



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

KAROL TARNOWSKI: OD FUNDAMENTU DO FENOMENU

„Są rzeczy niepojęte i muszą takie widocznie być,
bo jakby było inaczej, toby ich w ogóle nie było”
fragment z filmu *Wino truskawkowe*

Na wstępie chciałbym wytłumaczyć się z tytułu moich rozważań, tym bardziej że skrywa się za nim podwójna intryga. Po pierwsze tytuł ten – *Karol Tarnowski: od fundamentu do fenomenu*, wyraża zwięzłe interpretacyjny zamysł, któremu zostanie poddana jego myśl. Przemierzając drogi myślenia Tarnowskiego w porządku, który prowadzi od *fundamentu* do *fenomenu*, spróbuję pokazać w zarysie wewnętrzną dynamikę jego filozofii, wyzwania i trudności piętrzące się przed nakreślonym przez niego projektem, a zarazem niezłomność i konsekwencję krakowskiego myśliciela, ujawniającą się na ścieżkach dochodzenia do własnej, niewątpliwie oryginalnej filozofii.

Zanim jednak wkroczymy na drogę, która prowadzi od fundamentu do fenomenu nie powinniśmy pominąć faktu, że tytuł tego artykułu nawiązuje do ważnego tekstu Karola Tarnowskiego poświęconego papieskiej encyklice *Fides et ratio*. Mam tu na myśli rozprawę *Od fenomenu do fundamentu*, zamieszczoną w wydanej w 2009 roku książce pt. *Tropy myślenia religijnego*. Pragnę na wstępie nawiązać do tej rozprawy, nie tylko z powodu inspiracji jej tytułem, ale przede wszystkim dlatego, że zawarta w niej dyskusja z encykliką Jana Pawła II odsłania jedno z kluczowych rozstrzygnięć w refleksji Karola Tarnowskiego; wybór stanowiący punkt wyjścia jego filozofii religijnego myślenia, który ma zasadniczo antymetafizyczny charakter.

Rozstrzygnięcie, które mam na myśli, odsłania się przed nami wraz z dyskusją nad tymi fragmentami encykliki, w których papież odnosi się do fenomenologii, a w szczególności z tym jej fragmentem, w którym padają takie oto słowa:

Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od *fenomenu do fundamentu*. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu, także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia¹.

Encyklika proponuje przejście od fenomenu do fundamentu, które należy rozumieć jako przejście od fenomenologii do metafizyki; innymi słowy, myślenie filozoficzne otwarte na Objawienie, poszukujące śladów tego, co boskie (święte) w obszarze fenomenologicznie pojmowanego doświadczenia powinno wspierać się na fundamencie, który może dać jedynie metafizyka. To, co w ludzkim doświadczeniu jest dane (fenomeny), musi być uzasadnione przez to, co stanowi podstawę owego *bycia danym* (przez fundament); krótko mówiąc, właściwe rozumienie fenomenów wymaga boskiego fundamentu. Tyle encyklika.

Ale czy przejście od fenomenu do fundamentu jest uprawnione? Czy uzasadnione jest przejście od fenomenologicznego opisu najszerzej pojmowanego ludzkiego doświadczenia do klasycznie pojmowanej metafizyki? Negatywna odpowiedź na powyższe pytania stanowi punkt wyjścia filozofii religijnego myślenia Karola Tarnowskiego. Jeżeli przejście w stronę fundamentu oznacza utożsamienie Boga z ideą rozumowej konieczności, jeżeli metafizyka jest sposobem wyrażania tego, co fundamentalne za pomocą takich kategorii jak Byt Konieczny, Pierwsza Przyczyna, Najwyższy Byt itp., to według krakowskiego myśliciela, takie przejście nie jest możliwe i to, z co najmniej dwóch powodów. Pragnę je przytoczyć.

Po pierwsze ze względu na „filozoficzny klimat” współczesności, który najlepiej opisuje słówko *problematyczność*. Jesteśmy spadkobiercami dekonstrukcji, której kolejne fale przelały się przez niewzruszony wcześniej mur oddzielający prawdę od nieprawdy, mieszając je ze sobą i zalewając obszar tego, co wcześniej uznawano za prawdziwe, morzem niepewności. Wobec duchowego klimatu współczesnej filozofii, która zakwestionowała wszystkie budowane przez stulecia uzasadnienia me-

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999, s. 105.

tafizycznych tez, odpowiedzialny filozof nie może przejść obojętnie. Podstawowe wyzwanie współczesnego myślenia nie polega jednak na tym, by odrzucić istnienie tego, co fundamentalne, lecz raczej na uznaniu, że metafizyczne uzasadnienie konieczności jego istnienia jest nie do utrzymania. Klasyczna metafizyka poszukuje pewności tam, gdzie rządzi niepewność, zapomina, że w naszym myśleniu poruszamy się po ruchomych piaskach, po niepewnym gruncie, pod którym trudno rozpoznać jakikolwiek fundament.

Droga w stronę fundamentu jest więc nie tyle zakazana, co raczej niemożliwa do uzasadnienia, a przynajmniej skrajnie niepewna; metafizyczni miłośnicy pewności podnoszą do rangi oczywistości to, co nie daje się uzasadnić; jak powie Tarnowski: „fundament nie jest korelatem żadnej niepowątpiewalnej oczywistości, lecz raczej mozolnej, indywidualnej, choć także wspólnotowej lektury tego, co «przemawia» i «daje do myślenia»”². Krótko mówiąc, nie istnieje żadne ostateczne przekonujące uzasadnienie przejścia w stronę klasycznie pojmowanej metafizyki.

Po drugie, u podstaw klasycznej metafizyki tkwi, by tak rzec, nieczysta intencja, którą draży, jak powie Tarnowski: „metafizyczna obsesja konieczności i «pierwszej przyczyny»”³, obsesyjne poszukiwanie dla myślenia punktu oparcia, który zaspokaja głód pewności. Metafizyka jest próbą ucieczki przed tym, co nieprzewidywalne, ucieczki w uporządkowany świat, którego porządek uzasadnia kierująca wszystkim konieczna zasada, jest nieustanną próbą ugruntowania myślenia „poprzez uzasadnianie i przyczynowość”⁴. Na skutek tego dążenia metafizyka „utożsamiła [konieczność] z absolutem, a ostatecznie z Bogiem”⁵, sprowadziła Boga do „ostatecznej rozumowej struktury”, wyrażając Go za pomocą kategorii Bytu Koniecznego, Pierwszej Przyczyny itp. Klasyczna „metafizyka [...] potraktowała Boga jako idealną, ogólną, choć zarazem jedyną w swoim rodzaju pojęciową strukturę”⁶, uznała za wszystko wyjaśniającą zasadę, która stanowi podstawę metafizycznego poznania i stojącej za nim wykładni tego, co jest. Tymczasem, jak podkreśla krakowski filozof: „dla myśli poszukującej niepowątpiewalnej oczywistości ostateczna rzeczywistość musi jawić się

² K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 88.

³ Tamże, s. 84.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 70.

⁶ Tamże.

raczej jako *otchłań* niż jako fundament, raczej *Abgrund* niż *Grund*⁷. Filozofia religijnego myślenia musi zdać sprawę z tego wyjściowego stanu nieugruntowania myślenia poza nim samym.

Jeżeli krok od fenomenów w stronę fundamentu, rozumianego jako absolutny, metafizyczny punkt oparcia jest niepewny (nie daje się uzasadnić), to potrzebne jest odwrócenie logiki myślenia. Jeśli nie jest możliwe przejście od fenomenu do fundamentu, to wyjdźmy od fundamentu, by „w jego świetle” ująć to, co dane w doświadczeniu (fenomeny). Innymi słowy, konieczne jest znalezienie takiego fundamentu, który nie jest Bogiem metafizyków, wszystko rozjaśniającą, absolutną, archeologiczną zasadą, stanowiącą punkt oparcia dla filozoficznego myślenia. Jeśli nie w Bogu rozumianym jako Pierwsza Przyczyna trzeba szukać fundamentu myślenia, to gdzie? Co pozostaje po odrzuceniu klasycznej metafizyki? Czym krakowski myśliciel chce zastąpić to opuszczone miejsce, które pozostało po utraconej pewności metafizycznego punktu oparcia, po odrzuceniu metafizycznie pojmowanego fundamentu?

Odpowiedź Tarnowskiego, która wprowadza nas w jego projekt filozofii religijnego myślenia brzmi tak: tego, co fundamentalne należy szukać w człowieku. Poszukiwanie fundamentu w człowieku oznacza poszukiwanie w nim takiego wymiaru, który, jak powie: „konstytuuję sam rdzeń warunków możliwości zjawiania się zjawisk dla mnie oraz mnie jako podmiotu dla siebie samego” (tekst niepublikowany, s. 3). To, co się prezentuje (fenomeny) może się ujawnić jako takie dzięki temu, co czyni możliwą wszelką prezentację, co funduje otwartość na fenomeny. Tak pojmowany fundament współokreśla to, co możliwe do pomyślenia, otwiera horyzont możliwych doświadczeń człowieka, w tym także doświadczenie samego siebie. Pytanie o fundament jest pytaniem o kształt tej otwartości, za sprawą której dane są fenomeny.

*

* *

Czym jest więc w człowieku ta zdolność otwarcia horyzontu możliwych doświadczeń? Jest nią *wiara fundamentalna*, którą Tarnowski określa także jako *pra-zaufanie*; powie on „żyjąc *ufamy*, życie samo w sobie to poryw ufności, który możemy nazwać *pra-zaufaniem*” (tekst niepublikowany, s. 2). Otwarcie na to, co dane, jest otwarciem ufności

⁷ Tamże, s. 88.

wyczekującej dobra. O jaką ufność tutaj chodzi? Ufamy, że we wszystkich swych aspektach życie przyniesie nam dobro, a nie zło, ufamy, że w ogóle warto żyć, ufamy innym ludziom.

Chcieć żyć to pierwotnie wierzyć, że życie jest tego warte i że nas nie będzie nieustannie zawodzić⁸.

Wszystkie sfery ludzkiego życia, wymieńmy dla przykładu ekonomię, politykę, naukę, życie społeczne, itp., mają u swoich podstaw to samo pra-zaufanie. Czy możliwe byłoby funkcjonowanie pieniądza, gdyby nie wiara, że kawałek papieru, ładniej lub brzydziej zadrukowany posiada jakąś wymierną wartość, którą określa się w ekonomii jako siłą nabywcza? Wszystkie wielkie rewolucje społeczne są buntem, który wyrasta z jakiegoś zbiorowego braku nadziei na wspólne dobro, którego gwarantem powinni być rządzący.

Nie będę tu szerzej rozwijał rozmaitych wymiarów wiary fundamentalnej, na kilka jej aspektów pragnę zwrócić uwagę.

(1) Wiara fundamentalna otwierając horyzont możliwego doświadczenia naznacza go zarazem aksjologicznym wymiarem, powoduje, że to, co ujawnia się w doświadczeniu (fenomeny), dane jest zawsze jako mniej lub bardziej dobre lub złe, jako aksjologicznie nieobojętne. Jak powie Tarnowski: „Człowiek [...], każdy z nas, jest z konieczności istotą aksjologiczną czy «aksjoteliczną»”⁹. Max Scheler mówi, że cukierek najpierw jest smaczny, a dopiero potem słodki. Pra-zaufanie jest „światłem” nadziei na dobro, otwarciem na dobro w obliczu faktyczności zła, jest wciąż ponawianą nadzieją, że w moim życiu będę spotykał raczej dobro niż zło. Zarazem zło jest wciąż możliwe, nadziei na dobro nieuchronnie towarzyszy świadomość możliwego zła, pra-zaufaniu towarzyszy pra-zdrada.

(2) Wiara fundamentalna, która otwiera aksjologiczny horyzont możliwych doświadczeń nie wskazuje na żadne konkretne dobro i zło. Dobro i zło pozostają w horyzoncie otwartym przez pra-zaufanie nieokreślone. Innymi słowy, wiara fundamentalna otwierając przestrzeń dobra i zła nie rozsądza, czym jest jedno i drugie. Rozpoznanie prawdy o dobru i złu nosi zawsze ślad indywidualnej decyzji i związanego z nią ryzyka, że dobro zostanie pomyłone ze złem.

(3) Wiara fundamentalna nie jest wiarą religijną. Jej „neutralny” charakter polega na tym, że jest bardziej pierwotna niż wszelkie reli-

⁸ Tamże s. 270.

⁹ Tamże, s. 59.

gijne i niereligijne wybory. Żyjąc ufamy niezależnie od tego, czy pokładamy ufność w jakimś bogu, bogach lub innych możliwych religijnych wymiarach rzeczywistości, czy też religijny wymiar jest nam zupełnie obcy i swoją ufność kierujemy wyłącznie w stronę tego, co można nazwać horyzontem faktyczności.

Co oznacza dla filozofii religijnego myślenia przyjęcie takiego punktu wyjścia? Skoro nie ma uzasadnionego przejścia od fenomenu do fundamentu, to jesteśmy skazani na ruch w przeciwnym kierunku, tzn. od fundamentu do fenomenu, i jak się okaże w dalszej części rozważań, na odkrywanie sensu tego, co dane w doświadczeniu, w dialogu z kulturą i samym sobą. Powiedzmy na razie ogólnikowo: metafizyczną pewność (a raczej jej potrzebę) Tarnowski zastąpi pozbawioną pewności interpretacją fenomenów danych w doświadczeniu. Jego hermeneutyczna wykładnia poszukująca śladów Transcendencji w ramach horyzontu tego, co jawi się jako dane, będzie wpisywała się w grę wielu innych możliwych wykładni, z których tylko niektóre bliskie są religijnej tradycji chrześcijaństwa.

Szukając drogi od fundamentu do fenomenu powróćmy jeszcze raz do wiary fundamentalnej, w tym jej aspekcie, w którym stanowi ona aksjologiczne otwarcie człowieka na samego siebie.

Wiara fundamentalna wpisuje się od razu w ludzkie egzystowanie, które jest, w metaforycznym, ale zarazem ścisłym znaczeniu, pewną *drogą*. Formą tej drogi jest oczywiście czasowość, ale jej treścią są zmagania o wartości. Ja jest przede wszystkim więzką możliwości, które są dane, ale między którymi trzeba *wybierać* w poszukiwaniu kierunku drogi. Poszukując kierunku, egzystencja poszukuje *sensu* swojego życia, ważnego dla egzystencji *logosu*, co mogą jej nadać tylko spotkania z drugimi i z różnymi wartościami, do których częściowo sama dąży, a częściowo one ją spotykają. [...] Ja jest zarazem nieuchronnie aksjologicznym centrum, [...] nigdy nie zakończonym otwartym budowaniem swojej wartości czy dobra. [...]. *Logos* ludzkiego bycia-w-czasie rozpryskuje się od razu w zmienne projekty, to znaczy konstelacje celów i zadań, które mają potwierdzić i współtworzyć dobro Ja¹⁰.

Dzięki wierze jestem samemu sobie podarowany; jestem otwarty na siebie, jako na pewne dobro i związaną z nim hierarchię osobistych wartości. U podstaw tej hierarchii, jak powie Tarnowski:

[...] jest zawsze intuicja mojego Ja w perspektywie wartości, Ja nieuchronnie dla siebie *cennego*. Ja jest cenne dla siebie przez samą swą *przeżywaną* i odczuwaną faktyczność istnienia, o tyle jednak, o ile jest ono zarazem więzką możliwości realizacji takich wartości, w których Ja może się rozpoznać jako w swoich *własnych*"¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 255 i n.

¹¹ Tamże.

Zarazem moje aksjologiczne otwarcie na siebie jako na coś cennego, wyznaczające horyzont możliwych wartości uznanych za własne, nie określa ani istoty tego dobra, którym jestem ja sam, ani hierarchii wartości mającej temu dobru służyć. Jestem wart, ale to, czego jestem wart, na poziomie dokonującego się w pra-zaufaniu otwarcia na horyzont wartości pozostaje nieokreślone. Nie wiem, *co* jest we mnie dobre, a co złe, ale wiem, że bycie sobą może oznaczać także bunt przeciwko sobie. Jestem dla siebie dobrem niezależnie od tego, jak bardzo niejasne pozostaje to, czym jest to dobro we mnie, ani także to, co dla mnie jest dobre. Według Tarnowskiego:

[...] z jednej strony [...] Ja jest dla siebie jawne, obecne, czyli, że dysponuje pewnym elementarnym *odczuwaniem* siebie. Z drugiej strony, to odczuwanie siebie jest myślące i zapytujące i niepewne nie tylko, co do, by tak rzec, najbliższych chwil, ale także, co do *całej* czasoprzestrzeni życia¹².

Godna podkreślenia jest ta dysproporcja zachodząca pomiędzy poczuciem własnej wartości, a niepewnością tego, jak tę wartość chronić i pomnażać, to „bolesne skazanie na zasadniczą niejasność tego, co mogłoby być «na miarę» niewyczerpanej otwartości Ja”¹³.

Napięcie między moją nadzieją na dobro a niejasnością tego, co dla mnie dobre, określa zasadniczą problematyczność bycia sobą. Ja „czuje się rzucone w sytuację fundamentalnej i wielowymiarowej *niejasności*, która jest równocześnie źródłem twórczości i udręki”¹⁴. W obliczu tej fundamentalnej niejasności, Ja staje przed koniecznością wyboru „dobra dla siebie” i związanej z nim hierarchii wartości, przed koniecznością myślenia na własny rachunek. Odsłaniający się wraz z dramatycznym pytaniem o samego siebie rys samotności skrajnie indywidualizuje perspektywę nadziei na dobro.

Pytającym jest zawsze *indywidualne* Ja [...] które niepokoi *jego własna* sytuacja-w-świecie. *Ja* jako konkretny odnajduję siebie w pewnej podstawowej egzystencjalnej sytuacji, z którą chcę i poniekąd muszę coś zrobić. Staję *wobec* tej sytuacji, która wymaga pewnej czynnej postawy, orientacji życia, a wraz z tym namysłu, myślenia¹⁵.

Niepokojąco niejasna sytuacja bycia w świecie zawsze konkretnego, pojedynczego (jak powiedziałby Kierkegaard) człowieka, otwartego na dobro, skutkuje „dotkliwym pytaniem egzystencjalnym”. Jest to

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 62.

¹⁴ Tamże, s. 59 i n.

¹⁵ Tamże, s. 60.

pytanie o sens mojego życia pozostające w nierozzerwalnym związku z intuicyjnym doświadczeniem siebie jako wartości. Sens sytuuje się, by tak rzec, *po między* tym, co dane w doświadczeniu, a doświadczającym go człowiekiem; sens „zapośrednicza dostęp do rozumienia *każdego* przedmiotu”¹⁶. Oznacza to, że to, co dane (fenomeny), jest dane, by tak rzec, wraz ze swym sensem. Sens tego, co dane w doświadczeniu trzeba uznać za jego wykładnię. Doświadczenie „wymaga [...] hermeneutyki, którą Ja musi dokonać ostatecznie *samo*. Nikt nie może poprowadzić Ja w kierunku określonej optyki czy wizji, jeżeli ono tego nie zatwierdzi i się w niej osobiście nie odnajdzie”¹⁷. Hermeneutyka – indywidualna i konkretna wykładnia mojego własnego życia – z konieczności tworzy się w dialogu z zastaną kulturą, dokonuje się za pomocą „słownych i pojęciowych środków” wziętych z „intersubiektywnego życia kultury”¹⁸. Z tego powodu każda hermeneutyka ma swoje miejsce i swój czas, jest przypadkowa, uwarunkowana kontekstem, w którym powstaje.

Ten nieuchronnie przypadkowy charakter każdej hermeneutyki staje się podstawowym wyzwaniem dla filozofii religijnego myślenia Karola Tarnowskiego, która musi zmierzyć się z takim oto pytaniem – jak uprawomocnić religijną wykładnię tego, co dane w doświadczeniu, nadać jej wyróżniony status? Zanim odpowiemy na to pytanie powróćmy jeszcze raz do kwestii religijnego sensu, tak jak pojmuje go Tarnowski. Pytanie o sens, osłaniając problematyczność naszego stosunku do samego siebie, otwiera dwojaką perspektywę.

Z jednej strony jest to pytanie o moją własną drogę życia, o sensowność wyborów dokonywanych pośród tego, co mnie codziennie spotyka; pytanie to warunkuje wybór jakiejś strategii życia posiłkującej się zasobem sensów „podarowanych” mi przez kulturę, w której przyszło mi żyć. W świetle tej pierwszej perspektywy sens mojego życia jest nie tyle odnajdywany, co raczej tworzony w dialogu z zastaną kulturą. Sens życia jest wyrazem twórczej aktywności pojedynczego człowieka, który pomimo zasadniczej niejasności, co do tego, czym jest dobro, nieustannie, w dialogu z kulturą tworzy projekt własnego życia.

Z drugiej jednak strony, sens, tak jak pojmuje go Tarnowski, nie zostaje całkowicie złożony w objęcia twórczej wolności każdego poje-

¹⁶ Tamże, s. 79.

¹⁷ Tamże, s. 61.

¹⁸ Tamże, s. 64.

dynczego człowieka (jak chciałby na przykład Nietzsche), ale domaga się, by być odkrywany; nie może być „pojmovany *in blanco*”¹⁹, ale zakłada jakąś drogę, która prowadzi do „prawdy tego sensu”. Oznacza to, że sens ma jakąś swoją miarę, a odkrywanie tej miary jest stojącym przed człowiekiem zadaniem. Co więcej, sens jest nie tylko tym, co zadane, ale zarazem tym, co pozostaje zakryte, co jest tajemnicą i z tego względu domaga się nieustannego wysiłku odkrywania go na nowo. Innymi słowy, sens jest tworzony i odnajdywany zarazem.

Ta dwuznaczność pojmovania sensu obecna w myśli Tarnowskiego nie jest przypadkowa i prowadzi nas w stronę kluczowych rozstrzygnięć jego filozofii religijnego myślenia. Zarazem musimy zdać sprawę z tego, że doszliśmy do miejsca, w którym wielu spośród tych, którzy dotychczas chcieli podążać drogą jego filozofii w tym momencie uzna, że czas się rozstać. W jednym kierunku pójdą ci (nazwę ich spadkobiercami Nietzschego), którzy skłonni są twierdzić, że sens tego, czego doświadcza człowiek, jest ostatecznie efektem jego swobodnej twórczości. Sens sprowadza się tutaj do projektu własnego życia, u jego podstaw stoi twórcza, niczym nieskrępowana wolność człowieka, wola tworzenia wartości. Krótko mówiąc, sens nie jest odkrywany, ale tworzony.

Inni pójdą w przeciwnym kierunku (nazwę ich spadkobiercami metafizyki fundamentu), twierdząc, że w ostatecznym rozrachunku jest tylko jedna prawda o człowieku i jeden wyznaczony przez nią sens jego życia. Zasadniczo zakładają oni, że sens nie jest tym, co myśleniu zadane, ale tym, co w całości zostało objawione. W obu przypadkach sens nie jest tajemnicą wymagająca nieustannego odkrywania, ale tym, co pozostaje jawne.

Tarnowski idzie trzecią niełatwą drogą, na której sens, nieustannie odkrywany, wydobywany ze swej tajemniczości, będący zarazem miarą prostującą ścieżki naszego konkretnego życia, spotyka się z sensem tworzonym, z aktywnością człowieka, który podejmuje swą problematyczność w dialogu z kulturą, na własny, niepowtarzalny sposób. Trzecia droga zakłada szczególny wymiar rzeczywistości, który filozof religijnego myślenia nazywa za Marcelem tajemnicą. Tajemnica, jak powie, oznacza „nie tylko, że żadne poznanie nie mogą jej ilościowo wyczerpać, ale, że zawiera ona coś, co *trwale* wymyka się poznawaniu, a co kryje może najgłębszy «sens» ludzkiej rzeczywistości”²⁰.

¹⁹ Tamże s. 79.

²⁰ Tamże, s. 246 i n.

*

* *

Czego wymaga otwarcie na tajemnicę i jak ono jest możliwe? Otwarcie wymiaru tajemnicy, który Tarnowski nazywa także wymiarem metafizycznym domaga się wiary, która pobudza „pytania na temat sensu i prawdy życia”, a zarazem jest „gwarantem sensowności tych pytań i wyrazem pokornej otwartości na przyjęcie prawdy, skądkolwiek by przyszła”²¹. Bez owej „decyzji wiary” otwierającej myślenie na coś więcej niż faktyczność świata, wiary, która „idzie dalej” niż wiara fundamentalna, podążanie drogą Tarnowskiego nie jest możliwe. Decyzja wiary, o której tutaj mówimy zawiera w sobie możliwość przejścia od ufundowanych na wierze fundamentalnej interpretacji rzeczy i zdarzeń, dokonywanych w ramach horyzontu faktyczności, do takich hermeneutyk, które otwierają myślenie na wymiar metafizyczny. Na mocy owej decyzji wiary myślenie staje wobec możliwości przyjęcia objawienia, nie tylko w znaczeniu objawionego słowa zawartego w świętych księgach, ale przede wszystkim w znaczeniu otwartości na inny niż faktyczny (zwyczajny) sens rzeczy i zdarzeń tego świata.

Kluczowe dla naszych dalszych rozważań jest to, że krakowski filozof religijnego myślenia będzie odnajdywał wiarę na różnych poziomach ludzkiej egzystencji, zarówno na poziomie egzystencji filozoficznej (wbrew Heideggerowi), jak również na poziomie egzystencji *par excellence* religijnej. Wiara i myślenie²² nieustannie po sobie następują, kolejny kształt, który może przybrać wiara, otwiera za każdym razem nowe horyzonty interpretacji ludzkiego doświadczenia, nową przestrzeń dla wielorakich wykładni tego, co dane (fenomenów), które w obrębie innego kształtu wiary nie byłyby możliwe. Metoda Tarnowskiego pozostaje zasadniczo w zgodzie z zasadą *fides quaerens intellectum*, jednak jej specyficzny kształt określa zawarty w niej apel do ludzkiej wolności, którego istotę wyraża tryb warunkowy, np. jeżeli uwierzysz, że rzeczywistość nie sprowadza się do tego, co faktyczne, to otwierają się przed tobą takie oto możliwości myślenia... W ten sposób podążamy drogą, której poszczególne etapy wyznaczone są przez kolejne decyzje wiary. Wydaje się, że dający się wypatrzyć na tej drodze jej *telos*, wyznaczony jest przez poziom wrastającego zaangażowania w to, co dane religijnemu myśleniu otwartemu przez wiarę, jako jego ostateczny punkt odniesienia. Stawką w tej grze jest możliwość

²¹ Tamże, s. 249.

²² Taki tytuł ma książka Karola Tarnowskiego, wydana w 1999 roku.

przejścia od ufundowanej na wierze fundamentalnej nadziei, że życie przyniesie nam raczej dobro a nie zło, do nadziei na Absolutne dobro, odnajdywane pod postacią bliskiego Boga wzywonego w modlitwie, wybawiającego i angażującego wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji.

Droga do tak pojmowanego celu nie prowadzi jednak w pierwszej kolejności do myślenia ufundowanego na religijnej wierze, lecz w stronę wiary nazwanej za Jaspersem *wiarą filozoficzną*, która otwierając wymiar metafizyczny pozwala w świetle tajemnicy dokonywać filozoficznej interpretacji tego, co dane w doświadczeniu (fenomeny). Wiara filozoficzna, jest „otwartością na tajemnicę, która nie może być w żadnym wypadku wiedzą, a nawet w gruncie rzeczy nie może być wypowiedziana”²³; otwartością „na niewyczerpaną głębię *samej* rzeczywistości, która nie redukuje się do tego, co człowiek może z niej zrozumieć”²⁴. Otwarty przez wiarę filozoficzną wymiar metafizyczny domaga się jednak nie metafizyki, drażnionej przez pragnienie jego utożsamienia z pojęciową strukturą Bytu Koniecznego, Pierwszej Przyczyny itp., lecz ufundowanej na filozoficznej wierze hermeneutyki, która chroniąc tajemnicę tego, co „trwale wymyka się poznaniu”, interpretuje to, co dane w ludzkim doświadczeniu jako dar tajemnicy, która się odsłania i skrywa zarazem. Jak powie Tarnowski: „każda interpretacja, hermeneutyka, zakłada, że to, co interpretowane jest pierwotnie dane i w tym daniu *zaakceptowane*. Akceptacją metafizycznego wymiaru, który musi się jakoś przed Ja odsłonić jest wiara”²⁵. Takiej hermeneutyki chroniącej tajemnicę krakowski filozof poszukuje u wielkich filozofów horyzontu: Husserla, Heideggera, Jaspersa, Marcela. Na kilka jej aspektów pragnę zwrócić uwagę.

(1) Przede wszystkim hermeneutyka ufundowana na wierze filozoficznej wiąże ludzką zdolność do transcendowania z możliwością istnienia Transcendencji. „Ja *przekracza* wszystko, co określone w *ogóle*, zarazem indywidualne i pojęciowe, [...] wykracza [...] poza metafizykę jako «naukę», zwłaszcza naukę mającą pretensje do budowania systemu”²⁶. Wiara filozoficzna jest zdolnością do wykraczania (transcendowania) nie tylko poza świat ujmowany w jego faktyczności, konkretności, ale także poza jego metafizyczne konceptuali-

²³ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 235.

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Tamże, s. 65.

²⁶ Tamże, s. 62.

zacje, których zwornikiem jest metafizycznie pojmowana boskość. W akcie filozoficznej wiary myślenie człowieka zwraca się w stronę tego, co nieokreślone, co pozostaje niezgłębioną Tajemnicą; jest to „równocześnie wolicjonalne i – jednak – doświadczeniowe wyjście poza świat w stronę szczególnie rozumianego egzystencjonalno-metafizycznego Absolutu”²⁷. Tylko dlatego, że wiara transcenduje to, co faktyczne, możliwe jest pomyślenie Transcendencji. Wiara filozoficzna otwiera myślenie na przyjęcie możliwości istnienia czegoś więcej niż to, co dane w ramach szeroko pojętego doświadczenia, oraz czegoś więcej niż to, co możliwe do pomyślenia. Krótko mówiąc, otwiera możliwość uznania istnienia Transcendencji, zarówno w sensie ontycznym, jak i epistemologicznym.

(2) Wiara filozoficzna otwiera przestrzeń dla hermeneutyki, którą na własny rachunek chciałbym nazwać donacyjną. Hermeneutyka donacji odkrywa, że Transcendencja, która przekracza faktyczność świata, zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym *udziela się*. Donacyjny wymiar wiary pojawia się wraz z rozpoznaniem, że to, co dane mi jako moje doświadczenie jest mi podarowane w takim samym stopniu, w jakim Ja sam jestem sobie podarowany. Faktyczność jako taka jest darem; „możemy naszą faktyczność [...] przyjąć, pomimo wszystkich klęsk, jako *dar*. Ale to, co nas «obdarza», w tym, co w nas najbardziej własne, nie może mieć swojego źródła w obrębie horyzontu świata”²⁸. Transcendencja, która się daruje ma „dla Ja nieusuwalny sens *Dobra*, które mogłoby Ja wreszcie *wypełnić*, nie usuwając zarazem jego odrębności i konkretności. Dobro jest zatem pierwotnie «Dobrem dla mnie»”²⁹.

(3) Wreszcie trzeci aspekt, który nazywam odsłaniającym. Hermeneutyka ufundowana na filozoficznej wierze „zakłada otwartość, która nie wyklucza wrażliwości na «mowę szyfrów» i ślady Świętości”³⁰. Otwarty przez wiarę filozoficzną horyzont pojmowania zakłada możliwość obecności w obrębie doświadczenia faktyczności tego, co to doświadczenie przekracza. Podstawę takiej wykładni stanowi przeświadczenie, że Transcendencja nie pozostaje zamknięta w sobie, lecz że się przesyła, daruje się faktyczności, „pozostawiając” swój ślad. Transcendencja naznacza swoją obecnością zdarzenia i rzeczy, przydając im

²⁷ Tamże, s. 241.

²⁸ Tamże, s. 244.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ Tamże, s. 247.

inny sens. Dzięki wierze filozoficznej możliwe staje się rozpoznanie nadzwyczajnego sensu faktyczności, który odsłania się jako szczególna głębia tego, co zwyczajne; „wiara filozoficzna, będąca na wskroś dziełem wolności, uzyskuje [...] rodzaj «nowych oczu», które pozwalają dostrzec «szyfry Transcendencji»³¹. Tarnowski będzie na gruncie filozofii nieustannie poszukiwał takich doświadczeń, które odsłaniają inny niż faktyczny sens tego, co dane.

Nie powinniśmy jednak przeoczyć faktu, że wiara filozoficzna nie jest wiarą religijną. Nadzwyczajny sens zdarzeń i rzeczy odnajdywany w ramach horyzontu doświadczeń, który zostaje otwarty przez wiarę filozoficzną, pozostaje nieuchronnie niejasny i nigdy do końca nieodgadniony. Niejasność szyfrów Transcendencji wyzwala hermeneutykę, która zawsze pozostanie stapaniem po śladach, niepewna zarówno, co do samych śladów, jak i tego, dokąd one prowadzą. W hermeneutykę ufundowaną na filozoficznej wierze nieodmiennie wpisany jest negatywny wymiar, zawsze obecna podejrzliwość wobec każdej próby (zarówno religijnej jak i filozoficznej) treściowego ujęcia tego, co pozostawia ślad. Hermeneutyka horyzontu nigdy nie traci z oczu przekonania, iż niezgłębiona Tajemnica transcenduje wszystkie treści, za pomocą których jest wyrażana. Z tego powodu każdą wykładnię skłoną do zastępowania niejasności Tajemnicy pewnością jej odczytania, zawsze przecież konkretnego i uwarunkowanego, uznaje za przejaw obsesyjnego pragnienia zaspokojenia głodu pewności, który z taką mocą daje o sobie znać w ramach klasycznie pojmowanej metafizyki. W efekcie hermeneutyka wiary filozoficznej przyświadcza wolności myślenia i to w podwójnym sensie. Po pierwsze dlatego, że jest świadectwem wyzwolenia myślenia spod „presji” horyzontu faktyczności, wyrazem wolności wykraczania poza narzucający się zwyczajny sens zdarzeń i rzeczy. Po wtóre dlatego, że otwierając się na Tajemnicę nie wiąże jej z jakąś jej określoną religijną wykładnią (konkretną religijną doktryną), pozostawiając myśleniu swobodę poruszania się, bez ograniczeń wynikających ze związku z jakąkolwiek religijną konfesją.

*
* *

Jednak horyzont aksjologiczny otwarty przez wiarę filozoficzną nie pozwala na przejście od nadziei, że w życiu spotka mnie raczej dobro niż zło, do nadziei na Absolutne dobro, które wyzwala od wszelkiego

³¹ Tamże, s. 243.

zła. Nadzieja na Absolutne dobro potrzebuje *religijnej wiary*; na ludzkiej drodze w stronę ostatecznego Dobra, które angażuje i wybawia, stanowi ona decydujący krok, jest wydarzeniem, które w centrum stawia samo siebie. Dlatego filozofia, która chce przemyśleć nadzieję na Absolutne dobro musi wkroczyć w obszar religijnej wiary i otwartych przez nią horyzontów myślenia. Zarazem nie można przeoczyć faktu, że myślenie filozoficzne nie jest ziemią ojczyzną, na której wyrasta religijna wiara i związane z nią myślenie; filozofia nie tworzy religijnych wykładni wiary. „Wydarzenie wiary” dochodzi do głosu i żyje swoim życiem, nie zważając na filozoficzną wiarę i jej wykładnie. Filozoficzne wykładnie wymiaru metafizycznego ufundowane na filozoficznej wierze mogą stanowić przedsiónek wiary religijnej (*preambula fidei*), ale nie jest to warunek konieczny.

Wiara religijna otwiera odmienny od filozoficznego „porządek myślenia”. Otwarcie horyzontu charakterystycznego dla wiary religijnej nie oznacza jednak jakiegoś radykalnego zerwania z wiarą filozoficzną. Wiara religijna, podobnie jak filozoficzna, otwiera myślenie na Tajemnicę, przekracza faktyczność rzeczy i zdarzeń, odkrywając ich głębszy sens. Filozofia wkracza w obszar religijnych wykładni wiary, ale sposób, w jaki to czyni, nie jest obojętny. Przejście od nadziei na względne dobro do nadziei na absolutne Dobro nie jest możliwe dla myślenia, które chciałoby pozostać myśleniem obojętnym na to, w co wiara wierzy (Ricoeur nazywa je stadium fenomenologicznym³²), lecz wymaga myślenia zaangażowanego, zakładającego związek filozofującego z treściami wiary. Innymi słowy, chodzi tu o skok wiary otwierający filozoficzne myślenie na absolutne Dobro, które przynosi „ratunek przed śmiercią duchową i cielesną”.

Potrzebna jest więc decyzja wiary. W myślenie Tarnowskiego taka decyzja jest wpisana; jego filozofia wyrasta „z wnętrza” chrześcijańskiego doświadczenia wiary, z jego osobistego doświadczenia, które daje o sobie znać w badaniach poświęconych wierze, niezależnie od tego, jak bardzo uniwersalistyczne są aspiracje krakowskiego filozofia. Przemyśleć własną wiarę, postawić ją w świetle krytycznie nastawionej filozoficznej refleksji, nie tylko w świetle *contemplatio*, ale właśnie w świetle filozoficznej *questo* – oto zadanie, które stoi przed jego filozofią religijnego myślenia otwartą na absolutne Dobro.

³² Zob. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 68.

Zarazem nie powinien ująć naszej uwagi fakt, że projekt filozofii wiary zaangażowanej w to, w co ta wiara wierzy, stanowi kolejny punkt zwrotny, który rozdziela drogi myślących. Zarysujmy z grubsza stare linie podziału, które wciąż odżywają w nowych odsłonach. Dla wielu myślicieli filozofia zaangażowana religijnie, to przysłowiowa kwadratura koła zrobionego z drewnianego żelaza. Mamy tu na myśli te wszystkie, skądinąd bardzo różnorodne koncepcje, które łączy przekonanie, że wiara religijna i filozofia to dwa odmiennie, zasadniczo wrogie sobie i zarazem nieprzenikające się porządki.

Do pierwszej grupy myślicieli należą ci (nazwę ich spadkobiercami Tertuliana), którzy uznają, że filozofia z różnych powodów zagraża myśleniu ufundowanemu na wierze. Wiara religijna nie potrzebuje filozofii. Filozofia – śmiertelny wróg wiary – jest nieustannie ponawianym grzechem powstałym na skutek nieczystego pragnienia zerwania owocu z drzewa poznania. Filozofia szkodzi wierze. Cel filozofii religijnej może być tylko negatywny – wyzwolenie wiary ze szponów filozofii drażnionej pragnieniem poznania koniecznych i wiecznych prawd (Szeszow).

Droga filozofii religijnego myślenia jest także zamknięta dla tych, którzy nie akceptują decyzji wiary, kwestionują religijne zaangażowanie otwierające takie horyzonty myślenia, w których może pojawić się nadzieja na absolutne Dobro. Wyróżnijmy tu trzy możliwe, choć niewykluczające się wzajemnie podejścia. Pierwsze z nich uznaje, że wiara zagraża myśleniu; filozofia zaangażowana w religijną wiarę przestaje być filozofią; wiara i wolność filozoficznego myślenia rozchodzą się na wstępie. Wiarę religijną uznaje się za śmiertelnego wroga egzystencji przysługującej filozofii (Heidegger). Wyróżnikiem drugiego podejścia jest twierdzenie, że wiara pozostaje nieprzenikniona dla racjonalnego myślenia, stanowi ciemną sferę tego, co nieracjonalne; sferę uczucia, emocji, itp.. Wreszcie trzecie podejście, kwestionując tezę, że wiara religijna do czegoś się odnosi, tropi „niewiarygodną potrzebę wiary” (Kristeva) w różnych całkowicie niereligijnych kontekstach myślenia, np. w ekonomii.

Ostatecznie nie ma znaczenia, czy wiara odrzuca filozofię, czy też filozofia wiarę; oba rozwiązania prowadzą ostatecznie do tej samej konkluzji: nie jest możliwa filozofia religijnego myślenia, ponieważ nie jest możliwe przejście drogi prowadzącej od wiary fundamentalnej do takiej filozoficznej wykładni ludzkiego doświadczenia, która byłaby przeniknięta nadzieją na Dobro, angażujące, a zarazem wybawiające od duchowej i cielesnej śmierci. Nad myśleniem tych, którzy odrzucają

filozofię w imię niewzruszonej pewności wiary bezpośrednio prowadzącej w stronę nieprzemijanego Dobra, nieodmiennie ciąży przekonanie, że tam, gdzie prawda w całości została objawiona nie jest potrzebne filozoficzne myślenie. Ci, którzy nie są zdolni do wiary, odrzucają nadzieję na absolutne Dobro, które wyzwala i uważają wiarę religijną za pewną słabość w człowieku wyrosłą z jakiejś niereligijnej potrzeby, której należy się ostatecznie pozbyć.

Jakie jest miejsce filozofii religijnego myślenia w przestrzeni rozpostartej pomiędzy filozofią, która odrzuca wiarę, a wiarą, która odrzuca filozofię? Tym, którzy chronią wiarę przed filozofią Tarnowski powie, że „w prawdzie wiary występuje prawda filozoficzna”³³. Religijna wiara jest „stosunkiem do rzeczywistości, a nie do pojęć”³⁴, jednak ten stosunek wyraża się w formie prawd wiary, a to znaczy za pomocą idei i pojęć. Pojęciowe odnoszenie się do Tajemniczej Rzeczywistości zbliża do siebie religijną i filozoficzną hermeneutykę. To, co dane religijnej wierze jako objawienie jest „zawsze tajemnicze, dotyczy bowiem z istoty tego, co transcendentne, i dlatego potrzebuje wciąż trudu interpretacji, a więc stawiania go w świetle prawdy”³⁵. Ten nieusuwalny brak oczywistości „uruchamia [...] proces rozumienia, teologię i filozofię”³⁶. Ale to oznacza, że pojęcia zawarte zarówno w prawdach wiary, jak i te używane przez filozofię spotyka ten sam los. Odnoszą się one do Tajemnicy, która nie jest pojęciem, ale tym, co pojęcia odsłaniają i zasłaniają zarazem³⁷. Tajemnica to „podstawowa – pierwotniejsza od religijnej i metafizycznej jej artykulacji – jakość rzeczywistości”³⁸. Wiara religijna odnosząc się Tajemnicy, której prawdy wiary nie redukują do tego, co jawne, otwiera przestrzeń dla religijnej hermeneutyki usytuowanej na granicy jawności i skrytości; takiej hermeneutyki, w której jest miejsce także dla filozofii świadomej ostatecznej i nieusuwalnej niejawności tego, co dane religijnemu myśleniu.

Dlatego tym, którzy głosząc programowe *sola fide* kwestionują wartość „czynu myślenia” i uznają, że wiara bardziej potrzebuje dogmatycznej prawdy niż wolności myślenia Tarnowski przypomina, że to, co

³³ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 31.

³⁴ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne, Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 264.

³⁵ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 27.

³⁶ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 45.

³⁷ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 32.

³⁸ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne*, dz. cyt., s. 190.

dane religijnemu myśleniu nieodwołalnie pozostaje Tajemnicą, która się objawia, ale zarazem skrywa. Tajemnica wymyka się prawdom wiary, nieustannie kwestionując powracające pod różnymi maskami pragnienie, aby zamknąć ją w pojęciach i w ten sposób uczynić tym, co jawne, co dane z niewzruszoną pewnością.

Od myślicieli, którym obca jest religijna wiara, Tarnowski domaga się uznania, że zaangażowanie w wiarę nie jest końcem filozofii, nie oznacza unicestwienia racjonalnego myślenia. Zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na własny rachunek, w dialogu z kulturą, a także samym sobą, skazany jest na tworzenie hermeneutyki, która nie dając pewności zmierza do odkrycia/nadania sensu temu, co dane w doświadczeniu. Wiara religijna nie zagraża wolności myślenia, lecz podobnie jak wiara filozoficzna otwierając myślenie na Tajemnicę pozwala mu wyzwolić się z objęć faktyczności; w tym sensie nie ogranicza wolności, ale ją dopiero otwiera.

Z drugiej jednak strony otwarcie na Tajemnicę, które dokonuje się w obszarze wiary religijnej, konkretyzuje się w formie prawd wiary, które wierzący jest zobowiązany przyjąć. Tutaj napięcie między wiarą a wolnością sięga zenitu kulminując zarzutem, że przyjęcie prawd wiary zabija wolność myślenia. Broniąc jedności wiary i wolności Tarnowski pokazuje, że wydarzenie wiary to w pierwszej kolejności bycie „pochwyconym”³⁹ przez Tajemnicę, a nie akceptacja jakichś prawd wiary. Decyzja wiary to nie tyle przyjęcie bez uzasadnienia pewnych treści wiary, co raczej bycie postawionym wobec Świątości, która „nie pozostawia nas bezinteresownymi obserwatorami, lecz właśnie uchwytuje, porywa, i wzywa do przeobrażenia naszego wnętrza”⁴⁰. Wydarzenie wiary, bycie „dotkniętym” przez Tajemnicę stawia myślącego wobec wyzwania, aby postawić prawdy wiary w świetle filozoficznej odpowiedzialności za prawdę. Myślenie filozoficzne podporządkowane logice prawdy jako wartości może zaakceptować prawdę, niezależnie od tego, skąd ona pochodzi. A to oznacza, że źródłem prawdy może być także religijna wiara. Prawda może przyjść do filozofii także jako prawda wiary.

Myślenie filozoficzne dokonujące się w ramach horyzontu otwartego przez religijną wiarę nie oznacza wkroczenia w ciemną nieprzenikloną przestrzeń tego, co wymyka się „światłu rozumu”, lecz dokonuje się „w obrębie samego rozumu”. Jeśli przez racjonalność rozumieć

³⁹ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁰ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 25.

wewnętrzna spójność wykładni opartej na poprzedzającym ją wyborze wiary, to myślenie religijne pozostaje równie racjonalne jak to, którego podstawą jest niewiara. Zarówno religijna wiara i związane z nią otwarcie się na Tajemnicę, jak i niewiara wraz z jej odrzuceniem tajemnicy, jest efektem wyboru, który niesie w sobie element niepewności. Jak powie Tarnowski: wiara „jest zawsze ryzykiem, choć ryzykiem rozumnym, odsłania bowiem w nas prawdę i poszerza horyzonty sensu”⁴¹. Ryzyko wynika z faktu, że decyzja wiary/niewiary zawiera w sobie niemożność swego ostatecznego uzasadnienia. Oznacza to, że wiara i niewiara w jednakowym stopniu zawierają w sobie niepewność, która wzywa do racjonalnego myślenia tworzącego spójną wykładnię doświadczenia na miarę dokonanego wyboru, wyrastającą ostatecznie z tej samej otwartości myślącego na nieodłączne od ludzkiej egzystencji pytanie o sens.

Postawmy pytanie o wiarę religijną rozumianą jako ostatni etap przechodzenia od wiary fundamentalnej do takiej wykładni fenomenów, która zawiera w sobie nadzieję na absolutne Dobro gwarantujące ostateczne ocalenie. Wiara religijna, otwierając religijny horyzont myślenia, pozwala w jego świetle interpretować doświadczenie. Zanim jednak przejdziemy do kwestii religijnego horyzontu myślenia zatrzymajmy się nad wiarą religijną jako taką. Zaczniemy od tego, że wiara religijna dochodzi do głosu tam, gdzie Transcendencja zostaje nazwana imieniem Boga, który przywoływany w drugiej osobie liczby pojedynczej jest absolutnym Ty; Bogiem, który wzywa i może być wzywany. Wiara rozpoznaje siebie jako zaangażowaną odpowiedź na wezwanie. W wierze religijnej dochodzi do głosu takie otwarcie na Tajemnicę, które czyni z Niej bliskiego Boga, angażującego się w sprawy człowieka, a zarazem domagającego się niego zaangażowania. Akt wiary religijnej rozważany od strony tego, *jak się wierzy (fides qua creditur)* „oznacza [...] zaangażowanie rdzenia osobowości, która przekraczając w swym *intentum* czas, zarazem ręczy poniekąd za swą wierność w czasie, jest pewnym «na dobre i na złe»”⁴². Zarazem owo zaangażowane trwanie w wierze odnosi się do bliskiego Boga, któremu można powierzyć swoje sprawy (*fides quae creditur*).

Dla naszych analiz istotne jest jednak przede wszystkim to, jak owo zaangażowane trwanie przy bliskim Bogu współokreśla sens tego, co dane wierzącemu, jako jego doświadczenie. Jaki kształt przybiera inter-

⁴¹ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 45.

⁴² K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne*, dz. cyt., s. 271.

pretacja fenomenów w ramach horyzontu otwartego przez wiarę religijną? Interesuje nas teraz związek, jaki zachodzi pomiędzy religijną wiarą, a sposobem, w jaki wykładane są dane w doświadczeniu fenomeny, albo, mówiąc inaczej, sposób, w jaki wiara otwiera wierzącego na jego własne, szeroko pojmowane doświadczenie. Jak możliwe jest przejście od fundamentu do fenomenów „nasączonych” religijnym sensem, obecnością Tajemnicy, która się daruje? Wraz z tym pytaniem zbliżamy się do celu drogi, która prowadziła od fundamentu do fenomenu.

Wiara, która uwierzyła w bliskiego, darującego się Boga otwiera horyzont myślenia zdolnego do religijnej wykładni doświadczenia. Na jakiej zasadzie? Myślenie, które rozpoznało wiarę jako dar staje teraz przed zadaniem rozpoznania Jego obecności w zdarzeniach i rzeczach tworzących doświadczenie „współczesności”. W ten sposób stajemy razem z Tarnowskim wobec pytania o to, jak dalece bliski Bóg uobecnia się w ramach horyzontu otwartego przez religijną wiarę, naznacza swoją obecnością fenomeny składające się na ludzkie doświadczenie. Pytamy więc, jak możliwa jest fenomenologia zdolna do odkrycia religijnego sensu fenomenów.

Rozpoznać w doświadczeniu Tego, który się daruje, to znaczy rozpoznać, że to, co dane człowiekowi jako jego doświadczenie, jest zarazem wydarzeniem przynoszącym jakiś nowy, głębszy sens. Tarnowski powie:

[...] wydarzenie to nie zaistnienie prostego faktu, lecz przede wszystkim wtargnięcie i zainicjowanie pewnego sensu, który musi wszakże zostać przyjęty i odczytany. [...] Wydarzenie się Boga dla człowieka to Jego objawienie⁴³.

Hermeneutyka doświadczenia ufundowana na religijnej wierze zakłada możliwość rozpoznania nadzwyczajnego sensu zdarzeń i rzeczy, który daruje się myśleniu, a zarazem wykracza poza wszelką zdolność myślenia. Sens zostaje rozpoznany jako dar. Ten sens nie ujawnia się wyłącznie poprzez wydarzenia, które sporadycznie, w formie cudu „wkraczają” w obszar faktyczności, naruszając naturalny porządek świata, lecz jest to sens, który trwale naznacza sobą otwartą przez wiarę wykładnię doświadczenia. Wiara jest otwartością na inny niż zwyczajny sens fenomenów, a nie wiarą w cudowne wydarzenia. Darować się to znaczy objawiać się. I nie chodzi tu wyłącznie o objawienie zawarte w świętych księgach, które stanowią zamkniętą całość, ale przede wszystkim o objawienie sensu, innego niż faktyczny sens

⁴³ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 44.

zdarzeń i rzeczy tworzących ludzką codzienność, o „symboliczną wymowę rzeczy, których transcendentny sens odsłania się nam nagle”⁴⁴.

Ale to oznacza zarazem, że objawienie nie może być uznane za wyraz twórczej aktywności podmiotu, który w dialogu z zastaną kulturą nadaje sens swojemu doświadczeniu. Objawienie oznacza, że sens został człowiekowi powierzony. „Objawienie religijne zaczyna się z chwilą, gdy [...] sens jawi się jako «wieczny»”⁴⁵. Ten sens, dany z jakąś niewzruszoną objawicielską mocą musi zostać zaakceptowany i na swój sposób podjęty. Tarnowski powie:

We wszystkich tych doświadczeniach zjawia się przez nami nagle pewien *sens*, którego – zgodnie z jego istotą – nie moglibyśmy wykreować sami i z którym musimy się odtąd liczyć. Jego zjawienie się jest zawsze jakimś *wydarzeniem*, nawet jeśli wytryskuje on jakby przygotowany przez nasz wysiłek. Lecz *sens* ten – i to jest kluczowe – jest równocześnie odświeżeniem pewnej ważnej dla nas, bogatej wartościami *rzeczywistości*, czegoś, co *jest*⁴⁶.

Wydarzenie otwiera przestrzeń, w której *sens* objawiony, dany, współgra z sensem tworzonym. Wierzyć to znaczy doświadczać mocy wydarzenia, które „naznacza” sobą to, co dane jako fenomeny, akceptować *sens* dany w objawieniu, a zarazem podejmować go na własny rachunek. Stajemy więc przed zadaniem, aby wskazać „miejsce”, w którym ujawnia się wzajemne oddziaływanie sensu objawionego z sensem tworzonym, w którym *sens* objawiony – charakteryzujący się trwałością, a zarazem zawierający w sobie jakąś miarę określającą, czym jest dobro i zło, stanowiącą wymóg myślenia i działania – „styka się” z aktywnością człowieka pytającego o *sens* tego, co dane w jego indywidualnym doświadczeniu, tworzącego *sens* swojego życia w dialogu z zastaną kulturą. Jak możliwe jest wzajemne oddziaływanie sensu danego w objawieniu i sensu tworzonego? Czy filozofia religijnego myślenia poszukująca ich jedności w tym miejscu się załamuje?

Aby ustalić związek sensu objawionego z sensem tworzonym w dialogu z wciąż zmieniającą się kulturą, musimy odpowiedzieć na pytanie o, by tak rzec, zawartość sensu objawionego. Budzi zdziwienie fakt, że w analizach Tarnowskiego nie pojawiają się wielkie objawicielskie wydarzenia poświadczane przez proroków, czy też uczniów Chrystusa; budowana przez niego filozofia świadectwa nie nawiązuje szerzej

⁴⁴ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ Tamże.

do biblijnych wydarzeń. Tarnowski podejmując pytanie o Objawienie skierowuje swoje zainteresowanie raczej w stronę filozofii metafizycznego pragnienia czy też filozoficznie ujmowanego doświadczenia Tajemnicy, niż w stronę religijnych doświadczeń, takich jak np. dane Mojżeszowi Objawienie objawień (Wj 3, 14), czy też doświadczenie św. Pawła na drodze do Damaszku (Dz 9, 3–9). Charakterystycznym rysem jego filozoficznej wykładni objawionego sensu zdarzeń i rzeczy jest wciąż obecne nieusuwalne piętno nadziei na ostateczne Dobro, które wyzwala. Tej nadziei podporządkowane są analizy zmierzające od odslonięcia zawartości sensu danego w objawieniu.

Pierwszy krok filozofii objawienia Karola Tarnowskiego stanowi rozpoznanie, że objawiony sens „pozwała *widzieć* świat [...] właśnie *jako* dzieło Boga”⁴⁷. Widzenie świata jako dzieło dobrego Boga oznacza, że rzeczywistość nie jest aksjologicznie obojętna, że to, co *jest* pochodzi od Boga i z tego powodu nosi na sobie ślad artysty, który pozostawił „piętno na stworzonym dziele”. Zgodnie z biblijnym opisem stworzenia, Bóg, który stwarza widzi, że to, co stworzył jest dobre. Dlatego hermeneutyka fenomenów ufundowana na religijnej wierze nosi w sobie „podstawowy akt *zaufania* wobec istnienia. Zaufanie, towarzyszące naszemu istnieniu [...] może jawić się jako przeczcucie innego wymiaru, który ratuje – a nie unicestwia – to, co w istnieniu cenne, obdarzone dobrem”⁴⁸. Ufność wobec istnienia jako obdarzonego dobrem nie oznacza utożsamienia, zgodnie z klasyczną nauką o transcendentaliach, bytu/bycia i dobra. To, co *jest* nie jest tym, co *powinno być*; istnieje zło, dlatego „istnienie, czy bycie, nie jest *zamiennie* z [...] dobrem”. Stworzenie nie jest tożsame z istnieniem; mówiąc językiem biblijnej opowieści, pomiędzy stworzeniem a istnieniem sytuuje się upadek. Dlatego „myślenie Boga jest wszędzie poszukiwaniem Jego śladów, które pomogą przywrócić podstawowy ład zaburzony przez zło i ostatecznie od tego zła nas *wyzwolić*. [...] Dlatego myślenie Boga wypatruje śladów Jego obecności, ponieważ – jak słusznie powiedział Heidegger – «tylko Bóg może nas wybawić»”⁴⁹.

Jeśli dobrze rozumiem intencje Tarnowskiego, wypatrywanie śladów obecności Boga oznacza rozpoznanie w tym, co *jest*, tego, co *powinno być*. Dlatego wiara w Objawienie staje się podstawą hermeneutyki nadziei, że może być to, co powinno być. Ja otwarte przez

⁴⁷ Tamże, s. 69.

⁴⁸ Tamże, s. 236.

⁴⁹ Tamże, s. 52 i n.

religijną wiarę „przeniknięte jest niejasną *nadzieją* na możliwe wypełnienie”⁵⁰, wierzy ono, że ocalenie jest możliwe. Objawienie stwierdza Tarnowski:

[...] ma piętno przede wszystkim „agatologiczne” – odnoszące się do Dobra – i soteriologiczne – dotyczące ocalenia. Jego zasadniczym piętnem jest przynoszenie *ratunku dla Ja, które poszukuje sensu swojego bycia*. Sens ten oznacza, z jednej strony, wypełnienie aksjologicznego głodu, z drugiej – ratunek przed śmiercią duchową i cielesną⁵¹.

Objawienie jednoczy w sobie obecność tego, co powinno być z obietnicą wybawienia; mogą mieć nadzieję, że Dobro, które przekracza to, co faktycznie istnieje, może mnie wybawić ze zła:

[...] w nadziei zawiera się [...] potencjał nie tyle ontologiczny, co aksjologiczny, otwartość nie tylko na nowość, ale przede wszystkim na lepszność, na eliminację zła, na dobro. Oznacza to [...] kierunek przekraczania: ku *dobru*, ostatecznie ku Dobru jako absolutnemu⁵².

Zarazem objawienie wiąże ze sobą nadzieję na wyeliminowanie zła z wezwaniem do wewnętrznej przemiany; nadzieja, która wyraża się w twierdzeniu: może być tak jak powinno być, łączy się z wezwaniem: powinieneś być taki, jaki możesz być. Objawienie, „obietnica w pełni prawdziwego życia”⁵³, odsłania Miarę tego, jak powinno być, która jest zarazem wezwaniem do Dobra. „Definitywną prawdą Objawienia jest prawda o konieczności wysiłków moralnych, o drodze do Dobra przez dobroć i ostatecznie miłość”⁵⁴. Zaakceptować objawienie, to znaczy żyć zgodnie z przekonaniem, że „dobro i zło odniesione są ostatecznie do absolutnej Miary”⁵⁵, że „przeziera ona poprzez świat *dla* ludzkiego ducha, który może się uporać z tą miarą we własnym wnętrzu, to znaczy wyciągnąć z niej wnioski dla swojej *praxis*, czyli ostatecznie dla swojej wolności”⁵⁶. Innymi słowy, podejmować sens objawiony to czynić obecne w nim wezwanie miarą swojego życia, w zgodzie nią nadawać swojemu życiu niepowtarzalny kształt.

Ale to oznacza, że jedność sensu objawionego z sensem tworzonym w dialogu z kulturą, w której przyszło człowiekowi żyć w ramach

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ Tamże, s. 64.

⁵² Tamże, s. 37.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Tamże, s. 53.

⁵⁵ Tamże, s. 39 i n.

⁵⁶ Tamże.

horyzontu otwartego przez religijną wiarę jest możliwa. Sens objawiony nie zamyka przestrzeni myślenia, ale zarazem przestrzeń ta nie pozostaje całkowicie otwarta. Sens jednostkowy jednoczy w sobie sens dany jako „wieczne Objawienie”, które jest Miarą ludzkiego życia, z sensem tworzonym przez człowieka na własny rachunek, „otwartym” na nieustannie „zmieniający się kształt cywilizacji, nauki i filozofii”⁵⁷. Wolność tworzenia sensu jednostkowego jest zagwarantowana, ponieważ Objawienie nie oznacza zastąpienia niejasności Tajemnicy pewnością jej odczytania, lecz pozostawia przestrzeń dla wolności współtworzącej jednostkowy sens. Objawienie otwiera przestrzeń wolności, ponieważ „między *wartością* objawienia a jego niejasnością narasta bolesne napięcie, które wciąż inicjuje proces wyjaśniania, hermeneutyki”⁵⁸. Bóg, który się daruje, pozostawia na fenomenach danych w doświadczeniu swój ślad; poprzez zdarzenia i rzeczy tego świata przeświadcza objawiony sens stanowiący „szyfr Jego obecności”, który wzywa, by podjąć go na własny indywidualny sposób. Hermeneutyka religijna podejmując ślad, który objawia się jako Miara tego, jak powinno być, nieustannie staje wobec pytania, czym jest Dobro, które wyzwala, a zarazem wzywa do czynienia dobra.

*
* *

Wraz z wezwaniem do czynienia dobra, droga prowadząca od wiary fundamentalnej do fenomenów naznaczonych nadzieją na ostateczne Dobro, które wyzwala, doszła do swego kresu. Odkrycie religijnego sensu fenomenów stało się możliwe dzięki wierze otwierającej kolejne horyzonty pojmowania tego, co dane w doświadczeniu. Krótko mówiąc: wiara poprzedza myślenie. Ta sentencja wyznaczająca wewnętrzną dynamikę myślenia Tarnowskiego przywołuje Ojców Kościoła, którzy wypowiadali ją za pomocą niezbyt dokładnego tłumaczenia fragmentu z Izajasza⁵⁹: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9). Przesłanie

⁵⁷ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁸ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁹ W takim tłumaczeniu ten fragment z Izajasza przytacza np. Klemens Aleksandryjski (*Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. I, s.139), czy też św. Augustyn (*O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 477). We współczesnych tłumaczeniach fragment z Izajasza oddawany jest w następujący sposób: „Jeśli nie zaufacie (uwierzycie – *ta' aminū*), nie ostoicie się (*te' amenū*)” (Iz 7, 9).

organizujące filozofię religijnego myślenia można wyrazić w taki oto sposób: „jeśli nie uwierzycie nie otworzycie się”, jeśli nie uwierzycie nie odsłoni się przed wami metafizyczny wymiar rzeczywistości. Tak brzmi zasada *fides quaerens intellectum* w ujęciu krakowskiego myśliciela. Bez decyzji wiary nie można pomyśleć Tajemnicy; wyzwolić myślenie spod presji faktyczności i uczynić je zdolnym do odsłonięcia innego niż faktyczny sens zdarzeń i rzeczy.

Filozofia religijnego myślenia postawiła w miejsce metafizycznego pragnienia pewności ryzyko wiary. Antropologiczny zwrot w stronę wiary spowodował, że wiara stała się koniecznym warunkiem wszelkiej możliwej metafizyki. Niemożliwe jest uzasadnione przejście od fenomenów do metafizycznie pomyślanego fundamentu mocą samego tylko rozumu, dlatego wiara stała się jedynym sposobem otwarcia myślenia na metafizyczny wymiar. Zarazem jednak uznanie wiary/niewiary za warunek filozoficznego myślenia oznacza, że niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie wyboru pomiędzy różnymi wykładniami doświadczenia. Droga od fundamentu do fenomenowi oznacza drogę od wiary/niewiary do bardzo różnych wykładni fenomenów. Decyzja wiary/niewiary otwiera przestrzeń dla racjonalnego myślenia zdolnego do podejmowania pytań i poszukiwania odpowiedzi, które jednak pozostaje niezdolne do tego, by być podstawą uzasadnionego wyboru pomiędzy wielorakimi wykładniami doświadczenia. W miejsce pewności musi pojawić się ryzyko wyboru jednej spośród wielu możliwych wykładni fenomenów. W ten sposób wyzwaniem dla myślenia staje się wielość istniejących wykładni i konieczność wyboru między nimi. Dotyczy to także wykładni dokonanej przez Tarnowskiego. Jakie są przesłanki, by podążać w myśleniu za jego filozofią religijnego myślenia? Taką przesłanką może być jedynie nadzieja na Dobro, które wyzwala. Nadzieja nie zmniejsza ryzyka wyboru, ale może stanowić jego teleologiczne uzasadnienie.

Propozycja Tarnowskiego jest wyrazem szacunku dla takiego wyboru i związanego z nim ryzyka, szacunku dla ludzkiej wolności. Metafizyce Bytu Koniecznego, za którą skrywa się ostatecznie stwierdzenie, które brzmi tak: jeśli jesteś istotą racjonalną, to koniecznie musisz uznać istnienie Bytu Koniecznego, Tarnowski przeciwstawia prawo do wolności wyboru. Jego teza będąca przeciwieństwem metafizycznej konieczności brzmi tak: pośród wielu możliwych interpretacji tego, co dane każdemu z nas jako jego własne doświadczenie, możemy wybrać także tę którą przynosi ze sobą filozofia religijnego myślenia. Chciałoby się powiedzieć językiem ocierającym się o kolokwializm: to, co

dane w doświadczeniu, daje się w racjonalny sposób tak pomyśleć, jak pokazuje to filozofia religijnego myślenia Karola Tarnowskiego. I co więcej, warto tak pomyśleć, ze względu na nasze pragnienia, tęsknoty, nasze troski i nadzieje.

KAROL TARNOWSKI: FROM FOUNDATION TO PHENOMENON

Summary

How is it to have possible religious thinking that is philosophically grounded but rejects the foundation of classical metaphysics and the categories of Necessary Being, First Cause, etc.? How is a philosophy of religious thinking possible after the collapse of metaphysics? This is the fundamental question that Karol Tarnowski considers. This article is a synthetic attempt to follow the road marked out by decisions of faith. The road that the Krakow philosopher follows leads from an initial non-religious belief that life has some value, through a philosophical faith that explores the metaphysical dimension of things and events in the world, to a religious hope for an absolute Good.

Krzysztof Mech