

Ryszard Moń

"Kimże jest człowiek? : szkice z filozofii osoby", Stanisław Grygiel, Kielce 1995 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 32/1, 330-333

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

w którym natura zostanie zdesakralizowana. Będzie to możliwe dopiero wtedy, gdy filozofię przyrody oderwie się od teologii i treści objawionych. A tak właśnie się stało w Chartres, gdzie „mistrzem” w filozofii przyrody był *Timajos* Platona. Zresztą ten wiek będzie jeszcze pozostawał pod wpływem Platona, a dopiero w XIII w. wstąpi na scenę dziejów filozofii Arystoteles i to najpierw jako nauczyciel logiki, fizyki, a potem metafizyki.

Ostatni punkt rozważań Wł. Seńko poświęcił na omówienie problemu społeczeństwa i państwa. Zauważa, że w starożytności jednostka była całkowicie podporządkowana społeczeństwu. Tak myślał Platon i Arystoteles, ale średniowiecze opowiedziało się za stoikami, podobnie jak i Ojcowie Kościoła, a powodem tego była ich nauka o jednym porządku kierowanym odwiecznymi prawami natury, o równości wszystkich ludzi, o życiu cnotliwym jako zgodnym z naturą, będącą dziełem Boga. To z kolei wraz z nauką Pisma św. doprowadzi do powstania teorii jednego społeczeństwa, które ma za cel powrót do Boga pod kierownictwem jednej władzy pochodzącej od Boga. Takie poglądy reprezentował m.in. Roger Bacon. Wywołały one liczne dyskusje na temat zasięgu władzy papieskiej i jej odniesienia do władzy świeckiej. Tylko w Chartres (Jan z Salisburys) pojawiały się odmienne wątki. Sądzone tam, że państwo jest dziełem natury, bo i inne działania ludzkie są tylko naśladowaniem natury. Krytyczne stanowisko względem tych poglądów (Dante, Jan Quidort) zwiastować już będzie nadejście nowej epoki.

Omawianą tu pracę Wł. Seńko zaprezentował szkic historii zagadnień a nie filozofów średniowiecznych i z tej racji książka ta zasługuje na uwagę. Autor w zwięzły sposób ukazał istotne dla filozofii tej epoki problemy w ich rozwoju od okresu patrystycznego po wiek XIII. Niewątpliwie walory usuwają w cień pewne niedociągnięcia edytorskie (np. brak jednolitego sposobu przytaczania tekstów: cytuje się teksty łacińskie podając równocześnie ich polskie przekłady) czy natury merytorycznej. I tak – wydaje się – w rozdziale o źródłach doktrynalnych filozofii średniowiecznej za mało podkreślono obecność i znaczenie wątków neoplatońskich w arystotelizmie arabsko-żydowskim (*Liber de causis*), przecenianie znaczenia Boecjusza dla rozwoju nauk świeckich przy równoczesnym niedocenianiu tego myśliciela dla rozwoju teologii (*Opuscula sacra*). W rozdziale ostatnim przy omawianiu tendencji zmierzających do utożsamienia filozofii z jedną ze sztuk wyzwolonych brakło przedstawienia interesujących i charakterystycznych dla wczesnej scholastyki prób traktowania matematyki jako wprowadzenia do studium teologii-metafizyki.

Polecając zainteresowanym filozofią i teologią średniowieczną niniejszą książkę wypada z niecierpliwością oczekiwać drugiej części tego studium, tj. pracy o filozofii w XIII w. i w Paryżu po potępieniu z 1277 r.

Stanisław Bafia

Stanisław Grygiel, *Kimże jest człowiek? „Jedność”* Kielce 1995, ss.309.

Autora książki *Kimże jest człowiek?* nie trzeba chyba bliżej przedstawiać polskiemu czytelnikowi. Był profesorem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie a obecnie wykłada w Instytucie Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim oraz ma zajęcia na amerykańskim *campusie* tego Instytutu w Waszyngtonie jako tzw. *visiting professor*. Znany jest z wielu publikacji w języku polskim i włoskim.

Najnowsza książka omawianego przez nas autora, zatytułowana *Kimże jest człowiek?* stanowi zbiór 13 esejów dotyczących problematyki ludzkiej. Mimo różno-

rodności poruszanych tematów, można w niej wyróżnić kilka zagadnień ściśle filozoficznych, żywo dzisiaj dyskutowanych.

Poszczególne eseje zostały napisane w duchu tzw. filozofii spotkania. I nie ma w tym nic dziwnego. Autor uważa bowiem, że od jakości spotkań międzyludzkich, tj. od takiej, a nie innej postawy osób stykających się ze sobą zależy możliwość dotarcia do prawdy. Nie znaczy to, że odcina się on całkowicie od filozofii klasycznej. Lecz ta mniej go interesuje. Uważa bowiem, że filozofia spotkania pełniej pokazuje rolę transcendencji w życiu ludzkim. „Obecność transcendencji w człowieku czyni go wolnym, a zatem tylko człowiek wolny wie, jakie jest jego przeznaczenie. Samą transcendencję poznaje w jej odbiciu, w jego istnieniu w nadziei” (s.42). Słowa znajdujące się w tym tekście stanowią pojęcia – klucze wszelkich jego rozważań. Są nimi: transcendencja, wolność, nadzieja: „Człowiek jest wolny „tu” dzięki temu, że odpowiada na głos tego, co jest „tam” (s.41).

Jest to wyraźny sprzeciw względem tych wszystkich kierunków, które rozumieją wolność jako samostanowienie swojej podmiotowości. Można by powiedzieć, że jest to filozofia „środkowa”, wolna od racjonalnego obiektywizmu jak i odrzucająca skrajny subiektywizm. Zadanie filozofa pojmuje on jako wysiłek rozumienia wielkiej przygody, jaką jest odpowiadanie człowiekowi całym sobą na wezwanie docierające do niego wraz z prawdą. Osoby objawiają się sobie w symbolach i mitach (s.59). Prawdę zaś definiuje on jako *aedequatio intellectus cum rei*.

Powyzsze stwierdzenie jest jednym z wielu, które zmierzają do przekonania czytelnika, że intelektu nie można sprowadzić do funkcji pojęciowania czy wydawania sądów teoretycznych. Dlatego też odrzuca on typowo racjonalistyczne podejście do problematyki etycznej. Żywi bowiem głębokie przekonanie, że racjonalizm w etyce prowadzi do irracjonalizmu, podczas gdy podejście antyracjonalistyczne sprawia, że nasze czyny moralne nabierają cech racjonalności. „Istotę moralności przenika zawierzenie się Osobie. Logika zatem moralności różni się od logiki sformalizowanych treści. Logika osoby to logika miłości, wiary, nadziei, a postulaty prawdziwie etyczne nie są postulatami rozumu praktycznego czy nakazami siły, lecz zobowiązaniem człowieka do Miłości przez Miłość” (s.190).

S. Grygiel jest zwolennikiem ujmowania wymagań etycznych jako pewnego wezwania, na które człowiek musi odpowiedzieć, jeżeli ma się urzeczywistnić jako człowiek. Idea ta wielokrotnie powtarza się w jego esejach. Jest to wezwanie do heroicznego myślenia oraz heroicznego istnienia, gdyż jest to wezwanie do wolności (s.191).

Powyzsze stwierdzenia pokazują nam wyraźnie, że Autor rozumie wolność w dość swoisty sposób. Nie jest to cecha ludzkiej władzy pożądanowej, ani też żadna możliwość samostanowienia, ale zwiążanie się z transcendencją lub horyzont działania. Definicji tej daleko jest do ścisłości. Tak jednak być musi, gdyż zarówno transcendencja, jak i wolność nie podlegają definicjom. Słowo „wolność” nic nie znaczy. Ono jedynie wskazuje na łączenie się człowieka a transcendencją, z którą wiąże go jakies niedocieczone pokrewieństwo. „Słowo „wolność” sprowadzone do poziomu słów wyrażających przedmiotowe treści znaczy tylko to, czym człowiek nie jest” (s.50).

Analiza esejów zawartych w omawianej książce wskazuje, że S. Grygiel pozostaje w wyraźnej opozycji do poglądów takich myślicieli jak Kant, Hegel czy J.P. Sartre. Sartrowskiemu rozumieniu wolności poświęcił on nawet dwa oddzielne eseje. Wydaje się, że obca mu jest również filozofia arystotelesowska – tomistyczna. Zdanie: „Metafizyka osoby jest metafizyką objawiania się daru” (s.182) trudno byłoby włączyć do rozważań metafizycznych Akwinaty. W innym miejscu czytamy: „Wolność jako przynależność do prawdy marnieje tam, gdzie zmarniała metafizyczna „teza” *ens, verum et bonum convertuntur*; nie ma wolności tam, gdzie ludzie nie widzą siebie oraz świata jako owoców Myśli i Miłości Boga. Wolność jest rzeczywistością religijną” (s. 214). I chociaż Autor powołuje się niekiedy na inne z wypowiedzi św. Tomasza, to

jednak interpretuje go w dość swoisty sposób. Na pewno inny niż to robił K. Wojtyła w *Osobie i czynie*. Nawiasem mówiąc, istnieje duże podobieństwo pomiędzy nimi (np. pojęcie transcendencji poziomej i pionowej), a raczej pomiędzy S. Grygielą a Janem Pawłem II. Nie miejsce tu jednak, by dokładniej porównywać ich poglądy.

Wydaje się natomiast, że omawiany przez nas Autor pozostaje pod znacznym wpływem tzw. filozofów dialogu, a także, nie wymienianego z nazwiska, E. Lévinasa. Nie chodzi tu o zapożyczanie wprost ich idei, ale o pewien wpływ. Pojęcia takie jak „ślad”, „inność” czy choćby zdanie: „Transcendencja zstępuje do człowieka przede wszystkim w innej osobie ludzkiej” (s. 240), nie wydają się być jedynie przypadkowym podobieństwem słów.

Autor posługuje się też poezją Rilke'go, Norwida i innych dla lepszego ukazania istoty prezentowanych przez siebie poglądów. Chce przez to podkreślić niewystarczalność języka teoretycznego do opisu rzeczywistości, a zwłaszcza takiego bytu, jakim jest człowiek. Wiele rozważań ilustruje on tekstami biblijnymi lub wręcz prowadzi rozważania na kanwie natchnionych tekstów. Wydobywa ich sens alegoryczny. Nie znaczy to jednak, że nie dopuszcza się tym samym pewnych uproszczeń. Izraelici naprawdę chcieli opuścić Egipt i to raz na zawsze i nie mieli zamiaru powracać tam po złożeniu ofiary, o czym faraon dobrze wiedział. Twierdzenie, że nie dostrzegał on potrzeby łączenia modlitwy z pracą i dlatego nie chciał pozwolić im udać się na pustynię w celu uwielbienia Boga może jest i efektowne z punktu widzenia przeprowadzanych rozważań na temat związku działalności człowieka z potrzebą modlitewnego odpoczynku, ale nie bardzo odpowiada przekazowi biblijnemu, jak i praktyce politycznej. I nie jest to jedyny tekst w ten sposób interpretowany.

Najwięcej jednak zastrzeżeń budzą rozważania etyczne. „U dojrzałego człowieka, wydaje mi się, każdą sytuację moralną organizuje tylko jedno obowiązujące go zadanie. Sytuacje tragiczne (tzw. konflikty wartości) mają miejsce tam, gdzie kierujemy się jedynie rzeczami bliskimi posiadania. Transcendencja jest jedna i nie może wzywać człowieka w dwóch przeciwstawnych kierunkach” (s.241).

Zdanie to jest może i prawdziwe, ale tak ogólne, że niewiele doprawdy znaczy. Praktyka bowiem pokazuje, że człowiekowi bardzo trudno jest niekiedy rozróżnić, w którym kierunku winien się udać. Oprócz konfliktu wartości (czegoś bliskiego posiadaniu) istnieje konflikt obowiązków (coś bliskiego miłości). Życie dostarcza aż nadto przykładów takiego rozdwojenia obowiązków. Dla wielu ludzi są to niesamowite dramaty i oczekują oni na konkretne wskazówki. Podawanie typowych rozwiązań jest z pewnością jakimś „ściągnięciem moralności w dół”, jak twierdzi Autor, ale ci ludzie nie mogą czekać, aż wewnętrznie dojrzeją, by mogli dokonać właściwego wyboru. Oni muszą już teraz wybierać. Brak decyzji jest przecież jakąś decyzją. Niekiedy bardzo trudno jest rozstrzygnąć konkretne konflikty w perspektywie Nadziei, do czego zachęca nas Autor. Oprócz Antygony i ojca Kolbego istnieje wielu, którzy chcieliby znać przynajmniej minimum i to natychmiast. Pomyłki przez nich popełniane za drogo kosztują i to zarówno ich samych jak i pozostałych. A ponadto wydaje się, że ludziom dzisiaj bardziej od kazuistyki zagraża relatywizm moralny. Nie pojmują oni wolności jako uczestnictwa w Miłości Bożej (s. 54), ale raczej jako niczym nie ograniczoną swobodę wyboru. I tak myślą nie tylko zwolennicy J.P. Sartre'a. Sądzę, że słuszność należy przyznać raczej P. Ricoeurowi, który odstrzegając wiele z tych samych trudności, które podniósł S. Grygiel, odwołuje się do rozstrzygnięć poznania fronetycznego, a nie do mglistej, mimo wszystko, koncepcji Przeszłości.

Trudności budzi także pojęcie osoby jako czegoś, co jest pozbawione bytowych podstaw lub jako czegoś, co byłoby przeciwieństwem natury.

Istnieje też wiele stwierdzeń, być może nawet prawdziwych, ale tak ogólnych, że niewiele one nie znaczą. Są raczej hasłami, które każdy może zinterpretować, jak mu się tylko podoba. Typowy przykład znaleźć możemy na stronie 214: „Filozofia przedmiotowa unika myślenia o Krzyżu, ale też mija się z prawdą”. O jaką filozofię

przedmiotową chodzi Autorowi? Czyżby stwierdzenie to dotyczyło tomizmu, który też można, według konwencji przyjętej przez Autora, zaliczyć do filozofii przedmiotowej? Na czym dokładniej ma polegać myślenie o krzyżu?

Inny przykład: „Osobowa tożsamość człowieka wywodząc się spoza czasu – przestrzennego continuum, posiada metafizyczny, a nie historyczny charakter. Dlatego zadna z rzeczy tego świata nie spełnia osoby ludzkiej. Nauki, które sprowadzają ją do nich, wyrządzają jej radykalną niesprawiedliwość” (266). O jaką metafizykę chodzi Autorowi? Czyżby metafizyka nie zajmowała się przedmiotami, nie tym, co ma czasowo – przestrzenny charakter? O jaką metafizykę chodzi Autorowi; Arystotelesa, Tomasza, Wolfa, Heideggera czy jeszcze kogoś innego?

Nie łatwo jest przemawiać do współczesnego człowieka językiem metafizyki tomistycznej, ale jeszcze trudniej chyba takim, jaki prezentuje Autor. Sądzę, że argumentacja taka służy już przekonaniem, a nie wąpiącym czy poszukującym lub co najwyżej ludziom o uosobieniu poetyckim, a tych w cywilizacji technicznej, kalkulującej, jak ją nazywa Autor, jest coraz mniej.

Niewątpliwą jednak zaletą omawianej książki jest próba, najbardziej zresztą udana, pokazania wolności jako daru otrzymanego od Boga, a więc jej religijnego charakteru, a nie tylko jako samostanowienia czy arbitralnego wyboru. A tego nie potrafią często dostrzec nawet wierzący.

Ryszard Moń

O. Marie-Dominique Philippe OP., *O miłości (DE L'AMOUR, Paris 1993)*, przek. A. Kuryś, Kraków 1995, ss. 208.

W serii *Klasyki myśli współczesnej* ukazało się dzieło o Marie-Dominique Philippe francuskiego dominikanina, znanego tomisty, profesora filozofii i teologii na uniwersytetach we Fryburgu, Paryżu i Lyonie, założyciela i przewodnika duchowego zgromadzeń kontemplacyjnych Braci św. Jana, Sióstr św. Jana oraz Sióstr Apostolskich św. Jana. Książka stanowi cykl dziesięciu konferencji wygłoszonych na *Université Libre des Sciences de l'Homme* w latach 1979-1980, ujętych w rozdziały. Studia nad „miłością” autor przedstawia w kontekście dziejów kultury europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem czterech wielkich myślicieli: Platona, Arystotelesa, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża.

W rozdziale pierwszym autor wskazuje na miłość w filozofii i w teologii. Mówienie o niej nie może być próbą wy tłumaczenia miłości, lecz próbą zrozumienia, co ona przedstawia w ludzkim życiu oraz relacjach osobowych człowieka z Bogiem. Profesor stwierdza, że już w starożytnej Grecji „miłością” zajmowali się uczeni mężowie. Pierwszym był Hezjod, który w *Teogonii* stawia ją jako jeden z trzech elementów, obok „Otchłani” i „Ziemi”, który podobnie jak absolut jest kresem, końcem. Hezjod mówi też o miłości przyjaciół (*φιλία*). Dalej Pitagoras i uczniowie ukazują miłość jako doskonałość kontemplacji. U Parmenidesa i eleatów jest ona warunkiem rozwoju umysłu. Dla Platona *eros* jednoczy się z Dobrem poprzez Piękno w sobie, a Dobro w sobie i Jedność w sobie zdominowało całą filozofię. Bez miłości człowiek nie jest doskonały i nie może przekroczyć siebie. Arystoteles rozpatruje miłość jako *φιλία* czyli miłość do przyjaciół. Epikur degradowuje miłość do pewnej jej własności, a mianowicie „przyjemności”. Stoicy przestają zajmować się miłością na rzecz *απαθεια*, czyli obojętności jaką człowiek potrafi osiągnąć dzięki woli.

U Ojców Kościoła pojawia się *αγαπε*– „Bóg jest miłością” 1J 4,8; Chrześcijańskie Objawienie pokazuje nam, że wszystko sprowadza się do miłości duchowej, do miłości Bożej. Spuściznę tę przejął w XIII w. Jan Findaza, a św. Tomasz zwrócił uwagę na