



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

JAKUB GOMUŁKA

(Kraków)

METAFIZYKA KAROLA TARNOWSKIEGO – ROZUMIENIE POSZUKUJĄCE WIARY (I NADZIEI)*

Karol Tarnowski jest myślicielem na wskroś religijnym, a mówiąc precyzyjniej, jest myślicielem na wskroś chrześcijańskim. Jest również, rzecz jasna, myślicielem konkretnego miejsca i czasu, co ma szczególne znaczenie dla problematyki metafizycznej. Jest to czas „po śmierci Boga”, czas po Fryderyku Nietzsche, po Martinie Heideggerze, po Auschwitz i Kołymie, a więc czas po upadku, a także zapewne i kompromitacji europejskiej racjonalności wraz z tradycyjną racjonalistyczną metafizyką, zarówno w swym klasycznym (obiektywizującym), jak i nowożytnym (subiektywizującym) wydaniu. Jest to zarazem czas po Emmanuelu Lévinasie i Gabrielu Marcelu, a w Polsce – tym konkretnym miejscu myślenia Tarnowskiego – czas po Józefie Tischnerze i Karolu Wojtyła, po pokojowej i ostatecznie zwycięskiej rewolucji „Solidarności”.

Ten szczególnie czas, jak zresztą krakowski filozof sam kiedyś zauważył¹, nosi na sobie piętno pewnej fundamentalnej problematyczności. Jest tak jakby oferowano nam zbyt obszerny zestaw puzzli, który nie daje się ułożyć w jeden spójny obraz. Każdy może wybrać z niego takie klocki, jakie mu się podobają i przedstawić niemal dowolną diagnozę społeczną, polityczną, religijną, a przede wszystkim filozoficz-

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2015.

¹ Zob. K. Tarnowski, *Czy religia potrzebuje metafizyki?* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, IMJT, Kraków 2009, s. 58.

ną. Żyjemy ponoć w epoce postsekularnej, w „płynnej rzeczywistości”, przy czym badacze i filozofowie różnią się, niekiedy diametralnie, w swoich wnioskach dotyczących tego, co tak naprawdę ów płynny stan oznacza i jakie konsekwencje ze sobą niesie.

W owej niejednoznacznej sytuacji możemy (choć niekoniecznie musimy) natknąć się na szczególnie intensywne przeżycie kruchości istnienia. Na tym szczególnym doświadczeniu, które nazwał kiedyś „świadomością eschatologiczną”², Tarnowski buduje koncepcję swojej metafizyki. Metafizyki o rdzeniu chrześcijańskim, całkowicie jawnie wznoszonej na fundamencie wiary i nadziei. Pisze:

Metafizyka nie jest żadną filozofią naukową [...] Metafizyka jest uporządkowaną hermeneutyką rzeczywistości w świetle pragnienia ostatecznego usprawiedliwienia istnienia i nadania egzystencji ostatecznego sensu. Jest owocem uznanej w wolności wiary, że dobro rodzi dobro i prawda prawdę, i że ostatecznym sensem nie jest [...] dwuznaczna gra prawdy i nieprawdy, dobra i zła, bycia i nicości [...]. Wiara ta afirmuje, że ostateczny sens jest i że ma swoje Źródło, będące równocześnie źródłem transcendentaliów i istnienia, które zawiera ich zaródź³.

Metafizyka Tarnowskiego nie jest filozofią naukową, tylko pewną określoną – wybraną i zaafirmowaną – hermeneutyką rzeczywistości. Rzecz jasna, również i dziś zdarzają się w filozofii próby myślenia metafizycznego „w starym stylu” – pojęciowe konstrukcje mniej lub bardziej niezawodnych argumentów oparte na mniej lub bardziej intuicyjnych aksjomatach, pozostające w bliższym lub dalszym związku z naukami (zarówno formalnymi, jak i empirycznymi, takimi jak np. fizyka). Próby te, czasem z rozmysłem, czasem bezwiednie, ignorują postnietzscheańską krytykę metafizyki, nie zważając na płynące również ze strony teologów i filozofów chrześcijańskich ostrzeżenia przed pokusą woli mocy. Według Karla Bartha, Simone Weil, wspomnianego już Lévinasa, a także wielu innych, racjonalistyczna metafizyka była w istocie dość bluźnierczym, a zarazem niewykonalnym projektem „pochwycenia” Boga w sidła ludzkiego rozumu – innymi słowy była czymś w rodzaju filozoficznej wieży Babel. Metafizyczna konstrukcja Tarnowskiego jest znacznie skromniejsza: nie jest to strzelisty pałac Ducha Absolutnego, którego – wbrew złudzeniom Hegla – żaden człowiek ani społeczeństwo nigdy nie zdoła ucieleśnić, lecz proste do-

² Zob. K. Tarnowski, *Świadomość eschatologiczna* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 2007, s. 51 n.

³ K. Twardowski, *Ku metafizyce nadziei* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, s. 136 (podkreśl. – J.G.).

mostwo skończonej jednostkowej egzystencji, co prawda żyjącej we wspólnocie z innymi, we wspólnym dziejowym horyzoncie sensów, w relacjach miłości i przyjaźni, ale ostatecznie zawsze samotnej wobec swoich najgłębszych lęków i pragnień.

Krakowski filozof tworzy z pełną świadomością powagi wyzwania, jakie przed chrześcijańskim, teistycznym myślicielem postawiła myśl Feuerbacha, Nietzschego, Marksa i Freuda, a później radykalna hermeneutyka zarówno w postaci relatywistycznej, jak i perspektywistycznej. Świadomość powagi wyzwania w żadnym razie nie oznacza jednak ustępstwa na ich rzecz. Przeciwnie, wszystkie te tradycje myślowe stanowią dlań inspirację negatywną, dąży do stworzenia filozofii, która będzie w stanie się im przeciwstawić.

Nawet z tak krótkiej próbki tekstu autora, jaki przedstawiłem przed chwilą, widać jasno, że pierwowzoru swojej metafizycznej budowlu poszukuje Tarnowski w ateńskiej Akademii. Jego filozofia przeniknięta jest duchem Platona, intuicjami zawartymi w metaforze światła, w myśli o ścisłym związku prawdy, dobra i piękna, a także o tym, że jest coś „więcej”, coś „pod spodem” otaczającego nas świata (a ściślej mówiąc, coś „ponad” nim), że jawne istnienie nie wyczerpuje rzeczywistości, i że to właśnie owo „więcej” czy „ponad” – choć nieobecne, a przynajmniej ukryte – jest tym, „o co chodzi” i co się ostatecznie „liczy”.

Powstaje pytanie, czy w dzisiejszym świecie można w ogóle bronić takich intuicji? Fakt, że platonizm nie musi być odczytywany jako filozofia systematyczna – w przeciwieństwie do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej – nie chroni go jeszcze przed zarzutami „mistrzów podejrzeń” demaskujących jego ukryte sensy wpisane w strukturę samoalienacji, stłumionej popędowości, woli mocy, czy interesu klasy społecznej, ani tym bardziej przed atakami ze strony współczesnych „mistrzów” radykalnej hermeneutyki, którzy w ogóle odmawiają mu sensu.

Tarnowski proponuje nam przyjęcie perspektywy, którą nazywa za Ricoeurem „wtórą naiwnością”. Bez owej wtórnej naiwności filozofia marnieje⁴, a myślącej i poszukującej rozumienia wierze brakuje powietrza⁵. Perspektywa ta przywodzi na myśl Husserlowską „zasadę

⁴ Zob. K. Twardowski, *Usłyszeć Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, IMJT, Kraków 2005, s. 439.

⁵ Zob. K. Twardowski, *Od fenomenu do fundamentu [w:] tenże, Tropie myślenia religijnego*, s. 76.

wszelkich zasad”, dopomina się bowiem uznania i akceptacji tego, co się nam bezpośrednio prezentuje (czy też – tłumacząc w duchu fenomenologii donacji J. L. Mariona – daje) w świadomym przeżyciu⁶. Zresztą, krakowski filozof sam ów kontekst wyraźnie przywołuje wskazując, że jego hermeneutyka pierwotnej naiwności wyrasta z tego samego źródła, co zwrot fenomenologiczny: ze zmęczenia teoretycznymi konstrukcjami, które do pewnego stopnia przesłoniły nam rzeczywistość⁷. Jego wezwanie, by zamiast pytać, czym jest sens, i wikłać się w rozważania różnorodnych teorii sensu, spróbować myśleć⁸, zdają się ucieleśniać tę samą intuicję, która stoi za słynnym postulatem Husserla „z powrotem do rzeczy samych”.

Tarnowski jest jednocześnie całkowicie świadomy, że ideał filozofii bezzałożeniowej był jedynie mirażem wczesnej fenomenologii, że perspektywa, którą obiera, jest hermeneutyką pośród innych hermeneutyk i że jako taka jest ona nieuchronnie obciążona pewnymi warunkującymi ją rozstrzygnięciami, na poziomie teoretycznym zawsze możliwymi do podważenia⁹. Podobnie nieugruntowane założenia leżą jednak u podstaw każdej hermeneutyki, w tym także hermeneutyki podejrzeń, a skoro tak, to perspektywa interpretacyjna, jaką obieramy wobec treści przeżyć i naszej sytuacji w świecie, okazuje się problemem naszej wolności. Skoro więc musimy dokonać wyboru, to czemu za jego kryteria nie przyjąć wiary i nadziei?

Kryterium wiary nie jest zresztą obce myśli platońskiej, którą Tarnowski stara się kontynuować. Wystarczy przypomnieć postać św. Anzelm z Canterbury, którego może nazbyt często kojarzymy dziś z tradycją racjonalistycznego teizmu z uwagi na jego dowód ontologiczny. A przecież nawet w swoim słynnym *Proslogionie* umieścił on takie słowa:

Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mojego intelektu, pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeśli nie uwierzę, nie zrozumiem¹⁰.

⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78.

⁷ Zob. K. Tarnowski, *Od fenomenu do fundamentu*, s. 78.

⁸ Zob. K. Twardowski, *Ku metafizyce nadziei*, s. 116.

⁹ Zob. np. K. Twardowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 439 i n.

¹⁰ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144.

Cytat ten można zresztą odnaleźć w niejednym tekście Tarnowskiego¹¹. Bowiem Anzelm, podobnie jak między innymi Kartezjusz, a także Lévinas, to jego wielcy mistrzowie, których interpretacje stanowią częsty punkt wyjścia do własnych rozważań metafizycznych. Rozważania te, o których powiedziałem przed chwilą, że w porównaniu do wysokich pałaców Hegla są niczym skromne domostwo ludzkiej egzystencji, ponieważ osadzone są na fundamencie jej specyficznych przeżyć, mają jednocześnie zawrotny rozmach. Metafizyka Tarnowskiego jest bowiem metafizyką nieskończoności i to nieskończoności rozumianej wertykalnie, a nie horyzontalnie, a także nieskończoności realnej, a nie tylko potencjalnej.

O tym, jak trudno jest o czymś takim pomyśleć, przekonywał już Arystoteles¹². Na dobrą sprawę w ogóle nie sposób tego uczynić. Nieskończoność musi przekraczać każde ograniczenie, a więc także i granicę między przedmiotem a podmiotem myślenia. Ponadto nieskończoność, nawet jako idea, nie może pomieścić się w skończonym ludzkim umyśle. Czy więc mamy z nią w ogóle do czynienia? I jak można próbować się z nią mierzyć w filozofii? Jak myśleć i mówić o przedmiocie wymykającym się kategorii przedmiotowości, o problemie, który nie daje się sproblematyzować, o temacie, którego tematyzacja jest w sposób niemal oczywisty niemożliwa? Tarnowski, jak wspomniałem, proponuje drogę fenomenologiczną: analizę świadomości i treści pewnych doświadczeń.

Nie są to rzecz jasna zwykle doświadczenia, lecz przeżycia, które z powodzeniem można nazwać egzystencjalnymi. Ładunek takich przeżyć zawiera, analizowana przez autora już w latach osiemdziesiątych zeszłego stulecia, świadomość eschatologiczna. Czytamy o niej, że jej zasadniczym składnikiem jest nie do końca uświadamiane nihilistyczne przeczucie fundamentalnego zagubienia i niejasności co do sensu i celu życia, sprzężone z dotkliwym poczuciem kruchości istnienia i niepewności jutra. Skutkiem tej szczególnej formy świadomości jest przenikająca całą naszą codzienność ukryta trwoga, bliska tej, której doskonałą analizy podawał Heidegger¹³.

Świadomość eschatologiczna być może szczególnie silnie odzywa się w naszych czasach, lecz jej rdzenia można doszukać się w bardziej

¹¹ Zob. np. K. Tarnowski, *Paradoksalność idei Boga* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, s. 45.

¹² Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, księga α (II), 994b.

¹³ Zob. K. Tarnowski, *Czas próby i czas zbawienia* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, s. 75–96; tenże, *Świadomość eschatologiczna*, s. 51–74.

uniwersalnym, ogólnoludzkim doświadczeniu, które daje nam do zrozumienia, że ze światem, a także z nami samymi, jest coś zasadniczo „nie tak” i że zarówno on jak i my jesteśmy w pewnym istotnym sensie niewystarczający. Nie chodzi tu przy tym o doświadczenie jakiegoś konkretnego braku – może ono wystąpić także w sytuacji całkowitego spełnienia, które zresztą okazuje się w jego świetle zawsze pozorne. Doświadczenie to, nawiasem mówiąc, może być ujmowane jako fundament wszelkiej religijności. Doskonale wyraża je słynne zdanie Arthura Rimbauda: „Prawdziwe życie jest nieobecne”. Owo fundamentalne przeżycie nieadekwatności ma, jak przekonuje Tarnowski, swój – niewątpliwie mniej oczywisty, w pewnym sensie nawet ukryty – warunek możliwości. Jest nim pragnienie metafizyczne.

Filozofia pragnienia to jedna z najstarszych tradycji myślowych naszej kultury – sięga swymi korzeniami do platońskiej *Uczty*, w której Sokrates snuje własną interpretację mitu Erosa. Interpretacja ta została wszakże w wielu punktach podważona: Lévinas zakwestionował tezę, że pragnienie rodzi się z braku, wcześniej Kant, w tym samym duchu, poddał w wątpliwość utożsamienie dobra i szczęścia, zaś Marcel w swoim rozróżnieniu na „być i mieć” wskazał na rozbieżność między prawdziwym pragnieniem a chęcią posiadania¹⁴. To potrzeba jest korelatem braku i rodzi chęć posiadania, natomiast pragnienie, jak pisze Lévinas w *Całości i nieskończoności*, to „dążenie bytu, który całkowicie posiada swój byt, który wychodzi poza własną pełnię”¹⁵.

Filozofia pragnienia nie jest filozofią łatwą. Wciąż poruszając się w obrębie platońskich metafor możemy powiedzieć, że z pragnieniem jest trochę jak ze słońcem: jego „światło” pozwala nam doświadczać czegoś innego – świadomości eschatologicznej, trwogi, nieadekwatności życia i świata – samo jednak nie daje się łatwo uchwycić; „oślepia” intelekt filozofa, który próbuje je przeniknąć. Trudno właściwie powiedzieć, że ma ono jakiś swój przedmiot – jego charakter kwestionuje bowiem samą przedmiotowość. Można powiedzieć za Antoine Vergotem, a pośrednio także za Rousseau, że „pragnienie nie wie, czego chce”¹⁶. Jest więc ono pod pewnym istotnym względem nieokreślone. A jednak mimo to posiada podstawową strukturę wszelkiego dążenia –

¹⁴ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 130 n.

¹⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 111.

¹⁶ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 143.

jego celem jest bowiem mimo wszystko jakieś zaspokojenie, choć zaspokojenie to jest bardzo szczególnego rodzaju.

Dążenie, wykraczanie, samotranscendencja – to oczywiście podstawowa cecha ludzkiej egzystencji. Żyje ona – jak nas poucza Heidegger – w ciągłym wychyleniu ku przyszłości, właściwie nigdy nie jest, tylko wciąż dąży do stania się tym, czym chce być, lokuje swą tożsamość w projekcie, a nie w teraźniejszości. Tego rodzaju dążenia nie można jednak – zdaniem Tarnowskiego – identyfikować z pragnieniem metafizycznym. To ostatnie nie jest bowiem horyzontalne, nie pociąga nas „na przód”, nie chodzi o ciągłe podążanie ku sobie samemu, lecz o zwrócenie się „w górę”, ku czemuś wyższemu. Jak pisze, komentując Jeana Naberta, pragnienie przenika podmiot, jest niewyczerpywalne, nie ma granic, jest wymogiem Absolutu¹⁷. Innymi słowy, pragnienie metafizyczne jest pragnieniem nieskończoności.

To zatem nie Heidegger oddaje mu sprawiedliwość, lecz Lévinas, który rozmyśla nad zagadkowym sposobem, w jaki nieskończoność pojawia się w świadomości skończonego podmiotu. Wskazuje on zrazu, że może być ona myślana tylko negatywnie – jako nie-skończoność, w czym na chwilę zgadza się z Arystotelesem. Jednocześnie jednak samo pojęcie skończoności odsłania jakiś niezatarty ślad nieskończoności, ślad jej dawno minionej obecności, starszej niż tożsamość podmiotu – ta intuicja została wyrażona już przez Kartezjusza. Co prawda jasne jest, że nieskończoność – nawet jako idea – nie może pomieścić się w skończonym umyśle, ale oznacza to tylko tyle, że musimy zrewidować nasze myślenie o podmiocie i poznaniu, odświeżyć zestaw metafor, którymi się posługujemy. W pewnym sensie idea nieskończoności odwraca „normalne” stosunki między pojęciami a umysłem. To ona bierze go w posiadanie – stąd szczególnie stan bierności podmiotu „ogołoczonego”, podmiotu pozbawionego narzędzi zarówno poznawczych, jak i intelektualnych. Idea nieskończoności jest, jak pisze Lévinas, „znacząca znaczeniem, które jest starsze, niż zjawiskowość, które nie wyczerpuje się w jawieniu, które swojego sensu nie czerpie z ukazywania się”¹⁸. Wątek ten jest kontynuowany współcześnie przez Jean-Luca Mariona w jego fenomenologii donacji. Tarnowski podkreśla tu istotną zmianę metaforyki fenomenologicznej: Husserlowskie stosunki podmiotu do jego fenomenów obrazowała metafora widzenia,

¹⁷ Zob. tamże, s. 130.

¹⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 125 i n.

natomiast w przypadku nieskończoności jej rolę zaczyna przejmować metafora słyszenia czy też słuchania. Jeśli bowiem można powiedzieć, że nieskończoność jest w nas obecna, to jest to niewątpliwie obecność niewidzialna. Stąd próba filozoficznego oddania jej sprawiedliwości przypomina nasłuchiwanie – odczuwamy ją tak, jakbyśmy odczuwali obecność innego człowieka zamkniętego razem z nami w całkowicie ciemnym pokoju: przez szelest jego oddechu.

Owa nasłuchująca bierność podmiotu pragnienia nieskończoności nasuwa myśl, że to, ku czemu otwiera się on w pragnieniu, ma już pierwotnie charakter osobowy. Jego inność nie jest całkowicie nieokreślona – można powiedzieć, że nie chodzi tu właściwie o pragnienie nieskończoności, lecz o pragnienie Nieskończonego, jako pewnego Ty¹⁹. Docieramy tu do punktu, w którym rozchodzą się drogi myślenia Tarnowskiego i Lévinasa. O ile bowiem autor *Całości i nieskończoności* odrywa pragnienie od momentu jego ostatecznego wypełnienia – nieskończoność nigdy nie będzie osiągnięta, podążając ku niej tylko zwiększamy dystans, który ją od nas dzieli – o tyle krakowski filozof uznaje, że posunięcie to jest sztuczne²⁰. Skoro pragnienie jest pragnieniem Innego, Nieskończonego, a nie tylko pragnieniem jego pojęcia, skoro jest gotowością na spotkanie z absolutnym Ty, to brak tego spotkania nie mógłby być interpretowany inaczej, niż jako zdrada, zawiedzenie nadziei. Niemożliwość ostatecznego zetknięcia się z upragnionym odsłaniałaby daremność samego pragnienia, a ożywiona nim egzystencja byłaby nieuchronnie absurdalna. Pragnienie zawsze bowiem dąży do swego zaspokojenia²¹.

To właśnie dzięki fundamentalnie dialogicznemu charakterowi pragnienia metafizycznego Tarnowski może powiedzieć, że utożsamienie idei nieskończoności z Bogiem objawienia jest wymogiem intelektualnej uczciwości²². To dzięki temu również jego metafizyka – będąca przedłużeniem filozofii pragnienia – staje się ostatecznie filozofią Boga, odślaniając swoje pewne, choć odległe, pokrewieństwo z teologią naturalną. Pragnienie metafizyczne, jak sugeruje krakowski filozof, musi być ostatecznie utożsamione z pragnieniem zbawienia – to właśnie w idei zbawienia odnajdujemy cały sens idei Boga, który jesteśmy w ogóle w stanie zrozumieć. „Nawet idea owego *an sich* Boga – pisze

¹⁹ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 147.

²⁰ Zob. tamże, s. 148–151.

²¹ Zob. K. Twardowski, *Paradoksalność idei Boga*, s. 38.

²² Zob. tamże, s. 44 n.

krakowski filozof – którego nikt z żywych nie może pojąć, jest wciąż jeszcze relatywna do poszukiwania ratunku i sensu rzeczywistości, zrozmiałego jedynie w perspektywie naszej skończoności²³.

Myśl Tarnowskiego ani nie chce, ani nie może się odseparować od religijnej wiary i nadziei – zdaje on sobie bowiem sprawę, że dążenie do separacji prowadzi do wyjałowienia metafizyki, do wydania jej na pastwę woli mocy, a w konsekwencji do jej śmierci. Dlatego też filozofia Boga, którą tworzy, nie obawia się śmiałego przekraczania granic teologii, czego przykładem są rozważania problematyki Wcielenia jako kulminacji tajemnicy paradoksalności Boga. Jest to bowiem moment, w którym Absolut wkracza w skończoność i jako Wydarzenie powierza się ludzkiej (a więc ograniczonej i ułomnej) pamięci i interpretacji. Bóg stający się częścią naszej historii – nie tylko jako słup dymu czy krzak gorejący, ale przede wszystkim jako umierający na krzyżu człowiek – wymyka się dobrze osadzonej w filozofii dychotomii transcendentja-immanencja. Z tego powodu Tarnowski – jako filozof – czuje się w obowiązku wprowadzić w swoje myślenie teologiczne pojęcie sakramentu, dzięki któremu – jak sądzi – można próbować przybliżyć (bo już nie uchwycić) tajemnicę Boskiej żywej – konkretnej i historycznej – obecności w ludzkim świecie. Obecność ta ma ostatecznie charakter etycznego wezwania do służby bliźniemu, którego twarz jest żywą ikoną skrywającego się Boga²⁴.

*
* *

Filozoficzna droga Karola Tarnowskiego wyznaczona jest szeregiem decyzji, które musi podjąć każdy uczciwy myśliciel zajmujący się problematyką wiary, a właściwie każdy, kto podejmuje poważny namysł nad sensem ludzkiej egzystencji. Decyzje te nie są oczywiście podejmowane w przestrzeni obiektywnych racji beznamiętnego i ponadhistorycznego rozumu, lecz zapadają w kontekście kultury, a także indywidualnych losów, które współwyznaczają zarówno horyzont pytań, jak i przestrzeń możliwych odpowiedzi. Jedną z tych decyzji jest uznanie za pierwotne doświadczenia kruchości i nieadekwatności doczesnego istnienia, które skądinąd – za przekonaniem autorów *Księgi Wýjścia*, a wbrew pewnym koncepcjom gnostycznym i dalekowschod-

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ Zob. tamże, s. 53–55.

nim – jawi się jako niepodważalna wartość. Inną jest uznanie – za Kartezjuszem i Lévinasem – a wbrew Arystotelesowi i Hume’owi – pierwotności idei (a ściślej mówiąc intuicji) nieskończoności względem pojęcia skończoności, które jawi się Tarnowskiemu jako negatywne. Owe dwie decyzje stoją u podstaw koncepcji pragnienia metafizycznego, którą krakowski filozof formułuje, wzorując się na mistrzach tradycji filozofii pragnienia. Należy dodać do nich jeszcze trzecie istotne rozstrzygnięcie, którego autor *Ushyszeć niewidzialne* dokonuje tym razem wbrew Lévinasowi. Jest nim afirmacja możliwości osiągnięcia celu pragnienia metafizycznego rozumianego jako zbawienie w sensie egzystencjalnym, jednostkowym i konkretnym. Afirmacja ta wiąże się nierozzerwalnie z pozytywnym wartościowaniem atrybutu Bożej Mocy, a także z niezgodą na pewne koncepcje teologiczne podważające konkretność istnienia Boga. Afirmacja istnienia celu nieskończonego pragnienia jest tym, co, jak sądzę, pozwala określać propozycję Karola Tarnowskiego mianem metafizyki *par excellence*, z zastrzeżeniem, że nie jest to w żadnej mierze metafizyka systemowa.

Żadne z tych trzech rozstrzygnięć nie jest, jak myślę, oczywiste, czego dowodem może być historia filozofii (nie tylko europejskiej), w której obecne są bardzo różnorodne stanowiska wobec tych i pokrewnych im kwestii. Nie czyni to bynajmniej stanowiska prezentowanego przez autora *Ushyszeć niewidzialne* nieracjonalnym, czy w jakiś inny sposób wadliwym, bowiem wobec zagadnień przez niego poruszanych próżno szukać rozstrzygających, obiektywnych i hermeneutycznie nieobciążonych argumentów czy choćby wskazówek. Hermeneutyka, którą obiera Tarnowski, jest hermeneutyką głęboko zakorzenioną w chrześcijaństwie, hermeneutyką wiary, nadziei i pierwotnego zaufania, do których otwarcie się przyznaje i do których – jako człowiek wolny i racjonalny – ma pełne prawo.

KAROL TARNOWSKI'S METAPHYSICS.
UNDERSTANDING SEEKING FAITH (AND HOPE)

Summary

The article concerns the philosophy of Karol Tarnowski. I depict his perspective as metaphysical in its goals but phenomenological and hermeneutical in its starting point and method. Tarnowski begins with an experience called „eschatological awareness”, particularly vivid in recent times, marked by a feeling of uncertainty about the sense of life. It includes a sense of the fundamental inadequacy of the factual world that is grounded in a much less obvious metaphysical longing.

Tarnowski's analyses of metaphysical longing are deeply rooted in both Plato and Levinas. However, his thought is closer to the views of the former, since he does not accept the latter's claim that the longing is structurally unsatisfiable. He believes that longing without any hope of satisfaction is absurd, desperate, and irrational. The only way to avoid despair is to maintain hope and faith in God as the source of being and the real and attainable aim of our metaphysical longing. There is, however, no rational necessity of choosing this particular hermeneutics of our existential situation, so the metaphysics of (satisfiable) longing remains conditioned by faith and hope.

Jakub Gomułka