

Jan Nowaczyk

Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało

Studia Włocławskie 7, 252-266

2004

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.

KS. JAN NOWACZYK

FILOZOFICZNA ZASADA ZGODY NA TO, CO SIĘ DOKONAŁO¹

To, co się staje, może się dokonać na moje życzenie lub niezależnie ode mnie, a nawet wbrew mojej woli. Jeżeli dokonuje się bez mego przyzwolenia, powstaje problem pewnej akceptacji, zgody. Czy to przyzwolenie ma charakter relatywny, doraźny, czasowy, czy może jest to akceptacja bezwzględna, na zawsze? Należy zauważyć, że to przyzwolenie nie jest zgodą spontaniczną, radosną, ale jest to zgoda jakby wtórna. Skłaniają mnie do tego takie, a nie inne przesłanki, uwarunkowania. Ostatecznie zgadzam się, ponieważ dostrzegam jakąś szansę wyprowadzenia z niej pozytywnych następstw.

Jest rzeczą oczywistą, że w sytuacji nieszczęść ludzkich, takich jak wojny, zamachy terrorystyczne, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, choroby nieuleczalne, śmierć itp. – człowiek jest skłonny do zamyślenia i pytania o sens ludzkiej egzystencji w ogóle oraz o znaczenie swego życia w szczególności. Wtedy niejeden z dotkniętych tymi bolesnymi doświadczeniami analizuje sprawę nieubłaganego losu, fatalizmu, szukając ratunku w filozofii.

1. Martina Heideggera koncepcja pierwotnego „rzucenia” człowieka w świat

Autor dzieła *Sein und Zeit* stwierdza, że człowiek jest bytem, który w swym byciu zajmuje się swoim byciem.² Jest więc jestestwem zdolnym do pogłębionej refleksji nad swą własną egzystencją, a pytanie dotyczące bytu-w-ogóle jest sposobem jego własnego bytu. Pytanie: kim jest człowiek? jest również pytaniem: kim ja jestem? Człowiek stoi twarzą w twarz wobec twardego, nieubłaganego i nieodpartego faktu, że został „rzucony w stan bycia w świecie, czyli w stan nie-bycia-u-siebie (*Unheimlichkeit*)”.³

Człowiek jako projekt jest jednością przeciwieństwa faktyczności i możliwości, określoności i potencjalności.⁴ Ostateczną możliwością człowieka jako projektu, jeszcze nie zrealizowanego, czyli zerowego, jest śmierć. Człowiek jako projekt zawsze zawiera aspekt potencjalności, a więc nigdy nie jest

rzeczywiście „zakończony”.⁵ Jego byt jest zawsze „bytem-już-rzuconym w świat”, bytem już zaprojektowanym. Egzystencjały, czyli określone struktury, jak na przykład osadzenie człowieka w świecie, w dziejach, w społeczności itp. sprawiają, że jego egzystencja jest zawsze w jakiś sposób zdeterminowana. Człowiek jest bytem mającym być, ale jako już wyposażony, musi podjąć swój byt, którego sam nie wybrał, nie prosił o niego. „Dziwna wydaje się nasza sytuacja na tej ziemi. Każdy z nas zjawia się tu nie z własnej woli, nie proszony i tylko na krótko, nie wiedząc, dlaczego i po co?” – stwierdza np. Albert Einstein.⁶ Człowiek jest podstawą swego potencjalnego bytu, swych możliwości, chociaż sam nie tworzy tej podstawy. Jego zadaniem jest bycie sobą. Jednak nigdy nie może być sobą w takim stopniu, by przekroczyć swoje pierwotne „już”. W prawdzie realizuje siebie, nie uzyskując nigdy doskonałej władzy nad sobą. Jest „rzuconym” projektem, a więc zerem. Ta nieodparta zerowość tworzy jego winę.⁷

1.1. Niektóre egzystencjalne implikacje idei „rzucenia człowieka w świat”

Stanowią je skargi człowiecze o charakterze ściśle egzystencjalnym. Przecież nikt mnie nie pytał, czy chcę istnieć czy w ogóle nie istnieć na tym świecie, nikt mnie nie pytał czy akceptuję miejsce, czas i przynależność narodową, które to determinanty zostały mi przypisane. Nikt mnie nie pytał, czy pragnę być człowiekiem utalentowanym, miernym czy upośledzonym, człowiekiem zdrowym, silnym, czy słabym i chorowitym. Rzeczywistość moja jest taka, że postawiono mnie wobec faktów dokonanych, nie pytając mnie wcale o ich akceptację. Stałem się ofiarą nieubłaganego i wyniszczającego fatum, które mnie zniewala i prześladowuje.

1.2. Postawa podmiotu ludzkiego wobec idei „rzucenia” w świat

Człowiek „skazany” na istnienie, wobec faktycznego wtłoczenia go w świat i pytań wynikających z tej sytuacji, może zająć jedno z trzech stanowisk: może całą sprawę okryć milczeniem, może wyrazić swój bunt w formie zdecydowanej negacji lub też po prostu pogodzić się z nią.

1.2.1. Milczenie

Milczenie w tej sprawie jest wyrazem bezsilności, braku nadziei, zniechęcenia i pewnej rezygnacji. Jako takie nie rozwiązuje sprawy. Pozostawia ją w zawieszaniu.

1.2.2. Bunt

Bunt natomiast jest więcej lub mniej głośną manifestacją ludzkiego niezadowolenia. Jest wyrazem zdecydowanej negacji. Również nie rozwiązuje

pozytywnie sprawy. Taka postawa mogłaby posiadać znaczenie jedynie w kartezyjskiej wizji filozofii, i to w punkcie jej wyjścia: buntuję się, więc jestem (A. Camus) zamiast myślę, więc jestem.

2.2.3. Zgoda

Przyzwolenie jest wyrazem pewnej akceptacji, będącej wyrazem zgody na to, co zaistniało wbrew mojej woli, bez mego udziału. „Kluczem do analizy przyzwolenia jest analiza konieczności, której nie mogę wybierać, ani zmieniać i która jest przedmiotem mego buntu bądź mojej zgody”.⁸ Powtórzmy tutaj, że nie jest to jednak zgoda spontaniczna, radosna, ale niejako wymuszona. Akceptuję dokuczliwą sytuację w nadziei, że wyjdę z niej zwycięsko. Czy jest to naprawdę podejrzana droga ucieczki od rozpaczki? Wydaje się, że nie. Ale o tym nieco później będzie mowa.

2. Próba rozwiązania problemów egzystencjalnych w ramach poznania pozafilozoficznego: naukowego, mitologicznego i religijnego

2.1. Poznanie naukowe

Dziś uświadamiamy sobie wyraźniej niż przedtem, że nie można oczekiwać od nauki, aby dostarczyła nam normatywnej etyki i ukazała w całej rozciągłości sens ludzkiego istnienia. Poznanie empiryczne, czysto naukowe – licząc się z poważnym zarzutem nie uzasadnionej ekstrapolacji – nie podejmuje rozwiązania problemów egzystencjalnych osoby ludzkiej. Te zagadnienia wykraczają poza granice jego kompetencji. Nadto jest sprawą dość oczywistą, że wszechświat fizyczny, którego naturę odkrywają stopniowo i systematycznie nauki przyrodnicze, jest człowiekowi jako takiemu obcy i obojętny wobec jego ideałów, pragnień, nadziei i dążeń. Nie jest zdolny uszczęśliwić człowieka. Nie jest zdolny ocalić go od zła i wszystkich jego postaci: chorób, epidemii, kataklizmów losowych itp. Ten cały wszechświat ze swoim bogactwem i zarazem ograniczeniem sam potrzebuje ocalenia.⁹ Nie bez znaczenia jest powszechnie akceptowana uwaga, iż np. klęski żywiołowe nie znają współczucia i litości wobec człowieka. Nie znaczy to jednak, iż świat jest tylko źródłem cierpienia dla człowieka i że należy się od niego izolować. Świat bowiem został człowiekowi dany i zarazem zadany, aby go przekształcał i udoskonalał.¹⁰

2.2. Poznanie mitologiczne

Ono nawiązuje do mitów znanych w starożytnej Grecji i Rzymie. Erynie, jako boginie zemsty, zrodzone z krwi Uranosa, Mojry, będące córkami

Nocy, oraz Tyche, Ananke czy Fatum – kierują losem świata i człowieka. Greckie Ananke – będące pojęciem i personifikacją bóstwa oraz rzymski jego odpowiednik Fatum¹¹ – stanowiły nieodwołalny wyrok, wolę bogów, los nieunikniony, przeznaczenie. Były personifikacją losu, przeznaczenia, konieczności. Fatum pojmowano jako istotę zrodzoną z Chaosu i Nocy, panującą tyrańsko poprzez skryte, konieczne prawo nad niebem, ziemią, morzem, podziemiem, a nawet nad bogami. Wyjątkiem – zgodnie z aforyzmem Seneki, iż od konieczności nie uciekniesz, ale możesz ją zwyciężyć – mógł być jedynie człowiek sprawiedliwy i silny, zdolny do tego, by sprzeciwić się temu prawu.¹² W ten sposób los człowieka może się stać losem podmiotu ludzkiego, ściśle określonego i niezmiennego, na który już nikt nie ma wpływu. Właśnie stoicy głosili taki fatalizm teoretyczny, który w przypadku człowieka sprawiedliwego i silnego nie wykluczał jego wolności.

2.3. Poznanie religijne

„Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia [...] jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość”.¹³ Poznanie religijne nie uchyla się więc od postawienia problemów egzystencjalnych osoby ludzkiej. Ból, cierpienie, niepowodzenie czy porażka, jakich doznaje człowiek – to problem dręczący od zarania mędrców wszystkich czasów i wielu systemów etycznych i religijnych. Cierpienie posiada szczególną rolę w zbawczych planach Bożych. Jest tajemnicą niepojętą, jak uprzedzająca i niczym nie uwarunkowana zbawcza miłość Boga wobec człowieka. Problemu tajemnicy cierpienia nie rozwiązał teoretycznie nawet Chrystus Pan, ale jako najwyższy Nauczyciel wskazał, aby nie izolować cierpienia, ale łączyć je z miłością i ofiarą. Tylko cierpienie złączone z trafną intencją przestaje być cierpieniem. Zawsze, kiedy posiada sens, wskazuje poza siebie, wskazuje na coś, o co w cierpieniu chodzi. Krótko mówiąc – każde sensowne cierpienie jest przede wszystkim ofiarą.¹⁴ Ostatecznie cierpienie nie jest bez znaczenia, gdyż posiada swój potrójny sens: biologiczny – gdy jest sygnałem choroby; gatunkowy – kiedy cierpienie i śmierć jednostek sprzyja rozwojowi gatunku; duchowy – gdy ból i cierpienie pozwalają lepiej zrozumieć sens życia i niekiedy stają się ekspiacją za popełnione zło.¹⁵ Jeżeli *Homo sapiens* jest zdolny do zrealizowania powinności *sapere aude*, stać go również na to, by jako *homo patiens* potrafił urzeczywistnić imperatyw *pati aude* – zauważa znany logoterapeuta Frankl.¹⁶

3. Filozoficzna propozycja rozwiązania problemu ludzkiego

Nie znajdując w poznaniu pozafilozoficznym zadowalającej odpowiedzi na egzystencjalne pytania dotyczące przekonań, wartości i postępowania człowieka, zwracamy się do filozofii, która – będąc definicyjnie umiłowaniem mądrości – kroczy przed naukami i teologią, oświecając im drogę (E. Cassirer). Ona to w tunelu mroku i ciemności zdolna jest rozjaśnić drogę i wskazać „wyjście ewakuacyjne”, sposoby rozwiązania trudnych zagadnień.

I tak już w starożytnej Grecji filozofia sokratejska uczyła ludzi cnoty utożsamianej z wiedzą, uczyła ich rozumu, aby przez to doprowadzić do cnoty, do życia zgodnego z naturą i wolnością. Ukazywała potrzebę, że dla dóbr moralnych należy poświęcić dobra niższe i pozorne: „Czyż się nie wstydzisz dbać o pieniądze, sławę, zaszczyty, a nie o rozum, prawdę i to, by dusza stała się najlepsza?”¹⁷ Spadkobiercy filozoficznej myśli Sokratesa utożsamiali filozofię z zasadniczą sprawą życiową, pocieszeniem w smutku, niezbędną radą i podporą w życiu. Filozofia jest pociechą dla skazanego za obronę prawa senatora, ukojeniem dla odsuniętego od życia publicznego rzymskiego polityka.¹⁸ Antystenes, syn niewolnicy, proletariusz, uczeń Sokratesa, zapytany o korzyści płynące z filozofii, odpowiedział: „Mam tę korzyść, że mogę sam z sobą rozmawiać”. A Diogenes, syn bankruta, uczeń Antystenesa, na pytanie: Co dała ci filozofia? odrzekł: „Jeżeli nawet nic innego, to w każdym razie to, że jestem przygotowany na wszelkiego rodzaju los”.¹⁹

Dokonując pewnego wyłomu w chronologii, należy przypomnieć, że dla stoików rzymskich, jak na przykład dla M.T. Cyncerona filozofia była przewodniczką życia, pogromczynią błędów i nauczycielką obyczajowości oraz dyscypliny. Dla młodszych rzymskich stoików, a więc dla Seneki Młodszego, Epikteta z Hierapolis czy Marka Aureliusza filozofia stała się sprawą życiową, radą i bezpiecznym oparciem w życiu. Słowem, skuteczne było ich oddziaływanie w swojej epoce, a dziś żywe są ich księgi.

Z poglądami rzymskich stoików konweniuje postawa myślowa niektórych polskich filozofów z końca XIX i XX wieku, jak na przykład profesor K. Twardowskiego czy prof. W. Tatarkiewicza. Prof. I. Dąbska o swoim Mistrzu pisze następująco: „Uprawianie filozofii to według Kazimierza Twardowskiego nie tylko rozwiązywanie pewnych teoretycznych zagadnień. To także droga pogłębiania się i doskonalenia moralnego, droga zdobywania prawdziwej mądrości życiowej, droga do niezależności wewnętrznej i panowania nad sobą”.²⁰

Podobnie prof. T. Kotarbiński, uczeń i następnie kolega wspomnianego twórcy szkoły lwowskiej, stwierdza: „Pozostawał jako uczeń szkolny pod

czarem wspaniałej etyki stoickiej. Sporządził był sobie płytę z napisem *Ananke* (personifikacja koniecznego, nieodwracalnego losu i przeznaczenia) i ustawiał ją tak, by słowo to rzucało się w oczy jako pierwsze w chwili rannego przebudzenia”.²¹

Szerszego i oddzielnego omówienia domagają się w tym kontekście klasyczne poglądy stoików, poszukujących odpowiedzi na pytania: Czym jest cnota? Czym są afekty (uczucia)? i czym charakteryzuje się apatia?

3.1. Cnota

Filozofia stoicka powstała w III wieku przed Chrystusem w Atenach. Jej inicjatorem był Zenon z Kition, a rozwinięcie i usystematyzowanie zawdzięczamy Chryzypowi. Szkoła Stoicka przetrwała pięć stuleci. Rywalizowała z Akademią Platonią i Szkołą Perypatetyką. Stoicy położyli akcent na etykę. Jednostka mogła znaleźć w stoicyzmie ideał samowystarczalności człowieka dzielnego.²² Przejęto więc pogląd od Sokratesa i cyników, iż cnota jest samowystarczalna, a wszystko inne jest bezwartościowe. Cnota stała się gwarantem szczęścia, a szczęście – zdaniem W. Tatarkiewicza – można sobie zabezpieczyć od zewnętrznych okoliczności świata w dwojaki sposób: opanować zewnętrzne okoliczności lub uniezależnić się od nich. A ponieważ nie ma możliwości zrealizowania pierwszego członu alternatywy, by zapanować nad światem, przeto należy zapanować nad sobą, czyli pokierować swoimi czynami zgodnie z drugim członem alternatywy. Życie cnotliwe jest życiem wolnym. I chociaż w kosmosie panuje wszędzie konieczność, to przecież ona nie wyklucza wolności. Tak rozumiane pojęcie wolności stało się pojęciem klasycznym w etyce. Życie zgodne z rozumem i naturą zapewnić może najwyższą doskonałość, czyli szczęście. Rozum u stoików był miarą postępowania człowieka. Nie namiętności, czyli afekty, ale właśnie rozum stanowił jego naturę. Stoicy, za przykładem Sokratesa utożsamiającego cnotę z wiedzą, definiowali cnotę jako rozsądek, wiedzę, rozum. A więc rozum rządzi człowiekiem i kosmosem. Taka teza stała się źródłem czci dla cnoty i kosmosu. Cnota jest dobrem jedynym. Przeto ona tylko jest potrzebna do szczęścia i doskonałości.²³ Poza cnotą i jej przeciwieństwem, czyli złem, wszystko jest obojętne. Obojętne więc dla człowieka powinny być: uroda, zaszczyty, bogactwo, moc, zdrowie, życie itp. Należy również zaznaczyć, iż stoicy przejęli od Sokratesa nie tylko intelektualizm etyczny, czyli utożsamienie wiedzy o dobru z czynieniem dobra, ale także myśl o *enkratei*, która była zdolnością panowania nad sobą. Cnota panowania nad sobą była czymś innym niż wiedza. To była siła, której Sokrates nie potrafił nazwać i odróżnić od poznania.²⁴ Uczynili to dopiero stoicy.

3.2. Afekty i apatia

Źródłem złego, nieudanego życia są uczucia, namiętności, czyli afekty (*pate*), będące bezrozumnymi poruszeniami duszy. Szczególnie niebezpiecznymi są pośród nich: smutek, zawiść, pożądlivość i obawa. Należy się ich wyzbycić za wszelką cenę i dążyć do zupełnej beznamiętności, czyli apatii. Apatia stanowi cechę determinującą mędrca, do którego smutek nie może mieć dostępu. Autentyczny mędrzec nie kieruje się w swym życiu współczuciem, nie kieruje się uczuciami czy namiętnościami, ale tylko rozumem.²⁵ Obecnie spróbujmy zanalizować szerzej to stwierdzenie.

1. Apatia (gr. *apatheia* pochodzi od *a* – nie i *pathos* – uczucie) znaczy brak uczuć, beznamiętność, niewrażliwość, wolność od wzruszeń.²⁶ Zrodziła się w filozofii greckiej, w poglądach stoików i cyników. Znana jest także w ascetyzmie mnichów buddyjskich. U stoików stanowiła główną ideę etyczną, która koncentruje się wokół sprawy osiągnięcia szczęścia ludzkiego, zagrożonego poprzez uczucia. Uczucia bowiem – ich zdaniem – są przeciwne naturze ludzkiej, gdyż niszczą harmonię, opartą na postępowaniu zgodnym z naturą i rozumem. Aby więc urzeczywistnić w sobie stan apatii, trzeba wyzbycić się wszystkich uczuć.

2. Złagodzenie tej radykalnej formy apatii znajdujemy szczególnie u stoików rzymskich, którzy poprzez postulat wyzbycia się tylko złych uczuć, zmierzali do opanowania i podporządkowania ich rozumowi.

3. Z kolei Klemens Aleksandryjski twierdził wprost, iż Chrystus Pan mocą swego bóstwa w pełni posiadał apatię i wzywał chrześcijan, aby Go naśladowali w tym względzie.

4. Jednak zasadniczy zwrot w rozumieniu apatii dokonał się dopiero w związku z poglądami: Augustyna, Hieronima i Tomasza z Akwinu, którzy nie utożsamiali apatii z ideałem życia chrześcijańskiego, chociaż zdecydowanie postulowali konieczność opanowania uczuć. Na tym miejscu należy dobitnie podkreślić, że to właśnie Akwinata ostrzegał, iż wyzbycie się uczuć byłoby nie tylko nieskuteczne, ale wręcz szkodliwe, ponieważ okaleczyłoby ludzką naturę.²⁷

5. Obecnie etyka katolicka w sposób wyważony wyjaśnia, że apatia (bezuczuciowość) nie stanowi ideału doskonałości. „Wskazując na osobę i postępowanie Chrystusa, podkreśla wartość uczuć dla rozwoju osobowego i wspólnotowego życia człowieka”.²⁸ Zaznaczyć również należy, że człowiekowi potrzebne są nie tylko uzdolnienia twórcze, nie tylko dobrze pojęta wrażliwość, ale także zdolność znoszenia cierpienia, niepowodzeń oraz krzywd doznanych, a także ich zaakceptowania. Ta zdolność nie jest mu wrodzona, ale nabyta. Sprawność radzenia sobie z przeciwnościami egzysten-

cialnymi jest niekiedy rezultatem świadomego przyzwolenia. Gdyby człowiek rodząc się, przynosił z sobą umiejętność znoszenia cierpienia, sprawność ta byłaby raczej apatią, a więc czymś, co uniemożliwia doznawanie cierpienia. Apatia to w gruncie rzeczy niezdolność do odczuwania cierpienia. Należy więc podkreślić, że tylko wtedy mamy do czynienia z dokonaniem etycznym, kiedy realizacja wartości wyrasta na gruncie autentycznej akceptacji cierpienia.²⁹

4. *Amor fati* w etosie W. Tatarkiewicza

Profesor L. Kołakowski, rozważając sprawę ateizmu i uprawomocnienia idei metafizycznej klęski, negatywnie ocenił to, co zwykło się nazywać skrótowo umiejętnością *amor fati*. Jego zdaniem jest to wielce „podejrzana droga ucieczki od rozpaczy”.³⁰ Aczkolwiek nie należy bagatelizować takiej oceny, wydaje się jednak, że nie wszędzie i zawsze tak być musi. Typowym przykładem przeciwstawnej, pozytywnej oceny dotyczącej tej stoickiej sprawności jest postawa takich profesorów, jak np. K. Twardowskiego czy W. Tatarkiewicza. Długie i pomyślne życie tego ostatniego było realizacją uwspółcześnionej wersji stoickiego *amor fati*. W tym celu oddał on twierdzenie H. Bergsona, jakoby było prawdą, iż „filozofowie postępują jak lekarze, którzy rozpoznają choroby, ale leczyć ich nie potrafią”. Profesor Tatarkiewicz potrafił postawić trafną diagnozę „choroby” i przystąpił do przeprowadzenia skutecznej kuracji na sobie samym.

4.1. Wady filozofa

Osobiste wady i niepowodzenia człowieka nie mogą być powodem zniechęcenia i rozpaczy. Typowym reprezentantem takiej postawy jest Sokrates, zwany przez niektórych kapłanem logosu. Pokrzywdzony przez los ze względu na brzydką swą powierzchowność i duszę niepiękną, poddał się uszlachetniającym wpływom logosu. Kiedy do Aten przybył Syryjczyk Zopyros, który z rysów twarzy potrafił określić cechy duchowe badanego, popatrzwszy na twarz Sokratesa wyliczył – w obecności wielu zgromadzonych – jego cechy: skłonność do pijaństwa i uciech zmysłowych, zapalczliwość nieokiełznana i tchórzostwo. Wśród głośnego śmiechu zebranych przemówił Sokrates: Śmiejecie się niesłusznie. Zopyros się nie myli. Miałem wszystkie te wady, lecz je pokonałem poprzez logos i dzięki niemu.³¹

Otóż coś podobnego znajdujemy u Profesora Tatarkiewicza, który w 1976 roku z racji 90. rocznicy swoich urodzin, ku zdziwieniu wielu, publicznie oświadczył: „Miałem wiele wad, ale ostatecznie pomagały mi one w życiu”.³² Wiem – mówił Jubilat – czym jest wada słuchu, słabej pamięci na starość,

słabej orientacji w polityce, niechęć do podejmowania decyzji, brak stworzenia własnego systemu filozoficznego, porzucanie lektury „mętnej” książki, rezygnacja z planowania swego życia i życie zbyt długie.

Wielki jest ciężar wymienionych moich wad – kontynuował Jubilat – ale w ostatecznym rozrachunku okazały się dla mnie pomocne. I tak słaby słuch umożliwił mi większą koncentrację w pracy naukowej, a słabsza pamięć pozwoliła mi szybciej zapomnieć doznane krzywdy.³³ Słabsza zdolność przewidywania zdarzeń wojennych okazała się dla mnie korzystna, gdyż – nie mogąc temu zapobiec i nie przewidując ich – krócej się nimi martwiłem. Z kolei niechęć podejmowania decyzji okazała się czymś pozytywnym, gdyż w latach groźnych wydarzeń musiałbym potem od nich odstępować. Fakt niestworzenia systemu filozoficznego jest wyrazem pewnej rezygnacji, ale w moim przypadku była to przemyślana rezygnacja, której źródłem był brak przekonania. Zadaniem moim było jedynie „kolekcjonowanie”, czyli „zbieranie myśli”.³⁴ Przecież piękno gęstego lasu – zda się mówić Profesor – polega na tym, że pośród nielicznych drzew bardzo wysokich, czyli wielkich systemów filozoficznych, znajdują się w większości drzewa średnie i niskie. Moje przemyślenia filozoficzne mieszczą się w ramach tych średnich i niskich drzew. Z kolei zdecydowane i natychmiastowe przerywanie czytania złej i słabej książki daje szansę lektury tylko książek dobrych i wartościowych. Natomiast postawa nieplanowania swego życia w moim przypadku nie była klęską – stwierdza Jubilat – gdyż los więcej kierował mną niż ja losem. Był to jednak los szczęśliwy, skoro niezaplanowane życie okazało się ostatecznie udane.³⁵

O długim swym życiu (liczył wtedy 90 lat) Profesor stwierdził, że szybko minęło. Błyskawiczną „karierę naukową” zrealizował w przeciągu 27 lat. Złożyły się na nią: matura, studia w kraju i za granicą (Szwajcaria, Niemcy i Włochy), doktorat, rozpoczęcie wykładów w Uniwersytecie Warszawskim, profesura zwyczajna i w wieku 44 lat członkostwo w Polskiej Akademii Nauk. Potem tempo życia znacznie się zmniejszyło. Może to powolniejsze tempo było przyczyną dalszego jego długiego życia? Przykłady z życia ludzi wybitnych wskazują na znaczące spostrzeżenie wybitnego psychologa, iż pośpiech w osiągnięciu szczytów ludzkiej twórczości zostaje okupiony, niekiedy, krótkim życiem ich autorów.³⁶

4.2. Niepowodzenia filozofa

Po przedstawieniu osobistych wad prof. Tatarkiewicz podjął temat licznych niepowodzeń, które wystąpiły w jego życiu. „Miałem w życiu niejedno niepowodzenie. Ale w skutkach okazały się korzystne”.³⁷ Niepowodzeniami

jego było: niedostanie się do pierwszej klasy gimnazjalnej, nieprzyjęcie na Politechnikę Warszawską, usunięcie z Uniwersytetu Warszawskiego za bojkot języka rosyjskiego, skierowanie do pracy w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, internowanie do Pruszkowa w czasie hitlerowskiej okupacji, przykre perturbacje na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1948-1956, w związku z wystąpieniem na seminarium naukowym studentów: H. Hollanda, L. Kołakowskiego, A. Nowickiego, B. Baczeko, H. Jarosza i A. Śluckiego, którzy byli zarazem członkami PZPR,³⁸ „dyscyplinarne” (ideologiczne) zwolnienie z pracy naukowej w Uniwersytecie Warszawskim i szereg innych.

Te wszystkie niepowodzenia w ostatecznym rozrachunku okazały się dla naszego Filozofa korzystne. I tak na przykład: nieprzyjęcie go do gimnazjum pozwoliło mu o rok dłużej uczyć się w domu, gdzie miał dostęp do dobrze wyposażonej w odpowiednie książki rodzinnej biblioteki. Odmowa przyjęcia na Politechnikę umożliwiła zapisanie się na Uniwersytet w Warszawie. Relegowanie z Uniwersytetu dało szansę studiowania za granicą: w Szwajcarii, Niemczech i Włoszech. Przyjęte z niezadowolaniem skierowanie do pracy po pierwszej wojnie światowej w Uniwersytecie Wileńskim zaowocowało poznaniem uroczonego środowiska wileńskiego, a potem jeszcze poznańskiego, zanim w 1923 r. powrócił do Warszawy na Uniwersytet, gdzie przez wiele lat prowadził wykłady do drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu.³⁹ Ideologiczne zwolnienie z pracy naukowej w Uniwersytecie Warszawskim w lecie 1949 r. umożliwiło mu w czasie sześcioletniej przerwy przymusowego urlopu napisać trzypomowe dzieło pod tytułem *Historia estetyki*; a więc i w tym przypadku przymusowy urlop okazał się bardzo korzystny.⁴⁰

5. Życie udane

Powyższa, skrótowo ukazana argumentacja Profesora, że wady i niepowodzenia egzystencjalne człowieka nie są pozbawione znaczenia i sensu, jest w tym kontekście bardzo wymowna. Można to dostrzec w sposobie postępowania naszego autora, którego życie było w zasadzie medytacją i realizacją podstawowych wartości: Prawdy, Dobra i Piękna. Taka postawa życiowa prowadziła do końcowego stwierdzenia o udanym długoletnim życiu.

Tatarkiewiczza triada często omawianych wartości: Prawdy, Dobra i Piękna stanowi pewną analogię do greckiej trójjedynnej *chorei*, złożonej z elementu wokalnego, instrumentalnego i tanecznego, która towarzyszyła w Grecji od czasów najdawniejszych wszelkim obrzędowi religijnym i spełniała także inne role.⁴¹ Autor książki *O szczęściu*, będąc przekonany, iż prawdziwa tajemnica szczęścia leży w tym, aby od siebie wymagać dużo, a mało od innych – stawiał wysokie wymagania sobie samemu, a wobec innych był bardzo tole-

rancyjny. Był myślicielem gotowym wysłuchać do końca swego rozmówcę, był otwarty na cudze poglądy, metody badawcze, polemiki i osobowość.⁴² Był ceniony przez ludzi o różnych orientacjach filozoficznych i ideologicznych. Jego życzliwość wobec świata i ludzi oraz umiejętność – być może przejęta od W. Leibniza – znajdowania racji filozoficznych nawet w stanowiskach przeciwnych i sprawność intelektualna znajdowania w nich tego, co niesprzeczne, sprawiły, iż był chętnie słuchany i uznawany w Polsce zarówno w katolickich, jak i marksistowskich kręgach.⁴³ „W jego rozległej tolerancji istniała tylko jedna granica, której nie wolno było przekroczyć: uczciwość intelektualna tożsama z uczciwością moralną”.⁴⁴

Był konsekwentny w swym życiu i działaniu i pozytywnie oceniał konsekwencję w postępowaniu innych. Bycie konsekwentnym w badaniu naukowym doprowadziło go do ukochania i systematyczności w pracy i osiągnięcia wspaniałych rezultatów. Aż trudno uwierzyć, że jeden człowiek potrafił tyle zdziałać. „Jego pogoda ducha nie była łatwym, spontanicznym, bezmyślnym optymizmem. Był to optymizm jakby wtórny, a więc wypracowany przez lata nieustannego namysłu nad życiem własnym i innych. W swojej ogólnej wymowie była to postawa bliska stoickiej zasadzie zgody na to, co jest. Uwspółcześniona wersja *amor fati* występowała w etosie Władysława Tatarkiewicza w postaci czystej, nieskażonej”.⁴⁵ Nie czekała w nastroju fatalistycznej uległości na to, co się „przypadkowo kiedyś” wydarzy,⁴⁶ i nie miała nic wspólnego z żalonym bilansem własnych strat i zysków. To ona pozwalała Profesorowi być mędrcelem, uczonym i moralistą w czasie spokoju i w sytuacjach skomplikowanych i egzystencjalnie trudnych. Był głęboko przekonany, że sama wiedza, choćby rozległa i głęboka, nie zawsze potrafi powstrzymać człowieka przed degradacją etyczną.⁴⁷

Zdobyta gruntowna wiedza o podstawowych wartościach, takich jak: Prawda, Dobro i Piękno, oraz ich permanentna realizacja w postępowaniu sprawiły, że życie Profesora było życiem udanym, że miało sens i znaczenie. Było bowiem pięknym świadectwem, zaprzeczającym wszystkim myślicielom, którzy egzystencję ludzką usiłovali utożsamiać z absurdem urastającym do rangi absolutu – jak to uczynił na przykład J.-P. Sartre.⁴⁸ Choć nie odczuwałem – mówił Tatarkiewicz – jak bohaterowie Żeromskiego „rozkoszy bytu” i „szczęścia istnienia”, to jednak myślałem, jak bohater Sienkiewicza, że „istnienie – to dobra rzecz”. Tylko taki filozof, u kresu lat swego życia, mógł z satysfakcją i spokojem stwierdzić: „Jestem człowiekiem szczęśliwym: dodatni bilans życia osiągnąłem dzięki równomiernemu rozwinięciu trojakich wartości: Prawdy, Dobra i Piękna – i dzięki pełni życia, i dzięki harmonii”.⁴⁹

Zapytany, czy chciałby przeżyć ponownie swoje udane życie, odpowiedział: 1) to byłoby bardzo ryzykowne i zarazem nie jest możliwe; ponieważ każde istnienie człowieka jest życiem jedynym i niepowtarzalnym, 2) gdyby było inne, byłoby z pewnością życiem nieudanym i 3) gdyby było identyczne z pierwszym – nie byłoby ciekawe, interesujące.

A skoro tak się ma sprawa, to należy pytać, czy pozostaje człowiekowi jedynie nadzieja na drugie życie? Zapewne tak – odpowiedziałby Jubilat. „Bo nie jest prawdą – sądzi Mistrz i Wychowawca trzech pokoleń Polaków – abyśmy żyli wyłącznie z żywymi; nasz świat jest wypełniony zarówno przez jednych, jak i przez drugich. A zmarli nie są mniej realni nawet wtedy, gdyśmy ich nigdy nie znali innymi niż zmarłymi”.⁵⁰

6. Uwagi końcowe

1. Człowiek jest najdoskonalszym jestestwem na ziemi. Jego pozycja jest uprzywilejowana. Jest bowiem syntezą dwóch światów: materialnego (cielesnego) i duchowego. Jedność substancjalna tych dwóch elementów konstytutywnych stanowi określone bogactwo o charakterze ontologicznym.

2. Osoba ludzka obdarzona rozumem cieszy się wolnością. Nie jest to jednak wolność absolutna, ale względna. Istnieje bowiem cały szereg determinant ją ograniczających. Wolność, będąca wielką wartością, może stać się problemem dla człowieka, gdy nie potrafi racjonalnie zagospodarować jej przestrzeni. Wolność właściwie pojęta nie ma nic wspólnego z przysłowiową samowolą. Tam bowiem kończy się moja wolność, gdzie w grę wchodzi prawa drugiej osoby. Warto w tym kontekście przytoczyć znany aforyzm L. Staffa, iż wolność nie jest ulgą, ale trudem wielkości. Nasza wolność jest adekwatna do ludzkiej kondycji, gdyż to, co w niej istotne, jest zachowane i nam dane. Jesteśmy zdolni do podjęcia odpowiedzialnej decyzji, będącej rezultatem autodeterminacji, czyli samostanowienia. Wtedy nieuzasadniony i obcy staje się dla nas determinizm i indeterminizm.

3. Zarówno wybitne zdolności, bogactwo, szczęście, radości, przyjemności, jak i wady, niepowodzenia, bieda i wszelkie inne porażki egzystencjalne są zakodowane w ludzkiej kondycji. Mędrzec, posiadłszy cnotę zapewniającą mu samouniezależnienie (apatię) – z niezmaconą równowagą ducha potrafi znieść wszelkie zmienności i przeciwności życia.

Spokojnie więc je przyjmuje, niczemu się nie dziwi i niczego się nie lęka. Nie ma nad nim władzy żadna namiętność. Jakiegokolwiek zaś przeciwdziałanie porażkom egzystencjalnym – zważywszy na moc nieodwracalnego fatum – byłoby niezgodne z naturą mędrca.⁵¹ W praktyce nie mając siły przebicia, by wyeliminować to, co przykre, starajmy się – w imię filozoficznej idei

umiłowania przeznaczenia i losu, stoickiego *amor fati* – zdobyć się na wysiłek, by – nie tracąc nadziei ratującej nas od rozpaczyny – nie tragizować życiowych porażek, gdyż zwycięstwo nad nimi nie jest niemożliwe. Dajmy szansę ingerencji przyjaznemu i łaskawemu losowi. A nadto, praktyka życiowa poucza nas o tym, że trafna idea okupiona bólem i cierpieniem musi przejść swoje oczyszczenie, swoją *katharsis*;⁵² zdarza się również, iż niepowodzenia egzystencjalne ustępują miejsca sukcesowi. Przyjazny *amor fati* może niekiedy uczynić nasze życie udanym życiem. Bywa bowiem tak, iż *fortes fortuna adiuvat* (Wergiliusz) – odważnych wspiera los.

4. Podtrzymywanie przekonania, iż tragedie ludzkie są zrządzeniami nieprzyjaznego fatum, może być dla nas niekiedy bezpieczniejsze i wartościowsze, bowiem – jak zauważa Guardini – „przypadek może być odczuwany jako czynnik pozytywny, można go uważać za jakiegoś gwaranta nieprzewidywalności życia, zmuszającego człowieka do nieustannej czujności”. Czujność jest bowiem postawą człowieka wobec świata, w którym nie ma łatwych i oczywistych rozwiązań. Jest sprawą oczywistą, że wszędzie tam, gdzie nie ma dobrze oznaczonych szlaków, tam wzmożona uwaga i czujność są szczególnie w cenie.⁵³

5. W świetle uwag dotyczących egzystencji posiadającej sens nasuwa się refleksja, iż „recepta” profesora Tatarkiewicza na szczęśliwe, pomyślne i udane życie ludzkie mogłaby przybrać sformułowanie trójjedynego *chorei* postulatów: 1) poznaj rzetelnie wzniosłe idee-wartości: Prawdy, Dobra i Piękna, 2) staraj się je uznać za swoje, 3) miej odwagę ich harmonijnej realizacji w swoim życiu.

6. W jednym ze swych odczytów wygłoszonych w 1974 r. Tatarkiewicz stwierdził, że szczególnie bliskie były mu systemy dwóch tak bardzo różnych względem siebie filozofów, a mianowicie Arystotelesa i Pascala. W tym ostatnim dostrzegł bliskie sobie „stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie «porządku serca» obok porządku rozumu. Bliskie to, że «człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny», że «serce ma swe racje, których rozum nie zna», że «trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem». I wreszcie to: «dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci którzy służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają». A sadzę, że to wszystko – w Pascalu – jest bliskie nie tylko mnie, ale wielu dzisiejszym ludziom”.⁵⁴

7. Jan Paweł II w swoim nauczaniu skierowanym do wszystkich ludzi dobrej woli dobitnie akcentuje, że istnieje nadzieja, oparta na mocnym fundamencie i dostępna każdemu, kto chce ją przyjąć. Najważniejsze orędzie,

z którym papież pragnie dotrzeć do każdego człowieka – w interpretacji V. Messoriego – brzmi następująco: „Zrozum, że kimkolwiek jesteś, jesteś kochany! Pamiętaj, że Ewangelia jest wezwaniem do radości! Nie zapomnij, że masz Ojca i że każde życie, nawet najbardziej bezsensowne w oczach ludzi, ma wieczną i nieskończoną wartość w oczach Boga!”⁵⁵

PRZYPISY

¹ Jest to odtworzona i skrócona prelekcja, którą wygłosiłem na posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku dnia 26 lutego 2003 r.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 12.

³ Tamże, s. 343.

⁴ Tamże, s. 145.

⁵ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 397.

⁶ A. Einstein, *Moje credo*, w: M. White, J. Gribbin, *Einstein. Życie nauką*, Warszawa 1995, s. 301.

⁷ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 393-403.

⁸ Zob. M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 49.

⁹ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*, Jan Paweł II odpowiada na pytania V. Messoriego, Lublin 1994, s. 59.

¹⁰ Tamże, s. 79-80.

¹¹ Pojęcie *fatum*, będące odpowiednikiem stoickiego *heimarmene* wprowadził do filozofii M.T. Cyceon (*De fato*).

¹⁰ A. Bronk, *Fatalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 66-69; S. Longosz, *Fatum*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., kol. 74-75.

¹³ *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 73.

¹⁵ Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 433-434.

¹⁶ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 72.

¹⁷ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, s. 74.

¹⁸ Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 5.

¹⁹ Zob. S. Kaczmarek, *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1979, s. 6.

²⁰ Zob. M. Jaworski, *Tadeusz Kotarbiński*, Warszawa 1971, s. 41.

²¹ K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. V-VI.

²² F. Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981, s. 134.

²³ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt. s. 132-134.

²⁴ Zob. J. Gałkowski, *Czy Platon wykluczyłby Vincenza z Państwa?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2001, z. 3-4, s. 89.

²⁵ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 132-134.

²⁶ F. Bednarski, J. Gałkowski, *Apatia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 739.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I, 75-89*, Poznań 1956, s. 363-369.

- ²⁸ *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 739.
- ²⁹ W. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 70-71.
- ³⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 222.
- ³¹ Zob. T. Zieliński, *Grecja Niepodległa*, Warszawa 1958, s. 270-273.
- ³² W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, „Studia filozoficzne” 4(1976), s. 248
- ³³ T. Sławek, *Czy Bóg ma serce?*, „Tyg. Powszechny” 2004, nr 2(11 I).
- ³⁴ Zob. tamże, s. 247-249 oraz ostatnią rozmowę T. Sznajderskiego z Władysławem Tatarkiewiczem na łamach „Polityki” 1980, nr 15(12 IV) i A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz jako historyk estetyki*, „Studia filozoficzne” 4(1976), s. 99.
- ³⁵ W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, wyp. cyt., s. 248.
- ³⁶ Tamże.
- ³⁷ Tamże.
- ³⁸ Tamże; zob. B. Dembowski, *Świadectwo uczestnika seminarium Prof. Władysława Tatarkiewicza, 1947-1950*, w: *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 306-309.
- ³⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, wyp. cyt., s. 248.
- ⁴⁰ Tamże, s. 248 oraz zob. J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz*, „Polityka” 1980, nr 15(12 IV).
- ⁴¹ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 495.
- ⁴² A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz (1886-1980)*, „Studia filozoficzne” 4(1986), s. II.
- ⁴³ Zob. M. Szyszkowska, *Pamięci profesora Władysława Tatarkiewicza. Odszedł człowiek renesansowy*, „Słowo Powszechne” 1980, wyd. B, nr 90(22 IV).
- ⁴⁴ Tamże.
- ⁴⁵ Tamże.
- ⁴⁶ *Praktyczny słownik biblijny*, pod red. A. Grabner-Haidera, Warszawa 1995, kol. 780-781.
- ⁴⁷ M. Szyszkowska, *Pamięci profesora Władysława Tatarkiewicza*, art. cyt.
- ⁴⁸ Zob. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1957, s. 631 oraz moją pracę pod tytułem *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Studia z filozofii Boga. Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, praca zbiorowa, Warszawa 1977, s. 367.
- ⁴⁹ J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz*, „Polityka” 1980, nr 15(12 IV), s. 3.
- ⁵⁰ Zob. A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz*, poz. cyt., s. I.
- ⁵¹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967, s. 107.
- ⁵² Zob. *Być rzetelnym jak łan pszenicy*, rozmowa z księdzem biskupem Romanem Andrzejewskim, „Studia Włocławskie” 6(2003), s. 49-50.
- ⁵³ Zob. T. Sławek, *Czy Bóg ma serce?*, art. cyt.
- ⁵⁴ M. Szyszkowska, art. cyt.
- ⁵⁵ *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 16-17.