

**KARL JASPERS**

**WPROWADZENIE  
DO FILOZOFII**



*Siedmioróg*

# Wprowadzenie do filozofii



KARL JASPERS

**Wprowadzenie  
do filozofii**

Dwanaście odczytów radiowych

Przełożyła  
Anna Wołkowicz

*Siedmioróg*

Tytuł oryginału niemieckiego:  
*Einführung in die Philosophie*

Na okładce:  
fragment obrazu Rafaela  
*Szkoła ateńska*, Muzeum Watykańskie

Tłumaczka składa podziękowanie  
dr. Stanisławowi Tyrowiczowi i Dorocie Lachowskiej  
za pomoc w redagowaniu przekładu

© Copyright by R. Piper and Co. Verlag, München 1953

© Copyright for the Polish edition by Siedmioróg

ISBN 83-7162-755-6

Wydawnictwo Siedmioróg  
ul. Świątnicka 7, 52-018 Wrocław  
Księgarnia wysyłkowa Wydawnictwa Siedmioróg  
WWW.SIEDMIOROG.PL  
Wrocław 2000

1

## CZYM JEST FILOZOFIA?

Czym jest filozofia i jaką ma wartość, to sprawa sporna. Już to oczekuje się od niej nadzwyczajnych odkryć, już to lekceważy jako myślenie bezprzedmiotowe. Jedni respektują w filozofii doniosły trud niezwykłych ludzi, inni nią gardzą jako zbędną spekulacją marzycieli. Uważa się ją za coś, co obchodzi każdego i co w swej istocie powinno być proste i zrozumiałe, albo też za sprawę tak trudną, że uprawianie jej wydaje się beznadziejne. W samej rzeczy to, co występuje pod mianem filozofii, dostarcza przykładów na poparcie tak skrajnych ocen.

Dla wyznawcy nauki najgorsze jest to, że filozofia nie dochodzi do jakichś powszechnie wiążących wyników, które można by poznać, a tym samym posiadać. Podczas gdy nauki szczegółowe zdobyły w swoich dziedzinach wiedzę nieodparcie pewną i powszechnie uznawaną, filozofia celu tego nie osiągnęła — choć trudziła się nad tym przez tysiąclecia. Nie da się zaprzeczyć: brak w filozofii jednomyślności co do ostatecznych wyników poznania. To, co dla nieodpartych racji zostaje uznane przez wszystkich, przeradza się tym samym w wiedzę naukową — przestaje być filozofią i odnosi się tylko do jakiegoś szczególnego obszaru tego, co poznawalne.

Myślenie filozoficzne nie jest też, w przeciwieństwie do nauk, procesem o charakterze postępu. Z pewnością zaszliśmy dziś o wiele dalej niż grecki lekarz Hipokrates. Natomiast nie możemy chyba powiedzieć, że zaszliśmy dalej niż Platon. Wniknęliśmy tylko głębiej w materię wiedzy naukowej, którą Platon się posługiwał. W samym zaś filozofowaniu może wcale mu nie dorównujemy.



To, że filozofia — inaczej niż nauka — w żadnej ze swych postaci nie jest uznawana powszechnie i jednomyślnie, musi leżeć w samej jej naturze. Pewność, jaką uzyskujemy w filozofii, nie jest pewnością naukową, taką samą dla każdego intelektu, lecz raczej upewnieniem, w którym — gdy się powiedzie — współbrzmi cała istota człowieka. Podczas gdy poznanie naukowe odnosi się do poszczególnych przedmiotów, o których wiedza wcale nie jest niezbędna wszystkim, w filozofii chodzi o całość bytu, która obchodzi człowieka jako takiego, o prawdę, której rozbłyśnięcie przejmuję głębiej niż wszelkie poznanie naukowe.

Rozwinięta filozofia jest wprawdzie związana z nauką; nauka w tym stadium rozwoju, jakie osiągnęła w danej epoce, stanowi jej przesłankę. Ale swój sens czerpie filozofia z innego źródła. Poprzedzając wszelką naukę, jest wszędzie tam, gdzie budzą się ludzie.

Tę filozofię bez nauki uobecnimy sobie w kilku zastanawiających zjawiskach.

Po pierwsze — w sprawach filozoficznych niemal każdy czuje się na siłach sądzić sam. Przyznajemy na ogół, że chcąc zrozumieć którąś z nauk, trzeba uczyć się, ćwiczyć, zdobywać metodę; natomiast w odniesieniu do filozofii każdy rości sobie prawo głosu i współuczestnictwa bez żadnych warunków wstępnych. Własne bycie człowiekiem, własny los i własne doświadczenie uchodzą tu za podstawę dostateczną.

Żądanie, by filozofia była dostępna dla każdego, trzeba uznać za słuszne. Żmudne drogi zawodowych filozofów tylko wtedy mają sens, gdy przywodzą do człowieczeństwa: określa je sposób upewniania się o bycie i o nas samych w jego obrębie.

Po drugie — myślenie filozoficzne jest zawsze myśleniem samodzielnym. Każdy człowiek musi zdobyć się na nie sam.

Zdumiewającą oznaką tego, że człowiek jako taki filozofuje samoistnie, są pytania dzieci. Nierzadko słyszy się z ust dziecka coś, co swoim sensem sięga bezpośrednio do głębi filozofowania. Oto przykłady:

Dziecko dziwi się: „staram się pomyśleć, że jestem kimś innym, ale ciągle jestem sobą”. Ten chłopiec dotyka źródła wszelkiej pewności: jest nim świadomość bytu zawarta w samoświadomości. Zdumiewa go zagadka bycia swoim „ja”, której nie sposób pojąć wychodząc od innych bytów. Pytając, chłopiec zatrzymuje się u tej granicy.

Inne dziecko słucha historii stworzenia świata: na początku Bóg stwo-

rzył niebo i ziemię... i nagle pyta: „A co było przed początkiem?” Przed tym chłopcem odsonił się bezkres coraz to nowych pytań, niepohamowany pęd intelektu, dla którego nie istnieje odpowiedź ostateczna.

Jeszcze inne dziecko słyszy na spacerze o elfach, co noc tańczących opodal na polanie... „Ale przecież ich wcale nie ma...” Wobec tego mówi się z dzieckiem o sprawach realnych, obserwuje położenie Słońca, objaśnia problem ruchu Słońca i obrotu Ziemi, dowodzi, że Ziemia jest kulista i obraca się wokół własnej osi... „To przecież wszystko nieprawda” — odpowiada dziewczynka i tupie nogą. „Przecież Ziemia jest nieruchoma. Ja wierzę tylko w to, co widzę”. „W takim razie nie wierzysz w Pana Boga, bo on też jest niewidzialny”. Dziewczynka zastanawia się chwilę, po czym zdecydowanie oznajmia: „Gdyby jego nie było, to przecież i nas by nie było”. To dziecko przejęte jest zdumieniem, że istnienie nie jest samo przez się; pojmuje ono różnicę między pytaniem o jakiś przedmiot w świecie a pytaniem o całokształt bytu i naszego istnienia.

Inna dziewczynka, idąc z wizytą, wspina się po schodach. Uprzytamnia sobie, że wszystko nieustannie się zmienia, upływa i mija, jak gdyby nigdy nie istniało. „Ale przecież musi być coś, co zostaje... Zapamiętam sobie, że teraz wchodzę po schodach do cioci”. Zdumienie i przestrach w obliczu uniwersalnego przemijania i znikania podsuwają ten bezradny wybieg.

Kolekcja takich wypowiedzi mogłaby ukazać bogactwo dziecięcej filozofii. Zastrzeżenie, że dzieci zasłyszały to wszystko od rodziców lub innych dorosłych, najwyraźniej nie dotyczy myśli prawdziwie poważnych. Inne zastrzeżenie, że dzieci nie rozwijają swojej filozofii i że wobec tego ich wypowiedzi mogły być przypadkowe, nie uwzględnia faktu, że właściwi dzieciom geniusz w miarę dorastania często zanika. Z biegiem lat zamykamy się w więzieniu konwencji i mniemań, masek i niekwestionowanych pewników, tracąc dziecięcą spontaniczność. Dziecko to otwarte, kielkujące dopiero życie. Czuje ono, postrzega i pyta o coś, co już po chwili uchodzi jego uwagi. Nie troszczy się o swe chwilowe objawienia i jest zaskoczone, gdy po pewnym czasie dorośli odczytują mu z zapisków, co też takiego mówiło i o co pytało.

Po trzecie — samoistne filozofowanie występuje nie tylko u dzieci, lecz także u chorych psychicznie. Niekiedy — raczej rzadko — znikają krępujące nas zaślony i zdaje się rozbrzmiewać przejmujący głos prawdy. Na początku niektórych chorób umysłowych dochodzi do wstrząsających objawień metafizycznych. Forma i język tych objawień są przeważnie zbyt niedoskonałe, by ich publikacja mogła mieć znaczenie obiektywne (wyja-

wszy takie przypadki, jak poeta Hölderlin czy malarz Van Gogh). Ale świadek takiej erupcji nie może oprzeć się wrażeniu, że oto pęka pokrywa, pod którą zwykliśmy pędzić nasze życie. Zresztą niejedyn zdrowy człowiek zna z doświadczenia niesamowitą głębię znaczeń, które się pojawiają tuż po przebudzeniu i znikają w stanie pełnej przytomności; pozostaje uczucie, że na jawie nie zdołamy wnikać w ową głębię. Tak więc powiedzenie, że dzieci i głupcy mówią prawdę, okazuje się pełne głębokiego sensu. Nie u nich wszakże należy szukać owego twórczego autentyzmu, któremu zawdzięczamy wielką myśl filozoficzną, lecz u nielicznych na przestrzeni tysięcy, wielkich duchem jednostek, swobodnych i niezależnych.

P o c z w a r t e — ponieważ człowiek nie potrafi się obejść bez filozofii, jest ona zawsze obecna w życiu publicznym, w przekazanych przez tradycję przysłowiach, w obiegowych zwrotach filozoficznych, w panujących przekonaniach — np. w języku oświeceniowym i treściach wiary politycznej, przede wszystkim jednak, od zarania dziejów — w mitach. Nie można uciec od filozofii. Pozostaje tylko pytanie, czy będzie to filozofia świadoma czy nieświadoma, dobra czy zła, zagmatwana czy jasna. Nawet ten, kto odżegnuje się od filozofii, filozofuje na swój sposób, chociaż nie zdaje sobie z tego sprawy.

Czym tedy jest filozofia, występująca tak powszechnie i w tak osobliwych postaciach?

Greckie słowo „filozof” (*philosophos*) powstało w opozycji do terminu *sophos* i oznacza tego, kto kocha poznanie (istotę) w odróżnieniu od tego, kto posiadał rezultaty poznania i nazywa siebie „wiedzącym”. To znaczenie zachowało się do dziś: szukanie, a nie posiadanie prawdy stanowi istotę filozofii, istotę jakże często zdradzaną na rzecz dogmatyzmu, czyli wiedzy wypowiedzianej w twierdzeniach, ostatecznej i zupełnej, mogącej być przedmiotem nauczania. Filozofia oznacza bycie w drodze. Jej pytania są istotniejsze od odpowiedzi, a każda odpowiedź przemienia się w nowe pytanie.

Ale to bycie w drodze, które jest losem człowieka w czasie, kryje w sobie możliwość głębokiej satysfakcji, a w chwilach wznoszenia — nawet możliwość spełnienia. Spełnienie zaś znajdujemy nie w dającej się wypowiedzieć wiedzy, nie w twierdzeniach czy wyznaniach wiary, lecz jedynie urzeczywistniając w dziejach nasze człowieczeństwo, przed którym odsłania się sam byt. Urzeczywistnianie go w sytuacji, jaka w danej chwili jest udziałem człowieka, to sens filozofowania.

Takie formuły, jak „być w drodze szukając”, „znajdować spokój i chwilo-

we spełnienie”, nie stanowią definicji filozofii. Nie ma w filozofii cech nadrzędnych i podrzędnych, nie można jej wywieść z czegoś innego. Każda filozofia definiuje się sama poprzez swoje urzeczywistnienie. Trzeba wypróbować, czym ona jest. Wtedy filozofia będzie jednocześnie spełnianiem żywych myśli i namysłem (refleksją) nad nimi, działaniem i mówieniem o działaniu. Tylko ktoś, kto sam podjął taką próbę, potrafi dostrzec filozofię, z którą spotykamy się w świecie.

Można też ujmować sens filozofii w innych formułach. Żadna z nich go nie wyczerpie, żadna nie okaże się formułą jedyną. Dochodzą nas głosy starożytnych: filozofia to — podług swego przedmiotu — poznanie spraw boskich i ludzkich, tego, co jest, jako istniejącego; to — podług swojego celu — umiejętność umierania, myślące dążenie do szczęścia, upodobnianie się do bóstwa; to wreszcie — podług swego ogarniającego sensu — wiedza o wszelkiej wiedzy, sztuka wszelkiej sztuki, nauka w ogóle, nie ograniczona do jakiejś jednej dziedziny.

Mówiąc dziś o filozofii można się chyba posłużyć następującymi formułami: sens filozofii polega na tym, by

ujrzeć rzeczywistość u jej źródła;

ujmować rzeczywistość poprzez myślące obcowanie z samym sobą, w działaniu wewnętrznym;

otwierać się na bezkres Ogarniającego;

podejmować ryzyko komunikacji człowieka z człowiekiem poprzez każdy sens prawdy, w miłującej walce;

cierpliwie i niestrudzenie przeciwstawiać czujny rozum nawet temu, co skrajnie obce i zawodne.

Filozofia jest tym, co koncentruje, dzięki czemu człowiek, uczestnicząc w rzeczywistości, staje się sobą.

Choć filozofia w postaci myśli prostych a przejmujących poruszyć może każdego człowieka, a nawet dziecko, to przecież jej świadome rozwinięcie jest zadaniem nieskończonym, które wciąż powraca i za każdym razem uobecnia się jako całość. Pojawia się to zadanie w dziełach wielkich filozofów, a także, niczym echo, u filozofów pomniejszych. Jego świadomość, choć w zmiennej postaci, pozostanie żywa dopóty, dopóki ludzie pozostaną ludźmi.

Nie od dziś przypuszcza się radykalne ataki na filozofię, neguje ją w całości jako niepotrzebną i szkodliwą. Po co w ogóle jest? Wszak nie stawia czoła niedoli.

Autorytarna myśl kościelna potępiała samodzielną filozofię za to, że



oddala jakoby człowieka od Boga, nakłania go, by zajmował się światem, psuje jego duszę marnością. Totalitarna myśl polityczna podniosła zarzut: filozofowie tylko różnie interpretowali świat, chodzi zaś o to, aby go zmienić. Obie postawy myślowe uznały filozofię za niebezpieczną, bo podkopuje porządek, wspiera ducha niezależności, a więc także rebelii i oporu, zwodzi człowieka i odrywa od jego realnych zadań. Zarówno siła przyciągająca tamtego świata, który rozświetla dla nas Bóg objawienia, jak i zawłaszczająca wszystko siła bezbożnej doczesności — obie chciałyby zgasić światło filozofii.

Dochodzi do tego codzienny, zdroworozsądkowy probierz użyteczności, któremu filozofia nie potrafi sprostać. Już Talesa, którego uważamy za najwcześniejszego filozofa Grecji, wyśmiała służąca, gdy obserwując gwiazdy wpadł do studni. Po co badał rzeczy tak odległe, skoro w życiu był takim niezdarą?

Filozofia ma się tedy usprawiedliwiać. To jednak okazuje się niemożliwe. Filozofia nie może się powoływać na coś innego, czemu przynosiłaby korzyść i co tym samym usprawiedliwiłoby jej istnienie. Może jedynie zwracać się do tych sił w każdym człowieku, które rzeczywiście popychają go do filozofowania. Może wiedzieć, że sprawa, której służy, nie ma celów praktycznych, że nie dotyczy jej pytanie o pożytek i szkodę w świecie, lecz że jest to sprawa człowieka jako takiego, która będzie się urzeczywistniać, dopóki żyją ludzie. Nawet siły wrogie filozofii muszą myśleć o własnym sensie. Tworzą one dla swoich celów konstrukcje myślowe — namiastki filozofii, uwarunkowane zamierzonym skutkiem, jak marksizm czy faszyzm. Również one świadczą o tym, że człowiek nie może uniknąć filozofii. Filozofia obecna jest wszędzie.

Filozofia nie umie walczyć ani siebie dowodzić, potrafi za to siebie przekazywać. Nie stawia oporu, gdy ją odrzucają, nie triumfuje, gdy zostanie wysłuchana. Żyje w jednomyślności, zdolnej wszystkich ze wszystkimi połączyć u podstaw człowieczeństwa.

Systemy filozoficzne w wielkim stylu istnieją od dwóch i pół tysiącleci na Zachodzie, w Chinach i Indiach. Przemawia do nas stamtąd wielka tradycja filozoficzna. Różnorodność filozofowania, sprzeczności i wykluczające się nawzajem roszczenia do posiadania prawdy nie zmieniają faktu, że u podstaw oddziałuje Jednia, której nikt nie posiada i wokół której krążą wszelkie poważne wysiłki: jedna, wieczysta filozofia, *philosophia perennis*. Na tę dziejową podstawę zdane jest nasze myślenie, jeżeli chcemy myśleć istotnie i w pełnym świetle świadomości.

## 2

### ŹRÓDŁA FILOZOFII

Dzieje filozofii myślanej metodycznie rozpoczęły się dwa i pół tysiąca lat temu, początki filozofii jako myślenia mitycznego są o wiele dawniejsze.

Ale początek to nie to samo co źródło. Początek jest czymś historycznym. Dla potomnych wynika z niego stale rosnąca liczba uwarunkowań, jakie stwarza dokonana już praca myślowa. Ze źródła natomiast stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania. Dopiero dzięki niemu współczesna filozofia staje się istotna, dawniejsza zaś — zrozumiała.

Źródłowość ta jest wieloraka. Ze zdumienia rodzi się pytanie i poznanie, z wątplenia o wynikach poznania — krytyczna próba i jasna pewność, z dogłębnego wstrząsu i świadomości zagubienia — pytanie o samego siebie. Uobecnimy sobie najpierw te trzy motywy.

Po pierwsze — Platon powiada, że źródłem filozofii jest zdumienie. Nasz wzrok pozwala nam oglądać gwiazdy, słońce i niebo. Widok ten rozbudził w człowieku pęd do badania wszechświata. *Stąd doszliśmy do filozofii, a większego dobra ród śmiertelnych nie dostał, ani nie dostanie nigdy w darze od bogów*<sup>1</sup>. Zaś u Arystotelesa czytamy: *Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie [...] zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk*

<sup>1</sup> Platon, *Timaios* 47 A, B. Przekład Władysława Witwickiego. Warszawa 1960, s. 63. (Przyp. tłum.)

związanych z księżycem, słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata<sup>2</sup>.

Zdziwienie jest bodźcem poznania. Dziwiąc się uświadamiam sobie swoją niewiedzę. Zaczynam szukać wiedzy, ale takiej, która byłaby „wiedzą dla wiedzy”, nie „wiedzą przeznaczoną do jakiegoś pospolitego użytku”.

Filozofując budzę się jakby z uzależnienia od potrzeb życiowych. Dokuje się to przebudzenie w wolnym od celowości spojrzeniu na rzeczy, niebo i świat, w pytaniach: czym to wszystko jest i skąd się wzięło? Odpowiedzi na te pytania nie służą żadnym pożytecznym celom, lecz same w sobie dają satysfakcję.

Po drugie — gdy już zaspokoję zdumienie i podziw, poznając to, co jest, rychło daje o sobie znać w ą t p i e n i e. Przybywa wprawdzie rezultatów poznania, ale gdy poddać je krytycznej próbie, wszystkie okazują się niepewne. Doznania zmysłowe są uwarunkowane moimi narządami zmysłów i okazują się złudne, a w każdym razie niezgodne z tym, co istnieje poza mną samo w sobie, niezależnie od mego postrzegania. Formy naszego myślenia to formy naszego ludzkiego intelektu uwikłane w nierozwiązywalne sprzeczności; każdemu twierdzeniu przeciwstawia się inne twierdzenie. Filozofując traktuję wątpliwość serio, staram się wątpić radykalnie. Albo przy tym rozkoszuję się wątpliwą negacją, która niczego nie oszczędza, ale ze swej strony nie posuwa się ani o krok naprzód, albo też pytam: gdzie jest pewność, która się oprze każdej wątpliwości, wytrzyma uczciwie każdą krytykę?

Kartezjusz pewny był swego *myślenia*, więc *jestem* ponad wszelką wątpliwość, chociaż wątpił o wszystkim innym. Nawet jeśli moje poznanie jest doskonałym złudzeniem, którego być może nie potrafię przejrzeć, to przecież nie może być złudzeniem to, że jestem, skoro to ja myśląc ulegam złudzeniu.

Wątpliwość uprawiana metodycznie wszelki rezultat poznania każe poddać krytycznej próbie. Nie ma przeto dążącego do prawdy filozofowania bez radykalnego wątpienia. Decydujące jest jednak to, co i jak — dzięki wątpliwości — staje się podstawą pewności.

Wreszcie po trzecie — oddając się poznawaniu przedmiotów w świecie, wątpiąc, a tym samym szukając pewności, zajmuję się rzeczami i nie myślę o sobie ani o swoich celach, o swoim szczęściu czy zbawieniu. Przeciwnie: zadowolony z tego, co poznaję, zapominam o sobie.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, 2 (982 b). Przekład Kazimierza Leśniaka. Warszawa 1983, s. 8. (Przyp. tłum.)

Co innego, gdy staję się świadom siebie w swojej sytuacji. Stoik Epiktet powiada, że źródłem filozofii jest *spospozreżenie własnej słabości i niemocy*. Cóż mam począć, by poradzić sobie z niemocą? Odpowiedź Epikteta brzmi: to, na co i tak nie mam wpływu, traktować z obojętnością, jako nieuniknione; to natomiast, co ode mnie zależy, a więc rodzaj i treść moich wyobrażeń, myśląc doprowadzać do jasności i wolności.

Upewnijmy się teraz co do naszego położenia jako ludzi. Istniejemy zawsze w sytuacjach. Sytuacje się zmieniają, pojawiają się różne okazje. Stracona okazja nigdy więcej nie wraca. Ja sam mogę się przyczynić do zmiany sytuacji. Ale są sytuacje nie zmieniające swej istoty, nawet gdy zmieniają się ich chwilowe przejawy, a ich przemożną siłą spowijają różne zasłony: muszę umrzeć, muszę cierpieć, muszę walczyć, podlegam władzy przypadku, nieuchronnie wiktam się w winę. Te podstawowe sytuacje naszego istnienia nazywam *sytuacjami granicznymi*. To znaczy: nie możemy wyjść poza te sytuacje, nie możemy ich zmienić. Uświadomienie sobie tych sytuacji jest, po zdumieniu i wątpliwości, kolejnym, głębszym źródłem filozofii. W istnieniu potocznym często staramy się od nich uchylać, przymykamy oczy i żyjemy tak, jakby ich nie było. Zapominamy o tym, że musimy umrzeć, zapominamy o naszej winie i naszym uzależnieniu od przypadku. Mamy wówczas do czynienia wyłącznie z konkretnymi sytuacjami, które usiłujemy rozstrzygać na naszą korzyść, na które reagujemy planowym działaniem w świecie, pobudzani przez nasze życiowe interesy. Natomiast nasza reakcja na sytuacje graniczne sprowadza się bądź do ich maskowania, bądź też, jeśli pojęliśmy je naprawdę, do rozpacz i odrodzenia: stajemy się sobą dzięki przemianie naszej świadomości bytu.

Z kolei unaocznimy sobie nasze ludzkie położenie jako *zawodność wszelkiego bytu w świecie*.

Nasza niechęć do zadawania pytań każe nam traktować świat jako sam byt. W szczęśliwym położeniu cieszymy się z naszej siły, jesteśmy bezmyślnie ufni, nie uznajemy niczego prócz własnej teraźniejszości. W bólu, bezsilności i niemocy ogarnia nas rozpacz. Skoro zaś zagrożenie mija, a nam udało się je przeżyć, znowu zapominamy o sobie, pograżając się w przeżywaniu szczęścia.

Ale dzięki takim doświadczeniom człowiek zmądrzał. Zagrożenie jest



bodźcem, by się zabezpieczyć. Panowanie nad przyrodą i życie we wspólnocie mają zagwarantować człowiekowi istnienie.

Człowiek chce zawładnąć naturą, aby nią w swej służbie rozporządzać. Poznanie i technika mają doprowadzić do tego, by człowiek mógł polegać na naturze.

Poskromiona natura pozostaje wszakże nieobliczalna, będąc źródłem nieustannych zagrożeń. I wszystko kończy się klęską: nie sposób wyeliminować ciężkiej, wyczerpującej pracy, starości, choroby i śmierci. Wszelka niezawodność poskromionej natury jest wyjątkiem wśród powszechnej zawodności.

Ludzie łączą się we wspólnoty, aby ograniczyć, a w dalszej perspektywie zakończyć ciągłą walkę wszystkich przeciw wszystkim; w pomocy wzajemnej szukają bezpieczeństwa.

Lecz i tu natrafiają na granicę. Powszechną wolność i sprawiedliwość można by zapewnić tylko wówczas, gdyby obywatele poszczególnych państw wspierali się wzajemnie, jak tego wymaga absolutna solidarność. Tylko wtedy wszyscy jak jeden mąż stawaliby w obronie krzywdzonego. Tak jednak nigdy nie bywało. Z reguły tylko członkowie wąskich grup czy nawet tylko poszczególne jednostki mogą na siebie liczyć w sytuacjach krytycznych, a nawet beznadziejnych. Żadne państwo, żaden kościół, żadne społeczeństwo nie chroni absolutnie. Poczucie takiej ochrony to piękne złudzenie dawnych, spokojnych czasów, gdy granica ta była zakryta.

Istnieje przecież coś, co przeciwstawia się totalnej zawodności świata. Są w świecie rzeczy budzące wiarę i zaufanie, jest podtrzymująca nas podstawa: ojczysty kraj i krajobraz, rodzice i przodkowie, rodzeństwo, przyjaciele, żona. Mamy podstawę w dziejach: tradycję zawartą w języku i wierze, w dziełach myślicieli, poetów i artystów. Cała ta tradycja nie daje jednak poczucia bezpieczeństwa, nawet ona nie jest absolutnie niezawodna — bowiem postać, w jakiej się nam ukazuje, jest zawsze dziełem ludzkim, nigdzie zaś w świecie nie ma Boga. Tradycja zawsze jest zarazem pytaniem. Mając na nią wzgląd, człowiek stale musi doświadczać u własnego źródła, czym jest dla niego byt, pewność, niezawodność. Zawodność wszelkiego bycia w świecie stanowi dla nas drogowskaz. Wzbrania on zadowalać się światem i wskazuje na coś poza nim.

Sytuacje graniczne — śmierć, przypadek, wina i zawodność świata — ukazują mi klęskę. Cóż mam począć w obliczu tej absolutnej

klęski, której nie sposób ignorować, uczciwie uobecniając sobie owe sytuacje?

Rada stoika, by ograniczyć się do własnej wolności, jaką daje niezależność myślenia, nie może nas zadowolić. Stoik był w błędzie, ponieważ nie dość radykalnie oceniał ludzką niemoc. Nie dostrzegał zależności myślenia, które samo w sobie jest puste, uzależnione od danych z zewnątrz; nie dostrzegał też możliwości obłądzenia. Stoicyzm pozostawia nas bez pociechy pośród czystej niezależności myślenia, gdyż myślenie takie pozbawione jest istotnej treści. Brak mu spontaniczności wewnętrznych przełomów, brak mu spełnień, jakich doznaje człowiek podarowany sobie w miłości, brak oczekiwania i nadziei możliwego.

Ale to, czego pragnie stoik, to przecież prawdziwa filozofia. Ze źródła, jakim są sytuacje graniczne, wypływa zasadniczy impuls, który w klęsce każe szukać drogi do bytu.

Decydujący jest dla człowieka sposób, w jaki doświadcza on klęski: czy pozostaje przed nim ukryta i dopiero u kresu powala go siłą faktu, czy też człowiek potrafi postrzegać klęskę bez masek, uobecniać ją sobie jako stałą granicę swego istnienia; czy sam siebie uspokaja, chwytając się jakichś fantastycznych rozwiązań, czy też uczciwie przyjmuje klęskę milcząc w obliczu niewyjaśnialnego. Sposób, w jaki człowiek doświadcza klęski, rozstrzyga o tym, kim się staje.

W sytuacjach granicznych albo ukazuje się nicość, albo też daje się odczuć to, co jest naprawdę, pomimo i ponad wszelkim znikającym byciem w świecie. Nawet rozpacz, przez sam fakt, że jest możliwa w świecie, staje się drogowskazem odsyłającym poza świat.

Inaczej mówiąc: człowiek szuka zbawienia. Ofiarowują mu je wielkie uniwersalne religie. Ich cechą charakterystyczną jest obiektywna gwarancja prawdy i rzeczywistości zbawienia; ich drogą — akt nawrócenia się jednostki. Czegoś takiego filozofia zaofiarować nie może. A przecież wszelkie filozofowanie przewycięża świat, a więc jest analogiczne do zbawienia.

Zreasumujmy: źródło filozofii leży w zdziwieniu, w wątpleniu, w świadomości zagubienia. W każdym wypadku początkiem filozofowania jest wstrząs przejmujący człowieka — filozofując człowiek szuka celu w swoim przejęciu.

Platon i Arystoteles, przejęci zdumieniem, szukali istoty bytu.

Kartezjusz w bezkresie niepewności szukał tego, co nieodparcie pewne.

Stoicy pośród cierpień istnienia szukali spokoju duszy.

Każdy rodzaj przejęcia ma swoją prawdę, która obleka się w dziejową szatę wyobrażeń i języka. Przyswajając sobie tę dziejowość, przenikamy przez nią do źródeł, które nadal są w nas obecne.

Dążymy do niezawodnej podstawy, do głębi bytu, do uwiecznienia.

Może się jednak okazać, że żadne z tych źródeł nie jest dla nas źródłem najbardziej pierwotnym, bezwarunkowym. Fakt, że byt objawia się w zdziwieniu, pozwala nam wprawdzie zaczerpnąć oddechu, ale skłania też do unikania ludzi i ulegania czarowi czystej metafizyki. Nieodpartą pewnością można mieć tylko wtedy, gdy chodzi o naukową orientację w świecie. Stoicka niewzruszoność duszy ma wartość tylko o tyle, że pomaga przetrwać niedolę i ocala od zupełnego upadku, sama w sobie jednak pozbawiona jest istotnej treści i życia.

W tych trzech motywach sprawczych — zdziwieniu i poznaniu, wątpieniu i pewności, zagubieniu i stawaniu się sobą — nie wyczerpuje się impuls naszego współczesnego filozofowania.

Dziś, w obliczu najbardziej radykalnej cezury dziejowej, w epoce niesłychanego rozpadu i tylko niejasno przeczuwanych szans, te trzy motywy, które sobie dotychczas uobecniiliśmy, są wprawdzie nadal ważne, ale nie wystarczające. Ich ważność zależy od dodatkowego warunku, jakim jest k o m u n i k a c j a między ludźmi.

W dotychczasowych dziejach istniała oczywista więź międzyludzka, przejawiająca się w niezawodnych wspólnotach, w instytucjach, w duchu powszechnym. Nawet samotnicy byli w swej samotności jakby podtrzymywani przez innych. Dziś najdotkliwszą oznaką rozpadu stał się fakt, że coraz częściej ludzie nie rozumieją się nawzajem, że spotykają się jakby mimochodem, po czym każdy spieszy dalej swoją drogą, że są wobec siebie obojętni, że nie ma już niekwestionowanej, niezawodnej wierności i wspólnoty.

Decydującej wagi nabiera dziś powszechność sytuacji, która faktycznie istniała zawsze: to, że mogę i zarazem nie mogę być jednomyślny w prawdzie z drugim człowiekiem; że moja wiara właśnie wtedy, gdy jestem jej pewny, zderza się z inną wiarą; że gdzieś na granicy zdaje się pozostawać tylko walka prowadząca do podboju lub zniszczenia, bez nadziei na jedność; że miękkość ludzi bez wiary, ich niezdolność do stawiania oporu popycha ich już to do ślepego uczestnictwa, już to do krnąbrności i buntu. Wszystko to nie jest przypadkowe ani nieistotne.

Wszystko to byłoby może nieistotne, gdybym sam, w izolacji, mógł

znaleźć prawdę zdolną mnie zadowolić. Ani cierpienie wywołane brakiem komunikacji, ani jedyna w swoim rodzaju satysfakcja płynąca z komunikacji autentycznej nie wprawiłyby mnie w tak głębokie przejęcie filozoficzne, gdybym mógł upewnić się o prawdzie w absolutnej samotności. Ale jestem tylko z innym człowiekiem — sam jestem niczym.

W komunikacji, która jest czymś więcej niż porozumieniem intelektu czy ducha, w komunikacji egzystencji z inną egzystencją wszelkie nieosobiste treści i wartości służą tylko jako medium. Usprawiedliwienia i ataki stają się środkiem służącym nie zdobyciu władzy, lecz wzajemnemu zbliżeniu. Ta walka jest walką miłującą, gdzie każdy walczący oddaje cały swój oręż do dyspozycji przeciwnika. Pewność właściwego bytu daje tylko taka komunikacja, gdzie moja wolność współistnieje z inną wolnością w bezpardonowym zderzeniu, gdzie zwykle obcowanie z drugim człowiekiem jest tylko wstępem, zaś w sprawach zasadniczych obie strony stawiają sobie najwyższe wymagania, radykalnie się nawzajem kwestionując. Dopiero w komunikacji urzeczywistnia się wszelka inna prawda, tylko tu jestem sobą, zamiast pędzić życie zaczynam je spełniać. Bóg ukazuje się tylko pośrednio i nie bez miłości człowieka do człowieka; nieodparta pewność jest czymś cząstkowym i względnym, podporządkowanym całości; stoicyzm prowadzi do skostnienia i pustki.

Zasadnicza postawa filozoficzna, znajdująca wyraz w myślach, które tu wykładam, zakorzeniona jest w przejęciu się brakiem komunikacji, w dążeniu do komunikacji autentycznej oraz w możliwości miłującej walki, kiedy jedno bycie sobą dogłębnie łączy się z drugim.

Takie filozofowanie zakorzenione jest zarazem w owych trzech rodzajach przejęcia, objętych jednak dodatkowym warunkiem: ważne jest, co to przejęcie znaczy dla komunikacji człowieka z człowiekiem, czy jej sprzyja, czy też przeszkadza.

Tak więc źródłem filozofii jest wprawdzie zdziwienie, wątpienie oraz doświadczenie sytuacji granicznych, ale ostatecznym, wszystko to w sobie zawierającym źródłem okazuje się wola autentycznej komunikacji. Świadczy o tym fakt, że filozofia od początku dąży do przekazu, wypowiada siebie i chce być słyszana, że jej istotą jest właśnie przekazywalność, której nie sposób oddzielić od prawdy.

Dopiero w komunikacji osiągamy cel filozofii, w którym ugruntowany jest ostatecznie sens wszelkich celów: uprzytomnienie sobie bytu, rozświetlenie miłości, dopełnienie spokoju.



## OGARNIAJĄCE

Dzisiaj chciałbym Państwu przedstawić pewną podstawową ideę filozoficzną, jedną z najtrudniejszych. Nie można jej pominąć, w niej bowiem ugruntowany jest sens myślenia prawdziwie filozoficznego. Idea ta musi być zrozumiała również w formie najprostszej, chociaż jej rozwinięcie okazuje się sprawą skomplikowaną. Spróbuję ją tutaj naszkicować.

Filozofia zaczęła się od pytania o to, co jest. Mamy więc przede wszystkim różne formy istnienia, rozmaite rzeczy w świecie, niezliczone odmiany istnień żywych i martwych, które pojawiają się i giną. Czym jednak jest właściwy byt, który wszystko spaja i w którym wszystko ma swoją podstawę, od którego pochodzi wszelkie istnienie?

Odpowiedzi na to pytanie bywały osobiście rozbieżne. Na szacunek zasługuje najstarsza, udzielona przez pierwszego filozofa, Talesa: wszystko jest wodą, wszystko powstało z wody. Z kolei wodę zastąpił ogień, powietrze, nieokreślone, materia i atomy. Głoszono, że pierwszym bytem jest życie, a istnienie nieożywione — jego odpadem; albo że jest tym bytem duch, zaś wszystkie rzeczy to przejawy, wyobrażenia ducha, który jakby śni świat. Powstał w ten sposób wielki ciąg światopoglądów, wśród których wyróżniamy materializm (wszystko jest materią i funkcjonowaniem mechaniki przyrody), spirytualizm (wszystko jest duchem) i hylozoizm (wszechświat to żywa materia obdarzona duszą); można też klasyfikować je inaczej, według innych kryteriów. Za każdym razem w odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest byt, wskazywano na coś istniejącego w świecie — coś, co miało się odznaczać tą szczególną cechą, że wzięło się z niego wszystko inne.

Ale kto w takim razie ma rację? Argumenty wysuwane w ciągu tysiącleci przez zwalczające się nawzajem szkoły nie zdołały wykazać, który z tych punktów widzenia jest prawdziwy. Z każdego z nich widać jakąś prawdę — prawdę danego poglądu, danej metody badawczej, która uczy nas dostrzegać coś w świecie. Ale każdy z tych punktów widzenia okazuje się błędny, jeśli staje się perspektywą jedyną, wyjaśniającą wszystko, co jest, za pomocą swej głównej zasady.

Dlaczego tak się dzieje? Wszystkim tym poglądom wspólne jest jedno: w ich ujęciu byt jest różnym ode mnie przedmiotem, ku któremu się zwracam, kiedy o nim myślę. Ten prafenomen naszego świadomego istnienia jest czymś tak oczywistym, że prawie nie odczuwamy jego zagadki, nigdy bowiem nie próbujemy go kwestionować. To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam — jest przeciwnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam. Jeśli przedmiotem mojego myślenia uczynię samego siebie, ja sam staję się niejako czymś innym. Zarazem jednak jestem w dalszym ciągu moim ja, które myśli samo siebie, choć samo nie daje się ująć jako przedmiot w sposób adekwatny, gdyż warunkiem wszelkiego uprzedmiotowienia zawsze pozostaje podmiot. Tę podstawową cechę naszego myślącego istnienia nazywamy rozszczepieniem na podmiot i przedmiot. Całe nasze świadome życie na jawie przebiega w takim rozszczepieniu. Na nic wszelkie uniki i wykręty — myśląc zawsze w nim tkwimy, zawsze zwracamy się ku jakiemuś przedmiotowi — czy to będzie realność naszych doznań zmysłowych, czy pomyślany przedmiot idealny, np. liczba albo figura, czy jakaś treść fantastyczna, czy zgoła wyobrażenie czegoś niemożliwego. Za każdym razem jakaś treść mojej świadomości przeciwstawia mi się jako przedmiot — zewnętrzny lub wewnętrzny. Jak powiada Schopenhauer, nie ma przedmiotu bez podmiotu ani podmiotu bez przedmiotu.

Cóż może oznaczać zawsze obecna tajemnica rozszczepienia na podmiot i przedmiot? Najwyraźniej to, że byt w całości nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, lecz *O g a r n i a j ą c y m* [*das Umgreifende*], które przejawia się w tym rozszczepieniu.

Byt jako taki oczywiście nie może być przedmiotem [*Objekt*]. Wszystko, co stanowi dla mnie przedmiot, wynurza się z Ogarniającego, z którego i ja sam wyodrębniam się jako podmiot. Przedmiot jest bytem określonym ze względu na podmiot. Dla mojej świadomości Ogarniające pozostaje w mro-

ku. Mogą je rozjaśnić tylko przedmioty, tym lepiej, im bardziej są świadome i wyraźne. Samo Ogarniające nigdy nie staje się przedmiotem, natomiast przejawia się w rozszczepieniu na „ja” i przedmiot. Ono samo pozostaje tłem, bez końca rozjaśniającym się w zjawiskach, pozostaje zawsze — Ogarniającym.

Lecz wszelkie myślenie podlega nadto innemu rozszczepieniu. Każdy określony i jasno pomyślany przedmiot odnosi się do innych przedmiotów. Na odróżnieniu od nich polega jego określenie. Nawet myśląc byt w całości, odróżniam jego przeciwieństwo — nicość.

Tak więc każdy przedmiot, każda treść pomyślana, występuje w podwójnym rozszczepieniu: po pierwsze w odniesieniu do mnie, czyli myślącego podmiotu, po drugie w odniesieniu do innych przedmiotów. Jako treść pomyślana żaden przedmiot nie może być wszystkim, całością bytu czy bytem samym. Każdy byt pomyślany wypada jakby z Ogarniającego, staje się czymś szczególnym, przeciwstawnym tak wobec myślącego ja, jak też wobec innych przedmiotów.

Ogarniające jest więc tym, co w bycie pomyślanym zawsze się tylko zapowiada. Jest tym, co samo się nie pojawia, lecz w czym pojawia się dla nas wszystko inne.

Co oznacza takie upewnienie?

Z punktu widzenia intelektu, za pomocą którego zwykliśmy obcować z rzeczami, myśl taka musi wydać się nienaturalna. Nasz intelekt nastawiony na praktyczną stronę świata wzdraga się przed taką myślą.

Podstawowa operacja, dzięki której myśląc wznosimy się ponad wszystko pomyślane, nie jest może trudna. Wydaje się jednak czymś niesamowitym, ponieważ nie służy poznaniu żadnego nowego przedmiotu, nie czyni go uchwytnym, lecz przez ową myśl zmienia naszą świadomość bytu.

Ponieważ ta myśl nie ukazuje nam żadnego nowego przedmiotu, z punktu widzenia naszej zwykłej wiedzy o świecie jest myślą pustą. Ale jej forma otwiera przed nami nieskończone możliwości przejawiania się bytu, sprawia, że wszystko, co jest, staje się dla nas przezroczyście. Ta myśl zmienia dla nas sens przedmiotowości, budzi zdolność dostrzegania w zjawiskach tego, co jest w istocie.

Spróbujmy zrobić jeszcze jeden krok w kierunku rozjaśnienia Ogarniającego.

Filozofować o Ogarniającym znaczyłoby: wnikać w sam byt. To zaś możliwe jest tylko pośrednio; bowiem posługując się językiem myślimy przedmiotowo. W myśleniu przedmiotowym musimy znajdować drogowskazy, odsyłające do nieprzedmiotowości Ogarniającego.

Przykładem może być dokonana przed chwilą operacja myślowa: mówiąc o rozszczepieniu na podmiot i przedmiot, w którym zawsze tkwimy i którego nie możemy zobaczyć z zewnątrz, uczyniliśmy zeń przedmiot — chociaż nim nie jest. Gdyż „rozszczenie” to pewien stosunek zachodzący między rzeczami w świecie, między przeciwstawnymi przedmiotami. Ten stosunek staje się obrazem, wyrażającym coś, co samo w sobie jest niewidzialne i nieprzedmiotowe.

Wychodząc od tego, co uobecnia nam się u źródła, i myśląc dalej w sposób obrazowy, upewnimy się teraz o wielorakim sensie rozszczepienia na podmiot i przedmiot. Jest ono u źródła różne, zależnie od tego, czy jako intelekt zwracam się ku przedmiotowi poznania, czy jako istnienie żywe zwracam się ku otaczającemu mnie światu, czy jako egzystencja zwracam się ku Bogu.

Jako intelekt mamy do czynienia z uchwytnymi rzeczami. Na ile nam się to udaje, zdobywamy o nich — zawsze o określonych przedmiotach — wiedzę nieodparcie i powszechnie ważną.

Jako żywe istoty bytujące w świecie doświadczamy w nim zmysłowej naoczności, która urzeczywistnia się w przeżyciu jako niesprowadzalna do żadnej wiedzy ogólnej terażniejszość.

Jako egzystencja odnosimy się do Boga poprzez język rzeczy — szyfrów i symboli transcendencji. Byt szyfru jest rzeczywistością nieuchwytną zarówno dla naszego intelektu, jak dla naszej witalnej zmysłowości. Przedmiotowy byt Boga jest rzeczywisty tylko dla nas jako egzystencji, i to w zgoła innym wymiarze niż przedmioty empiryczne, dające się pomyśleć w sposób nieodparty, oddziałujące na nasze zmysły.

Tak więc z chwilą, gdy chcemy upewnić się o Ogarniającym, dochodzi do jego podziału. Prześledziliśmy to wyżej, zgodnie z trojakim sensem rozszczepienia na podmiot i przedmiot, wyróżniając po pierwsze — intelekt jako świadomość w ogóle, tożsamą dla nas wszystkich; po drugie — żywe istnienie, które czyni z nas odrębne indywidualne jednostki; po trzecie — egzystencję, którą jesteśmy, będąc autentycznie sobą w swej dziejowości.

Dalszego toku takiego upewniania nie sposób przedstawić pokrótce. Musimy poprzestać na stwierdzeniu, że Ogarniające pomyślane jako sam byt nosi miano transcendencji (Boga) i świata, zaś jako to, czym my sami jesteśmy, zwie się istnieniem, świadomością w ogóle, duchem i egzystencją.

Skoro dzięki podstawowej operacji filozoficznej wyzwoliliśmy się z więzów przytwierdzających nas do przedmiotu, który rzekomo miał być samym bytem, zaczynamy rozumieć sens mistyki. Filozofowie Chin, Indii i Zachodu od tysiącleci wypowiadali coś, co mimo różnych sposobów przekazu zawsze i wszędzie znaczyło to samo: człowiek może wykroczyć poza rozszczepienie w całkowitym zjednoczeniu podmiotu i przedmiotu. Znika wówczas wszelka przedmiotowość, gaśnie ludzkie ja, otwiera się natomiast prawdziwy byt, trwa jeszcze po przebudzeniu świadomość najgłębszych, niewyczerpanych znaczeń. Zresztą ludzie, którzy tego doświadczyli, wspominają ów stan zjednoczenia jako prawdziwe przebudzenie, podczas gdy zwykła, rozszczepiona świadomość to dla nich sen. Oto co pisze na ten temat Plotyn, największy filozof mistyczny Zachodu:

*Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do wyższego „działu”, albowiem działałem życie najlepsze i utożsamiałem się z tym, co boskie<sup>3</sup>.*

Doświadczenia mistyczne niewątpliwie mają miejsce. Nie ulega też wątpliwości, że język, w którym mistyk chciałby zakomunikować swoje przeżycie, nie potrafi wypowiedzieć jego istoty. Mistyk pogrąża się w Ogarniającym. To, co daje się wypowiedzieć, ulega tym samym rozszczepieniu na podmiot i przedmiot, i nawet bez końca rozjaśniana świadomość nigdy nie dorówna pełni owego źródła. Mówić można tylko o tym, co przyobleka się w kształt przedmiotu. Wszystko inne jest nieprzekazywalne — ale jego obecność w tle tak zwanej filozofii spekulatywnej nadaje jej istotną treść i znaczenie.

Nasze filozoficzne upewnienie się o Ogarniającym będzie podstawą dla lepszego zrozumienia wielkich ontologii i metafizyk przeszłych tysięcy

<sup>3</sup> Plotyn, *Enneady. Enneada czwarta*, VIII. 1. Przekład Adama Krokiewicza. Warszawa 1959, tom II, s. 186-187. (Przyp. tłum.)

leci, traktujących o ogniu, materii, duchu, stawaniu się świata itd. Owe metafizyki nie wyczerpują się bowiem w wiedzy przedmiotowej, choć często same siebie za taką uważały. Jako wiedza przedmiotowa są na wskroś błędne. W rzeczywistości były one szyfrem bytu, wywiedzionym z obecności Ogarniającego przez filozofów, którzy chcieli rozjaśnić siebie i byt — a następnie błędnie zinterpretowanym jako określony byt przedmiotowy, rzekomo tożsamy z właściwym bytem.

Poruszając się wśród zjawisk tego świata uświadamiamy sobie, że sam byt nie mieści się ani w przedmiocie, który zawsze zawęży nasze pole widzenia, ani w ograniczonym horyzoncie naszego świata jako ogółu wszystkich zjawisk. Byt jest tylko w Ogarniającym, które wykracza poza wszystkie przedmioty i horyzonty, a także poza rozszczepienie na podmiot i przedmiot.

Uprzytomnienie sobie Ogarniającego w podstawowej operacji filozoficznej unieważnia wszelką rzekomą wiedzę o bycie i obala wszystkie wyliczone na wstępie metafizyki, o ile uznają one za sam byt coś istniejącego w świecie — choćby to coś było bardzo wielkie i bardzo istotne. Z drugiej strony stanowią one jedyny dostępny nam język, jeśli chcemy się przedrzeć poza wszystko, co istnieje jako przedmioty, myśli, horyzonty świata, jeśli chcemy wznieść się ponad zjawiska, by ujrzeć sam byt.

Tego celu nie osiągniemy porzucając świat, chyba że chcemy się pogrążyć w niekomunikatywnej mistyce. Tylko wyraźna, przedmiotowa wiedza pozwala naszej świadomości zachować jasność. Tylko ona sprawia, że nasza świadomość, doświadczając swojej granicy i tego, co na tej granicy staje się wyczuwalne, czerpie z tego czegoś swoją istotną treść. Wybiegając myślą poza tę granicę, zawsze przecież pozostajemy w jej obrębie. Choć zjawiska stają się dla nas przejrzyste, nadal nie możemy się od nich oderwać.

Ogarniające transcendencji przybliży nam metafizyka pojmowana jako szyfr.

Nie rozumiemy sensu metafizyki, jeśli w obcowaniu z nią szukamy niewiążącej, czysto estetycznej przyjemności. Jej istotna treść ukazuje nam się tylko wtedy, jeśli w szyfrze zdołamy usłyszeć rzeczywistość. Tej zaś trzeba nasłuchiwać rzeczywistością własnej egzystencji, nie samym tylko intelektem, który nie widzi w tym żadnego sensu.

Tym bardziej jednak nie wolno nam mylić szyfru (symbolu) rzeczywistości z cielesną realnością rzeczy, które możemy wziąć do ręki, którymi się posługujemy, które spożywamy. Mylenie przedmiotu jako takiego z właści-

wym bytem to istota wszelkiego dogmatyzmu; jego szczególną postacią jest zabobon, który symbole w ich materialnej cielesności traktuje realnie. Zabobon przykuwa do przedmiotu, wiara natomiast osadza w Ogarniającym.

Wreszcie ostatnie, metodologiczne następstwo naszego upewnienia się o Ogarniającym: uświadomienie sobie ułomności myślenia filozoficznego.

Myśląc Ogarniające i rozwijając filozoficznie tę myśl, czynimy przedmiotem coś, co ze swej istoty nim nie jest. Musimy wobec tego stale się zastrzegać, że unieważniamy treść przedmiotową tego, co zostało powiedziane. Osiągnięte w ten sposób uprzytomnienie sobie Ogarniającego nie będzie rezultatem badawczym, jakąś dającą się wyrecytować treścią, lecz postawą naszej świadomości. Zmieni się nie stan mojej wiedzy, lecz moja samoświadomość.

To właśnie stanowi zasadniczą cechę wszelkiego prawdziwego filozofowania. W medium określonej przedmiotowo myśli — i tylko tam — następuje wzlot człowieka ku Ogarniającemu. Na świadomość człowieka zaczyna oddziaływać podstawa jego istnienia w bycie; stamtąd też płynie przewodnictwo, zasadniczy nastrój i sens jego życia i działania. Wyzwała nas ten wzlot z więzów określonego myślenia, co nie znaczy, że się go wyrzeka; doprowadza je tylko do ostatecznych granic. Stwarza wyłom w ogólnej myśli filozoficznej, by mogła się urzeczywistnić w naszej teraźniejszości.

Ażeby byt mógł być dla nas, musi uobecnić się duszy w doświadczeniu, rozszczepiony na podmiot i przedmiot. Stąd nasza potrzeba jasności. To, co obecne w sposób niejasny, chcemy ująć w formie przedmiotu, wychodząc od istoty naszego spełniającego się ja. Również sam byt, bezwarunkowa wszechpodstawa, chce się nam unaocznić w postaci przedmiotowej. Postać ta, przez swą przedmiotowość nieadekwatna, musi ulec zniszczeniu — ale ginąc pozostawia po sobie czystą jasność, w której obecne jest Ogarniające.

Dopiero uświadamiając sobie rozszczepienie na podmiot i przedmiot jako podstawową cechę naszego myślącego istnienia oraz Ogarniające, które uobecnia się w tym rozszczepieniu, zyskujemy wolność filozofowania.

Ta myśl odrywa nas od wszystkiego, co jest; zmusza do odrotu ze ślepych zaułków skostnienia; dokonuje w nas gruntownej przemiany.

Komuś, kto szukał oparcia w absolutnym charakterze rzeczy i w przedmiotowej epistemologii, utrata tych pozycji wydaje się równoznaczna z nihilizmem. Wszystko, co swoją określoność — a więc i skończoność — zawdzięcza językowi i przedmiotowości, traci wyłączne prawo do rzeczywistości i prawdy.

Filozofując musimy przejść przez ten nihilizm, który jest raczej uwolnieniem myśli dla właściwego bytu. Z odrodzenia naszej istoty w filozofowaniu wyrasta ograniczony sens i wartość wszelkich rzeczy skończonych, wyraźna pewność, że nie wolno ich pomijać — zarazem jednak wyłania się podstawa, umożliwiająca swobodne obcowanie z rzeczami.

Tracimy grunt złudnych pewników, i zamiast upaść — wlatujemy; to, co wydawało się przepaścią, staje się przestrzenią wolności; z przemienionej pozornej nicości przemawia do nas właściwy byt.



## 4

## IDEA BOGA

Nasza zachodnia idea Boga zakorzeniona jest w dziejach dwojako: poprzez Biblię i filozofię grecką.

Gdy Jeremiasz ujrzał upadek wszystkiego, czemu służył przez całe długie życie, gdy ojczyzna i naród zdawały się zgubione, a niedobitki Żydów w Egipcie sprzeniewierzyły się Panu składając ofiary Izydzie, gdy uczeń Jeremiasza, Baruch, zwątpiwszy mówił: *Słabnę od wzdychania, nie znajduję wytchnienia* — odpowiedział mu Jeremiasz: *To mówi Pan: Oto co zbudowałem, burzę, a co zasadziłem, wypleniam. Ty zaś chcesz szukać wielkich rzeczy dla siebie? Nie szukaj!*<sup>4</sup>

W tej sytuacji słowa jego znaczą: to, że Bóg jest, wystarcza. Nie pojawia się w ogóle kwestia nieśmiertelności, schodzi na dalszy plan pytanie, czy Bóg „odpuszcza” winy. Człowiek jakby w ogóle przestaje się liczyć, niknie jego samowola, podobnie jak troska o własne zbawienie i życie wieczne. Ale i świat, który jako całość miałby sens dopełniający się w nim samym, który w jakiejś postaci trwałby zawsze, okazuje się niemożliwy. Wszystko bowiem Bóg stworzył z nicości i wszystko jest w jego ręku. Wobec utraty wszystkiego zostaje tylko jedno: Bóg jest. Gdy jakieś życie w świecie ponosi klęskę — mimo najlepszych starań i wiary w boże przewodnictwo — wówczas pozostaje tylko ta jedna, niesamowita rzeczywistość: Bóg jest. Jeżeli człowiek bez reszty wyrzeknie się siebie i swoich celów, ta rzeczywistość może mu się ukazać jako jedyna. Nigdy jednak nie

<sup>4</sup> Cytaty z Księgi Jeremiasza (Jr 45, 3-5) wg Biblii Tysiąclecia, wyd. III poprawione. Poznań—Warszawa 1980, s. 956. (Przyp. tłum.)

ukazuje się ona od razu i w abstrakcji, lecz dopiero po zanurzeniu się człowieka w świecie — a i tu dopiero na granicy.

Słowa Jeremiasza są cierpkie. Nie wypływają z woli uczestniczenia w dziejach świata, ale przedtem, przez całe życie, wola ta powodowała Jeremiaszem, i dopiero jej ostateczna klęska umożliwiła ów sens. Prorok przemawia do nas prosto, stroni od fantastyki. Jego słowa zawierają niezgłębioną prawdę — właśnie dlatego, że w żadnych treściach ziemskich uzasadnienia i oparcia mieć nie chcą.

Inaczej, a przecież podobnie, brzmią wypowiedzi filozofów greckich.

Ksenofanes głosił około piątego wieku przed Chrystusem, że nad światem panuje jedyny Bóg, ani wyglądem, ani myślami nie przypominający śmiertelnych. Platon pojmował boskość jako źródło wszelkiego poznania i nazywał ją Dobrem. Boskość nie tylko jest światłem, w którym poznajemy poznawalne; ona również obdarza je bytem, przy czym sama dostojęstwem i mocą wszelki byt przewyższa.

Filozofowie greccy rozumieli: choć wielobóstwa chce obyczaj, z natury jest tylko jeden Bóg — niewidzialny, do nikogo niepodobny, niepoznawalny z żadnego wizerunku.

Przedstawiano boskość jako rozum powszechny lub wszechzasadę, jako los i opatrność, jako stwórcę świata.

Chociaż Bóg filozofów greckich to Bóg pomyślany, a nie żywy Bóg Jeremiasza, sens obu pojęć jest zbieżny. Teologia i filozofia europejska wywiodły z tych dwoistych zaczątków niezliczone warianty myślenia o tym, czy i czym jest Bóg.

Filozofowie współcześni chętnie omijają kwestię istnienia Boga. Ani nie twierdzą, że Bóg istnieje, ani temu nie przeczą. A przecież ktoś, kto filozofuje, powinien zająć stanowisko. Na wątpliwości co do istnienia Boga winien dać odpowiedź, inaczej nie wyjdzie poza filozofię sceptyczną, która w ogóle niczego nie twierdzi, z niczym się nie zgadza i niczemu nie przeczy. Może też zaniechać uprawiania filozofii, ograniczając się do wiedzy o przedmiotach, a więc do poznania naukowego, w myśl zasady: czego nie można wiedzieć, o tym trzeba milczeć.

Będziemy omawiać pytanie o Boga rozważając kolejno przeciwstawne tezy. Teza teologiczna brzmi: wiemy o Bogu stąd, że sam się objawiał — od

proroków aż po Jezusa. Bez objawienia Bóg nie byłby dla człowieka rzeczywisty. Nie myślenie wiedzie do Boga, lecz posłuszeństwo w wierze.

Ale przekonanie o boskiej rzeczywistości jest przecież starsze i bardziej w świecie rozpowszechnione niż objawienie biblijne. A i w kręgu chrześcijańskiego Zachodu wielu ludzi zdobyło pewność Boga, mimo że odrzucili gwarancję objawienia.

Tezie teologów przeciwstawia się stara teza filozoficzna: wiemy o Bogu, gdyż jego istnienia można dowieść. Dowody na istnienie Boga, przeprowadzone od starożytności, składają się na imponujące świadectwo.

Jeżeli jednak potraktujemy te dowody jako niepodważalne dowody naukowe — takie, jakimi posługuje się matematyka czy nauki empiryczne — okażą się one fałszywe. Tezę o ich nieodpartej ważności w najbardziej radykalny sposób obalił Kant.

Zaczęto więc głosić tezę odwrotną: obalenie wszelkich dowodów na istnienie Boga oznacza, że Bóg nie istnieje.

Wniosek ten jest fałszywy. Bowiem dowiedzenie, że Boga nie ma, jest równie niemożliwe jak dowód jego istnienia. Wszelkie dowody za i przeciw Bogu świadczą tylko o jednym: Bóg dowiedziony nie byłby Bogiem, lecz jedną z rzeczy w świecie.

Prawda o domniemanych dowodach za i przeciw Bogu wydaje się taka: tak zwane dowody na istnienie Boga to w gruncie rzeczy nie żadne dowody, tylko drogi myślowego upewnienia. Wymyślane przez tysiąclecia, powtarzane w różnych wariantach, mają w istocie sens inny niż dowody naukowe. Ich sens to upewnienie się myśli o przeżyciu, jakim jest wzlot człowieka ku Bogu. Drogi te doprowadzają nas do granicy, gdzie nagle następuje przeskok i świadomość Boga zmienia się w naturalną obecność.

Przypatrzmy się kilku przykładom.

Najstarszy jest dowód kosmologiczny. Boga wywodzi się z Kosmosu (tak Grecy nazywali świat): z faktu, że wszystko, co dzieje się w świecie, jest uwarunkowane przyczynowo, wnioskuje się o przyczynie ostatecznej, z ruchu — o jego praźródle, z przypadkowości tego, co jednostkowe — o koniecznym charakterze całości.

Wywód ten jest błędny, jeśli pojmować go jako wnioskowanie o istnieniu jakiejś rzeczy na podstawie jakiejś innej rzeczy — tak jak wnioskujemy o niewidocznej stronie Księżyca patrząc na jego tarczę zwróconą ku Ziemi.

W ten sposób można wnioskować tylko o rzeczach istniejących w świecie na podstawie innych rzeczy. Świat jako całość nie jest przedmiotem, ponieważ my sami zawsze w nim jesteśmy, nigdy też nie postrzegamy świata jako przeciwstawnej nam całości. Dlatego świat jako całość nie może być podstawą do wnioskowania o czymś od niego różnym.

Zmienia się jednak sens takiego wnioskowania, gdy przestajemy uważać je za dowód. Jako przenośnia, wnioskowanie o czymś na podstawie czegoś innego uświadamia nam tajemnicę, że świat i my w nim w ogóle jesteśmy. Gdy spóbowujemy pomyśleć, że równie dobrze mogłoby niczego nie być, i spytamy za Schellingiem: dlaczego w ogóle jest coś, a nie nic? — okaże się, że nasza pewność istnienia jest szczególnego rodzaju: nie dostarcza nam wprawdzie odpowiedzi na pytanie o podstawę istnienia, ale za to jakby prowadzi nas ku Ogarniającemu, które po prostu ze swej istoty jest i nie może nie być, i dzięki któremu jest wszystko inne.

Co prawda uznawano też świat za wieczny, przypisując mu byt samoistny, a więc utożsamiając go z Bogiem — jednak bez powodzenia.

Wychodząc od jednego, radykalnie poznawalnego wszechbytu — na przykład jednej materii — nie sposób pojąć tego wszystkiego, co w świecie piękne, celowe, uporządkowane, a w tym porządku po swojemu doskonałe, czego niewyczerpane bogactwo wzrusza w bezpośrednim kontakcie z przyrodą. Celowość istot żywych, wszelkie postacie piękna w przyrodzie, porządek panujący we wszechświecie — wszystko to w miarę postępów faktycznej wiedzy staje się coraz bardziej tajemnicze.

Ale jeśli wnioskuje się stąd o istnieniu Boga — dobrotliwego stwórcy, przeczy temu natychmiast cała brzydota, pogmatwanie i beład świata. Doznajemy wobec świata nastroju niesamowitości i obcości, grozy i przerażenia. Wniosek, że musi istnieć diabeł, narzuca się równie nieodparcie jak wniosek o istnieniu Boga. Nie znika przez to, owszem, jeszcze się pogłębia, tajemnica transcendencji.

Rozstrzygające jest wszakże to, co nazywamy niespełnieniem świata. Świat nie jest gotowy, lecz ciągle się zmienia — poznawanie go nie może mieć kresu — świat nie jest poznawalny sam przez się.

Wszystkie tak zwane dowody nie tylko nie dowodzą istnienia Boga, ale nadto wprowadzają w błąd, przekształcając Boga w jakąś ziemską realność, w jakiś „tamten” świat, doznawany na granicy naszego. Zaciemniają one ideę Boga.

A jednak — dowody takie oddziałują tym silniej, im wyraźniej — poprzez konkretne zjawiska świata — konfrontują nas z nicością i niespeł-

nieniem. Zyskujemy dzięki nim pewien dystans wobec świata, będąc w świecie nie zadowolamy się nim jako bytem jedynym.

Nieustannie przekonujemy się o tym, że Bóg nie jest przedmiotem wiedzy, że nie ma o nim wiedzy nieodpartej. Bóg nie jest też przedmiotem doświadczenia zmysłowego. Jest niewidzialny, nie można go oglądać, można weń jedynie wierzyć.

Skąd jednak bierze się ta wiara? Jej źródłem nie są granice, na jakie napotyka nasze doświadczenie świata, lecz wolność człowieka. Człowiek prawdziwie świadom swojej wolności upewnia się zarazem w Bogu. Wolność i Bóg są nierozłączne. Dlaczego?

Jest dla mnie oczywiste, że swej wolności nie zawdzięczam sobie, lecz że jestem sobie podarowany w wolności. Mogę przecież rozminąć się ze sobą, nie mogę też zmusić się do wolności. Gdy tylko naprawdę jestem sobą, wiem na pewno, że nie jestem sobą sam przez się. Wolność najwyższa wie, że będąc wolnością od świata, jest zarazem najgłębszym uzależnieniem od transcendencji.

Bycie człowieka w wolności nazywamy też jego egzystencją. Jestem pewny Boga z tą samą stanowczością, z jaką egzystuję. Bóg jest oczywisty nie w treściach wiedzy, lecz uobecniony dla egzystencji.

Skoro pewność wolności zawiera w sobie pewność bożego bytu, to zachodzi też związek między negacją wolności a negacją Boga. Jeśli nie doznałem cudu bycia sobą, nie mam potrzeby odnosić się do Boga, wystarcza mi, że istnieje natura, wielobóstwo, demony.

Z drugiej strony zachodzi również związek między obstawaniem przy wolności bez Boga a ubóstwieniem człowieka. Taka pozorna wolność to samowola, pojmująca siebie jako rzekomo absolutną samoistność mojego „ja chcę”. Zdaję się na siłę mojego „bo ja tak chcę”, na możliwość samowolnej śmierci. Lecz to złudzenie, którym sam siebie łudzę: że jestem sobą wyłącznie dzięki sobie, przemienia wolność w bezradność pustki. Dzika chęć postawienia na swoim przeradza się w rozpacz, łącząc w sobie to, co Kierkegaard nazywa rozpaczliwym pragnieniem bycia sobą, z rozpaczliwym pragnieniem niebycia sobą.

Bóg jest dla mnie w tej mierze, w jakiej ja sam staję się sobą w wolności; i to bynajmniej nie jako treść wiedzy, lecz jedynie objawiając się dla egzystencji.

Lecz rozjaśnianie naszej egzystencji jako wolności nie dowodzi wcale istnienia Boga, co najwyżej wskazuje miejsce, gdzie pewność Boga jest możliwa.

Myśl, która dąży do nieodpartej pewności, nie zadowoli się żadnym dowodem na istnienie Boga. Ale klęska myśli nie zostawia po sobie nicości. Odsyła nas ku temu, co wyłania się z niewyczerpanej, nieustannie kwestionującej, ogarniającej świadomości Boga.

Bóg pozostaje nieuchwytny w świecie. Oznacza to zarazem, że człowiek nie powinien wyzbywać się wolności dla tego, co w świecie uchwytnie, dla autorytetów i potęg. Człowiek sam za siebie ponosi odpowiedzialność i nie wolno mu jej unikać, wyrzekając się — jakoby z własnej woli — swojej wolności. Sam sobie powinien zawdzięczać decyzje, jakie podejmie, i drogę, którą wybierze. Stąd też Kant podziwiał niezbadaną Mądrość nie tylko za to, czym nas obdarza, ale i za to, czego nam odmawia. Gdybyśmy bowiem stale mieli przed sobą jej majestat, gdyby jej głos przemawiał w świecie jednoznacznie, jako zniewalający autorytet — byliśmy tylko marionetkami jej woli. Ona jednak chce naszej wolności.

Zamiast dążyć do nieosiągalnej wiedzy o Bogu, spróbujmy raczej, filozofując, upewnić się o ogarniającej świadomości Boga.

„Bóg jest” — w tym zdaniu rozstrzygająca jest rzeczywistość, do której ono odsyła. Nie pojmiemy owej rzeczywistości poprzestając na myśleniu tego zdania; tylko pomyślane, zostawia po sobie pustkę, gdyż dla intelektu i doświadczenia zmysłowego jego zawartość jest niczym. Dopiero transcendując, wykraczając poza realność, odczuwamy przez nią jego treść jako właściwą rzeczywistość. Tak więc życie nasze osiąga kulminację i sens, gdy upewniamy się o rzeczywistości właściwej, to znaczy bożej.

Egzystencja ma dostęp do tej rzeczywistości, ponieważ u swego źródła odnosi się do Boga. Źródłowość wiary w Boga wyklucza wszelkie mediatyzacje. Jest ona rzeczywista, ale nie w jakichś określonych, wypowiedzianych przez wszystkich ludzi treściach, ani też we wspólnej, sprzymierzającej Boga z ludzkością rzeczywistości dziejowej. Przeciwnie: w każdej dziejowości zachodzi bezpośredni i niezależny, nie wymagający mediacji związek jednostki z Bogiem.

W kształcie, w jakim można ją wyrazić i opisać, dziejowość taka nie jest prawdą absolutną dla wszystkich, wszelako jej źródło jest bezwarunkowo prawdziwe.

Czym Bóg jest rzeczywiście, tym musi być absolutnie, nie tylko w jed-

nym z dziejowych przejawów swojej mowy — w języku człowieka. Jeśli jest, musi być odczuwalny bezpośrednio i wprost dla człowieka jako jednostki.

Skoro boża rzeczywistość i bezpośredniość dziejowego odniesienia do Boga wykluczają wiedzę o Bogu wiążącą dla wszystkich, to znaczy, że wymaga się od nas nie poznania, lecz właściwej postawy wobec Boga. Od dawna myślano Boga pod postacią różnych bytów ziemskich, włącznie z osobą analogiczną do ludzkiej. A przecież każde takie wyobrażenie to zarazem jakby zasłona. Bóg nie jest żadną z postaci, w jakich go sobie uoaczniamy.

Najgłębszym wyrazem prawdziwej postawy wobec Boga są następujące sentencje biblijne:

Nie będziesz czynił wizerunku ani podobizny. Niegdyś znaczyło to tyle, że wobec niewidzialności Boga nie wolno czcić go pod postacią obrazów, idoli czy rzeźb. Ten praktyczny zakaz ma też swój sens głębszy: Bóg jest nie tylko niewidzialny, nie sposób też go sobie wyobrazić ani pomyśleć. Nie odpowiada mu w pełni żadna metafora, żadna też nie może być jego namiastką. Wszystkie bez wyjątku metafory to mity, sensowne w ulotnym sensie przenośni; traktowane jako sama rzeczywistość boża, stają się zabobonem.

Każda naoczność to obraz, który ukazując, zarazem zakrywa — dlatego chcąc zdecydowanie zbliżyć się do Boga, trzeba z obrazów zrezygnować. Tego słusznego nakazu nie spełnia jednak nawet sam Stary Testament, przedstawiając obrazowo osobę Boga, jego gniew i miłość, sąd i łaskę. Jest to nakaz niewykonalny. Były wprawdzie próby pojęcia ponadosobowej, czystej rzeczywistości bożej w jej nieuchwytności, bez pomocy obrazów — na przykład spekulatywna filozofia bytu Parmenidesa i Platona, indyjska filozofia atmanu i brahmanu, chiński taoizm — ale żadna z nich nie osiągnęła celu. Ludzkiemu myśleniu i oglądowi nieodmiennie narzuca się obraz. Ale jeśli z myśli filozoficznej znika niemal zupełnie naoczność i przedmiot, pozostaje czasem na dnie najcichsza świadomość, która może stać się podstawą naszego życia.

Wówczas, po rozjaśnieniu przez rozum wszelkiego ubóstwienia natury, wszelkich pierwiastków demonicznych, estetycznych i zabobonnych, wszytkiego, co specyficznie nadprzyrodzone, pozostaje przecież najgłębsza tajemnica.

Spróbujmy zdać sprawę z tego, czym jest owa niewypowiedziana świadomość u kresu filozofowania.

Jest ona milczeniem w obliczu bytu. Mowa zawodzi w obliczu tego, co nam umyka przy próbie uprzedmiotowienia.

Osiągamy tę podstawę wykraczając poza wszelki byt pomyślany. Poza nią samą wykroczyć nie sposób. Zostaje wobec niej tylko powściągliwość, gasną wszelkie pragnienia.

Jest tam schronienie poza wszelkim miejscem. Jest spokój, który nas wspiera, gdy w ustawicznym niepokoju idziemy przez świat.

Myślenie roztapia się tam w jasności. Gdy ustają pytania, nie ma też odpowiedzi. Wykraczamy poza obszar pytań i odpowiedzi, którego najdalejsze rubieże zdobyła filozofia, i zanurzamy się w ciszy bytu.

Inne zdanie biblijne brzmi:

Nie będziesz miał innego Boga. To przykazanie żąda przede wszystkim wyrzeczenia się obcych bogów. Pogłębione, daje myśl zarazem prostą i nieprzenikloną: jest jeden tylko Bóg. W porównaniu z życiem pośród wielu bogów, życie człowieka, który wierzy w jednego Boga zyskuje radykalnie nowe podłoże. Dopiero skupienie się egzystencji na Jednym stwarza rzeczywistą podstawę jej decyzji. Nieskończone bogactwo zawsze w końcu oznacza rozproszenie; żadna wspaniałość nie jest bezwarunkowa, dopóki brak jej podstawy w Jednym. Problem każdego człowieka, równie aktualny dziś jak przed tysiącami lat, sprowadza się do tego, czy potrafi on uczynić Jedno podstawą swojego życia.

Trzecie zdanie biblijne brzmi:

Bą d ź w o l a T w o j a. Taka postawa wobec Boga oznacza ukorzenie się przed niepojętym, w ufności, że znajduje się ono ponad, a nie poniżej naszego pojmowania. *Bo myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami*<sup>5</sup>.

Ufność ta wyzwala uczucie ogarniającej wdzięczności, sprowadza miłość bezosobową i bezsłowną.

Człowiek staje w obliczu Boga ukrytego, gotów przyjąć najstraszliwszy cios jako jego dopust, dobrze wiedząc, że każda próba wypowiedzenia i określenia tego, co go spotyka, oparta jest na pojmowaniu ludzkim — co z góry skazuje ją na błąd.

Zreasumujmy: naszą postawę wobec boskości określają trzy nakazy: odrzucenia „wizerunku i podobizny”; wiary w „jednego Boga”; oddania mu siebie w myśl zasady „dziej się wola Twoja”.

<sup>5</sup> Cytat z proroctwa Izajasza (Iz 55, 9) wg Biblii Tysiąclecia, wyd. III poprawione. Poznań—Warszawa 1980, s. 897. (Przyp. tłum.)



\*

Myśląc Boga rozświetlamy naszą wiarę. Ale „wierzyć” to nie to samo co „ogłądać” Boga. Wiara zachowuje dystans i pozostaje pytaniem. „Życ z wiary”, nie znaczy: polegać na niezawodnej wiedzy, tylko: żyć tak, aby móc zaryzykować, że Bóg jest.

Wierzyć w Boga, to znaczy żyć czymś, co w żaden sposób nie istnieje w świecie, chyba że w wieloznacznej mowie zjawisk, które nazywamy szyframi lub symbolami transcendencji.

Bóg, w którego wierzę, to Bóg daleki, ukryty, nie dający się udowodnić.

Dlatego zmuszony jestem przyznać, że nie tylko nie wiem, czym on jest, lecz również nie wiem, czy wierzę. Wiary nie można osiąść. Nie jest się jej pewnym jak wiedzy. Pewność wiary osiąga się tylko w praktyce życiowej.

Człowiek wierzący żyje wśród ciągłej wieloznaczności bytów obiektywnych jakby stale nasłuchując. Poddając się głosowi, jest uległy, lecz zarazem stanowczy. Jest silny pod powłoką słabości, otwarty przy całym zdecydowaniu swego rzeczywistego życia.

Myślenie Boga pokazuje nam także, czym jest wszelkie istotne filozofowanie. Nie daje ono, jak wiedza, poczucia bezpieczeństwa, lecz otwiera przed autentycznym byciem sobą wolną przestrzeń decyzji. Przywiązuje najwyższą wagę do miłości spełnianej w świecie, do odczytywania szyfrów transcendencji, do bezmiaru tego, co odsłania się rozumowi.

Dlatego wszystko, co mówi filozofia, brzmi tak lakonicznie. Słuchacz musi dopełniać jej stwierdzenia własnym bytem.

Filozofia niczego nie daje, może tylko rozbudzać — pomaga przypominać, umacniać i strzec.

Każdy pojmuje z niej to, co właściwie i tak już wiedział.

## 5

## BEZWARUNKOWY NAKAZ

Działania bezwarunkowe zdarzają się w miłości, w walce, przy spełnieniu wzniosłych zadań. Wyróżnia je to, że wynikają z podłoża, wobec którego całość życia jest czymś uwarunkowanym i nieostatecznym.

Istnienie, w którym urzeczywistnia się Bezwarunkowe, staje się jakby tworzywem idei, miłości, wierności. Otwiera się przed nim odwieczny sens, nie pozwala mu się rozpuścić w dowolnościach życia. Na granicy, w sytuacjach wyjątkowych, działanie bezwarunkowe może prowadzić do utraty istnienia, do narażania się na nieuniknioną śmierć — podczas gdy to, co uwarunkowane, chce przede wszystkim, zawsze i za wszelką cenę zachować istnienie, chce żyć.

Ludzie narażali na przykład życie w solidarnej walce o wspólne istnienie w świecie. Bezwarunkowa solidarność miała pierwszeństwo przed życiem, które warunkowała.

Działo się tak pierwotnie we wspólnocie zaufania, z czasem jednak ludzie zaczęli uskrzydlać rozkaz autorytetu, w który uwierzyli; wówczas źródłem Bezwarunkowego stawała się wiara w autorytet. Wiara ta uwalniała od niepewności, od konieczności samodzielnego sprawdzenia. Ale taka postać Bezwarunkowego uzależniona była od pewnego ukrytego warunku: od powodzenia autorytetu. Jego wyznawca wierzył, że posłuszeństwo pomoże mu przeżyć. Brak powodzenia i utrata władzy obalały wiarę w autorytet — zostawała unicestwiająca próżnia.

Ocaleniem z tej próżni może być tylko wymóg skierowany tym razem do

człowieka jako jednostki: ma on w wolności zdobywać to, co właściwie jest bytem i podstawą decyzji.

Na przestrzeni dziejów podążano tą drogą zawsze, gdy jednostki narażały życie słuchając bezwarunkowego nakazu. Ludzie ci dochowali wiary tam, gdzie niewierność zniweczyłaby wszystko: okupione wiarołomstwem życie byłoby i tak zatrute, na reszcie istnienia ciążyłaby zdrada wiecznego bytu.

Najczystsza z tych postaci jest chyba Sokrates. Żył w świetle rozumu z ogarniającej niewiedzy, dążąc wytrwale swoją drogą. Nie trapiły go namiętności: bunt, nienawiść, potrzeba wykazania swej racji. Nie poszedł na ustępstwa, nie skorzystał z możliwości ucieczki i umarł pogodny, ryzykując w imię swej wiary.

Byli męczennicy wierni swojej wierze z najczystsza energią moralną — na przykład Tomasz Morus. Byli też inni, problematyczni. Umieranie za coś, żeby dać świadectwo, nosi piętno celowości, jest więc nieczyste. To skażenie rosnęło, gdy męczenników — którzy na przykład uważali się za naśladowców Chrystusa — ogarniała żądza śmierci, mącąc ich dusze objawami hysterii.

Z rzadka pojawiali się filozofowie nie związani istotnie z żadną ze wspólnot religijnych w świecie, zdani przed Bogiem wyłącznie na siebie, którzy urzeczywistniali sentencję: filozofować to uczyć się umierania. Seneka, latami czekając na wyrok śmierci, przemógł w sobie rozsądek, każący zabiegać o ocalenie, nie zagubił siebie w niegodnym działaniu i nie stracił ducha, gdy Neron zażądał jego zgonu. Boecjusz umarł niewinnie, śmiercią zgotowaną mu przez barbarzyńcę: do końca filozofował z niezmaconą świadomością, zwrócony ku istocie bytu. Bruno przewyciężył wątplenie i połowiczną ustępliwość we wzniostej decyzji wytrwania — niewzruszenie i bez określonego celu — aż po stos.

Seneka, Boecjusz, Bruno to ludzie obarczeni słabościami, zawodni, tacy jak my. Wszyscy trzej musieli dopiero zdobywać siebie. I dlatego właśnie oni wskazują nam drogę. Postacie świętych mogą się ostać tylko w półmroku albo w nierealnym świetle oglądu mitycznego, nie wytrzymują spojrzenia realisty. To, że ludzie będąc tylko ludźmi potrafili spełniać Bezwarunkowe, dodaje nam prawdziwej otuchy — podczas gdy tamte twory wyobraźni służą jedynie czczemu moralizowaniu.

Przypomnieliśmy historyczne przykłady umiejętności umierania. Spróbujmy teraz pokazać, czym jest w swej istocie bezwarunkowy nakaz.

Kiedy pytam: co mam robić? w odpowiedzi podsuwa mi się jakieś skończone cele i służące im środki. Trzeba zdobywać żywność, a to wymaga pracy. Mam żyć zgodnie we wspólnocie z innymi ludźmi — tutaj drogowskazem są zasady mądrości życiowej. W każdym wypadku cel warunkuje użycie odpowiednich środków.

Powodem, dla którego akceptujemy te cele, może być niekwestionowany interes życiowy, jakaś korzyść dla naszego istnienia. Ale istnienie jako takie nie jest przecież celem ostatecznym, zawsze jeszcze zostają pytania: Jakie istnienie? I po co?

Albo też podstawą nakazu jest autorytet, którego muszę słuchać — czy to na rozkaz jakiegoś obcego „ja tak chcę”, czy też dlatego, że „tak napisano”. Ale taki autorytet nie daje się zakwestionować, jest więc niesprawdzony.

Tego rodzaju nakazy są zawsze uwarunkowane. Uzależniają mnie bowiem od czegoś innego, od celów życiowych lub od autorytetu. Natomiast źródło nakazów bezwarunkowych jest we mnie samym. Nakaz uwarunkowany to zawsze przeciwstawna mi określoność, podług której orientuję się na zewnątrz. Nakazy bezwarunkowe pochodzą ze mnie i podtrzymują mnie od wewnątrz — dzięki czemuś we mnie, co jest nie tylko mną.

W nakazie bezwarunkowym mój autentyczny byt żąda czegoś od mojego istnienia. Uprytamniał sobie siebie jako coś, czym jestem, ponieważ tym właśnie powinienem być. To doznanie jest niewyraźne na początku, jasne u kresu bezwarunkowego działania. Uprytamniając sobie siebie w Bezwarunkowym osiągam pewność co do sensu bytu, wobec której milkną wszelkie pytania — chociaż istniejąc w czasie niebawem znów zaczynam pytać, choć w zmienionej sytuacji od nowa muszę zdobywać pewność.

Bezwarunkowe poprzedza wszelką celowość, albowiem to ono ustanawia cele. Nie jest czymś, czego się chce, tylko źródłem wszelkiego chcenia.

Tak więc, jako podstawa naszych działań, Bezwarunkowe nie jest przedmiotem poznania, lecz treścią wiary. Poznając przyczyny i cele moich działań, poruszam się w kręgu tego, co skończone i uwarunkowane. Dopiero żyjąc z czegoś, co nie daje się uzasadnić przedmiotowo, żyję z Bezwarunkowego.

Przybliżmy sobie sens bezwarunkowości za pomocą kilku charakteryzujących ją tez.

Po pierwsze: bezwarunkowość nie jest bytem empirycznym, lecz

decyzją, która pochodzi z niepojętej głębi i rozjaśnia się dzięki refleksji — decyzją tożsamą ze mną. Co to znaczy?

Bezwarunkowość oznacza uczestnictwo w wieczności, w bycie. Wyrasta z niej absolutna niezawodność i wierność. Nie jest dana z natury, lecz pochodzi z owej decyzji. Do decyzji potrzebna jest jasność, którą daje refleksja. Mówiąc językiem psychologii, bezwarunkowość nie zawiera się w chwilowym stanie człowieka. Mimo wielkiej energii w chwilowym działaniu, człowiek jako byt empiryczny szybko się nuży, zapomina, zawodzi. Nie jest też siedliskiem bezwarunkowości wrodzony charakter, który może się przecież zmienić w akcie odrodzenia. Nie jest nim także mityczny demon człowieka, bo demon ten zdradza. Wszelkie odmiany namiętności, woli istnienia i zachowania siebie to wprawdzie siły potężne, ale jako takie jeszcze nie bezwarunkowe, przeciwnie — w danej chwili uwarunkowane i dlatego nietrwałe.

Bezwarunkowość jest więc w decyzji podjętej przez egzystencję, a poprzedzonej refleksją. To znaczy, że bezwarunkowość nie wywodzi się z empirycznego bytu, lecz z wolności. Jest to jednak wolność, która nie zezwala postąpić inaczej, nie przez wzgląd na prawa natury, lecz na swoją transcendentną podstawę.

Bezwarunkowe rozstrzyga o tym, na czym ostatecznie wspiera się życie człowieka, o tym, czy ma ono jakąś wagę, czy też jest niczym. Bezwarunkowe pozostaje w ukryciu i tylko w przypadkach granicznych niema decyzją wpływa na bieg życia. Nie można go wprost udowodnić, chociaż to ono podtrzymuje życie z egzystencji, i choć można je rozjaśniać w nieskończoność.

Tak jak drzewo, gdy rośnie wysoko, sięga korzeniami głęboko w glebę, tak i ludzie, chcąc w pełni być ludźmi, muszą głęboko zakorzenieć się w Bezwarunkowym. W przeciwnym razie są jak krzaki, które można wyrwać i przesadzać, przyszczygać, żeby równo rosły, rozpleniać w masę. Porównanie to jest niezupełnie trafne, gdyż podstawę w Bezwarunkowym zdobywa się nie stopniowo, lecz jakby nagłym skokiem w inny wymiar.

Po drugie: następną tezę określającą charakter Bezwarunkowego brzmi: Bezwarunkowe urzeczywistnia się jedynie w wierze, na mocy której człowiek je spełnia, i tylko dla wiary, która je dostrzega.

Nie sposób udowodnić, że jest, ani wskazać, że istnieje w świecie; wszelkie dowody historyczne to tylko wskazówki. Wszystko, co może być przedmiotem naszej wiedzy, jest uwarunkowane. W porównaniu z tym, co daje się udowodnić, tego, czym przepęłnia nas Bezwarunkowe, jakby w ogóle nie było. Udowodnić można co najwyżej bezwarunkowość przemo-

cy, fanatyzmu, zdziczenia i obłądu. Wobec kwestii, czy istnieje autentyczna bezwarunkowość, przekonuje na ogół wywód sceptyczny.

Na przykład: powątpiewa się, czy istnieje miłość bezwarunkowa, zakorzeniona w wiecznej podstawie, miłość, która byłaby czymś więcej niż zwykłą ludzką skłonnością czy fascynacją, niż przyzwyczajeniem czy lojalnością. Wątpi się również w możliwość autentycznej komunikacji, podejmowanej w miłującej walce. Wszystko, co daje się w tej mierze wykazać, właśnie dlatego nie jest bezwarunkowe.

Po trzecie: kolejna teza głosi: Bezwarunkowe to beczasowość istniejąca w czasie.

Bezwarunkowość nie jest dana człowiekowi w ten sam sposób co istnienie. Człowiek nabywa jej z czasem. Dopiero gdy dokona się w nim przesilenie, gdy wybierze drogę, która go utwierdza w bezwarunkowej decyzji, jego bezwarunkowość jakby dochodzi do siebie. Natomiast takie cechy, jak z góry powzięta stanowczość, abstrakcyjna niewzruszoność duszy, bierna wytrwałość, nie czynią naszej bezwarunkowości wiarygodną.

Bezwarunkowość objawia się sobie w czasie w doświadczeniu sytuacji granicznych i w niebezpieczeństwie sprzeniewierzenia się sobie.

Ale samo Bezwarunkowe nie ma charakteru wyłącznie czasowego. Wszędzie, gdzie jest, jest zarazem wbrew czasowi. Zdobywane przez człowieka, pozostaje przecież, jako wiecznie istotne, w każdej chwili równie bliskie źródłu, jakby nieustannie się odradzając. Dlatego nawet wtedy, gdy rozwój wydarzeń w czasie zdaje się zapewniać posiadanie, w jednej chwili można utracić wszystko. I dlatego z drugiej strony człowiek jako byt empiryczny, poddany niezliczonym uwarunkowaniom, przytłoczony brzemieniem przeszłości, może nagle zacząć wszystko od nowa, uprzytomniwszy sobie Bezwarunkowe.

Powyższe rozważania, okrążając sens bezwarunkowości, nie uchwyciły jednak jego istoty. Ujawnia się ona dopiero na tle przeciwieństwa dobra i zła.

W Bezwarunkowym dokonał się pewien wybór; decyzja stała się substancją człowieka. Człowiek wybrał to, co uznał za dobre, rozstrzygając między dobrem i złem.

Dobro i zło rozróżniamy na trzech poziomach.

Po pierwsze: za zło uchodzi bezpośrednio i nieograniczone oddawanie się skłonnościom i popędowi zmysłowemu, rozkoszy i szczęściu tego

świata, istnieniu jako takiemu, krótko mówiąc: życie człowieka jest złe, jeśli pozostaje w kręgu istnienia uwarunkowanego i upływa jak życie zwierząt — mniej lub bardziej udane, niepokojone zmiennością, a przede wszystkim nierozstrzygnięte.

I przeciwnie: dobrze żyje ten, kto nie odrzuca wprawdzie szczęścia płynącego z istnienia, ale zawsze zważa na jego moralną wartość. Ta wartość, pojmowana jako powszechne prawo, określające postępowanie słuszne z punktu widzenia moralności, jest tożsama z Bezwarunkowym.

Po drugie: w porównaniu ze zwykłą słabością, która każe ulegać popędowi, prawdziwym złem okazuje się opaczna motywacja — rozumiana tak, jak u Kanta. Postępuję dobrze, ale tylko wtedy, gdy nie przynosi mi to szkody ani nie kosztuje zbyt wiele. Ujmując rzecz abstrakcyjnie: pragnę wprawdzie Bezwarunkowego, które jest w nakazie moralnym, ale jestem posłuszny dobru tylko dopóty, dopóki nie przeszkadza mi to w zaspokajaniu potrzeb mojego zmysłowego szczęścia. Tylko pod tym warunkiem — a nie bezwarunkowo — pragnę być dobry. Taka pozorna dobroć to luksus, dostępny tylko w sprzyjających okolicznościach, kiedy można sobie na dobroć pozwolić. Trudno się do tego przyznać, ale w razie konfliktu między nakazem moralnym a moimi interesami życiowymi byłbym może gotów — w zależności od tego, jak silne są te interesy — do najhaniańbniejszych czynów. Będę mordował na rozkaz, żeby samemu uniknąć śmierci. Dzięki sprzyjającym okolicznościom, które oszczędzają mi takiego konfliktu, mogę ignorować tkwiące we mnie zło.

Dobrze natomiast jest wydobyć się z takiej opacznej zależności, która Bezwarunkowe podporządkowuje warunkom ziemskiego szczęścia, i odzyskać bezwarunkowość autentyczną. Przemienić nieczystą motywację i nieustannie oszukiwanie samego siebie w powagę Bezwarunkowego.

Po trzecie: za zło najgorsze uchodzi wola czynienia zła, to znaczy wola destrukcji jako takiej, skłonność do dręczenia, okrucieństwa, unicestwiania, nihilistyczna wola niszczenia wszystkiego, co jest i posiada wartość. Dobrem natomiast jest Bezwarunkowe, które jest miłością, a więc wolą rzeczywistości.

Porównajmy te trzy poziomy:

Na pierwszym relacja między dobrem a złem ma charakter moralny; chodzi o poskromienie żywiołowych popędów przez wolę, posłuszną nakazom moralnym. Mówiąc słowami Kanta: obowiązek przeciwstawia się skłonności.

Na drugim poziomie zachodzi relacja etyczna: liczy się prawdziwość

motywacji. Czystość Bezwarunkowego przeciwstawia się fałszowi opacznej zależności, która Bezwarunkowe podporządkowuje faktycznie temu, co uwarunkowane.

Wreszcie na trzecim poziomie mamy relację metafizyczną, dotyczącą istoty motywów. Tutaj miłość przeciwstawia się nienawiści. Miłość dąży do bytu, nienawiść do niebytu. Miłość wyrasta z odniesienia do transcendencji, nienawiść z nią zrywa, kurcząc się do samolubnego punktu. Miłość działa w świecie cicho i konstruktywnie, nienawiść wywołuje hałaśliwe katastrofy, eliminuje z istnienia byt i niszczy samo istnienie.

Za każdym razem pojawia się alternatywa, która wymaga decyzji. Chcąc żyć zgodnie ze swą istotą, człowiek musi wybrać jedną z dwóch możliwości. Wówczas kieruje się skłonnością albo obowiązkiem, działa z opacznych albo czystych pobudek, żyje z nienawiści albo z miłości. Może też odkładać decyzję na później. Wtedy zamiast rozstrzygać, idzie przez życie chwiejnym krokiem, traci równowagę, próbuje łączyć jedno z drugim; czasami sądzi, że w takim postępowaniu przejawia się jakaś nieunikniona sprzeczność. Już samo takie niezdecydowanie jest czymś złym. Człowiek budzi się dopiero wtedy, gdy odróżnia dobro od zła. Staje się sobą, gdy w działaniu jest zdecydowany i wie, czego chce. Wszyscy musimy wciąż od nowa odzyskiwać siebie z niezdecydowania. Tak trudno nam osiągnąć doskonałość w dobru, że dla rozjaśnienia obowiązku niezbędna jest siła skłonności, powodujących nami w istnieniu. Że prawdziwie kochając, chcąc nie chcąc musimy nienawidzić — tego mianowicie, co zagraża przedmiotowi miłości. Że właśnie wtedy, gdy jesteśmy pewni czystości naszych pobudek, najłatwiej popadamy w fałsz opacznej motywacji.

Na każdym z tych trzech poziomów decyzja ma inny charakter. Na poziomie moralnym człowiek stara się myśląc uzasadnić słuszność swej decyzji. Na poziomie etycznym — odzyskuje siebie z opacznych uwarunkowań dzięki odrodzeniu swej dobrej woli. Na poziomie metafizycznym — uświadamia sobie, że został sobie podarowany w swej zdolności miłowania. Człowiek wybiera to, co słuszne, przywraca prawdę swoim pobudkom, żyje z miłości. Dopiero gdy te trzy poziomy tworzą jedność, urzeczywistnia się Bezwarunkowe.

Żyć z miłości — w tym zdaje się zawierać wszystko inne. Prawdziwa miłość zapewnia prawdę etyczną czynów. Dlatego Augustyn mówi: kochaj i rób, co chcesz. Ale my, ludzie, nie potrafimy żyć wyłącznie z miłości, tej siły trzeciego poziomu; nieustannie popadamy w odstępstwa i pomyłki. Dlatego nie wolno nam raz na zawsze ślepo zaufać naszej miłości, przeciw-



nie — musimy ją stale rozświetlać. Dlatego nam, istotom skończonym, nadal potrzebna jest dyscyplina przymusu, który pomaga nam okiełznać namiętności; dlatego, wobec nieczystości naszych motywów, konieczna jest nieufność w stosunku do nas samych. Pewność siebie prowadzi najczęściej na manowce.

Dopiero bezwarunkowość dobra napełnia zwykłe obowiązki sensem, oczyszcza nasze pobudki etyczne, obezwładnia wyrosłą z nienawiści wolę niszczenia.

Miłość jako podstawa Bezwarunkowego tożsama jest z wolą rzeczywistości właściwej. Jeśli coś kocham, chcę, żeby istniało. Zaś to, co istnieje naprawdę, pozostaje dla mnie niedostrzegalne, jeśli go nie kocham.

## 6

### CZŁOWIEK

Czym jest człowiek? Jego ciało bada fizjologia, duszę — psychologia, człowiekiem jako istotą społeczną zajmuje się socjologia. Naszą wiedzę o człowieku jako bycie naturalnym zdobywamy tak samo, jak o naturze innych istot żywych. Jako byt dziejowy poznajemy go poprzez krytyczne oczyszczanie tradycji, rozumiejąc sensy intencjonalne ludzkich myśli i czynów, wyjaśniając zdarzenia na podstawie motywów, sytuacji, realiów przyrodniczych. Badania nad człowiekiem przyniosły nam różnorodną wiedzę, nie jest to jednak wiedza całościowa.

Pozostaje pytanie, czy w ogóle można wyczerpująco pojąć człowieka w ramach dostępnej nam wiedzy. Czy też może jest on czymś ponadto — wolnością niedostępną poznaniu przedmiotowemu, która uobecnia się człowiekowi jako nieuchronna możliwość.

W istocie, człowiek jest sobie dostępny podwójnie: jako przedmiot badań i jako egzystencja wolności, która wymyka się badaczom. W pierwszym wypadku mówimy o człowieku jako przedmiocie, w drugim — o czymś nieprzedmiotowym, czym człowiek jest i co sobie uprzytamnia w autentycznym samouświadomieniu. Czym jest człowiek, nigdy się do końca nie dowiemy, możemy tego co najwyżej doświadczyć u źródła naszych myśli i czynów. Człowiek zasadniczo wykracza poza wszystko, co może o sobie wiedzieć.

Uświadamiamy sobie swą wolność, rozpoznając stawiane nam wymagania. Od nas zależy, czy je spełnimy, czy też postaramy się od tego uchylić. Nie sposób na serio wątpić, że o czymś wtedy decydujemy, że wobec tego decydujemy też o nas samych, że jesteśmy odpowiedzialni.

Kto się z tym nie zgadza, powinien być konsekwentny i nie wymagać niczego od innych. Pewien oskarżony dowodził przed sądem swej niewinności — bo taki już jest, że nie potrafi postępować inaczej, trudno więc, by ponosił za to odpowiedzialność. Rozbawiony sędzia przyznał mu słuszność: ale rację ma również on, sędzia, wymierzając karę przestępcy — i on nie może postąpić inaczej, bo taki już jest, że zawsze przestrzega prawa.

Skoro upewniliśmy się o swej wolności, pora na drugi krok, który pomoże nam pojąć nas samych: człowiek istnieje w odniesieniu do Boga. Co to znaczy?

Nie stworzyliśmy się sami. Każdy z nas umie sobie wyobrazić, że mógłby go nie być. Dzielimy pod tym względem los zwierząt. My jednak żyjemy w wolności, co sprawia, że decydujemy samodzielnie, nie podlegając automatycznie prawom przyrody. Nie jesteśmy wolni sami przez się, zostajemy bowiem podarowani sobie w wolności. Wolności nie można wyćwiczyć, gdy się nie kocha i nie zna powinności. Jeśli natomiast podejmujemy wolną decyzję i przepełnieni sensem bierzemy życie w swoje ręce, towarzyszy temu świadomość, że nie zawdzięczamy siebie nam samym. U szczytu wolności nasze postępowanie okazuje się czymś koniecznym — nie pod presją tego, co dzieje się na zewnątrz, zgodnie z nieuniknionym prawem natury, lecz za wewnętrzną zgodą woli, która nie zna już innych dążeń. Wtedy właśnie pojmujemy, że jesteśmy sobie dani w wolności przez transcendencję. Im autentyczniej wolny jest człowiek, tym większa w nim pewność Boga. Będąc autentycznie wolnym, wiem na pewno, że nie jestem wolny sam przez się.

My, ludzie, nigdy nie zadowolamy się tym, czym jesteśmy. Dążymy ponad siebie, rosnąc wraz z głębią naszej świadomości Boga, która czyni nas przejrzyście w naszej nicości.

Odniesienie do Boga nie jest nam dane z natury. Ponieważ zachodzi tylko w zespoleniu z wolnością, rozbłyśka w każdym człowieku dopiero wtedy, gdy uda mu się „przeskok” od czysto witalnej woli istnienia do bycia sobą. Wtedy dopiero człowiek, osiągnąwszy prawdziwą wolność od świata, naprawdę na świat się otwiera, wtedy dopiero stać go na niezależność od świata, ponieważ żyje w więzi z Bogiem. Bóg jest dla mnie w tej mierze, w jakiej ja sam autentycznie egzystuję.

\*

Powtarzam raz jeszcze: jako istnienie w świecie człowiek stanowi przedmiot poznawalny. Tak więc na przykład teorie rasowe pojmują człowieka w jego poszczególnych odmianach, psychoanaliza bada jego podświadomość i jej oddziaływanie, marksizm widzi w nim istotę żywą, zdolną do produktywnej pracy, która daje ludziom władzę nad przyrodą i skłania ich do życia we wspólnocie — przy czym w obu dziedzinach osiągalna jest jakoby doskonałość. Te drogi poznania pozwalają wprowadzić zrozumieć pewne aspekty człowieczeństwa, pewne rzeczywiście zachodzące procesy — ale w żadnym razie nie człowieka w całości. Teorie takie, jeśli porywają się na poznanie absolutne całego człowieka, a tak się z reguły dzieje, tracą z oczu jego istotę. W swych wyznawcach gaszą niemal zupełnie świadomość tego, czym jest człowiek, a także samo człowieczeństwo, które jest wolnością i odniesieniem do Boga.

Śledzenie postępów naszej wiedzy o człowieku to zajęcie nadzwyczaj ciekawe i owocne, jeśli łączy się z naukową krytyką. Można w ten sposób stwierdzić metodycznie, co i jak wiemy, jakie granice ma nasza wiedza, jak jest nikła w porównaniu z ogromem tego, co możliwe, jak radykalnie niedostępna pozostaje dla takiego poznania istota człowieczeństwa. Pozwala nam to uniknąć niebezpieczeństw, wyrosłych z przesłonięcia człowieka pozorną wiedzą o człowieku.

Wiedząc o granicach naszej wiedzy, z tym większą jasnością zawieramy swą wolność przewodnictwu, które znajduje sama wolność, jeżeli odnosi się do Boga.

Oto wielki problem ludzkiego bytu: skąd pochodzi owo przewodnictwo? To pewne, że życie ludzkie nie przebiega tak, jak życie zwierząt: w rytmie naturalnych prawidłowości, powtarzanych przez kolejne pokolenia. Wolność, wnosząc do tego życia element niepewności, daje zarazem człowiekowi szansę, aby stał się tym, czym ze swej istoty być może. Człowiekowi dane jest korzystać z wolności, traktując istnienie jak tworzywo. Dlatego dopiero człowiek ma historię, to znaczy żyje nie tylko z dziedzictwa biologicznego, ale również z tradycji. Istnienie człowieka to coś więcej niż proces naturalny. Zaś jego wolność woła o przewodnictwo.

Nie rozpatrujemy tu sytuacji, gdy w miejsce przewodnictwa wdziera się przemoc człowieka nad człowiekiem. Pytamy o ostateczne przewod-

nictwo człowieka. Teza wiary filozoficznej brzmi: człowiek może żyć pod przewodnictwem Boga. Co to znaczy, musimy jeszcze wyjaśnić.

Przewodnictwo boże wyczuwamy w Bezwarunkowym. Ale jak to możliwe, skoro Bóg nigdy nie jest obecny cieleśnie i jednoznacznie, we własnej osobie? Jeśli Bóg go prowadzi — jak człowiek ma dociec, czego Bóg chce? Czy możliwe jest spotkanie człowieka z Bogiem? Jak ono przebiega?

Czytamy w relacjach autobiograficznych, że w obliczu doniosłych życiowych decyzji, po długich wątpliwościach nagle pojawia się pewność. Płyne ona z wolności, która po okresie bezradnych wahań wyzwala działanie. Ale im bardziej stanowczo w świetle tej pewności człowiek uświadamia sobie swą wolność, tym jaśniej doznaje transcendencji, dzięki której jest.

Kierkegaard szukał przewodnictwa bożego w codziennej autorefleksji, stale widząc siebie w ręku Boga. We wszystkim, co czynił i co przydarzało mu się w świecie, słyszał głos boży — choć stale doświadczał jego wieloznaczności. Nie prowadziły go uchwytnie i jednoznaczne przykazania, ale sama wolność, świadoma swego zdecydowania, bo świadomie osadzona w podstawie transcendencji.

Przewodnictwo transcendencji jest inne niż wszelkie przewodnictwo w świecie, albowiem Bóg prowadzi w jeden tylko sposób: poprzez wolność. Głos boży rozbrzmiewa w tym, co objawia się jednostce w samoupewnieniu, gdy człowiek otwiera się na wszystko, co dochodzi go z tradycji i otoczenia.

Człowiek doznaje przewodnictwa w medium samooceny swych czynów. Taki osąd może hamować lub pobudzać, korygować lub potwierdzać. Głos boży osądzający ludzkie czyny nie wyraża się w czasie inaczej, jak tylko za pośrednictwem tego, co człowiek sam sądzi o swych uczuciach, motywach i postępkach. W wolnej i uczciwej ocenie samego siebie, w samooskarżeniach i zgodzie ze sobą, człowiek odnajduje osąd Boży — w postaci pośredniej, nieostatecznej i zawsze wieloznacznej.

Dlatego sąd ludzki z góry obarczony jest błędem, jeżeli człowiek myśli, że zawarł w nim ostateczny wyrok Boga, albo że może polegać na sobie i swym sądzie. Musimy przejrzeć na wskroś naszą arbitralność, obecną choćby w moralnym zadowoleniu z naszych czynów, zwłaszcza zaś w poczuciu domniemanej słuszności.

W rzeczywistości pełne i ostateczne zadowolenie z siebie nigdy nie bywa udziałem człowieka. Nie można też polegać tylko na sobie dokonując samooceny. Przeciwnie — człowiek żąda i potrzebuje osądzenia swych czynów przez bliźnich. Jest przy tym wyczulony na rangę tych, którzy go sądzą.

Mniej go obchodzi, co mówią ludzie przeciętni, pospółstwo, wykolejeńcy czy jakieś podupadłe instytucje; ale i to nie jest mu obojętne. W końcu i wyrok ważnych dla niego osób, choć niczym lepszym nie dysponujemy w świecie, nie okazuje się rozstrzygający. Rozstrzygający byłby wyrok Boga.

Osądzając samego siebie, człowiek rzadko zdobywa się na skrajną arbitralność. W istocie zawsze zależy mu na tym, co sądzą o nim inni. Tu leży źródło heroizmu ludów prymitywnych. Człowiek pierwotny idzie na śmierć z niewzruszonym męstwem, ale — oglądając się na innych. Dla konających bohaterów *Eddy* pociechą jest to, że ich sława nigdy nie przemienie.

Inaczej ma się rzecz z właściwym, samotnym heroizmem, który nie szuka oparcia we wspólnocie ani nie liczy na sławę pośmiertną. Ten, kto prawdziwie „polega na sobie”, zawdzięczać to może zgodzie z samym sobą, jaka przepełnia istoty harmonijnie ukształtowane, może też czerpać bezwiednie z dziedzictwa historycznego, które jest wspólnotą pamięci — lecz jego świadomość nie szuka punktu zaczepienia w świecie współczesnym. Taki heroizm, jeśli nie pograża się w nicości, świadczy o głębokim osadzeniu w tym, co autentycznie jest, a co oznajmione, nie byłoby już sądem ludzkim, a wyrokiem Boga.

Jeśli prawda prowadzących nas wyroków przejawia się tylko w naszym wewnętrznym przekonaniu, to przybiera tam postać dwojaką: powszechnie wiążącego nakazu i wymogu dziejowego.

Powszechnie wiążące nakazy przekonują nas rozumowo. Od ustanowienia Dziesięciorga Przykazań nakazy takie są jedną z form obecności Boga. Można je wprawdzie uznawać i wypełniać również nie wierząc w Boga, surowo ograniczając się do tego, co człowiek może zdziałać sam przez się. Lecz powaga, z jaką słuchamy nakazów moralnych przekonujących nas w naszej wolności, bierze się zwykle stąd, że właśnie w tej wolności słyszymy transcendencję.

Z ogólnych nakazów i zakazów nie sposób wydedukować, jak postąpić w konkretnej sytuacji. To raczej dana sytuacja dziejowa podsuwa bezpośredni i nie dający się wywieść nakaz: tak trzeba. Lecz i to, co jednostce wydaje się nakazem, choć tak pewne, pozostaje wątpliwe. Posłuszeństwo bożemu przewodnictwu ze swej istoty łączy się z ryzykiem błędu — stąd konieczność powściągliwości. Ona nawet w pewności nie pozwala poczuć się bezpiecznie, wzbrania uogólniać własne czyny w powszechnie wiążących nakazach, chroni od fanatyzmu. Nawet największa jasność drogi,

którą wiedzie nas Bóg, nie powinna rodzić w nas przeświadczenia, że to droga jedynie prawdziwa dla wszystkich.

Bo ostatecznie wszystko jeszcze może się odmienić. I wśród jasności mogliśmy zmylić drogę. Nawet pewność decyzji — jeśli decyzja przejawia się w świecie — musi zawierać element wahania. Bowiem pycha prawdy absolutnej to największe, śmiertelne zagrożenie dla prawdy w świecie. W przemijających chwilach pewności niezbędna jest pokora stale ponawianego pytania.

Dopiero spoglądając wstecz zdumiewamy się niepojętym przewodnictwem. Lecz nawet wtedy nie jesteśmy go pewni, nie posiadamy go na własność.

Z psychologicznego punktu widzenia głos Boga dochodzi nas tylko w chwilach uniesień. Z tych chwil czerpiemy życie i dla nich żyjemy.

Skoro człowiek doznaje przewodnictwa transcendencji, czy znaczy to, że transcendencja jest dla niego rzeczywista? Jaki jest stosunek człowieka do transcendencji?

Mimo nieuchwytności tego, co nie daje się unaocznić, istota nasza może odnosić się do transcendencji z rozstrzygającą wszystko powagą. Jednakże jako ludzie w świecie pragniemy wesprzeć naszą pewność naocznością. W świecie największą pełnię naoczności daje komunikacja między osobami. Stąd też, gdy dokonując niemożliwego uobecnam sobie naocznie moje odniesienie do transcendencji, przybiera ono postać spotkania z osobą boską. Zbliżając do siebie boskość w jej aspekcie osobowym, sam staję się istotą wyższą, której wolno rozmawiać z Bogiem.

W świecie chcą nami zawładnąć przytłaczające do ziemi moce: lęk przed przyszłością, pełne obaw przywiązanie do tego, co w danej chwili posiadamy, troska na myśl o możliwych okropnościach. Wbrew temu wszystkiemu człowiek w obliczu śmierci może zapewne zdobyć się na ufność i umierać spokojnie nawet wśród najgorszych, niezrozumiałych i absurdalnych okoliczności.

Ufność wobec podstawy bytu może się wyrażać bezinteresowną wdzięcznością, uspokojeniem w wierze, że Bóg jest.

W życiu to nasza wolność zdaje się świadczyć o pomocy doznawanej stamtąd.

Politeizm wspomóżycieli i wrogów upatruje w bogach i demonach. „Jakiś bóg to uczynił” — oto typowe dla politeisty przeświadczenie wobec

zdarzeń i własnych postępów. Uwzniosła je to i uświęca, zarazem jednak rozprasza w istnieniu, wśród różnorodnych witalnych i duchowych możliwości.

Natomiast pomoc boża w autentycznym byciu sobą, świadomym swej radykalnej zależności od Boga — to pomoc Jedynego. Jeśli jest Bóg, nie ma demonów.

Często rozmijamy się z pomocą bożą ograniczając ją do konkretnych sensów. Dzieje się tak, gdy modlitwa — owo spotkanie z niewidzialnym Bogiem — oddala się od najcichszej, w końcu bezsłownej kontemplacji, by stać się najpierw namiętym szukaniem boskiej dłoni, a wreszcie wzywaniem osoby boskiej w doraźnych, życiowych sprawach.

Ktoś, komu dane było przejrzeć na wskroś życie, przyjmuje wszelkie możliwości, również nieuchronną zagładę, jako zrządzenie boskie. Każda sytuacja staje się wtedy zadaniem dla wolności człowieka — który w tym zadaniu jest, rośnie, ponosi klęskę. Zadanie to nie daje się sprowadzić do celu immanentnego: żądzy szczęścia. Rozświetla je dopiero transcendencja jako jedyna rzeczywistość, oraz objawiająca się w niej bezwarunkowość miłości. Jest to miłość rozumna, a więc nieskończenie otwarta na to, co jest, odczytująca realność świata jako szyfr transcendencji.

Jednostce, która filozofując odnosi się do Boga, księża zarzucają pychę i arbitralność. Domagają się posłuszeństwa Bogu objawionemu. Oto, co trzeba im odpowiedzieć: ten, kto filozofuje, wierzy, że decydując z głębi swej istoty jest zarazem posłuszny Bogu. Jego wiedzy o tym, czego chce Bóg, brak obiektywnej gwarancji, jest ona raczej nieustannym ryzykiem. Bóg działa poprzez wolne decyzje jednostek.

Księża myślą posłuszeństwo Bogu z posłuszeństwem wobec instancji w świecie: kościoła, ksiąg i praw, uważanych za bezpośrednio objawione.

I wreszcie: wprawdzie możliwa jest koincydencja posłuszeństwa wobec obiektywnych instancji w świecie i wobec doznawanej u źródła woli bożej. Ale o tę koincydencję trzeba walczyć.

Jeśli doznawaną przez jednostkę wolę bożą wygrywa się przeciw instancjom obiektywnym, zachodzi pokusa samowoli, uchylania się od konfrontacji z tym, co ogólne i społeczne. W sytuacji przeciwnej, gdy instancje obiektywne wygrywane są przeciw odczuciom jednostki, zachodzi pokusa uchylania się od ryzyka, jakim jest posłuszeństwo Bogu również wbrew instancjom obiektywnym — słyszące jego wolę w samej rzeczywistości.

Jest w tym jakaś bezradność, gdy szuka się oparcia w godnych zaufa-



nia prawach i rozkazach autorytetu. Przeciwstawia jej się energia odpowiedzialności, uskrzydla jąca jednostkę wsłuchaną w całą rzeczywistość.

Ranga naszego człowieczeństwa zależy od głębi, z jakiej zdołamy posłyszeć przewodnictwo.

Być człowiekiem — to stawać się człowiekiem.

## 7

### ŚWIAT

Realnością nazywamy to, co uobecnia nam się w praktyce, co w naszym obcowaniu z rzeczami, istotami żywymi i ludźmi stawia opór bądź służy za tworzywo. Poznajemy realność w codziennej krzątaninie, gdy uprawiamy jakieś rzemiosło, urządzamy coś z pomocą techniki, umiejętnie obcujemy z ludźmi, metodycznie porządkujemy i zarządzamy.

To, z czym spotykamy się w praktyce, zostaje następnie objaśnione przez naukę i jako wiedza realna ponownie odniesione do praktyki.

Ale wiedza realna od początku wykracza poza bezpośrednio interesy istnienia. W praktyce, która zawsze jest walką, w doświadczeniu pokonywania oporu, leży zaledwie jedno z jej źródeł. Człowiek chce wiedzieć, co jest rzeczywiście, niezależnie od wszelkich interesów praktycznych. Głębszym źródłem nauk jest czysta, pełna oddania kontemplacja, wnikliwa obserwacja, nasłuchiwanie odpowiedzi dochodzących ze świata.

Aby wiedza stała się wiedzą naukową trzeba metody, systematycznej jedności tego, co wiemy, a więc przejścia od rozproszenia w różnorodności do scalających zasad.

Wiedza realna zdaje się dopełniać w obrazie świata. Ma on unaoczniać wszelką realność jako jeden wewnętrznie spójny świat, jako całość świata. Obraz ten nigdy nie jest kompletny i zawsze wymaga poprawek, tym niemniej — tak się przynajmniej sądzi — stanowi aktualny rezultat poznania i w zasadzie może przybrać taką postać, która udostępni nam byt jako całość tego, co realne. Obraz świata winien ogarniać ogół powiązanej wewnętrznie wiedzy. Od obrazów świata zaczęło się ludzkie poznanie. Każdy, kto świat poznaje, pragnie jego obrazu, by upewnić się w nim o całości.

Znamienne to i doniosłe w skutkach, że owo poszukiwanie ogólnego obrazu świata, w którym świat scaliłby się i zamknął, owo tak oczywiste pragnienie totalnego światopoglądu, polega na pewnym zasadniczym błędzie, który dopiero niedawno udało się do końca przejrzeć.

Rozwój krytycznej nauki poucza nie tylko o tym, że każdy z dotychczasowych obrazów świata musiał upaść jako obraz błędny; ukazuje ponadto, że poszczególne dziedziny systemu poznania, określające faktyczne zadania nauk, wyrastają jakby z różnych korzeni, co prowadzi do licznych i zasadniczych różnic. Różnice te tym są wyraźniejsze, im bardziej płodne staje się poznanie. Im bardziej uniwersalne stają się poszczególne dziedziny — zwłaszcza w fizyce — tym wyraźniej rysuje się ich nieciągłość. Między światem fizycznym i biologicznym, światem duszy i intelektu, zachodzi wszakże związek: są one uporządkowane w hierarchii, w ten sposób, że dla zaistnienia realności wyższego szczebla niezbędny jest szczebel niższy, który jednak sam — jak się zdaje — może istnieć bez szczebli wyższych. Na przykład: nie może być życia bez materii, ale istnieje materia nieożywiona. Daremnie jednak starano się wywieść dziedziny wyższe z niższych; każda próba jeszcze wyraźniej ukazywała ich nieciągłość. Całość świata, obejmująca wszystkie dziedziny poznania, sama nie jest jednością, którą można by na przykład podporządkować jakiejś ogólnej teorii i której idea przyświecałaby badaczom. Nie ma obrazu świata, jest tylko systematyka nauk.

Wszelkie obrazy świata to partykularne światy poznania, niesłusznie zabsołutyzowane jako byt świata w ogóle. Z rozmaitych idei przewodnich wynikają różne perspektywy badawcze. Każdy z obrazów świata uwzględnia tylko jego wycinek; świat jako taki obrazem być nie może. „Naukowy obraz świata”, przeciwstawiany mitycznemu, okazywał się zawsze jego nowym wariantem, wyposażonym w naukowe instrumentarium i nader ubogą treść mityczną.

Świat nie jest przedmiotem, my, ludzie, zawsze jesteśmy w świecie, posiadamy w nim przedmioty, nigdy jednak nie posiadamy świata jako przedmiotu. Jak byśmy nie rozszerzali horyzontów naszej metodycznej wiedzy — na przykład w astronomicznym obrazie Kosmosu, gdzie Droga Mleczna z miliardami słońc jest tylko jedną z wielu milionów galaktyk, czy w matematycznym obrazie uniwersalnej materii — wszystko, co możemy zobaczyć, to tylko pewne aspekty zjawisk, nie podstawa wszechrzeczy ani nie świat w całości.

Świat nie jest zamknięty. Sam przez się nie daje się wyjaśnić, choć

można wyjaśniać w nieskończoność jego poszczególne elementy — jedne na podstawie drugich. Nikt nie wie, do jakiej granicy dotrą przyszli badacze, jakie jeszcze otchłanie się przed nimi otworzą.

Już sam naukowy krytycyzm każe wyrzec się obrazu świata; wymaga tego również filozoficzne uprzytomnienie sobie bytu. Przesłanką filozoficznej świadomości bytu jest co prawda znajomość wszystkich kierunków naukowego poznania świata. Wydaje się jednak, że ukryty sens naukowej wiedzy o świecie polega na badaniu aż do granicy, gdzie przed najjaśniejszą wiedzą otwiera się przestrzeń niewiedzy, gdyż tylko pełnia wiedzy odsłania autentyczną niewiedzę. Ukazuje się wówczas właściwy byt: nie w obrazie świata, który mógłby być przedmiotem wiedzy, lecz właśnie w doznaniu wypełnionej niewiedzy — a dzieje się tak tylko w drodze poznania naukowego, nigdy bez niego ani przed nim. Pasja poznawcza do tego się sprowadza, by w kulminacji poznania docierać tam, gdzie ono zawodzi. W niewiedzy, lecz tylko w wypełnionej, zdobytej niewiedzy, tkwi niezastąpione źródło świadomości bytu.

Czym jest realność świata, wyjaśnimy sobie inaczej. Do poznania metodami naukowymi stosuje się teza ogólna: wszelkie poznanie to i n t e r p r e t a c j a. Procedurę rozumienia tekstów można uznać za wzór wszelkiego pojmowania bytu. Nie jest to wzór przypadkowy.

Albowiem wszelki byt jest dla nas uchwytany tylko w znaczeniu. Gdy go wypowiadamy, „mamy” go w znaczeniu wypowiedzi; zaś tylko to, co uchwycone w języku, staje się dostępne dla wiedzy. Poprzedzając mowę, byt uobecnia nam się w znaczeniu języka, za pomocą którego praktycznie obcujemy z rzeczami; każda z jego postaci określana jest tym, że odsyła do czegoś innego. Byt istnieje dla nas w kontekście swego znaczenia. Byt i wiedza o bycie, istniejące i jego wyraz językowy, tworzą splot różnorodnych znaczeń. Wszelki byt jest dla nas bytem zinterpretowanym.

Znaczenie zawiera w sobie rozróżnienie tego, co jest, i tego, co znaczy, desygnatu i znaku. Skoro byt pojmujemy jako byt zinterpretowany, winniśmy, jak się zdaje, dokonać podobnego rozróżnienia: każda interpretacja coś interpretuje, z jednej strony mamy interpretację, z drugiej to, co interpretujemy, czyli sam byt. Taki podział nie daje się jednak przeprowadzić. Nie ma bowiem istnienia dostępnego wprost naszej wiedzy, które dałoby

się interpretować, samo nie będąc interpretacją. Cokolwiek wiemy, nasza wiedza jest zawsze interpretacją — jedną z wielu możliwych, rozświetlającą tylko wycinek bytu. Byt jako całość ma tę cechę, że otwiera przed nami bezmiar takich możliwości.

Interpretacja nie jest jednak dowolna. Jeżeli jest słuszna, ma charakter obiektywny. Zmusza nas do niej sam byt. Różne sposoby bycia dla nas bytu to wprawdzie różne rodzaje znaczenia — ale zawsze znaczenia koniecznego. Teoria kategorii jako struktur bytu przedstawia zatem rodzaje bytu jako rodzaje znaczeń, na przykład jako kategorie „przedmiotowości” — tożsamość, stosunek, przyczynę i skutek — jako wolność, jako wyrażanie itd.

Wszystek byt w swoim znaczeniu jest dla nas jakby rozszerzającym się na wszystkie strony odzwierciedleniem.

Również poszczególne rodzaje realności to tylko różne sposoby interpretacji. Nie są one tedy samą rzeczywistością bytu, lecz sposobami, w jakie byt nam się jawi. Rzeczywistość absolutna nie jest uchwytana wprost w żadnej interpretacji. Nasza wiedza staje się wiedzą opaczną, ilekroć treść interpretacji uznajemy za samą rzeczywistość.

Charakter realności świata można zasadniczo określić jako zjawiskowość istnienia. Wszystko, co omawialiśmy dotychczas: fakt, że wszelkie rodzaje realności pozostają jakby w zawieszeniu, że każdy obraz świata ma charakter względnej perspektywy, że poznanie jest interpretacją, że byt jest nam dany w rozszczepieniu na podmiot i przedmiot — te podstawowe cechy dostępnej nam wiedzy znaczą: wszystkie przedmioty to tylko zjawiska; żaden byt poznany nie jest bytem samym ani całością bytu. Zjawiskowość istnienia ukazał z całą jasnością Kant. Nie można jej wprawdzie wywieść w sposób nieodparty — jako że sama nie stanowi przedmiotu — lecz jedynie ująć w poznaniu transcendentującym; ale rozum zdolny do takiego poznania zmuszony jest ją uznać. A wtedy — to nie zebrana dotąd wiedza powiększa się o nową, cząstkową wiedzę, lecz następuje przełom w całościowej świadomości bytu. Stąd też nagła, nigdy już potem nie gasnąca jasność, jakiej doznaje filozof myślący byt świata. Jeśli jej nie doświadczył, w gruncie rzeczy nie rozumie swych tez, ponieważ sam ich nie spełnił.

Upadają więc nie tylko absolutne obrazy świata. Świat jest niezamknięty, rozdarty między różne perspektywy poznawcze, bo niespro-

dzalny do jednej zasady. Byt świata w całości nie stanowi przedmiotu poznania.

Pogłębimy teraz naszą pewność bytu świata, mając na uwadze dokonane poprzednio upewnienie o Bogu i egzystencji. Nasza teza brzmi: realność w świecie istnieje znikając między Bogiem a egzystencją.

Życie codzienne zdaje się dowodzić czegoś wręcz przeciwnego: dla nas, ludzi, absolutem jest świat bądź coś istniejącego w świecie. O człowieku, który tak rozmaite rzeczy czyni najgłębszą treścią swej istoty, chciałoby się rzec za Lutrem: to, czego się trzymasz, na co liczysz, jest twoim prawdziwym bogiem. Człowiek musi mieć coś, co uznaje za absolut, wszystko jedno, czy robi to świadomie i dobrowolnie, czy nie, czy jego wybór jest przypadkowy i zmienny, czy też trwały i zdecydowany. To tak, jakby człowiek dysponował miejscem przeznaczonym dla absolutu. Nie może tego miejsca ominąć. Musi je czymś zapełnić.

W toku tysiącleci jakby cudem pojawiały się jednostki wykraczające poza świat. Asceci indyjscy, a także nieliczni mnisi w Chinach i na Zachodzie porzucali świat, by w oderwanej medytacji uprzytamniać sobie absolut. Świat jakby dla nich znikał, byt — z punktu widzenia świata: nicość — stawał się wszystkim.

Mistycy chińscy wyzbywali się ziemskich pragnień dla czystej kontemplacji, w której wszelkie istnienie staje się przejrzyste, jest językiem, ulotnym przejawem Wiecznego, bezkresną wszechobecnością jego prawa. Czas zamierał dla nich w wieczności, trwała tylko współczesność języka świata.

Zachodni uczeni, filozofowie, poeci, niekiedy też ludzie czynu, mimo swych związków ze światem stąpali po nim jak obcy. Synowie dalekiej ojczyzny, odnajdywali w świecie siebie i rzeczy, po czym, w najintymniejszej z nimi więzi, przenikali poprzez doczesność zjawisk ku pamięci tego, co wieczne.

My natomiast — związani ze światem, nie znajdując ani w praktyce życiowej, ani w wiedzy jednoznacznie pewnego podłoża bytu — skłonni jesteśmy lekceważyć świat.

Harmonią bytu wydaje się świat w chwilach szczęścia, w oczarowaniu ziemskim spełnieniem. Sprzeciwia się tej wizji doświadczenie straszliwych nieszczęść i rozpacz w obliczu ich realności. Harmonii bytu

buntująca się rozpacz przeciwstawia nihilizm, głosząc, że wszystko jest bez sensu.

Nieskrępowane dążenie do prawdy odkrywa fałsz zarówno w tezie o harmonii bytu, jak o jego nihilistycznym rozdarciu. Obie tezy zawierają pewien osąd totalny, a każdy totalny osąd świata i rzeczy wynika z niedostatecznej wiedzy. Aby nie dopuścić do utrwalania się obu przeciwstawnych osądów totalnych, my, ludzie, mamy być gotowi: mamy nieustannie wstuchiwać się w wydarzenia, los, to, co sami zrobiliśmy w toku doczesnego życia. Ta gotowość zawiera w sobie dwa podstawowe doświadczenia:

Po pierwsze — doświadczenie absolutnej transcendencji Boga w stosunku do świata. Ukryty Bóg odsuwa się coraz dalej, gdy chcę go uchwycić czy pojąć w ogóle i na zawsze. I przeciwnie: staje się niewymownie bliski w absolutnie dziejowym kształcie swego języka, w niepowtarzalnych sytuacjach.

Po drugie — doświadczenie języka, którym Bóg przemawia w świecie. Byt świata nie jest bytem samym w sobie, lecz nieustanną wieloznacznością bożego języka — który tylko chwilami ujednoznacznia się dla egzystencji, przy czym jest to jednoznaczność dziejowa, a więc nie dająca się uogólnić.

Człowiekowi wolnemu dla bytu świat sam w sobie, taki, jaki jest, nie wydaje się czymś ostatecznym. To, co wieczne, i to, co przejawia się w czasie, spotyka się ze sobą w świecie.

Nawet doświadczając wiecznego bytu pozostajemy w kręgu zjawisk czasowych i realnych. Skoro wszystko, co dla nas istnieje, musi przejawiać się w czasowym bycie świata, to nie ma bezpośredniej wiedzy o Bogu i egzystencji. Tutaj zostaje tylko wiara.

Podstawowe zasady wiary — że Bóg jest; że istnieje bezwarunkowy nakaz; że człowiek jest bytem skończonym, lecz nie osiąga spełnienia; że człowiek może żyć pod przewodnictwem Boga — odczuwamy w ich prawdzie tylko wtedy, gdy współbrzmi w nich — jako język boży — ich urzeczywistnienie w świecie. Gdyby Bóg, niejako omijając świat, zbliżył się bezpośrednio do egzystencji, takie wydarzenie nie dałoby się zakomunikować. Wszelka prawda zasad ogólnych przemawia do nas w postaci określonej przez tradycję i indywidualne doświadczenie życiowe. Dzięki takim postaciom prawdy budzi się jej jednostkowa świadomość: tak przecież mówili rodzice. Gdy powtarzamy: „na Jego święte Imię”... „nie-

śmiertelność”... „miłość”... brzmi w tym nieskończona głębia dziejowego rodowodu.

Im ogólniejsze są zasady wiary, tym mniej w nich dziejowości. Stawiane przez nie wysokie wymagania stają się wtedy czystą abstrakcją; a wśród samych abstrakcji człowiek żyć nie potrafi. Nie wypełnione konkretną treścią, takie abstrakcje pozostają pewnym minimum, nicią przewodnią pamięci i nadziei. Mają one także moc oczyszczającą: uwalniając nas z więzów cielesności oraz z ciasnoty zabobonu, pozwalają przyswajać wielką tradycję i współcześnie ją urzeczywistniać.

Bóg jest bytem, któremu jako egzystencja autentyczna oddaję się bez reszty. Jeśli wierzę w wolę bożą, muszę nieustannie sprawdzać, jak ma się do Boga to, czemu oddaję się w świecie — w imię czego zdolny jestem nawet poświęcić życie. Oddając się na oślep, człowiek służy bezmyślnie potędze, która — nierozświetlona — góruje nad nim tylko faktycznie. Służy — obarczając się winą za to, że nie widzi, nie pyta, nie myśli — może samemu „diabłu”.

Oddając się rzeczywistości świata, a za jej niezbędnym pośrednictwem Bogu, staję się coraz bardziej sobą. Moje bycie sobą potwierdza się w tym, czemu się oddaję. Ale jeśli całe swe istnienie przetopilem na rzeczywistość — na rodzinę, naród, pracę zawodową, państwo i w ogóle świat — i jeśli ta rzeczywistość zawodzi, wtedy mą rozpacz wobec nicości jedno tylko może przewyciężyć: świadomość, że również wbrew wszelkim określonościom świata osiągnąłem to, co rozstrzyga: byłem sobą — sam wobec Boga i dzięki niemu. Dopiero oddając się Bogu, nie światu, mogę mu ofiarować swoje bycie sobą — i otrzymać je z powrotem jako wolność, dzięki której jestem sobą w świecie.

Z bytem świata, który znika, spełniając się między Bogiem i egzystencją, wiąże się pewien mit. Pojmuje on świat — w kategoriach biblijnych — jako przejaw dziejów transcendentnych: od stworzenia świata i odwrócenia się człowieka od Boga, poprzez kolejne zbawcze zdarzenia, aż po koniec świata i restytucję wszechrzeczy. Według tego mitu świat nie istnieje sam przez się; jest istnieniem przemijającym w toku dziejów ponadświatowych. Świat to coś, co znika — rzeczywistością w tym znikaniu jest Bóg i egzystencja.



To, co jest wiecznie, w świecie przejawia się czasowo. Człowiek jako jednostka wie, że on również jest takim zjawiskiem. Paradoks polega na tym, że to, co samo w sobie wieczne, dla tego zjawiska ciągle się jeszcze rozstrzyga — i że dzieje się to w tym zjawisku.

## 8

## WIARA I OŚWIECENIE

Sformułowaliśmy podstawowe zasady wiary filozoficznej: Bóg jest; istnienie bezwarunkowy nakaz; człowiek jest bytem skończonym, lecz nie osiąga spełnienia; człowiek może żyć pod przewodnictwem Boga; realność świata to istnienie znikające między Bogiem i egzystencją. Te zasady wspierają się wzajemnie i nawzajem z siebie wynikają. Ale każda z nich ma źródło odrębne w którymś z podstawowych doświadczeń egzystencji.

Żadnej z tych pięciu zasad nie można dowieść tak, jak dowodzi się skończonej wiedzy o przedmiotach w świecie. Ich prawdę można jedynie „wskazać” zwracając na nią uwagę, „rozjaśnić” w toku myślenia, „przypomnieć” apelem. Zasady te nie są równoważne wyznaniu wiary i mimo siły, z jaką w nie wierzę, pozostają zawieszony w niewiedzy. Nie kieruję się nimi z posłuszeństwa wobec wyznawanego autorytetu, lecz dlatego, że w samej mej istocie nie potrafię odrzucić ich prawdy.

Nazbyt gładkie wypowiedanie takich zasad rodzi obawy. Bierze się je pochopnie za wiedzę, co pozbawia je sensu. Wypowiedane jako wyznanie wiary, zbyt łatwo zaczynają zastępować rzeczywistość. Trzeba przekazywać je tak, by ludzie pojmowali w nich siebie, by zasady te umacniały się w komunikacji i budziły tych, którzy tego pragną. Jednoznaczność ich wymowy zwodzi na manowce pozornej wiedzy.

Wypowiedanie wiąże się z dyskusją. Zawsze bowiem gdy myślimy, otwierają się dwie możliwości: ujęcia bądź chybienia prawdy. Każda pozytywna wypowiedź musi uwzględniać obronę przed błędem; bowiem prawidłowo skonstruowana myśl sąsiaduje z myślą opaczną. Tak więc rozwijając wywód pozytywny trzeba weni wplatać sądy negatywne dla rozgraniczenia

i obrony. Dopóki filozofujemy, walka w dyskusji nie jest walką o władzę, lecz drogą rozjaśniania przez kwestionowanie. Jest walką o jasność prawdy, w której wszelki oręż intelektu służy nie tylko wyrażaniu własnej wiary, ale także racji przeciwnika.

Filozofując wypowiadam się bezpośrednio, gdy padają zadawane wprost pytania: Czy jest Bóg? Czy istnieniu jest dany bezwarunkowy nakaz? Czy człowiek nie może się spełnić? Czy istnieje boże przewodnictwo? Czy świat bytuje w zawieszeniu i znika? Do odpowiedzi zmusza mnie konfrontacja z twierdzeniami niewiary. Brzmią one mniej więcej tak:

Po pierwsze: Boga nie ma, ponieważ istnieje tylko świat i prawa rządzące tym, co się w świecie dzieje. To świat jest Bogiem.

Po drugie: nie ma Bezwarunkowego, gdyż wszelkie nakazy, jakie wypełniam, musiały kiedyś powstać i podlegają zmianom. Są uwarunkowane nawykiem i wprawą, tradycją i posłuszeństwem. Wszystko jest uwarunkowane w nieskończoność.

Po trzecie: człowiek osiąga spełnienie, bywa bowiem równie dorodny jak zwierzę. Można będzie takiego człowieka wychodować. Nie cechuje człowieka żadna zasadnicza niedoskonałość, żadna niepewność podstaw. Człowiek nie jest bytem pośrednim, tylko gotowym i pełnym. Wprawdzie jak wszystko w świecie musi przeminąć, ale sam sobie jest podstawą, jest samodzielny i samowystarczalny w swym świecie.

Po czwarte: nie ma żadnego przewodnictwa bożego. To iluzja i oszukiwanie samego siebie. Człowiek ma dosyć siły, żeby samemu sobą pokierować, może polegać na własnych siłach.

Po piąte: świat jest wszystkim, realność świata to jedyna i właściwa rzeczywistość. Ponieważ nie ma transcendencji, wszystko w świecie przemija, ale sam świat jest w sposób absolutny, wiecznotrwały, nie w zawieszeniu i transgresji.

W obliczu tak przemawiającej niewiary filozofia musi spełnić dwa zadania: zrozumieć, skąd bierze się niewiara, i wyjaśnić sens prawd wiary.

Niewiara uchodzi za następstwo oświecenia. Czym jednak jest oświecenie?

Nakazy oświecenia skierowane są przeciw ślepcie niekwestionowanych mniemań; przeciw działaniom, które nie przynoszą zamierzonych skutków, ponieważ — podobnie jak praktyki magiczne — wychodzą z ewidentnie błędnych przesłanek; przeciw zakazowi swobodnego pytania

i badania; przeciw tradycyjnym uprzedzeniom. Oświecenie żąda bezgranicznego wysiłku poznawczego oraz krytycznej świadomości co do rodzaju i granic poznania.

Człowiek wymaga, aby wszystko, co sądzi, czego chce i co czyni, stało się dla niego jasne i zrozumiałe. Chce sam myśleć. Chce zrozumieć i w miarę możliwości udowodnić, co jest prawdą. Żąda nawiązania do powszechnie dostępnych doświadczeń. Szuka dróg wiodących do źródła poznania, zamiast akceptować gotowe wyniki. Pragnie pojąć, na czym polega sens dowodu, i poznać granice, o które potyka się intelekt. Chciałby uzasadnić nawet to, co w końcu musi uznać za niewytłumaczalną podstawę swego życia: autorytet, któremu ulega, cześć, jaką żywi, respekt, jaki okazuje myślom i czynom wielkich ludzi, ufność, jaką pokłada w tym, czego nie pojmuje w danej chwili i sytuacji, lub też co w ogóle niepojęte. Nawet gdy jest posłuszny, chciałby wiedzieć dlaczego. Chce, aby prawdy, w które wierzy, i czyny, które spełnia, zasługiwały na jego akceptację, potwierdzoną wewnętrznym przekonaniem. Krótko mówiąc, oświecenie to — jak powiedział Kant — *wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy*<sup>6</sup>. Jest ono drogą, którą człowiek dochodzi do siebie.

Ale nakazy oświecenia tak często bywają rozumiane niewłaściwie, że sens tego pojęcia stał się dwuznaczny. Tak więc mamy prawdziwe i fałszywe oświecenie. Stąd też i walka z oświeceniem jest czymś dwuznacznym: może to być słuszna walka przeciw fałszywemu oświeceniu albo niesłuszna przeciw prawdziwemu. Bywa ona często jednym i drugim.

Zwalcza się oświecenie twierząc, że niszczy ono tradycję, która jest podstawą wszelkiego życia; że podkopuje wiarę i prowadzi do nihilizmu; że daje człowiekowi wolność, która jest samowolą, co wywołuje zamęt i anarchię; że wykorzenia człowieka i czyni go nieszczęśliwym.

Te zarzuty są trafne w stosunku do fałszywego oświecenia, które samo przestało rozumieć, jaki sens ma oświecenie prawdziwe. Fałszywe oświecenie mniema, że sam tylko intelekt można uznać za podstawę wszelkiej wiedzy, wszelkiego chcenia i działania (zamiast traktować go tylko jako nie dającą się obejść drogę rozjaśniania tego, co musi być dane skądinąd). Absolutyzuje ono wyniki poznania racjonalnego, które zawsze są czymś

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?). Berlinische Monatsschrift IV (1784), s. 481. (Przyp. tłum.)

cząstkowym (zamiast korzystać z nich zgodnie z ich charakterem i w przysługującym im zakresie). Pod jego wpływem jednostka sądzi, że może wiedzieć coś tylko dla siebie i tylko na tej podstawie działać, jakby jednostka była wszystkim (zamiast zakorzenić się w tkance wspólnej wiedzy, która kwestionuje i pobudza). Brak mu zmysłu wyjątkowości i autorytetu, podług których orientuje się wszelkie ludzkie życie. A więc: fałszywe oświecenie pragnie, żeby człowiek zdany był tylko na siebie; żeby zdobywał prawdę i wszystko, co dla niego istotne, tylko poprzez poznanie racjonalne. Chce tylko wiedzy, nie wiary.

Natomiast **p r a w d z i w e** oświecenie, choć nie chce zakreślać granic myśleniu i pytaniu, choć nie narzuca ich z zewnątrz ani pod przymusem, to przecież uświadamia sobie, że takie granice istnieją. Rozjaśnia bowiem nie tylko to, czego dotąd nie kwestionowano, nie tylko przesady i rzekome oczywistości, ale również i samo siebie. Nie myli dróg intelektu z treścią bycia człowiekiem. Tę rozumnie pokierowany intelekt może wprawdzie rozjaśnić, nie stanowi wszakże jej podstawy.

Zajmiemy się teraz bliżej kilkoma konkretnymi atakami na oświecenie. Zarzuca mu się, że jest wyrazem **a r b i t r a l n o ś c i** człowieka, który chciałby sam sobie zawdzięczać to, czego doznaje za sprawą łaski.

Ten zarzut nie liczy się z tym, że Bóg nie przemawia w rozkazach czy objawieniach innych ludzi, lecz w byciu sobą człowieka, poprzez jego wolność — a więc nie z zewnątrz, ale z wnętrza. Jeśli ogranicza się wolność człowieka, która od Boga pochodzi i do niego się odnosi, zostaje naruszone to właśnie, przez co pośrednio objawia się Bóg. Rzeczywiście, wraz z walką przeciw wolności — a więc i przeciw oświeceniu — narasta też bunt przeciwko samemu Bogu, bunt w imię rzekomo boskich, a naprawdę wymyślonych przez człowieka treści wiary, w imię ludzkich nakazów i zakazów, ustanowionych przez człowieka porządków i zachowań, będących, jak wszystko, co ludzkie, mieszaniną mądrości i głupoty. Jeśli nie wolno ich kwestionować, przyczyniają się one do zdrady naszego ludzkiego powołania. Bo odrzucając oświecenie zdradzamy nasze człowieczeństwo.

Do najważniejszych momentów oświecenia należy **n a u k a**, i to nauka **b e z z a ł o ż e n i o w a**, nie skrępowana w swym pytaniu i badaniu przez z góry ustalone cele i prawdy, uznająca tylko ograniczenia natury etycznej, na przykład zakaz przeprowadzania doświadczeń na ludziach, wpływający z pobudek humanitarnych.

Były głosy, że nauka niszczy wiarę. Jeszcze nauka grecka dawała się podporządkować wierze, pomagając w jej rozjaśnianiu. Ale nowoczesna nauka to jakoby siła bezwzględnie rujnująca, historyczny przejaw jakiegoś fatalnego kryzysu o zasięgu globalnym. Wypada czekać jej ostatecznej klęski i starać się ją co sił przyspieszyć. Wątpi się o prawdzie, której wieczne światło rozbłyскуje w nauce. Przeczy się godności człowieka, niemożliwej dziś bez postawy naukowej. Zwalcza się oświecenie, widząc w nim jedynie zdroworoządkową płyciznę, a nie rozległy widnokrąg rozumu. Zwalcza się liberalizm, dostrzegając w nim tylko przejawy skostnienia: nadmierną pobłażliwość i powierzchowną wiarę w postęp, a ignorując głęboką siłę, jaka tkwi w postawie liberalnej. Zwalcza się tolerancję jako bezduszną obojętność ludzi wyzutych z wiary, nie widząc uniwersalnej ludzkiej gotowości do komunikacji. Krótko mówiąc, odrzuca się wspólną nam wszystkim podstawę godności ludzkiej, poznania i wolności, i nakłania egzystencję filozoficzną do duchowego samobójstwa.

Sprzeciwia się temu pewność: nie ma dziś dążenia do prawdy, nie ma rozumu ani godności ludzkiej bez prawdziwej naukowości, jeśli tylko umożliwia ją tradycja i sytuacja. Zatrata nauki pociąga za sobą zmierzch i półmrok, dwuznaczną wzniosłość uczuć i fanatyczne decyzje, podejmowane w dobrowolnym zaślepieniu. Znow wznosi się bariery, zamyka człowieka w nowych więzieniach.

Dlaczego zwalcza się oświecenie?

Wynika to nierzadko z pociągu do absurdu, do postuszeństwa ludziom uchodzącym za rzcowników Boga. Walkę z oświeceniem podsyca pasja nocy, nie uznająca prawa dnia: zawieszona w próżni, buduje pozbawiony podstaw, pozorny ład, który rzekomo ma ocalać. Inną taką siłą jest niewiara, która pragnie wiary i wmawia sobie, że już ją ma. I wreszcie żądza władzy — ta z kolei oczekuje, że ludzie staną się potulniejsi, jeżeli ślepo zawierzą autorytetom, będącym jej instrumentem.

Jeśli przeciwnicy oświecenia powołują się na Chrystusa i Nowy Testament, to mają rację odnośnie pewnych zjawisk w dziejach kościoła i teologii, mylą się natomiast, jeśli chodzi o źródło i prawdę samej religii biblijnej. Te pozostają żywotne również na gruncie prawdziwego oświecenia. Treści te rozjaśnia filozofia, być może pomagając ocalić je dla człowieka w nowym, stechnicyzowanym świecie.

Fakt, że ataki na oświecenie niejednokrotnie wydają się zasadne, wyni-

ka z różnych wypaczeń oświecenia, które istotnie należy potępić. Sprzyja tym wypaczeniom trudność zadania. Oświeceniu towarzyszy wprawdzie entuzjazm wyzwalającej się istoty ludzkiej, która dzięki wolności czuje się bardziej otwarta dla Boga; entuzjazm ten powraca u każdego dojrzewającego człowieka. Wkrótce jednak wymogi oświecenia mogą okazać się zbyt trudne. Wolność bowiem nie przekazuje głosu Boga jednoznacznie. W nieustannym wysiłku całego życia człowiek tylko przez chwilę otrzymuje dar, którego nigdy nie zdołałby pomyśleć. Unieść ciężar krytycznej niewiedzy, poprzestając na gotowości słuchania, nie zawsze potrafi. Chciałby mieć pewność ostateczną.

Odrzuciwszy wiarę, człowiek zdaje się wyłącznie na myślenie racjonalne, daremnie szukając w nim pewności tego, co rozstrzyga o życiu. Ponieważ myślenie nie daje mu tej pewności, zaczyna jej szukać w złudzeniach. Uznaje za absolut i całość coraz to nowe byty skończone i określone — możliwościom odmiany nie ma tu końca. Konkretnie formy myślenia utożsamia z poznaniem jako takim. Zaniedbuje nieustanną samokontrolę — wydaje mu się niepotrzebna, skoro uzyskał ostateczną pewność. Dowolnym mniemaniom, zależnym od przypadku i sytuacji, nadaje miano prawdy; w rzeczywistości ich pozorna jasność na nowo oślepia człowieka. Ponieważ takie oświecenie twierdzi, że dzięki własnej mądrości może wszystko poznać i pomyśleć, w samej rzeczy dopuszcza się samowoli. Swe niemożliwe uroszczenia realizuje w myśleniu połowicznym i niekontrolowanym.

Wobec tych wypaczeń nie pomoże zaniechanie myślenia. Przeciwnie: trzeba urzeczywistniać wszystkie jego możliwości z krytyczną świadomością jego granic, uznając te z jego spełnień, które potwierdza całokształt poznania. Nauce myślenia musi towarzyszyć samowychowywanie całego człowieka. Tylko wtedy dowolna myśl nie zatruwa, a jasność oświecenia nie staje się zabójcza.

W swej najczystszej postaci oświecenie zdaje sobie sprawę z nieodwrotności wiary. Pięciu podstawowych zasad wiary filozoficznej nie można udowodnić tak, jak też naukowych. Nie można wymusić wiary z pomocą racjonalnych argumentów, nie potrafią tego nauki ani też filozofia.

Błąd fałszywego oświecenia polega na założeniu, że intelekt sam przez się może poznać prawdę i byt. Tymczasem w poznaniu naukowym intelekt jest zdany na dane naoczne doświadczenia, zaś w filozofii — na treści wiary.

Intelekt umie co prawda przedstawiać, oczyszczać i rozwijać myśli. Musi jednak otrzymać z zewnątrz to, co mniemaniom nadaje znaczenie przedmiotowe, co myślom pozwala się spełnić, działaniom nadaje sens, a filozofii — udział w bycie.

Pochodzenie przesłanek, na które zdane jest myślenie, staje się w końcu oczywiste: są one zakorzenione w Ogarniającym, z którego żyjemy. Gdy zabraknie w nas jego siły, skłaniamy się ku owym pięciu zaprzeczeniom jako wyrazowi naszej niewiary.

Zewnętrznie uchwytnie przesłanki naocznego doświadczenia czerpiemy ze świata, zewnętrzne przesłanki wiary — z tradycji historycznej. W tej zewnętrznej postaci stanowią one jakby nici przewodnie, po których dochodzimy do przesłanek właściwych. Przesłanki zewnętrzne są stale poddawane weryfikacji. Intelekt nie jest w niej sędzią, który sam z siebie potrafiłby odróżnić prawdę; pełni raczej rolę instrumentu: sprawdza doświadczenie porównując je z innym doświadczeniem, zestawia ze sobą różne przekazy wiary, odnosi tradycję do źródła, które ją ożywia — do bycia sobą. Nauka ustanawia w ten sposób wiążące formy naocznego doświadczenia — podążając którąś z jej dróg, nie można ich ominąć. W filozofii rozumiejące uobecnienie tradycji pozwala uprzytomnić sobie wiarę.

Obrona przed niewiarą nie polega na bezpośrednim jej przewyżczeniu. Zwraca się raczej przeciw racjonalnym uroszczeniom rzekomej wiedzy, których fałsz można udowodnić, oraz przeciw fałszywie brzmiącym zracjonalizowanym roszczeniom wiary.

Wymowa zasad wiary filozoficznej ulega zafałszowaniu, gdy traktuje się je jak przekaz określonej treści. Sens poszczególnych zasad nie dotyczy bowiem jakiegoś absolutnego przedmiotu, lecz stanowi *signum* ukonkretniającej się nieskończoności. Gdy nieskończona podstawa uobecnia się w wierze, wówczas cały bezkresny byt świata staje się jej wieloznacznym zjawiskiem.

Jeśli filozofując wypowiadam owe zasady, jest to akt analogiczny do wyznania wiary. Filozof nie powinien nadużywać swej niewiedzy, unikając wszelkich odpowiedzi. Jako filozof winien jednak być ostrożny, powtarzając: „Nie wiem; nie wiem nawet, czy wierzę. Ale taka wiara, wyrażona w takich zasadach, wydaje mi się sensowna, chcę wobec tego zaryzykować i tak właśnie wierzyć; chcę mieć siłę, żeby żyć według tej wiary”. W filozofowaniu zawsze obecne jest napięcie między pozornym niezdecydowaniem zawieszonych w niepewności wypowiedzi a rzeczywistością zdecydowanych zachowań.



## 9

## DZIEJE LUDZKOŚCI\*

Żadna realność nie jest dla naszego samoupewnienia istotniejsza od historii. Ukazuje nam ona najdalszy horyzont ludzkości, dostarcza naszemu życiu uzasadnienia w treściach tradycji, temu, co współczesne, wyznacza proberze, wyzwala nas z nieświadomego skrępowania własną epoką, uczy widzieć człowieka w jego najlepszych możliwościach i nieprzemijających dokonaniach.

Nie można lepiej wypełnić chwil wolnych niż przybliżając sobie minioną świetność, a także zło, które wszystko pogrzebało. Nasze współczesne doświadczenia stają się bardziej zrozumiałe w zwierciadle dziejów, zaś własna epoka ożywia dla nas dziedzictwo historyczne. Życie nasze postępuje naprzód we wzajemnym rozjaśnianiu przeszłości i współczesności.

Tylko dzieje oglądane z bliska, w swej cielesności, z uwzględnieniem szczegółów, obchodzą nas rzeczywiście. Filozofując poruszamy się w obrębie kilku abstrakcyjnie rozważanych zagadnień.

Dzieje powszechne mogą się wydać chaosem przypadkowych zdarzeń. Oglądane w całości, przypominają wiry wezbranej rzeki. Trwają bez końca, od zamętu do zamętu, od katastrofy do katastrofy. Czasem rozbłyśnie gdzieś promyk szczęścia, czasem wir dziejów oszczędzi jakąś wyspę — by po chwili i ją zatopić. Odwołując się do metafory Maxa

\* W wykładzie wykorzystałem — po części dosłownie — moje rozważania z książki *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (O źródle i celu historii)*. (Przyp. aut.)

Webera można powiedzieć, że dzieje są drogą, którą diabeł brukuje upadłymi wartościami.

Poznanie wykrywa wprawdzie związki między wydarzeniami. Należą do nich związki przyczynowe, na przykład wpływ wynalazków technicznych na metody pracy, a tych z kolei na strukturę społeczeństwa, wpływ podbojów na uwarstwienie ludności, wpływ techniki wojennej na kształt organizacji militarnych oraz tych ostatnich na strukturę państwa — i tak dalej w nieskończoność. Ponad związkami przyczynowymi występują też pewne aspekty całościowe, na przykład utrzymujące się przez szereg pokoleń ciągi stylów w życiu duchowym, kolejno z siebie wynikające epoki kultury, wielkie, zamknięte w sobie i rozwijające się organizmy kulturowe. Spengler i jego następcy sądzili, że takie kultury wyrastają z vegetującej masy ludzkiej niczym rośliny z gleby, że mają swój czas kwitnienia i obumierania, że ich liczba może być nieograniczona — według Spenglera było ich dotąd osiem, według Toynbee'go dwadzieścia jeden — że ich wzajemna styczność jest nikła bądź żadna.

Tak pojmowane dzieje nie mają ani sensu, ani struktury; istnieje tylko nieprzejrzana mnogość powiązań przyczynowych oraz tworów morfologicznych, podobnych do tych, które występują w przyrodzie — tyle że w dziejach nie są one z równą ścisłością uchwytne.

Tymczasem filozofia dziejów to nic innego tylko właśnie poszukiwanie sensu, jedności i struktury w dziejach powszechnych. Te zaś muszą obejmować całą ludzkość.

Naszkicujmy schemat dziejów powszechnych.

Ludzie żyją od setek tysięcy lat; świadczą o tym kości znalezione w pokładach geologicznych, których wiek potrafimy określić. Przed dziesiątkami tysięcy lat żyli ludzie nie różniący się od nas anatomią. Pozostały po nich resztki narzędzi, a nawet malowideł. Dopiero od pięciu, a najwyżej sześciu tysięcy lat mamy udokumentowaną i ciągłą historię.

Zaznaczają się cztery cezury dziejowe:

Pierwszej z nich możemy tylko się domyślać. Powstały wtedy języki, wynaleziono narzędzia, człowiek nauczył się rozpalać i wykorzystywać ogień. Była to epoka prometejska, tworząca podstawy wszelkich dziejów, epoka, w której człowiek rzeczywiście zaczął być człowiekiem, a nie niewyobrażalnym dla nas bytem czysto biologicznym. Nie wiemy, kiedy to się stało, ani jak długo trwały poszczególne etapy. Jest to z pewnością epoka bardzo odległa, trwająca wielokrotnie dłużej niż udokumentowana historia, która wydaje się w tym zestawieniu znikomo krótka.

Po drugie: między piątym a trzecim tysiącleciem przed Chrystusem pojawiają się wysoko rozwinięte kultury w starożytnym Egipcie, w Mezopotamii, nad Indusem, nieco później również nad Huang-ho w Chinach. Były to jakby wysepki światła w morzu mas ludzkich, które tymczasem zasiedliły cały glob.

Po trzecie: około piątego wieku przed Chrystusem, dokładniej między wiekiem ósmym i drugim, powstają — równocześnie i niezależnie w Chinach, Indiach, Persji, Palestynie i Grecji — duchowe podwaliny ludzkości, z których czerpie ona do dziś.

Po czwarte: od tej pory tylko jedno wydarzenie całkowicie nowe, stanowiące cezurę w sferze duchowej i materialnej, miało równie doniosłe skutki dla dziejów świata. Jest nim epoka naukowo-techniczna, przygotowywana w Europie od schyłku średniowiecza, okrzepła duchowo w stuleciu siedemnastym. Jej rozkwit datuje się od końca osiemnastego wieku, zaś od kilku dziesięcioleci tempo jej rozwoju uległo gwałtownemu przyspieszeniu.

Przyjrzyjmy się teraz trzeciej cezurze, tej, która przypada mniej więcej na piąty wiek przed Chrystusem. Hegel powiedział, że wszelkie dzieje zmierzają do Chrystusa i od niego pochodzą, a `zjawienie się Syna Bożego jest osią dziejów świata. O chrześcijańskiej strukturze dziejów świadczy nasza rachuba czasu. Wadą takiej wizji dziejów powszechnych jest to, że mogą ją uznać tylko wierzący chrześcijanie. Ale i dla chrześcijanina z kręgu kultury zachodniej empiryczna koncepcja dziejów nie wiąże się z wiarą. Dzieje zbawienia oderwały się dla niego od dziejów świeckich, których sens jest zasadniczo inny.

O ile istnieje jakaś oś dziejów powszechnych, można ją odnaleźć tylko w dziejach świeckich. Byłby to jakiś stan faktyczny, dający się stwierdzić empirycznie i równie ważny dla całej ludzkości, w tym także dla chrześcijan; zdolny przekonać Europejczyków, Azjatów i w ogóle wszystkich ludzi bez pobierza określonej treści wiary. Powstałaby w ten sposób wspólna wszystkim narodom podstawa rozumienia siebie w dziejach. Taką osią dziejów powszechnych jest, jak się zdaje, ów proces duchowy, który dokonał się między ósmym a drugim wiekiem przed Chrystusem. Pojawił się wtedy człowiek, z którym współistniejemy do dziś. Ten okres będziemy nazywać w skrócie „epoką osiową”.

Cechuje tę epokę koncentracja niezwykłych zjawisk. W Chinach żyli wtedy Konfucjusz i Lao-cy, rodziły się wszystkie kierunki filozoficzne, działali tacy myśliciele jak Mo Ti, Czuang-cy, Lie-cy i wielu innych. W Indiach powstały upaniszady, żył Budda, podobnie jak w Chinach rozwijały się

wszelkie możliwe odmiany filozofii — włącznie ze sceptycyzmem, materializmem, sofistyką i nihilizmem. W Iranie Zoroaster krzewił postulatyczną wizję świata, w którym dobro walczy ze złem. W Palestynie działali prorocy, poczynając od Eliasza poprzez Izajasza i Jeremiasza aż po Deutero-Izajasza. Grecja wydała Homera, filozofów: Parmenidesa, Heraklita i Platona, wielkich tragiczków, Tucydidesa i Archimedes. Wszystko, o czym zaledwie napomknęliśmy wyliczając te imiona, pojawiło się w ciągu kilku wieków prawie równocześnie w Chinach, Indiach i na Zachodzie, przy czym żadna z tych kultur nie wiedziała o istnieniu innych.

Nowością wnoszoną wszędzie przez epokę osiową jest to, że człowiek uświadamia sobie całość bytu, że staje się świadomy siebie i swych ograniczeń. Doświadcza grozy świata i własnej niemocy. Zadaje radykalne pytania, na skraj otchłani dąży do wyzwolenia i zbawienia. Nabiera świadomości swych ograniczeń — i zarazem wyznacza sobie najwyższe cele. Doświadcza bezwarunkowości w głębi swego bycia sobą i w jasności transcendencji.

Próbowano sprzecznych możliwości. Dyskutowano, tworzono frakcje, rozszczepiano ducha na pierwiastki, które mimo sprzeczności pozostawały do siebie w odniesieniu; niepokój i wzburzenie graniczyły z chaosem duchowym.

Wykształciły się wówczas podstawowe kategorie, którymi nadal myślimy, powstały uniwersalne religie, którymi nadal żyjemy.

Zaczęto kwestionować poglądy, zwyczaje i stosunki, dotychczas akceptowane nieświadomie. Wszystko ogarnął wir przemian.

Skończył się bezruch i oczywistość epoki mitycznej. Zaczęła się walka z mitem w imię racjonalności i realnych doświadczeń, walka przeciw demonom o jednego, transcendentnego Boga, bunt etyki przeciw bogom fałszywym. Mity zyskały nowy kształt i nową głębię z chwilą, gdy rozpadła się całość mitu.

Człowiek nie jest odtąd zamknięty w sobie. Niepewny samego siebie, wychodzi naprzeciw nowym, bezkresnym możliwościom.

Po raz pierwszy pojawiają się filozofowie. Pojedynczy ludzie ośmielają się szukać oparcia w samych sobie. Pustelnicy i wędrowni myśliciele w Chinach, asceci indyjscy, filozofowie greccy, prorocy Izraela, mają w sobie coś, co ich jednoczy, choć odmienne były ich wiary, konstytucje duchowe, treści nauk. Człowiek zdołał przeciwstawić się wewnątrz siebie całemu światu. Odkrył w sobie źródło, pozwalające mu wznieść się ponad siebie i świat.

Wówczas to rodzi się świadomość dziejów. Niebываłe to początki, czuje

się jednak i wie, że poprzedza je bezkresna przeszłość. Już wtedy, w zaraniu ducha prawdziwie ludzkiego, człowiek ma podstawę w pamięci, jest świadom, że zaistniał późno, wręcz u schyłku.

Pojawia się wola planowania biegu wydarzeń, przywrócenia bądź powołania właściwego porządku rzeczy. Obmyśla się najlepszy kształt współzycia, rządzenia i administrowania ludźmi. Myśl reformatorska zawiaduje działaniem.

Także stan stosunków społecznych wykazuje analogie we wszystkich trzech regionach. Wszędzie natrafiamy na wielość państw i miast, na walkę wszystkich przeciw wszystkim, której jednak, przynajmniej z początku, towarzyszy zdumiewająco pomyślny rozwój.

Ale epoka, w której na przestrzeni wieków zachodziły wszystkie te zmiany, nie odznacza się wcale ciągłością rozwoju. Burzono i budowano, nie osiągając bynajmniej doskonałości. Ucieleśnione w jednostkach wspinałe możliwości nie przyjęły się powszechnie. Co na początku było wolnością działań, przerodziło się w końcu w anarchię. Z chwilą gdy epoka przestała być twórcza, we wszystkich trzech kulturach nastąpiło skostnienie dogmatów i niwelacja. Z nieznośnego chaosu wyłoniło się dążenie do nowych więzów i restauracji trwałych porządków.

Schyłek zaznacza się przede wszystkim w polityce. Prawie równocześnie powstają wielkie, wszechwładne organizmy państwowe w Chinach (C'in Szy-huang-ti), Indiach (dynastia Maurja) i na Zachodzie (państwa hellenistyczne, Imperium Romanum). Wszędzie bezpośrednim następstwem upadku był planowy ład w dziedzinie techniki i organizacji.

Do epoki osiowej nawiązuje do dziś życie duchowe ludzkości. W Chinach, Indiach i świecie zachodnim świadomie nawiązywano do przeszłości poprzez jej renesansy. Powstające i później wielkie dzieła duchowe są natchnione znajomością treści zdobytych w epoce osiowej.

Tak więc wielki szlak dziejów wiedzie od początków człowieczeństwa poprzez wielkie stare kultury do epoki osiowej i jej następstw, które pozostały płodne aż po próg naszych czasów.

Obecnie, jak się zdaje, znajdujemy się w fazie drugiej. Nasza epoka naukowo-techniczna to jakby nowy początek, porównywalny z wynalezieniem pierwszych narzędzi i sposobu rozniecania ognia.

Opierając się na analogii można zaryzykować następujące przypuszczenie: wypadnie nam przejść przez formy analogiczne do tych, jakie

zaplanowały i zorganizowały wielkie starożytne kultury. Taką formą był opuszczony przez Hebrajczyków Egipt, wspominany przez nich ze wstrętem jako dom niewoli, gdy tworzyli nowe podwaliny. Poprzez takie gigantyczne organizacje ludzkość dojdzie być może do nowej, jeszcze dla nas odległej, niewidocznej i niewyobrażalnej epoki osiowej — właściwego ucłowieczenia człowieka.

Żyjemy obecnie w epoce najstraszliwszych katastrof. Znosi się na zburzenie całej spuścizny przeszłości, lecz nie widać na razie zrębów nowej budowli.

Nowe jest to, że w naszych czasach dzieje stają się po raz pierwszy naprawdę powszechne. W porównaniu z dzisiejszą jednością komunikacyjną Ziemi, całe dotychczasowe dzieje okazują się agregatem dziejów lokalnych.

Dzieje w dotychczasowym sensie dobiegły końca. Były chwilą, trającą pięć tysięcy lat, między tysiącami wieków prehistorii, podczas których zaludniała się Ziemia, a współczesnym nam początkiem właściwych dziejów powszechnych. W zestawieniu z prehistorią człowieka oraz z jego możliwą przyszłością te tysiąclecia wydają się znikomo krótkie. Był to okres jakby zbiórki przed akcją, którą będą dzieje powszechne, zdobywania duchowych i technicznych środków by sprostać podróży. Właśnie ją rozpoczynamy.

W tym horyzoncie powinniśmy szukać orientacji, gdy realia naszych czasów rysują się mrocznie, a całe dzieje ludzkości wydają się przesądzone. Wolno nam wierzyć w przyszłe możliwości człowieka. Na krótką metę wszystko przedstawia się dziś ponuro, na długą — nie. Żeby się o tym upewnić, trzeba całościowych probierzy dziejów.

Wolno nam wierzyć w przyszłość z tym większym zdecydowaniem, jeśli urzeczywistnimy się w naszej współczesności, szukamy prawdy i dostrzegamy probierze człowieczeństwa.

Jeśli chodzi o sens dziejów, wydaje się oczywiste, że ten, kto wierzy w ich cel, nie tylko o nim myśli, ale planowo go urzeczywistnia.

Gdy jednak chcemy planowo urządzić się w całości, stwierdzamy naszą niemoc. Butne projekty władców, z ich rzekomo totalną wiedzą o dziejach, na ogół kończą się katastrofą. Nawet to, co w swym ciasnym kręgu zaplanuje sobie jednostka, z reguły albo się nie udaje, albo okazuje się częścią zgoła innych, nie planowanych układów. Bieg dziejów raz wydaje nam się walcem, pod którym nikt się nie ostatecznie, to znowu dostrzegamy w nim sens, dający się interpretować w nieskończoność — przemawiający niespodzie-

wanie z nowych wydarzeń, zawsze wieloznaczny, nieznan nam w chwili, gdy mu się zawieramy.

Jeśli upatrujemy sensu w jakimś osiągalnym na ziemi stanie ostatecznej szczęśliwości, okazuje się, że ani nie potrafimy go sobie wyobrazić, ani też nie zapowiada go nic w dotychczasowych dziejach. Ich bieg jest chaotyczny, umiarkowane sukcesy opłacane są totalnym zniszczeniem. Na pytanie o sens dziejów nie można odpowiedzieć formułując jakiś konkretny cel.

Każdy taki cel jest czymś partykularnym, doraźnym i przejściowym. Nie sposób konstruować historii powszechnej jako dziejów jednego, totalnego rozstrzygnięcia — chyba że za cenę istotnych zaniedbań.

Jakie są zamiary Boga wobec ludzi? Spróbujmy uchwycić ich sens w wyobrażeniu pojemnym i mało określonym: dzieje są miejscem objawienia, czym jest i czym może być człowiek, czym się staje i do czego jest zdolny. Nawet największe zagrożenie jest zadaniem postawionym człowiekowi. W rzeczywistości pełnego bycia człowiekiem liczy się nie tylko problem bezpieczeństwa.

Ale dzieje to ponadto coś więcej: to miejsce, gdzie objawia się byt boskości. Byt objawia się w człowieku za sprawą drugiego człowieka. Gdyż Bóg nie ukazuje się w dziejach w jakiś jedyny, wyłączny sposób. Możliwość bezpośredniego zbliżenia się do Boga dana jest każdemu człowiekowi. Wśród różnorodności dziejów powszechnie obowiązuje samoistne prawo tego, co nie daje się niczym zastąpić ani z niczego wywieść.

Z tak nieokreślonego wyobrażenia o sensie dziejów wynika, że spotka mnie zawód, jeśli oczekuję dotykającego szczęścia spełniającego się na ziemi, jakiegoś raju ludzkich stosunków. Mogę natomiast zyskać wszystko, gdy w grę wchodzi głębia bycia człowiekiem, która się otwiera dzięki wierze w boskość. Nie ma dla mnie nadziei, jeśli oczekuję jej spełnienia z zewnątrz; ale jeśli u źródła zawierzam siebie transcendencji, wówczas moja nadzieja może obejmować wszystko.

Nie mogąc określić ostatecznego celu dziejów, spróbujmy określić formalnie ich cel pośredni, bez którego bycie człowiekiem nie osiągnie nigdy pełni swych możliwości. Ten cel to j e d n o ś ć l u d z k o ś c i.

Nie zapewnia jej racjonalna powszechność nauki, ponieważ w nauce panuje tylko jedność intelektu, a nie całego człowieka. Nie znajdziemy jej w powszechnej religii, którą ludzkość mogłaby jednomyślnie ustanowić,

narodziwszy się uprzednio na kongresach. Nie urzeczywistnia się ona w konwencjach języka oświeceniowego, jakim posługuje się zdrowy rozsądek. Ową jedność można uzyskać tylko z głębi dziejowości, nie jako wspólną wszystkim treść, mogącą być przedmiotem wiedzy, lecz jedynie w bezgranicznej komunikacji między tym, co dziejowo różne, w nie kończącym się procesie rozmawiania ze sobą, kulminującym w czystej, miłującej walce.

Przesłanką takiego godnego człowieka współbycia byłaby przestrzeń wolna od przemocy. Dla jej uzyskania ludzkość mogłaby się zjednoczyć porządkując podstawy swego istnienia; dla wielu to właśnie jest celem. Taka jedność, dotycząca tylko fundamentów ludzkiego istnienia, nie zaś wspólnych, powszechnie obowiązujących treści wiary, nie jest chyba celem całkowicie utopijnym. Uparte zmagania duchowe w dziedzinie faktycznych stosunków władzy, wspomagane przymusem sytuacji, mogą do niej, jak się zdaje, doprowadzić.

Warunkiem tej jedności jest polityczny kształt istnienia, co do którego wszyscy byliby zgodni, widząc w nim optymalną szansę wolności powszechnej. Taką formą, częściowo urzeczywistnioną i gruntownie przemyślaną tylko na Zachodzie, jest państwo praworządne, które legitymizują wybory i prawo, przy czym wszelkie zmiany prawa dokonują się na drodze ustawowej. Dopiero na tym gruncie możliwe są zmagania duchowe o poznanie tego, co słuszne, o opinię publiczną, o to, by jasność wglądu i pełna, orientująca informacja stały się dostępne jak największej liczbie ludzi.

Kres wojnom mógłby położyć dopiero powszechny ład prawny, w którym żadne państwo nie będzie absolutnie suwerenne, gdyż pełna suwerenność stanie się udziałem całej ludzkości, jej porządku prawnego i jego funkcji.

Komunikacji i wyrzeczenia się przemocy na rzecz póki co niesprawiedliwego, ale z czasem coraz doskonalszego porządku prawnego domaga się humanitaryzm. Nas jednak nie przekonuje właściwy tej postawie optymizm, któremu przyszłość jawi się jako epoka jednoznacznie zbawienna. Mamy raczej powody do odczuć przeciwnych.

Każdy z nas dostrzega w sobie samowolę, niechęć do autorefleksji, skłonność do sofistyki, której nawet filozofia służy do zastaniania prawdy. Zamiast komunikacji obserwujemy odrzucanie tego, co obce, rozkosz płynącą z władzy i przemocy. Wojna — ta barbarzyńska, żądna ofiar i śmierci przygoda — fascynuje masy, zaślepia je szansą wygranej. Z drugiej strony zdajemy sobie sprawę, jak mała jest gotowość mas do rezygnacji,



oszczędności i cierpliwości, do trzeźwego tworzenia solidnych porządków; widzimy, jak zza kulis ducha torują sobie drogę namiętności, nie napotyka-  
jąc prawie żadnych przeszkód.

Nie można wyeliminować niesprawiedliwości, jaka niezależnie od ludz-  
kich charakterów panuje we wszystkich instytucjach. Wciąż powstają  
sytuacje, którym nie sposób zaradzić kierując się sprawiedliwością —  
choćby na skutek przyrostu ludności i jej rozmieszczenia, albo gdy coś,  
czego pożądamy wszyscy, jest czyjąś wyłączną i niepodzielną własnością.

Tak więc granica, zza której znów może się przedrzeć jakaś postać  
przemocy, wydaje się nie do przezwyciężenia. Powraca pytanie, czy świa-  
tem rządzi Bóg, czy diabeł? I ostatecznie wiara w to, że diabeł pozostaje  
w służbie bożej, okazuje się nieuzasadniona.

Widząc, jak nasze życie rozplywa się w chwilowości, my, jednostki  
wciągnięte w beładny splot przypadków i przemożnych wydarzeń, w obli-  
czu dziejów, które zdają się dobiegać kresu pozostawiając po sobie chaos,  
staramy się wznieść ponad to wszystko, przewyciężając tym samym dzie-  
je.

Oczywiście, musimy pozostać świadomi naszej epoki i naszej sytuacji.  
Nie ma współczesnej filozofii bez rozjaśnienia podstawowego faktu, że  
jesteśmy sobie dani w określonym czasie i miejscu. Lecz choć podlegamy  
uwarunkowaniom epoki, to przecież nasze filozofowanie nie z nich wyrasta,  
tylko, jak zawsze, z Ogarniającego. Nie wolno nam poddawać się epoce,  
zrzucając na nią odpowiedzialność za to, czym możemy się stać. Powin-  
niśmy raczej rozjaśniając ją dążyć do tego, by czerpać z jej głębi.

Nie należy również czynić z dziejów bożyszczka. Nie musimy godzić się  
z bezbożną tezą, że sądem świata są jego dzieje. Dzieje nie są instancją  
ostateczną. Klęska nie jest argumentem przeciw prawdzie, która odnajduje  
swą podstawę w transcendencji. Przyswajając sobie dzieje jakby wbrew ich  
biegowi, rzucamy kotwice w wieczność.

## 10

## NIEZALEŻNOŚĆ FILOZOFUJĄCEGO CZŁOWIEKA

Niezależność człowieka odrzucają wszelkie formy totalitaryzmu: zarów-  
no religie, podtrzymujące wobec każdego i wszystkich wyłączność swoich  
roszczeń do prawdy, jak i państwa, budujące swój aparat władzy na wyzu-  
ciu człowieka ze wszystkiego, co własne, skoro nawet zajęcia w czasie  
wolnym nie mogą odbiegać od linii ideologicznej. Niezależność zdaje się  
tonać bezgłośnie w powodzi tego, co typowe, wśród nawyków i niekwestio-  
nowanych oczywistości.

Ale filozofować znaczy przecież walczyć w każdych warunkach o nie-  
zależność wewnętrzną. Cóż to jest wewnętrzna niezależność?

Wyobrażenie filozofa jako człowieka niezależnego jest żywe od schyłku  
antyku. Wyobrażenie to ma kilka głównych rysów. Filozof jest niezależny,  
ponieważ, po pierwsze, żyje bez potrzeb, w ascezie, wolny od świata dóbr  
i władzy popędów; po drugie — wyzbył się lęku, bo przejrzał wizje, którymi  
straszą religie, i poznał ich nieprawdę; po trzecie — nie udziela się w pań-  
stwie i polityce, żyje spokojnie w ustroniu, bez zobowiązań, jako obywatel  
świata. W każdym razie filozof taki wierzy, że osiągnął jakiś absolutnie  
niezależny punkt poza wszelkimi rzeczami, i że wobec tego nic go nie  
dotyczy i nic nie może nim wstrząsnąć.

Taki typ filozofa bywał przedmiotem podziwu, ale i nieufności. Jego  
rozmaite wcielenia wykazują wprawdzie nadzwyczajną niezależność  
w ubóstwie, bezżenności, życiu apolitycznym i bez zawodu; dają świadec-  
two szczęściu nie uwarunkowanemu niczym, co pochodzi z zewnątrz,

szczęściu, które spełnia się w świadomości, że jest się wędrowcem obojętnym na ciosy losu. Ale niektóre z tych postaci są też niezmiernie pewne siebie, ich woli działania towarzyszy duma i próżność, w tym, co ludzkie, odznaczają się chłodem, zaś ich stosunek do innych filozofów pełen jest wrogości i nienawiści. Wszystkich tych filozofów cechuje dogmatyzm w sprawach własnej doktryny. Ich niezależność tak wiele ma skaz, że sprawia wrażenie nie przejranej, czasem aż śmiesznej zależności.

A jednak to oni są drugim po religii biblijnej dziejowym źródłem możliwej niezależności. Obcowanie z nimi zachęca, by samemu być niezależnym — może właśnie dlatego, że widzimy: człowiek nie potrafi wytrwać w wyizolowanym punkcie, wyzwolony z wszelkich więzi. Taka rzekomo absolutna wolność natychmiast przeradza się w inny rodzaj zależności. Na zewnątrz jest to zależność od świata, o którego poklask się zabiega, od wewnątrz — zależność od nie rozjaśnionych namiętności. Droga filozofów żyjących u schyłku antyku nie prowadzi do niezależności. Choć niejednen z nich imponuje jako postać, to przecież z ich walki o wolność zostały tylko martwe posągi i maski zasłaniające pustkę.

Widzimy, że niezależność przeradza się w swe przeciwieństwo, gdy przypisuje sobie charakter absolutny. Niełatwo będzie odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie możemy walczyć o niezależność.

Bardzo trudno jest przezwyciężyć dwuznaczność niezależności. Przyjrzyjmy się kilku przykładom:

Filozofia, zwłaszcza metafizyka, konstruuje gry myślowe, jakby figury myślenia. Filozof, ich twórca, ma nad nimi przewagę — ma bowiem przed sobą nieskończone możliwości. Rodzi się jednak pytanie: czy człowiek jest panem swych myśli, ponieważ jest bezbożny i uprawia tę twórczą grę nie odnosząc się do podstawy — arbitralnie, w myśl ustalonych przez siebie reguł, zachwycając się kształtem tego, co tworzy? Czy też przeciwnie, właśnie dzięki odniesieniu do Boga człowiek zyskuje przewagę nad językiem, w którego szaty i figury musi oblekać absolutny byt — nieuchwytny w żadnej z tych form, mimo ich nieustannych przemian? Niezależność filozofującego człowieka sprowadza się w tym wypadku do tego, że nie uznaje on swych myśli za dogmaty, którym należy się podporządkować, lecz staje się panem swych myśli. Ale takie panowanie nad myślami jest dwuznaczne; może oznaczać albo nieskrępowaną arbitralność, albo też więź z transcendencją.

Oto inny przykład: dążąc do niezależności szukamy punktu Archimedowego poza światem. Są to poszukiwania prawomocne, ale pytanie brzmi: czy człowiek, który osiągnął ten punkt i znalazł się jakby „na zewnątrz”, w swej totalnej niezależności dorównuje Bogu? Czy też w tym punkcie poza światem człowiek autentycznie spotyka się z Bogiem, doznając jedynej pełnej zależności, dzięki której staje się niezależny w świecie?

Wskutek swej dwuznaczności, niezależność, zamiast prowadzić do autentycznego bycia sobą spełniającego się w dziejach, nazbyt łatwo może oznaczać, że nasze postępowanie ma charakter niewiązący, że zawsze można postąpić inaczej. W takim wypadku bycie sobą zatracą się w rolach, które przychodzi nam odgrywać. Ta pozorna niezależność, jak wszystko, co zwodzi, występuje w nieskończenie wielu postaciach. Na przykład:

Możemy postrzegać rzeczy — obojętne, czy będą to ludzie, zwierzęta czy kamienie — w sposób właściwy postawie estetycznej. Takie postrzeganie może mieć siłę wizji i być jakby powrotem do postrzegania mitycznego. Ale jest to postrzeganie „martwe, choć żywym okiem”, nie objęte decyzją, która daje podstawę życiu. Towarzyszy mu zaangażowanie, które nie cofa się przed żadnym, nawet śmiertelnym niebezpieczeństwem, lecz nie gotowość zakotwiczenia się w Bezwarunkowym. Nieczuły na sprzeczności i absurd, bezgranicznie żądny postrzegania, człowiek taki, żyjąc pod przymusem epoki, stara się jak najmniej mu podlegać, dąży do niezależności swej woli i doznań. Podlegając przymusowi, zachowuje wewnętrzną niewzruszoność; formułując to, co zobaczył, wznosi się na szczyty istnienia; czyni język — bytem.

Tego rodzaju niewiążąca niezależność chętnie abstrahuje od siebie samej. Satysfakcja z postrzegania przeradza się w fascynację bytem. Byt zdaje się odślaniać w takim mitycznym myśleniu, będącym odmianą poezji spekulatywnej.

Ale byt nie odślania się w wysiłku samego tylko postrzegania. Nie wystarczy najdonioślejsza, ale samotna wizja, nie wystarczy przekaz w wymownych zwrotach i przejmujących obrazach, w apodyktycznym języku obwieszczony wiedzy — nie mający nic wspólnego z komunikacją.

Tak więc łudząc się, że zdobywa sam byt, człowiek może pograżać się w samozapomnieniu. Człowiek wypala się w fikcjach bytu, ale bywa, że i tam znajduje impuls do zwrotu, że ukryty niedosyt pomaga mu odzyskać autentyczną powagę. Urzeczywistnia się ona tylko we współczesności egzystencji, i tam przewycięża zgubną postawę: „widzę to, co jest, i robię to, co chcę”.

Innym przejawem niewiążącej niezależności jest myślenie dowolne. Nieodpowiedzialne igranie przeciwieństwami pozwala zająć każde dogodnie stanowisko. Mimo biegłości w stosowaniu wszelkich metod, żadnej nie stosuje się konsekwentnie. Taka postawa daleka jest od naukowości, ale stroi się w jej pozory. Ktoś, kto przemawia w ten sposób, nieustannie się zmieniając, staje się nieuchwytny jak Proteusz; nie mówi właściwie nic, choć zdaje się obiecywać coś niezwykłego. Intrygują jego przecucia i aluzje, zagadkowe podszepty, umiejętnie sugerowana tajemniczość. Ale z kimś takim nie można autentycznie dyskutować, a jedynie krążyć wśród wielości tego, co ciekawi, wspólnie popadać w rozlewające się bez celu, pozorne przejęcie.

Przejawem niewiążącej niezależności jest także postawa nieprzejmowania się niczym w tym świecie, który stał się nie do zniesienia.

Śmierć jest czymś obojętnym. Nadejdzie i tak. Po co się niepokoić?

Żyje się czerpiąc rozkosz z sił witalnych, bolejąc, gdy zawodzą. Postawa naturalnej afirmacji pozwala odczuwać i przeżywać życie takim, jakie jest. Przestaje się polemizować, bo nie warto. Można pokochać coś ciepłą, ludzką miłością, ale wtedy powierza się miłości czasowi, a więc temu, co z natury płynne i nietrwałe. Nie ma nic bezwarunkowego.

Żyje się swobodnie i lekko, nie pragnąc być nikim szczególnym ani dokonywać niezwykłych czynów. Robi się to, co jest wymagane, lub co uchodzi za stosowne. Wszelki patos wydaje się śmieszny. Jest się gotowym nieść pomoc w granicach wspólnej codzienności.

Żaden horyzont, żadna dal, żadna przeszłość ani przyszłość nie otwiera się przed istnieniem, które przestało czegokolwiek oczekiwać, żyjąc tylko tu i teraz.

Wielość postaci zagrażającej nam pozornej niezależności czyni podejrzaną samą niezależność. Jedno jest pewne: chcąc zyskać prawdziwą niezależność, nie można poprzestać na rozjaśnianiu jej dwuznaczności; trzeba również uświadomić sobie granice wszelkiej niezależności.

Absolutna niezależność nie jest możliwa. W myśleniu zdani jesteśmy na naczność, która musi być dana z zewnątrz, w istnieniu — na innych ludzi, na pomoc wzajemną, która umożliwi nasze życie. Będąc sobą, zdani jesteśmy na inne bycie sobą, gdyż tylko w komunikacji obaj partnerzy „dochodzą do siebie”. Nie ma wolności izolowanej. Gdziekolwiek się pojawia, walczy ze zniewoleniem. Po całkowitej likwidacji zniewolenia,

wolonia, wobec braku jakiegokolwiek oporu, musiałaby zniknąć i sama wolność.

Dlatego jesteśmy niezależni tylko wtedy, gdy jednocześnie wiktamy się w świat. Niezależność nie urzeczywistnia się przez to, że człowiek usuwa się ze świata. Niezależność w świecie to raczej swoista postawa wobec świata: uczestnictwo, ale i nieobecność w świecie, bycie w nim, a zarazem poza nim. Poniższe wypowiedzi wielkich myślicieli zawierają — mimo wszystkich różnic — ten właśnie wspólny sens:

Arystyp powiada, mając na myśli wszelkiego rodzaju doświadczenia, przyjemności, stany szczęścia i nieszczęścia: posiadam, ale nie jestem posiadany. Święty Paweł żąda, by nieunikniony udział w życiu ziemskim odpowiadał zasadzie: mieć, ale tak, jakby się nie miało. *Bhagawadgita* każe spełniać dzieło, ale nie pożądać jego owoców. Lao-cy wymaga, by działać powstrzymując się od działania.

Żeby stwierdzić, na co wskazują te nieprzemijające prawdy filozoficzne, trzeba by długiej interpretacji — a i ona nie osiągnęłaby celu. Wystarczy, jeśli przyjmiemy, że są to różne sposoby wypowiedzania wewnętrznej niezależności. Nasza niezależność od świata wiąże się nierozzerwalnie z pewnym od niego uzależnieniem.

Drugie ograniczenie niezależności polega na tym, że sama niezależność jako taka przeradza się w nicość.

Określiliśmy niezależność negatywnie jako wolność od lęku, obojętność na szczęście i nieszczęście, niewzruszoność myślenia poprzestającego na obserwacji, odpornego na uczucia i popędy. Ale tym, co staje się w takich sytuacjach niezależne, jest nikły punkt jakiegoś ogólnego „ja”.

Treść niezależności nie pochodzi z niej samej. Niezależność nie jest siłą wrodzonych predyspozycji, żywotności czy rasy, nie jest też wolą mocy ani autokreacji.

Filozofowanie wyrasta z takiej niezależności w świecie, która jest absolutnie związana z transcendencją. Rzekoma niezależność nie związana z transcendencją rychło przeradza się w puste, czyli formalne myślenie, które nie wnika w treść, nie uczestniczy w idei, nie jest osadzone w egzystencji. Taka niezależność staje się dowolnością — przede wszystkim dowolnością negacji. Lekkomyślnie kwestionuje wszystko, żadna siła nie prowadzi ani nie wiąże jej pytań.

Przeciwstawia się temu radykalna teza Nietzschego: dopiero tam, gdzie nie ma Boga, człowiek staje się rzeczywiście wolny. Tam, gdzie jest Bóg, człowiek, miast rosnać, znajduje sobie ujście w boskości, nie nabiera

energii jak nie spiętrzona woda. Pozostając przy tym porównaniu odpowiemy Nietzsche, że, przeciwnie, dopiero przez wzgląd na Boga człowiek naprawdę rośnie, zamiast rozlewać się jak nie spiętrzona woda w nicości tego, co przydarza mu się w życiu.

Trzecim ograniczeniem naszej możliwej niezależności jest kondycja naszego człowieczeństwa. Będąc ludźmi, tkwimy w wypaczeniach, z których nie umiemy się wyrwać. Z pierwszym przebudzeniem naszej świadomości ulegamy złudzeniom.

Biblia wyjaśnia to mitem, jako następstwo grzechu pierworodnego. Wspaniale rozjaśnia autoalienację człowieka filozofia Hegla. Kierkegaard w przejmujący sposób ukazuje demonizm w człowieku, który z rozpacz zamyka się w sobie. Mniej subtelne są wyjaśnienia socjologów i psychologów. Pierwsi mówią o ideologiach, drudzy o władających nami kompleksach.

Czy można zapanować nad spychaniem w nieświadomość i zapomnianiem, nad ukrywaniem i zasłanianiem prawdy? Czy można zapanować nad wypaczeniami i zdobyć prawdziwą niezależność? Święty Paweł udowodnił, że nie możemy być naprawdę dobrzy. Nie ma bowiem dobrego postępowania bez wiedzy, skoro zaś wiem, że postępuję dobrze, popadam w pychę i poczucie bezpieczeństwa. Kant wykazał, że nasze dobre czyny mają ukrytą motywację, która mąci ich czystość: postępujemy dobrze pod warunkiem, że nie szkodzi to nadmiernie naszemu szczęściu. Tego radykalnego zła nie potrafimy przewyciężyć.

Nasza niezależność sama potrzebuje pomocy. Możemy tylko o nią zabiegać, w nadziei, że — w sposób niepojęty i niewidoczny dla świata — w naszym wnętrzu wspomóż nas coś, co wyrwie nas z wypaczenia. Nasza możliwa niezależność jest zawsze uzależnieniem od transcendencji.

Jak zbliżyć się do możliwej dziś niezależności filozofowania?

Nie wiązać się z żadną szkołą filozoficzną, nie uznawać prawdy dającej się wypowiedzieć za prawdę wyłączną i jedyną; być panem swoich myśli.

Zamiast powiększać stan posiadania filozofii, pogłębiać filozofowanie jako ruch.

Zmagać się o prawdę i człowieczeństwo w bezwarunkowej komunikacji.

Uczyć się przyswajania przeszłości, słuchania tego, co mówią współcześni, otwierania się na wszelkie możliwości.

Jako ta właśnie jednostka, wgłębiając się w swoją dziejowość, w pochodzenie, w to, co zrobiłem, przyswajając sobie to, czym byłem, czym się stawałem i czym mnie obdarowano.

Poprzez własną dziejowość nieustannie wrastać w dziejowość człowieczego bytu w całości, w obywatelstwo światowe.

Trudno nam uwierzyć filozofom nie przeżywającym chwil zwątpienia, nie ufamy spokojowi stoika, nie życzymy sobie niewzruszoności. Gdyż to właśnie nasze bycie człowiekiem pozwala nam przeżywać namiętności i strach, pozwala ciesząc się i płacząc doznawać tego, co jest. I dlatego „dochodzimy do siebie” nie wtedy, gdy tłumimy odruchy psychiki, lecz gdy wzlatujemy z tego, co nas wiąże. Musimy odważyć się być ludźmi i czyniąc to, co w naszej mocy, dążyć do wypełnionej niezależności. Będziemy wówczas cierpieć bez narzekań, rozpaczać nie tonąc w rozpacz, doznawać wstrząsów, ale nie upadku — gdyż podtrzyma nas to, co zyskamy jako naszą wewnętrzną niezależność.

Filozofowanie jest szkołą takiej niezależności, nie jej posiadaniem.



## FILOZOFICZNY SPOSÓB ŻYCIA

Nasze życie, jeśli nie ma się zagubić w rozproszeniu, musi odnajdywać się w porządku. Trzeba, by w dniu powszednim dało się nieść Ogarniającemu, by zdobywało spójność, łącząc w sobie pracę, spełnienie i momenty wlotu, by pogłębiało się w powtórzeniach. Wtedy nawet w życiu wypełnionym monotonna praca panuje nastrój pewności, że wszystko to ma sens. Świadomość świata i samego siebie staje się wówczas jakby naszym schronieniem, naszym podłożem są dzieje, w których uczestniczymy, oraz jednostkowa pamięć i wierność.

Ostoją takiego porządku bywa otoczenie, w którym człowiek się urodził, kościół, który kształtuje i przenika duchowo zarówno wielkie etapy jego życia od urodzenia aż do śmierci, jak i zdarzenia drobne, codzienne. Jednostka przyswaja sobie wówczas spontanicznie to, czego widok i obecność jest w jej środowisku powszedni. Inaczej ma się rzecz w świecie, który się rozpada, w którym coraz bardziej nie dowierza się tradycji, w świecie o porządku czysto zewnętrznym, wyzbytym symboliki i transcendencji, niezdolnym nasycić duszy i zadośćuczynić człowiekowi — gdy bowiem daje mu swobodę, pozostawia go samemu sobie, jego pożądlivości i nudzie, lękom i obojętności. Tu jednostka zdana jest tylko na siebie. Poprzez filozoficzny sposób życia stara się o własnych siłach budować to, czego nie może dostarczyć jej otoczenie.

Wola filozoficznego sposobu życia wynika z mroku, w którym tkwi jednostka, z uczucia zagubienia, gdy żyjąc bez miłości widzi przed sobą

pustkę, z zapomnienia siebie w wyczerpującej krzątaninie, z którego człowiek nagle się budzi i przerażony pyta: czym jestem, co tracę żyjąc w ten sposób, co powinienem zrobić?

Owemu samozapomnieniu sprzyja świat opanowany przez technikę. Regulowane zegarem życie, rozbite na czynności jałowe i absorbujące, w których człowiek coraz mniej się spełnia, życie niepomne siebie, przybiera postać skrajną; człowiek czuje się częścią maszyny, instalowaną raz tu, raz tam; puszczony wolno jest niczym i nie wie, co ze sobą począć. Ledwie zacznie odzyskiwać tożsamość, a już nienasycony molochem tego świata znów wciąga go w swe wszystko pożerające tryby — jałowej pracy i równie jałowej rozrywki w czasie wolnym.

Ale skłonność do samozapomnienia właściwa jest człowiekowi jako takiemu. Trzeba się z niej wyrwać, by nie zatracić się w świecie, w przyzwyczajeniach, w bezmyślnie uznawanych oczywistościach, w ustalonej kolei rzeczy.

Filozofowanie to decyzja rozbudzenia źródła, odnalezienia siebie, usilnego wspomagania siebie w działaniu wewnętrznym.

Wprowadzie istniejąc spełniamy przede wszystkim konkretne zadania i nakazy chwili. Ale wola filozoficznego sposobu życia tym się nie zadowala; praca dla pracy, życie tylko doraźnymi celami prowadzi w jej odczuciu do zapomnienia siebie, jest więc zaniedbaniem i winą. Chcąc żyć jak filozofowie, musimy traktować poważnie nasze doświadczenia z ludźmi, szczęście i urazę, sukcesy i zawody, a także to, co pozostaje ciemne i zawikłane. Nie zapominać, a przyswajać wewnętrznym, nie rozpraszać się, a przetrwać rzecz w sobie, nie uważać jej za „załatwioną”, lecz starać się rozjaśnić — oto nakazy filozoficznego sposobu życia.

Istnieją dwa jego rodzaje: samotna medytacja przejawiająca się w różnych rodzajach skupienia oraz komunikacja z ludźmi, poprzez każdy rodzaj wzajemnego rozumienia, we współdziałaniu, współmówieniu, współmilczeniu.

Niezbędne są człowiekowi codzienne chwile głębokiego skupienia. Utwierdzamy się wtedy w pewności, by w ciągu dnia, w nieuniknionym roztargnieniu, nie zagubić do reszty obecności źródła.

To, co w religiach spełnia się w obrzędach i modlitwie, ma swą analogię filozoficzną w zdecydowanym pograżeniu się w sobie i odnalezieniu tam samego bytu. Jest ono możliwe tylko w chwilach czy okresach, gdy nie

absorbuję nas świat i jego cele, a mimo to nie czujemy w sobie pustki — bo właśnie wtedy dotykamy tego, co istotne. Dzieje się tak rano lub wieczorem, lub w jakiejś chwili w ciągu dnia.

Kontemplacja filozoficzna obywa się bez ustalonych form, bez świętych miejsc i przedmiotów, czym różni się od kultu. Porządek, jaki dla niej ustalamy, nie utrwała się w regułę, jest jednym z możliwych niekrepujących porządków. W odróżnieniu od kultowych wspólnot jest to kontemplacja w samotności.

Jakie są możliwe treści tej kontemplacji?

Po pierwsze — *autorefleksja*. Uobecniam sobie, co w ciągu dnia robiłem, myślałem, czułem. Dociekam, co było błędem, w czym byłem wobec siebie nieszczerzy, jakich wykrętów i uników się dopuściłem. Widzę i to, co w sobie akceptuję i chciałbym rozwijać. Uświadamiam sobie też kontrolę, jakiej sam siebie poddaję, oraz to, jak ją sprawuję w ciągu dnia. Osądzam samego siebie tylko w poszczególnych zachowaniach, nie jako niedostępną mi całość. Szukam zasad, którymi chciałbym się kierować. Utrwalam słowa-zaklęcia, by powtarzać je sobie w gniewie, rozpacz, znużeniu i innych stanach samozatruty — słowa, które mają mi przypominać: „zachowaj umiar”, „pomyśl o innych”, „poczekaj”, „Bóg jest”. Uczę się z tradycji, sięgającej od pitagorejczyków poprzez stoików i chrześcijan aż po Kierkegaarda i Nietzschego, którzy domagali się autorefleksji, wiedząc, że nie ma ona kresu, podobnie jak ludzka skłonność do złudzeń.

Po drugie — *kontemplacja transcendująca*. W toku myśli filozoficznej upewniam się o właściwym bycie, o Bogu. Odczytuję szyfry bytu z pomocą literatury i sztuki. Staram się je zrozumieć w uobecnieniu filozoficznym. Próbuję upewnić się o tym, co ponadczasowe i wieczne w czasie, dotknąć źródła mojej wolności, a w nim samego bytu. Wnikam w podstawę, która jakby wtajemnicza mnie w stworzenie.

Po trzecie — skupiam się na tym, co powinienem zrobić teraz. Pamięć mojego życia we wspólnocie stanowi tło, na którym rozjaśnia się moje obecne zadanie, aż po detale bieżącego dnia. Jest to konieczne wtedy, gdy w niezbędnym wysiłku myślenia celowego zdarzy mi się zatracić ogarniający sens.

Gdybym poprzestał na tym, co w moim skupieniu zyskuję tylko dla siebie, wówczas nie zyskałbym niczego.

To, co nie urzeczywistnia się w komunikacji, jeszcze w ogóle nie zaist-

niało, to, co nie jest w niej osadzone, nie ma dostatecznej podstawy. Prawda zaczyna się tam, gdzie jest drugi człowiek.

Dlatego filozofia żąda, bym nieustannie szukał komunikacji i bez wahania podejmował jej ryzyko, bym wyzbył się chęci samoutwierdzenia, uparcie powracającej w coraz to nowych przebraniach, i żył w nadziei, że jeśli się oddam — odzyskam siebie jako nieobliczalny dar.

Dlatego muszę ciągle o sobie wątpić, nigdy nie czując się bezpiecznie. Dlatego też nie wolno mi szukać w sobie jakiegoś rzekomo stałego punktu, który pomógłby mi niezawodnie rozjaśnić i prawdziwie ocenić samego siebie. Taka pewność siebie to najbardziej kusząca postać nieszczerzej woli samoutwierdzenia.

Jeśli kontemplacja przebiega w troistej postaci — autorefleksji, kontemplacji transcendującej i uobecnienia zadania — i jeśli się przy tym otwieram na nieograniczoną komunikację, wtedy nieobliczalnie uobecnia mi się to, czego obecności nie można wymusić: jasność mojej miłości, ukryty i zawsze niepewny nakaz boski, objawiający się byt — a więc może i spokój wśród ciągłych niepokojów życia, ufność w podstawę wszechrzeczy mimo przerażających nieszczęść, niezłomność decyzji pośród sprzecznych porywów namiętności, niezawodna wierność wśród chwilowych pokus tego świata.

Jeśli w kontemplacji uprzytamniam sobie Ogarniające — w którym żyję, w miarę możliwości ulepszając życie — to wynika stąd zasadniczy nastrój, niosący mnie przez niezliczone czynności dnia, nawet gdy tkwię w trybach maszyny technicznej. Bowiem sens chwil, kiedy jakby wracam do siebie, polega na zdobyciu zasadniczej postawy, obecnej potem w ciągu dnia w tle moich nastrojów i odruchów. Jest ona moją ostoją w zbłądzeniu, zamęcie, afekcie, chroniąc przed utratą oparcia. Dzięki niej w teraźniejszości znajduję pamięć i przyszłość, jakąś spójność i trwanie.

Wtedy filozofowanie jest zarazem nauką życia i umiejętnością umiarności. Wobec niepewności naszego istnienia w czasie, życie jest zawsze tylko próbą życia.

Chodzi w tej próbie o to, aby odważnie zanurzyć się w życiu, nie unikać najgorszego i nie starać się go zaślaniać, być bezwzględnie uczciwym patrząc, pytając i udzielając odpowiedzi. Chodzi też o to, by iść swoją drogą nie znając całości, bez uchwytnej wiedzy o tym, co jest w istocie, bez przywoływania fałszywych argumentów i zwodniczych doświadczeń, po-

zwalających podpatrywać z tego świata obiektywnie i bezpośrednio transcendencję, bez jednoznacznie i bezpośrednio docierającego do nas słowa bożego. Trzeba raczej wsłuchiwać się w szyfry wieloznacznego języka rzeczy, i mimo to żyć w pewności transcendencji.

Wtedy dopiero zaczynamy się spełniać w tym naszym wątpliwym istnieniu; życie staje się dobre, a świat piękny.

Jeśli filozofowanie jest nauką umierania, to ta właśnie umiejętność jest warunkiem prawdziwego życia. Uczyć się żyć i umieć umierać to jedno i to samo.

#### Kontemplacja uczy potęgi myśli.

Myślenie to początek bycia człowiekiem. Poznając prawidłowo przedmioty, doświadczam potęgi racjonalności — w operacjach rachunkowych, w doświadczalnej wiedzy o przyrodzie, w planowaniu technicznym. Im czystsza jest moja metoda, tym bardziej nieodparta staje się siła logicznego wnioskowania, tym głębszy wgląd w związki przyczynowe, tym uchwytniejsze doświadczenie.

Lecz filozofowanie zaczyna się dopiero na granicy wiedzy zdobywanej przez intelekt. Bezsilność racjonalności w kwestiach, na których nam autentycznie zależy — w określaniu celów ostatecznych, w poznawaniu najwyższego dobra, Boga i ludzkiej wolności — sprawia, że budzi się takie myślenie, które posługując się środkami intelektu jest przeciwieństwem więcej. Dlatego filozofowanie dąży do granic poznania racjonalnego, by tam dopiero naprawdę się rozpaść.

Kto sądzi, że wszystko potrafi przejrzeć, ten dawno przestał filozofować. Kto informacje zebrane przez nauki myli z poznaniem całego bytu, popada w zabobon naukowości. Kto się nie zdumiewa, nie pyta. Kto nie chce uznać tajemnicy, przestaje szukać. Filozofując zatrzymuję się na granicy wszelkiej możliwej wiedzy i otwieram bez reszty na to, co się tam ukazuje — lecz czego wiedzieć nie sposób.

Na tej granicy ustaje wprawdzie poznanie, ale nie myślenie. Dzięki wiedzy i jej zastosowaniom technicznym mogę działać na zewnątrz, natomiast moja niewiedza umożliwia mi działanie wewnętrzne, w trakcie którego zmieniam się ja sam. Ujawnia się w nim inna, głębsza potęga myśli: myśl nie odrywa się ode mnie podążając za przedmiotami, lecz jest procesem wewnątrz mej istoty, w którym myślenie utożsamia się z bytem. Myślenie jako działanie wewnętrzne wydaje się niczym w porównaniu z zewnętrzną

potęgą techniki, nie wynika z zastosowania wiedzy, nie przebiega planowo i umyślnie. Ale to ono autentycznie rozjaśnia, w nim stajemy się dopiero istotni.

Intelekt (*ratio*) rozszerza nasze horyzonty, konstytuuje przedmioty, rozwija napięcia ukryte w tym, co jest. Za jego też sprawą to, co dla niego nieuchwytnie, ujawnia się z całą jasnością i potęgą. Jasność intelektu uwidacznia jego granice, rodzi autentyczne impulsy, w których myślenie łączy się z aktywnością, działanie wewnętrzne z zewnętrznym.

Żąda się od filozofa, by żył zgodnie ze swoją nauką. Ale to zdanie zniekształca to, co miało wyrażać. Gdyż filozof nie naucza przepisów, pod które podpadałyby poszczególne przypadki w realnym istnieniu — tak jak rzeczy podpadają pod kategorie ustalone empirycznie, a stany faktyczne pod normy prawne. Myśli filozoficzne nie dają się stosować, raczej same są rzeczywistością, o której można by powiedzieć: spełniając te myśli człowiek dopiero żyje i jest sobą, albo: jego życie jest przeniknięte myślą. Stąd nierozdzielność filozofowania i bycia człowiekiem (podczas gdy poznanie naukowe daje się od człowieka oddzielić). Stąd konieczność, aby śledząc myśl filozofa, uprzytamniać sobie zarazem jego człowieczeństwo.

Życiu filozoficznemu stale grozi zagubienie się w wypaczeniach, usprawiedliwianych tezami samej filozofii. Pod zasłoną formuł rozjaśniania egzystencji kryje się często wola istnienia.

Spokój okazuje się wtedy biernością, ufnosć — złudną wiarą w harmonię wszechrzeczy, umiejętność umierania — ucieczką od świata, rozum — godzącą się na wszystko obojętnością. To, co najlepsze, okazuje się najgorszym.

Nasza wola komunikacji sama siebie łudzi, wklajając się w sprzecznościach: chcemy, by nas oszczędzano, ale nadal rościmy sobie prawo do absolutnego samorozjaśnienia i absolutnej pewności siebie; usprawiedliwiamy się stanem naszych nerwów, żądając zarazem, by uznano naszą wolność; jesteśmy ostrożni i małowólni, nastawieni obronnie — i deklarujemy bezwzględną gotowość komunikacji. Myślimy o sobie, choć wydaje nam się, że mówimy o istocie rzeczy.

Życie filozoficzne, które chce przejrzeć i przewyciężyć w sobie te wypaczenia, świadome jest swej niepewności. Dlatego stale wygląda krytyki, szuka przeciwnika, chce być podawane w wątpliwość, chce słuchać — nie po to, aby się podporządkować, lecz by mieć impuls do samorozjaśnienia.

nia. Prawdę i nie szukane potwierdzenie znajduje takie życie wówczas, gdy w otwartej i bezwzględnej komunikacji zaczyna współbrzmieć z drugim życiem.

Filozofowanie nie jest pewne nawet tego, czy możliwa jest pełna komunikacja, choć przecież z wiary w nią żyje i podejmuje jej ryzyko. Można w nią wierzyć, ale nie uchwycić w wiedzy. Traci ją, kto myśli, że ją posiadał.

Istnieją bowiem przerażające granice, choć filozofując nigdy nie uznamy ich za ostateczne: przyzwolenie na niepamięć, dopuszczanie i akceptowanie tego, co nie rozjaśnione. Mówimy tak wiele, gdy tymczasem to, o co chodzi naprawdę, można uchwycić tak łatwo — nie w ogólnych twierdzeniach, lecz jako *signum* konkretnej sytuacji.

W obliczu wypaczeń, uwikłań i niepokoju człowiek współczesny wzywa psychiatrę. Niektóre choroby somatyczne i nerwice wiążą się rzeczywiście ze stanem naszej duszy. Realistyczne podejście wymaga, by poznać je i zrozumieć, nauczyć się, jak sobie z nimi radzić. Nie trzeba unikać ludzkiej instancji lekarza, jeżeli lekarz dzięki krytycznemu doświadczeniu rzeczywiście coś wie i potrafi. Ale dzisiejsze formy psychoterapii nie należą już właściwie do kompetencji lekarzy, nie pozostają na gruncie medycyny, lecz filozofii — i wobec tego, jak każdy wysiłek filozoficzny, wymagają próby etycznej i metafizycznej.

Cel filozoficznego sposobu życia nie daje się sformułować jako pewien osiągalny dla nas stan ostateczny. Wszelkie dostępne nam stany to tylko przejawy ustawicznych wysiłków naszej egzystencji oraz doznawanych przez nią niepowodzeń. Naszą istotą jest bycie w drodze. Chcielibyśmy przebić się przez czas. Jest to możliwe tylko w skrajnościach:

Tylko egzystując w czasie, jako dziejowość, doznajemy wiecznej teraźniejszości.

Tylko jako konkretny człowiek, w tej właśnie, a nie innej postaci, upewniam się o byciu człowiekiem w ogóle.

Tylko doświadczając własnej epoki jako naszej ogarniającej rzeczywistości pojmujemy ją w całości dziejów, w których z kolei pojmujemy wieczność.

We wzlocie dotykamy źródła, które rozjaśnia się w tle naszych chwilowych stanów, lecz nieustannie grozi zgaśnięciem.

Ten wzlot życia filozoficznego to zawsze konkretny wzlot konkretnego

człowieka. Jednostka ludzka spełnia go w komunikacji, w której nikt nie może jej wyręczyć.

Wzlatujemy w dziejowo konkretnych, życiowych aktach wyboru, nie przez wybór tak zwanego światopoglądu, przekazanego nam w twierdzeniach.

Na zakończenie przedstawmy metaforycznie sytuację filozofa w czasie.

Filozof zdobywa orientację na pewnym gruncie stałego ładu — w realistycznym doświadczeniu, w poszczególnych gałęziach wiedzy, w nauce o kategoriach i metodologii. Następnie bezpiecznymi drogami przemierza krainę idei, położoną na skraju tego ładu, by wreszcie zatrzepotać jak motyl nad brzegiem oceanu. Ten motyl rwie się nad wodę, wypatrując okrętu, który zabrałby go na wyprawę — jej cel to zgłębienie Jedni, obecnej w egzystencji motyla jako transcendencja. Wypatruje więc okrętu — metody myślenia filozoficznego, jak też filozofującego życia — i nawet go widzi, lecz nie dociera tam ostatecznie. Mozolnie wykonuje różne, może nawet dziwne i nieskoordynowane, ewolucje.

Jesteśmy takimi motylami, i biada nam, jeśli stracimy orientację na łądzie. Nie wystarcza nam jednak przebywanie na brzegu. Osiedłych tam ludzi, zadowolonych i bezpiecznych, śmieszy niepewny trzepot naszych skrzydeł. Zrozumieć mogą nas tylko ci, którzy jak my gnani są niepokojem. Świat jest dla nich odskocznią do lotu, od którego wszystko zależy. Każdy ryzykuje go sam, choć we wspólnocie; sam lot właściwie nie może być przedmiotem teorii.



## DZIEJE FILOZOFII

Filozofia jest równie stara jak religia, a starsza niż wszystkie kościoły. Wzniosłością i czystością niektórych swych ludzkich wcieleń oraz prawdziwością swojego ducha filozofia na ogół, chociaż nie zawsze, dorównywała światu kościelnemu, który uznaje w jego odmienności. Ale w porównaniu z kościołem filozofia jest bezsilna, gdyż brak jej jakiegokolwiek kształtu społecznego. Żyje pod przypadkową opieką potęg tego świata, w tym także potęg kościelnych. Tylko w sprzyjającej sytuacji społecznej może zadziałać obiektywnie. Jej właściwa rzeczywistość jest otwarta w każdej chwili dla każdego człowieka; w którejś ze swych postaci jest obecna wszędzie tam, gdzie żyją ludzie.

Kościół są dla wszystkich, filozofia dla jednostek. Kościoły to widzialne potęgi skupiające ludzkie masy. Filozofia jest rzeczą ducha, wiąże wszystkie ludy i epoki bez ziemskiej instancji, która by z niej wykluczała lub do niej przyjmowała.

Dopóki kościoły związane są z tym, co wieczne, ich zewnętrzna potęga czerpie z głębi duszy. Gdy jednak to, co wieczne, ma służyć ich władzy w świecie, wtedy potęga kościołów zaczyna być groźna, by w końcu, jak każda władza, stać się złem.

Dopóki filozofia dotyka wiecznej prawdy, uskrzydla bez przemocy, zaprowadza w duszy ład, wywiedziony z najgłębszego źródła. Gdy jednak oddaje swą prawdę na usługi potęg doczesnych, zwodzi do egoistycznego samooszustwa i duchowej anarchii. Wreszcie im bardziej filozofia chce być tylko nauką, tym pustszą staje się zabawą, która ani nauką, ani filozofią nie jest.

Niezależna filozofia nikomu nie spada z nieba. Nikomu nie jest dana od urodzenia. Trzeba ją zdobywać wciąż od nowa. Może ją pojąć tylko ten, kto w nią wejrzy u własnego źródła. Pierwsze, jeszcze przelotne wejrzenie może rozniecić w człowieku płomień. Ogarnięty nim, zaczyna studiować filozofię.

Robi to w sposób trojaki: *praktycznie* — w codziennym wewnętrznym działaniu; *rzeczowo* — poznając treści filozofii, studiując nauki, kategorie, metody i systematyki; *historycznie* — przyswajając sobie tradycję filozoficzną. Czym autorytet dla kościoła, tym dla filozofującego człowieka jest rzeczywistość przemawiająca do niego z dziejów filozofii.

Jeśli zajmujemy się dziejami filozofii ze względu na nasze własne, współczesne filozofowanie, powinniśmy to robić w horyzoncie jak najrozleglejszym.

Niezwykła jest różnorodność przejawiania się filozofii. Upaniszady powstawały w indyjskich wioskach i lasach, z dala od świata, w samotności lub intymnej wspólnotcie mistrza i ucznia. Myśliciel Kautilja był ministrem i założycielem państwa, Konfucjusz — nauczycielem, chcącym przywrócić swemu ludowi kulturę i prawdziwą rzeczywistość polityczną, Platon arystokratą, zrodzonym do kariery polityka, którą uznał za niemożliwą w zdemoralizowanej społeczności. Bruno, Kartezjusz i Spinoza to ludzie zdani tylko na siebie, w samotnym myśleniu odsłaniający dla siebie prawdę. Anzelm był współtwórcą rzeczywistości kościelno-arystokratycznej, Tomasz — członkiem kościoła, Mikołaj Kuzańczyk, kardynał, łączył życie dla kościoła z życiem filozofa. Machiavelli filozofował jako niefortunny mąż stanu, Kant, Hegel, Schelling — jako profesorowie, w kontekście swojej działalności pedagogicznej.

Musimy uwolnić się od wyobrażenia, że filozofowanie jako takie jest w swej istocie rzeczą profesorów. Jest ono rzeczą ludzi, i to, jak się zdaje, w każdych warunkach i okolicznościach, tak władców, jak i niewolników. Uczymy się rozumieć dziejowe przejawy prawdy poznając świat, z którego wyrosły, i losy ludzi, którzy je pomyśleli. Jeżeli są to przejawy odległe i obce, tym większą mają dla nas moc rozjaśniającą. Zarówno myśl, jak myśliciela trzeba poznać w ich cielesnej rzeczywistości. Prawda nie unosi się w powietrzu abstrakcji, nie istnieje sama przez się i dla siebie.

Dotykamy dziejów filozofii wtedy, gdy studiując gruntownie jakieś dzieło i świat, w którym powstało, uda nam się maksymalnie do nich zbliżyć.

Z kolei szukamy aspektów ukazujących dziejową całość filozofowania

jako pewną strukturę, która, choć można ją kwestionować, ułatwi nam orientację w tej rozległej dziedzinie.

Całe dwa i pół tysiąca lat historii filozofii są jakby jedną wielką chwilą, w której człowiek uświadamiał sobie siebie. Ta chwila to zarazem nie kończąca się dyskusja, demonstracja zderzających się sił, nierozwiązywalnych na pozór problemów, dzieł wspaniałych i chybionych, głębin prawdy i odmętów błędu.

W wiedzy o dziejach filozofii szukamy pewnego ramowego schematu, w którym każda myśl filozoficzna miałaby swe historyczne miejsce. O tym, jak filozofia przejawiała się w historii, w najróżniejszych warunkach społeczno-politycznych oraz sytuacjach osobistych, mówią nam tylko powszechne dzieje filozofii.

Z samodzielnym rozwojem myśli spotykamy się w Chinach, Indiach i na Zachodzie. Mimo sporadycznych związków, do początku naszej ery izolacja tych trzech światów była tak głęboka, że w zasadzie każdy z nich pojmować należy samoistnie. W czasach późniejszych najsilniejszy okazał się wpływ indyjskiego buddyzmu na Chiny — porównywalny z wpływem chrześcijaństwa na świat zachodni.

We wszystkich trzech obszarach rozwój myśli przebiegał analogicznie. Po okresie prehistorii, której mroki trudno nam rozświetlić, we wszystkich trzech regionach następuje epoka osiowa (od ósmego do drugiego wieku przed Chrystusem), gdy rodzą się podstawowe idee filozoficzne. Z kolei nastaje epoka pewnego rozkładu, któremu towarzyszy konsolidacja religii, opartych na idei zbawienia, po niej następują kolejne próby odnowy, pojawiają się podsumowujące, planowo tworzone systemy (scholastyka), a także — doprowadzone do granic spekulacji logiczne o wysublimowanym sensie metafizycznym.

Osobliwością wersji europejskiej tej potrójnej, synchronicznej typologii jest po pierwsze to, że ów ruch duchowy był tu znacznie silniejszy, że odnawiał się w kolejnych kryzysach i wariantach; po drugie — różnorodność ludów i języków, za których pośrednictwem wyrażały się myśli filozoficzne; po trzecie — bezprecedensowy rozwój nauki.

W ujęciu historycznym filozofii Zachodu wyróżnić można cztery następujące po sobie formacje:

Pierwsza z nich to **filozofia grecka**. Jej droga wiodła od mitu do logosu. Filozofia grecka stworzyła podstawowe pojęcia myśli zachodniej,

jej dziełem są kategorie i podstawowe sposoby całościowego myślenia o bycie, świecie i człowieku. Dla nas pozostaje krainą najprostszych typów, których przyswojenie zmusza do jasności.

Druga była **filozofia chrześcijańskiego średniowiecza**. Jej droga wiodła od religii biblijnej do jej myślowego zrozumienia, od objawienia do teologii. Wyrosła z niej nie tylko scholastyka, której zadaniem jest zachowywać i wychowywać. W postaciach twórczych myślicieli, przede wszystkim Pawła, Augustyna i Lutera, ujawnił się świat, będący u źródła jednością religii i filozofii. Nam wypada starać się o to, by w tej przestrzeni myślowej żyła dla nas nadal tajemnica chrześcijaństwa.

Trzecia — **nowożytna filozofia europejska**. Razem z nią powstawało nowoczesne przyrodoznawstwo i nowa, osobista niezależność człowieka od wszelkich autorytetów. Nowe drogi myśli reprezentują z jednej strony Kepler i Galileusz, z drugiej Bruno i Spinoza. Nam ta filozofia pomaga upewnić się o sensie autentycznej nauki — który od początku uległ wypaczeniu — oraz o osobistej wolności duszy.

Czwarta — **filozofia niemieckiego idealizmu**. Od Lessinga i Kanta do Hegla i Schellinga wiedzie szlak myślicieli, którzy głębią kontemplacji prześcignęli chyba wszystko, co dotąd pomyślano na Zachodzie. Bez zaplecza wielkiej rzeczywistości państwowej i społecznej, wiodąc życie niepozorne i prywatne, przejęci całością dziejów i Kosmosu, biegli w sztuce spekulatywnego myślenia, wizjonerzy istoty człowieczeństwa — tworzyli ideałiści swoje wielkie dzieła, niezależne od rzeczywistego świata, a przecież go zawierające. Nam obcowanie z tą filozofią pozwala doświadczyć głębi i dali, które bez niej by się nie otwały.

Aż po wiek siedemnasty, a nawet dłużej, myśl Zachodu poddana była przewodnictwu starożytnych, Biblii, świętego Augustyna. W osiemnastym wieku ten stan rzeczy zaczął się powoli zmieniać. Pojawiło się przekonanie, że można odciąć się od dziejów i polegać tylko na własnym rozumie. W miarę jak tradycja myślenia przestawała być siłą sprawczą, rozwijała się uczona, historyczna wiedza o dziejach filozofii, zrazu dostępna tylko wąskim kręgom. Dziś, gdy mamy do dyspozycji edycje tekstów i encyklopedie, łatwiej niż kiedykolwiek można zapoznać się z myśleniem przekazanym przez tradycję.

W wieku dwudziestym tyście latni podstawy filozofii popadają w coraz głębsze zapomnienie, umacnia się za to rozproszona, techniczna wiedza i także umiejętności. Umacnia się zabobon naukowości, złudne, doczesne cele, bierna bezmyślność.

Już od połowy dziewiętnastego wieku pojawia się świadomość kresu, a wraz z nią pytanie, czy wobec tego możliwa jest jeszcze filozofia. Ciągłość filozofii nowożytnej na Zachodzie, historyczna pielęgnacja dziedzictwa przez „filozofię profesorską” w Niemczech, nie mogą przestonić faktu, że skończyła się filozofia w swej dotychczasowej, tysiącletniej postaci.

Epokowe znaczenie mają Kierkegaard i Nietzsche — przedstawiciele nie znanego dotąd typu filozofa, najwidoczniej związanego z kryzysem owych czasów. Innym jego reprezentantem jest Marks, nie dorastający duchem do tamtych, choć swym wpływem na masy prześcignął wszystkich.

Możliwe okazuje się myślenie skrajne, kwestionujące wszystko, by dotrzeć do najgłębszego źródła, zrywające wszelkie zasłony, by w świecie radykalnie zmienionym przez technikę móc wejrzeć w egzystencję, Bezwarunkowe, współczesność.

Takie zarysy dziejów filozofii powstają w intencji ogarnięcia ich całości. Efektem jest powierzchowność. Brak nam w tej całości jakichś głębszych powiązań. Nasuwają się na przykład następujące pytania:

Po pierwsze: pytanie o **jedność dziejów filozofii**. Ta jedność nie jest stanem faktycznym, lecz ideą. Szukając jedności, natrafiamy na to, co jednostkowe i partykularne.

Dostrzegamy na przykład rozwój poszczególnych problemów (choćby pytania o stosunek duszy do ciała), ale odnośne fakty historyczne tylko częściowo zbiegają się w czasie z konsekwentną konstrukcją myślową. Można konstruować ciągi systemów, jak czyni Hegel, wykazując, że jego własna myśl stanowi kulminację filozofii niemieckiej, a wreszcie i powszechnej. Ale jest to konstrukcja, która zadaje gwałt rzeczywistości. Myśl Hegłowska pomija te pierwiastki dawniejszego filozofowania, które są dla niej zabójcze, ignoruje je i nie uwzględnia tego, co w innym myśleniu było najbardziej istotne. Żadna konstrukcja dziejów filozofii jako sensownego, konsekwentnego ciągu stanowisk nie pokrywa się z całokształtem faktów historycznych.

Ramy każdej jednolitej konstrukcji rozsądza geniusz poszczególnych myślicieli. Wszelka wielkość, choć faktycznie zależna od dających się wykazać związków, pozostaje przecież nieporównywalna, wydarza się jak cud, wbrew temu, co możemy zrozumieć.

Idea jedności dziejów filozofii stara się wyrazić filozofię wieczystą, która, jako wewnętrznie spójne życie, wykształca swe organy, szaty i narzędzia, nigdy się w nich nie wyczerpując.

Po drugie: pytanie o **początek i jego znaczenie**. Początek to myślenie zaczynające się kiedyś w czasie. Źródło to prawda zawsze obecna u podstaw.

Z nieporozumień i wypaczeń myśli musimy nieustannie powracać do źródła. Zamiast go szukać dążąc do własnego, źródłowego filozofowania, śladem wartościowych, przekazanych przez tradycję tekstów — padamy ofiarą pomyłki: szukamy źródła tam, gdzie coś się zaczęło w czasie, a więc na przykład u pierwszych filozofów przedsokratejskich, w początkowej fazie chrześcijaństwa, we wczesnym buddyzmie. Zawsze konieczny powrót do źródła przybiera fałszywą postać — staje się odkrywaniem początków.

Co prawda w dostępnych nam początkach kryje się wielka siła fascynacji. Ale absolutnego początku faktycznie odnaleźć nie można. To, co dla naszej tradycji jest początkiem, okazuje się początkiem względnym, rezultatem wcześniejszych założeń.

Dlatego jedna z zasad uobecniania sobie dziejów każe trzymać się starych, autentycznych tekstów. Tylko zagłębiając się w to, co przetrwało, doświadczamy dziejowej naoczności. Daremny nasz trud, by uzupełnić to, co zaginione, odtworzyć przesłanki, wypełnić luki.

Po trzecie: pytanie o **rozwój i postęp w filozofii**. W dziejach filozofii obserwujemy jakby ciągi postaci. Na przykład: Sokrates — Platon — Arystoteles; od Kanta do Hegla, od Locke'a do Hume'a. Ale rozmijamy się z prawdą, sądząc, że każdy filozof późniejszy zachowuje i prześciga prawdy poprzednika. Nawet w tych spójnych ciągach pokoleń nie sposób pojąć nowości tylko na podstawie tego, co ją poprzedzało. Nowe pokolenie często odchodzi od treści istotnych dla poprzedników, może nawet wcale ich nie rozumiejąc.

Niektórym światom wymiany duchowej dane jest trwać przez jakiś czas — wtedy słowa filozofującej jednostki nie padają w próżnię. Takim światem była filozofia grecka, scholastyka, filozofia niemiecka w latach 1760—1840. Są to epoki ożywionego współ-bycia w myśleniu źródłowym. Zdarzają się też epoki, kiedy filozofia trwa tylko jako element wykształcenia, i takie, gdy zdaje się zupełnie niemal zniknąć.

Błędna jest totalna wizja dziejów filozofii jako procesu postępu. Z dziejami sztuki łączy filozofię to, że najwspanialsze jej dzieła są niezastąpione

i niepowtarzalne. Z dziejami nauki — to, że pomnaża i coraz świadomiej stosuje swoje narzędzia: kategorie i metody. Z dziejami religii — następowanie po sobie źródłowych postaw wiary, których wyrazem myślowym jest filozofia.

Również dzieje filozofii znają epoki wyjątkowo twórcze. Ale w każdej epoce filozofia przynależy do istoty człowieka. W odróżnieniu od innych dziedzin historii ducha, filozofowie najwyższej rangi pojawiali się też nagle w czasach rzekomego upadku. Plotyn w trzecim, Szkot Eriugena w dziewiątym wieku to takie właśnie samotne, niepowtarzalne szczyty. Chociaż tworzywo ich myśli związane jest z tradycją, choć może żadna ich myśl nie jest zupełnie niezależna, to przecież w sumie obaj nadali myśleniu zasadniczo nowy kształt.

Dlatego w odniesieniu do istoty filozofii nigdy nie wolno mówić o jej końcu. Jako faktyczne myślenie jednostek, filozofia pozostaje obecna w każdej katastrofie, owocując w sposób nieobliczalny samotnymi dziełami w czasach duchowo bezpłodnych. Filozofia, podobnie jak religia, jest obecna zawsze.

Rozpatrywanie dziejów filozofii z punktu widzenia ich rozwoju jest nieistotne również dlatego, że każda wielka filozofia stanowi samoistną, dopełnioną w sobie całość, nie odnoszącą się do ogólniejszej prawdy dziejowej. Każdy krok nauki pozostaje w tyle za następnym. Natomiast filozofia, zgodnie ze swoim sensem, musi spełniać się do końca w każdej filozofującej jednostce. Degradowanie filozofów do roli „kroków” czy „etapów” na pewnej drodze jest z tym sensem sprzeczne.

Po czwarte: pytanie o hierarchię. Filozofowanie to również uświadomienie sobie hierarchii — w odniesieniu do poszczególnych myślicieli oraz do typowych poglądów epoki. Dzieje filozofii nie są zniwelowanym polem, gdzie każdemu dziełu i każdemu myślicielowi przysługiwałyby równe prawa. Niektóre złożone sensy dostępne są tylko dla nielicznych. Przede wszystkim jednak ma filozofia swoje punkty kulminacyjne, pojawiające się jak słońca między gwiazdami.

Sposób, w jaki to wszystko istnieje, nie ma wszakże nic wspólnego z jedyną, powszechnie obowiązującą, ostateczną hierarchią.

Ogromny dystans dzieli powszechne w danej epoce mniemanie od istotnej treści współczesnych im dzieł filozoficznych. Jako filozofia da się wyrazić zarówno to, co każdy intelekt musi uznać za oczywiste, jak też to, co w dziełach wielkich filozofów można interpretować bez końca. Spokój ograniczonego rozumienia, zadowolenie z tego, co postrzegamy jako nasz

świat, ale także ciągłe dążenie w dal, by wreszcie pytając zatrzymać się na granicy — to wszystko nazywa się filozofią.

Wskazaliśmy na analogie między dziejami filozofii a autorytetem tradycji religijnej. Filozofując nie dysponujemy wprawdzie księgami kanonicznymi, jakie posiadają religie, ani autorytetem, za którym wystarczy podążać, ani ostateczną prawdą, która po prostu jest dana. Lecz cała dziejowa tradycja filozoficzna, ten depozyt niewyczerpanej prawdy, ukazuje nam drogi do filozofowania we współczesności. Tradycja to głębia pomyślanej kiedyś prawdy, w którą można wejrzeć nieustannie wyczekując, to nieprzeniknioność nielicznych wielkich dzieł, to przyjmowana z czcią rzeczywistość wielkich myślicieli.

Istota autorytetu wyklucza jednoznaczne posłuszeństwo. Zadanie polega na tym, by za jego sprawą dotrzeć do siebie w samoupewnieniu, by u jego źródła odnaleźć źródło własne.

Tylko powaga współczesnego filozofowania pozwala w zjawisku historycznym dotknąć wieczystej filozofii. Zjawisko historyczne jest tylko środkiem, aby w głębi zadzierzgnęła się więź wspólnej współczesności.

Badania historyczne wymagają zatem bliskości i dystansu. Kto filozofuje sumiennie, wie, z czym ma do czynienia, gdy wnika w badany tekst. To, co przyciąga uwagę, musi stać się jasne i pewne jako przedmiot racjonalnej wiedzy. Ale sensem i szczytem takiego wnikania w historię są chwile zrozumienia źródłowego. Rozbłyska wtedy coś, co wszelkim badaniom na powierzchni nadaje jedność i sens. Bez tego centrum, jakim jest źródło filozofowania, wszelka historia filozofii byłaby co najwyżej relacją o łańcuchu błędów i osobliwości.

Tak więc historia nie tylko budzi, lecz jest zwierciadłem tego, co własne: w jej obrazach oglądam to, co sam myślę.

Dzieje filozofii — ta przestrzeń, którą oddycham myśląc — zawierają niedościgłe, doskonałe wzory dla moich własnych poszukiwań. To, czego w nich próbowano, z powodzeniem lub bez, zmusza do samokrytycyzmu. Otuchy dodaje widome człowieczeństwo tych, co bezwarunkowo szli swoją drogą.

Minionej filozofii nie możemy uznać za własną, tak jak nie można stworzyć raz jeszcze dawnego dzieła sztuki. Można je najwyżej skopiować z łudzącym podobieństwem. Żaden tekst nie zapewnia nam posiadania absolutnej prawdy — jak Biblia swoim pobożnym czytelnikom. Dlatego



kochamy stare teksty tak, jak kochamy stare dzieła sztuki, zanurzamy się w ich prawdzie, często po nie sięgamy — ale zawsze pozostaje dystans, coś nieosiągalnego i niewyczerpanego, z czym mimo to stale obcujemy; stanowią one odskocznnię dla naszego współczesnego filozofowania.

Bowiem sensem filozofowania jest współczesność. Mamy tylko jedną rzeczywistość, tu i teraz. Nigdy więcej nie wróci to, co zmarnowaliśmy przez nasze uniki; ale także roztrwaniając siebie tracimy byt. Cenny jest każdy dzień, każda chwila może rozstrzygnąć o wszystkim.

Stajemy się winni wobec naszego zadania zatracając się w przeszłości lub przyszłości. Tylko we współczesnej rzeczywistości dostępne jest ponadczasowe, tylko poważnie traktując czas docieramy tam, gdzie wszelki czas ustaje.

## Aneks

Moje główne dzieła filozoficzne to dwie obszerne prace:

1. *Philosophie*. Wyd. I 1932, wyd. III 1956, Springer Verlag, Berlin und Heidelberg.
2. *Von der Wahrheit*. Wyd. I 1947, wyd. II 1958, R. Piper & Co. Verlag, München.

W kilku pomniejszych pracach rozwijam to, co powiedziałem w tych wykładach:

1. *Der philosophische Glaube*. Wyd. I 1948, wyd. IV 1955, R. Piper & Co. Verlag, München (wyd. z 1948 r. również w Artemis Verlag, Zürich).
2. *Vernunft und Existenz*. Wyd. I 1935, wyd. IV 1960, R. Piper & Co. Verlag, München.

W rozumieniu filozofii w naszej epoce mogą pomóc następujące moje książki:

1. *Die geistige Situation der Zeit*. Wyd. I 1931, wyd. IX 1960, Walter de Gruyter Verlag & Co., Berlin.
2. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Wyd. I 1949, wyd. III 1952, R. Piper & Co. Verlag, München (wyd. z 1949 r. również w Artemis Verlag, Zürich).
3. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Wyd. I 1958, wyd. IV 1960, R. Piper & Co. Verlag, München.

Interpretację dokonań poszczególnych filozofów zawarłem w następujących pracach:

1. *Descartes und die Philosophie*. Wyd. I 1937, wyd. III 1956, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
2. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Wyd. I 1936, wyd. III 1949, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
3. *Nietzsche und das Christentum*. Wyd. I 1946, wyd. II 1952, R. Piper & Co. Verlag, München.
4. *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*. Wyd. I 1932, wyd. IV 1958, R. Piper & Co. Verlag, München (Piper Bücherei).
5. *Die großen Philosophen*. Wyd. I 1957, wyd. II 1959, R. Piper & Co. Verlag, München.

Wreszcie przykłady filozofii uprawianej jako wiedza konkretna:

1. *Allgemeine Psychopathologie*. Wyd. I 1913, wyd. VII 1959, Springer Verlag, Berlin und Heidelberg.
2. *Strindberg und van Gogh*. Wyd. I 1922, wyd. III 1951, R. Piper & Co. Verlag, München.

Skoro filozofia dotyczy człowieka jako człowieka, musi być powszechnie zrozumiała. Pewne podstawowe idee — co prawda nie trudne wywody systematyki filozoficznej — można chyba przekazać również w skrócie. Chciałem, aby czytelnik wyczuł w filozofii coś, co obchodzi każdego. Starłem się nie rezygnować z tego, co istotne, nawet gdy szło o sprawy z natury trudne. Musiałem przy tym poprzestać na początkach, ukazując tylko wyrywkowo możliwości myślenia filozoficznego. O wielu doniosłych ideach nawet nie wspominałem. Moim celem była zachęta do własnych przemyśleń.

Czytelnikowi szukającemu wskazówek dla własnych rozważań filozoficznych poniższe uwagi mają dać pewną orientację, pomocną w dalszych studiach.

### 1. O studiach filozoficznych

W filozofowaniu chodzi o to, co bezwarunkowe i autentyczne, a co uobecnia się w rzeczywistym życiu. Każdy człowiek jako taki filozofuje.

Tego sensu nie można pomyśleć od razu w sposób spójny. Systematyczne myślenie filozoficzne wymaga studiów. Trzeba przy tym uwzględnić trzy drogi:

Po pierwsze: udział w badaniach naukowych. Nauka wyrasta z dwóch korzeni: przyrodoznawstwa i filologii, i rozgałęzia się w nieomal nieprzebraną różnorodność dyscyplin. Uprawiając nauki, ucząc się ich metod i krytycznego myślenia, zdobywamy postawę naukową — niezbędny warunek rzetelnego filozofowania.

Po drugie: studiowanie wielkich filozofów. Jedyna droga do filozofii wiedzie przez jej dzieje. Kto nią dąży, wspina się jak pnącze po oryginalnych, wielkich dziełach. By ta wspinaczka mogła się powieść, konieczny jest źródłowy impuls współuczestnictwa, impuls własnego filozofowania, które budzi się dzięki studiom.

Po trzecie: sumiennosc życia codziennego, powaga rozstrzygających decyzji, odpowiedzialne traktowanie swoich czynów i doświadczeń.

Kto omija którąś z tych trzech dróg, nigdy nie zdoła jasno i prawdziwie filozofować. Dlatego każdy, zwłaszcza zaś młody człowiek musi zadawać sobie pytania określające bliżej kształt tych dróg; jeden człowiek może bowiem wyczerpać tylko małą część zawartych w nich możliwości. Są to następujące pytania:

W której konkretnej nauce chciałbym się specjalizować, próbując poznać ją od podstaw?

Którego z wielkich filozofów wybieram — nie tylko po to, żeby go czytać, lecz by przyswajając sobie jego myśli własnym wysiłkiem.

Jak chcę żyć?

Odpowiedź każdy musi znaleźć sam. Nie może się ona sprowadzać do jakiejś zewnętrznej, określającej raz na zawsze treści. Zwłaszcza młodzież powinna najpierw wypróbować różne możliwości.

Trzeba więc stanowczo wybierać, lecz nie brnąć na ślepo, tylko stale sprawdzać i korygować — nie w sposób przypadkowy i dowolny, lecz z powagą, jaka rodzi się wtedy, gdy to, czego kolejno próbujemy, trwa w nas i oddziałuje, tworząc pewną całość.

### 2. O lekturze filozoficznej

Czytając chcę przede wszystkim zrozumieć intencję autora. Żeby jednak zrozumieć intencję, trzeba rozumieć nie tylko język, ale i rzecz, o której mowa. Zrozumienie zależy od znajomości rzeczy.

Dla naszych studiów filozoficznych wynikają stąd ważne konsekwencje:

Nie mając znajomości rzeczy, chcemy zdobyć ją przez rozumienie tekstów. Musimy więc jednocześnie myśleć o samej rzeczy oraz o intencjach autora. Gdy jedno nie łączy się z drugim, z lektury nic nie wynika.

Jeśli studiując tekst myślę o rzeczy, w moim rozumieniu zachodzi mimo woli zmiana. Dlatego właściwe zrozumienie wymaga zarówno zagłębienia się w rzecz, jak też powrotu do jasnego rozumienia sensu, który był intencją autora. Pierwsza z tych dróg prowadzi do filozofii, druga — do wglądu historycznego.

Lektura wymaga od czytelnika przede wszystkim pewnej zasadniczej postawy. Zaufanie do autora oraz miłość do ujętej przezeń rzeczy każą zrazu czytać tekst tak, jakby wszystko w nim było prawdą. Dopiero gdy cały pograżam się w lekturze, uczestniczę w jej sensie, po czym jakby znów się wynurzam, pojawia się możliwość sensownej krytyki.

Rozważając sens studiowania dzieł filozofii oraz przyswajania sobie filozofii minionej, posłużmy się dla orientacji trzema nakazami Kanta: myśleć samodzielnie; myśleć stawiając siebie na miejscu każdego innego człowieka; myśleć w zgodzie z samym sobą. Każdy z tych nakazów jest zadaniem bezkresnym. Wszelkie rozwiązania zakładające, że udało się je spełnić albo że w ogóle można je spełnić, okazują się złudne. W rzeczywistości zawsze jesteśmy w drodze. Pomaga nam w tej drodze historia.

Samodzielne myślenie nie wynika z próżni. To, o czym sami myślimy, faktycznie zawsze musi nam zostać wskazane. Autorytet tradycji rozbudza w nas źródła, którym z góry zawierzamy; dotykamy ich u początków i w najdoskonalszych spełnieniach historycznego filozofowania. Ta ufność jest podłożem wszelkich dalszych studiów. Bez niej nie podejmowałibyśmy trudu studiowania Platona i Kanta.

Nasze własne filozofowanie wspina się jak pnącze po postaciach dawnych filozofów. Rozumiejąc ich teksty, sami stajemy się filozofami. Choć przyswajając sobie ich myśli, ufnie za nimi podążamy, nie jest to przecież zwykłe posłuszeństwo. W tym współ-dążeniu wypróbujemy coś własną istotą. To „posłuszeństwo” jest zawierzeniem się przewodnictwu, wstępną akceptacją jego prawdy; trzeba się powstrzymać od niewczesnych, krytycznych refleksji, by nie hamowały nas w tym dążeniu — w istocie naszym własnym, choć pod przewodnictwem.

To „posłuszeństwo” to także poczucie szacunku nie pozwalające sobie na tanią krytykę, a jedynie na taką, która wynika z własnej wszechstronnej pracy, krok po kroku zbliża się do rzeczy i w końcu do niej dorasta. Takie posłuszeństwo ma swoją granicę: za prawdę uznaje tylko to, co przekonuje w samodzielnym myśleniu. Nawet największy filozof nie posiada prawdy. *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Myśląc samodzielnie tylko wtedy dochodzimy do prawdy, gdy nieustannie staramy się stawiać siebie namiejscu każdego innego człowieka. Należy poznać ludzkie możliwości. Starając się z powagą myśleć to, co kiedyś pomyślał ktoś inny, rozszerzam możliwości własnej prawdy — nawet wówczas, gdy nie akceptuję tej inności. Chcąc poznać inne myślenie, trzeba mieć odwagę, by całkowicie się w nim pogrążyć. To, co dalekie i obce, skrajne i wyjątkowe, a nawet dziwaczne, przyciąga naszą uwagę, nie pozwalając rozminąć się z prawdą wskutek zignorowania tego, co źródłowe, ślepoty lub niedopatrzania. Dlatego filozofując zajmują się nie tylko jednym, pierwotnie wybranym, „swoim” myślicielem, którego studiuję w całości i do końca, lecz także powszechnymi dziejami filozofii, by dowiedzieć się, co było i co myśleli inni.

Zajmując się dziejami, rozpraszamy się w tym, co różnorodne i niepowiązane. Nakaz myślenia zawsze w zgodzie ze sobą kieruje się przeciw pokusie, by wobec barwności zjawisk nazbyt ulegać ciekawości i rozkoszy patrzenia. Przynajmniej dziejowość ma być dla nas bodźcem, który albo zwraca uwagę i rozbudza, albo też podaje w wątpliwość. Nie powinna być ciągiem obojętnych, nie powiązanych ze sobą zjawisk. To, co faktycznie istniało w dziejach bez wzajemnych związków i oddziaływań, mamy doprowadzać do starcia. Nawet tam, gdzie panuje największa obcość, mamy szukać wzajemnych odniesień.

To, co rozproszone, ulega scaleniu, gdy ogarnia je jedno rozumiejące „ja”. Dochodzić do zgody ze sobą, znaczy: sprawdzać swoje myślenie odnosząc to, co podzielone, sprzeczne i pozbawione styczności, do pewnej jedni. Przynajmniej w sposób sensowny dzieje powszechne stają się jednością — choć jest to zawsze jedność otwarta. Idea jedności dziejów filozofii, w rzeczywistości zawsze ponosząca klęskę, jest przecież bodźcem do przyswajania dziejów.

### 3. Opracowania dziejów filozofii

Cel opracowań bywa bardzo różny. Może nim być zebranie tego, co przekazała

nam tradycja, prezentacja dostępnych tekstów, danych biograficznych poszczególnych filozofów, realiów socjologicznych, realnych okoliczności wzajemnej recepcji i dyskusji, uchwytnych tendencji i stadiów rozwoju. A nadto: zreferowanie treści dzieł, rekonstrukcja obecnych w nich motywów, systematyk i metod.

Jeszcze inny cel to charakterystyka ducha czy też zasad, jakimi kierowali się poszczególni filozofowie i całe epoki. I wreszcie — celem może być całościowe pojmowanie dziejów, z powszechnymi dziejami filozofii włącznie.

Prezentacja dziejów filozofii wymaga zarówno zrozumienia filologicznego, jak też własnego współfilozofowania. Najbliższe prawdy ujęcie dziejów jest zarazem nieodmiennie własnym filozofowaniem.

Pierwszym filozofem, który świadomie i w najszerszym zakresie przyswoił filozofii jej dzieje, był Hegel. W tym sensie Hegłowskie ujęcie dziejów filozofii pozostaje do dziś najwspanialszym dokonaniem. Ale to ujęcie to także metoda, która na mocy zasad ustanowionych przez samego Hegla, dogłębnie pojmując, zarazem uśmierca. Pod spojrzeniem Hegla wszystkie minione filozofie rozbłyskują na chwilę niczym w świetle reflektora, by z przesytytym sercem spocząć na cmentarzysku historii. Hegel rozprawia się z całą przeszłością, sądzi bowiem, że zdołał ją przejrzeć. Jego rozumiejąca ingerencja nie jest wolnym od uprzedzeń odsłanianiem, lecz niszczycielką operacją, nie ustawicznym pytaniem, lecz ujarzmiającym podbojem, nie współ-życiem, lecz panowaniem.

Dobrze jest czytać równocześnie kilka różnych opracowań dziejów filozofii. Uchroni nas to przed uzależnieniem od jakiegoś jednego, rzekomo oczywistego ujęcia. Czytając tylko jedno opracowanie mimowolnie ulegamy jego schematom.

Ponadto radziłbym nie czytać opracowań, nie zapoznając się, przynajmniej wyrzecznie, z omawianymi w nich tekstami oryginalnymi.

Opracowania dziejów filozofii mogą też służyć jako kompendia orientujące w literaturze; pomocne bywa zwłaszcza dzieło Überwega. Można również zasięgnąć informacji w słownikach filozoficznych.

#### Większe słowniki

Ludwig Noack, *Historisch-biographisches Handwörterbuch der Philosophie*, Leipzig 1879.

Rudolf Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin 1913.

Werner Ziegenfuss, *Philosophenlexikon*, Berlin 1949.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1928.

#### Mniejsze słowniki

Kirchnera *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* w opracowaniu Michaelisa, Leipzig 1907 (nowe opracowanie Johannes Hoffmeisters, Leipzig 1944).

Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, wyd. IX (kieszonkowe), Leipzig 1934.

Walter Brugger S.J., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1947.  
 Erwin Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1948.  
 Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, wyd. IV, New York 1942.

Poniżej podaję nazwiska historyków filozofii oraz autorów tekstów filozoficznych. Informacje o poszczególnych wydaniach, przekładach i komentarzach, a także o tytułach i treści poszczególnych dzieł można znaleźć w odpowiedniej literaturze; oprócz wydawnictw encyklopedycznych należą do niej przede wszystkim dzieła historyczne Überwega i Vorländera.

#### Opracowania dziejów filozofii

##### I. Filozofia zachodnia

Überweg — zawsze niezbędne kompendium.

Vorländer — informacja dla początkujących.

J. E. Erdmann — heglowska konstrukcja całości, wyborne pod względem merytorycznym analizy szczegółowe.

Windelband — eleganckie syntezy bez głębi, w stylu końca XIX wieku.

Zeller — filozofia grecka; bogaty materiał przedstawiony jasno i inteligentnie, lecz nie w sposób filozoficzny.

Gilson — współczesny, wysokiej rangi historyk filozofii średniowiecznej.

##### II. Indie i Chiny

###### Indie

Deussen — obszerne dzieło z licznymi przekładami tekstów hinduskich, pionierskie, lecz pozostające pod wpływem filozofii Schopenhauera.

Strauss — opracowanie krótkie, przejrzyste, informatywne.

###### Chiny

Forke — dzieło obszerne, referujące; odświeżające przed zachodnim czytelnikiem nie znane dotąd obszary.

Hackmann — ujmuje rzecz raczej z zewnątrz, z chłodnym obiektywizmem.

Wilhelm — przejęty entuzjazmem.

Zenker — dzieło krótsze, inteligentne i mądre.

#### 4. Teksty

Informacje o wszelkich dostępnych tekstach filozofii zachodniej, o ich wydaniach, komentarzach i przekładach podaje Überweg; w pożytecznym wyborze znajdziemy je również u Vorländera.

Dla własnych studiów warto skompletować zestaw najbardziej istotnych tekstów.

Księgozbiór takiej biblioteki będzie różny, zależnie od osobowości właściciela, lecz jego zasadniczy zrąb to teksty prawie uniwersalne. I tu jednak rozłożenie akcentów bywa różne; nie ma tekstu absolutnie najważniejszego dla wszystkich.

Na początku dobrze jest wybrać filozofa najbardziej istotnego. Z pewnością warto, by należał on do największych. Może się jednak zdarzyć, że wskaże nam drogę filozof mniej lub zgoła mało ważny, który przypadkowo pierwszy wywarł wrażenie. Każdy filozof studiowany gruntownie wprowadza krok po kroku w całość filozofii i jej dziejów.

Zestaw najważniejszych tekstów starożytnych musi bazować na tym, co przetrwało do naszych czasów, zwłaszcza na nielicznych dziełach zachowanych w całości. W wiekach późniejszych masa tekstów rośnie, zaś trudność polega na wyborze tych, których pominąć nie sposób.

##### I. Lista filozofów zachodnich

###### Filozofia starożytna

Fragmenty filozofów przedsokratejskich (600—400).

Platon (428—348).

Arystoteles (384—322).

Fragmenty pierwszych stoików (300—200), por. też: Seneka (zm. w r. 65 n.e.), Epiktet (ok. 50—138), Marek Aureliusz (rządził w latach 161—180) — fragmenty Epikura (342—271), por. też: Lukrecjusz (96—55) — sceptycy, por. też: Sekstus Empiryk (ok. 150 r. n.e.) — Cyncero (106—43), Plutarch (ok. 45—125).

Plotyn (203—270).

Boecjusz (480—525).

###### Filozofia chrześcijańska

Patrystyka: Augustyn (354—430).

Średniowiecze: Jan Szkot Eriugena (IX w.) — Anzelm (1033—1109) — Abelard (1079—1142) — Tomasz (1225—1274) — Jan Szkot Duns (zm. 1308) — Mistrz Eckhart (1260—1327) — Ockham (ok. 1300—1350) — Mikołaj Kuzańczyk (1401—1464) — Luter (1483—1546) — Kalwin (1509—1564).

###### Filozofia nowożytna

Wiek XVI: Machiavelli — Morus — Paracelsus — Montaigne — Bruno — Böhme — Bacon.

Wiek XVII: Descartes — Hobbes — Spinoza — Leibniz — Pascal.

Wiek XVIII:

Oświecenie angielskie: Locke — Hume.

Moralisci francuscy i angielscy



siedemnastowieczni: La Rochefoucauld — La Bruyère.  
osiemnastowieczni: Shaftesbury — Vauvenargues — Chamfort.

Filozofia niemiecka: Kant — Fichte — Schelling.

Wiek XIX:

Dziewiętnastowieczna filozofia profesorów niemieckich, np. Fichte junior, Lotze.

Filozofowie oryginalni: Kierkegaard — Nietzsche.

Filozofia w nowoczesnych naukach szczegółowych:

filozofia państwa i ekonomii: Tocqueville — Lorenz von Stein — Marks;

filozofia dziejów: Ranke — Burckhardt — Max Weber;

filozofia przyrody: Karl Ernst von Baer — Darwin;

filozofia psychologiczna: Fechner — Freud.

Tytułem wstępnej charakterystyki przedstawiam poniżej garść spostrzeżeń, w żadnej mierze nie zadowolających. W żadnym wypadku nie sądzę, by udało mi się sklasyfikować któregoś z myślicieli czy utrafić w sedno jego filozofii, choć moje tezy nieuchronnie to sugerują. Proszę traktować je jako pytania. Mają jedynie zwracać uwagę. Tym, którzy nie wiedzą, jak ukierunkować swoje zamiłowania, wskażą być może pierwszy cel.

#### O filozofii starożytnej

Filozofia przedsokratejska ma ów jedyny w swoim rodzaju urok, właściwy wszelkim „początkom”. Niezwykle trudno ją zrozumieć w sposób adekwatny. Trzeba w tym celu zapomnieć o wszelkim „wykształceniu filozoficznym”, jakie w postaci obiegowych schematów myślenia i języka przesłania nam tamtą bezpośredniość. Filozofowie przedsokratejscy trudzili się nad tym, by wywieść myśl z naoczności źródłowego doświadczenia bytu. Dzięki nim możemy uczestniczyć w pierwszych iluminacjach myśli. Każdego z tych wielkich myślicieli cechuje jemu tylko właściwa jednolitość stylu, jakiej nigdy potem nie udało się osiągnąć. Ponieważ ich dzieła zachowały się tylko we fragmentach, prawie każdy interpretator ulega pokusie, by naginać ich sens do własnej wykładni. Pełno tu jeszcze wszędzie zagadek.

Z całej filozofii greckiej tylko dzieła Platona, Arystotelesa i Plotyna dotrwały do dziś w stanie mniej więcej kompletnym. Studiując dawną filozofię, tym trzem myślicielom winniśmy dać pierwszeństwo.

Platon uczy wiecznych i podstawowych doświadczeń filozoficznych. Ruch jego myśli wchłonął całe bogactwo dawniejszej filozofii greckiej. Żył wśród wstrząsów swojej epoki na granicy czasów. Skrajnie niezależny i otwarty, przeniknął wszystko, co daje się pomyśleć. W przekazywaniu swych myśli osiągnął największą jasność: tajemnica filozofowania staje się u niego językiem, choć zarazem jest stale obecna jako tajemnica. Wszelka materialność ulega przetopieniu. Jedynie istotny jest przebieg transcendowania. Platon wznosi się na szczyt, nad który zdaje

się nie sięgać myśl żadnego z ludzi. Od niego wychodziły dotąd najgłębsze impulsy filozofowania. Zawsze bywał opacznie rozumiany, nie stworzył bowiem żadnej dającej się wyuczyć doktryny, jego myśl trzeba sobie przyswajać wciąż od nowa. Studiując Platona, podobnie jak studiując Kanta, nie uczymy się rzeczy już ustalonych, lecz dochodzimy do własnego filozofowania. Wszyscy późniejsi myśliciele wyrażali siebie w tym, jak rozumieli Platona.

Od Arystotelesa uczymy się kategorii, które za jego sprawą zapanowały w myśli zachodniej. To on stworzył język filozoficzny (terminologię), za pomocą którego myślimy — czy to razem z Arystotelesem, czy to przeciw niemu, czy wreszcie przewyciężając całą tę płaszczyznę filozofowania.

Plotyn wykorzystał całe dziedzictwo filozofii starożytnej, by wystawić osobliwą, oryginalną w nastroju metafizykę, obecną odtąd w dziejach jako metafizyka właściwa. Wyraził mistyczny spokój w muzyce spekulacji — niedościgłych i w jakiś sposób pobrzmiewających zawsze, ilekroć odtąd myślano metafizycznie.

Stoicy, epikurejczycy i sceptycy, a także kontynuatorzy myśli Platona i Arystotelesa (zwolennicy nowej Akademii i perypatetycy) tworzą późnoantyczną powszechną filozofię warstw wykształconych, dla których pisali również Cycero i Plutarch. Mimo przeciwieństw dzielących różne racjonalnie ugruntowane stanowiska oraz nieustannych między nimi polemik, był to przecież jeden wspólny świat. Wszechstronny w nim udział łączył się wprawdzie z eklektyzmem, ale i z pewną właściwą tej epoce, swoście ograniczoną postawą: z godnością osobistą, z ciągłością tego, co w istocie tylko się powtarza, z czymś specyficznym gotowym i bezpłodnym, ale i powszechnie zrozumiałym. Z tej gleby wyrosła funkcjonująca do dziś filozofia popularna. Ostatnią porywającą postacią filozofii starożytnej był Boecjusz. Jego dzieło *O pocieszeniu jakie daje filozofia* należy — ze względu na swój nastrój, piękno i autentyzm — do podstawowych lektur filozofującego człowieka.

Warstwy, które w kolejnych epokach podtrzymywały wspólnotę filozoficzną — wspólnotę wykształcenia, pojęć, sposobu mówienia i postawy — to średniowieczni duchowni, a poczynając od renesansu — humaniści. W mniejszym stopniu wyraża się ta wspólnota w spekulatywnej, idealistycznej atmosferze filozofii niemieckiej, jaka w latach 1770—1850 panowała w świecie ludzi wykształconych od Rygi po Zurych i od Holandii po Wiedeń. Badanie tych warstw może być zajmujące, tak z punktu widzenia historii kultury, jak socjologii. Trzeba jednak dostrzegać dystans, jaki dzieli wielkie dokonania filozofii od takich powszechnych form myślenia. Wśród nich szczególnie ważny jest humanizm. Jego źródłem nie jest wielka filozofia, lecz pewna postawa duchowa — związana z przekazywaniem i przyswajaniem tradycji oraz z wolnym od uprzedzeń rozumieniem — a także wolność człowieka, bez której nie byłaby możliwa nasza zachodnia forma istnienia. Humanizm (zaledwie uświadomiony w epoce renesansu, którego przedstawiciele — Pico della Mirandola, Erazm czy Marsilio Ficino — do dziś zasługują na uwagę)

był zawsze obecny w dziejach, poczynając od świadomej greckiej pajdei oraz Rzymu w epoce Scypionów, gdzie pod wpływem greckim po raz pierwszy wcielono go w życie. Za naszych czasów humanizm osłabł. Byłoby nieszczęściem o niewyobrażalnych skutkach dla ducha i dla człowieka, gdyby miał zniknąć zupełnie.

#### O filozofii chrześcijańskiej

Pośród ojców kościoła dominuje postać Augustyna. Studiując jego dzieła, przyswajamy sobie całość chrześcijańskiego filozofowania. Pełno tu niezapomnianych sformułowań wyrażających życie wewnętrzne w języku, jakiego nie znali starożytni — tak jest namiętny i przesycony refleksją. Ta niezmiernie bogata twórczość roi się od powtórzeń, jej retoryka bywa niekiedy rozlewna; w sumie brak jej może urody, lecz w szczegółach cechuje ją doskonała zwięzłość i siła, właściwa tylko głębokim prawdom. Przeciwników Augustyna poznajemy z cytatów i streszczeń, zamieszczonych w jego polemikach. Dzieło Augustyna to studnia, z której nadal czerpie wszelkie myślenie dążące do głębin duszy.

Szkot Eriugena, korzystając z kategorii neoplatońskich i dialektycznej swobody wywodu, wznosił myślowy gmach bytu Boga, natury i człowieka. To on wprowadził do filozofii nowy nastrój samoświadomej otwartości wobec świata. Ten uczony, znawca greki i tłumacz Dionizego Areopagity, z zastanego materiału pojęciowego stworzył system rozległy i oryginalny, dostrzegł boskość natury i stał się odnowicielem płodnej do dziś mistyki spekulatywnej. W czasach oddalenia od filozofii był Eriugena postacią samotną. Jego dzieło to owoc wykształcenia, przypomina i przyswajania sobie wielkiej tradycji, zgodnie z postawą wiary filozoficznej.

Średniowieczne myślenie metodyczne jest po raz pierwszy oryginalne u Anzelm a. W surowych formach jego myśli logicznej i pierwicznej fascynuje siła bezpośrednich objawień metafizycznych. Poszczególne dogmaty czy rzekomo nieodparta moc wywodu są nam dalekie i obce; wiarygodne i aktualne pozostają objawienia tego, co istotne — o ile pojmujemy ich treść w aspekcie ogólnoludzkim, jakby autorem był Parmenides, abstrahując od historycznej szaty dogmatyki chrześcijańskiej.

Abelard uczy energii sprawczej refleksji, tego, co logicznie możliwe, metody sprzeczności dialektycznych jako sposobu roztrząsania problemów. Konfrontując ze sobą sprzeczności, dociera aż do kresu pytań, dając początek metodzie scholastycznej, której szczytem jest dzieło Tomasza. Wnosi też jednak groźbę rozkładu substancji chrześcijańskiej, dotąd naiwnie akceptowanej.

Tomasz buduje wspaniały system, do dziś najdonioślejszy i niemal autorytatywny w świecie katolickim. Królestwo natury i królestwo łaski, to, co daje się pojąć rozumem, i Niepojęte, w które trzeba wierzyć, to, co kościelne, i to, co świeckie, obalone pozycje heretyków i zawarty w nich moment prawdy — wszystko to Tomasz łączy i rozwija w całość, nie bez racji porównywaną z ogromnymi katedrami tej epoki, jednocząc dokonania średniowiecznych myślicieli. Z punktu widzenia

Tomasza wszyscy oni przygotowywali jego system. Ostatni z nich, Albert Wielki, zebrał i uporządkował cały materiał, znalazł też metodę umożliwiającą recepcję Arystotelesa. Tomasz przerasta go może tylko jasnością, umiarem i zwięzłością myślenia. Nastrój i naoczność tej doskonałej rzeczywistości filozoficznej średniowiecza odnajdziemy w *Boskiej komedii* Dantego.

Przełom stanowią Duns Szkot i Ockham — i to prawie dokładnie wtedy, gdy doskonała budowla myśli średniowiecznej wydawała się ukończona. U Duns Szkota, mieszczącego się jeszcze w granicach ortodoksji, porusza nas głęboki sens trudności, jakich nastęcza mu wola i niepowtarzalna, istniejąca tu i teraz indywidualność. Ockham doprowadza dotychczasowe nastawienie poznawcze do katastrofy, z której wywodzi się nowoczesne poznanie, zawężające swój zakres, lecz w jego granicach niepojęte. Jako publicysta polityczny Ludwika Bawarskiego zwalcza uroszczenia kościoła. Podobnie jak wszyscy myśliciele średniowieczni, których pisma dochowały się do naszych czasów, był Ockham wierzącym chrześcijaninem (o niewierzących, sceptykach i nihilistach dowiadujemy się na ogół z polemik i cytatów). Do dziś brak nowoczesnego wydania jego dzieł, nie tłumaczono ich też na niemiecki. To chyba jedyna poważna luka w opracowaniach dzieł filozofii.

Mikołaj Kuzańczyk to pierwszy filozof średniowieczny, którego otacza bliska nam atmosfera. Jako człowiek wierzący jest wprawdzie jeszcze synem średniowiecza: nie narusza jedności wiary kościelnej, ufa, że kościół katolicki zdoła zjednoczyć świat, obejmując z czasem wszystkie narody i wyznania. Ale jako filozof nie tworzy, jak Tomasz, jednego systemu, nie korzysta z metody scholastycznej, która tradycję w jej sprzecznościach przyswaja drogą logiczną, lecz zwraca się bezpośrednio ku rzeczom, czy to metafizycznym (transcendentnym), czy empirycznym (immanentnym). W związku z tym stosuje różne szczegółowe metody, zawsze wychodząc od naoczności cudownego, boskiego bytu, który w sposób dotąd niebywały odsłania się w jego spekulacjach. W tym boskim bycie filozof dostrzega wszelką realność świata, przy czym spekulacja umożliwia mu wgląd empiryczny, zaś poznanie empiryczne i matematyczne służy unaocznieniu Boga. Jego myślenie ogarnia wszystko, z miłością zbliża się do wszelkiej realności, ale zarazem wykracza poza nią. Nie omija ono świata, lecz każe mu rozbrzmieć w świetle transcendencji. Tak pomyślanej metafizyki do dziś nic nie może zastąpić. Kto ją zgłębia, ten filozofując przeżywa godziny szczęścia.

Inaczej ma się rzecz z Lutrem. Studiowanie Lutra jest czymś nieuniknionym. Był on wprawdzie teologiem i gardził filozofią, rozum nazywał nierządnicą. Sam wszakże spełniał podstawowe idee egzystencjalne, bez których trudno sobie wyobrazić nasze dzisiejsze filozofowanie. Namiętna i poważna wiara sąsiaduje tu z oportunistycznym sprytem, głębia z nastrojem wrogości, olśniewająca precyzja z prostackim hałasem. Wskutek tego studiowanie Lutra jest dla nas obowiązkiem, ale i udręką. Otacza tego człowieka atmosfera obca i szkodliwa dla filozofii.

Kalwin to forma zdyscyplinowana i metodyczna, patos ostatecznych konsekwencji, żelazna logika i bezwarunkowe trzymanie się zasad. Lecz jego odarta z miłości nietolerancja, tak w teorii, jak w działaniu praktycznym, budzi grozę i jest przeciwieństwem filozofowania. Warto mu się przypatrzeć, by umieć rozpoznać ducha nietolerancji wszędzie tam, gdzie pojawia się w postaci zamaskowanej lub niepełnej. Kalwin to punkt kulminacyjny tego wcielenia chrześcijańskiej nietolerancji, wobec którego pozostaje tylko nietolerancja.

#### O filozofii nowożytnej

Filozofia nowożytna, inaczej niż antyczna i średniowieczna, nie stanowi ogarniającej całości, przeciwnie: jest rozbita na najróżniejsze, nie powiązane ze sobą próby. Pełno tu świetnie skonstruowanych systemów, ale żaden z nich nie jest systemem faktycznie panującym. Jest to filozofia niezwykle bogata, z jednej strony pełna konkretów, z drugiej — wolna spekulatywną, abstrakcyjną wolnością zuchwanych eksperymentów myślowych, stale nawiązująca do nowej wiedzy naukowej. Jest zróżnicowana pod względem narodowym: filozofowie pisali po włosku, niemiecku, francusku i angielsku, powstawały też ciągle dzieła łacińskie, wierne obyczajowi prawie wyłącznie łacińskiego średniowiecza.

Scharakteryzujemy tę filozofię według schematu kolejnych stuleci.

Wiek szesnasty obfituje w dzieła bezpośrednio poruszające, heterogeniczne i niesłychanie osobiste. Są to źródła nadal żywe.

Nową swobodę badania uwarunkowań realnych wnoszą do myśli politycznej Machiavelli i Morus. Pisma ich w swej historycznej szacie są dziś równie wyraziste i ciekawe jak niegdyś.

Paracelsus i Böhme wprowadzają w świat tego, co dziś nazywa się teozofią, antropozofią i kosmozofią — świat w równym stopniu przesycony mądrością i zabobonem, gdzie przenikliwość graniczy z bezkrytycznym zamętem. Ich dzieła, pełne sugestywnych obrazów, okazują się labiryntem. Trzeba wydobyć ich strukturę racjonalną, przebłyскуюjącą czasem w racjonalistycznej cudowności, oraz, zwłaszcza u Böhme, w głębiach dialektyki.

Montaigne to już człowiek zupełnie niezależny, lecz pozbawiony woli urzeczywistnienia w świecie. Postawa i refleksja, rzetelność i mądrość, sceptyczna swoboda i rozeznanie praktyczne przybrały tu kształt na wskroś nowoczesny. Lektura jego pism, będących doskonałym wyrazem filozoficznym takiego kształtu życia, porywa, lecz zarazem jakby paraliżuje. Samowystarczalność bez wlotu zwodzi.

Przeciwieństwem Montaigne'a jest Bruno — trawiony niedosytem filozof nieustannych zmagani. Bruno świadomy jest ograniczeń i wierzy w byt najwyższy. Jego *Eroici furori* to podstawowe dzieło filozofii entuzjazmu.

Bacon uważany jest za twórcę nowoczesnego empiryzmu i nauk doświadczalnych. W obu wypadkach niesłusznie. Nie rozumiał bowiem nauki prawdziwie nowoczesnej — powstającego w jego czasach przyrodzawstwa matematycznego;

droga, jaką obrał, wcale do takiej nauki nie prowadzi. Był za to Bacon typowo renesansowym entuzjastą nowego, oświeconym wiarą w potęgę wiedzy i ogromny potencjał techniki, w możliwość przezwyciężenia iluzji i ogarnięcia intelektem rzeczywistości.

Wiek siedemnasty wydał filozofię racjonalnej konstrukcji. Powstają wielkie systemy rozwijane z logiczną poprawnością. Aura filozofii staje się przejrzysta, ginie natomiast bez echa bogactwo naoczności, świat sugestywnych obrazów. Pojawia się nowoczesna nauka i odtąd ona jest wzorem.

Podstawy nowego świata filozofii stworzył Kartezjusz, a wraz z nim Hobbes. Opaczne ujęcie nauki i filozofii przez Kartezjusza okazało się fatalne. Ze względu na skutki, a także dlatego, że ów zasadniczy błąd tkwi w naturze przedmiotu, godzi się studiować Kartezjusza — aby poznać drogę, której trzeba unikać. Hobbes jest wprawdzie również systematykiem bytu, ale wielkość osiąga w konstrukcji politycznej. Jej wspaniała konsekwencja uświadamia raz na zawsze, z niebywałą dotąd jasnością, pewne struktury istnienia.

Spinoza to metafizyk, wyrażający filozoficzną postawę wiary w pojęciach tradycyjnych i kartezjańskich. Wyjątkowy w jego epoce, oryginalny nastrój metafizyczny zjednuje mu do dziś gminę zwolenników — jako jednemu filozofowi XVII wieku.

Pascal przeciwstawił się absolutyzacji nauki i systemu. Opanował je myślą, dorównuje im ścisłością, lecz więcej u niego szczerości i głębi.

Leibniz, uniwersalny jak Arystoteles, przewyższający wszystkich współczesnych sobie filozofów bogactwem treści i inwencji, niezmiennie twórczy i mądry, nie stworzył przecież wielkiej metafizyki: zabrakło zasadniczej tonacji, zdolnej do głębi przejąć człowieka.

W wieku osiemnastym pojawia się po raz pierwszy szeroki nurt literatury filozoficznej przeznaczonej dla publiczności. Jest to wiek oświecenia.

Pierwszą reprezentatywną postacią oświecenia angielskiego był Locke. Świat angielskojęzyczny, wyrosły na gruncie rewolucji 1688 roku, jemu zawdzięcza swe duchowe podłoże — również w myśleniu politycznym. Hume to suwerenny analityk, którego rozsądek może nam się dziś wydać nudny, nigdy jednak płaski. W jego sceptycyzmie wyraża się hart i uczciwość człowieka, który ma odwagę dojść do granicy i wejrzeć w Niepojęte, chociaż nie próbuje o nim mówić.

We Francji, a także w Anglii ukazują się w tym czasie aforyzmy i eseje znawców świata i człowieka, tak zwanych moralistów. Sądziłi oni, że wychowanie w sferze psychiki kształtuje również postawę filozoficzną. W wieku siedemnastym, w wielkim świecie dworskim tworzyli La Rochefoucauld i La Bruyère, w wieku osiemnastym — Vauvenargues i Chamfort. Shaftesbury to filozof estetycznej dyscypliny życia.

Wielką filozofię niemiecką cechuje energia systematycznego myślenia i otwarcie się na to, co najgłębsze i najdalsze; tak doskonały jest jej kształt myślowy, tak

wielkie bogactwo treści, że do dziś Kant, Fichte, Hegel i Schelling stanowią nieodzowną podstawę, wychowują nas do wszelkiego poważnego filozofowania.

Kant to dla nas rozstrzygający krok w uświadamianiu bytu, poprawność myślowej operacji transcendowania, rozjaśnienie bytu w jego podstawowych wymiarach. A także etos, zrodzony z niedosytu naszej istoty, postawa otwartości i humanizmu. On i Lessing to jasność samego rozumu. Szlachetny człowiek.

Fichte: spekulacja spotęgowana do fanatyzmu, porywanie się gwałtem na niemożliwe. Genialny konstruktor, patetyczny moralista. Zgubna w skutkach skrajność i nietolerancja.

Hegel: opanowanie i wszechstronne rozwinięcie dialektycznych form myślenia, myślące uprzytomnienie sobie wszelkiego rodzaju treści, najpełniejsze przypomnienie dziejów Zachodu.

Schelling: niestrudzone dociekanie ostateczności, odślanianie niesamowitej tajemnicy. Jako systematyk ponosi klęskę. Przeciera nowe szlaki.

Wiek dziewiętnasty to epoka przejściowa, to rozpad i świadomość rozpadu, bogactwo materiału i szeroki horyzont nauki. Siła filozofii słabnie w nauczających jej filozofach, przekształca się w systemy blade, dowolne i niewiążące, a także w historię filozofii, która po raz pierwszy udostępnia w pełni cały swój materiał. Sama filozofia żyje w postaciach wyjątkowych, nie docenianych przez współczesnych, oraz w nauce.

Niemiecka filozofia profesorska jest pouczająca, pilna i ambitna, o rozległym zakresie. Żyje jednak faktycznie nie z energii bycia człowiekiem, lecz z rzeczywistości akademickiej, będącej częścią kultury mieszczańskiej z jej szacunkiem dla wykształcenia, gorliwą powagą i ograniczeniami. Nawet u tak wybitnych przedstawicieli filozofii profesorskiej, jak Fichte junior czy Lotze, szukamy pouczenia, nie substancji.

Oryginalnymi filozofami epoki są Kierkegaard i Nietzsche. Łączy ich brak systemu oraz status wyjątku i ofiary. Uświadamiają sobie katastrofę, wypowiadają niesłuchaną prawdę i nie wskazują drogi. Dają świadectwo epoce, która za ich pośrednictwem dokonała najbezwzględniejszej w dziejach samokrytyki.

Kierkegaard to formy działania wewnętrznego, powaga opcji za osobistą decyzją, przywrócenie płynności myśleniu, zwłaszcza zastygłej myśli Hegla. Gwałtowna chrześcijańskość.

Nietzsche to bezkresna refleksja, opukiwanie i kwestionowanie wszystkiego, drażnienie nie znajdujące gruntu, chyba że w coraz to nowych absurdach. Gwałtowna antychrześcijańskość.

W nowoczesnej nauce postawa filozoficzna nie przejawia się w rozbudowanej maszynie naukowej, lecz u poszczególnych, za to licznych osób. Dla przykładu wymieńmy kilka nazwisk.

Filozofia państwa i społeczeństwa: Tocqueville stara się pojąć ewoluowanie nowoczesnego świata ku demokracji, poznając socjologicznie *ancien régime*, rewolucję francuską i Stany Zjednoczone Ameryki. Troska o wolność, a także zmysł godności ludzkiej i autorytetu, każą mu realistycznie pytać o to, co nieuniknione i co możliwe. Człowiek i uczonej najwyższej rangi, Lorenz von Stein, na tle praktyki i myśli politycznej Francuzów po roku 1789 ukazuje ciąg wydarzeń aż po lata czterdzieste XIX wieku w świetle antagonizmu między państwem i społeczeństwem. Skupia uwagę na problemie, który decyduje o losach Europy. Marks wykorzystał tę wiedzę, rozwinął ją w konstrukcjach ekonomicznych, nasycił nienawiścią do świata zastanego, dodał chiliastyczne, przyszłe cele. Pokrzywdzonym, zdesperowanym proletariuszom wszystkich krajów świeci światło nadziei; zjednoczy ich ono w potęgę zdolną zrewolucjonizować stosunki gospodarcze, społeczne i polityczne, po czym nastanie wolność i sprawiedliwość dla wszystkich.

Filozofia dziejów: Ranke rozwija metody krytycznohistoryczne w służbie wizji dziejów powszechnych. Oddycha ona atmosferą Hegla i Goethego, i choć na pozór odrzuca filozofię, sama nią jest. Jacob Burckhardt, poczuwający się do roli kapłana edukacji historycznej, udowodnił, że pamięć dziejów jest sprawą wielką, źródłem szczęścia. Ukazał dobro i zło wynikające z postawy pesymistycznej, z poczucia, że kończy się pewien świat i wszelka świetność żyje tylko w pamięci. Max Weber podważa wszelkie więzy, bada dziejowe realia wszelkimi dostępnymi środkami, uwydatnia pewne związki tak wyraźnie, że niemal cała dawniejsza historiografia błędnie, budząc niedosyt nieokreślonością kategorii. Rozwija w teorii i praktyce napięcia między wartościami i poznaniem. Poprzestając na poznaniu sprawdzonym i rzeczywistym, rezygnując z niedokładnego i totalnego, stwarza przestrzeń dla wszelkich możliwości.

Filozofia przyrody: Karl Ernst von Baer, śledząc drogi badań i odkryć, unaocznia świat istot żywych oraz ich podstawowe cechy. Jego antypoda Darwin doszukuje się w tym materiale określonych związków przyczynowych, co w konsekwencji niszczy naoczność autentycznego życia.

Filozofia psychologiczna: Fechner jest twórcą psychofizyki, tj. metodycznych, doświadczalnych badań nad wzajemnym stosunkiem pierwiastka psychicznego i fizycznego w postrzeganiu zmysłowym. Te badania to zaledwie jedno ogniwo zaiste fantastycznej konstrukcji pojęciowej, w myśl której nie tylko wszystko, co żyje, lecz w ogóle każda rzecz ma duszę. Freud uprawia psychologię demaskującą, w popularny sposób naturalizuje i trywializuje odkrycia, dokonane na wyższym poziomie przez Kierkegaarda i Nietzschego. Jego światopogląd, z pozoru humanitarny, faktycznie sieje nienawiść i pustkę. Odpowiada on epoce, której kłamstwa Freud bezlitośnie burzy, ale tak, jakby ten świat był światem w ogóle.



## II. Filozofia Chin i Indii

## Filozofia chińska

Lao-cy (VI w. p.n.e.) — Konfucjusz (VI w. p.n.e.) — Mo Ti (druga połowa V w. p.n.e.) — Czuang-cy (IV w. p.n.e.)

## Filozofia indyjska

Upaniszady (ok. X—IV w. p.n.e.) — Kanon Palijski buddyzmu — teksty *Mahabharaty* (ostatnie stulecia p.n.e.)

*Bhagawadgita* i inne teksty — *Arthashastra* Kautilji-Siankara (IX w. n.e.)

Z tego, co jak dotąd dostępne jest w przekładach i interpretacjach, widać, że filozofia chińska i indyjska mają zakres nieporównanie węższy od zachodniej, nie rozgałęziają się też na tyle wybitnych dokonań. Głównym naszym przedmiotem pozostaje filozofia Zachodu. Wprawdzie przesadą byłoby utrzymywać, że z filozofii azjatyckiej rozumiemy tylko to, co i tak wiemy z własnej. Prawdą jest jednak, że większość interpretatorów nadużywa zachodnich kategorii, tak że nawet ktoś, kto nie zna języków orientalnych, wyczuwa ich błędy.

Dostrzeganie analogii między tymi trzema liniami rozwojowymi — chińską, indyjską i zachodnią — jest wprawdzie uzasadnione historycznie, ale wypacza nasz pogląd na sprawę: sugeruje, że wszystkie te linie są dla nas równie ważne — a to nieprawda. Niepowtarzalne perspektywy, jakie otwiera przed nami filozofia azjatycka, nie zmieniają faktu, że całe bogactwo treści naprawdę nas ożywiających znajdujemy w filozofii zachodniej. Tylko tu rozróżnienia są jasne, pytania określone, tylko filozofia zachodnia odnosi się do nauki, tylko ona zna walkę szczegółowej dyskusji i tak nam potrzebną ciągłość prądów myślowych.

## III. Filozofia ukryta w religii, literaturze i sztuce

W religii: Biblia — teksty zebrane w wypisach z historii religii.

W literaturze: Homer — Ajschylos, Sofokles, Eurypides — Dante — Szekspir — Goethe — Dostojewski.

W sztukach pięknych: Leonardo — Michał Anioł — Rembrandt.

Przyswajanie istotnych treści filozofii z uwzględnieniem jej dziejów nie sprowadza się do lektury dzieł w ścisłym sensie filozoficznych. Prócz jasnego poglądu na rozwój nauk niezbędne jest przejście wzniosłymi dziełami religii, literatury i sztuki. Zamiast czytać coraz to nowe, różnorakie teksty, trzeba wytrwale zgłębiać największe, stałe do nich wracając.

## 5. Wielkie dzieła

Niektóre wyjątkowe dzieła filozoficzne są ze względu na swój sens myślowy równie nieskończone jak wielkie dzieła sztuki. Więcej w nich myśli,

niż świadom był tego sam autor. Wprawdzie z każdej głębokiej myśli wynikają konsekwencje nie od razu dostrzegane przez myśliciela. Lecz w wypadku wielkich filozofii w samej totalności kryje się nieskończoność. We wszystkich ich sprzecznościach jest jakaś zdumiewająca zgodność, która czyni te sprzeczności wyrazem prawdy. Myśli spleatają się ze sobą tak, że przez jasną powierzchnię prześwieca Niezłębione. Wspaniałość tych dzieł odstania się w toku cierplivej interpretacji. Dotyczy to na przykład utworów Platona i Kanta czy Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Są jednak i różnice: P l a t o n to pełna jasność świadomości, wyważona forma, doskonałość, najjaśniejsza wiedza o metodzie, artyzm jako środek przekazu prawdy filozoficznej bez szkody dla rygoru i dobitności myśli. K a n t to najwyższa rzetelność, niezawodność każdego zdania, ujmująca klarowność. H e g e l zawodzi, gdy nadto sobie folguje i rozmija się z tym, o czym myśli. Za to cóż za bogactwo treści, jaka odkrywczność, ukazująca w tych treściach głębię, nie urzeczywistnioną we własnym filozofowaniu. To — przesycone jest przemocą i iluzją, odznacza się scholastyczną tendencją do dogmatycznej schematyzacji i kontemplacji estetycznej.

Poszczególni filozofowie różnią się ogromnie rangą i typem. To, czy w młodości studiuję je d n e g o z wielkich, i to, k t ó r e m u z nich zaufam, przesądza o moim filozoficznym życiu.

Można powiedzieć, że w każdym wielkim dziele zawiera się wszystko. Trudząc się nad jednym wielkim myślicielem, poznaję całą krainę filozofii. Wnikając gruntownie w dzieło jego życia, zdobywam centrum, które rozjaśnia całą resztę, do którego wszystko się odnosi. Studiowanie takiego dzieła zmusza, by uwzględniać wszystko inne. W konsekwencji zyskuję orientację w całych dziejach filozofii, uczę się przynajmniej tego, co najważniejsze, poznaję wyrywkowo teksty oryginalne, przeczuwam to, czego nie znam. Bezgraniczna gruntowność w jednym punkcie umożliwia krytyczną ocenę mej wiedzy o innych dokonaniach filozoficznych, dostępnych mi tylko do pewnego stopnia.

Młody czytelnik życzyłby sobie rady, którego filozofa wybrać. Ale tego wyboru każdy musi dokonać sam. Można mu najwyżej coś wskazać, zwrócić na coś uwagę. Taki wybór dokonuje się z głębi ludzkiej istoty. Mogą go poprzedzać błędzące po omacku próby. Z upływem lat można go rozszerzać. Mimo to udziela się rad. Jedna z dawniejszych zaleca studiować Platona i Kanta — bo u nich jest wszystko, co naprawdę istotne. Osobiście przychyliam się do tej rady.

Nie jest wyborem fascynacja porywającą lekturą, na przykład Schopenhauerem czy Nietzschem. Właściwy wybór oznacza studiowanie przy użyciu wszelkich dostępnych środków. Wrastam tym samym w całość dziejów filozofii poprzez któreś z jej wielkich zjawisk. Jeśli jakieś dzieło nie prowadzi do takiego wrastania, znaczy to, że wybór był niewłaściwy — choć w końcu każde dzieło studiowane poważnie musi jakoś zaowocować.

Wybór jednego wielkiego filozofa i studiowanie jego dzieł nie oznacza więc, że

się na nim poprzestaje. Przeciwnie, studiując któregoś z wielkich trzeba jak najwcześniej dostrzegać to, co skrajnie od niego różne. Nawet najswobodniej myślący filozof, jeśli na nim tylko poprzestać, pozbawia swobody. Filozofowanie nie uznaje ubóstwienia człowieka, nie wywyższa nikogo jako jedyne i wyłącznego mistrza. Sensem filozofowania jest otwarcie się na całość prawdy — nie na zniwelowaną, abstrakcyjną prawdę w ogóle, lecz na różnorodność jej wielkich urzeczywistnień.

## Wykaz polskich przekładów prac Karla Jaspersa

- Krytyka pozytywizmu i idealizmu* [fragment *Philosophie*, t. 3], tłum. H. Gillner, w: *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.
- Wolność i komunikacja* [fragment *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*], tłum. L. Kołakowski, w: *Filozofia egzystencjalna...*
- O istocie nauki*, „Odra” 1975, nr 10.
- Autobiografia filozoficzna* [fragment *Dialektik des Nichtwissens*], tłum. S. Tyrowicz, „Więź” 1976, nr 12; 1977, nr 1—9.
- Moja droga do filozofii* [fragment *Mein Weg zur Philosophie*], tłum. A. D. Tauszyńska, w: R. Rudziński: *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Sytuacje graniczne* [fragmenty *Philosophie*, t. 3], tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński: *Jaspers...*
- Filozofia i nauka* [fragment *Philosophie*, t. 1], tłum. A. Staniewska, w: R. Rudziński: *Jaspers...*
- Epoka zwrotu* [fragment *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*], tłum. A. D. Tauszyńska, w: R. Rudziński: *Jaspers...*
- Co to jest egzystencjalizm?*, tłum. A. Staniewska, w: R. Rudziński: *Jaspers...*
- Człowieczeństwo i filozofia* [fragment *Antwort*], tłum. A. D. Tauszyńska, w: R. Rudziński: *Jaspers...*
- Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 1979, t. 17.
- Trzeci wykład: Człowiek* [fragment *Der philosophische Glaube*], tłum. K. Krzemień, w: *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, Warszawa 1990, t.1.
- Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Człowiek* [fragment *Der philosophische Glaube*], w: *Filozofia egzystencji...*
- O mojej filozofii* [fragment *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*], w: *Filozofia egzystencji...*
- Filozofia egzystencji* [*Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. September 1937*], w: *Filozofia egzystencji...*
- Wolność* [rozd. VI *Philosophie II. Existenzerhellung*], w: *Filozofia egzystencji...*
- Język* [rozd. V części II *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*], w: *Filozofia egzystencji...*
- Istota nauki* [rozd. I *Die Idee der Universität*], w: *Filozofia egzystencji...*

*Filozofia i nauka* [fragment *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*], w: *Filozofia egzystencji...*

*Filozofia i sztuka* [fragment *Philosophie I*], w: *Filozofia egzystencji...*

*O tragiczności* [fragment *Von der Wahrheit*], w: *Filozofia egzystencji...*

*Istota i krytyka psychoterapii* [fragment czwartego, zmienionego wydania *Allgemeine Psychopathologie*], w: *Filozofia egzystencji...*

*Stawanie się człowiekiem dzięki polityce* [szósty z trzynastu wykładów telewizyjnych, wygłoszonych w 1964 roku, składających się na książkę *Kleine Schule des philosophischen Denkens*], w: *Filozofia egzystencji...*

## Spis treści

1. Czym jest filozofia? . . . . .	5
Filozofia jako przedmiot sporów. Nauka a filozofia. Filozofia bez nauki: każdy czuje się kompetentny — pytania dzieci — chorzy umysłowo — obiegowe zwroty. Jak można wypowiedzieć istotę filozofii? Znaczenie słowa „filozofia” — próby definicji i jej niemożliwość — formuły starożytne — formuły dzisiejsze. Filozofia na zawsze.	
2. Źródła filozofii . . . . .	11
Początek a źródło. Trzy motywy źródłowe: zdumienie — wątplenie — sytuacja ludzka. Sytuacje graniczne. Zawodność wszelkiego bycia w świecie. Doświadczenie klęski i stawania się sobą. Trzy źródła filozofii a komunikacja.	
3. Ogarniające . . . . .	18
Rozszczenie na podmiot i przedmiot. Ogarniające. Konieczność rozróżnienia tego, co pomyślane, podwójne rozszczenie. Sens upewniania się o Ogarniającym. Sposoby ogarniania. Sens mistyki. Metafizyka jako szyfr. Niepewność myślenia filozoficznego. Nihilizm i odrodzenie.	
4. Idea Boga . . . . .	26
Biblia i filozofia grecka. Filozof musi odpowiedzieć. Cztery sprzeczne zasady metodyczne. Przykłady dowodów na istnienie Boga. Dowody kosmologiczne, teologiczne i egzystencjalne. Wiedza o Bogu a wolność. Świadomość Boga w trzech zasadach. Wiara i oglądanie Boga.	
5. Bezwarunkowy nakaz . . . . .	35
Historyczne przykłady umiejętności umierania. Bezwarunkowy nakaz. Okrążająca charakterystyka Bezwarunkowego: nie w określonym bytowaniu, lecz dzięki refleksji i decyzji — Bezwarunkowe w wierze i dla wiary — Bezwarunkowe w czasie. Dobro i zło.	
6. Człowiek . . . . .	43
Poznawalność człowieka a jego wolność. Wolność i transcendencja. Krótkie podsumowanie. Przewodnictwo. Powszechnie obowiązujący nakaz i wymóg dziejowy. Postawa wobec transcendencji. Żądania księży a filozofia.	
7. Świat . . . . .	51
Realność, nauka, obraz świata. Niewiedza. Interpretacja. Zjawiskowość	

istnienia. Świat jako istnienie znikające między Bogiem a egzystencją: wykraczanie poza świat — przeciw harmonii bytu i nihilistycznemu rozdarciu: gotowość słuchania tego, co mówi ukryty Bóg — zasady wiary i język boży w świecie — oddanie się światu i oddanie się Bogu — mit transcendentnych dziejów świata.	
8. Wiara i oświecenie . . . . .	59
O pięciu zasadach wiary i ich negacji. Nakazy oświecenia. Prawdziwe i fałszywe oświecenie, walka przeciw oświeceniowi. Poszczególne zarzuty. Sens tej walki. Nie można ominąć wiary.	
9. Dzieje ludzkości . . . . .	66
Znaczenie dziejów dla nas. Filozofia dziejów. Schemat dziejów powszechnych. Epoka osiowa. Nasza epoka. Pytanie o sens dziejów. Jedność ludzkości. Przewyciężenie dziejów.	
10. Niezależność filozofującego człowieka . . . . .	75
Utrata niezależności. Wyobrażenia o niezależności filozofów późnoantycznych. Dwuznaczność niezależności. Granice niezależności: świat — transcendencja — kondycja bycia człowiekiem. Zakończenie: jak dziś może wyglądać niezależność?	
11. Filozoficzny sposób życia . . . . .	82
Życie w obiektywnym porządku i jako jednostka. Wyjście z ciemności, zagubienia, zapomnienia siebie. Medytacja. Komunikacja. Owoce skupienia: zasadniczy nastrój, próby, nauka życia i umierania. Potęga myśli. Wypaczenia. Cel.	
12. Dzieje filozofii . . . . .	90
Filozofia a kościół. Studiowanie filozofii. Różnorodność zjawisk filozoficznych. Historyczne ujęcie całości. Struktury dziejów filozofii: pytanie o ich jedność — pytanie o początek i jego znaczenie — pytanie o rozwój i postęp — pytanie o hierarchię. Znaczenie dziejów filozofii dla filozofowania.	
Aneks . . . . .	99
O studiach filozoficznych. O lekturze filozoficznej. Opracowania dziejów filozofii. Teksty. Wielkie dzieła.	
Wykaz polskich przekładów prac Karla Jaspersa . . . . .	117



# KARL JASPERS

## WPROWADZENIE DO FILOZOFII

Wprowadzić do filozofii to przede wszystkim określić jej statut. W tym kluczowym tekście Jaspers pokazuje, że od czasów Platona filozofować to budzić się, wyzwalać z więzów konieczności życia – szukać zbawienia. Człowiek jest przedmiotem nauki. Niemniej, poza tym, co mówi o nim nauka, pozostaje również podmiotem, wolnością. Wiedza naukowa nie może ingerować w dziedzinę filozofii i wiary.

**Karl Jaspers** (1883–1969) był jednym z najwybitniejszych filozofów dwudziestego wieku. Duchowo bliski Nietzsche, a zwłaszcza Kierkegaardowi, egzystencjonalizm Jaspersa ma za punkt wyjścia analizę krytyczną wiedzy obiektywnej, określenie jej granic i ukazanie niemożliwości ontologii racjonalnej. Filozofować to uświadamiać sobie własne istnienie w świecie, gdzie nieustannie ryzykujemy naszą wolność i próbujemy komunikować się z innymi. Poza wszelkimi dogmatami i ustanowionymi autorytetami, wiara filozoficzna Jaspersa jest żądaniem jasności, racjonalności i sprecyzowania podstaw nowej etyki. To ona pokierowała postawą moralną i polityczną myśliciela, między innymi jego opozycją wobec nazizmu, za co został skazany na wygnanie do Szwajcarii. Po wojnie Jaspers dostał katedrę filozofii w Bazylei, tę samą, którą niegdyś obejmował Nietzsche.

ISBN 83-7162-755-6



9 788371 627552 >

