

R e c e n z j e . O m ó w i e n i a

F i l o – S o f i j a
Nr 1 (4), 2004, ss. 243-269
ISSN 1642-3267

Thomas G. Weinandy OFMCap, *Czy Bóg cierpi*, przełożył Józef Majewski, wyd. W drodze, Kraków 2003, ss. 528.

Zagadnienie cierpienia Boga, któremu poświęcona jest książka Thomasa Weinandy'ego, weszło wyraźnie do dyskusji teologicznych i filozoficznych dopiero w wieku XX. Przez długie stulecia dominował pogląd, że Bóg nie cierpi, że jest niecierpieliwy. Teza o niecierpieliwości Boga stała się problematyczna w kontekście teodycei.

Weinandy na wstępie rozważań przytacza wypowiedź R. Bauckhama, która dobrze przedstawia kontekst dyskusji nad kwestią Boskiego cierpienia. Bauckham stwierdza: „Podstawowym problemem tradycyjnego teizmu, z jego niecierpieliwym Bogiem definiowanym jako *actus purus*, jest problem teodycei: jak można usprawiedliwić wszechmogącego i niewrażliwego Stworzyciela i Władcę w obliczu potworności cierpienia ludzi?”¹.

Zdaniem wielu współczesnych teologów i filozofów na pytanie to można odpowiedzieć tylko, jeśli uzna się, że Bóg jest zdolny do cierpienia i cierpi.

Zwolennicy tezy o cierpieliwości Boga uzasadniają ją najczęściej na dwa sposoby.

Filozofowie i teologowie procesu tacy, jak A. Whitehead, Ch. Hartshorne czy np. D. Griffin, są zdania, że Bóg cierpi, ponieważ pozostaje w tak ścisłej i metafizycznie koniecznej relacji ze światem, że przyjmuje w siebie skutki światowych działań oraz decyzji, a świat staje się w ten sposób jakby częścią Jego samego².

Pogląd o cierpieliwości Boga głoszą także niektórzy teologowie niepodzielający zasadniczo założeń filozoficznych Whiteheada i Hartshorne'a, tacy jak np. K. Barth i J. Moltmann. Ich zdaniem, cierpienie Boga jest konsekwencją Jego wolnej decyzji płynącej z aktu miłości wobec stworzenia. Barth sądzi, że Bóg jest niecierpieliwy w tym sensie, że z konieczności nie można na Niego oddziaływać z zewnątrz. Posiada On jednak 'wewnętrzna' zdolność do cierpienia w tym sensie, że w wolny sposób angażuje się w porządek stworzony³.

Thomas Weinandy argumentuje w swojej obszernej monografii, że teza o cierpieliwości Boga jest fałszywa. Przeważająca część jego wywodów nie ma jednak charakteru polemicznego, lecz konstruktywny. Stara się on pokazać, że zarówno interpretacja Pisma

¹ R. Bauckham, *In Defence of "The Crucified God"*, w: idem, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edynburg, 1995, ss. 47-69 (cyt. za T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, przeł. Józef Majewski, Wyd. W drodze, Kraków 2003, s. 21).

² Weinandy następująco objaśnia Boską zdolność do cierpienia postulowaną w ramach teologii procesu: „Teologia procesu przyjmuje proste rozumienie tego, jak i dlaczego Bóg jest zdolny do cierpienia. On przyjmuje w siebie wszystko, co wydarza się w świecie. Oznacza to, że świat nie tylko oddziałuje na Niego, ale faktycznie Go konstytuuje. Tym samym wszelkie radości, bóle i cierpienia, które pojawiają się w świecie i w ludzkim życiu, stają się rzeczywistymi doświadczeniami Boga” (ibidem, s. 50).

³ Zob. ibidem, s. 31.

Świętego, teologiczne wywody trynitarnie, jak i metafizyczna koncepcja Boga, głównie Tomasza z Akwinu, uprawniają do uznania tezy o niecierpielności Boga.

Autor książki przedstawia też analizy patrystycznych doktryn Boga (rozdz. V), zgodne zasadniczo z jego przeświadczeniem o Boskiej niecierpielności.

Akcenty polemiczne, głównie kierowane wobec filozofii i teologii procesu, którą Weinandy uważa za zasadniczy współczesny fundament filozoficzny tezy o cierpielności Boga, są rozmieszczone w różnych częściach książki.

W przedstawionych uwagach skupię się głównie właśnie na polemice Weinandy'ego z tezami zwolenników cierpielności Boga oraz tych składników jego koncepcji, zwłaszcza teodycealnych, które wydają mi się z różnych względów trudne do przyjęcia.

Zwolennicy cierpielności Boga twierdzą, że gdyby Bóg nie cierpiał, byłaby to oznaka, że nie kocha swoich stworzeń. Weinandy przeczy tej tezie. Jest ona jego zdaniem fałszywa: jest prawdą, że Bóg nie cierpi, a zarazem jest fałszem, że Bóg nie kocha swoich stworzeń.

Uzasadniając swoją negację tezy o cierpielności Boga, podaje on m.in. następujące racje.

Po pierwsze, gdyby Bóg cierpiał, Jego działania mające na celu usunięcie cierpienia byłyby nieskuteczne, ponieważ zamiast zmniejszać cierpienia, powiększyłyby On już istniejące cierpienia stworzeń o swoje własne cierpienie. Ilustracją tego zarzutu niech będzie cytat:

„Osoba cierpiąca stoi samotnie ze swoim cierpieniem wobec cierpiącego Boga, który sam nie jest w stanie pomóc i sam jest bezsilną ofiarą cierpienia. Człowiek cierpiący nie jest już dłużej zjednoczony ze Zmartwychwstałym Chrystusem i swoimi braćmi i siostrami, nie jest ogarnięty ich miłością i współczuciem” (s. 447).

Nasuwają się w związku z tym zarzutem następujące pytania, czy i dlaczego, jeżeli Bóg cierpi, to człowiek cierpiący nie może raczej liczyć na współczucie innych ludzi (i pomoc Boga). I czy zarazem, gdyby Bóg nie cierpiał, człowiek cierpiący mógłby liczyć na jakieś większe ilościowo czy lepsze jakościowo współczucie ze strony innych ludzi?

Drugi zarzut Weinandy'ego stwierdza, że gdyby Bóg cierpiał, to byłby jak stworzenia: należałby do ciągu stworzeń, to zaś pociągałoby za sobą niemożliwość wyjaśnienia faktu stworzenia świata z niczego, przeczyłoby też odwieczności Boga, bowiem Bóg byłby jak jeden z bytów w szeregu stworzeń (s. 268). Ale w wypadku tego argumentu Weinandy'ego należy zauważyć, moim zdaniem, że jeśli Bóg cierpi, to cierpi jako Bóg, a nie jako stworzenie.

Zresztą wydaje się, że w argumentacji Weinandy'ego tkwi pewna niespójność. Świadczyć może o tym kolejny jego zarzut wobec tezy o cierpielności Boga: gdyby Bóg cierpiał jako Bóg, Jego cierpienie byłoby dla nas niepojęte i dlatego bez znaczenia (ss. 351 i n.). Cierpienie Boga jako Boga różniłoby się radykalnie od naszego ludzkiego cierpienia i dlatego nie mogłoby nas pocieszyć. Jednakże nasuwa się tu, moim zdaniem, wątpliwość następująca: skoro cierpienie Boga jako Boga w tak radykalny sposób różniłoby się od cierpienia stworzeń, to jaki sens ma poprzedni zarzut, że cierpienie Boga lokuje Go w szeregu stworzeń?

I dalej argumentuje Weinandy: gdyby Bóg cierpiał, to pocieszałby każdego indywidualnie i niezależnie od przynależności religijnej. Chodzi tu o to zapewne, że Bóg byłby tu pojmowany jako jakiś ogólny Bóg wszystkich ludzi: uniwersalny pocieszyciel (s. 447). Ale, chciałoby się zapytać, co byłoby złego w takim uniwersalnym pocieszaniu? Być może, zdaniem Weinandy'ego, byłoby ono mniej skuteczne, a Kościół okazałby się zbędny. Jest tu założenie, że największe możliwe pocieszenie jest, by tak rzec, kolektywne

i dlatego można je znaleźć w ramach określonej, partykularnej organizacji czy wspólnoty religijnej (s. 442). Tu z kolei założenie wspierające ten zarzut wyraża się w tezie, że istotną racją istnienia Kościoła jest możliwie najskuteczniejsze pocieszanie cierpiących. Nie chcę dyskutować słuszności tego założenia, z całą pewnością jednak znalazłyby się inne jeszcze racje tłumaczące istnienie Kościoła (głoszenie Ewangelii, pomoc dla głodujących lub chorych, udzielana niezależnie od stopnia pocieszenia, jakiego doznają osoby cierpiące, którym pomoc byłaby udzielana, i osoby jej udzielające). Dwie ostatnie racje wydają mi się wystarczająco silne, aby uzasadnić istnienie Kościoła, nawet, gdyby twierdzenie, że istotną przesłanką istnienia Kościoła jest możliwie najskuteczniejsze pocieszanie cierpiących, było fałszywe.

Należy tu jeszcze wspomnieć o argumencie hermeneutycznym dotyczącym interpretacji Pisma Świętego. Gdyby Bóg cierpiał, stanowiłoby to zaprzeczenie prawdy o Bogu wyrażonej w Piśmie Świętym. Weinandy pokazuje na licznych przykładach, jak należy poprawnie hermeneutycznie rozumieć te fragmenty Pisma Świętego, w których mowa o okazywaniu czy doznawaniu przez Boga uczuć (radości, gniewu, żalu, cierpienia). Filozoficznej jakości tego argumentu nie sposób dyskutować bez odniesień teologicznych, czego wolałbym tu uniknąć. Dość powiedzieć może tylko, że Autor książki polemizuje z interpretacjami Biblii, na których wspierają się teologicznie zwolennicy cierpielności Boga i zarzuca im, że 'zbyt wąsko' interpretują dla nich 'bezsportne teksty' Pisma Świętego (s. 113).

Mimo, że wymienione zarzuty podniesione przez Weinandy'ego przeciwko koncepcji Boga cierpieliwego wydają mi się niewystarczające, załóżmy, zgodnie z tym, co postuluje Autor książki, że Bóg w żaden sposób nie cierpi.

Jednakże, jeżeli Bóg nie cierpi, to czy kogokolwiek kocha? Moltmann, przywołany przez Weinandy'ego, pisał, że tylko Bóg cierpiący jest zdolny do miłości, a Bóg niecierpieliwy nie jest (Moltmann pisał o tym w swoim dziele *The Crucified God*).

Otóż zdaniem Weinandy'ego tylko wtedy, gdy Bóg nie cierpi, jest zdolny do miłości i kocha ludzi największą możliwą i niezmienną miłością: gdyby cierpiał, znaczyłoby to, że doznaje stanów uczuciowych: raz kochałby mniej, a raz bardziej, a jeżeli nie cierpi, to „zawsze” kocha wszystkich tak samo niezmiennie (ss. 277-280). A jest tak, że jest niezmienny w swojej miłości, ponieważ jest w ogóle niezmienny, a jest niezmienny, ponieważ jest czystym aktem (*actus purus*), doskonałością pozbawioną wszelkich braków, jak uczył Tomasz: tylko istota całkowicie doskonała, nieposiadająca żadnej wady i żadnego braku, jest zdolna miłować w pełni wspaiałomyślną miłością

A zatem powtórzmy: Bóg nie cierpi, lecz zarazem kocha wszystkich z identyczną mocą, bo Bóg jest miłością, a filozoficznie rzecz ujmując, jest czystym aktem.

Nasuwają się tu różne pytania, postawmy dwa. Dlaczego cierpią ludzie i różne inne stworzenia (skoro wszelkie stworzenie jest dziełem niemającego żadnych wad ani braków, doskonałego Boga) oraz czy Jezus, który, ma być Bogiem, cierpiał?

Odpowiedź na pierwsze pytanie, jakiej udziela Weinandy, jest prosta: ludzie cierpią z powodu grzechu i on jest źródłem wszelkiego zła. A skąd zło? Z wolności woli ludzkiej: w wolnym akcie wyboru Adam odwrócił się od Boga i oddalił się od Niego, to znaczy znalazł się w stanie potępienia. Potępienie jest dziedziczne i przeszło na wszelkie istoty ludzkie, ale nie tylko ludzkie, lecz cały kosmos. Weinandy bowiem zło naturalne traktuje jako skutek zła moralnego. Gdyby nie grzech Adama, nie byłoby zapewne zabójczych wirusów czy katastrofalnych trzęsień ziemi. Pisze on:

„Z perspektywy biblijnej grzech oddziałuje również na całe dobre stworzenie Boże. [...] Porządek fizyczny nie tylko staje się przyczyną cierpienia ludzi, lecz również innego stworzenia, które jęczy w bólach, starając się wyzwolić od skutków ludzkiego

grzechu [...] Cierpienie, jakie przynoszą ze sobą 'naturalne' klęski – powódzie, susze, trzęsienia ziemi, huragany czy tornada – może być widziane jako część tej biblijnej perspektywy” (s. 261).

Weinandy niestety nie podejmuje otwarcie ważnej dla jego problematyki kwestii: czy Bóg, któremu niczego nie brakuje i który jest miłością, mógł mieć lub miał wiedzę o cierpieniach stworzeń, które jak sam Weinandy to określa, są często „przerażające” (s. 427). Inna kwestia bezpośrednio jednak związana z poprzednią, której, należałoby się może bardziej niż czyni to autor książki, przyjrzeć, to wolność wyboru Adama w sytuacji, w której Bóg uprzednio wiedział, jakiego Adam dokona wyboru oraz jakie to będzie miało konsekwencje dla niego i jego potomków, a nawet całego kosmosu. W tym ostatnim wypadku chodziłoby o tradycyjną, ale zupełnie fundamentalną sprawę: jeżeli zdanie *Z* jest prawdziwe, to zdarzenie *S*, które czyni je prawdziwym, nie może się nie zdarzyć, czyli jest ono konieczne (semantycznie). Ale jeśli jest konieczne, to nie jest to zdarzenie wolne (np. wolny akt wyboru). Być może Weinandy zakłada w tej kwestii stanowisko Tomasza z Akwinu, skoro uważa, że Bóg jest wieczny w tym znaczeniu, że nie istnieje w czasie, lecz poza i ponad czasem (jest doskonałością przekraczającą czas i dlatego m.in. jest niecierpięliwy). Gdyby z kolei tak było, to Bóg mógłby być osobą nie tylko dopuszczającą zło, ale, w skrajnym wypadku, zło programującą (bo Bóg daje nie tylko moc chcenia tego lub owego, lecz kontroluje poszczególne akty woli (*Summa contra gentiles*) – w taki radykalnie deterministyczny sposób interpretują dziś subtelną, ale w swojej ostatecznej wymowie jednoznaczną naukę Tomasza, niektórzy analityczni filozofowie religii np. R. Adams, W. Craig, W. Hasker⁴. Zwrócił na to uwagę także Roderick Chisholm⁵.

Druga sprawa – cierpienie Jezusa. Zdaniem Weinandy'ego Jezus jako Boska osoba Trójcy Świętej nie cierpi, Jezus cierpi jako człowiek, a nie jako Bóg. Weinandy rozwija tu patrystyczną chrystologię Cyryla. I to ludzkie właśnie cierpienie Jezusa ma zasadnicze znaczenie w kontekście cierpienia całej ludzkości, a nawet kosmosu.

Weinandy głosi tradycyjną, jeśli można tak powiedzieć, koncepcję odkupienia przejętą od Anzelma i Tomasza: przez swoje dobrowolne cierpienie Jezus odkupił nasze grzechy (idea cierpienia w zastępstwie) i wyzwolił nas od konsekwencji eschatologicznych grzechu: wiecznego potępienia, tj. piekła. W ten sposób zmazał winę Adama. Co to znaczy? Gdyby Jezus nie cierpiał i nie umarł za nas na krzyżu, prawdziwe byłoby zdanie: „Każdy musi zostać potępiony”, natomiast śmierć Jezusa spowodowała sytuację, w której prawdziwe jest zdanie: „Każdy może zostać zbawiony”, lecz nie zdanie: „Każdy musi zostać zbawiony”. Ale możliwość, o którą tu chodzi, polega na tym, że to, co możliwe może nie stać się nigdy rzeczywiste. Możliwe więc jest wciąż, że ktoś zostanie potępiony. A zatem piekło, czyli jak Weinandy to rozumie, największe, ostateczne zło powodujące wieczne i niewyobrażalne cierpienie, jest wciąż możliwe. Odkupieńcze cierpienie Jezusa usunęło konieczność powszechnego potępienia, lecz nie dało niezawodnej gwarancji powszechnego zbawienia. Wiadomo, dlaczego tak jest: „wielka powaga” ludzkiej wolności. Weinandy pisze na ten temat:

„A zatem dobroć i miłość Boga domaga się rzeczywistej możliwości wiecznego potępienia. Realna możliwość piekła świadczy o faktycznej wartości i godności istot ludz-

⁴ Chodzi tu o następujące prace: W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhaven, Koeln, 1988; W. Hasker, *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989; R.M. Adams, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly”, 14, 1977, ss. 109-117.

⁵ R. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, w: *On Metaphysics*, University of Minesota Press, 1989, ss. 5-15. Tekst Chisholma po raz pierwszy ukazał się w 1964 r.

kich, wartości i godności tak wielkich, że ich łamanie nie może nie mieć wiecznych konsekwencji. Prawda o piekle świadczy o godności ludzkiej wolności w relacji do Boga. Bóg tak bardzo szanuje godność ludzkiej wolności, że nie gwałci jej, nawet jeśli człowiek posługuje się nią do bezbożnych celów. Tak więc piekło – razem z doświadczeniem gniewu Bożego jest jedynie koniecznym wyrazem doskonałej dobroci i miłości Boga” (s. 377).

Stąd właśnie tylko ograniczona i warunkowa skuteczność zastępczych i dobrowolnych cierpień Jezusa. Nawiasem mówiąc, skoro także katastrofy kosmiczne miały istotny związek z winą Adama, a wina Adama została zmaszowana, to dlaczego porządek kosmiczny nie został nieco bardziej naprawiony? Wydaje mi się, że Weinandy powinien udzielić odpowiedzi na to pytanie, skoro w podany wcześniej sposób klasyfikuje zło naturalne jako skutek ludzkiego zła moralnego.

Na czym więc polega dobra nowina Ewangelii: na zmartwychwstaniu, a ściślej wskrzeszeniu Jezusa przez Boga Ojca, przez zmartwychwstanie Jezusa możemy mieć nadzieję na zmartwychwstanie każdego z nas, ponieważ Jezus został wskrzeszony jako człowiek, a nie jako Bóg: jako Bóg nigdy nie umarł. Zmartwychwstały Jezus stał się głową Kościoła (wszystkich ochrzczonych), a Kościół Jego ciałem mistycznym. Wyrażenie „ciało mistyczne” trzeba brać jak najdosłowniej: każdy ochrzczony jest realną częścią ciała mistycznego Jezusa. I dalej Weinandy twierdzi, że także Jezus zmartwychwstały cierpi i cierpieć będzie, dopóki cierpieć będą z jakiegokolwiek powodu dowolne części Jego ciała mistycznego, czyli każdy członek wspólnoty ochrzczonych (s. 427).

Weinandy nie jest jednak heterodoksyjny: cierpienie Jezusa ma także źródło w cierpieniu niechrześcijan. Nie ma on jednakże wątpliwości, że każdy ochrzczony jest w lepszej sytuacji niż każdy nieochrzczony, ponieważ nieochrzczeni są „obcy” wobec ciała mistycznego Jezusa i dlatego ich udział w solidarnym cierpieniu i współcierpieniu ciała mistycznego jest mniejszy.

Zapytajmy zatem, jak to jest z cierpieniem Boga i Jezusa: Bóg nie cierpi i dlatego kocha wszystkich miłością najdoskonalszą z możliwych i ona to sprawia, że dokonuje się inkarnacja jednej z osób boskich Trójcy Świętej – Jezusa, który żyje i cierpi jako człowiek, umiera jako człowiek i zmartwychwstaje jako człowiek. Jako zmartwychwstały człowiek cierpi, ponieważ cierpią części Jego ciała mistycznego i będzie On cierpiał dopóki będą cierpieć Jego części (części ciała mistycznego), a nawet części obce temu ciału. Zatem odpowiedzią niecierpięliwego, kochającego Boga na ludzkie i kosmiczne cierpienia całego stworzenia (musi tak być, skoro grzech Adama zakłócił stan pewnej pierwotnie przyjaznej wszystkim stworzeniom harmonii w przyrodzie) są cierpienia Jezusa wcielonego oraz zmartwychwstałego. Świadomy (w wypadku niechrześcijan zapewne nieświadomy i dlatego mniejszy) udział w cierpieniach Jezusa oraz udział Jezusa w cierpieniach chrześcijan i niechrześcijan jest największym możliwym pocieszeniem dla cierpiących chrześcijan oraz pewnym pocieszeniem dla niechrześcijan, a przez to w obu wypadkach pomniejszeniem cierpień.

Weinandy nie stawia, a także nie rozstrzyga (i raczej trudno mu to zarzucać) natomiast tego, czy solidarny i współczujący udział Jezusa jako człowieka w cierpieniach innych istot cierpiących przyczynia się do powiększenia czy też może pomniejszenia Jego własnych autentycznych cierpień.

Główny tok argumentacji w książce ma wyraźne ostrze polemiczne wymierzone w teologię procesu głoszącą, że Bóg solidarnie cierpi w obliczu cierpiących stworzeń. Ta teologia wydaje się Weinandy’emu „odrażająca”, a także „przygnębiająca”, głównie dlatego zapewne, że jeżeli Bóg cierpi, to nie jest w Jego mocy skuteczne pocieszenie cierpiących i ostateczne wyzwolenie świata ze zła, grzechu i cierpienia (s. 413). Teologia

cierpiętlivości Boga jawi się więc mu jako skrajna odmiana jakiejś zgoła bałwochwalczej ideologii cierpiętnictwa.

Czy jednak jego wizja teologiczna jest o wiele bardziej radosna i przez to wcale nieprzygnębiająca? Jak przedstawia się właśnie sprawa piekła w kontekście zarysowanych poglądów Weinandy'ego?

Bóg jest dobry i jest miłością, i dlatego kocha wszystko, co dobre i nienawidzi wszystkiego, co złe. Piekło jest natomiast manifestem Jego miłującej dobro natury. Ale jeżeli piekło jest największym możliwym dla ludzi cierpieniem (cierpieniem „niewyobraźnym” i pozbawionym końca) i jeżeli Jezus będzie cierpiał dopóty, dopóki cierpieć będą jakiegokolwiek części Jego ciała mistycznego, a nawet elementy temu ciału obce, to będzie zawsze cierpiał, a cierpienie to nie będzie miało nigdy końca, jeżeli piekło nie będzie puste. Jeżeli więc piekło nie będzie puste, to szykuje się niemające końca niewyobraźne cierpienie istot tam się znajdujących oraz Jezusa jako człowieka zmartwychwstałego, a także całego ciała mistycznego, bo skoro cierpi głowa, zatem najważniejsza część ciała, to cierpią i inne części ciała. Byłoby zaskakujące, gdyby wobec cierpień samego Jezusa, pozostali zachowali błogą i niezmaconą szczęśliwość. Zatem jeśli piekło nie będzie puste, to wszyscy będą cierpieć bez końca (być może jednak w różnym stopniu), z wyjątkiem Boga, który jest niecierpiętlivą i doskonałą miłością.

Otóż byłaby to chyba dość przygnębiająca konsekwencja wizji teologicznej Weinandy'ego, który mówił „o bezsilności Boga” (w teologii procesu) cierpiącego wobec cierpienia i z powodu cierpienia stworzeń.

Ale, być może, choć Weinandy nie rozważa wyraźnie takiej możliwości, trzeba przyjąć, że jeżeli piekło nie będzie puste, to Jezus nie weźmie już udziału we współczującym cierpieniu z istotami tam cierpiącymi (potępionymi ludźmi), ponieważ będą to cierpienia dobrowolne i uzasadnione (sprawiedliwe)? Jego solidarność z doznającymi cierpień będzie więc zawężona do klasy ludzi, których cierpienia, jakkolwiek mogą być lub są z doczesnego punktu widzenia wielkie, to jednak z eschatycznego punktu widzenia, są skończone i krótkotrwałe, można rzec „przelotne”, a biorąc pod uwagę pewne motywy teodycealne, nawet krzepiące i budujące (w końcu przez cierpienie człowiek uświadamia sobie i innym ważne prawdy, otwiera się na innych, sprawdza się, rozwija i doskonali swój charakter itd. – Weinandy pisze o tych krzepiących ducha walorach cierpienia). Byłoby to jednak dziwne, że Jezus (bo nie mówimy o Bogu, który jest niecierpiętlivą miłością) cierpiałby solidarnie z doznającymi „przelotnych” i budujących cierpień, natomiast wobec „cierpienia niewyobraźnego”, a także pozbawionego celu, nie wykazałby żadnej solidarności. Byłoby to tym bardziej dziwne, jeżeli przyjąć, jak, zdaje się, czyni to Weinandy, że Bóg mógł wiedzieć lub wiedział odwiecznie, iż nastąpią takie a takie cierpienia i będą udziałem tych a tych istot, o ile tylko zostaną stworzone.

Otóż, gdyby ta druga ewentualność wchodziła w grę, to znaczy, że jeśli Jezus cierpi solidarnie, to tylko z cierpiącymi „przelotnie” (zbawionymi), a będzie niecierpiętlivy wobec cierpiących wiecznie i niewyobraźnie, to czyż taka wizja teologiczna byłaby zarówno przygnębiająca, jak i poniekąd niezrozumiała. Z jednej strony bowiem niewyraźna wręcz doniosłość Wcielenia i Odkupienia (Bóg stał się człowiekiem i wziął udział w okropnościach ludzkiego żywota), z drugiej zaś raczej skromne efekty tych zdarzeń: efekt teologiczny sprowadza się, z logicznego punktu widzenia, do wymiany funkcyj modalnych i zmiany treści ich argumentów: konieczności powszechnego potępienia na możliwość powszechnego zbawienia: może być tak, że każdy zostanie zbawiony, ale może być i tak, że będą to naprawdę nieliczni, a poza tym – można dalej argumentować – nie ustąpiły ani plagi naturalne, ani zepsucie natury ludzkiej; a być może większe co do ilości,

jak i jakości zgorzienia nastąpiły po tych tak doniosłych teologicznie faktach, niż miały miejsce przed nimi (np. Holocaust).

Definitywne stanowisko Weinandy'ego w kwestii piekła wyraża jednak następująca jego wypowiedź:

„Tak więc piekło – razem z doświadczeniem gniewu Bożego – jest jedynie koniecznym wyrazem doskonałej dobroci i miłości Boga. Chrześcijanie muszą mieć nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni, ale nie mogą mieć nadziei, że piekło nie będzie istnieć” (s. 377).

Co tu znaczy, że chrześcijanie „muszą mieć nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni”, skoro „nie mogą” mieć nadziei, że wszyscy zostaną zbawieni, (bo piekło jest realne)?⁶ Rozważmy trzy nasuwające się interpretacje tej wypowiedzi.

Można by przyjąć, że piekło, jako stan oddzielenia od Boga i odrzucenia przez Boga, istnieje, bo ktoś już powiedział Bogu definitywnie ‘nie’ (chodzi o Szatana i inne osoby demoniczne), a zarazem możliwe jest, że w stanie tym znajdują się też osoby ludzkie. Możliwe jest także, że żaden człowiek nie zostanie potępiony. Tak więc ze względu na Szatana piekło jest realne, a ze względu na możliwość powszechnego zbawienia, gwarantowaną przez Odkupienie i solidarność ludzką, chrześcijanie muszą mieć nadzieję, że wszystkie osoby ludzkie zostaną zbawione, ale nie mogą mieć pewności, że tak się stanie.

Dругa interpretacja byłaby taka: każdy człowiek jest wolny i każdy może śmiertelnie zgrzeszyć oraz w stanie takiego grzechu umrzeć. Wobec tego dla każdego możliwe jest, że zostanie potępiony. Istnieje więc możliwość potępienia: jakkolwiek trzeba mieć nadzieję, że nigdy nie zostanie urzeczywistniona, to zarazem nie można mieć nadziei, że piekło jako możliwość nie istnieje.

Jednakże wypowiedź tę dałoby się również rozwikłać, o ile by np. założyć, że wieczność piekła nie polega na tym, że nie ma ono kresu, lecz na tym, że jest to stan skrajnego utrapienia, w którym ktoś się znajdzie, zanim wypali się w nim lub raczej zostanie w nim doszczętnie wypalona (przez wszechmocny ogień Bożej miłości) wszelka złośliwość i wszelki grzech. Przy tym piekło jako stan skrajnego utrapienia nie byłoby stanem pozaczasowym, lecz trwającym w czasie. Wieczność tego stanu nie oznaczałaby braku końca, ale dojmującą intensywność przeżyć osób znajdujących się w tym stanie, a kandydatów do tego, aby się w tym stanie znaleźć, raczej nie brakuje. Wobec tego byłoby tak, że i piekło będzie istnieć i każdy zostanie ostatecznie zbawiony. Tak zatem trzeba mieć nadzieję, że każdy zostanie zbawiony i nie można mieć nadziei, że piekło nie będzie istnieć.

Nie znalazłem wszakże żadnej wypowiedzi autora książki, która świadczyłaby, że gotów on jest właśnie tak rozumieć wieczność oraz realność piekła. Píše on natomiast:

„Często dowodzi się, że skoro Bóg jest wszechmiłujący i dobry, to zatwardziały grzesznik mógłby stale doświadczać miłosierdzia i współczucia Boga, a nawet osiągnąć niebo. Przyjmuje się, że miłujący Bóg nigdy nie dopuszcza i nie toleruje piekła, a i na piekło się nie zgadza. Takie stanowisko reprezentują zwolennicy uniwersalistycznej koncepcji zbawienia- ostatecznie wszyscy będą zbawieni. Pogląd ten nie tyle

⁶ W innym miejscu píše on tak: „Chociaż dzisiaj wielu czy to zaprzecza realności piekła, czy wierzy, że żaden człowiek nie zostanie potępiony, to jednak trwają oni przy tym błędnie na swoją własną zgubę. Pismo Święte i tradycja chrześcijańska mówią o piekle jako r e a l n o ś c i . A chociaż chrześcijanie mogą mieć nadzieję na zbawienie wszystkich, to jednak winni pojmować piekło jako r e a l n o ś ć , od której są uwalniani, i jako r e a l n o ś ć , która może stać się ich i innych ludzi udziałem z powodu grzechu ‘śmiertelnego’” (podkr. D.Ł.) (T. Weinandy, op. cit., s. 426).

wyraża prawdę o Bogu miłującym i dobrym, ile w rzeczywistości odmawia Mu miłości i dobra” (s. 376).

Otóż sądzę, że tylko przy ostatniej naszkicowanej interpretacji, której Weinandy nie podziela, jego wywody mogą zachować spójność. Twierdzi on bowiem także, że chrześcijanie obecnie zjednoczeni z Chrystusem mają gwarancję i pewność, iż pełnia radości i szczęścia życia wiecznego ostatecznie stanie się ich udziałem, bez względu na to co ich dziś spotyka (s. 426).

Rozważmy wobec tego następujące cztery twierdzenia:

- (1) Piekło jest wiecznym, ostatecznym złem wywołującym niewyobrażalne cierpienia.
- (2) (Piekło istnieje aktualnie dla istot demonicznych oraz piekło istnieje jako możliwość dla ludzi) lub piekło istnieje jako możliwość dla ludzi.
- (3) Jezus będzie cierpiał dopóty, dopóki cierpieć będą jakiegokolwiek części Jego ciała mistycznego.
- (4) Chrześcijanie obecnie zjednoczeni z Chrystusem mają gwarancję i pewność, że pełnia radości i szczęścia życia wiecznego ostatecznie stanie się ich udziałem.

Wydaje mi się, że jeżeli zdania (1) – (3) są prawdziwe, to zdanie (4) jest fałszywe. Chrześcijanie nie mogą mieć pewności, że osiągną pełnię radości i szczęścia, skoro możliwe jest, że Jezus będzie cierpiał z powodu istnienia ostatecznego zła i niewyobrażalnego cierpienia. Chrześcijanie mogliby mieć pewność, że osiągną pełną radość i szczęście życia wiecznego, gdyby mieli pewność, że nie będzie ostatecznego zła. Zdanie (4) byłoby prawdziwe, gdyby Weinandy przyjął trzecią z podanych przeze mnie interpretacji swojej wypowiedzi o nadziei powszechnego zbawienia. Zdanie (4) byłoby prawdziwe także i wtedy, gdyby Jezus nie cierpiał z powodu istnienia ostatecznego zła i niewyobrażalnego cierpienia, a cierpienie Jego byłoby co najwyżej powodowane istnieniem zła doczesnego. Tę opcję komentowaliśmy wcześniej.

Ostatecznie w książce są zarysowane dwie zasadnicze koncepcje zła: metafizyczna, reprezentowana przez teologów procesu i moralna, którą głosi także sam autor książki. Metafizyczną koncepcję zła można przedstawić następująco:

„Według ogólnej tezy, która towarzyszy teologii procesu – możliwość prawdziwego zła jest zakorzeniona w metafizycznych (tj. koniecznych) właściwościach świata. Ujmując to słowami Whiteheada: ‘Kategorie kierujące determinacją rzeczy są przyczynami konieczności istnienia zła w świecie’. Dobry Bóg nie stworzył świata (*creatio ex nihilo*), aby był dobry sam w sobie, lecz raczej – ponieważ również Nim kierują metafizyczne zasady działające w kosmicznym procesie, którego On jest częścią – jedynie usiłuje On zaprowadzić porządek i harmonię w już preegzystującym pierwotnym stanie absolutnego lub prawie absolutnego chaosu. Ponieważ Bóg jest ograniczony przez filozoficzne zasady rządzące procesem, którego sam jest częścią, oraz ponieważ proces ten u swojego początku jest metafizycznym chaosem, stąd zło w całym kosmicznym procesie musi być metafizyczne, a nie moralne. Dla tej przyczyny, że Bóg w wolny sposób nie stworzył tych metafizycznych zasad, nie można obwiniać Go za zło istniejące w świecie. Ponieważ metafizyczne zasady nie mają żadnej możliwej do pomyślenia alternatywy, dlatego nie są ani dane, ani arbitralne, a stąd nie powinny być traktowane jako pochodzące od jakiejś woli i tym samym nie są wynikiem boskiej decyzji” (ss. 270-71).

Do konsekwencji metafizycznej koncepcji zła Weinandy zalicza to, że nie ma żadnych gwarancji na to, że dobro ostatecznie zwycięży. Wprawdzie według myślenia procesualnego Bóg wpływa wytrwale przez ‘urok’ i ‘perswazję’ na inne wolne byty, w tym na istoty ludzkie, aby urzeczywistniały dobro w ramach kosmicznego procesu i w ten

sposób zwyciężały zło. Nie istnieje jednak żaden fundament ontologiczny dla wartości takich, jak miłość i sprawiedliwość. Fundament taki nie istnieje, zdaniem Weinandy'ego, ponieważ według teologii procesu Bóg nie jest ontologicznie najwyższym bytem, posiadającym wszelkie dobro i wszelką doskonałość w swoim niezmiennie urzeczywistnionym Ja i dlatego nie istnieją żadne racje, że posiada On wszelkie dobro (s. 271).

Według moralnej koncepcji zła Bóg jest całkowicie poza i ponad stworzeniem. Weinandy mówi, że jest 'całkiem Inny' i jako taki urzeczywistnia wszelką doskonałość. Zło na ziemi natomiast, które nieraz, jak się wyraża, jest 'przerażające', pozbawione jest jakiegokolwiek fundamentu ontycznego. Jedyne źródłem, z którego biją okropności tego świata, jest wolność woli istot stworzonych.

Różnica między Bogiem teologii procesu a Bogiem teologii Tomasza, za którą opowiada się stanowczo Weinandy, jest taka, że Bóg teologii procesu nie może zmienić zasad metafizycznych, które zło fundują, a Bóg Tomasza mógłby, gdyby tylko zechciał, usunąć źródło wszelkiego zła, którym jest wolność woli ludzkiej. Jednakże nie czyni tego, ponieważ, przypomnijmy: 'Bóg tak bardzo szanuje godność ludzkiej wolności, że nie gwałci jej, nawet jeśli człowiek posługuje się nią do bezbożnych celów'.

Otóż wydaje się, że moralna koncepcja zła wtedy dopiero mogłaby uchodzić za poważne wyzwanie dla metafizycznej (która nie jest bez wad), gdyby potrafiła wyjaśnić, jak możliwa jest istotna moralnie wolność woli jakiegokolwiek istoty różnej od Boga, który jest pozbawioną wszelkich braków doskonałością, któremu w szczególności nie brakuje ani wszechmocy, ani wszechwiedzy. Gdyby więc, mówiąc inaczej, potrafiła pokazać, że wolność woli ludzkiej, o której godności tyle się tu mówi, nie jest fikcją. W książce Weinandy'ego brak takiego wyjaśnienia, nie jest to jednak, moim zdaniem, wada jedynie jego pracy, gdyż i w innych opracowaniach poruszających te zagadnienia, opierających się na teologii Tomasza, ich nie ma.

Zatem nawet jeżeli Weinandy ma rację, co do tego, że Bóg jest niecierpliwy i dlatego może skutecznie pokonać wszelkie zło, to zarazem jest to zło, za które ponosi On odpowiedzialność, o ile wolność woli istot stworzonych jest istotnie fikcją.

Dariusz Łukasiewicz

Estetyka japońska. Antologia, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2003, ss. 273.

W 2003 r., w wydawnictwie Universitas, pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej, ukazała się antologia tekstów pt. *Estetyka japońska*. Jak możemy dowiedzieć się ze wstępu, tomem tym wydawcy rozpoczynają nową serię wydawniczą, w której prezentowane będą kolejno ideały estetyczne oraz sposoby ich artystycznej realizacji w różnych kulturach pozaeuropejskich.

Pierwszy tom prezentuje ideały estetyczne powstałe w Japonii, a oparte na delikatności, kruchości, prostocie i przemijaniu świata tak ludzkiego, jak i przyrody. Stanowi on niezwykle interesująco dobrany zbiór tekstów, dzięki któremu możemy przekonać się,

że zjawisko piękna, a także doznanie wzniosłości – jakkolwiek obecne i zachwycające ludzi Dalekiego Wschodu – stanowią jednak zupełnie odmienny przypadek niż wartości estetyczne wypracowane przez mieszkańców basenu Morza Śródziemnego. Kultura europejska wywodząca się ze starożytnej Grecji hołduje – zgodnie z naukami Arystotelesa – proporcji, symetrii i harmonii¹. Myliłby się jednak ten, kto sięgnąłby po tę książkę, spodziewając się, że znajdzie w niej przede wszystkim traktaty i rozważania ideałów artystycznych, należące do najwcześniejszych osiągnięć estetyki japońskiej. Artykuły, jakie znajdziemy w omawianej książce, zawierają, poza trzema pierwszymi, krótkimi tekstami, publikacje współczesnych badaczy sztuki i kultury japońskiej, tłumaczonych na język polski z oryginalnego (w tym wypadku języka angielskiego, gdyż ich adresatem jest czytelnik świata zachodniego). Wydawać by się mogło zatem, że teksty zawarte w antologii są pismami wtórnymi, niesięgającymi źródeł, a przez to nieciekawymi. Nic bardziej mylnego. Sama struktura książki, jak i charakter poszczególnych publikacji dobrany został z dużym rozmysłem i wskazuje na doskonałą orientację w tematyce estetyki klasycznej i współczesnej. Wybór, jakiego dokonali wydawcy serii, okazuje się niezwykle przydatny dla badacza filozofii sztuki europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem wciąż niezwykle frapującego problemu rozumienia i przenikania się wzajemnego kultur i idei, które rodziły się niezależnie i z dala od siebie. Co ciekawsze *Estetyka japońska* może stanowić lekturę także dla laika w dziedzinie filozofii, estetyki czy orientalistyki, gdyż większość z zawartych w niej rozprawek jest pełna ciekawostek napisanych błyskotliwym językiem. Być może łatwość czytania spowodowana jest tym, że teksty autorów japońskich w sposób oczywisty zostały przygotowane dla czytelnika europejskiego i amerykańskiego.

Tom pierwszy antologii nosi tytuł *Wymiary przestrzeni* i nie stanowi przekroju wszystkich rodzajów sztuk i dziedzin życia noszących niezatarte znamię wrażliwości na piękno. W kolejnych rozdziałach omówiona została tylko specyfika klasycznych teatrów Japonii *Nō* i *kabuki*, poezji *waka* i *haiku*, sztuka parzenia herbaty wraz z omówieniem przemiany stylów w ceramice japońskiej, zasady budowy miast i domów, architektura ogrodów i sztuka układania kwiatów. Tytułowe „wymiar przestrzeni” należy tutaj rozumieć jako próbę oddania całego bogactwa wrażeń i emocji, które związane są z ideą „mono-no-aware”. Pojęcie to można określić, jak pisze autor *Literatury japońskiej*², jako specyficzną aurę nastroju przepojonego melancholią i smutkiem związanym z poczuciem kruchości świata i nieuchronności przemijania materialnych zjawisk otaczającej nas rzeczywistości. Nie chodzi tu o samo poczucie smutku, ale o kontemplację i zadumę nad charakterystycznym rysem ludzkiego życia w obliczu piękna natury. Bardzo podobne rozumienie takiego nastroju patosu i smutku możemy odnaleźć w rozważaniach nad tragicznością w filozofii Maxa Schelera³. Tragiczność nie jest bowiem dla niego czysto estetyczną wartością, jaka stanowi źródło budowania dramatów, ale jest charakterystycznym rysem, jaki odnajdujemy w otaczającym nas świecie. Przy czym spokojny, pełen rezygnacji smutek – według Schelera – wynika ze spostrzeżenia, że charakter mechanicznego świata przyrody nie jest zbieżny ze sferą wartości, jakie wypracowuje rodzaj ludzki. W przypadku ducha estetyki japońskiej uczucie melancholii rodzi się wraz z poczuciem nietrwałości i przemijania rzeczy.

¹ „Głównymi formami piękna są porządek, symetria i wyrazistość, czym odznaczają się szczególnie nauki matematyczne” (1078 a) (Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 827).

² Por. M. Melanowicz, *Literatura japońska od VI do XIX wieku*. Warszawa 1994, ss. 189/190.

³ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, w: Arystoteles, Hume, Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976.

Dla czytelnika zainteresowanego narodzinami myśli estetycznej Dalekiego Wschodu najciekawsza będzie pierwsza część, w której znajdzie kilka źródłowych fragmentów pism starojapońskich twórców. Publikowane w niej utwory reprezentują styl literacki, który pozostaje niezwykle znamieny dla kraju kwitnącej wiśni. Są to luźne prozatorskie refleksje, w których etyczna i estetyczna strona przemijania i kruchości świata splatają się z sobą tworząc niezwykle poetycki i subtelny obraz życia i sposobu myślenia tak dalekiej nam kultury. Mają one za zadanie wprowadzić nas w sposób myślenia człowieka Wschodu czy raczej w nastrój odczuwania ulotnych chwil mijających dni i towarzyszącego im piękna. Czytelnik europejski wychowany w konwencji arystotelesowskiego myślenia o konieczności oparcia zjawisk estetycznych na mocnej kompozycji i konkretnych, ściśle wypracowanych normach jej budowania, jest bowiem w niewielkiej mierze w stanie przyjąć i zrozumieć wartość sztuki opartej na doznaniu ulotności chwili. Trzy próbki oryginalnej estetyki japońskiej, jakie znajdujemy w pierwszej części antologii, stanowią kanon literatury klasycznej Dalekiego Wschodu. Składają się nań: *Zeszyty spod poduszki* pisane pod koniec X w. przez Sei Shōnagon, damę dworu cesarzowej Sedako – będące przykładem subtelności spostrzeżeń i wrażliwości estetycznej, *Zapiski z pustelni* (pocz. XIII w.) – muzyka i poety Komo-no Chōmei, skłaniające czytelnika do uchwycenia harmonii z surowym światem przyrody oraz *Zapiski dla zabicia wolnego czasu* mnicha buddyjskiego Kenkō (XIV w.), może nieco zbyt impresyjne i fragmentaryczne, ale ogarniające możliwie jak najwięcej sfer ludzkiego życia i wzorców estetycznych z nimi związanych. Poczucie i potrzeba piękna na Dalekim Wschodzie dużo silniej odbija się w różnych dziedzinach codzienności, niż w technicznej cywilizacji Zachodu. Pierwsza część zatem ma uwrażliwić nas na siłę wrażenia estetycznego, które wzrasta w miarę rodzącego się w nas przekonania, że jest czymś niepowtarzalnym i bezinteresownym do tego stopnia, że ani nie można, ani nie wolno nawet próbować go zatrzymać. To niebywale trudna nauka dla osób starających się znaleźć ścisłe reguły dla wy tłumaczenia otaczającego nas świata, który każde zjawisko usiłuje pojąć matematycznie, a proporcje piękna ludzkiego ciała wpisać w figury geometryczne. Teraz zaś, będąc przygotowani na istnienie w pełni odmiennego podejścia do świata estetycznego, możemy przystąpić do gruntowniejszego poznania teorii japońskiej sztuki.

Część druga poświęcona jest przedstawicielom artyzmu języka w sztuce teatralnej i poezji, która została jednak poprzedzona dwoma artykułami stanowiącymi dodatkowe wprowadzenie w problematykę estetyki. Specyfika rozumienia zjawiska piękna Japonii została w nich opisana przejrzyście wokół kilku związanych z nim pojęć. Jeśli, zgodnie z tendencją filozofii Zachodu, chcielibyśmy pokusić się o zbudowanie opartych na nich definicji, to mówiłaby ona o tym, że piękno to sugestia, nieregularność, prostota i nietrwałość. Najwyraźniejszą cechą klasycznych wierszy *waka* czy *haiku*, ale i europejskiej poezji lirycznej jest wszak z d o l n o ś ć s u g e r o w a n i a tego, co niewypowiedziane. Każda ze sztuk nigdy do końca nie wypowiada swych historii, lecz tylko je zarysowuje, pozostawiając odbiorcy szerokie pole do interpretacji. Autorzy artykułów niezwykle silnie zaznaczają jednak, że wieloznaczność poezji japońskiej zaznaczona jest silniej, niż w literaturze europejskiej, przez to, że nigdzie w niej nie znajdziemy momentu kulminacyjnego będącego zapisem doświadczenia, zdarzenia czy myśli autora. Artysta zarysowuje po prostu obraz, ale tak niezwykle sugestywny, iż wprowadza czytelnika bezpośrednio w świat doznania. W rozdziale poświęconym poezji odnajdziemy wiele przykładów japońskiej tajemniczości i wieloznaczności, wraz z odwołaniem się do cech charakterystycznych budowy języka i możliwości, jakie z tego wynikają dla budowy wiersza. Zrozumienie artykułów zamieszczonych w części, która traktuje o poezji i klasycznym teatrze *Nō* – najtrudniejszej w całej antologii – wymaga od czytelnika największej wie-

dzy (zarówno jeśli idzie o gramatykę języka japońskiego, jak i orientacje w buddyjskim sposobie myślenia o świecie). Za to ze zdumieniem zauważyłam, że mogą stać się znakomitym dopełnieniem przy interpretacji esejów późnego Heideggera⁴.

Europejska perfekcja w budowaniu kompozycji z wyraźnie zaznaczonym początkiem, punktem szczytowym i zakończeniem, została przez Japończyka uznana za wyrażną i silną przeszkodę dla możliwości sugestii, dlatego też kolejną cechą dalekowschodniej estetyki jest *nierégularność*. Widzimy ją w budowie wersów antologii: w rozplanowaniu powierzchni miast otwartych na świat przyrody oraz domów, w których większość pomieszczeń nie ma ściśle przypisanej funkcji użyteczności, a także w ceremonii picia herbaty wraz ze sztuką komponowania bukietów kwiatowych, gdzie najważniejsze jest umiejętne zasugerowanie wolności wypowiedzi natury zarówno twórcy, jak i przyrody. Dlatego – jak pisze D. Keene – udowodnimy znajomość estetyki japońskiej, jeśli podczas ceremonii picia herbaty zamiast delikatnej filiżanki wybierzemy „nierówne, nieudane naczynie podobne raczej do starego buta”⁵.

W estetyce Dalekiego Wschodu ważne jest także, aby siłą ostatecznego efektu estetycznego podnieść przez użycie jak najbardziej oszczędnych środków wyrazu. Prostość wykonania widać zdecydowanie w sztuce ogrodniczej, w której znajdujemy zamilowanie do elementów nietkniętych ludzką ręką, do naturalnej faktury rzeczy i położenia roślin. Ideał prostoty najbardziej upodobano sobie podczas ceremonii parzenia herbaty. W rozdziale jej poświęconym znajdują się zasady budowania herbacianych pawilonów, w których za całą ozdobność wystarczają maty, naczynia i wykaligrafowana sentencja. Najciekawsze zaś osiągnięcie stanowi ceramika często tworzona przez samych mistrzów tak, aby harmonizowała ze smakiem i aromatem parzonej herbaty. Styl *wabi* jest jak delikatność, powściągliwość i pokora, jak samotna „chata, krajobraz pozbawiony koloru kwiatów czy jesiennych liści”⁶, melancholijny i ciepły wiejski pejzaż z wczesnych prac van Gogha. Tak samo mocno akcentowana jest prostota w teatrze *No* – w braku elementów, które mogłyby rozpraszać uwagę widzów i w skupionej kontemplacji dostrzegania drobnych różnic w gestykulacji i intonacji.

Cechą piękną kultury estetycznej Japonii, która spaja bardzo zdecydowanie piękno z wartościami etycznymi jest zaakcentowanie *nietrwalności*. Ideałem jej jest połączenie kruchości i przemijalności tego, co cenne, ze spokojnym, choć pełnym żalu pogodzeniem się z tym nieuchronnym procesem. Stąd wywodzi się zachwyt nad ulotnym pięknem delikatnych i subtelnym kwiatów wiśni i śliwy, bo mimo niezwykle kruchego zapachu nazbyt długo pozostają na gałązkach drzewa.

W 2004 r. ukazał się drugi tom cyklu *Estetyki świata* poświęcony sztuce aborygenów.

Kinga Kaśkiewicz

⁴ W takich Heideggerowskich pojęciach jak *ziemia, niebo, istoty boskie i śmiertelni*, ale też w samej interpretacji ludzkiej egzystencji bardzo wyraźna staje się inspiracja myślą taoistyczną. Por. M. Heidegger, *Czas światobrazu, Cóż po poecie w: Budować, mieszkać myśleć*, w: idem, *Budować, mieszkać myśleć*, Warszawa 1977 oraz M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, przeł. L. Falkiewicz „Sztuka i filozofia” 1992, nr 5; lub w: idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Mizera, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997

⁵ *Estetyka japońska. Antologia*, tom 1 *Wymiary przestrzeni*, red. Krystyna Wilkoszewska, Kraków, Universitas, 2003, s. 56.

⁶ *Ibidem*, s. 172.

Karl Heinz Bohrer, *Absolutna terażniejszość*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, ss. 229.

Książka Karla Heinza Bohrera *Absolutna terażniejszość* jest pierwszą pracą tego autora przetłumaczoną na język polski. Dla osób interesujących się estetyką i literaturoznawstwem jest on znany z takich książek, jak: *Die Ästhetik des Schreckens. Das Frühwerk Ernest Jüngers und die pessimistische Romantik* czy *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, a także z artykułów zamieszczanych w czasopiśmie „Merkury. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken”. Czasopismo to, którego Bohrer był współtwórcą, wpływało i wciąż wpływa na ważne dla europejskiego życia intelektualnego dyskusje. Pisze o tym Anna Zeidler-Janiszewska w przedmowie do *Absolutnej terażniejszości*, podkreślając fakt, że transdyscyplinarny charakter czasopiśma odzwierciedlał naukowe zainteresowania Bohrera.

Książka jest zbiorem sześciu esejów, które powstały w latach 1991–1994. Powodem, dla którego zostały one zebrane w omawianej pracy jest to, że autor esejów analizuje w nich dwa problemy: wzniosłość i beczasowość jako estetyczny stan świadomości.

Wstępem do wnikliwszych rozważań nad kategorią wzniosłości jest rozpoczynający książkę esej poświęcony wzajemnym powiązaniom romantyzmu i rewolucji francuskiej. Bohrer podkreśla, że romantyzm jako zjawisko estetyczne był swoistą „rewolucją francuską” w sztuce. Jego rewolucyjność polegała na burzeniu starego porządku, na gwałtownym wprowadzaniu innowacji oraz na spontaniczności. Wydarzenia takie jak Wielka Rewolucja Francuska wpłynęły na zmianę postrzegania czasu, co z kolei zaowocowało innym sposobem ujmowania czasu w sztuce. Dzięki użyciu kategorii nagłości możliwe stało się estetyczne odwzorowanie wydarzeń historycznych. Bohrer, podzielający poglądy Burke’a dotyczący wzniosłości, konkluduje, że nagłość jest jednym z warunków wywołania wzniosłości. Poza tym wymienia również trwogę, tajemniczość i grozę. Nie wylicza wszystkich własności przedmiotów wywołujących wzniosłość, które Burke opisuje w swych *Dociekaniach filozoficznych o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*. Zgadza się jednak z jego ujęciem wzniosłości, czemu daje wyraz, cytując często brytyjskiego filozofa. Jest zdecydowanym przeciwnikiem rozumienia wzniosłości jako stanu umysłu, doszukując się jej poza człowiekiem – w przyrodzie i ludzkim zachowaniu. W teorii Karla Bohrera nie do przyjęcia jest Kantowskie ujęcie wzniosłości, podobnie jak podział na wzniosłość dynamiczną i matematyczną. Świadczy o tym między innymi krytyka poglądów Fryderyka Schillera:

„To – pisze Bohrer – że Schiller rozumie akt wzniosłości czyli »wyjście ze świata zmysłowego« jako »epifanię«, a mianowicie jako »nagle« zdarzenie i »wstrząs«, jest charakterystycznym symptomem dyskretnego unikania estetyki wzniosłości w kształcie nadanym jej przez Burke’a i angielsko-francuski sensualizm”¹.

Burke, zdaniem autora *Absolutnej terażniejszości* swoją teorią przełamuje paradygmat Lukrecjusza, który polega na odczuwaniu wzniosłości przez osobę stojącą na brzegu i obserwującą tonący statek. Wywołane przeżycie miałoby opierać się na poczuciu własnego bezpieczeństwa i świadomości siebie jako osoby mogącej przeciwstawić się wirowi świata. Natomiast brytyjski empiryk uważa, że odczucie wzniosłości wynika z grozy sytuacji, jaka zaistniała na tonącym statku. Podstawą tego przeżycia nie jest nasze bezpieczeństwo ani tym bardziej odnośnienie samych siebie do otaczającego nas

¹ K.H. Bohrer, *Absolutna terażniejszość*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 101.

świata. Nie mają one znaczenia, ponieważ Burke przenosi wzniosłość wywołaną u podmiotu na wywołujący ją przedmiot.

Przyjmując opisaną wykładnię wzniosłości, Bohrer podejmuje badania nad literaturoznawstwem. Jego celem jest odnalezienie w literaturze przejawów wzniosłości. Znajduje je już w tragedii greckiej. Dokonując gruntownej analizy *Agamemnona* Ajsychołosa, zauważa wątki zawierające elementy grozy i lęku, które można interpretować nie tylko jako mające wywołać u widza *katharsis*, ale także jako autonomiczne akty estetyczne. Utożsamia przedstawione w utworze grozę i lęk ze wzniosłością. Dzięki temu wykazuje, że już starożytni Grecy operowali – a przynajmniej można to tak interpretować – pojęciem wzniosłości jako wyodrębnionym środkiem artystycznym. Bohrer silnie akcentuje znaczenie teorii Burke'a dla utożsamienia grozy i lęku ze wzniosłością. Co więcej, uważa, że do czasów Fryderyka Nietzschego, który podkreślił znaczenie grozy w żywiole dionizyjskim, nie było teorii estetycznej, która w pełny sposób opisywałaby zjawisko wzniosłości. Sztuka operowała wzniosłością, ale istniejąca teoria sztuki nie problematyzowała tej kategorii w należyty sposób.

Według Karla Bohrera, do recepcji myśli związanej z zagadnieniem wzniosłości najbardziej przyczyniło się dwóch filozofów, których koncepcje uważa za niezwykle istotne dla teorii sztuki: Martin Heidegger i Teodor W. Adorno. Ich teorie estetyczne zostały uzupełnione o rozważania na temat wzniosłości, która jest jedynym punktem wspólnym tych dwóch całkowicie różniących się od siebie teorii. Obaj filozofowie pojmują ją jako to, co nietożsame, mimo że dochodzą do tej konkluzji zupełnie inaczej. W przypadku Heideggera droga prowadziła przez ontologię:

„W centrum jego myślowej operacji, zmierzającej do ujęcia dzieła sztuki w sposób nowy, czyli nietradycyjny, mieści się teoremat, że nie odtwarza ono nic uprzednio danego, że »wydarza« się w nim coś, co nie było uprzednio dane. To, co się »wydarza«, nazywa on »prawdą«. [...] Heideggerowskie pojęcie prawdy różni się, jak wiadomo, od opartej na zgodności tradycyjnej prawdy metafizyki w sposób następujący: Dla niego nie jest ona zgodnością z jakąś rzeczą. Ta rzecz bowiem nie jest nawet jeszcze dana”².

Jak wiemy, twórca *Sein und Zeit* pojmuje prawdę według własnej wykładni greckiego słowa *ἀλήθεια*, rozumiejąc ją jako „nieskrytość bytu”. Tak rozumiana prawda wydarza się w dziele sztuki, a jego autor staje się odkrywcą zagadki bytu. Kimś takim dla Heideggera był Hölderlin, w którego hymnach „wydarzała się prawda”. Dzięki zastosowaniu nowych struktur czasu udało się w tych utworach uzyskać wzniosłość w zupełnie nowy sposób. Struktura nagłości, Hölderlinowskie *Jetzt*, niemające żadnej konkretnej daty, będące poza czasem, a jednocześnie określające charakter tego, co ma się w nim wydarzyć, jest właśnie tym nowym rozwiązaniem, które odzwierciedlało poglądy Heideggera i w którym znalazł nowoczesną formę wzniosłości.

Dzieła Hölderlina analizowane były również przez Teodora W. Adorna, który podobnie jak Martin Heidegger odnalazł w nich wzniosłość, analizując je jednak przez pryzmat własnej teorii estetycznej. Bohrer, przytaczając poglądy autora *Teorii estetycznej*, eksponuje jedynie wątek pojmowania przez Adorna zjawiska estetycznego jako epifanii, rozumianej jako nagłe wydarzenie się czy pojawienie. Bohrer przytacza następujące słowa Adorna:

„Zjawiskami w ścisłym rozumieniu, przejawami czegoś innego, stają się dzieła sztuki tam, gdzie akcent pada na nierzeczywistość ich własnej rzeczywistości. Immanentny im charakter sprawia, nawet jeśli w swej warstwie materiałowej mają realizować coś

² Ibidem, s. 104.

bardzo trwałego, że są czymś momentalnym, nagłym. Odnawia to uczucie zaskoczenia ogarniające w obliczu każdego wybitnego dzieła. [...] Cierpliwa kontemplacja dzieła wprawia je w ruch”³.

Dla Adorna przeżycie estetyczne jest nierozzerwalnie związane z aktem pojawiania się tego, co zawarte jest w formie, a co ująć możemy dopiero w przeżyciu. Istotna jest nagłość tego wydarzenia się i uczucie zaskoczenia, jakie towarzyszy temu aktowi. Nawiązanie do teorii Burke’a (i przeprowadzonej przez niego analizy wzniosłości) Bohrer odnajduje w posłужeniu się przez Adorna pojęciem zaskoczenia. Już w samym akcie przeżycia dzieła sztuki zawarta jest wzniosłość, którą twórca *Teorii estetycznej* odnajduje w hymnach Hölderlina także pod postacią grozy, jaką budzą bogowie. Nie ma on na myśli tego, że są oni odbiciem prawdziwych bogów, ale to, że dzięki takiemu ich ujęciu przez sztukę uzyskujemy coś więcej. Owo „więcej” nie daje się ująć dyskursywnie. Ono się wydarza w naszym przeżyciu i dzięki temu intensywniej doświadczamy uczucia grozy.

Obok kategorii wzniosłości drugim omawianym przez Karla Bohrera problemem jest doświadczanie absolutnego czasu terazniejszego. Zagadnieniu temu poświęcony jest ostatni esej omawianej książki zatytułowany „Czas i imaginacja. Absolutny czas w literaturze”. Autor przytacza baśń Ludwiga Tiecka „Das blond Eckbert”, którą uważa za pierwsze dzieło romantyczne. W baśni odkrywa specyficzne ujęcie czasu, które jest jego zdaniem cechą charakterystyczną dla utworów tej epoki. Bohater Tiecka doświadcza czasu w specyficzny sposób. Zostaje z niego wyrwany przez intensywność swych przeżyć, w których się zatracza. Jednym słowem traci rachubę czasu. Bohrer opisuje to zjawisko jako: „nastrój pozostawiania poza czasem. Przestaje istnieć jakiegokolwiek konkretne odniesienie do czasu: czas stanął. [...] Uprzednia struktura zdarzeń w toczącym się czasie, ustępuje stanowi czystego trwania”⁴.

Absolutna terazniejszość to stan świadomości, w którym nie odczuwamy czasu. To wieczność lub nicość, „Teraz” trwające nieprzerwanie, przeżycie tak intensywne, że niepozwalające na wyrwanie się z tego stanu. Zatrącić się w czasie, dać się ponieść chwili to drogi do przeżycia absolutnej terazniejszości. Dla Bohrera bezczasowość staje się stanem świadomości i aby lepiej zobrazować to specyficzne ujęcie czasu, zanurzenie się w nim, Bohrer przytacza fragmenty książki Virginii Woolf *Moments of being*. Autorka opisuje w niej swoje dzieciństwo. Nie ono jest jednak ważne, lecz sposób pojawiania się wspomnień z nim związanych. Za pomocą pojęcia szoku Virginia Woolf opisuje doznania wywołane przypomnianiem czasu minionego. Odczuwa szok, ponieważ sposób, w jaki jawią się wspomnienia, przybiera formę nagłego pojawiania się. Świat, który do niej wraca, jest jakby poza czasem: „Nie odrzucam siebie, a jedynie to zmysłowe postrzeżenie. Jestem tylko naczyniem ekstatycznego zachwycenia”⁵. Intensywność przeżycia jest tak silna, że przysłania odrębność własnego ja od przeżycia – pozostaje tylko to przeżycie, a ja się w nim roztopia i rozpada.

Autor *Absolutnej terazniejszości* uważa, że leżąca u podstawy tak silnych odczuć nagłość jest jedną z podstawowych wartości estetycznych. Bez niej utwory literackie nie mogą pretendować do rangi dzieł sztuki. Użycie kategorii „nagłości” bądź „teraz” świadczy według niego o wartości utworu, ponieważ warunkiem stworzenia dzieła jest zawarcie w nim kontemplacji czystej terazniejszości.

³ T.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemięniowa, UKF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 147.

⁴ K.H. Bohrer, op. cit., s. 171.

⁵ Cyt. za: ibidem, s. 178.

Poza wskazanymi przeze mnie kategoriami wzniosłości i beczasowości, będącymi motywem przewodnim esejów zamieszczonych w *Absolutnej terażniejszości*, autor porusza inne zagadnienia, bardziej lub mniej związane z tymi problemami, m.in.: stosunek sztuki do jej teorii, grozę w sztuce starożytnej oraz problem uniwersalistycznego odniesienia w sztuce. W wielu miejscach swej książki Bohrer odwołuje się do obrazów, powieści, wierszy i hymnów oraz fragmentów dzieł Heinricha Heinego i Friedricha Schlegla. Umożliwia to zrozumienie bardziej złożonych kwestii, choć może także utrudniać lekturę czytelnikowi, który nie przyswoił sobie dzieł kultury światowej. Dlatego pewną pomocą mogłyby być bardziej szczegółowe uwagi redakcyjne dotyczące przytaczanych dzieł sztuki. Jednak odwołując się do tak wielu przykładów, bogato ilustrując omawiane kwestie, Bohrer wykazał się doskonałą znajomością tematu i swobodą poruszania się w świecie sztuki. Nie zmienia to jednak faktu, że jednostronne ujęcie zagadnienia wzniosłości uniemożliwia polemikę z innymi tradycjami filozoficznymi. Przedstawienie poglądów innych filozofów i teoretyków sztuki w pełnym świetle, a nie jedynie w zdawkowej, czasem nawet wypaczonej formie, byłoby cennym uzupełnieniem dokonywanych przez Bohrera analiz.

Krzysztof Wawrzonkowski

Ścieżki transformacji. Ujęcie teoretyczne i opisy empiryczne, pod red. Krzysztofa Brzechczyzna, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, ss. 413.

Od ponad 15 lat w Polsce trwa budowanie nowego ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego. Patrząc z szerszej perspektywy, widzimy, że w krótkim odcinku czasu (1988–1991) nastąpił szereg wydarzeń, które w konsekwencji diametralnie odmieniły obraz świata. Wydaje się, że obecnie trzy fenomeny współczesnego świata stały się głównymi tematami zainteresowań badawczych i gorących polemik. Są to globalizacja, „zderzenie cywilizacji” i transformacja ustrojowa. Wszystkie elementy tej triady są blisko ze sobą związane (być może to trzy twarze tego samego zjawiska?). Jednakże transformacja ustrojowa jest polskimi autorom najbliższa, z oczywistego powodu uczestnictwa w niej, a także dlatego, iż w procesach globalizacyjnych (w optymistycznej wersji) możemy być jedynie aktorami (używając języka Jadwigi Staniszkis) lub pół-peryferiami (za Immanuelem Wallersteinem). Rolę przedmurza również utraciliśmy na rzecz innych krajów. Nie dziwi zatem mnogość publikacji naukowych czy publicystycznych próbujących wyjaśnić, opisać lub zrozumieć przebieg procesów transformacyjnych. Jedną z ostatnich jest, opublikowana w 2003 r., praca zbiorowa pod redakcją Krzysztofa Brzechczyzna.

Omawiane wydawnictwo składa się z 18 artykułów pogrupowanych w cztery części. Pierwsza z nich poświęcona jest „Mechanizmom transformacji ustrojowej”, druga „Teoriom transformacji ustrojowej”. Dzięki trzeciej czytelnik ma szansę zapoznać się z „Historiozoficznymi wymiarami procesu historycznego”, „Dyskusjom” pozostawiono ostatni rozdział. Teksty zamieszczone w omawianym tomie są w większości owocem dwóch konferencji zorganizowanych przez Instytut Filozofii UAM: „Wokół transformacji ustrojowej” (z roku 1999, wspólnie z Oddziałem Poznańskim PTF) oraz „Wokół *U podstaw socjalizmu* Leszka Nowaka. Nowa teoria czy historiozofia?” (z roku 1992).

Krzysztof Brzechczyn we *Wprowadzeniu* dokonuje krótkiej charakterystyki dominujących w Polsce sposobów patrzenia na rodzimą transformację:

- „optymistyczny”: występujące patologie są jedynie marginesem, ostatecznym zakończeniem procesu zmiany będzie liberalna demokracja w wydaniu zachodnim;
- „pesymistyczny”: patologie są głównymi zjawiskami transformacji wpisanyymi w jej dynamikę, a co gorsza mogą na stałe zdeformować rzeczywistość państwa.

Narzuca się więc pytanie: który z tych obrazów jest prawdziwy? Według Brzechczyna: „Bez odwołania się zatem do jakiejś wyraźnej teorii rozwoju historycznego trudno na nie w sposób przekonujący odpowiedzieć” (s. 9).

Takie podejście zaważyło na całej publikacji. Zdecydowana większość autorów artykułów poświęconych transformacji, odwołało się do bardzo konkretnej teorii rozwoju historycznego: nie-Marksowskiego materializmu historycznego Leszka Nowaka (dalej n-Mmh).

Ponieważ jest ona podstawową teorią, w obrębie której pracują autorzy tekstów, pokrótce zrekapituluję najczęściej wykorzystywane założenia.

Spółczesność składa się z czterech podstawowych klas społecznych: władców (dysponują środkami materialnego przymusu), właścicieli (dysponują środkami produkcji dóbr ekonomicznych), kapłanów (dysponują środkami produkcji dóbr duchowych) oraz ludu (dysponuje swoją wolnością, którą pragnie mu ograniczyć każda z poprzednich grup). Jeśli w analizowanym społeczeństwie występują wszystkie wymienione klasy, mamy do czynienia ze społeczeństwem klasowym. Natomiast w momencie, w którym jedna grupa dysponuje atrybutami innych klas, powstają społeczeństwa supraklasowe. Najbardziej skrajnym przypadkiem jest tu idealne społeczeństwo socjalistyczne, charakteryzujące się ono maksymalnie spolaryzowanym układem społecznym: klasa trójpanów (posiadająca atrybuty trzech klas władczych) oraz lud.

Natomiast dynamika społeczna tłumaczona jest poprzez odwołanie się do powszechnego, jak uważa Nowak, dążenia poszczególnych grup do poszerzenia władzy, którą dysponują. Wzrastająca presja władzy, jaka jest nakładana na lud, w sprzyjających okolicznościach doprowadzić może do rewolucji (wygranej lub przegranej), wyłonienia się nowych elit, które znów pragną poszerzyć zakres swojej kontroli. Nakreślony schemat (celowo z braku miejsca mocno uproszczony, zainteresowanych odsyłam do recenzowanego tomu) powtarza się w procesie historycznym.

Autorzy tekstów zamieszczonych w dziewiętnastym tomie „Poznańskich Studiów z Filozofii Humanistyki” przyjęli postulat Brzechczyna, aby posługiwać się szerokim ujęciem teoretycznym. Niestety, fakt ten nie przybliży czytelnika do odpowiedzi na pytanie o kierunek zmian ustrojowych w Polsce. W mojej opinii niemożność odpowiedzi na to pytanie jest prostą konsekwencją posługiwania się teorią, która ma ambicje tłumaczyć wszystko.

Leszek Nowak, w przedostatnim artykule tomu poświęconym analizie swojej teorii, przekonuje iż n-Mmh jest w stanie wyjaśnić zdecydowaną większość trendów występujących w historii zachodniego świata od XIX w. (m.in. rewolucje robotnicze w XIX-wiecznym kapitalizmie, wielki kryzys z lat trzydziestych, powstanie państwa opiekuńczego, czy powstanie doktryny neoliberalnej). Nie zastanawiając się nad słusnością tej argumentacji, należy odpowiedzieć na pytanie: czy teoria o tak dużym zasięgu jest nam w stanie powiedzieć coś o zjawisku, którego jesteśmy jednocześnie świadkami i uczestnikami. W przeciwieństwie do innych historiozofii n-Mmh nie wypowiada się o *Wielkim Finale*, trwającej w chwili obecnej transformacji. Badacze, którzy pracują w obrębie n-Mmh, nie

zawierają w swoich analizach procesu historycznego przewidywań dotyczących końca tegoż (raj na ziemi, komunizm, demokracja liberalna etc.). Rola teorii, która ma wyjaśnić teraźniejszość w perspektywie czekającej koniecznej przyszłości, zatem odpada

Jednak w n-Mmh tkwi pewna (duża?) siła wyjaśniania. Tekst Krzysztofa Brzechczyzna będący porównaniem w kategoriach n-Mmh zmian ustrojowych zachodzących w XIX-wiecznym Meksyku i w Polsce dzisiejszej dostarcza wielu ciekawych informacji, spostrzeżeń i interpretacji dotyczących charakteru i mechanizmów zmiany... ale tych meksykańskich. Szczegółowa analiza dokonana przez Brzechczyzna ukazuje nie tylko historyczne tło, ale i zwraca uwagę na „motywy”, jakimi się kierowały poszczególne klasy społeczne. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że artykuł poznańskiego badacza wyjaśnia i tłumaczy współczesnemu czytelnikowi polskiemu meandry meksykańskiej transformacji.

Czemu więc w przypadku analizy transformacji w Polsce pozytywne cechy n-Mmh znikają? Sądzę, że są dwie przyczyny, które skazują analizy prowadzone w obrębie n-Mmh na porażkę. Po pierwsze teoria „wszystkiego” – czyli sił sprawczych procesu historycznego dopiero przy bardzo długim okresie analizowanego zjawiska jest w stanie zaprezentować swoją wartość. Proces meksykańskiej zmiany ukazany przez Brzechczyzna trwał ponad 100 lat. Polskie zmiany zaś trwają dopiero kilkanaście lat, a większość artykułów zaprezentowanych w niniejszym tomie powstała przed rokiem 2000. Natomiast nie-Markowska koncepcja zakłada bardzo rozbudowany schemat prowadzonych przez siebie analiz: następujące po sobie rewolucje i „pętle obywatelskie”, próby powiększania władzy przez nowe elity.

Drugą niebagatelną kwestią jest aktualność problemu upadku (?) komunizmu w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Nieudolnością i słabością meksykańskiej demokracji dziewiętnastowiecznej nikt w naszym kraju raczej się nie przejmuje i nie uważa za palący problem do rozwiązania.

Zamieszczone uwagi nie wynikają z krytyki historiozofii w ogóle czy n-Mmh w szczególności. Zostały one sprowokowane przez redaktora *Ścieżek transformacji*, który używa wielkiego systemu teoretycznego jako probierza poziomu patologii życia w Polsce. Porównuje je z kolei z innymi danymi i odpowiada, czy jesteśmy na dobrej drodze (pytanie jakiej, bo ten sam n-Mmh zakłada smutną przyszłość neoliberalnej demokracji), czy raczej na złej.

W *Ścieżkach transformacji* znaleźć można także takie teksty, które – wykorzystując warsztat n-Mmh – próbują przeniknąć inne procesy historyczne, niż tylko transformację ustrojową. Bardzo ciekawy jest artykuł Achima Siegla na temat „Cykli nadrepresywności systemu w Związku Sowieckim”. W tekście tym autor tłumaczy, jakie były przyczyny występowania czystek obejmujących najwyższych przedstawicieli aparatu władzy. Posługując się przy tym argumentami opartymi na analizach n-Mmh, Siegel unika wyjaśnień odwołujących się do „zbrodniczego charakteru systemu komunistycznego” czy innych truizmów. Również rozważanie na temat prognozy o postępującej „totalitaryzacji kapitalizmu” w tekstach Tomasza Zarębskiego i autora tego przewidywania Leszka Nowaka zmuszają czytelnika do przemyśleń na temat przyszłego kształtu zachodniej liberalnej demokracji.

Publikacja w omawianym tomie artykułów będących pokłosiem dwóch różnych tematycznie, a także o siedem lat odległych w czasie konferencji w konsekwencji spowodowała, że „Ścieżki transformacji” nie są jednolite tematycznie. Oprócz tekstów mieszczących się w nurcie rozważań transformacyjnych oraz analiz n-Mmh znaleźć można także artykuły poruszające inne tematy. Do takich należy interesujący tekst Romana Bäckera na temat Juana Linza koncepcji totalitaryzmu. Autor najpierw pokrótce prezentuje główne

teorie tłumaczące zjawisko totalitaryzmu, następnie próbuje tak skonkretyzować model teoretyczny Linza, aby można go było wykorzystać także do analiz ruchów społecznych o charakterze totalitarnym, a nie tylko systemów politycznych. Również artykuł Cezarego Kościelniaka poświęcony wieloznacznym aspektom pojęcia utopii jest wart polecenia, ze względu na zarysowanie różnych poziomów analizowanego pojęcia. Według Kościelniaka poza oczywistym i najczęściej zauważanym aspektem propagandowym lub wprost przeciwnie – dezawuuującym, utopia wymaga także namysłu nad jej konsekwencjami metodologicznymi wynikającymi ze sposobu jej konstruowania. Autor artykułu, odwołując się do koncepcji procedur deformacyjnych Leszka Nowaka tworzy 5 reguł, których zastosowanie jest konieczne, aby tworzyć utopie będące zamierzoną deformacją rzeczywistego świata.

Oprócz tekstów pokrótce już omówionych można także znaleźć artykuły dotyczące transformacji w krajach powstałych na gruzach ZSRR: „Przebieg transformacji ustrojowej na Ukrainie w latach 1991–1998” (Piotr Andrusieczko, Marek Figura), „Upadek imperium socjalistycznego. Próba modelu” (Krzysztof Brzechczyn). Na uwagę zasługują też rozważania poświęcone „historiozoficznemu wymiarom procesu historycznego”, w szczególności artykuł nieżyjącego już Jerzego Topolskiego „Refleksje o systemie historiozoficznym nie-Marksowskiego materializmu historycznego”.

Podsumowując przedstawione uwagi, trudno jedną miarą ocenić *Ścieżki transformacji*. Wynika to z tego, iż jest to publikacja niejednolita. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na niekonsekwencję pomiędzy tytułem oraz „Wprowadzeniem” a częścią artykułów (6 tekstów na ogólną liczbę 18). Wydaje mi się, że fakt, iż były one prezentowane podczas konferencji, na których dorobek składa się niniejszy tom, nie jest wystarczającym argumentem przemawiającym za umieszczeniem ich w publikacji o tematyce transformacyjnej.

Z drugiej zaś strony, lektura tekstów, które wybrał redaktor tomu, pozwala niezorientowanemu do tej pory czytelnikowi zapoznać się z analizami dokonywanymi w obrębie nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Koncepcja ta, jak starałem się wcześniej pokazać, pomimo niepowodzeń w tłumaczeniu zjawisk aktualnych i trwających krótki czas, zdecydowanie zyskuje na wartości przy analizach „procesów długiego trwania”.

Ścieżki transformacji można polecić zainteresowanym szerszym spojrzeniem na problematykę zmiany społecznej, jednakże osoby, które oczekują gruntownej analizy naszych polskich problemów związanych ze zmianą ustroju, poczują pewien niedosyt.

Wojciech Sokolowicz

Stuard Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2000, ss. Viii + 98.

Omawiana książka Hampshire’a jest nawiązaniem, a do pewnego stopnia nawet kontynuacją, jego poprzednich książek, zwłaszcza *Innocence and Experience* (Harvard University Press, 1989). Tutaj jednak Hampshire w sposób bardziej wyraźny niż poprzednio pisze o odrzuceniu uniwersalnych zasad i ogólnie powszechnych koncepcji, które miałyby stanowić remedium na polityczne problemy ludzkości. Odchodzi też cał-

kowiec od rozwiązań socjalistycznych i wszelkich utopijnych koncepcji idealnego społeczeństwa przyszłości, kierując swoją uwagę w stronę konkretnego zła i niedoskonałości, znajdujących się w konkretnym społeczeństwie i w określonym czasie. Metoda ta wynika z przekonania, że jedynym skutecznym sposobem legitymizacji politycznego działania jest zwrot do rozwiązywania szczegółowych czy konkretnych przypadków, a nie proponowanie uniwersalnie ważnych czy absolutnie koniecznych terapii społecznych i politycznych.

Książka Hampshire'a zaczyna się od konstatacji pewnego zniechęcenia jakie w filozofii politycznej towarzyszy od pewnego czasu bezskutecznym poczynaniom teoretyków liberalizmu. Wysiłki Rawlsa, zmierzające do wypracowania ogólnych i definitywnych standardów sprawiedliwości dystrybtywnej, okazały się daremne. Wypracowana przez niego koncepcja sprawiedliwości nawiązuje bowiem do długiej tradycji wiążącej sprawiedliwość z uniwersalnymi zasadami racjonalności i rozumności. Rawls zakłada bowiem, że zasady sprawiedliwości muszą odzwierciedlać niezależne zasady dobra, pomimo faktu, że wybierane są przez obywateli żyjących w liberalnym i demokratycznym społeczeństwie zachodnim, przyjmującym lokalny konsensus dotyczący istoty sprawiedliwości. Zdaniem Hampshire'a wiązanie idei sprawiedliwości z koncepcją racjonalności ma długą tradycję, sięgającą czasów klasycznych. Odwołuje się ona do idei harmonii panującej w duszy kierowanej rozumem oraz analogicznej idei państwa, w którym klasy społeczne pełnią uzupełniające się harmonijnie role społeczne. Analogia ta była ustanowiona, aby wskazywać drogę rozładowania konfliktów zarówno psychologicznych, jak i społecznych, i politycznych. Klasycy twierdzili, że jedynym sposobem uniknięcia konfliktu pojawiającego się w sferze pragnień, uczuć, emocji i przeciwstawnych dążeń jest podporządkowanie niższych części duszy kontroli rozumu. U Platona, Arystotelesa i stoików koncepcja doskonałości indywidualnej była następnie przenoszona w sferę polityczno-społeczną.

Hampshire odrzuca jednak tą platońsko-arystotelesowską koncepcję sprawiedliwości, opartej na analogii pomiędzy indywidualną duszą a państwem. Koncepcja ta zakładała bowiem istnienie harmonii, którą rozum i racjonalne myślenie wprowadzały w celu uporządkowania zarówno uczuć wewnętrznych jak i sprzecznych dążeń oraz zamierzeń w obrębie państwa. Umożliwiała to rozwiązywanie konfliktów jednostkowych i społecznych na drodze racjonalnej, na podstawie rozumowych argumentów. Jednak, zdaniem Hampshire'a, konflikt jest czymś stałym i nieusuwalnym zarówno w samej jednostce jak i w państwie. Toteż bardziej zasadne wydaje się zastąpienie platońsko-arystotelesowskiej koncepcji sprawiedliwości jako harmonii przez Heraklitejską wizję sprawiedliwości jako konfliktu. Podstawowym źródłem konfliktu jest sprzeczność wynikająca z samej natury ludzkiej, w której aktywności intelektualne spotykają się z aktywnościami wyobraźniowymi i emocjonalnymi. Odwołując się do koncepcji wyobraźni Vica i Kanta, Hampshire usiłuje jej nadać istotnie polityczne znaczenie. Utrzymuje, iż obok funkcji intelektu i myślenia istnieje komplementarna forma wyobraźni, którą należy wziąć pod uwagę zwłaszcza w kontekstach etycznych i politycznych. W niej bowiem zakorzenione są różnorodne koncepcje dobra, ideały życia społecznego, wizje indywidualnych cnót i doskonałości. Jest to w przekonaniu Hampshire'a siła kreatywna i antymetodologiczna, która musi zostać skontrastowana z krytycznym i metodologicznym intelektem w celu uzyskania pełnego obrazu motywów politycznego życia i działania.

Rozum i wyobraźnia brane wspólnie umożliwiają dopiero dostęp do wyczerpującego zrozumienia całego spektrum kwestii politycznych i moralnych. Takie rodzaje zła indywidualnego czy społecznego jak bieda, głód, poniżenie, okaleczenie czy wojna są ujmowane bezpośrednio przez intelekt i oceniane w świetle uniwersalnych zasad i obiek-

tywnych procedur. niesprawiedliwość tego rodzaju zła jest odczuwana bezpośrednio i powszechnie uznawana. Są to formy zła odwieczne, niezależne od kultury, porządku społecznego czy norm i ideałów moralnych przyjmowanych przez określone społeczeństwo. Ale obok tego istnieje niesprawiedliwość płynąca z różnorodnych dążeń, wielorakich koncepcji dobrego życia, różnych preferencji i odmiennych hierarchii wartości. Rodzaj zła, jaki się tutaj pojawia nie jest bezpośrednio uchwycony i może być odsłonięty dopiero poprzez dyskusję i zrozumienie odmiennych argumentów i racji. Hampshire skłania się to poglądu Hume'a, głoszącego, że w ostateczności rozum jest sługą pasji, toteż teza, jaką rozwija w swej książce, jest przedłużeniem przekonania, że w kwestiach wymagań sprawiedliwości społecznej, uczucia i motywy osobiste są ostatecznym kryterium wartościującym. Pojęcie czystego rozumu, rządzącego i porządkującego ludzkie namiętności, jest teorią bez żadnej wyjaśniającej wartości. Umysł ludzki to forum, na którym człowiek uczy się projektować procesy społeczne, takie jak praktyki przewidywania, potwierdzenia, zaprzeczenia, krytykowania, uznawania, decydowania, potwierdzenia itp. Kartezjański paradygmat myślenia jako wewnętrznego procesu odbywającego się w świadomości i rekonstruującego w subiektywny sposób rzeczywistość przedmiotowego świata musi być zastąpiony przez dialogiczną koncepcję myślenia, która ujmuje i rozważa argumenty na forum publicznym w interpersonalnym dialogu. Pozwoli to na wypracowanie racjonalnych metod rozwiązywania konfliktów społecznych i politycznych przy odwołaniu się do powszechnie akceptowanych zasad czy instytucji życia zbiorowego. Skoro jednak konflikty nie mogą być ostatecznie usunięte, to jedyne możliwe kompromisy, jakie jesteśmy w stanie wypracować, będą miały wartość tylko tymczasową, historycznie względną i lokalną. Nie będą to nigdy kompromisy uniwersalnie ważne lecz tylko przejściowe, otwarte na dalsze negocjacje i przewartościowanie. Bowiernie tylko lokalne instytucje, zaadaptowane do rozwiązywania konkretnych konfliktów, mogą w pełni konkretyzować typowe formy bezstronności. W procedurach instytucje te muszą dopuszczać uniwersalny postulat sprawiedliwości, ale muszą także odnosić go stale do społecznej sytuacji, tradycji i przekonań partykularnego społeczeństwa i partykularnego konfliktu.

Teoretycy liberalizmu błędnie zakładali uniwersalny konsensus zasad sprawiedliwości oraz podzielali wiarę w racjonalne i naukowe metody, które umożliwiają postęp ekonomiczny, społeczny i moralny. Ale, jak stwierdza Hampshire, jest wysoce prawdopodobne, że koncepcja dobra, sprawiedliwości i słusznego sposobu życia typowa dla liberalnego i zindustrializowanego społeczeństwa będzie postrzegana jako wroga dla istotnych grup mniejszościowych i tradycjonalistycznych w tych społeczeństwach. Stąd też liberalizm może wydawać się wielu ludziom nawet odrażający. Grupy te będą postrzegały swoje przeznaczenie w przywiązywaniu największej wagi do swego dziedzictwa i miejsca urodzenia. W związku z tym Hampshire uważa, że koniecznym warunkiem zachowania konsensusu jest jakaś próba uhistorycznienia liberalizmu. Jego zdaniem: „być może najbardziej fundamentalna ze wszystkich opozycji w polityce jest opozycja pochodząca z przeciwstawnych postaw wobec czasu, zwłaszcza czasu historycznego” (s. 25). Toteż jedynie procedury, które będą zgodne z lokalnymi i narodowymi konwencjami mogą być (pomimo krytyki) znacznie pełniej akceptowane przez społeczeństwo. Zachowamy przy tym sprawiedliwość i bezstronność w procedurach, lecz uwolnimy same procedury od uniwersalistycznej i powszechnie akceptowalnej racjonalności, która byłaby tylko dogmatyczna i czysto abstrakcyjna. Bowiernie w rzeczywistej konfrontacji politycznej konsensus może zostać osiągnięty tylko w tym wypadku, gdy wychodzimy od konkretnych argumentów i realnych problemów, a nie z idealnego i wyobrażonego porządku.

Historyzm, a w pewnym sensie nawet relatywizm tezy Hampshire'a, prowadzi zatem do rozwinięcia podwójnego argumentu: 1. że istniejące instytucje i procedury muszą mieć priorytet nad deklaracjami uniwersalnych zasad; oraz 2. że instytucje czerpią swój autorytet z ich zwyczajowego funkcjonowania i coraz bardziej uznawanej konieczności ich istnienia. Kompromisy, jakie instytucje te mogą wypracowywać, nigdy nie będą doskonałe, ale niczego więcej poza czasowo uznanym konsensusem nie możemy od nich oczekiwać. Konflikty powstające w odniesieniu do moralności, ekonomii czy sprzecznych dążeń jednostkowych stale będą obecne w każdym społeczeństwie. Aby jednak konflikty były rozwiązywane politycznie, a nie na drodze siły i przemocy, siła wynikająca z pragnień i emocji musi być ograniczona wymogami racjonalności i sprawiedliwości proceduralnej. Hampshire powiada, że: „istnieje jedna nadrzędna zasada moralna, dla której istnieje dobry powód, aby każdy akceptował i honorował ją w praktyce: jest to zasada zinstytucjonalizowanej bezstronności w procedurach służąca tych rozwiązywaniu konfliktów” (s. 79). Bowiem tylko owe polityczne i prawne procedury gwarantują bezstronność obywatelom i dostarczają wspólnych podstaw w sferze publicznej dla zachowania dialogu i utrzymania państwa.

Hampshire zwraca uwagę również na religijne, zawarte w tradycji monoteistycznej, źródła wiary w rozwiązania ostateczne i uniwersalne. Uważa, że uniwersalizm religijny i wyrastający z niego uniwersalizm moralny niszczą dialog społeczny i przyczyniają się do kształtowania fundamentalistycznych postaw, w dogmatyczny sposób zamkniętych na kompromis. W opozycji do monoteizmu i mono-moralizmu (głównie utylitarystycznej teorii działania), Hampshire proponuje ideały polimorfizmu i pluralizmu, różnorodnych koncepcji dobra i sprawiedliwości, odnoszących się do lokalnych zwyczajów i reguł rozwiązywania konfliktów. Jego zdaniem: „bezstronność i sprawiedliwość w procedurach to jedyne cnoty, które mogą być racjonalnie rozważane, jako podstawowe normy mające uniwersalne znaczenie” (s. 53). W społeczeństwie liberalnym, poza dogmatem o sprawiedliwości proceduralnej, wszystkie inne wartości powinny być w zasadzie otwarte na rewizję i zmianę. Hampshire proponuje nawet liberalną metazasadę moralną, która głosi, iż: „otwarta debata o rywalizujących wartościach sama jest wartością” (s. 66). Pozwala to, jego zdaniem, na wypracowanie mechanizmu samokwestionowania postaw, dotyczących zagadnień moralnych i politycznych oraz ułatwia poszukiwanie konsensusu społecznego i rozwiązywanie kontrowersji. Dyskusja powinna się jednak zawsze odwoływać do naczelnej reguły: *audi alteram partem* – wysłuchaj obu stron.

Hampshire pozostawia jednak otwartym zasadnicze pytanie dotyczące funkcjonowania społeczeństwa politycznego. Poszukując bowiem sprawnego mechanizmu rozwiązywania konfliktów społecznych, poddaje płaszczyznę życia społecznego znacznemu ograniczeniu w sferze wartości religijnych i moralnych. Jego koncepcja liberalizmu proceduralnego pozostawia prywatną stronę życia ludzkiego całkowicie na pastwie subiektywnie określanego dobra i szczęścia. Co prawda Hampshire zakłada, że procesy racjonalne działają na podstawie tych samych procedur zarówno na arenie społecznej, co i w indywidualnym umyśle. Jednak utrata uniwersalnych standardów moralnych może grozić całkowitą subiektywizacją koncepcji dobrego życia i ostatecznie sprowadzenia konfliktów rozgrywających się w indywidualnej duszy do dominacji najsilniejszych pasji i najgwałtowniejszych uczuć. Z drugiej strony podjęta przez Hampshire'a próba odejścia od jednostronnie racjonalistycznej, a nawet racjocentrycznej teorii liberalnej, która koncentrowała się głównie na wypracowywaniu obiektywnych i technicznych procedur sprawiedliwości dystrybutywnej, jest przedsięwzięciem ciekawym i zasługującym na uwagę. Propozycja ta poszerza bowiem klasyczną koncepcję liberalną przez przededefiniowanie zagadnień moralnych w duchu Hume'a i postawienia ich po uczuciowej i wyobraźniowej stronie na-

tury ludzkiej. Natomiast jego pluralistyczna wizja moralności umożliwia ukazanie, że sprawiedliwość polega nie na eliminowaniu konfliktów, lecz na właściwym ich wykorzystaniu, w celu osiągnięcia społecznego konsensusu. Biorąc to wszystko pod uwagę, można zatem stwierdzić, że książka Hampshire'a jest z pewnością ciekawym przyczynikiem w dzisiejszej debacie dotyczącej kwestii sprawiedliwości, toczącej się zwłaszcza w ramach tej orientacji w filozofii politycznej, która swe inspiracje czerpie z *Teorii sprawiedliwości* J. Rawlsa.

Ryszard Mordarski

Grzegorz J. Grzmot-Bilski, *W poszukiwaniu syntezy. Między wiarą a rozumem*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2003, ss. 184.

W poszukiwaniu syntezy. Między wiarą a rozumem to druga po *Ideji racjonalności w filozofii A.N. Whiteheada* książka Grzegorza Grzmota-Bilskiego. We wprowadzeniu autor stawia następujące pytania: „Czy jest dziś możliwe przerzucenie mostu między Atenami i Jerozolimą? [...] czy można mieć nadzieję na syntezę, która połączyłaby w harmonijną całość rozum (*scientia*) z chrześcijańskim Objawieniem (*doctrina christiana*)?” (s. 10). Autor konstatuje głęboki kryzys kultury europejskiej, wyrażający się w powszechnym relatywizmie, nihilizmie, braku całościowej koncepcji rzeczywistości, podważający sens życia jednostek i całych społeczeństw. Stąd nagląca potrzeba nowej syntezy rozumu i wiary w postaci całościowej wizji rzeczywistości, harmonijnie łączącej osiągnięcia teologii, nauki, filozofii. Sprzyja temu procesowi z jednej strony poszukiwana na terenie fizyki Teoria Wszystkiego, natomiast przeciwdziała specjalizacja i brak koherencji w obrębie poszczególnych nauk szczegółowych. Syntezę rozumu i wiary autor określa następująco: „W niniejszej pracy będzie ona, najogólniej rzecz ujmując, rozumiana jako całościowa koncepcja rzeczywistości, która uwzględni zarówno wymiar *sacrum*, jak i *profanum*, czasu i wieczności, ducha i materii” (s. 10). Owa synteza nie jest czymś danym, ale jest raczej propozycją pewnego programu badań nad ujednoczoną koncepcją Boga, przyrody i człowieka. Cel pracy, inspirowany myślą Franza Rosenzweiga, to „próba harmonijnego połączenia tradycyjnych problemów filozoficznych, tzn. Boga, Wszechświata i człowieka, z klasycznymi zagadnieniami teologicznymi, jak stworzenie, Objawienie, zbawienie, z jednoczesnym uwzględnieniem głównych osiągnięć nauki współczesnej” (s. 11). Środkami metodologicznymi do realizacji tego ambitnego projektu są: „paradygmat holistyczny” czy też „neoprocesualizm”, nawiązujący do filozofii Whiteheada, niechętny wszelkim redukcjonistycznym uproszczeniom oraz „hierarchia prawd”, czyli założenie, że prawdy filozofii, teologii, nauki nie przeczą sobie, lecz są wzajemnie komplementarne. Autor nawiązuje do klasycznej koncepcji filozofii i zdecydowanie opowiada się za realizmem w wersji metafizycznej i epistemologicznej. Na pytanie, co jest zasadą rzeczywistości, udzielano, zdaniem Autora, różnych odpowiedzi: Bóg (Platon, Plotyn, św. Augustyn), nicosć (Mistrz Eckhart, F. Nietzsche, J.P. Sartre), byt (Akwinata, Arystoteles), człowiek (Kartezjusz, Kant). Autor pracy przyjął, że racją istnienia i rozwoju rzeczywistości jest Bóg. Struktura pracy obejmuje trzy części; pierwsza – „Objawienie Boga” – dotyczy

problematyki metafizycznej i ontologicznej (Bóg, nicność, byt); przedmiotem rozdziału I jest Objawienie, wobec którego, jak podkreśla autor, możemy zająć postawę afirmacji lub negacji. Grzegorz Grzmot-Bilski już na początku swoich rozważań poddaje refleksji misterium Trójcy Świętej, czyli trynitarnie życie Boga dostępne tylko na drodze Objawienia. Nasuwa się pytanie, w jakim sensie Autor używa słowa „Objawienie” (łac. *revelatio*). Terminu tego możemy używać w znaczeniu ogólnym – będzie on wtedy oznaczał każdy czyn i dzieło Boga, przez który istoty rozumne mogą zdobyć wiedzę o Bogu. W znaczeniu ścisłym – jest to nadprzyrodzone pouczenie ludzkości przez Boga o Sobie samym i o sprawach zbawienia wiecznego lub zawartość, treść pouczenia ludzkości przez Boga mieszcząca się w Piśmie Świętym i Tradycji. W pierwszym rozdziale pracy, poświęconym tym zagadnieniom, czytamy: „Wydaje się, że najlepszym sposobem orzekania na temat misterium Boga objawionego jest język mistyki” (s. 19).

Napięcie między filozoficzną refleksją nad Bogiem a doświadczeniem religijnym prowokuje do stawiania trudnych pytań: „Czy Bóg Objawienia jest tym samym Bogiem, co Absolut filozofów? (s. 20). Autor, prawdopodobnie pod wpływem ks. prof. Wacława Hryniewicza, niejednokrotnie używa terminu *kenoza*, rozszerzając znaczenie tego słowa poza kontekst biblijny (*kenozę* wyjaśnia się w odniesieniu do tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, który u n i ż y ł s a m e g o s i e b i e – Flp 2,8). W. Hryniewicz, mówiąc o *kenozie* Kościoła, ma na myśli m.in. jego istnienie w postaci sługi i grzesznika, mającego możliwość nawrócenia i duchowej Paschy. Grzmot-Bilski pisze o „*kenozie* rozumu”, polegającej na uznaniu „własnej skończoności i znikomości” (s. 20). Warto w tym miejscu przytoczyć ciekawą myśl, stanowiącą rozwinięcie i wyjaśnienie tego pojęcia: „Dzięki *kenozie* dokonuje się oczyszczenie i przeobrażenie rozumu, jego wewnętrzna Pascha, duchowe zmartwychwstanie. W ten sposób ludzki rozum, przekraczając granice własnych możliwości, wznosi się ku doświadczeniu rzeczywistości transcendentnej” (s. 20).

Przedmiotem rozdziału II jest nicność w rozumieniu absolutnym (jako radykalne zaprzeczenie tego, co istnieje), a nie względnym (jak to ma miejsce w tomizmie czy w ontologiach zakładających przedmioty nieistniejące), gdy jest charakteryzowana jako quasi-byt. Rozumiana w sensie absolutnym nicność poprzedza metafizycznie i logicznie byt, jest kresem racjonalnego poznania, wykazuje analogię ze złem i śmiercią. Skojarzenie nicności ze złem, a istnienia z dobrem ma swoje pośrednie uzasadnienie w Biblii. W Starym Testamencie imię Boga oznacza „Tego, który Jest”, Jahwe – czyli Jestem (Wj 3,14). Domyślnie przeciwstawia się Boga, który Jest, tym, którzy nie istnieją, są nicnością, tzn. bożkom pogańskim (Iz 42,8; Bar 6, Mdr 14,13). Omawiając biblijne rozumienie zła i jego pochodzenia, Autor przytacza wybrane wersety Starego Testamentu, m.in.: Kpł 16,10 – wypędzenie kozła dla Azazela; Pwt 32,17 – o składaniu ofiar obcym bogom k t ó r y c h o n i (Izraelici – przyp. E.R.) n i e z n a j ą; Za 3,1 – szatan jako oskarżyciel. W Psalmie 106 pojawia się termin *šēdim* – bogów pogańskich psalmista nazywa demonami, jakby nieistotami. Tu najwyraźniej występuje powiązanie tajemnicy zła z nicnością. Jest ona czymś ambiwalentnym, gdyż z jednej strony zostaje skojarzona ze złem, stając się jego symbolem, z drugiej strony – stanowi określenie Boga. Stanowiąc doświadczenie egzystencjalne, jawi się jako tajemnica transcendencji, sfera o biegunowym obliczu, w której napotykaemy zło i śmierć, ale także *imago Dei*, a więc dobro i życie: „Nicność można także rozumieć w sensie horyzontu, na którym uwidacznia się ludzka wolność” (s. 33).

Rozdział III – „Rzeczywistość a byt” – jest prezentacją poglądów metafizyczno-ontologicznych autora, rozpatrywaną na tle najważniejszych koncepcji bytu znanych z historii filozofii. Rzeczywistość jest całością, nie jest tożsama z bytem, ma pluralistyczny charakter, tworzą ją: Bóg, nicność, byt. Czytamy, że: „W pewnym sensie podstawą bytu jest nicność, tak jak podstawą nicności jest Bóg. Wiedza o Bogu lub o nicości

rozumianej jako Bóg wykracza poza ontologię i jest przedmiotem badań metafizyki (a także teologii i mistyki)”(s.35). Tym „elementom” rzeczywistości odpowiadają sposoby (poziomy) istnienia: metafizyczny, ontologiczny, fenomenologiczny, będące przedmiotem trzech rodzajów poznania. Poznanie metafizyczne – dotyczy Boga, nicości, dobra i zła, ostatecznych losów ludzkiej egzystencji; poznanie ontologiczne – tego, co istnieje realnie, szuka odpowiedzi na pytanie: „Czym jest byt?”; poznanie fenomenologiczne – tego, co zmysłowo postrzegane, świata fenomenów będącego przedmiotem nauk szczegółowych. Historyczny przegląd najbardziej znanych koncepcji bytu: Parmenidesa (jedność i wieczność bytu, jego racjonalna dostępność), Platona (przeciwstawienie świata idealnego światu empirycznemu, koncepcja Boga), Arystotelesa (hylemorfizm, synteza jońskich filozofów przyrody z eleatami i Platonem w poglądach na byt i uniwersalia), Plotyna (proces emanacji bytu, negatywna koncepcja Absolutu, hierarchia bytu), Pseudo-Dionizego Areopagity (idea transcendentnego, osobowego Boga, synteza Plotyńskiej koncepcji rzeczywistości z chrześcijańskim Objawieniem), św. Tomasza z Akwinu (metoda analogii, dowody na istnienie Boga, nowe kategorie metafizyki, np. transcendentalia), Whiteheada (procesualna wizja rzeczywistości, której źródłem jest Bóg), przedstawia ewolucję poglądów na byt i jego strukturę. Jedynym myślicielem nowożytnym, znajdującym się wśród klasyków ontologii, jest A.N. Whitehead, który w swej refleksji filozoficznej łączył otwartość na naukę i Objawienie. Obraz świata prezentowany przez Whiteheadowski procesualizm jest – zdaniem autora – możliwy do zaakceptowania przez naukę, teologię, filozofię. Celem Whiteheada było wypracowanie nowego syntetyczno-dynamicznego sposobu myślenia i procesualnego obrazu świata jako odpowiedzi na rewolucyjne zmiany w fizyce i matematyce, koncepcji przewyższającej kryzys duchowy cywilizacji europejskiej. Szczegółowo omówione zostały podstawowe kategorie filozofii procesualnej: prymat całości nad częścią, twórczość, relacja między bytami aktualnymi a obiektami wiecznymi, proces jako stawianie się tego, co materialne i duchowe, relacje wewnętrzne, deterministyczna zasada wszechzwiązku zjawisk, panenteistyczna koncepcja Boga – będące ujęciem jedyne konkretnego przedmiotu – Wszechświata. Rozdział kończą rozważania o sposobie istnienia praw przyrody (rozumianych jako prawa fizyki). W analizie tego sporu, będącego dla autora pewną transformacją sporu o uniwersalia – za Johnem Barrowem wyróżnia pięć możliwości logicznych: prawa przyrody są transcendentne wobec Wszechświata i go poprzedzają, są zależne od czasu i przestrzeni, są tożsame z nim, prawa przyrody nie istnieją, Wszechświat nie istnieje – opowiada się za pierwszym stanowiskiem (skrajnym realizmem), łącząc je z akceptacją słabej zasady antropicznej.

Przedmiotem II części – „Stworzenie świata” – są problemy początku i ewolucji Wszechświata, biogenezy, pochodzenia człowieka i jego świadomości, genezy religii objawionej i cywilizacji, zadań i funkcji filozofii. Grzmot-Bilski jest zwolennikiem standardowego modelu ewolucji Wszechświata. i kreacjonizmu ewolucyjnego (synteza kreacjonizmu z ewolucjonizmem), nie ucieka od trudnych pytań: „Jak pogodzić ideę dobrego Boga z dobrem naturalnym, tzn. eliminowaniem istot słabszych i gorzej przystosowanych?” (s. 115). Opowiada się także za supranaturalnym pochodzeniem ludzkiego ducha.

W ostatnim rozdziale autor wskazuje na przełom, jaki nastąpił wraz z pojawieniem się patriarchy Abrahama. Przełom ten oznaczał przejście „od egzystencji naturalnej do egzystencji religijnej” lub „od religii naturalnej do religii objawionej” (s. 130). Grzmot-Bilski ukazuje egzystencję Abrahama jako drogę i ofiarę oraz nieustanne poddawanie próbom. Potwierdza uniwersalny i ponadczasowy charakter jego historii: „Dialog między Bogiem i człowiekiem rozpoczął się przez Abrahama i trwa nadal. [...] Biblijne doświadczenie pustyni i samotności, jakże bliskie zarówno myśli hebrajskiej, jak i chrześcijańskiej, wydaje się być pierwotnym źródłem autentycznej filozofii dialogu” (s. 133).

Duchowym potomstwem Abrahama są wszyscy, którzy mają udział w jego błogosławieństwie – dzięki posłuszeństwu wiary.

W III części – „Zbawienie człowieka” – autor rozważa znaczenie Chrystusa w dziejach oraz problem współczesnego nihilizmu jako podstawowego zagrożenia kultury europejskiej. Poddaje refleksji tajemnicę Wcielenia, Krzyża, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa. Stawia pytania, nurtujące rozum ludzki od wieków: „Jaki jest związek Jezusa z Nazaretu z dziejami powszechnymi [...]?, [...] Kim był Chrystus?” (s. 152). Zmartwychwstanie postrzega jako wydarzenie, które otwiera drogę do „przebóstwienia (*théosis*) ludzkiej egzystencji i całego Wszechświata” (s. 153). Podsumowaniem rozdziału jest „Słowo o narodzinach Kościoła”. Grzegorz Grzmot-Bilski określa Kościół jako rzeczywistość wielowymiarową, Boską i ludzką. Wskazuje na jego początek, jakim było wydarzenie po Wniebowstąpieniu, w dzień Pięćdziesiątnicy – Zesłanie Ducha Świętego. Gdyby autor podjął zagadnienie Kościoła, można byłoby rozwinąć tematy m.in. metafor z eklezjologii św. Pawła: święte zwołanie, mistyczne Ciało Chrystusa, świątynię Bożą, Pełnię czyli Pleromę, Oblubienicę Chrystusa – transpozycję starotestamentalnej idei Izraela jako Oblubienicy Jahwe.

Zdaniem Grzmota-Bilskiego, kryzys kultury europejskiej, któremu filozoficzny wyraz dał Nietzsche, polega na nihilistyczno-relatywistycznym sposobie myślenia i działania, wyrażającym się w negacji wartości obiektywnych, ateizmie, doświadczeniach totalitarnych. Autor wyraża przekonanie, że żyjemy w epoce przejściowej, w której mamy do wyboru dwie możliwości: kontynuację kulturowego *status quo* w postaci postmodernizmu oraz otwarcie na *sacrum*, zmierzające do restytucji aksjologicznych podstaw kultury i przewycięzenia nihilistyczno-relatywistycznego sposobu myślenia.

Na koniec kilka uwag krytycznych. Autor twierdzi, że w historii filozofii przez zasadę rzeczywistości rozumiano Boga, nicność, byt (ogół tego, co istnieje realnie), człowieka. Tradycyjnie jednak przez zasadę rzeczywistości (resp. zasadę ontyczną) rozumiano pytanie o naturę substancji (v. spór monizmu z pluralizmem o naturę rzeczywistości). Wiąże się z tym też inne niż zazwyczaj określenie sposobów istnienia. Grzmot-Bilski twierdzi, że metafizyczny sposób istnienia przysługuje Bogu i nicności, ontologiczny temu, co istnieje realnie, fenomenologiczny temu, co zmysłowo postrzegane. Tradycyjnie „sposoby istnienia” konceptualizowano, wskazując na różne cechy pewnych rodzajów przedmiotów, różne kryteria istnienia egzemplarzy tych rodzajów przedmiotów, różne metody poznawania tych przedmiotów. Autor nie wskazał cechy dziedziny przedmiotowej, kryterium istnienia. Nie wykazał również, na czym polega sposób poznania ontologicznego, metafizycznego, poza wskazaniem, że fenomeny zmysłowe są przedmiotem nauk szczegółowych. Najwięcej punktów spornych zawierają rozważania o sposobie istnienia praw przyrody (fizyki). Po pierwsze, nie zawsze wiadomo, czy idzie o prawo fizyki wyrażone w formie zdania ogólnego, czy też o korelat semantyczny tego prawa. Po drugie, trudnym do utrzymania jest przekonanie, że prawu fizyki (zdaniu ogólnemu wyrażającemu prawdziwość) przysługuje konieczność logiczna. Po trzecie, związek stanowisk w sporze o uniwersalia ze stanowiskami w sporze o sposób istnienia praw przyrody jest inny niż sugeruje autor. Przyjęcie stanowiska konceptualizmu i nominalizmu nie oznacza negacji korelatów semantycznych (prawdliwości), a tym bardziej odmówienia im obiektywności. Innymi słowy, na stanowisku nominalizmu (włączam w to konceptualizm) korelat semantyczny praw fizyki interpretuje się jako regularności zachodzące między obiektami fizycznymi, zaś odrzucenie prawdziwości rozumianych jako uniwersalia, nie jest wcale subiektywizmem. Różnica między realistycznym (korelatem semantycznym praw są uniwersalia) pojmowaniem praw fizyki a nominalistycznym (korelatem praw fizyki są regularności zachodzące między przedmiotami fizycznymi) jest taka, jak między konkurencyjnymi,

obiektywistycznymi teoriami naturalizmu i antynaturalizmu w ramach kognitywizmu w etyce. Rezultatem niewłaściwego odczytania sporów o uniwersalia i sposób istnienia praw przyrody jest błędna eksplikacja stanowisk określających relacje między prawami fizyki a Wszechświatem, które zostały przytoczone za Barrowem. I tak stanowisko zakładające zależność praw fizyki od czasu i przestrzeni, a zatem ich zmienności, nie prowadzi do subiektywizmu ani nie wynika z nominalizmu i konceptualizmu i było rozpatrywane jako sensowna hipoteza przez Diraca, Feynmana, Weinberga, Wheelera. Również pogląd zakładający tożsamość praw fizyki i Wszechświata nie jest subiektywizmem, ale jest do uzgodnienia z pojmowaniem praw fizyki jako uniwersaliów w sensie realizmu umiarkowanego (np. D.M. Armstrong, W. Krajewski). Ostatecznie sam Autor akceptuje standardowy model ewolucji Wszechświata, w którym przyjmuje się tzw. punkt osobliwy, gdzie załamują się znane prawa fizyki. Zakładany przez Autora kreacjonizm nie jest spójny z wyznawanym przezeń emergentyzmem, gdyż ten drugi funkcję generowania nowych jakości przypisuje światu materialnemu, a zatem jest to filozofia na wskroś materialistyczna. Koneczny nigdy nie akceptował cyklicznego pojmowania dziejów Spenglera, Toynbee'ego, którego inspiracją były proste analogie organicystyczne; widział on w ich koncepcjach fatalistyczne prorocstwo kresu cywilizacji europejskiej, z którym się nie zgadzał.

Pomimo tych kilku uwag krytycznych, należy podkreślić, że na tle dominujących w polskiej literaturze prac przyczynkarskich, wtórnych, unikających wielkich pytań światopoglądowych, praca Grzmota-Bilskiego wyróżnia się zdecydowanie. Autor porusza się z dużą erudycją po ogromnych obszarach problemowych ontologii, teologii, kosmologii, fizyki teoretycznej, biologii, filozofii kultury, nie epatuje czytelnika technicznym językiem, dzięki czemu tekst jest przystępny dla szerokiego grona czytelników. W książce, poza bogactwem treści, warto zwrócić uwagę na oryginalną cechę stylu Grzmota-Bilskiego – dyskurs filozoficzny przeplata się z językiem poetyckim, nawet profetycznym, pełnym symbolicznych obrazów; w niektórych momentach zaczyna dominować ton osobisty. Cel pracy, określony ramowo we wstępie, ma dla autora charakter otwarty i tematy podjęte w książce mają szansę stać się inspiracją dla kontynuatorów.

Krzysztof i Elżbieta Roguccy

