

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

### BLASK, LŚNIENIE I ILUMINACJA

Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, wyd. Uniwersytet Jagielloński, The Polish Journal of the Arts and Culture (seria Estetyki i Krytyki) MONOGRAFIE, Kraków 2014, s. 238.

Książka Pauliny Tendery, która ukazała się niedawno w serii Estetyki i Krytyki – *The Polish Journal of the Arts and Culture* – dotyka problemu w filozofii i sztuce doskonale znanego – symboliki światła. Jednak nowatorstwo książki polega na próbie szerszego, całościowego oglądu istnienia światła w trzech dziedzinach aktywności ludzkiej: filozofii, teologii oraz sztuce. Autorka zajmująca się na co dzień m.in. heglowską filozofią dziejów właśnie na myśli tego uczonego opiera swoje rozważania zarówno filozoficzne, jak i estetyczne. Filozofia światła staje się tutaj jednym z aspektów procesu rozwoju rzeczywistości w ogóle i tak też zostaje ujęta. Autorka przeprowadza nas od dialektycznego schematu starożytnej filozofii światła, przez średniowieczną teologię światła aż po romantyczną sztukę światła. Te trzy moduły czy też momenty w historii dziejów, jak chciałby Hegel, są wyraźnie od siebie oddzielone czy może raczej sobie przeciwstawione.

W starożytności symbolika światła była stosowana niezwykle często – począwszy od przeciwstawienia sobie światła i ciemności, czyli dobra i zła czy też życia i śmierci, przez bezpośrednie odwołanie do ognia, który jest przeciwieństwem mitologicznym źródłem metafizyki światła koncepcji Parmenidesa dotyczącej ścieżek: światła, a więc Prawdy i ciemności, czyli złudzeń i mniemań, po platońską strukturę rzeczywistości. Platon jako pierwszy tak wyraźnie rozdzielił światło intelektualne/duchowe od tego materialnego, z czego skorzystali późniejsi myśliciele chrześcijańscy. Jak doskonale wiemy, filozof porównywał świat zmysłowy do wnętrza jaskini, w której przebywają ludzie wpatrujący się w cienie widoczne na ścianie. Owe cienie symbolizują świat materialny, zmysłowy, zaś świat znajdujący się za plecami ludzi to świat idei, miejsce istnienia przedmiotów idealnych. Platoński podział na te dwa światy jest u Autorki szczegółowo opisany, bowiem odgrywa zasadniczą rolę w budowaniu kolejnych etapów myślenia o symbolice światła. Dla Tendery wszystkie kolejne spostrzeżenia i wnioski, które wykaże, są konsekwencją platońskiej jaskini. W tym rozdziale omawia następujące aspekty światła: ontologiczny, wskazujący na światło jako byt doskonały; aksjologiczny, podkreślający istnienie światła jako najwyższej wartości; oraz epistemologiczny, mówiący o istnieniu światła jako symbolu wiedzy. Autorka analizuje także myśli kontynuatorów Platona – emanacjonizm Plotyna, poszukuje inspiracji symboliką światła także u Proklosa i Pseudo-Dionizego Areopagity. Ten ostatni staje się dla niej głównym

i najważniejszym przedstawicielem drugiego etapu dziejowego rozwoju myślenia o świetle – średniowiecznej teologii światła.

Przedstawiciel ontologicznego neoplatonizmu był niezwykle popularny nie tylko wśród wielu pokoleń znakomitych myślicieli, ale także zwyczajnych chrześcijan. Oczywiście na sławę filozofa wpływało także wiele legend związanych z jego osobą, by wymienić chociażby poszukiwanie korzeni Dionizego w kręgu uczniów św. Pawła z Tarsu. Filozofia Pseudo-Dionizego Areopagity jest przede wszystkim filozofią ściśle związaną z Bogiem, ale Bogiem niedostępnym poznawczo, rozumianym jako „wszechpiękno” czy też „ponadpiękno”, w którym początek ma zarówno każdy byt, jak i niebyt, a którego najważniejszym imieniem jest według filozofa Dobro. Zaś dobro Boga jest dla duszy człowieka tym, czym słońce (światło) dla świata przyrody. Rozważania Dionizego zasadzają się na dwóch porządkach: ontycznym oraz metaforycznym. W tym drugim pojawia się wiele metafor i symboli związanych ze światłem.

Średniowiecze też ma swoich wielkich kontynuatorów filozofii światła w postaci Roberta Grosseteste oraz Mikołaja z Kuzy. Obaj rozwijali myśl neoplatońską oraz emanacjonizm. Na drugim biegunie znajduje się zaś nurt aksjologiczny reprezentowany przede wszystkim przez św. Augustyna z Hippony oraz św. Bonawenturę. W swoich *Wyznaniach* św. Augustyn pisał: *Oto bowiem umiłowałeś prawdę; a kto czyni ją, ten przychodzi do światłości.* (Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. M. B. Szyszko, Kraków 2008, s. 335). Nazywanie przez niego Boga nierzadko wiązało się z symboliką światła: jasnością, promieniem, blaskiem. Również człowiekowi „przyświeca jakiegoś światelko” – jak pisze filozof – które wskazuje mu, że ma wolną wółę czy też – mówiąc bardziej ogólnie – samoświadomość. Również dla św. Bonawentury pewien element ludzkiego stworzenia posiada światło – jest nim umysł człowieka. Kolejnym – trzecim – aspektem teologii światła w wiekach średnich jest nurt epistemologiczny kojarzony z dominikaninem Albertem Wielkim. Wniósł on istotny wkład w rozwój filozofii przede wszystkim poprzez recepcję myśli Arystotelesa, którą widział w duchu chrześcijańskim. Dla niego to dusza ludzka posiada w sobie światło, które jest efektem jej pochodzenia od Boga – Pierwszej Przyczyny. Według filozofa światło istnieje także w rzeczach i pozwala ono dostrzec nam dzięki temu piękno w ich widzialnej formie. Myśl tę kontynuuje św. Tomasz z Akwinu szukając blasku (*claritas*) w przedmiotach, by móc uznać je za piękne. Dla niego piękno jest jednocześnie blaskiem prawdy. Nie jest to jednak miejsce na przybliżanie szczegółów dyskutowanej przez filozofów, teologów i estetyków teorii św. Tomasza z Akwinu. Pragnę tylko zaznaczyć, że Autorka temu właśnie zagadnieniu poświęca sporo miejsca w swojej książce.

Osobne miejsce znajduje Autorka dla literackiego dzieła wpisującego się także – według niej – w filozofię i sztukę światła – *Boskiej komedii* Dantego. Jest to ciekawe przywołanie symboliki utworu w tym właśnie aspekcie. W Piekło Dante usłyszy od Ubertyego, że odróżnia je od świata doczesnego właśnie brak światła. Natomiast pojawi się ono już od momentu wizyty poety w Czystcu, którym opiekuje się i oświetla go swoją łaską sam Bóg. W Raju światło utożsamione jest z pięknem, miłością, dobrocią i mądrością, które to stają się udziałem ludzi zbawionych. Wszystkie dusze przebywające wraz z Bogiem świecą również swoim własnym blaskiem.

Kolejnym, istotnym momentem w rozwoju filozofii i sztuki światła jest jej etap trzeci, czyli światło w sztuce romantycznej. Zainteresowanie artystów symboliką świetlną wynika z wpływu – opisywanych przez Tenderę w pierwszych rozdziałach – myśli filozoficznych. Jednak nie tylko filozofia, ale również twórczość wieków po-

przednich, jak na przykład sztuka bizantyjska, gotycka i sztuka ikony, miały wpływ na to, co działo się na przełomie XVIII i XIX wieku. W sztuce Bizancjum bez wątpienia ważne było światło wpadające przez okna skierowane oczywiście na wschód, jak choćby np. w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie. Budowano wówczas także drugi typ świątyń – rotundy, w których składano trumny z ciałem świętych i władców broniących chrześcijańskiej wiary, na które padało jasne światło promieni słońca. Wnętrza bizantyjskich świątyń były zaś wypełniane mozaikami i ikonami. Teolodzy, zwłaszcza prawosławi, uważali, że sztuka pozwala na przeżycie mistyczne, doświadczenie sacrum. W kościele wschodnim częścią liturgii, sakramentami są ikony, które nawet w codziennym życiu prostych ludzi mają szczególną moc (wiesz się je wysoko nad drzwiami wejściowymi, na ścianach pokoi, by móc kierować wzrok „ku górze”, ku temu co boskie). Ikona przywodzi na myśl oczywiście spór ikonoklastów i ikonodulów w Bizancjum i kolejne sobory, które usankcjonowały obrazowanie Chrystusa, Marii i świętych. Następnie, w wieku XVI, nastąpił tzw. ikonoklazm niderlandzki, potem można tropić kolejne działania ikonoklastyczne związane chociażby ze sztuką awangardową potępianą przez hitlerowskie Niemcy. Wyrastają one jednak w oderwaniu od poprzednich – religijnych sporów. Wymienione tu wcześniejsze nurty artystyczne korespondują w pewien sposób z nową, romantyczną sztuką światła. Romantyzm sływał przeciw z wieszczów widzących więcej i dalej, z umiłowania świata ponadmysłowego czy powrotu do ludowej, magicznej topiki.

Hegel w swojej *Fenomenologii ducha* dzieli sztukę na: symboliczną, klasyczną i romantyczną właśnie. Pierwsza zawiera ducha subiektywnego i tym samym ma utrudnione dotarcie do prawdy (w rozumieniu platońskim), pozostaje na poziomie zmysłowym, nie przedostaje się więc do świata duchowego, intelektualnego, w którym to prawda się objawia. Odmienne przedstawia się sytuacja w przypadku sztuki klasycznej, którą najpełniej reprezentują – według Hegla – antyczne rzeźby greckie. Tutaj sprawa jawi się jako bardziej skomplikowana, bowiem sztuka nadal pozostaje w świecie zmysłowym, który nie dotarł jeszcze do treści filozoficznych, ale jak pisze Autorka „treści te zostały już uświadomione”. Wreszcie w podziale heglowskim pojawia się sztuka romantyczna, która wypełnia luki, jakie miała jeszcze jej poprzedniczka. Artyści romantyczni dążą do przedstawienia duchowości człowieka, jego wewnętrznego blasku, tajemnicy. Tym samym – kosztem formy – treści ducha zostają zapośredniczone i przeświecają już w pełni na widzialnych obrazach. Zamykając heglowski podział przeświecania ducha/prawdy w kolejnych etapach rozwoju sztuki, Autorka pokusiła się o własną analizę sztuki współczesnej pod tym kątem, czy jak sama pisze, sztuki „po końcu sztuki”. Jaka jest jej diagnoza?

Gdzie więc tkwi współcześnie źródło doświadczenia ludzkiej duchowości, źródło duchowego światła człowieka? Pierwszą, automatyczną niejako odpowiedzią na to pytanie wydaje się wskazanie samego podmiotu jako źródła światła duchowego. Jest to odpowiedź słuszna, lecz połowiczna (s. 195).

Według niej człowiek to tylko część wiedzy o ideach związanych z postawami żywymi, sensem człowieczeństwa czy prawdy. Doskonalszym źródłem pozostaje wciąż filozofia – jedyne pewne i ostateczne źródło wiedzy – w szczególności o Absolutie, który stanowi o istnieniu wszechrzeczy. Co zaś ze sztuką? Według Tendery, która wspiera się w dużej mierze na poglądach Arthura C. Danto, straciła ona ciąg linearnego rozwoju wraz z utratą mimetyzmu. Mimetyzm gwarantował bowiem sztuce celowość

i tworzył jej kanony. W XX wieku stał się zaś zbyt mało nowatorski, a symbolizm martwy. Poza tym wskutek rozwoju nauki i techniki zaczęto traktować światło jako coś sztucznego, a tym samym pustego metafizycznie. Sztuka współczesna stała się bardziej intelektualna, a tym samym trudniejsza w odbiorze dla przeciętnego widza. Czy dziś można wskrzesić zainteresowanie metafizyką światła w sztuce i filozofii, czy też umarła ona bezpowrotnie wraz z romantyzmem? Autorka tak odpowiada na to pytanie:

Dzisiaj metafory światła pobudzają nasze emocje, nadal odsyłają do treści duchowych, ale jest to raczej odruch wyuczony, wywołany pamięcią tradycji. Metafory światła utraciły swą moc, nie ujawniają Prawdy, zbyt rzadko docierają ścieżkami refleksji w dalekie i zapomniane krainy bytu. Zapewne tymi ścieżkami łatwiej chadzało się średniowiecznym myślicielom, teologom, a nawet renesansowym artystom niż nam współcześnie (s. 211).

Jednak czy przez to, że współczesnym trudniej jest poddać refleksji znaczenie światła w filozofii i sztuce, stało się to zupełnie niemożliwe i niepotrzebne? Czy faktycznie utraciliśmy umiejętność myślenia symbolami i mitami? Czy może raczej trudność polega na tym, że musimy je wciąż na nowo reinterpretować bądź tworzyć nowe? A może jedno i drugie jednocześnie? Człowiek zanurzony w nowym, ponowoczesnym świecie musi nauczyć się operować postmodernistyczną filozofią tak, by nie była pusta znaczeniowo, ale miała swój własny bagaż treści, co wydaje się być jednak już dzisiaj pewną oczywistością. Autorka tęskni jednak za filozofią dawnych wieków, gdzie każde pytanie zdawało się być nowe, tchnące świeżością, a każde pojedyncze słowo miało swój ważki ciężar, czego często brakuje zarówno współczesnej filozofii, jak i sztuce. Książka ta jest bez wątpienia wyrazem tej tęsknoty.

Na koniec rozważań dotyczących książki Tendery chcę się wytłumaczyć z tytułu mojej refleksji. O ile blask i lśnienie jako określenia Transcendencji czy elementów związanych ze światłem w sztuce, pojawiły się w tekście kilkakrotnie, o tyle iluminacje mogą wydawać się niezrozumiałe czy też nieuprawnione. Czym bowiem owe iluminacje są? Mówiąc najkrócej jest to oświetlenie budynków architektonicznych – najczęściej nocą – które ma na celu np. lepszą ich widoczność, podkreślenie pewnych detali czy tworzenie nastroju. Jednak współcześnie iluminacja nabrała szerszego znaczenia. Na budynkach pojawiają się bowiem „światłne” fragmenty wierszy czy dzieła sztuki. Taki pokaz staje się sam w sobie dziełem, bazuje przecież na użyciu światła – światła sztucznego, które zostało przez myśl filozoficzną pozbawione znaczenia i ciężaru metafizycznego, ale czyż właśnie poprzez takie działanie nie można podjąć próby jego odzyskania? Pytanie o metafory światła we współczesnych działaniach kulturowych staje się tym samym pytaniem otwartym, na które być może Autorka zechce odpowiedzieć w swojej kolejnej książce – mogłaby ona być niezwykle ciekawym studium o świetle we współczesnej myśli filozoficznej jak i w sztuce.

SYLWIA GÓRA  
(Kraków)

## WIARA FENOMENOLOGÓW – PRZEŻYCIE I REFLEKSJA

*Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. Jakub Gomułka, Karol Tarnowski, Adam Workowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, s. 433.

Wybór tekstów, opracowany przez filozofów z Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, jest obszerny, a byłby ogromny, gdyby uwzględnić wszystkie przychodzące jeszcze na myśl wątki i postaci. „Fenomenologia polska”, tak samo jak „polska myśl chrześcijańska” to dwie wielkie dziedziny. Wybór tekstów, który otrzymujemy, jest chyba pierwszą próbą przyjrzenia się ich części wspólnej.

Spis treści zdaje się budzić pewną konfuzję – niektóre nazwiska powtarzają się w różnych działach. Zasady podziału są jednak jasne: dział *Antologia tekstów* obejmuje *Cześć pierwszą – Fenomenologię ogólną* czyli klasykę – prace autorów, których pominąć nie można, fundujących podstawy polskiej myśli fenomenologicznej i religijnej, oraz *Cześć drugą – Fenomenologię religii* czyli prace oryginalne z tej dziedziny. Wreszcie w dziale zatytułowanym *Eseje* zamieszczono omówienia myśli autorów, którzy pojawili się w *Antologii*.

Otrzymujemy prace ciekawe, świetnie napisane i ważne. Zarysowuje się pewna całość, wielostronna i wielokierunkowa, którą można opisywać według różnych jej „przekrojów” i wzdłuż rozmaitych wątków, a nawet pokusić się o próbę odnalezienia tego, co stanowi o wspólnocie przedstawionych w antologii autorów.

Zestawienie fenomenologii i chrześcijaństwa nie jest ani przypadkowe, ani dowolne. Idea Boga – pisze Karol Tarnowski – czy ostrożniej, tego, co boskie wydaje się elementem relacji pojęciowej – „Ale jej pierwotny kształt wcale nie ma charakteru pojęciowego, lecz przeżyciowy w tym sensie, w jakim przeżycie jest pewnym fenomenem całościowym, w którym bierze udział żywy podmiot...” (s. 202).

Żywy podmiot, wraz z całym jego doświadczeniem, to obszar, który najlepiej odsłania i opisuje fenomenologia, to ona dostarcza najlepszej metody i przydatnych pojęć. I jeszcze jedna zaleta fenomenologii – jej otwartość, fenomenologia nie ogranicza z góry swego obszaru zainteresowań, wszystko, co się jawi, wszystko, co jest dane, warte jest uwagi – od tego, co najbliższe, do tego, „nad co nic większego nie da się pomyśleć”.

Inspiracje filozoficzne zaprezentowanych w wyborze autorów nie ograniczają się do fenomenologii. Niektórzy (Karol Wojtyła, Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel) zakorzenieni są też mocno w klasycznej metafizyce. Inni (Józef Tischner, K. Tarnowski, Tadeusz Gadacz, Krzysztof Mech) odwołują się do Heideggera, Marcela, Jaspersa, Lévinasa i innych myślicieli żydowskich. Tam, gdzie pojawiają się odwołania do Pisma św. albo gdy w grę wchodzi religijna symbolika (także symbole obecne w dziełach sztuki) przydaje się też hermeneutyka i jej mistrz Paul Ricoeur.

Różne wątki i tradycje nie są po prostu przywoływane, lecz zostają za każdym razem w pewien sposób przetopione, przefiltrowane przez indywidualność zafascynowanego nimi badacza, dając w rezultacie własne, oryginalne ujęcie.

Harmonijne łączenie elementów różnych tradycji, niezamykanie się w obrębę jednej szkoły, jest niewątpliwie specyficzną zdolnością i wyróżniającą cechą krakowskiego środowiska. Szczególnie cenna jest taka postawa, gdy polem badawczym jest przestrzeń spotkania człowieka i Boga. Świadomość tego, że możliwe są tu różne per-

spektywy i ujęcia, łączą się ze świadomością niemożności wyczerpania problematyki, zamknięcia rozważań ostatecznymi wnioskami. To także wydaje się cechą wspólną autorów antologii.

Nie można mówić o polskiej fenomenologii bez Ingardena. Z dorobku tego myśliciela twórcy antologii wybrali dwa teksty: esej *Człowiek i czas z Księżeczki o człowieku* oraz fragment o jakościach metafizycznych z *O dziele literackim*. Piękne, ważne, często cytowane teksty, a zarazem takie, w których Ingarden zdaje się przekraczać granice ontologii, czyli dziedziny czystych możliwości i rysować perspektywy własnej metafizyki i antropologii. W tych pracach nie ma jednak odniesień do chrześcijaństwa, ani żadnych śladów problematyki filozofii religii.

Jednak Karol Tarnowski w pracy *Zagadnienie Boga w Sporze o istnienie świata Romana Ingardena* (zamieszczonej w dziale *Eseje*) wykazuje, że wbrew potocznym przekonaniom, myśl Ingardena wcale nie jest neutralna w stosunku do problematyki Boga. Tarnowski tropi tę problematykę w kolejnych częściach Ingardenowskiego *Sporu* – od możliwości idei Boga, poprzez możliwy absolutny sposób istnienia i jego momenty bytowe, w tym moment „nieszczelinowości”, czyli niepoddania czasowości, braku kruchości bytowej, dalej poprzez opis struktury samoistnego przedmiotu indywidualnego (którym Bóg także musiałby być) oraz ideę istoty radykalnej, czyli, można by powiedzieć, Boskiej natury konstytutywnej, aż do konkluzji *Sporu*, przedstawiających jako możliwe tylko rozwiązania kreacjonistyczne.

Ostatecznie Ingarden jawi się spadkobiercą „klasycznej metafizyki i ontologii i zarazem obrońcą tej racjonalności myślenia, która prowadzi od tego, co przypadkowe i ułomne, do tego, co konieczne i doskonałe, a to znaczy także trwałe” (s. 299).

Drugą postacią, której teksty zamieszczono w *Części pierwszej* jest Karol Wojtyła. Dwa znakomite artykuły z czasów tuż przed wyborem na papieża: *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku* oraz *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, pierwotnie przygotowane po angielsku i po włosku na potrzeby zagranicznych publikacji i konferencji, w sposób bardzo jasny i zwięzły wprowadzają w samo sedno koncepcji człowieka i działania, w filozoficznym dorobku Wojtyły niewątpliwie najważniejszej i najbardziej oryginalnej. W dziale *Eseje* towarzyszą tym tekstom prace K. Tarnowskiego i Andrzeja Szostka (jedyne nie-krakowianin wśród autorów).

Z tych tekstów wyłania się obraz człowieka-osoby, żyjącej w świecie realnym, ale do niego nieredukowalnej. Nieredukowalność polega na tym, że człowiek jest podmiotem swoich działań, przeżywa siebie jako obdarzonego możliwością wybierania i działania, realizacji wybranych wartości i celów. Jest świadomy siebie, zdolny do samoposiadania i samostanowienia. Poprzez swoje czyny człowiek spełnia siebie, staje się sobą, a zarazem transcenduje siebie: w wymiarze horyzontalnym – w stronę celów i wartości, oraz wertykalnym – odnosi się do prawdy. Relacja między wolnością (bez której nie można mówić o sprawczości) a prawdą jest szczególnie ważna dla Wojtyły i obszernie omawiana przez Tarnowskiego i Szostka. Prawda, której powinna podporządkować się wolność, to przede wszystkim prawda o dobru, o wartościach, a także prawda o człowieku. Uświadomienie sobie tej zależności to sprawa sumienia. Wraz z tym pojęciem, a może już z wprowadzeniem wertykalnego kierunku ludzkiej transcendencji, pojawia się perspektywa wiary, prawie nieobecna w obu rozprawach Wojtyły – filozofa, dopowiedziana jednak przez obu jego komentatorów.

Wojtyła chodzi, oczywiście, o stworzenie obrazu człowieka, do którego skierowana jest etyka chrześcijańska. Człowieka zdolnego do działania w rzeczywistym świecie,

wolnego, odpowiedzialnego, świadomego. Z tradycji filozofii arystoteleswsko-tomistycznej zachowuje Wojtyła realizm, koncepcję integralnej osoby, potrzebę samorealizacji, spełnienia się człowieka. Wymiar podmiotowości, dziedzinę ludzkiego przeżywania odsłania się dzięki fenomenologii.

W części drugiej, zatytułowanej *Fenomenologia religii* pojawia się kolejne, młodsze pokolenie fenomenologów. Twórczość takich postaci, jak Józef Tischner czy Władysław Stróżewski właściwie w całości, mniej lub bardziej wyraźnie, zakłada perspektywę wiary, choć może nie tak często ta problematyka jest podejmowana wprost. Stąd pytanie, które teksty wybrać i według jakich kryteriów. Autorzy *Antologii* wybrali dwa stosunkowo wczesne teksty Tischnera *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci i Myślenie religijne* oraz Stróżewskiego *O możliwości sacrum w sztuce*.

Dlaczego akurat te? Dwa dość odległe w czasie (a także co do tematyki) artykuły Tischnera łączy jedno: potrzeba rozumienia. Pisząc o śmierci z perspektywy chrześcijańskiej podkreśla potrzebę jej zrozumienia czy wręcz racjonalizacji. Śmierć ma sens obiektywny oraz znaczenie, które jej nadajemy. W *Myśleniu religijnym* wprost jest mowa o potrzebie rozumienia, stawiania pytań i szukania prawdy. Myślenie religijne, które jeszcze nie jest teologią, ani żadnym konkretnym kierunkiem filozoficznym, budzi się, kiedy spotykają się wiara szukająca rozumienia i rozum szukający wiary. Potrzeba myślenia, dążenie do prawdy, bez której wartości mogą tylko zwodzić na manowce, uwalnianie się od złudzeń, fałszu i kłamstwa to bardzo ważny i bardzo charakterystyczny wątek Tischnerowskiej filozofii. Nie trzeba, oczywiście, dodawać, że zakorzeniony w tradycji żywej od samych początków chrześcijaństwa. Pozostałym Tischnerowskim tematom – przede wszystkim problematyce dobra, a także spotkania z drugim człowiekiem i z Bogiem, dramatyczności tego spotkania, problemom zła i zbawienia – oddają sprawiedliwość komentatorzy Tischnera w dziele *Eseje*: Tadeusz Gadacz i K. Tarnowski.

Wybrany artykuł Stróżewskiego także wskazuje na specyfikę tego filozofa: jego droga do transcendencji wiedzie przez sztukę, jest drogą Platonską – drogą miłości do piękna. Dzieła sztuki, przywoływane przez Stróżewskiego w rozmaitych jego pracach, poddają się konkretyzacji estetycznej, prawdziwościowej, etycznej czy – jak w przywołanym teście – numinotycznej, mogą też mieć znaczenie symbolu. Najistotniejsze jest jednak, jak się wydaje, to, że według Stróżewskiego samo piękno, w swej doskonałości i konieczności przenosi w dziedzinę absolutu, świeci jego blaskiem. (Można by też mówić o innej jeszcze drodze do absolutu u Stróżewskiego – poprzez sens, logos, od tego, co racjonalne do metaracjonalnego.)

Z dorobku Tarnowskiego wybrano do części *Fenomenologia religii* dwa artykuły: *Wiara fundamentalna* i *Paradoksalność idei Boga*. Pierwszy z nich dotyczy tego, co na pewno w myśli Tarnowskiego jest najbardziej własne i ważne. Pytając o wiarę religijną, o jej podstawy i warunki możliwości, dochodzi on do tego, co jest w człowieku najbardziej podstawowe i uniwersalne, nazywa to pra-zaufaniem. Pra-zaufanie jawi się jako nieodłączne od życia: „żyjąc, ufamy, życie samo w sobie to poryw ufności” (s. 184), ufamy, akceptujemy życie jako dobro, troszczymy się o nie, oczekujemy darów, obawiamy się zdrady, żywimy nadzieję silniejszą niż lęk i wreszcie pragniemy absolutu, a to otwiera nas na to, co nieskończone.

Wydaje się, że głównym motywem filozofii Tarnowskiego jest wysiłek odnalezienia na nowo warunków możliwości wiary. Nie chodzi tylko o przeciwstawienie się tak silnym w filozofii dwu poprzednich stuleci wątkom „śmierci człowieka” i „śmierci

Boga”. To jest próba wyprowadzenia nowego sposobu myślenia o Bogu i o relacji człowieka z Bogiem z samego serca współczesnej filozofii; przy użyciu jej narzędzi Tarnowski chce na nowo uzasadnić, ugruntować postawę wiary.

W dziale *Eseje* myśl Tarnowskiego omawiają Krzysztof Mech (analizujący m.in. pojęcie wiary fundamentalnej) i Jakub Gomułka (który zwraca uwagę na pierwotność idei nieskończoności w stosunku do pojęcia skończoności u Tarnowskiego).

Można także omawiać ten zbiór artykułów tropiąc wątki, które, jak nitki, przebiegają poprzez teksty różnych autorów. Ważny jest np. wątek poznania Boga, w którym splatają się pytania o rolę rozumu i o wiarę. Pytania te dochodzą do głosu w już omówionych tekstach, a także w artykułach S. Grygła *Człowiek i Bóg w metafizyce*, T. Gadacza *Rozumowe poznawanie Boga* czy K. Mecha *Bóg bliski, Bóg obcy – między religią a filozofią*.

Grygiel interpretuje klasyczne drogi św. Tomasza (nie bez inspiracji egzystencjalizmem) nie jako operację logiczną, ale jako związane z przeżywaniem własnego istnienia i istnienia świata. „Lecz istnienie [...] nie tłumaczy się samo przez się. Ma strukturę ‘odsyłającą’ do czegoś poza sobą...” (s. 107). Podobne opisy przeżycia odsyłania do „czegoś więcej”, wychodzenia poza..., doświadczania nadmiaru, w różnym ujęciu, w językach różnych filozofii, pojawiają się też wielokrotnie u pozostałych autorów antologii.

Gadacz, szkicując krótko historię problemu poznania Boga, określa rozum jako „szczelinę metafizyczną” – jest to szczelina między pytaniem o Boga a odpowiedzią, która nigdy nie może być pełna, wystarczająca.

Podkreślając niezdolność rozumu do pojmowania Boga, to, że: „Myśl myśląca Boga niesie w sobie więcej niż jest w stanie udźwignąć” (s. 204), autorzy przedstawieni w wyborze nie odrzucają jednak rozumu ani nie odwołują się do teologii negatywnej, do apofatyki. Patronami ich myślenia są raczej św. Augustyn (mówiący o Bogu bliższym mnie niż ja sam sobie) oraz św. Anzelm, kilkakrotnie przywoływany wraz jego określeniem Boga jako tego, ponad co nic większego nie da się pomyśleć.

Naturalne byłoby teraz przywołanie mistyki – i pojawia się ona wraz artykułem Jana Anrzejka Kłoczowskiego *Mistyka a etyka* (o twórczości Kłoczowskiego piszą w dziale *Eseje* Joanna Barcik i Grzegorz Chrzanowski). Opisy relacji człowieka i Boga, które najczęściej pojawiają się w antologii, zawdzięczają jednak najwięcej inspiracji filozofii dialogu. W rezultacie powstaje obraz dynamicznej relacji wychodzenia ku sobie nawzajem, objawiania się Boga i odnajdywania Go przez człowieka. Być może dlatego, dzięki takiemu ujęciu tej relacji, Bóg, choć niepojęty, pozostaje bliski, a nie radykalnie inny i obcy.

Tę dialektykę bliskości i obcości Boga opisuje K. Mech, rozważając stosunek wiary i filozofii. Wiara, która jest doświadczaniem Boga bliskiego, dzięki filozofii zyskuje rozumienie siebie, z kolei filozofia nie może oddzielić się od wiary, jeśli nie chce dostrzegać tylko abstrakcyjnego, odległego Boga filozofów. W ten sposób, oczekując od filozofii, religii, wiary, myśli religijnej, że będą się wzajemnie inspirowały i wspomagały, młodsza generacja fenomenologów krakowskich swobodnie przechodzi ponad ich granicami i znosi stary dogmat o autonomii filozofii.

Podobna otwartość dotyczy także spotkania z myślą niereligijną, a nawet krytyczną wobec religii. W tym spotkaniu jest więcej inspiracji niż polemiki, to raczej szukanie własnych propozycji, niż zwalczanie cudzych. Zachowana zostaje w dużym stopniu ta „problematiczność” o której pisze Mech (s. 370) w odniesieniu do współczesnej



filozofii w ogóle. Świadomość własnego dystansu do nieskończonego nie pozwala na pewność ostatecznych rozstrzygnięć, otwartość wynika z samej natury przedmiotu – nieskończonego zamknąć nie można.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA  
(Kraków)

## KU JAKIEJ FENOMENOLOGII? WALIGÓRY PROPOZYCJA WSTĘPU DO FENOMENOLOGII

Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, 220 s. (ISBN: 97883-242-1637-6)

*Wstęp do fenomenologii* Marcina Waligóry, książka, którą w 2013 roku opublikowało TAIWPN UNIVERSITAS, wydaje się wpisywać w szerszy kontekst ożywionego zainteresowania fenomenologią w Polsce. Bądź co bądź, od pewnego czasu zauważa się wzmożoną aktywność rodzimych wydawców przy popularyzacji tej ważnej dziedziny filozofii. Wystarczy wspomnieć o tłumaczeniach prac Dana Zahaviego (*Fenomenologia Husserla*, Kraków 2012) i Roberta Sokolowskiego (*Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012). Obaj autorzy odnieśli międzynarodowy sukces, proponując dwa różne podejścia do fenomenologii i jej popularyzacji. O ile Zahavi dyskutuje przede wszystkim z utartymi interpretacjami fenomenologii, opierając się na szerokim wachlarzu prac Husserla, o tyle Sokolowski prezentuje fenomenologię „w działaniu”, intencjonalnie abstrahując od jej dziedzictwa.

Praca Waligóry wyróżnia się na tym tle w dwojnasób. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że jej autor, jak się wydaje, lepiej od Zahaviego lub Sokolowskiego może przedstawić fenomenologię w kontekście jej recepcji w Polsce, odpowiednio rozkładając akcenty i uzupełniając ewentualne braki w dotychczasowych studiach. I rzeczywiście, fenomenologię we *Wstępie* prezentuje się w kontekście dyskusji nad syntetycznym modelem poznania i sporu o jej metafizyczne konsekwencje (s. 12). Co więcej, Waligóra łączy zamierzenia obu autorów, dążąc na wzór Sokolowskiego do przedstawienia „[...] podstawowych narzędzi teoretycznych i badawczych oferowanych przez ten kierunek filozoficzny, a także [do ukazania] sposobu ich funkcjonowania” (s. 11) oraz nie pomijając dziedzictwa fenomenologii, o czym przypomina Zahavi. W rezultacie czytelnik otrzymuje interesującą pracę, w której przystępnym językiem prezentuje się działanie różnych metod fenomenologii, umieszczając tę prezentację w kontekście dyskusji wybranych prac przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Nie jest to prezentacja bezkrytyczna, ponieważ autor, jak deklaruje, skupia się „[...] na tej gałęzi fenomenologii, która zamiast czerpać ze źródeł, zmierza w stronę jej krytyki” (s. 12). Ponadto całej książce przyświeca cel ujęcia klasycznych propozycji uprawiania fenomenologii w taki sposób, „[...] aby uwypuklić ich pozametafizyczny, czy nawet przedontologiczny charakter” (s. 11). Chociaż trudno odmówić ambicji i wagi tego rodzaju wykładu fenomenologii, może on budzić pewne wątpliwości. Jak rozumie się klasyczną fenomenologię? Czy w związku z tym można mówić, że prezentacja krytycznej recepcji tej filozofii sama zachowuje krytyczny dystans? Odpowiedzi na te pytania są

złożone i przed ich rozwinięciem należy chociaż pokrótce przyjrzeć się bliżej konstrukcji książki Waligóra.

Omawiana praca składa się sześciu rozdziałów, krótkiego „Wprowadzenia”, w którym możliwie syntetycznie przedstawia się źródła fenomenologii, oraz „Zakończenia”. Co ważne, książkę zaopatrzone w „Bibliografię” i „Indeks”, zawierający wykaz cytowanych autorów. Układ rozdziałów został podyktowany porządkiem chronologicznym. Pierwszy rozdział – „Przeżycia, słowa i rzeczy. *Zurück zu den Sachen Selbst!*” – jest próbą prezentacji głównych pojęć i założeń fenomenologii, którą ogranicza się tutaj do *Badań logicznych* (1900–1901) Husserla. Na pierwszy plan wysuwa się przy tym pojęcie poznania jako syntezy wypełnienia, w której to, co naoczne „[...] fundowane jest przez funkcję, jaką spełnia w syntezie wypełnienia” (s. 35). Jak pokazuje Waligóra, u Husserla pojęcie to wydaje się leżeć u podstaw przedsięwzięcia fenomenologii, w której dąży się do naocznego uchwycenia tego, co się prezentuje. Dlatego, wraz z koncepcją naoczności kategorialnej, teoria poznania jako syntezy wydaje się warunkiem możliwości fenomenologii i jej podstawą. Kolejny rozdział – „Warsztat fenomenologiczny. Klasyczne narzędzia” – jest próbą prezentacji metod, które Husserl przedstawia w *Ideach I* (1913) oraz w okresie prac nad *Krzysem* (1934). Autor *Wstępu* omawia analizę intencjonalną, poznanie eidetyczne, relację *epoché* do redukcji i klasyczną interpretację trzech dróg redukcji, redukcję primordialną, problematykę konstytucji oraz fenomenologię generatywną. Dyskusyjne w tym kontekście są niektóre szczegółowe zagadnienia (np. redukcja rzeczy do treści świadomości (s. 62) lub teza, że problem *Lebenswelt* zostaje sformułowany dopiero w latach 30. XX wieku (s. 72)), to jednak pozostaje na marginesie analiz Waligóry. Rozdział ten uzupełnia prezentacja metodologii fenomenologii Ingardena.

Trzeci rozdział – „Projekt fenomenologiczny Martina Heideggera” – jest poświęcony zmianom, które z fenomenologii eidetyczno-transcendentalnej czynią ontologię fundamentalną, czy też – jak formułuje to autor *Wstępu* – fenomenologię archeologiczną. W interpretacji Waligóry podstawową intencją Heideggera była w tym kontekście dyskusja z maksymalistycznymi celami filozofii Husserla, aby w rezultacie skupić się na fenomenach „migotliwych”, czyli – wyjaśnia autor – „[...] takich, które ukazują się częściowo lub czasami” (s. 83). W książce wyraża się wątpliwość, czy autor *Bycia i czasu* wystarczająco konsekwentnie dążył do jasnego opisanego typu fenomenów (s. 89), do których zalicza się fenomeny związane z przedrefleksyjnym byciem-w-świecie. Dyskusyjna wydaje się w tym rozdziale propozycja zaliczenia Heideggera do filozofii transcendentalnej (s. 97, 99), ale trudno zaprzeczyć, że u tego filozofa fenomenologia odnosi się do „przedontologicznego” i przedteoretycznego poziomu analiz (s. 121).

Rozdział czwarty, który jest poświęcony myśli Emmanuela Levinasa i granicom fenomenologii, w zasadzie mógłby nosić tytuł „Fundamentalne niezrozumienie fenomenologii”, Waligóra bowiem szczególnie śledzi te elementy filozofii francuskiego myśliciela, które w istotny sposób odstupują od fenomenologii Husserla (s. 126–130) lub Heideggera (s. 130–136). Fenomenologia Lévinasa, idąc za Waligórą, ostatecznie staje się metafizyką, ale ta okazuje się albo absurdalna (s. 135), albo sprzeczna performatywnie, bo nie da się sformułować w dyskursie (s. 141). Żeby ominąć ten problem autor *Wstępu* postuluje rozpoznanie głównych elementów filozofii Levinasa (np. twarz) jako fenomeny właśnie, co w rezultacie miałyby pozbawić propozycję francuskiego filozofa „emfazy i dyskursywnej hermetyczności” (s. 147).

O ile wyniki rozdziału czwartego są przede wszystkim negatywne, o tyle w rozdziale piątym – „Derrida i iluzja źródłowości” – bada się nieco zapomniany wątek historii filozofii XX wieku, a mianowicie fenomenologiczne źródła filozofii autora *O gramatologii*. Waligóra prezentuje francuskiego dekonstrukcjonistę przede wszystkim jako krytyka fenomenologii, bo wykazuje niemożliwość redukcji i analizy genetycznej (s. 155–157). Główna linia argumentacji Derridy, jak prezentuje to autor *Wstępu*, dotyczy przy tym problemu języka, ponieważ w fenomenologii ma się przyjmować *istnienie* przedjęzykowego sensu (s. 158). Teza ta, popularna także w literaturze przedmiotu, wydaje się jednak wątpliwa i sprzeczna z przedontologicznym charakterem fenomenologii, co więcej, problem języka jest w fenomenologii właśnie *problemem* (s. 166), dlatego należy zachować – zgodnie z sugestią Waligóra – krytyczny dystans wobec szczegółów interpretacji Derridy, ale warto przyjąć ostrzeżenie francuskiego filozofa, że naiwny jest pomysł „nowego początku” w filozofii (s. 173). Na tym polega „lekcja Derridy”, którą powinni przyswoić sobie współcześni fenomenologowie (s. 174).

W ostatnim rozdziale książki prezentuje się współcześnie popularne nurty w fenomenologii, dzieląc je na trzy: nurt naukowy, który obejmuje fenomenologiczną filozofię umysłu i neurofenomenologię (Varela), nurt przeciwstawiający się naturalizacji, co znajduje wyraz w quasi-literackich i hermetycznych analizach (zainspirowanych filozofią Heideggera) oraz nurt koncyliacyjny (Zahavi, Gallagher), który w pewnej mierze łączy dwa poprzednie (s. 175–176).

Wcześniej zauważyłem, że odpowiadając na wątpliwości, które budzi książka Waligóra, należy bliżej przyjrzeć się strukturze książki. Rzecz w tym, że układ pracy oraz dobór tematyki łączą się ze sobą nie tylko ze względu na historię ruchu fenomenologicznego; układ ten jest również konsekwencją szeregu założeń o naturze i charakterze fenomenologii. Można przy tym zwrócić uwagę na kilka aspektów. Przede wszystkim dyskusyjne wydaje się przedkładanie *teorii* (poznania) nad *metodę*. Nie jestem przekonany, czy propozycja ta jest zgodna „z duchem” fenomenologii, jeżeli bowiem fenomenologia posiada pewien warsztat (jak sugeruje „Rozdział 2” książki), teoria (zaprezentowana w „Rozdziale 1”), która przecież powstaje dzięki stosowaniu pewnej metody, jest wtórna wobec samej metody. Prezentacja głównych pojęć Husserlowskiej teorii poznania na pierwszym miejscu sugeruje jednak coś przeciwnego: najpierw należy przyjąć odpowiednią koncepcję (mianowicie koncepcję poznania jako wypełnienia), aby następnie móc zrozumieć metodę odpowiednią dla tej koncepcji. Nawet więcej, albowiem właśnie wyróżnienie przez Husserla dziedziny poznawczej jest lejtymotywnym, jak ujmuje to autor *Wstępu*, krytyki tej klasycznej koncepcji w filozofiach Heideggera, Lévinasa i Derridy, z których każdy z osobna dążył do wykazania ograniczoności pierwszego projektu (s. 202). I tak, Heidegger, jak pokazuje Waligóra, miał badać fenomeny zakorzenione w praktyce (s. 119–120), Lévinas – domagał się zastąpienia epistemologii przez etykę (s. 132, 139), zaś Derrida – dowodził ograniczoności przedsięwzięcia Husserla, bo ten jakoby nie uwzględnił języka w swoich badaniach (s. 155–158). Wszystkich ich łączy jednak „duch” fenomenologii, czyli opis danych fenomenów w „jak” ich prezentacji. U Heideggera – opis sposobów jawienia się *Dasein*, u Lévinasa – opisy fenomenu „twarzy” i „obcości”, z kolei u Derridy – opisy strukturyzacji doświadczenia przez język. Waligóra podkreśla ten aspekt u Heideggera, mniej u Lévinasa i w zasadzie w ogóle u Derridy. W efekcie czytelnik może wynieść wrażenie, że rozwój fenomenologii cechuje pewna teleologia, zapowiedziana już we „Wprowadzeniu” (s. 11), w której kolejni filozofowie przekraczają nieuzasadnione założenia ontologiczne poprzedników,

zaś koncepcja Derridy ma być niejako zwieńczeniem tej krytyki i jej ostatecznym dopełnieniem. Dlatego w ostatnim rozdziale – „Fenomenologia dzisiaj” – wyłania się obraz fenomenologii wyzwolonej z pierwotnej naiwności, najprężniej rozwijającej się w filozofii umysłu (s. 198, 204).

Dyskutując z propozycją Waligóry, można zwrócić uwagę, że być może odpowiedniejszym kierunkiem prezentacji fenomenologii jest wykład jej metody na pierwszym miejscu, aby w dalszej kolejności móc ją stosować w odniesieniu do szeregu fenomenów. Wówczas byłoby jasne, że opis fenomenu poznania jako wypełnienia jest jedynie opisem pewnych aspektów poznawania, a nie trwałą koncepcją, która nie podlega dyskusji. Badaniu może przecież podlegać także poznanie mętne i nieoczywiste. „Rozdział 1” sugeruje jednak, że fenomenologia jest teorią poznania jako wypełnienia. Podkreślam: *teorią*, a nie *filozofią*. Do tego aspektu jeszcze powrócę w dalszej części recenzji.

Nie ulega wątpliwości, że fenomenologia jest nauką „przedfilozoficzną” (s. 11). Co jednak decyduje o jej „przedfilozoficzności”? Według Waligóry, decyduje o tym ciągle przekraczanie wstępnych wąskich ram tej filozofii, która przede wszystkim dotyczyła poznania i sukcesywnie włączanie w jej granice innych tematów, nieobecnych w dotychczasowej tradycji filozoficznej; jednym słowem, w fenomenologii ostatecznie rezygnuje się z „[...] wizji unaukowania filozofii i traktowania fenomenologii jako bezzakończonej podstawy dla innych dyscyplin wiedzy” (s. 202). Także filozofia Husserla jawi się jako koniec dotychczasowego porządku, zrywa bowiem z obowiązującymi wykładnikami (s. 22). Jak miał jednak dowieść Derrida, zdaniem Waligóry, Husserl nigdy nie wyzwolił się z języka filozoficznego, który zastał jako dziedzictwo filozofów (s. 173). Nie można twierdzić, że niemiecki filozof nie był świadom tych trudności. Istotna wydaje się w tym kontekście propozycja Husserla wyjścia poza język tradycji filozoficznej i próba myślenia *stricte* filozoficznego, o której pisze Waligóra (s. 166), ale nie wyciąga z tej propozycji istotnych konsekwencji. Jak sądzę, początkiem fenomenologii nie jest teoria poznania, lecz zmiana nastawienia wobec przedmiotu badania, czyli ujęcie tego, co się prezentuje jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje. Z tego powodu, fenomenologia realizuje się w kolejnych opisach, które podlegają jednak intersubiektywnej weryfikacji i dyskusji, a przez to przybliżają się do ideału ścisłej nauki, czyli takiej, w której przedmiot determinuje metodę.

Ostatnia grupa wątpliwości ma charakter metafizyczny. Wcześniej zauważyłem, że konstrukcja książki zdaje się zakładać pierwszeństwo teorii przed metodą. Być może to właśnie jest nadużyciem książki Waligóry. Niektóre określenia autora, czy to przytaczanie *credo* fenomenologii (s. 39), czy mówienie o „wierze” w fenomenologię (s. 130) lub o „elementarzu” fenomenologii (s. 57), sugerują, że fenomenologia nie jest kwestią metody, lecz „wiary” i daje się zamknąć w podręczniku. U podstaw *Wstępu* wydaje się znajdować przekonanie, że fenomenologia tworzy zamknięty system filozoficzny, którego podstawą jest teoria poznania jako syntezy wypełnienia. Nawiązując do tytułu „Rozdziału 2”, można powiedzieć, że w fenomenologii nie ma „warsztatu”, lecz raczej jest ona rodzajem „świątyni”, w której „kultywuje się” *credo* i ewentualnie głosi kolejne herezje (jak sugerował to Ricoeur). Rozdział ostatni – „Fenomenologia dzisiaj” – pokazuje, że filozofia już ma za sobą okres rozpraw filozoficznych nad tym systemem (lub „supernauki”), która miałaby fundować inne nauki (s. 16) i w końcu może się zająć „poważną” filozofią. Jak sądzę, zamierzeniem autora nie była podobna pre-

zentacja fenomenologii, która zresztą jest niezgodna z jej interpretacją na poziomie generatywnym (s. 72–75).

Bez wątpienia prezentacja fenomenologii, jej pojęć i metod, nie jest zadaniem łatwym. Zasadniczych kłopotów nastręcza tutaj język, którym posługują się filozofowie tego nurtu. Waligóra zdecydował się na stopniowe wprowadzanie terminologii fenomenologicznej, dookreślając jej znaczenie także w kontekście konkretnego użycia (s. 22–23). Wydaje się, że to posunięcie świadczy nie tylko o dużej kompetencji autora, ale i okazuje się doskonałym posunięciem dydaktycznym. O ile można dyskutować z niektórymi założeniami książki Waligóry, o tyle nie można odmówić jej pewnego sukcesu przy prezentacji często niełatwych filozofii. Można zaryzykować nawet opinię, że omawiany *Wstęp do fenomenologii* jest jednym z najlepszych i być może najbardziej przystępnym omówieniem tego typu zawiłych filozofii Husserla, Heideggera, Lévinasa oraz Derridy w Polsce. Waligóra skutecznie omija niebezpieczeństwo popadnięcia w hermetyzm ich języka, a przy tym nie traci specyfiki tych propozycji. W wielu aspektach autor odmitologizowuje te koncepcje. Nietrafione w tym kontekście są zapewne zarzuty o wykorzystanie zbyt wąskiej bazy tekstów źródłowych oraz selektywność doboru omówionych autorów i ich dzieł. Zarzut taki można wysunąć praktycznie wobec każdej publikacji tego typu, zaś *Wstęp do fenomenologii* Waligóry jest przemyślana i godną polecenia pozycją, która nie przytłacza czytelnika olbrzymim i zawiłym materiałem źródłowo-historycznym; jednym słowem jest on po prostu dobrym wstępem do fenomenologii. Niemniej jednak nie należy zapominać, że omawiana książka jest właśnie „wstępem” do lektury wybranych dzieł przedstawicieli ruchu fenomenologicznego oraz do stosowania metod właściwych dla tego ruchu. Z tego powodu przy dokładniejszej lekturze można żywić pewne wątpiwości, ale jako takie są one przyczynkiem do dyskusji i dalszych badań.

WITOLD PŁOTKA  
(Gdańsk)

## GRZECHY GŁÓWNE JAKO WCIAŻ ŻYWA PERSPEKTYWA REFLEKSJI ANTROPOLOGICZNEJ

*Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*, pod red. Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, ss. 152.

Zawsze ilekroć podejmujemy się akademickiej refleksji, a za jej główny wyznacznik przyjmujemy zestaw pojęć i schematów wielokrotnie już w świecie uniwersyteckich debat analizowanych i używanych, ryzykujemy, że zaprezentowane przez nas spojrzenie okaże się wybiórcze, nieoryginalne, bądź – niestety – będzie zaledwie cieniem wcześniejszych dysput. Ryzyko takie bierze na siebie każdy, kto na początku XXI wieku podejmuje się rozważań nad siedmioma grzechami głównymi. Ten niezwykle przecież eksploatowany temat przez ostatnie kilkaset lat obrósł analizami i interpretacjami, a także wzbudził szereg sporów. Choć w dyskursie wokół siedmiu grzechów dominowała przede wszystkim filozoficzno-teologiczna perspektywa, to jednak bez większego problemu znaleźć można interesujące książki poświęcone temu zagadnieniu, pisane

jednakże z perspektywy kulturoznawczej, literaturoznawczej, antropologicznej, a nawet z punktu widzenia socjologii czy psychologii moralności. Także we współczesnej humanistyce znajdujemy mnóstwo odniesień do formuły siedmiu grzechów głównych, co świadczy rzeczywiście o – jak pisze w swojej książce *O gnuśności* Marcin T. Zdrenka – sukcesie i popularności takiego spojrzenia jako swoistej „formuły interpretacji zjawisk moralnych”<sup>1</sup>. Giovanni Cucci podkreśla jednak, że to nie tylko nieustanna aktualność refleksji nad wadami głównymi jest źródłem popularności analiz ich dotyczących, ale przede wszystkim tkwiąca w takiej refleksji „głęboka mądrość” polegająca na tym, że „dostrzeżenie wad i wystrzeganie się ich uczy nas żyć”<sup>2</sup>. Mówienie więc o grzechach głównych zawsze będzie mówieniem o człowieku – uprawianiem nauk o człowieku. Gianfranco Ravasi uprzedza w rozważaniach wstępnych do swojej monografii poświęconej wadom głównym, że „w wykazie grzechów, które wkrótce będziemy prześwieślać, znajdują się pewne rysy fizjonomii etycznej każdej osoby, oczywiście występujące u każdego w różnych odmianach i dawkach”<sup>3</sup>. Tym bardziej zrozumiałą wydaje się tytuł pracy zredagowanej przez Magdalenę Żardecką-Nowak i Witolda M. Nowaka: *Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury*. Mowa bowiem nie – czy też nie wyłącznie – o fenomenologicznym uchwytowaniu *eidos* zła w kolejnych przypadkach wad głównych, ale przede wszystkim mowa o człowieku i jego dziełach.

Ryzyko, jakie wzięli na siebie autorzy poszczególnych części pracy oraz sami redaktorzy monografii, chyba się jednak opłaciło. Jeśli bowiem po lekturze można wyłowić z książki przynajmniej kilka niezwykle ciekawych intuicji, to podjęty wysiłek na pewno nie okazał się daremny. Autorzy i redaktorzy tomu zgodnie przyjmują na pierwszym planie edukacyjno-wychowawczy walor figury siedmiu grzechów głównych. Zupełnie w duchu tego, co w swoim małym przewodniku po wadach głównych pisał Dag Tessore, który zdawał sobie sprawę, że „żeby pokonać wady, najpierw trzeba je poznać i zbadać”<sup>4</sup>. Stąd w eseju *Grzechy, wady, znaki naszej ułomności* Witold M. Nowak wskazuje, że „świadomość grzechu może człowieka kształtować i nakłaniać do twórczej pracy nad swoim charakterem i sercem” (s. 19). Agnieszka Iskra-Paczkowska w eseju *Superbia* podejmuje się odsłonięcia wszelkich form ludzkiej pychy, w szczególności zaś tych ukrytych, jak chociażby hipokryzja, wieczne poczucie krzywdy, resentyment, ucieczka od odpowiedzialności czy niezdolność do zaakceptowania własnej porażki. Trudno o znalezienie bowiem jakiegokolwiek *modus* ludzkiego działania, które byłoby wolne od potencjalnego podporządkowania pysze. Stąd właśnie konieczność dokładnego zidentyfikowania wszelkich – w szczególności tych mniej narzucających się – przejawów pychy zdaje się być warunkiem *sine qua non* pracy nad własnym charakterem. Także Leszek Kopciuch w *Zazdrości w kontekście filozofii dziejów* podkreśla rangę edukacyjną rozważań nad tą przywarą. Postrzega on zazdrość jako swoistą iluzję, że „posiadanie [...] dobra przez innego jest przyczyną tego, że ja go nie posiadam” (s. 50). Potęga refleksji nad zazdrością tkwi w uświadomieniu człowiekowi tej iluzji,

<sup>1</sup> M. T. Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012, s. 94.

<sup>2</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, przeł. A. Wojnowski, Kraków 2011, s. 16.

<sup>3</sup> G. Ravasi, *Bramy grzechu. Siedem grzechów głównych*, przeł. K. Stopa, Kraków 2011, s. 11.

<sup>4</sup> D. Tessore, *7 grzechów głównych*, przeł. I. Burchacka, Warszawa 2008, s. 15.

dzięki czemu, będzie on w stanie wykroczyć poza okowy myślenia zafalszowującego ocenę otaczającego go świata. Również gniew jest pokazany jako „silne wzburzenie”, poprzez które nabywamy zafalszowanego obrazu środowiska, nas samych i innych ludzi. Magdalena Żardecka-Nowak postrzega zaś gniewliwość jako „zbytnią skłonność do negatywnych gwałtowanych afektów” (s. 60), która niewątpliwie „obniża zdolność krytycznego myślenia i poznania” (s. 63). Rozpoznanie głównych wad ma pomóc człowiekowi wypowiedzieć walkę tym ludzkim słabościom oraz kształtować swój charakter. Kolejny raz potwierdza się – choć może to prawda aż nazbyt banalna – że człowiek, który pozwoli zapanować nad sobą siedmiu grzechom głównym, oddala się od ideału człowieczeństwa i coraz bardziej zbliża się do zwierzęcia, które ulega instynktom, pragnieniom, pożądaniom.

Obok funkcji edukacyjnej czy też wychowawczej, jaka wyłania się z zaprezentowanych w *Siedmiu grzechach głównych* esejach, niezwykle interesujące wydaje się społeczne ukierunkowanie refleksji podejmowanej przez wszystkich bez wyjątku autorów. Wady generalne i ich analiza służyć mają bowiem nie tylko socjalizowaniu człowieka w dążeniach do dobra i cnoty, ale mają go jednako uświadamiać w zakresie społecznych konsekwencji czynionego przezeń zła. Może nie jest to szczególnie odkrywczą perspektywą, jednakże niewątpliwie w dobie laicyzacji społeczeństwa i systematycznego rugowania barier, jakimi dotychczas były religia czy tradycja, warto namysł nad przyzwyczajaniem do interpretacji o charakterze praktycznym. Giovanni Cucci przekonuje, że „właśnie ta walka ze skłonnością do zezwierzęcenia utrzymuje nas przy życiu, pozwalając nam zachować godność, korzystać z rzeczy przez nas posiadanych i oferowanych nam możliwości”<sup>5</sup>. Co ciekawe, w swoich analizach poświęconych gniewowi Magdalena Żardecka-Nowak wielokrotnie nawiązuje do koncepcji resentymentu Maxa Schelera, w nim właśnie dopatrując się źródła gniewu. Jeśli to spostrzeżenie skonfrontować z samym Schelerem, który w pracy *Resentyment a moralność* mówi *explicite*, że „źródło resentymentu wiąże się z pewnym specyficznym rodzajem nastawienia na porównywanie siebie z innymi pod względem wartości”<sup>6</sup>, to nie tylko zgodzimy się z intuicjami Żardeckiej-Nowak, ale wręcz dostrzeżemy, że większość wad głównych – jeśli nie wszystkie – ma swój początek właśnie w resentymentcie. Tym samym analizując grzechy główne nie da się uciec od kwestii – jak mówi autor *Problemów socjologii wiedzy* – „porównywania siebie z innymi pod względem wartości”, czyli od problemu wad i relacji międzyludzkich. W szczególny sposób relacjom międzyludzkim przygląda się Witold N. Nowak w esej *De luxuria*, w którym zaprezentowane zostają wszelkie możliwe przejawy nieczystości i rozwiązłości. Grzech ten sprawia, że człowiek skupia swoje zainteresowanie na urodzie, młodości, zdrowiu, chuci, przyjemności cielesnej i rozkoszy, przenosząc na dalszy plan moralność czy tym bardziej cnotliwość obiektu swojego zainteresowania. Dość dosadnie uwidacznia się nam istota *luxurii*, jeśli zaprezentujemy sobie jej symbol, jakim był kozioł, uchodzący – jak pisze Nowak – „za zwierzę chutne i (fallicznie) bodliwe”, czy też „ropucha, którą kojarzono z błotem i brudem” (s. 131). Jeśli więc rzeczywiście w relacjach między mężczyzną i kobietą – jak wskazywał chociażby Immanuel Kant – chodzi o władzę, to dostrzec można, że jednak się to ma do personalistycznego postrzegania miłości i osoby ludzkiej. Namysł więc nad grzechami głównymi pozwala na ponowne podjęcie refleksji wokół relacji między-

<sup>5</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, dz. cyt., s. 25.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 2008, s. 27.

ludzkich: tego, na jakich podstawach je budujemy, oraz tego, na jakich fundamentach powinny one być budowane.

Niniejsza monografia jest jednak również głosem w sprawie ważkich problemów współczesnej kultury i cywilizacji. Szczególną rolę odgrywają tutaj cztery eseje: *Chciwość w świecie konsumpcji: wada czy zaleta?* Joanny Mysony Byrskiej, *Lenistwo – akedia* Przemysława Paczkowskiego, *Obżarstwo i opilstwo czy nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu?* Stanisława Gałkowskiego oraz wspomniany już tekst *De luxuria* Witolda M. Nowaka. Wszyscy wymienieni autorzy przez pryzmat określonej wady głównej przyglądają się współczesnym społeczeństwom ludzkim. Byrska spogląda na współczesność przez okulary Jeana Baudrillarda, dla którego świat, w którym żyjemy, jest swoistym królestwem konsumpcji. Wedle Baudrillarda „społeczeństwo konsumpcji jest także społeczeństwem przyuczania do konsumpcji, społecznego tresowania i wdrażania w konsumpcję, innymi słowy, nowym i swoistym modelem uspołecznienia”<sup>7</sup>. Jak bowiem piętnować postawy konsumpcjonistyczne, skoro wszelkie instytucje, środki masowego przekazu i dominujący dyskurs publiczny przekonują nas, że dzięki konsumowaniu możliwy jest rozwój, progres, wzrost gospodarczy i tym samym podniesienie stopy życiowej człowieka? Byrska stara się uchwycić ów moment, kiedy to chciwość z wady przeistoczyła się w zaletę, a z czynnika antyspołecznego stała się prospołeczną postawą o konsekwencjach gospodarczych i technologicznych. Co ciekawe, etos oszczędzania – o którym pisał chociażby Max Weber w swoim wielkim dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* – został zastąpiony etosem konsumowania, w którego centrum znajduje się nienasyceństwo, czyli klasycznie rozumiana chciwość. Oczywiście Byrska konkluduje, że „posiadanie samo w sobie nie jest złe, zło się pojawia, gdy posiadane przedmioty zaczynają rządzić ludzkim życiem” (s. 92). Podobnie zresztą sprawa się ma ze słusznym człowiekowi odpoczynkiem, który w swej wersji nadmiarowej może przekształcić się w lenistwo, w przyjemnościach cielesnych, które przekształcić się mogą w rozwiązłość i nieczystość czy też w naturalnym i należnym człowiekowi korzystaniu z dóbr materialnych, które przynieść może grzech nieumiarkowania w jedzeniu i picciu. Gałkowski przygląda się współczesności przez pryzmat kultury dobrobytu, do której społeczności euroatlantyckiego kręgu sferowego deklaracyjnie dążą i dążeniu temu podporządkowują swoje działania, tak w kulturze politycznej, gospodarczej, jak i społecznej. Dla człowieka w erze dobrobytu – *homo ludensa* – „zabawa staje się powoli głównym paradygmatem wszelkiej ludzkiej aktywności” (s. 118), to zaś prowadzi do nieumiarkowania, a to – do nałogów i uzależnień, jak chociażby alkoholizm czy narkomania. Człowiek-konsument i człowiek bawiący się – jak można odnieść wrażenie – dawno zapomnieli o Arystotelesowskim złotym środku.

Początkiem zaś wszystkich wad jest lenistwo, które przez Paczkowskiego określone zostaje jako „niezdolność do podejmowania trudu nauki”, a przez to staje się postawą, która „otwiera furtkę dla wszystkich innych wad” (s. 107). Lenistwo można więc określić jako zaczyn wszelkiego zła, to z kolei prowadzić musi do jeszcze jednego ważnego aspektu rozważań nad siedmioma grzechami głównymi, jaki pojawia się w niniejszej pracy: chodzi mianowicie o samą fascynację złem jako takim. Paczkowski wskazuje, iż „w kulturze Zachodu panuje przekonanie, że zło jest atrakcyjniejsze od dobra, a wady są ciekawsze od cnót” (s. 106). Ryszard Wiśniewski i Marcin Jaranowski

<sup>7</sup> J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 94.



w przedmowie do *Koncepcji i problemów filozofii zła* zwracają także uwagę na fakt, iż „rozpoznanie zła ma u swoich podstaw doświadczenie obawy przed czymś, co wymyka się spod kontroli i może zaburzyć porządek, który tę kontrolę umożliwia”<sup>8</sup>. Zło jest więc zagadkowe i dlatego pociągające, a oprócz tego jest też bardziej obce. Nowak pokazuje, w jaki sposób ludzie urozmaicają sobie współzycie seksualne dodając do niego przemoc, agresję i ból. Gałkowski dostrzega rolę ryzyka jako niezwykle ważnego czynnika skłaniającego człowieka do nieumiarkowanych zachowań. Nadprodukcja we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym – jak pokazuje Byrska – oraz „nadposiadanie” skłaniają ludzi do poświęcania swojego życia na ciągle zarabianie pieniędzy i gromadzenie dóbr. Gniew jest właściwie nieustannie obecny we współczesnych mediach oraz dyskursie publicznym i nie sposób nie zgodzić się z Żardecką-Nowak, kiedy konkluduje, że „gniew niewychowany łączy się z wieloma moralnymi wadami: próżnością, zazdrością, chciwością, lenistwem, nieumiarkowaniem” (s. 81). W każdym z grzechów głównych znajdujemy pewien zagadkowy współczynnik zła i to właśnie owo zło sprawia, że człowiekowi tak trudno z nim walczyć. Jak widać jednak, wszystkie spośród wad generalnych są z sobą istotowo powiązane i przy pomocy każdej z nich – jak pisze Pascal Ide – „Kusiciel niepokoi serca ludzi i łudzi ich co do ich własnego szczęścia”<sup>9</sup>. Siła ekspozycji zła – tak dostrzegalna we współczesnej kulturze – sprawia, że także grzechy główne uzyskują w różnych warunkach społecznych, gospodarczych czy politycznych zupełnie różny wymiar, inne nasycenie oraz nowe formy egzemplifikacyjne. Można więc i powinno się nieustannie podejmować refleksję nad złem, aby każdorazowo móc czerpać z powszechnego dorobku kultury i cywilizacji, który byłby wykorzystywany analizy i interpretacji konkretnych warunków i okoliczności. Okazuje się, że temat tak wydawałoby się anachroniczny, jak właśnie siedem grzechów głównych, zawsze będzie aktualny i w różnych epokach refleksja nad nim opierać się może na kompletnie różnych przykładach oraz pociągać różne – nie formułowane wcześniej – konkluzje czy wskazówki. Należy też pokładać nadzieję w słowach Cucciego, według którego „zatrzymanie się i uznanie popełnionego zła oznacza chęć życia w pełni i godnego, bez popadania w rozleniwiającą pokusę pójścia za łatwym i destrukcyjnym fatalizmem”<sup>10</sup>. Wobec tego należy nieustannie się zatrzymywać w refleksji nad złem, skoro dzięki temu mamy szansę żyć w pełni.

SŁAWOMIR DRELICH  
(Toruń)

<sup>8</sup> M. Jaranowski, R. Wiśniewski, *Przedmowa: kilka słów o powierzchowności zła* [w:] tychże, *Koncepcje i problemy filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego i M. Jaranowskiego, Toruń 2009, s. 10.

<sup>9</sup> P. Ide, *Siedem grzechów głównych. O starych sprawach po nowemu*, Ząbki 2012, s. 6.

<sup>10</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, dz. cyt., s. 25.