

Dawid Zmuda

W poszukiwaniu absolutnej obecności

*Nie mówimy o hipotezie lub o wysokim prawdopodobieństwie.
Ani o wiedzy. Albowiem niepowątpiewalność nie wystarczyłaby,
aby skłonić mnie do zmiany całego swojego życia.*

Ludwig Wittgenstein

Karol Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*,
Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.

Jest jakaś oczywista niezręczność w zajmowaniu się sprawami intymnymi. To, co dotyczy mnie najbardziej, zazwyczaj staram się chować najgłębiej, tym bardziej, że zazwyczaj to właśnie jest najtrudniejsze do zrozumienia. Czy można jednak nie mówić? Czy na filozofach nie spoczywa właśnie jakaś odpowiedzialność za wypowiedanie spraw trudnych?

Niemal równo rok temu Instytut Myśli Józefa Tischnera w Krakowie rozpoczął swoją serię wydawniczą książką Karola Tarnowskiego *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*.¹ Książkę tę, nagradzaną już i nominowaną do ważnych nagród, warto przeczytać kilkakrot-

nie. Przy pierwszej lekturze nieco przytłacza ilością i jakością treści. Nie jest to książka najłatwiejsza i z pewnością wymaga pewnej wprawy, a nawet wytrwałości. Tarnowski roztacza całą paletę swoich fascynacji filozoficznych, wykazując przy tym ogromną erudycję. Lektura wymaga skupienia, które – można to powiedzieć od razu – przynosi satysfakcję.

Autor od lat zajmuje się filozofią wiary. Jak spora część filozofii, również ta jej dziedzina może nabierać różnego zabarwienia. Newman rozpatrywał ją m.in. jako rodzaj przyświadczeń, Scheler badał wiarę jako akt egzystencjalny, Kierkegaard rozpisywał jej dramaturgię etc.

Filozofia Tarnowskiego jest wyraźnie budowana jako specyficzna fenomenologia relacji. Z jednej strony, refleksja nad wiarą jest ściśle związana z filozofią podmiotu. Oczywiście jest, że to człowiek wierzy. Wypowiedzenie tego wymaga przecież natychmiastowego pytania: kim jest człowiek? Z drugiej strony, jest to rozbudowana filozofia Boga. Autor przyjmuje oczywiście założenie, że wiara jest relacją. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wynika to z osobistego, nie tylko filozoficznego, *credo* – w jakimś sensie książka jest zapisem bliskości, a tym samym rehabilitacją tego pojęcia w filozofii. Bliskości szczególnej, łączącej człowieka z Bogiem na najbardziej intymnym poziomie. Tarnowski opisuje tę relację, pisząc o jej uczestnikach. Jak w ten sposób opisać samą wiarę? Odpowiedź odsłania się stopniowo.

Celem autora jest to, by opisując relację między uczestnikami dramatu wiary, pokazać życie samej wiary. Takie postawienie sprawy przesądza o rzeczy zasadniczej – nie jest to książka o jakimkolwiek teoretycznym konstrukcie wiary, lecz o tym, co rzeczywiście wydarza się między Bogiem a człowiekiem. Pozwala to dostrzec bezpośrednie pokrewieństwo autora z tradycją francuskiej filozofii refleksji, dla której myślenie teoretyczne możliwe jest tylko w związku z żywym doświadczeniem. Tej zasadzie Tarnowski jest wierny i wydaje się do niej przekonywać. Jest to konsekwencja przyznania racji i opowiedzenia się po stronie konkretnej tradycji w sporze między różnymi propozycjami myślenia o wierze. Mowa tu o tradycji zakorzenionej w filozofii Platona i w jej Plotyńskim uzupełnieniu. Ważnymi postaciami na stronach książki są św. Augustyn czy Kartezjusz, szczególne zaś miejsce zajmuje św. Anzelm. Krakowski filozof odwołuje się jednak najchętniej do myśli współczesnej, ufając, że opisuje ona nie tylko sam fenomen wiary, ale i jej dziejową, współczesną rzeczywistość. Pierwszym przewodnikiem jest tu

Gabriel Marcel, który w jakimś sensie patronuje myśleniu Tarnowskiego. Autor nie stroni jednak ani od klasycznej metafizyki, ani nawet teologii. Wachlarz inspiracji jest naprawdę szeroki. Nie chodzi tu wszakże o wykazywanie się erudycją, lecz o poszukiwanie źródeł umożliwiających współczesne myślenie o wierze. Warto pokrótce przyjrzeć się podstawowym intuicjom, za którymi czytelnik podąża wraz z autorem.

Jak już zostało powiedziane, zasadniczą dla tej pracy jest fenomenologia relacji. Tarnowski, jak większość filozofów pokartezjańskich, rozpoczyna od człowieka i jego możliwości wchodzenia w relacje. Przywołanie Descartes'a nie jest przypadkowe. Myśląc o wierze, nie można zapomnieć, że jest ona ściśle związana z wątpliwością, którego radykalnym wyrazem i rozwinięciem jest bierny lub czynny nihilizm. Dla filozofa po Auschwitz i Kołymie szczególnie wyzywający jest ten drugi, a jego głównym prorokiem – Nietzsche. Tarnowski nie tylko nie bagatelizuje sprawy, filozofuje jakby na skraju cienia nihilizmu, który nigdy nie zostanie przewyciężony. Nie ma tu żadnych ułatwień, żadnej taniej nadziei. Nie oznacza to, że między wiarą a nihilizmem nie ma już miejsca na inne postawy. Jednak podstawowe tło pozostaje rozpięte między dwoma skrajnymi możliwościami: wiarą a nieustanną, realną groźbą nihilizmu. Tym jednak, co wyraźnie pociąga myślenie Tarnowskiego, okazuje się dobro, przy opisie którego autor nie obawia się odwoływać do niepopularnych współcześnie pojęć. Dobro jest tu tajemnicą, jest obiektem pragnienia, jest związane z wymiarem nadziei. Skąd jednak w badaniach wiary bierze się perspektywa dobra? W książce ukazane są trzy zasadnicze źródła.

Bezwzględnie najważniejsza jest tradycja biblijna. Świat wiary jest przecież światem stworzenia! Wszelkie rozstrzygnięcia ontologiczne

W poszukiwaniu absolutnej obecności

Dawid Zmuda

zasadzają się tu na fragmencie z Rdz 1, 10 – „I widział Bóg, że to było dobre”. Poza innymi konsekwencjami, jakie niesie wybór objawienia biblijnego jako podstawowego odniesienia filozofii dobra, widać tu ponownie związek z zasadą pierwszeństwa doświadczenia żywej wiary, która z pewnością jest wiarą w objawienie. Autor jest jednak filozofem, poszukuje zatem innych jeszcze źródeł myśli o dobru. Znajduje je u Platona: dobro jest tym, co umożliwia prawdziwe poznanie, tym, ku czemu podąża się, by odkryć prawdziwe życie. Platońskie dobro jako światło ma jednak swoją – tutaj fundamentalną – rolę: jest ożywczą, wyzwalającą mocą, dzięki której wszystko staje się możliwe. Przekonanie o tym, że to właśnie dobro, a nie nicość, światło, a nie mrok są fundamentem wszelkiego sensu, pozwala przeprowadzić myślenie przez różne zakręty, przede wszystkim przez refleksję Kartezjusza i jego zmagania ze zwątpieniem. Descartes obudził na dobre w filozofii bestię sceptycyzmu, która raz obudzona okazuje się niezniszczalna. Koncepcja „Złośliwego Geniusza” to nie tylko teoretyczna konstrukcja, miniony wiek – epoka totalitaryzmów – jest tego świadectwem. Przewyciężanie w sobie możliwości zwątpienia poprzez wiarę okazuje się jednocześnie zwróceniem się w stronę dobra, które ma pozostać jedynym gwarantem możliwości jakiegokolwiek prawomocnego myślenia. Refleksję podtrzymują tu trzy wielkie metafory: dobra jako zasady stworzenia, jako światła poznania oraz metafora „Złośliwego Geniusza” podającego poprzednie wątpieniu. Na nich autor opiera swoją filozofię i w jakimś sensie oddają one trzy wektory intelektualnej pracy nad wiarą: odczytania objawienia, pragnienia zrozumienia oraz ich krytykę. Te elementy stanowią wprowadzenie do kwestii podmiotów relacji.

Kim są przedstawiani w książce człowiek i Bóg wiary? Przede wszystkim tymi, którzy wzajemnie starają się odnaleźć. Właśnie słowo

odnajdywanie, a nie poszukiwanie wydaje się bardziej właściwe. Z dwojga w dramacie, jeden już jest odnaleziony. Można tu rozpoznać Augustyńską wizję bycia odnalezionym przez Boga. Jest On radykalnie otwarty, dobry bezgranicznie. Bóg oczekuje. Jest to oczekiwanie na kogoś bliskiego, być może nawet pewna tęsknota. Bóg opisywany przez Tarnowskiego w swej tęsknocie jest podobny do kochanków z *Pieśni nad pieśniami*. Jest Chrystusem, jest Bogiem miłosiernym. Odpowiada temu wizja człowieka, jako odpowiadającego na słowo żywego, odnalezionego Boga. Kluczem dla Tarnowskiego (podobnie jak wcześniej dla Franza Rosenzweiga) jest tu pytanie z *Księgi Rodzaju*: „Adamie, gdzie jesteś?”. Stanowi ono formę objawienia się Boga – Bóg wiary chce spotkać człowieka poprzez pytanie.

Bóg, którego losy w myśli europejskiej są w książce śledzone z uwagą, „broni się” przed zamknięciem go w pojęciu. Tu autor zdecydowanie pozostaje wierny tradycji teologii negatywnej. Analizując pojęcia transcendencji, absolutu czy wszelkich prób nazywania niewypowiadalnego (jak pisali Heschel czy przywoływana w książce Simon Weil), Tarnowski nie odmawia im prawa bytu w dyskursie filozoficznym, jednak przestrzega przed zastępowaniem imienia pojęciem. Bóg wiary, po doświadczeniach XX wieku, stał się być może dla wielu bardziej odległy niż kiedykolwiek. Filozofia Boga, a więc i filozofia wiary jest świadoma tego, że jednym z powodów owego dystansu okazał się język. Książka porusza także i ten temat.

Mówiąc o Bogu wiary nie sposób nie pytać o niewiarę. Ta część nie zajmuje jednak w książce zbyt wiele miejsca. Może to dziwić: praca kierowana jest przecież do współczesnego czytelnika, który żyje jakby na granicy wiary i niewiary. W Polsce ciągle wiarę uważa się za coś naturalnego, to ateści muszą dopominać

się o rację bytu. Tu żyje się tak, jakby rzeczywistość powietrze było nasycone wiarą. Niezależnie od tego, jak bywa przedstawiana, niewiara stanowi rzeczywiste wyzwanie religii. Stąd namysł nad wiarą religijną, niepogłębiony analizą ateizmu, wydaje się niepełny. Znane są prace na ten temat Gilsona¹, wydano po polsku fascynujące dyskusje Martiniego i Eco². Nie można po prostu patrzeć dziś na wiarę religijną tak, jakby nie istniało jej przeciwieństwo. Czytelnika, który jest wyczulony na punkcie życia społecznego, spotkań światopoglądów, brak tych analiz może nieco drażnić. W książce jednak, z drugiej strony, nie chodzi o niewiarę, lecz właśnie o wiarę. Trudno byłoby, choćby ze względu na metodę, zmieścić w jednym tomie, nawet dość obszernym, oba zagadnienia. Szkoda jednak, że nie pojawia się mocno postawione pytanie: czy i jak możliwy jest dialog wiary i niewiary?

Wróćmy do uczestników dramatu wiary. Tym, kto stanowi tu główny przedmiot zainteresowania – jest człowiek. Analizy podmiotu wiary autor przeprowadza w dialogu, często krytycznym, z Heideggerem, Marcelem, Tischnerem i innymi. Spośród wielu wątków kilka wybija się na pierwszy plan. Człowiek to podmiot otwarty. Natrafiając na objawienie człowieka może na nie odpowiedzieć. Nie musi, ale może. Na scenie dramatu wiary pierwsze słowa człowieka to: „oto jestem”. To zapowiada obecność. Odpowiedź człowieka jest początkiem obecności w wierze. Aby ta była możliwa, niezbędne jest wskazanie dalszych atrybutów podmiotu wiary. Poza otwartością i zdolnością do utrzymania obecności, jest to podmiot sensu. Z pewnego punktu widzenia sens staje się pojęciem centralnym. Ma on co najmniej podwójne znaczenie: pierwsze to semantyczne, drugie – egzystencjalne, jako sens życia. Na poziomie filozoficznym większą rolę odgrywa pierwsze

znaczenie, zdolność wypowiedzenia wiary. Tym jednak, dzięki czemu wiara okazuje się tak ważna dla losu człowieka, jest właśnie sens życia. Sens ten jest rozpatrywany w perspektywie pragnienia, odróżnianego za Lévinasem i Marcelem od potrzeby. Podmiot wiary jest podmiotem nieskończonego pragnienia, to znaczy nie zaspokaja się dostępnymi sensami, nie chce zastygać w jakimkolwiek sposób.

Bóg jest obietnicą. Odnalezienie Go może zaowocować jedynie poprzez konkretny wymiar wiary: przez zaufanie. Autor, przedstawiając całą panoramę możliwych znaczeń wiary, od opinii poprzez różne typy przyświadczeń, konsekwentnie odtwarza strukturę relacji w wierze dzięki pojęciu zaufania (hebrajskie *emuna*). Wiara jako zaufanie – gdzie tu rysuje się także dopełnienie wizji Boga i człowieka. Można przecież zapytać: na jakiej zasadzie ufam? To możliwe tylko wtedy, gdy mam przed sobą kogoś wiarygodnego. W jakimś sensie także Bóg odnajduje człowieka jako wiarygodnego, to znaczy wartego objawienia. Przede wszystkim jednak człowiek odnajduje Boga jako wiarygodnego. Wiarygodnego w czym? Przede wszystkim w obietnicy, że to, co dane w objawieniu nie jest kłamstwem. Że to, co ma się stać sensem życia – a więc przede wszystkim wartości – są związane prawdą. Bóg, jako absolutnie wiarygodny, może stać się dla człowieka Absolutnym Świadkiem (Marcel).

Widać więc wyraźnie, że wiara dotyczy przede wszystkim osób. Wierzę raczej komuś niż w coś. Zaufanie ma w sobie pierwiastek intymności i przełamania ryzyka. To ryzyko zostaje przełamane w chwili odkrycia objawiającego się jako dobro, zaufanie jest jakby widzeniem tej relacji w świetle dobra. Zaufanie, przełamanie lęku przed utratą siebie, wreszcie powierzenie siebie – to momenty decydujące o tym, że

1. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996.

2. U. Eco, C.M. Martini, *W co wierzy ten, kto w nic nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998.

W poszukiwaniu absolutnej obecności

Dawid Zmuda

podmiot wiary jest podmiotem uczestnictwa. Scena świata, w którym żyje wiara, zostaje zintegrowana (jakby powiedział Tillich), zostaje zaprowadzony nieznanym wcześniej ład, możliwość porządkowania wpadających na scenę przedmiotów, a przede wszystkim pojawiających się relacji osobowych. Uczestnictwo, którego żywiołem jest dobro, intymna relacja wybrania i ufności, odnajduje w końcu swoje imię, którym jest miłość. W tym miejscu jednak trzeba się zatrzymać. To jedynie hasła wywoławcze dla o wiele bardziej subtelnych analiz.

Wiara przedstawiana w książce jest zatem wiarą intymnej relacji. Splot obietnicy i zaufania jest możliwy na gruncie objawienia biblijnego – to, co stąd wypływa, jest równie ważne: skoro wiara jest relacją osobową, jest także możliwa między ludźmi. Tu jednak pojawia się poczucie pewnego niedosytu. W trakcie takiej lektury nieuchronnie pojawia się pytanie o wspólnotę wiary. Wymiar ten jest jednak słabo opisany. Nie ma tu w zasadzie analiz wiary wspólnotowej. Może to dziwić, skoro autor decyduje się jednak na dziejową wizję rozumienia, również na metodyczne zwracanie się ku doświadczeniu. W codziennym doświadczeniu wspólnotowy element wiary jest przecież niezwykle ważny: łączy nas choćby wspólne *credo*. Kwestia ta przewija się poprzez fragmenty o świadku wiary, przykłady zaufania dokonujące się w jakiejś wspólnotcie (np. rodzinie), lecz niewiele więcej. Ma to oczywiście swoje uzasadnienie: po pierwsze książka koncentruje się na filozofii podmiotu, która sporo tu czerpie między innymi z Heideggera czy Tischnera, dla którego ostatecznym dramatem jest dramat człowieka z Bogiem. Tarnowski idzie swoją drogą, ale myśli wspomnianych filozofów mają na niego wpływ.

Na koniec należy dodać istotną uwagę. Wszystkie fragmenty myśli łączy mocno ze sobą coś, co jest obecne na wszystkich niemal stronach, co

sprawia, że próba rozumienia wiary pozostaje w stałym związku z samą wiarą i tym, ku czemu się kieruje. Spoiwem wszystkich istotnych treści w książce jest filozofia wolności. Tarnowski z pewnością na niej opiera całe swoje myślenie. Widać to może najbardziej w fascynacji Tischnerem, wielkim mistrzem wolności i wolnego myślenia. Podążając między innymi jego tropami, autor rozciąga filozofię wolności na zajmującą go kwestię. Wolność w wierze jest niezbędna: czy jest możliwe zaufanie bez wolności? Czy bez wolności uczestnictwo nie stałoby się uwiązaniem? Choć brzmi to już jak slogan, dobrze jest pamiętać: wiara jest spotkaniem wolności. Poza tym, wolność ujawnia się na jeszcze bardziej podstawowym poziomie – wiary fundamentalnej. To najbardziej rozbudowana autorska koncepcja Karola Tarnowskiego, który jest przekonany o wspólnej dla wszystkich ludzi wierze. Jest ona swego rodzaju pierwotnym sposobem uczestniczenia w świecie, pewnym „prazaufaniem” dla wszelkiego późniejszego, także religijnego, zaufania. To jakby ziemia, na której może wzrosnąć konkretne „wierzę”, konkretnej wiary religijnej.

Z wolności wypływa również filozoficzna odwaga, jeśli nie powiedzieć – upór. Książka zapewne nie spodoba się czytelnikowi, któremu w wierze chodzi raczej o posłuszeństwo niż wyzwolenie. Z drugiej strony, nie zyska ona wielkiego poklasku u części filozofów, dla których Bóg i porządek wiary to rzeczy, których nie ma. Książka ta jest sama filozoficznym świadectwem, przed wszystkim żywotności wielkich tradycji myślenia, a także odwagi czerpania z całości rzeczywistości: z doświadczenia i kultury.

Usłyszeć Niewidzialne jest książką pisaną w czasie szczególnym. To z pewnością próba filozofii, która niezbyt przejmując się sporami z nurtami czy manierami myślenia, lecz jest przejęta doświadczeniem przedziwnego

i tragicznego stulecia, zmagani systemów śmierci i nadziei na cywilizację miłości. Ważny jest też węższy kontekst: po debatach lat 90. ub. wieku na temat roli religii w życiu społecznym (często podejmowanych jedynie w odniesieniu do aspektów społecznych), w czasie mocowania się ludzi Kościoła z historią, Tarnowski proponuje myślenie źródłowe, dotyczące samego rdzenia religii, przede wszystkim chrześcijańskiej. Stąd też nierozwinięte kwestie wspólnoty czy ateizmu, muszą zejść na drugi plan. Bez głębokiego wglądu w wiarę, bez zbadania jej przedmiotu i podmiotu – nie jest w ogóle możliwe dalsze filozoficzne podejmowanie innych tematów.

Książka nosi podtytuł *Zarys filozofii wiary*. Jest to trafne pod dwoma względami: po pierwsze, to pierwsza taka książka w polskiej literaturze

filozoficznej, starająca się objąć tematycznie jak najszerszy obszar – co nie jest łatwe, a każda selekcja jest zawsze w pewnym sensie arbitralna. Po drugie, być może prace z tej dziedziny zawsze są skazane na bycie jedynie zarysem, choćby z powodu absolutnej niedomykalności pytania o Boga i człowieka. *Usłyszeć Niewidzialne* z pewnością nie obejmuje wszystkiego, co dotyczy wiary, ale na myślenie o tej całości otwiera i do niego zaprasza.

Dawid Zmuda

doktorant filozofii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Współpracuje z Instytutem Myśli Józefa Tischnera. Publikował m.in. w „Dzienniku Polskim” i „Logosie i Ethosie”, prowadzi serwis www.scenamysli.glt.pl.