

## Recenzje

Karol Tarnowski. *Wiara i myślenie*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999, s. 334. Seria „Akademia”.

Filozofia (czy szerzej – kultura) nowożytna bardzo często określana jest mianem antropocentrycznej, w niej bowiem w pełni miało się dokonać odkrycie człowieka nie tylko jako autonomicznego i twórczego podmiotu, lecz także jako najważniejszej istoty we wszechświecie, ze względu na którą (i dla której) istnieje wszystko inne. Ten obraz może jednak ulec radykalnej zmianie w chwili, gdy za jedno z głównych źródeł filozofii nowożytnej uznamy kartezjańskie wątplenie. Fundamentalne „wątplię” bowiem możemy odczytać (być może wbrew najgłębszym intencjom samego Kartezjusza) nie tyle jako wyraz nieufności do dotychczasowej wiedzy czy najskuteczniejszy sposób przezwyciężenia sceptycyzmu, ile przede wszystkim jako ekspresję fundamentalnego lęku egzystencjalnego obecnego w człowieku, czyli zakorzenionego w nas poczucia bezdomności i obcości w świecie, w którym brak jakiegokolwiek oparcia dla naszych aspiracji i dążeń, dla odczuwanej przez nas potrzeby sensu. Przy takiej wykładni „wątplię” nie będzie cechą charakterystyczną jedynie czasów nowożytnych, lecz niezbywalnym znamieniem człowieczeństwa, znajdującym wyraz we wszystkich epokach ludzkości (a nawet we wszystkich podejmowanych przez każdego z nas działaniach). Wtedy też stanie się oczywiste, iż Kartezjańska próba uporania się z fundamentalnym „wątplię”, odwołująca się do pewności własnego istnienia oraz jasności i wyrażności jako kryterium prawdy wszelkich sądów, chociaż owocna z punktu widzenia poszukiwania wiedzy o świecie, jest radykalnie niewystarczająca z perspektywy ludzkiej sytuacji egzystencjalnej. Więcej, pewność własnego istnienia (wraz z konsekwentnie mechanicystycznym obrazem materii) mogłaby wręcz owo poczucie braku oparcia w świecie i jego obcości względem nas spotęgować, czego przykładem antykartezjańska filozofia Pascala.

Za równie jednak egzystencjalnie nieskuteczną próbę uporania się z fundamentalnym „wątplię” należałoby uznać romantyczny projekt (czy postulat) czynu. Czyn przecież winien być nie tylko ekspresją wolności jako wolności po prostu, lecz przede wszystkim tworzeniem wartości; wątpliwe jednak, by w sytuacji za-

sadniczego „egzystencjalnego zwątpienia” jakakolwiek wartość mogła jawić się człowiekowi jako godna realizacji (a tym bardziej – jako zdolna zaspokoić ludzkie pragnienie sensu i ostatecznego oparcia). Skoro więc ani czysta myśl, ani czyn nie są w stanie uśmierzyć ludzkiego „wątpię”, pozostają dwie możliwości: albo zgoda na stan nieukojonego lęku metafizycznego, albo nadzieja na to, że sens zostanie nam objawiony. Ta druga ewentualność otwiera radykalnie transcendentną perspektywę przezwyciężenia ułomności ludzkiej kondycji, mianowicie perspektywę wiary. Znaczyłoby to, że odpowiedzią na radykalne, egzystencjalne „wątpię” nie byłoby ani „myśle”, ani „działam”, lecz po prostu „ufam” („wierzę”).

Od egzystencjalnego „wątpię” nie jest również wolny człowiek współczesny, mimo iż może się na pozór wydawać, że potrzeba pytań metafizycznych w świecie konsumpcyjnej cywilizacji zachodniej nieomal zanikła. W pewnej jednak mierze współczesne „wątpię” wydaje się bardziej dramatyczne niż którekolwiek „wątpię” z przeszłości, ponieważ rodzi się w sytuacji radykalnego kryzysu, spowodowanego odrzuceniem wszystkich dotychczasowych odpowiedzi, a więc myślenia, czynu i wiary. Gorzej, dzisiejsze „wątpię”, po ogłoszeniu nie tylko śmierci Boga, ale i śmierci człowieka, zdaje się nie mieć podmiotu, który by mógł je świadomie wypowiedzieć. W modnym wszak i zataczającym coraz szersze kręgi postmodernizmie z dumą ogłasza się nie tylko destrukcję wszelkich obiektywnych wartości (jako rzekomo krępujących ludzką wolność), lecz także destrukcję gramatycznej fikcji, jaką ma być wszelki odpowiedzialny za swe działania podmiot. Ten aksjologiczny i antropologiczny nihilizm, wyznaczający klimat współczesnej kultury zachodniej, stanowi poważne (intelektualne i moralne) wyzwanie dla wszystkich, którzy nie traktują sprawy człowieka i jego metafizycznych pragnień jako bezpowrotnie przegranych. Wyzwanie to stara się również podjąć w recenzowanej książce jeden z ważniejszych myślicieli chrześcijańskich w Polsce – Karol Tarnowski, punktem wyjścia swego namysłu nad sensem wiary religijnej czyniąc właśnie współczesny kryzys wartości.

Szukając dróg wyjścia z „metafizycznej matni”, w jakiej znajduje się człowiek, Tarnowski odsłania ważny (choć zwykle niedostrzegany) wymiar egzystencjalnego lęku człowieka, mianowicie wymiar wolności. Drobiazgowo hermeneutyka wolności, zarysowana w omawianej książce, stanowi wszak nie tylko opis konkretnej sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się człowiek, lecz także wgląd w ponadczasową naturę człowieka jako istoty boleśnie przeżywającej swoje wielorakie ontologiczne i moralne ułomności. Inaczej mówiąc, w perspektywie rozważań Tarnowskiego źródłem, a zarazem jedyną drogą przezwyciężenia ludzkiego dramatu okazuje się wolność, ostatecznie bowiem to właśnie wolność stanowi zarówno o istocie człowieka, jak i o jego możliwych odniesieniach do wszystkiego, co względem niego zewnętrzne. Spróbujmy to bliżej scharakteryzować.

Zdaniem Tarnowskiego postmodernistyczna negacja podmiotu pomija przynajmniej dwa, dane nam w doświadczeniu, fakty: pierwszym z nich jest świadomo-

mość winy (dostępna nam nieomal bez przerwy w postaci wyrzutów sumienia), drugim – zdziwienie każdego z nas faktem własnego istnienia. Jeden i drugi fenomen wskazuje tymczasem zarówno na to, że istniejemy jako podmioty, jak też i na to, że nie jesteśmy w świecie absolutnie samotni, bezbronni czy pozbawieni wszelkich drogowskazów. Jeśli wszak przyjrzymy się bliżej faktowi naszego istnienia, to musi nas uderzyć jego radykalna niekonieczność czy wręcz przypadkowość. To, że jesteśmy (lepiej: to, że ja jestem), możemy wprawdzie odczytać jako absurdałne, bezcelowe rzucenie w obcy nam świat, nie jest to jednak interpretacja jedyna. Na nasze istnienie możemy także spojrzeć inaczej, dostrzegając w nim absolutnie przez nas niezasałużony dar; skoro bowiem uzmysłowię sobie, że mógłbym nie istnieć, więcej – że nie mam żadnej mocy przedłużenia mojego istnienia (a więc, że jest ono kruche, mogące w każdej chwili ulec zagładzie), to, jak zauważa Tarnowski, mam prawo przyjąć, iż zostałem sam sobie przez kogoś innego w sposób dla mnie niepojęty i tajemniczy – darowany. Skoro tak, to mimo iż nie wiem jeszcze, kto (ani dlaczego) podarował mi mnie samego, to jednak wiem już, że zostałem w ten sposób przez kogoś „zagadnięty”, przez kogoś (a zarazem „do czegoś”) wezwany. Z tej perspektywy podmiotowość człowieka jawi się już nie jako „gramatyczny fałd” (jak chcieliby postmoderniści), lecz jako realny akt, jako wolna odpowiedź na tajemnicze i niemożliwe do zagłuszenia wezwanie.

Fakt bycia darowanym oraz wezwaniem ujawnia człowiekowi, że nie jest sam, że jest ktoś, kto oczekuje jednoznacznej odpowiedzi na skierowane do niego dyskretnie wezwanie, które jest apelem do naszej wolności, przede wszystkim apelem o to, by coś ze swoim istnieniem zrobić, jakoś je aksjologicznie ukształtować. Więcej, jest ono, jak dowodzi Tarnowski, wezwaniem do świadectwa. O jakie tu jednak świadectwo chodzi? Przede wszystkim o świadectwo samego daru, którym podmiot został obdarowany, dalej zaś o świadectwo wartości, których podmiot nie tworzy, których wezwaniu często nie potrafi sprostać, lecz które (z racji tego, czym są) domagają się urzeczywistnienia w świecie. Więcej, to właśnie dzięki urzeczywistnianiu wartości, dzięki odpowiedzi na płynący z nich apel, życie ludzkie staje się sensowne, warte przeżycia. Z tego powodu, jak pisał przed laty R. Ingarden, w chwili gdy człowiek zdradzi wartości, nie tylko czuje się głęboko upokorzony, lecz także rozumie, że dopuścił się zdrady względem samego siebie i swego ludzkiego powołania. Świadcząc o wartościach (a więc pozwalając, by blask wartości ujawniał się poprzez nasze życie i działanie), dostrzegamy, zdaniem Tarnowskiego, iż ostatecznie tym, przez co zostaliśmy wezwani, nie są wartości jako takie, lecz ich ontologiczne źródło (czyli Ten, który sam będąc Wartością Najwyższą, ustanawia wszystkie inne wartości). Z tego powodu nasze powołanie na świadków odnosi się ostatecznie do świadczenia Temu, który jako pierwszy zaświadczył o nas.

Wezwanie do świadectwa jest wezwaniem trudnym, być może nawet najtrudniejszym, przed jakim w życiu stoimy; z jednej bowiem strony odnosi się ono do

naszej wolności, z drugiej – nieuchronnie angażuje całe nasze istnienie. Świadek, dzięki swej wolności, może świadectwa odmówić, nie jest do tego, by świadczyć, w żaden sposób fizycznie ani psychicznie przymuszony; świadectwo (jak podkreśla Tarnowski) jest ze swej istoty dobrowolne. Zarazem jednak świadek rzuca na szalę samego siebie, ręczy za wiarygodność swego świadectwa samym sobą, swoim ja. Znaczy to, że z jednej strony świadka nie można zastąpić (został wybrany właśnie jako ten, a nie kto inny), z drugiej – ryzykuje on nie tylko swoim autorytetem czy tym, co posiada, lecz w skrajnych przypadkach rzuca na szalę swoje życie. Z tego powodu bycie powołanym na świadka moglibyśmy uznać za swoiste *principium individuationis*; wezwanie do świadectwa wszak skierowane jest tylko i wyłącznie do mnie (nikt nie może mnie w tej misji zastąpić).

Nietrudno dostrzec, iż uchwycenie przez Tarnowskiego wymiaru wezwania do świadectwa poszerza nie tylko nasze rozumienie człowieka (jako „podmiotu w wezwaniu”), lecz także wyznacza nową i oryginalną „drogę do Boga”, wskazuje bowiem na taki wymiar ludzkiej egzystencji, który staje się zrozumiały tylko wtedy, gdy zinterpretujemy go jako ślad Transcendentnego Dobra. Nie jest to oczywiście droga mająca charakter dowodu, w którym poszukujemy adekwatnego (przyczynowego) wyjaśnienia faktów dostępnych empirycznie; przeciwnie, jest to raczej droga mglistej, hermeneutycznie rozświetlanej intuicji, którą każdy z nas może w sobie odkryć. Jest to niewątpliwie intuicja o charakterze zarazem filozoficznym i religijnym, świadek wszak to z jednej strony tu i teraz istniejący podmiot (dla którego racja jego istnienia jest źródłowo nieprzejrzysta), z drugiej – świadek to nie tylko ten, kto głosi czy proklamuje Boga, lecz ten, który w jakiejś mierze partycypuje w Bożej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, Bóg nie tylko mówi przez świadka i objawia się przez niego, lecz jest w nim poniekąd bezpośrednio obecny.

Jeśli proponowana tu interpretacja nakreślonej w recenzowanej książce drogi do Boga jest trafna, to mamy prawo stwierdzić, iż Tarnowskiemu udało się twórczo i oryginalnie połączyć dwie tradycje myślenia religijnego, mianowicie tradycję kosmologiczną (której najpełniejszym wyrazem pozostaje „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu) oraz antropologiczno-dialogiczną (której uosobieniem są poszukiwania św. Augustyna czy współcześnie E. Levinasa bądź J.-L. Marion). Tym samym też nie pojawia się na gruncie rozważań Tarnowskiego tradycyjny dylemat wiary i rozumu, ponieważ – w perspektywie zarówno doświadczenia metafizycznego, jak i religijnego – to, co należy do rozumu i do wiary, nie daje się od siebie oddzielić. „Bóg – pisze Tarnowski – jawi się w wierze jako odpowiedź na dręczące człowieka najgłębsze metafizyczne pytania” (s. 44). Jeżeli zaś nawet jedyny dostęp do tego, co boskie, stanowi wiara, nie jest ona nigdy wiarą ślepa. Wiara nie jest przy tym jedynie akceptacją jakiejś prawdy, której poznanie (i uznanie) przekracza naturalne zdolności rozumu; przeciwnie, wiara jest sposobem naszego istnienia właśnie jako wezwanych do tego, by „dać świadectwo”, a zara-

zem – jako zaproszonych do współuczestnictwa w wewnętrznym życiu samego Boga. „Wiemy coś o Bogu, o ile przez wiarę jakoś w nim uczestniczymy, w analogiczny sposób jak uczestniczymy w kimś, kogo kochamy [...]” (s. 142).

Wiara, dowodzi Tarnowski, ma zawsze charakter dialogiczny, można w niej wszak (obok intencjonalnego „odniesienia do”) wyróżnić również „złożenie swego losu w czyjeś ręce”, fundamentalne, bezgraniczne i ufne powierzenie się Bogu. „Mieć zaufanie do drugiego to pokładać ufność w jego dobrej woli, a to znaczy – w wolności, która jest niezgłębiona” (s. 50). Ponieważ jednak Bóg jest radykalnie transcendentny, więcej, ponieważ Jego wolność jest nieskończona, wiara (jako powierzenie swego losu) nieuchronnie zawiera element ryzyka. Inaczej mówiąc, wiara może okazać się „na próżno”.

Wspomniane ryzyko wiary, przez wielu ludzi, przynajmniej na płaszczyźnie psychologicznej, odczuwane jako bariera nie do pokonania (czego przykładem mogą być te wszystkie definicje wiary, które upatrują w niej fundamentalnego zniewolenia człowieka przez wyimaginowanego Boga), nie jest jednak ryzykiem wyłącznie ludzkim, jednostronnym. Przeciwnie, jeżeli każdy z nas jest ostatecznie podmiotem wezwanym przez Boga, więcej, jeżeli każdy z nas został samemu sobie darowany przez Boga, to staje się jasne, iż tym, który podjął ryzyko pierwotne, jest nie człowiek, lecz Bóg. To Bóg przecież „wzywając nas”, zaufał nam jako pierwszy i bez żadnych ograniczeń. Jeżeli więc nawet skłonni jesteśmy uważać wiarę (jako naszą osobistą odpowiedź na Jego wezwanie) za „skok w ciemność”, to nie możemy zapominać, że skok ten stał się także udziałem Boga w chwili, gdy „wzywając nas z nicości do bytu”, obdarzył nas zarazem wolnością, która Jemu samemu jest zdolna powiedzieć „nie” (czyli wolnością, która zdolna jest do odmowy świadectwa, a nawet – do dania radykalnego antyświadectwa).

Nietrudno dostrzec, iż ostatecznie centralną kategorią myślenia religijnego (czyli, jak mówi Tarnowski, „myślenia w żywiole świadectwa”) jest wolność. To wolność wszak z jednej strony odcina nas od innych ludzi i od świata, skazując nas na samotność (przynajmniej wtedy, gdy przeradza się w radykalną odmowę i bunt), z drugiej – to właśnie wolność (wtedy, gdy przyjmuje postać rozumnej afirmacji) zdolna jest dostrzec w świecie dwuznaczne i mgliste ślady Transcendencji, przyjmując je jako odpowiedź na odczuwany przez człowieka głód sensu (jako odpowiedź na fundamentalne „wątpię”). Więcej, w tym drugim wymiarze, w wymiarze afirmacji, wolność otwiera nas na wymiar wiary, czyli z jednej strony „zmusza” nas do uznania, że ostatecznie centrum świata nie jestem ja, lecz Ten, który mnie wezwał, z drugiej – wprowadza nas w wymiar zbawienia, które jest ostatecznym dopełnieniem i celem wszelkiej religii. Inaczej mówiąc, w przestrzeni wolnej i rozumnej wiary na pierwszym miejscu stoję już nie ja, lecz Bóg jako dawca i gwarant zbawienia.

Podsumowując (z konieczności wybiórczą i skrótową) prezentację wielowątkowych rozważań Tarnowskiego zawartych w recenzowanej książce, należy za-

uważyć, iż najbardziej podstawową różnicą pomiędzy wierzącym a niewierzącym nie jest bynajmniej uznanie za prawdę lub fałsz zdania „Bóg istnieje”, lecz zdolność dostrzeżenia w swoim istnieniu (a także w istnieniu całego świata) daru i wezwania (i to pomimo wszelkich oznak naszej ułomności oraz zła w świecie). Tym samym problematykę wiary sytuuje autor przede wszystkim w perspektywie egzystencjalnej, starając się znaleźć adekwatną odpowiedź na przeżywane przez człowieka metafizyczne „wątpię”. Nie ulega wątpliwości, iż nakreślone przez Tarnowskiego kierunki myślenia pozwalają mieć nie tylko nadzieję, lecz dają wręcz pewność, że religia (wbrew coraz bardziej modnym opiniom) nie jest tematem intelektualnie i egzystencjalnie przebrzmiałym; *Wiara i myślenie* jest wszak nie tylko świadectwem myślenia religijnego (a przynajmniej wyrastającego z głębokich inspiracji religijnych), lecz także przykładem rzetelnego i twórczego myślenia filozoficznego o religii.

Ireneusz Ziemiński

Andrzej Wierciński (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, s. 623.

Ten imponujących rozmiarów tom gromadzi 48 tekstów wygłoszonych na Pierwszym Międzynarodowym Kongresie Hermeneutycznym, który odbył się w maju 2002 roku w St. Bonaventure w Stanach Zjednoczonych. Zebrane w książce artykuły filozofów i teologów z kilkunastu krajów pozwalają zorientować się w najbardziej aktualnych problemach hermeneutycznej refleksji. Wszystkie rozprawy związane są z perspektywą hermeneutyczną bądź w ten sposób, że czynią z hermeneutyki swój przedmiot, bądź w ten, że stosują hermeneutyczne podejście w interpretacji jakiegoś tekstu, autora lub problemu. Ogromna większość z nich dotyczy kwestii religijnych lub teologicznych. Autorzy prezentują różne religijne i świeckie stanowiska i zajmują się bardzo różnorodną tematyką. Na przykład esej Michała Pawła Markowskiego o interpretacji i pragnieniu (gdzie mowa o czytaniu „ciała tekstu” i „tekstu ciała”) sąsiaduje ze szkicem Richarda Kearneya dotyczącym różnych strategii interpretacji jednego biblijnego wersetu (Exodus 3, 14), a interpretacja filozofii Simone Weil z analizą chińskiej hermeneutyki ontologicznej w Księdze Przemian. To bogactwo tekstów podzielone zostało na cztery kategorie. Pierwsza dotyczy hermeneutyki filozoficznej „od Schleiermachera