

Mirosław Pawliszyn

Myśląc wokół "Szóstej drogi" J. Maritaina

Studia Warmińskie 4445, 71-83

2007/2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MYŚLAĆ WOKÓŁ SZÓSTEJ DROGI J. MARITAINA

Treść: — I. Założenia filozoficzne *Szóstej drogi*. — II. Analiza tekstu. — III. Inspiracje.
1. Czym jest istnienie? 2. Preegzystencja a eschatologia. — Zusammenfassung

*Nie ma takiego życia,
które by choć przez chwilę
nie było nieśmiertelne.
Śmierć
zawsze o tę chwilę przybywa spóźniona.
Na próżno szarpie klamką
niewidzialnych drzwi.
Kto ile zdążył,
tego mu cofnąć nie może.*

W. Szymborska, *O śmierci bez przesady*

W 1953 roku francuski filozof Jacques Maritain opublikował artykuł zatytułowany *Szósta droga*¹, który jest oczywistym nawiązaniem do znanych *Pięciu dróg* św. Tomasza z Akwinu. Kiedy po latach czyta się ów tekst, trudno oprzeć się wrażeniu, że sugestie w nim zawarte inspirują do analiz i każą przemyśleć raz jeszcze kilka fundamentalnych zagadnień filozoficznych. By jednak dotrzeć do ich istoty, należy, rzecz jasna, prześledzić sam tekst Maritaina, zwracając uwagę na zawarte w nim treści.

I. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE SZÓSTEJ DROGI

W punkcie wyjścia znajdujemy dwie uwagi wprowadzające, które określają założenia podstawowe: poglądy nie są oparte na faktach zaobserwowanych w świecie zmysłów i nie stosuje się do nich zasada cofania się w nieskończoność w ciągu

¹ J. Maritain, *Szósta droga*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 189–196.

przyczyn². Stwierdzenia te wydają się być ważne z następujących powodów. Po pierwsze, Maritain, jako przedstawiciel tzw. neotomizmu, odchodzi od tego, co stanowi o głównej sile filozofii św. Tomasza. Całość tej filozofii, włączając weni wiernych kontynuatorów myśli Akwinaty, opiera się na założeniu o fundamentalnym znaczeniu. Filozofia uprawiana jest na gruncie „twardego” doświadczenia otaczającego świata. Świat jest dany, możliwy do oglądu, i jako taki ujawnia się poznającej świadomości. Jest on niczym otwarta księga, w której zapisany został tekst mówiący o tym, jaki jest świat. Rzecz jasna, dany jest on w oglądzie zmysłowym, prezentując się tu i teraz temu, kto świat poznaje. Nie wdając się w szczegółowe i skomplikowane analizy, wystarczy powiedzieć, że poszczególne spostrzeżenia są ujmowane poprzez tzw. zmysł wspólny, który je generuje, a zarazem stwierdza zachodzące różnice. Dopiero z tego miejsca wiedzie droga do postrzeżeń o charakterze umysłowym, w których ujmowane są te treści związane ze światem, które są niemożliwe do zmysłowego ujęcia. Te treści stanowią fundament świata, wyznaczając prawa o charakterze koniecznym, wedle których zorganizowana jest cała rzeczywistość. Metafizyka klasyczna przyjmuje w punkcie wyjścia, że jakiegokolwiek twierdzenie, jeżeli nie jest oparte na spostrzeżeniu zmysłowym, nie ma charakteru metafizycznego, a co za tym idzie, nie zasługuje na to, by traktować je jako źródło rzetelnej wiedzy. Skoro zatem Maritain w punkcie wyjścia zawiesza podstawowe założenie filozofii św. Tomasza, będąc wszak znaczącym kontynuatorem jego myśli, warto zapytać, czy wnioski, do których dochodzi, stanowią wiedzę na miarę filozofii tomistycznej, i to taką nad którą można reflektować mając nadzieję na określone owoce poznawcze?

Po drugie, w omawianym eseju autor rezygnuje z „zasady cofania się w nieskończoność w ciągu przyczyn”. Przeanalizujmy ważną kwestię. Nie sposób w kilku słowach omówić tak szerokie zagadnienie, jakim jest kwestia przyczyny. Do zagadnień tych należałoby włączyć przede wszystkim problem rozumienia *arche* i podstawowe rozgraniczenia w tym zakresie, które sformułował Arystoteles. Zauważmy jednak, iż u podstaw tkwi głębokie przekonanie, że świat postrzegany zmysłowo jest możliwy do wyjaśnienia. Dzieje się tak dlatego, że poszczególne zjawiska prezentują się jako te, które skądś się wzięły, zostały przez coś zainicjowane, są też powiązane z całym szeregiem innych, towarzyszących zjawisk. Innymi słowy, dym za horyzontem, przejeżdżający drogą samochód czy też człowiek, który zdaje relacje z tego, co przeżywa, jawią się jako skutek czy rezultat czegoś. Przyjmuje się, co logicznie jest oczywiste, że istnieje wcześniejsza przyczyna, która ów skutek wywołuje: dym za horyzontem jest spowodowany np. przez palący się dom, samochód znalazł się w tym miejscu ulicy, ponieważ wyjechał z jakiegoś miejsca, które było wcześniejsze od tego, w którym się znajduje, a człowiek mówi o czymś, co przeszło uprzednio przez świat jego doznań, np. emocjonalnych. Jak zauważyliśmy, przyczyna musi być z konieczności wcześniejsza od swego skutku. W całym łańcuchu przyczyn, które tłumaczą świat, nie sposób cofać się w nieskończoność. Istnieje zatem w konsekwencji tzw. przyczyna pierwsza, która uruchamia cały ciąg zachodzących skutków. Pomińmy rodzaje się tu kontrowersje, z których zdaje relację chociażby John Hick w pracy *Argumenty za*

² J. Maritain, *Szósta droga*, jw., s. 189.

*istnieniem Boga*³. Ważne jest znów to, że argumentacja na rzecz istnienia Boga, którą przywołuje Maritain, tylko z tytułu przypomina tę, która wyszła spod pióra św. Tomasza, i nie jest próbą naśladownictwa.

II. ANALIZA TEKSTU

Prześledźmy drogę rozumowania francuskiego filozofa. Dzieli on swe rozważania na dwie części, z których pierwsza nosi nazwę płaszczyzny przedfilozoficznej, *gdzie pewność zanurzona jest w doświadczeniu intuicyjnym*⁴, zaś druga — płaszczyzny naukowej, czyli filozoficznej, *gdzie pewność wynika z logicznie przeprowadzonego dowodu i z rozumowo rozwiniętego uzasadnienia metafizycznego*⁵. Przeanalizujmy pierwszy wątek rozważań. Chodzi tu o doświadczenie intuicyjne, w którym ujęty zostaje jakiś fragment rzeczywistości. Wolno spytać, czy lepiej rozpocząć od scharakteryzowania tego, czym jest intuicja, czy też od opisu samej swoiście ujmowanej w tym akcie poznawczym rzeczywistości? Pytanie jest ważne, bowiem w zależności od tego, od czego zaczniemy, problem zdaje się nabierać innego znaczenia. Pójdźmy tymi dwoma śladami.

Już sam termin „intuicja” domaga się gruntownych i złożonych analiz. W starożytności i średniowieczu intuicja oznaczała bezpośrednie poznanie rzeczy jednostkowej, w odróżnieniu od abstrakcyjnego poznania tego, co ogólne. W czasach nowożytnych Kartezjusz widział w niej bezpośrednie i wyraźne ujęcie tego, co jest absolutnie oczywiste, jasne i proste. Bergson zauważał, że tylko ona jest w stanie poznać istotę rzeczy, pozwala wydobyć prawdziwe poznanie ze schematów, w jakie nieuchronnie popada ludzkie myślenie. Schematy te zaciemniają rzeczywistość, i ujmują ją z konieczności w ramy myślenia przestrzennego. Prawdziwe poznanie to bezpośrednie, całościowe ujęcie tego, co zmienne i dynamiczne. Mówimy tu, rzecz jasna, o intuicji, która nie oznacza czynności o charakterze całkowicie irracjonalnym, kiedy to utożsamia się z przecuciem, przewidywaniem, czy spodziewaniem się czegoś. Wracając do filozoficznych analiz trzeba powiedzieć, iż spośród różnorodnych koncepcji da się chyba wydobyć coś w rodzaju rdzenia, wspólnego śladu. Intuicja ma zawsze charakter bezpośredniości, co równoznaczne jest z brakiem zapośredniczenia. W akt intuicyjnego oglądu nie są zaangażowane ani zmysły, ani intelekt, ani słowa. Intuicja jest rodzajem współprzebywania z przedmiotem, byciem z rzeczą taką, jaka ona naprawdę jest. Na tym polega przywilej poznania intuicyjnego, że nie jest ono oddzielone od rzeczy poprzez słowo o niej wypowiedziane, czy też poprzez intelektualną analizę, która ujmuje przedmiot w schematy myślowe. Rzecz jasna, podstawowy problem, jaki się tu nasuwa, to problem niemożliwości przekazania owoców takiego poznania. Dzieje się tak dlatego, że jakkolwiek próba zdania sprawy z intuicji już nigdy nie będzie tym aktem poznawczym. Intuicja ubrana w słowa przestaje być intuicją,

³ J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 95–97.

⁴ J. Maritain, *iw.*, s. 189.

⁵ Tamże.

a staje się dyskursem; ona po prostu „jest” w tym oto momencie, zarezerwowana dla tego, kto jest do niej zdolny.

Choć w tekście Szóstej drogi nie znajdujemy szczegółowej analizy terminu „intuicja”, wolno przyjąć, że mniej więcej o takie jej rozumienie chodzi. Upoważnia nas do tego fragment innego tekstu autora: *Chodzi o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, skoro leży u początku dowodzenia, chodzi o widzenie, którego bogactwa i możliwości nie może wyczerpać ani adekwatnie wyrazić żadne wypowiedziane słowo, żadne słowo ludzkiej mowy*⁶. W akcie tym ujęta zostaje bardzo specyficzna rzeczywistość, a mówiąc ściśle pewien istotny jej fragment. Nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość, czyli to wszystko, co składa się na możliwy bądź faktyczny sposób istnienia rzeczy, zawiera w sobie pewien wyjątkowy fragment. Tym fragmentem „jestem ja sam, jako ten oto człowiek”. Każde z użytych tu słów jest ważne i pełni właściwą dla siebie, doniosłą funkcję. Przyjdzie nam jeszcze wrócić do tej kwestii. Maritain opisuje owo doświadczenie w następujący sposób: intuicyjnie orientuję się, że wyposażony jestem w zdolność myślenia. To nie myślenie poznaje siebie, nie ma tu mowy o żadnym dociekaniu, analizach czy porównaniach. Akt intuicyjnie uchwyconego myślenia nie jest związany ze zmysłową konstatacją dotyczącą otaczającego mnie świata bądź też z wyobrażaniem sobie nawet najbardziej abstrakcyjnych przedmiotów. Myślenie — przy czym dokonujemy tu już interpretacji tekstu Maritaina — nie jest nawet czynnością jako taką lub przeżywaniem czegokolwiek. Właśnie uchwycone intuicyjnie, jest jakimś rodzajem błysku, wykwit, można rzecz, jest czystą aktualnością, samym trwaniem.

Zauważyliśmy wyżej, iż możliwa jest odwrotna sytuacja, w której wychodzi się nie od prób charakteryzowania intuicji, by opisać rzeczywistość, do jakiej się ona odnosi, ale od opisu świata, by odkryć, że pewna dziedzina wymyka się jednym rodzajom percepcji, a zarezerwowana jest wyłącznie dla intuicji. Wydaje się, że ta droga będzie niczym innym, jak analizą z obszarów metafizyki klasycznej. Tutaj bowiem punktem wyjścia rozważań jest otaczający świat, analizowany drobiazgowo, pod kątem jego ostatecznych ujęć. U kresu pojawiają się tzw. transcendentalia, które wyrażają powszechne własności bytu. Można jednak odnieść wrażenie, że tym samym zamykamy sobie dostęp do pełnego wyrażenia myśli Maritaina, gdyż specyficzne doświadczenie „mojego” myślenia, tak jak to próbowaliśmy przedstawić, jawi się jako dotknięte skrajnym subiektywizmem.

Wróćmy do analizy tekstu. Myślenie intuicyjnie uchwycone w samym trwaniu orientuje się, że owo trwanie wyklucza możliwość swego własnego nie-istnienia. Jest to rodzaj szoku, co wyraźnie widać w *Szóstej drodze*, pozwalającego na taką oto konstatację: niemożliwe jest to, bym ja, który teraz myślę, nie istniał. Zauważmy jeszcze jeden rys o wyraźnie kartezjańskim rodowodzie — Kartezjusz powie: myślę, więc jestem, a Maritain dopowiada: myślę, więc jestem, a to znaczy, że moje myślenie pozwala sądzić, iż istniałem zawsze. Mówi on: *To nie jest możliwe, aby w jakimś momencie ten, kto teraz myśli, nie istniał wcale, był nicością. Jakże ta nicość mogła narodzić się do istnienia?*⁷.

⁶ J. Maritain, Intuicja bytu, w: tenże, Pisma filozoficzne, jw., s. 147.

⁷ Tenże, Szósta droga, jw., s. 190.

Nie ulega wątpliwości, że wnioski te wcale nie są oczywiste z logicznego punktu widzenia. Chodzi jednak o to, że w tej kwestii ma prawo wypowiadać się nie tyle logika, ile ten rodzaj wiedzy, który sięga do innych władz poznawczych. Wróćmy zatem do intuicji. Jedynie ja sam, odkrywając przed samym sobą najgłębszy wymiar mojego myślenia, zaczynam intuicyjnie przeczuwać, że ten swoisty „błysk” zwiastuje jakąś ukrytą informację. Myślenie jako takie nie może się wywodzić z absolutnej nicości. Nie może być ono jedynie szczytowym momentem rozwoju mojej osobowości, ani też najwyższej zorganizowanym spłotem funkcjonowania mojego organizmu. Odkryte intuicyjnie moje własne „jestem” jawi się jako „trwające wiecznie”. Maritain powie: *Ja, który myślę, istniałem zawsze, ale nie sam w sobie czy w granicach mojej własnej osobowości, i również nie w granicach istnienia lub życia bezosobowego*⁸. Wieczne trwanie jest tutaj osadzone nie we własnej tożsamości czy świadomości siebie. Gdyby tak było, wolno postawić pytanie o charakter trwania przed narodzeniem, a więc z okresu, kiedy jeszcze nie było mnie na świecie. Wszak autor artykułu zauważa: „Wiem dobrze, że urodziłem się”. Skoro nie jest mi dana retrospekcja w obszary trwania sprzed momentu narodzin, należy poszukać innego rozwiązania. Jak wybrnąć z tej opresji? Maritain powie o istnieniu wiecznym w Bogu, takim, które poprzedza istnienie doczesne we własnej naturze⁹. Owo enigmatycznie brzmiące stwierdzenie domaga się wyjaśnienia. „Wieczność mojego trwania” da się opisać następująco: nie tyle ja myślałem o sobie, co raczej byłem myślany przez Boga.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że rozważania te charakteryzują się wysokim stopniem ekskluzywności. Nie są one wcale oczywiste. Wolno zatem przypuszczać, że na płaszczyźnie filozoficznej (czytaj: naukowej), rozważania zyskają na jasności.

W punkcie wyjścia znajdujemy taką oto konstatację: myślenie ludzkie ma charakter ponadczasowy, jest ono odporne na niestałość, zmienność bądź modyfikacje. Stwierdzenie to jest ważne. Nie chodzi tu o to, by podważyć prawdę o zmienności ludzkich poglądów czy zapatrywań. Myśl jest wolna od wpływu czasu, ona trwa sama w sobie. Jeśli zmieniają się poglądy, to zmienia się jakieś nastawienie do świata, ale nie myśl jako taka. Jeśli zmieniają się opinie, to zmienia się ocena rzeczywistości¹⁰, lecz myśl pozostaje nietknięta. Trwanie myśli jest istnieniem nieustannym, niesukcesywnym¹¹. I znowu ślad kartezyjański: myślenie jest myśleniem czymś, jest czynnością wykonywaną przez jakiś podmiot, przez tę oto istotę cielesno-duchową. Jednak czy wolno nam podążyć śladem Maritaina i stwierdzić, że skoro myśl ma charakter ponadczasowy, to i „ja”, które myśli, jest nadrzędne wobec czasu? W tekście znajdujemy taką oto odpowiedź: „ja” zaczęło się w czasie. Stwierdzenie oczywiste, bowiem każdy przyzna, iż był taki czas, w którym jego samego nie było. Jednak, skoro wszystko na tym świecie ma swoją

⁸ J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 191.

⁹ Tamże.

¹⁰ Przyjmuję tutaj, że pogląd jest czymś w rodzaju nastawienia ku światu, swoistym rzutowaniem siebie na otaczającą rzeczywistość. Opinia to nic innego jak zdystansowanie się wobec świata, ważenie racji i niezaangażowana ocena. Pierwsze wiąże się z aktywnością, drugie ze zdystansowaną analizą.

¹¹ J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 192.

przyczynę, nic nie zaczyna się w sposób absolutny. Przyczyna determinuje skutek, a skutek, konsekwentnie, niesie na sobie brzemień swej własnej przyczyny. Jeżeli zaakcentujemy wymiar doczesny ludzkiego myślenia przyjdzie nam stwierdzić, że rozwija się ono wraz z progresem „komórek odziedziczonych po przodkach, materiałach i energiach fizyko-chemicznych uruchamianych przez życie kolejno we wszystkich przodkach”¹². Duchowy wymiar myślenia każe sądzić, że duch myślący ma swą przyczynę również w duchu. Duch może pochodzić tylko od ducha, a nie od tego, co nie jest duchowe; skutek nie może być jakościowo różny od swej przyczyny.

Doprecyzujemy: myśl ma zawsze charakter osobowy, jest czymś myśleniem. Jeżeli nosi na sobie ślad ponadczasowości, to nie może być rezultatem spiętrzenia czasowych okoliczności. Zatem myśl pochodzi od myśli ponadczasowej. Jednak skoro myśl jako taka ma charakter osobowy, to wniosek jest oczywisty: ja myślący pochodzę od ja myślącego wiecznie. Należy jednak dopowiedzieć, że całe to quasi-rozumowanie nie dąży do tego, by stwierdzić z niewzruszoną pewnością, iż istnieje ja myślące wiecznie, Bóg, lecz że ja jako człowiek nie mogę w ostatecznym rozrachunku wywodzić się wyłącznie ze splotu czasowych zdarzeń. Myślenie, które w swej pełni rozpoznane zostało w intuicyjnym uchwyceniu, nie może mieć czasowego początku, nie sposób znaleźć dlań historycznej inicjacji. Myślenie istniało przed sobą w *istnieniu pierwotnym, odrębnym od wszelkiego istnienia doczesnego*¹³. Odrębność ta charakteryzuje się pełnią i doskonałością. Jej cechą charakterystyczną jest zdolność do zawierania w sobie wszelkich możliwych istnień i wszelkiej możliwej myśli. Można powiedzieć, iż wszelka możliwa istota myśląca jest myślana przez byt w czystym akcie, myślący o wszystkim, co może być pomyślane. Dochodzimy do ostatecznego wniosku: wszystko, co istnieje — a istnienie pełne ujawnia się w intuicyjnym „błysku” myślenia — preegzystuje w Bogu, jako tym, który najpełniej i w sposób ostateczny myśli o wszystkim. Preegzystencja ta charakteryzuje się tym, iż znana jest ona wyłącznie Bogu. Próżno zatem doszukiwać się w niej śladów, czy mówiąc ściślej przejawów natury. Jest ona opisana myśleniem Boga i nie jest możliwa do scharakteryzowania wedle prawideł ludzkiego myślenia. Ja myślące preegzystuje nie tyle jako ja, lecz jako jeden z przejawów Boskiego myślenia; jest ono w Bogu istotą boską. Wniosek w tym momencie wydaje się oczywisty: ja, który odkrywam samego siebie w „błysku” myślenia, *zawsze istniałem w Bogu*¹⁴. Jedno trzeba dopowiedzieć odnośnie do owego „istnienia w Bogu”. To nie ja dokonywałem aktów myślenia w myśli Boga. To nie ja istniałem w Jego myśli, ale byłem, jak powie Maritain, skapany w myśleniu Boga¹⁵.

¹² J. Maritain, *Szósta droga*, jw., s. 193.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 195.

¹⁵ Tamże.

III. INSPIRACJE

We wstępie do niniejszego tekstu zaznaczono, iż rozumowanie Maritaina prowokuje do ponownego przemyślenia kilku istotnych zagadnień filozoficznych. Należy zwrócić uwagę, że pierwszoplanową rolę w całym tym rozważaniu odgrywa kwestia istnienia, które jest specyficznym rozumianym, a dalej, na tle koncepcji wieczności czy też pozaczasowego trwania, wyłania się niebagatelny problem eschatologiczny.

1. Czym jest istnienie?

Nie ma możliwości, by omówić tutaj dogłębnie problem tzw. istnienia. Można jednak wyróżnić kilka znaczących śladów. Istnienie jest problemem metafizycznym, ale wolno chyba postawić tezę, że w jakiejś mierze doniosła jest dlań także kwestia antropologiczna. Wówczas nie pytamy już, w najogólniejszym sensie, o to, czym jest istnienie świata jako takiego czy też czym jest istnienie poszczególnych bytów. Pytamy zaś, czym jest moje własne istnienie, kim jestem ja sam pośród otaczających mnie rzeczy? Czy można powiedzieć, że kwestia antropologiczna jest całkowicie odseparowana od kwestii metafizycznej? Czy analiza świata, nie każe mi z całą mocą postawić pytania o samego siebie? Czy metafizyczne prawa są poza mną i nie dotyczą mnie, tego oto człowieka? Pomimo tego, że egzystencjalne wątki filozoficzne były i są bagatelizowane przez niektórych filozofów, pytania te zdają się nie tracić na znaczeniu.

Chodzi nam o istnienie w kontekście antropologicznym. Dla św. Augustyna prawda o Bogu, człowieku i świecie ukryta jest w duszy. Można chyba powiedzieć, że istnienie jako takie jest w niej osadzone. Trzeba „wrócić” od świata do duszy, oczyścić się z wpływów świata po to, by być godnym doznania oświecenia ze strony Boga. Można powiedzieć, nieco modyfikując św. Augustyna, że istnienie „pulsuje” w duszy, ono decyduje o całym człowieczeństwie. Znaczy to, że funkcje ciała, moje bycie pośród świata przedmiotów nie doprowadza mnie do konstatacji o charakterze egzystencjalnym. Innym torem podąży św. Tomasz, który będzie odkrywał prawdę w kontakcie ze światem, a nie w ucieczce od niego. Gdzie jak gdzie, ale właśnie u tego mistrza metafizyki uwidacznia się jej splót z antropologią. Jeżeli istnienie rzeczy jest niczym innym jak aktualizacją istoty, zrealizowaniem tego, co decyduje o byciu danego, tego oto bytu, to czy moje istnienie nie będzie właśnie moją własną aktualnością, realizowaniem się tego, co decyduje o tym, że to jestem ja właśnie? Wreszcie Kartezjusz uznaje, że „moje własne” (czyli Kartezjusza) istnienie jest pewnikiem, oczywistością, która ujawnia się jako efekt stwierdzenia, iż z pewnością „myślę”.

Jakie wnioski w tym względzie pojawiają się w momencie, kiedy przychodzi nam przyrzeć się tekstowi Maritaina? Istnienie nierozdzielnie związane jest z funkcją myślenia, co jest, jak zauważono wyżej, wyraźnym nawiązaniem do Kartezjusza. Jednak w kontekście całości tekstu wolno pójść krok dalej. Chodzi tu nie tylko o to, że w intuicyjnym „błysku” chwytam siebie samego jako tego, który myśląc, jest. Maritainowskie istnienie jest wyraźnie „umiejscowione”, co należy

rozumieć jako „ukonkretnione”. Punktem wyjścia do analizy tego twierdzenia niechaj będzie doświadczenie o potocznym charakterze. Ilekroć zaczynam myśleć o sobie, jako tym oto człowieku, dochodzę do przekonania, że na „mnie” składa się kilka elementów. Tym pierwszym, przemawiającym z największą bodaj mocą, jest moje własne ciało. Ciało to, owszem, spełnia pewne określone funkcje, ale poza tym ono po prostu jest. Wypełnia sobą jakąś część czy fragment całości świata. Można powiedzieć, że ja sam zapełniam sobą przestrzeń. Dalsza analiza prowadzi do wniosku, że tego miejsca, które ja swoim ciałem zapełniam, nie zastąpi nikt inny. To miejsce jest moje, jest niejako zawładnięte przez moje ciało. Nawet jeśli się poruszam, to mój fragment przestrzeni będzie ciągle moim. Nikt w żadnym momencie nie jest w stanie z tego fragmentu mnie usunąć czy zastąpić. Po prostu nie ma takiej możliwości.

Podobnie ma się rzecz ze światem moich doznań emocjonalnych. Pomimo iż wydaje nam się, że jesteśmy w stanie dzielić z innymi nasze radości i smutki, bądź też próbujemy wziąć na siebie ich przeżycia, nigdy nie następuje sytuacja „całkowitego przejęcia” czyichś doznań. Wzucie się jest zawsze tylko częściowe, fragmentaryczne i niepełne. Nawet kiedy wkraczanie w świat czyichś doznań staje się brutalne i zaborcze, kiedy próbuje się, jak mówimy, ograbić kogoś z jego prywatności, wysiłki te są z góry skazane na niepowodzenie. Stawia to każdego człowieka w uprzywilejowanej sytuacji. Jest to bowiem obszar moich i tylko moich doświadczeń. Doświadczenia te są nie tylko moje, podobnie jak i moje ciało jest tylko moje. Czuję się ich właścicielem, jestem w nich obecny. Ponieważ nikt mi ich nie zabierze, nikt też nie stanie w moim miejscu, bowiem doznania na trwałe zadomowiły się w obszarze mojego ja. Stało się to w tym samym momencie, w którym przyszedłem na świat.

Rzecz jasna, należy spytać, o jakie „miejsce” tu chodzi, jak rozumieć „obszar”, który miałyby zajmować doznania? Jeśli chodzi o opisaną wyżej kwestię mojego ciała, sprawa jest w miarę oczywista. Ciało jako element materialny zajmuje jakąś część przestrzeni względem innych ciał i istotnie nikt nie jest w stanie zająć tego miejsca, w którym się aktualnie znajduję. Jak ma się rzecz, kiedy mowa o doznaniach? Nie może tu chodzić o naturalne rozumienie przestrzeni. Jeżeli nie uruchomimy intuicji w pełnym tego słowa znaczeniu, zabrnijemy w ślepą uliczkę. W intuicyjnym „błysku” dostrzegam, że doznania są wpisane w strukturę *ja*, łącząc się z nim ściślej od ciała. Zdają się przenikać do samego rdzenia podmiotu doznającego, wnikają weń głębiej aniżeli poczucie własnej cielesności. Z pomocą przyjdzie nam nauka zwana teorią poznania, gdzie mowa jest o zmyśle wewnętrznym postrzegającym stany emocjonalne. Te jawią się jako obecne, trwałe, na wskroś nieusuwalne. Istnienie zostaje niejako dopełnione, jak powiedzieliśmy, „ukonkretnione”, tak przez nieusuwalność ciała, jak emocji. Nie jest to ani Augustyńska „ucieczka” od świata, ani Tomaszowa rehabilitacja zmysłów, ani wreszcie Kartezjańskie *cogito ergo sum*. To ostatnie wymaga dopowiedzenia, gdyż kilkakrotnie w tekście wskazywaliśmy na związki Kartezjusza z koncepcją Maritaina.

Myślenie jest zawsze moim myśleniem. Składają się nań doznania zmienności, fluktuacji, regresu i rozwoju. Jednak, jak sugeruje Maritain, jest to coś w rodzaju pulsowania myśli, zmniejszania i piętrzenia się rdzenia, który sam w sobie

pozostaje niezmienny. Myśl jako taka trwa, mimo że nieustannie podąża w rozmaitych kierunkach i z różnym natężeniem. To w tym miejscu, w swojej trwałości i fundamentalnej niezmienności wnika najgłębiej w strukturę „ja”. Gdzie jak gdzie, ale tutaj jest absolutnie nie do usunięcia, nikt z zewnątrz nie może tu wniknąć i zająć miejsca. Jednak konstatacja ta możliwa jest dopiero wtedy, gdy dostrzeżemy, że zmienność, przemijalność są stałą daną, na której nabudowuje się przeżycie trwania. To, co trwałe, nie buduje się więc na negacji świata i zmienności. Jego doznawanie nie jest pozorne, nie jest też snem ani kłamstwem Złośliwego Geniusza. Można wręcz odnieść wrażenie, że intelektualny mariaż Maritaina z Kartezjuszem jest środkiem do odbudowania duchowej więzi ze św. Tomaszem. Inspirujące poszukiwania francuskiego filozofa pokazują, że istnienie jako takie ujawnia się w całej swej pełni. Jest konkretnym doznaniem mnie samego jako wyjątkowego i niemożliwego do usunięcia z tego świata. Wyjątkowość ta podkreślona zostaje w innym miejscu tekstu, co nazwaliśmy wyżej „problemem eschatologicznym”.

2. Preegzystencja a eschatologia

Rozważania Maritaina są próbą filozoficznej retrospekcji, spojrzeniem wstecz, analizą tego, skąd się wzięło ja myślące. Wniosek zasadniczy zawiera się w twierdzeniu głoszącym, że *ja nie jest urodzone, od któregoś czasu; jego narodziny są ponadczasowe, istniało ono przed sobą w istnieniu pierwotnym*¹⁶. Owo istnienie, jak powie dalej, było lepsze od tego, którego doświadcza teraz, konstatując fakt własnego myślenia¹⁷, było rodzajem preegzystencji w Bogu. Rzeczy, w tym ja sam, były wówczas myślą Boską, a Bóg, myśląc o nich, nadawał im pozaczasowe istnienie¹⁸.

W tekście nie ma mowy o czasie przyszłym, jak ma się cała rzecz odnośnie do faktu śmierci i ewentualnej egzystencji późniejszej. Nieobecna w tekście Maritaina eschatologia jawi się jako ważki problem. Temat śmierci rozważany był przez wielu filozofów, a ich rozważania stawały się również inspiracją dla teologii i religii. Nie jest jednak naszym celem przedstawianie szerokiej panoramy rozwiązań, lecz odpowiedź na pytanie: czym byłaby śmierć jeśli wzięlibyśmy pod uwagę autora *Szóstej drogi*?

Myśląc, odkrywam fakt, że moja myśl jest poza czasem, można powiedzieć, że jest *niedoskonałym naśladownictwem wieczności*¹⁹. Czym więc są narodziny? Nie są początkiem absolutnym, raczej zasadniczą przemianą. Jednak, co zauważmy, skoro o przemianie mowa, jest jakiś stan przed i jakiś stan po owej przemianie. Ja preegzystujący w myśli Boga zostaje wrzucony w świat, a charakterystycznym rysem mojego ja stanie się samoświadomość. To dzięki niej odkrywam intuicyjnie, co musiało się dzieć ze mną „przedtem”. Jakże nie zapytać o konsekwencje tak

¹⁶ J. Maritain, *Szósta droga*, jw., s. 193.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 194–195.

¹⁹ Tamże, s. 192.

pojętych narodzin. Bóg, myśląc o rzeczach, daje im możliwość, by doświadczyły samych siebie, a zarazem, co jest zarezerwowane dla człowieka, miejsca własnego pochodzenia. To, że doświadczenia własnej wyjątkowości i nieusuwalności, jest dobitnym wyrazem ich wartości. Rzecz po prostu jest i nic jej w danym miejscu nie zastąpi. Czy jednak nie rodzi się palące pytanie o rozumienie śmierci? Są dwie możliwości: albo jest ona zatraceniem tożsamości, utratą trwania, albo też odzyskaniem pełni, pierwotnego stanu, w którym rzecz była obiektem myślenia Boskiego.

Utrata trwania, śmierć pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję. Wraz ze śmiercią *ja* myślące zostaje radykalnie usunięte z miejsca, w którym tkwiło. To miejsce było dlań wspomnieniem „przeszłości”, a oto nagle wszystko zostaje utracone. Śmierć jest nie tylko utratą zdolności witalnych, jest zarazem utratą łączności *ja* z ciałem, emocjami i myślą. Jeżeli „ja” nie ma dla siebie żadnego odnośnika, ono samo traci rację bytu, ginie z braku poczucia więzi. Śmierć może być tu opisania w kategoriach totalnej pustki, braku odniesienia. Okazuje się też, że moje panowanie nad miejscem, które zajmowałem za życia, było mirażem i złudzeniem. Nigdy, w żadnym momencie mojego myślenia nie byłem panującym, ale poddanym. Skoro tak, to może i samo poczucie panowania było pozorem? Więź z ciałem, emocjami i myślą była przejmująco nietrwała. Śmierć jest nie tylko chwilą, w której na moim grobie rodzi się pustka — jest krzykiem rozpacz, bowiem żywione przeze mnie nadzieje okazały się kłamstwem. „Myślące *ja*” w perspektywie śmierci traci ostatecznie więź z przeszłością, rozumianą jako preegzystencja w Bogu. Traci definitywnie własną tożsamość. Nie ma więc tak naprawdę trwałości myśli, a jej transcendowanie czasu, naśladowanie wieczności jest wyłącznie chwilą, bolesnym przejawem *materialności zmysłów i wyobraźni*²⁰.

W obliczu takiej perspektywy wydaje się, że jedyny ratunek leży w zwróceniu się w stronę drugiej możliwości. Śmierć jest wedle niej odzyskaniem pełni, powrotem do stanu pierwotnego. Pisaliśmy już, czym się ten stan odznacza. Śmierć nie jest zetknięciem z pustką, ale powrotem do sytuacji źródłowej. Oto wraz z momentem śmierci myśl przestaje naśladować wieczność, można rzec, że przestaje na nią patrzeć z dystansu. Wieczność staje się jej udziałem. Nie trzeba dodawać, że tego typu sformułowanie zbiega się z przekonaniem o charakterze religijnym. Wolno nam jednak postawić pytanie, na czym polega ów udział? Jeżeli stan sprzed narodzin był trwaniem doskonałym, to stan po śmierci nie może być inny. Obydwa nie mogą różnić się od siebie, bowiem wówczas któryś byłby doskonalszy od drugiego, a co za tym idzie, któryś byłby niedoskonały. A więc, myśląc konsekwentnie, „ja” znów staje się obiektem Boskiej myśli, rzeczy *żyją samym życiem Boga*²¹. Bóg swoją myślą uobecnia rzecz, intelekt Boga staje się miarą rzeczy.

Jest jednak pewien problem. Pomiędzy narodzinami a śmiercią wydarzyła się niebagatelna historia. *Ja* stało się świadome, nawiązało więź, która ustanawia je w istnieniu. Świadomość zrodziła tożsamość, poczucie niezachwianego niczym trwania. Świadomość odkryła zatem, że została przez coś zainicjowana. Gdyby nie

²⁰ J. Maritain, *Szósta droga*, jw., s. 192.

²¹ Tamże, s. 194.

ona, gdyby nie odkrycie więzi z ciałem, emocjami i myślą, ów pierwotny stan byłby nieznany. A jednak doświadczenie to zostało mi dane. Nie pamiętam siebie jako siebie sprzed narodzin. Przed narodzeniem nie wiedziałem, że to jestem *ja* właśnie jako to oto *ja*. Czy po śmierci zostanie mi to odebrane? Mam wrócić znów do chwili, w której nie tyle *ja* będę myślał, ile raczej *ja* będę myślany? Nieco obrazoburczo można powiedzieć, że będzie to satysfakcjonujące dla Boga, ale na pewno nie dla mnie. To, co miało być odzyskane wraz ze śmiercią, rysuje się jako perspektywa ponownej utraty więzi z tym, co ukonstytuowało mnie w mojej świadomości. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest ponowne zapadnięcie się w nieświadomość. To, co miało być ratunkiem, na dobrą sprawę niewiele różni się od sytuacji poprzedniej. Cóż mi po tym, że nie zostaje unicestwiony, skoro tracę to, co dla mnie najważniejsze: samoświadomość. Najważniejsze, bo to ona dała mi niejako samego siebie.

Poszukajmy próby rozwiązania problemu. Powiedzieliśmy za Maritainem że fundamentalnym wydarzeniem rodzącym wspomnienie pierwotnej więzi z rzeczywistością Boga jest odkrycie nierozzerwalnej więzi, która łączy mnie z moim ciałem, emocjami i myślą. Są one czymś w rodzaju pośrednika między mną samym a światem. Z jednej strony, sytuują mnie w świecie, ale też, co najważniejsze, pozwalają mi odkryć własną tożsamość i pochodzenie. By nie popaść w paraliżującą rozpacz, musimy przyjąć taką oto tezę: więź nie może zostać definitywnie utracona. Nie może zająć żadna sytuacja, która powodowałaby jej zerwanie. Skoro została dana rzeczom przez Boga, to nie jako bezużyteczna zabawka. Jest raczej czymś, co wyostrza jeszcze ową pierwotną więź, której doświadczałem przed narodzeniem. Wyostrza, wynosząc ją — patrząc od mojej strony — na inny, głębszy poziom przeżywania.

Śmierć staje się nie tyle zerwaniem więzi, ile raczej jakąś formą jej przemodelowania. Zmienia się jedna strona tej więzi. *Ja*, który doświadczając trwałości myśli, przeczuwam zarazem, czym jest wieczne trwanie, pozostaję tym samym, zajmującym określone miejsce, z którego, jak powiedzieliśmy, nikt i nic nie może mnie usunąć. Miejsce to rozciąga się między *ja* a tym, co się nań składa. „Pomiędzy” jest nieco mylącym sformułowaniem. W tej wzajemności *ja* i ciała, emocji oraz myśli, postępujemy coraz głębiej, będąc o krok od zjednoczenia. Za granicą śmierci znajdują się coś jeszcze, jakiś element, który byłby niejako „najbliżej” mnie. Problem w tym, że powraca „błysk” intuicji, który obezwładnia nas w prowadzeniu dyskursu. Ów element jest jakoś przeczuwany, można się go tylko spodziewać. Odnosimy wrażenie, że jest; problem w tym, że nie wiemy do końca, jaki jest. Możemy tu mieć jednak pewne niejasne intuicje. Spotykamy się wszak w świecie z sytuacjami, które są przez nas wyczuwane, ale permanentnie niejasne, jakby zamglone. Oto stoi przede mną drugi człowiek. Doświadcza swego miejsca, z którego z całą pewnością go nie usunę. Ma swoją relację do ciała, emocji czy myśli. Dla mnie są one jednak zawsze jego własnym doznaniem. Nie jestem w stanie ich odczytać. Moje nawet najbardziej usilne dążenia spełzną zawsze na niczym. Wiedząc, że ta więź jest, nie potrafię jej określić i scharakteryzować. Zatem prawdę mówiąc, wiedza przestaje być wiedzą, a staje się jakąś wyższą formą przeczuwania. Przeczuwanie to, w zdumiewający sposób, przekracza swą mocą wiedzę.

W wymiarze eschatologii wchodzę w inny rodzaj więzi, która rozciąga się między mną Pełnią. Pełnia ta jest Bogiem i zafundowała mi możliwość zaistnienia w świecie. Nie jest to już wyłącznie Jego myślenie o mnie. Zostałem w sposób nieusuwalny naznaczony znamieniem świadomości i koniecznego odniesienia; zajęcia miejsca, z którego nie zostanę usunięty. Zajmując miejsce wobec swego ciała, emocji i myśli, doświadczyłem bardzo wyraźnie, że jestem niejako cały w nich i z nimi, że wszystkie te elementy nie znoszą się nawzajem, ale ubogacają i przepełniają. To, co wejdzie w strukturę mego ja po śmierci, będzie dopełnieniem ostatecznym, krótko mówiąc, Pełnią. Problem w tym, że póki co, nie jestem w stanie, jako człowiek, lepiej tego opisać. „Błysk” intuicji powie znacznie więcej.

Zastanówmy się nad problemem jeszcze z innej strony. Teologia chrześcijańska powie, że istotnym rysem Boga jest Jego miłość. Świadectwem Jego wielkości i doskonałości jest nie to, że pełni rolę Pierwszego Poruszydela czy że jest Istotą, w której realizują się w sposób doskonały wszystkie możliwości. Świadectwem tym jest miłość, która prowokuje Go do tego, by stać się dobrowolną ofiarą dla tego, kto Go odrzuca.

O miłości powiedziano wiele. Dopowiedzmy jedną tylko myśl. Miłość niesie w sobie jakiś moment uszlachetnienia, podniesienia na wyższy poziom. Jej zagadką jest nie tylko to, że ona uszlachetnia tego, kto kocha. Nade wszystko uszlachetnia ona tego, kto jest kochany. Ofiara sprawia, że obiekt czyjejś miłości jest niejako na nowo tworzony. Kochany nie musi o tym wiedzieć ani też tak naprawdę tego doceniać. W tym nowym stwarzaniu kryje się wielkość obdarowanego, a polega ona na tym, że miłość tworzy go od mistycznej, zakrytej dla oka strony. Kiedy żona kocha swego męża mimo tego, że on ją rani, moc miłości sprawia, że mąż staje się mimowolnie kimś niesłychanie ważnym, wręcz bezcennym. Trafnie oddaje tę myśl ks. Józef Tischner w swojej analizie opowieści o spotkaniu Jezusa z jawnogrzeznicą. Tajemnica miłości jest nie tylko tajemnicą Jezusa. Nabiera pełni mocy w momencie, kiedy dotyka jawnogrzeznicę: *Jeśli Ty zginiesz, nikt cię nie zdoła zastąpić. Jesteś kimś „absolutnym”*. Ważne jest *Ty*: niepowtarzalne, jedyne, swoiste²². Miłość potrzebuje drugiego po to, by dopiero w nim rozbłysnąć z całą mocą.

Może na tej drodze, w intuicyjnym „błysku” jesteśmy w stanie jakoś uchwycić tajemnicę spotkania Pełni? W niej moje „umiejscowienie” jest ostateczne. Dopiero teraz staje się ono absolutnie nieodwołalne i niemożliwe do usunięcia. Swój początek czerpie z sytuacji, kiedy myślenie Boga ustanawia miarę rzeczy. Są takimi i tymi, jak zna je Bóg. Następnym etapem jest życie świadome, które niesie w sobie wspomnienie preegzystencji. Co jest u kresu? Powrót do sytuacji początkowej, ale naznaczonej fazą pośrednią. Samoświadomości nie da się usunąć. Kres ma jednak być Pełnią na miarę tej, która była na początku. Czy coś się może zmienić? Ten, który był myślą Boga, odkrył dany mu wymiar wieczności. Ten, który miłował, Bóg, nie mógł, będąc Bogiem, się zmienić. Czy rzeczywiście? Ja myślące jest myślane przez Boga na nowo. Mowa tu o tym rodzaju myślenia, które nie jest już tylko myśleniem o czymś, ale zjednoczeniem z tym, o którym się myśli. Myślenie Boga jakby nabrało jeszcze czystsze i głębsze wyrazu. Nie kocha On już tą

²² J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 47.

miarą, która jest charakterystyczna dla preegzystencji. Dzieje się tak dlatego, że miłowany przeszedł przez trud rozumienia i nie zapomniał o miejscu, które jest jego źródłem. W tym sensie zmienił się Bóg, nie w swej istocie, ale w głębi miłowania. To dlatego śmierć jest momentem uszlachetnienia, odnalezieniem nowego miejsca dla „ja”. Bóg od tej pory, myśląc, ustanawia w istnieniu miłość. Tyle mówi „błysk” intuicji.

GEDANKEN RUND UM DEN SECHSTEN WEG VON JACQUE MARITAIN

ZUSAMMENFASSUNG

1953 hat der französische Philosoph Jacques Maritain den Artikel — betitelt Der Sechste Weg* — veröffentlicht, der augenscheinlich an die bekannten Fünf Wege des hl. Thomas Aquinos anknüpft. Liest man nach Jahren jenen Text, ist es schwierig dem Eindruck zu entgehen, dass die in ihm enthaltenen Anregungen zu Analysen inspirieren und einige philosophische Grundprobleme noch einmal zu überdenken heißen. Um jedoch zu ihrem Wesen zu gelangen, ist erklärlicherweise Maritains Text selbst zu studieren und auf den darin enthaltenen Inhalt zu achten.

* Polnische Ausgabe: J. Maritain, Szósta droga, in: Pisma filozoficzne, Übers. J. Fendrychowa, Kraków 1988, S. 189–196.