

Etyka a polityka



Wydawnictwo Księgarnia Akademicka

Etyka a polityka

Etyka a polityka

Praca zbiorowa pod redakcją
Justyny Miklaszewskiej
i Przemysława Spryszaka

© Copyright by Instytut Filozofii UJ and individual authors, 2020

Recenzent: dr hab. Piotr Bartuła, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne: Justyna Wójeik

Projekt okładki: Aleksandra Winiarska

ISBN 978-83-8138-160-4 (druk)

ISBN 978-83-8138-189-5 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381381895>

Na okładce wykorzystano reprodukcję obrazu Giovanniego Belliniego *Portret humanisty* (1475–80). Obraz ten znajduje się w zbiorach Pinakoteki Castello Sforzesco w Mediolanie, źródło <https://commons.wikimedia.org/>

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Subwencja naukowo-badawcza

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Od Redaktorów

Niniejszy zbiór rozpraw, noszący tytuł *Etyka a polityka*, stanowi rezultat konferencji naukowej zatytułowanej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się uznani badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych czołowych ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny zarówno z teoretycznego, jak praktycznego punktu widzenia, a przy tym czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Niniejszy tom otwiera wspomnienie o prof. Miłowicie Kunińskim, filozofie polityki i historyku filozofii, pracowniku In-

stytutu Filozofii UJ i jego dyrektorze w latach 2008–2012, wieloletnim prezesie krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej, który we własnej pracy naukowej w sposób gruntowny, oryginalny i – jak pokazuje również treść niniejszego tomu – inspirujący dociekał natury tych właśnie związków – zarówno tych, które istnieją, jak i tych (i przede wszystkim tych), które istnieć powinny – między sferą polityki a sferą wartości moralnych. Wspomnienie to przybliży więc Czytelnikowi sylwetkę wybitnego badacza i cenionego nauczyciela akademickiego, zasłużonego zarówno dla krakowskiego środowiska uczelnianego i intelektualnego, jak i dla całej współczesnej filozofii polskiej.

Justyna Miklaszewska
Przemysław Spryszak



Profesor Miłowit Kuniński
(1946–2018)

LESZEK AUGUSTYN 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Tertium non datur?

Miłowit Kuniński czyta Lwa Szestowa

Spotkanie z myślą radykalną, stawiającą pytania i szukającą odpowiedzi, które potrafią sięgać do własnych korzeni, jest dla każdego myśliciela zdarzeniem istotnym, próbą, wyzwaniem. Taką też – pomimo pozornej marginalności – stała się, jak sądzimy, dla Miłowita Kunińskiego tematyka wyeksponowana w pismach Lwa Szestowa. Nic zatem dziwnego, że w tej sytuacji rodzą się intrygujące pytania. Czy filozofia może być drogą wiodącą do wiary religijnej? Albo przynajmniej podprowadzać do owej „granicy, na której widać zarysy tego, co nieuwarunkowane”¹? Czy raczej jednak nas od niej oddala? Zrekonstruowana przez Szestowa tradycja filozoficzna – a składają się na nią wielkie nurty filozofii klasycznej i współczesnej – nie jest do tego zdolna; nie dość, że nie pomaga, to wręcz działa odwrotnie – uniemożliwia wiarę. Z małymi, ale znamionnymi wyjątkami.

Wydanie przez myśliciela rosyjskiego tak jednoznacznego i surowego wyroku jest – w przekonaniu Kunińskiego – po

1 M. Kuniński, *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*, [w:] *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diaspory. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchan-kowi*, red. L. Liburska, Kraków 2007, s. 285.

prostu błędem. Czy byłoby zatem, nie uciekając się do znoszącej różnicę mediacji, możliwe takie przeformułowanie samego tego problemu, aby nie doprowadzając do zniesienia granicy między rozumem i wiarą, po pierwsze, spróbować ją przesuwać oraz, po drugie, do jakiegoś stopnia również ją „osłabić”?

Wydaje się, że w tym celu należałoby zadać nieco inne pytanie, a mianowicie: czy *filozofia Szestowa* może prowadzić ku wierze albo przynajmniej przybliżać się do wspomnianej granicy? Ale jednocześnie trzeba by sformułować dodatkowe, aczkolwiek ściśle łączące się z poprzednim, zagadnienie i wprost już zapytywać: czy Szestow rzeczywiście porzuca – na dobre i na złe – filozofię na rzecz pozafilozoficznej wiary? Czy jest w ogóle w stanie zrobić taki krok, dokonać zerwania? Innymi słowy: dlaczego ostatecznie nie zamilknął albo co najwyżej nie ograniczył się do mowy *stricte* religijnej?

Zapewne wiąże myśliciela ta szczególna paradoksalność sytuacji, w której przyszło mu myśleć: językowa, filozoficzna, kulturowa. Ale nie tylko. Nie wyłącznie problem to języka filozoficznego i znaczeń kulturowych. Nie można wszakże zapominać, że dla kultury zachodniej napięcie między wiarą biblijną a rozumem filozoficznym pozostaje na wskroś charakterystyczną, a nawet więcej – tożsamościową cechą i mimo wielekroć podejmowanych prób jego zniesienia nieustannie prowokuje konflikt niemożliwy do końcowego, syntetycznego zażegnania. Konflikt ten – powiada Leo Strauss – jest „tajemnicą żywotności Zachodu”². W wypadku myśliciela rosyjskiego odnosi się wręcz wrażenie, że *bez filozofii* traci na znaczeniu – wtedy, kiedy nie kładzie się jej na „szalach Hioba” – *religijne doświadczenie filozofa*. I właśnie ten religijny wymiar filozofii, sposób jej „przeżywania”, powinien przykuwać naszą szczególną uwagę.

1. Rozpocznijmy od opisu, prostego stwierdzenia. Otóż strach przed wolnością nigdy nie opuszcza człowieka pragnącego,

2 Por. L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 74 i 80, *Fundamenta. Antyk. Studia z Historii Filozofii*, t. 72.

co prawda, wolności, ale zarazem przecież chcącego wolności zabezpieczonej, osadzonej na trwałym fundamencie:

„Codzienne doświadczenie” uczy, że trzeba się bać wszystkiego, że wszystko, co nas otacza, kryje w sobie wielkie niebezpieczeństwa. I przed tymi niebezpieczeństwami chronimy się za wzniesionymi przez nas samych ścianami „wiecznych, oczywistych” prawd³.

Sens filozofii egzystencjalnej (w tej kwestii myśliciel rosyjski wprost odwołuje się do Sørensa Kierkegaarda, który myślał „po to, ażeby żyć, a nie żył po to, ażeby myśleć”⁴) jest zatem w najgłębszym tego słowa znaczeniu sprawą życia i śmierci, ujmowaną w perspektywie zbawienia. Duński filozof nie jest jednak dość radykalny, nie jest w stanie do końca sprostać owemu wyzwaniu, jakie postawił przed sobą w sprawie najważniejszej: przyjęcia asymetryczności relacji religijnej. Skąd bowiem się bierze jego obawa przed wolnością? Co decyduje o przedkładaniu rozumu nad wolność, nawet jeśli byśmy mieli w tym wypadku do czynienia ze swoistą kontrabandą? Jak chyba nikt przed nim samym Kierkegaard (po nim zaś ten dręczący wątek „współmyśli” Szestow) był świadom przepastnej problematyczności, jaka skrywa się w splocie wolności i zbawienia, w sytuacji otwartości na niczym nieograniczoną wolność Boga:

Nieunikniona bojaźń Boża nieustannie szepce do naszych uszu to niepokojące pytanie: a co się stanie, jeśli Bóg ześle nam coś złego? Tu, w owej bojaźni, bierze się początek zwyczaju, który łączy to, co religijne z etycznym, i mówi o tym, co religijno-etyczne. Wygląda to tak, jakby człowiek zabezpieczał się etycznym przeciwko religijnemu⁵.

Niemniej jednak Szestow podkreślał, że dokładnie w tym „momencie” (chwili) następuje, być może, to, co najważniej-

3 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 136–137, *Biblioteka Filozofii Religii*.

4 Idem, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sotowjowa i inne artykuły*, tłum. i oprac. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 191, *Biblioteka Europejska*.

5 Idem, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, s. 123, *Biblioteka Europejska*.

sze z punktu widzenia samego Kierkegaarda, a mianowicie to, do czego w „bojaźni i drzeniu” dążył on przez całe swe życie. Warto nadmienić, że jednocześnie uwaga ta powinna stać się również istotną wskazówką dla naszych rozważań. Otóż i ona:

Nie potrafił wykonać „skoku wiary” – jego wola była sparaliżowana, była „w niemocy”. Lecz pogardzał on swą bezsilnością i przeklinał ją z całą namiętnością, na jaką stać człowieka. Czyż nie jest to pierwszy „skok” wiary? Czyż nie jest to wiara sama w siebie? Autentyczna, prawdziwa wiara?⁶

Radykalizm stanowiska Szestowowskiego, przyjmujący charakter myślenia antyfilozoficznego, bezpośrednio łączy się z filozofią właśnie, stanowi jej wewnętrzny, dynamiczny rdzeń: wszak sceptycyzm zarówno co do podstaw, jak i wyników filozofii pozostaje wbudowany w jej własne dzieje. Dokładnie tak samo, jak „archaiczność” (*arché*) jej doświadczenia, a zatem i myślenia przywołującego zawsze „źródłowość” dziejów myśli europejskiej. W tym kontekście można jednak wskazywać na mityczno-religijne podglebie myślenia Szestowa i ponadto upatrywać artykułującej się w nim podwójnej gry czasu. Przywołajmy słowa Mircei Eliadego:

Na tym właśnie polega najważniejsza różnica pomiędzy człowiekiem społeczności archaicznych i człowiekiem współczesnym: nieodwracalność zdarzeń, która dla drugiego stanowi charakterystyczną cechę historii, dla pierwszego nie jest żadną oczywistością⁷.

Pierwszy więc uznaje odwracalność zdarzeń, zakłada możliwość, ale i swoisty przymus – od razu dodajmy – powrotu do czasu początku, natomiast drugi samą już taką możliwość odrzuca, i to niezależnie od towarzyszącego mu poczucia nieuniknionej straty. Pragnąc zatem wolności sprzed Upadku, czyli wolności czasu pierwotnego, w którym człowiek nie zdążył jeszcze skosztować owoców biblijnego drzewa poznania dobra i zła, a zatem wolności w niczym nie-

6 *Ibidem*, s. 236.

7 M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 18.

skrępowanej przez Rozum, Szestow domaga się radykalnego – skierowanego ku korzeniom bytu, stworzenia – odwrócenia, otwarcia się na wolność-moc (możliwość, wszechmoc) Boga, dla którego wszystko jest możliwe, a tym samym i niemożliwe staje się możliwe. Biorąc od strony ludzkiej: wolności, w której nic nie jest raz na zawsze ustalone ani z góry przesądzone.

2. Czy zatem na gruncie stanowiska Szestowa, w samej tkance jego myślenia, nie nastąpiło nieuprawnione przemieszanie porządku religijnego i filozoficznego? Jest to jeden z głównych zarzutów wysuwanych przez Kunińskiego. Czy wobec tego nie mamy do czynienia z refutacją, która wynikałaby z potraktowania przez rosyjskiego myśliciela filozofii jako „falszywej religii, której bogiem jest racjonalna, naukowa prawda”? Jednym słowem: filozofii *jako* religii; ale bynajmniej już nie filozofii religijnej, jaką sam uprawia! Idąc dalej tym tropem, krakowski filozof zapytuje: „Czyż nie rozumuje, by podważyć rozumowania filozofów?”⁸. Warto podkreślić, że na ten właśnie aspekt filozofii Szestowskiej zwrócił już niegdyś uwagę Mikołaj Bierdiajew, gdyż – jak utrzymywał – filozoficzność myślenia Szestowa stanowiła sama dla siebie poważny problem i dlatego nieustannie też stawiała myśliciela przed szczególnym wyzwaniem:

Jej antynomiczność polega na tym, że Szestow był filozofem, tzn. człowiekiem myśli i poznania, i poznawał tragedię ludzkiej egzystencji, odrzucając poznanie. Walczył przeciwko tyranii rozumu, przeciwko władzy poznania, które wyгнаło człowieka z raju, na terytorium samego poznania, używając narzędzi samego rozumu⁹.

W innym zaś miejscu dodawał: „Nie można pozbyć się wrażenia, że Szestow walczy z samym sobą, z własnym ra-

8 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 280.

9 M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla oraz szkicu Mikołaja Bierdiajewa „Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa”*, wybór, tłum. i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 120, *Biblioteka Aletheia*, t. 7.

ejonalizmem, z własnymi, racjonalistycznymi przeszkodami, na które natrafia wiara”¹⁰.

Porównajmy te słowa z ujęciem postaci Sokratesa – postrzeganiem zapośredniczonym przez Fryderyka Nietzschego – jako filozofa „zmuszonego do walki z instynktami”: „Sokrates jest dekadentem i wszystkie jego próby ocalenia się będą jedynie nowym przejawem dekadentyzmu, upadku” – pisze Szestow¹¹. Natomiast filozof niemiecki „problem Sokratesa” sprowadza do bezwzględnej walki z samym sobą: „Roztropność, jasność, surowość i logiczność jako broń przeciwko **dzikości popędów**. Te ostatnie muszą być niebezpieczne i grozić zgubą: inaczej nie miałyby sensu wykształcać **roztropności** aż do tyranii”¹². Zapewne to, co w obydwu ujęciach należałoby podkreślić, sprowadzałoby się do tyranii rozumu – teoretycznego i etycznego.

Niemniej jednak walka filozoficzna („największa i ostateczna walka” – jak to postrzegał Plotyn¹³), podjęta również przez Szestowa, dotyczy konfrontacji z „wiecznymi prawdami” Rozumu i władzą konieczności (*anankē*). Walki tak doniosłej, że jej znaczenie przybiera również sens biblijny i staje się wręcz walką religijną. Bez oglądania się – jak czynił to chociażby Kierkegaard – na asekuracyjność praw etycznych, niezależnie nawet od zastrzeżenia, że robi to wyłącznie ze względu na własną słabość, niemoc. O ile więc Sokrates walczył o wolność z tym, co niższe od rozumu (w jego naturze ludzkiej), o tyle Szestow walczy o wolność z tym, co rości sobie prawo do wyższości wobec uznanej za „przypadkową”, samowolną wolność ludzką („pojedyncze-

10 N. Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, tłum. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, s. 155, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, 4.

11 L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 178, *Nowy Sympozjon*.

12 F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13: *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 243.

13 Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, I, 6, 7, s. 138. Do tego określenia, wyrażającego agonistyczną naturę filozofii, myśliciel rosyjski przykładął dużą wagę.

go”, osoby ludzkiej)), a zatem z obiektywnymi i powszechnymi prawdami Rozumu.

Zresztą i jeden, i drugi odwołują się do rozumu, aczkolwiek zupełnie odmiennie postrzegają jego naturę i funkcję. Co w pierwszym wypadku wyzwala, to w drugim – zniewala. W tym ogólnym znaczeniu filozof rosyjski staje więc w ostrej opozycji do sokratejskiej tradycji filozofii, a zwłaszcza jej wersji wypracowanej i przekazanej następnym pokoleniom przez Arystotelesa. Niejako „pomiędzy” nimi, u „boskiego” Platona dostrzega istotny wyłom, jaki „objawia się” w problematyczności śmierci. Otóż wewnętrzna sprzeczność, „trwoga” myśli platońskiej, wyrastająca z doświadczeń życiowych Platona, wprost wiąże się z problemem śmierci – śmierci jego Mistrza – i przemijalności konkretnego życia, i nie do końca uświadomionej ucieczki ucznia w naukę o ideach:

Nikt nie wie, że filozofia jest przygotowaniem się do umierania, nikt nie wie, że źródłem filozofii jest samowola. Co więcej: nawet sam Platon tego nie wiedział, jeśli pod słowem wiedza rozumieć to, co przyjęło się pod nim rozumieć od czasów Sokratesa, tzn. jasne i wyraźne, ujęte w pojęcia, twierdzenia¹⁴.

Czy zatem Szestow neguje religijny charakter filozofii? Oczywiście nie. Czy też nadaje jej znamię herezji religijnej? W dużym stopniu. Wskazuje na idolatryczny, wręcz totalny charakter wszelakiej filozofii, na której gruncie dochodzi do „absolutyzacji” pojęć, koncepcji, struktur myślowych i ustalonego porządku faktycznego. Skoro Rozum podąża śladami biblijnego węża, to prostym przedłużeniem upadku człowieka staje się herezja racjonalizmu. Można zarazem powiedzieć, że myśliciel rosyjski uprawia taki model filozofii religijnej, w którym myśl zatacza krąg i powraca do swoich źródeł mitotyczno-religijnych:

Szestowowska filozofia religijna jest marzeniem o powrocie do utraconego stanu niewinności, do utraconego raju. Czy tylko marzeniem? Zapewne w intencjach autora jest czymś więcej – jest bowiem

14 L. Szestow, *Sola fide – tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 67.

próbą odkupienia grzechu biblijnego Adama i zarysowaniem realnej możliwości osiągnięcia stanu sprzed upadku¹⁵.

W tym „zwrocie” dochodzi jednocześnie do głosu problem wolności: przemożne pragnienie wolności niepomniejszonej do „konieczności” wyboru między dobrem i złem.

3. Zastanówmy się jeszcze nad zagadnieniem religijnych znaczeń filozofii. Przywoływany przez Kunińskiego problem *daimoniona* w filozofii może nas prawdopodobnie doprowadzić przynajmniej do częściowego odsłonięcia pogańskiego objawienia religijnego. Jednakże postawienie tego problemu – wydawałoby się, stanowiącego „wyłom” w sieci praw ogólnych – przywodzi nas do pytania o uniwersalność praw judeochrześcijańskich, o ich dostępność dla innych tradycji, przede wszystkim zaś dla filozofii greckiej. Jeśliby bowiem przyjąć – zaproponujemy formułę – „objawienie poza Objawieniem”, czyli objawienie pogańskie (objawienie filozoficzne stanowi nieco inne zagadnienie, w którym raz jeszcze powraca problem przemieszania filozofii i religii), to można zapytywać: „Jak więc Szestow może upierać się przy tezie, iż – z nielicznymi wyjątkami – filozofia starożytna jest ślepa na objawienie, nawet jeśli nie jest ono objawieniem żydów i chrześcijan?”¹⁶.

W sukurs tym poglądom mogłaby przyjść interpretacja Marka L. McPherrana, który rozważając problem interwencji daimonicznych, czyli decydującej roli „wewnętrznego głosu” w życiu Sokratesa, dochodzi do wniosku, że w obliczu Abrahamowego wyzwania „odpowiedź Sokratesa byłaby zasadniczo taka sama”. Niemniej jednak sokratejskie zaufanie do *daimoniona* zasadza się na sferze rozumu, toteż definitywnie i ostatecznie filozof ateński „postuluje, by to, co irracjonalne, podporządkowało się trybunałowi racjonalności świeckiej”¹⁷.

15 C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 244.

16 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 281.

17 M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 383, 384, *Monografie Teologii Politycznej*, t. 2.

Jeśliby tedy przyjąć taką właśnie konkluzję, to Szestowowska odpowiedź na nią musiałaby być jednoznaczna: oto sytuacja, w jakiej znalazła się myśl ludzka (sytuacja filozoficzna), stała się wedle tej oceny nad wyraz poważna i groźna, jedynym bowiem skutecznym antidotum na nieprzewidywalność, kapryśność i krańcową niezależność boskiego *daimoniona*, a ujmując to szerzej – wolności i samowoli boskiej – okazał się Rozum wraz z jego wiecznymi prawdami i nie znoszącymi sprzeciwu nakazami, który, co gorsza, posiadał był zdolność podporządkowania sobie już nie tylko ludzi, lecz również bogów¹⁸. Rozum posiada przeto moc wybawiania od wolności, od lęku i strachu. Tym jednak sposobem – i w świecie ludzkim, i w świecie boskim – niepodzielną władzę przejęła idea Konieczności.

To właśnie dlatego Szestow obstaje przy rozłączności Objawienia i filozofii, a zwłaszcza jej wersji racjonalistycznej, nie negując zarazem swoistego „objawienia filozoficznego”, uobecniającego się raczej w formie przeczuć i wysiłków aniżeli objawienia religijnego w sensie właściwym. Tak więc niezmiennie stoimy, bo zaiste żadnej innej propozycji filozof nam nie przedłożył, przed podstawową alternatywą: albo Objawienie (wiera), albo Rozum (filozofia).

Zauważmy, że problem miejsca Objawienia w świecie pogańskim znalazł również swoje odzwierciedlenie w krańcowej – odwołajmy się do „symbolicznej” prezentacji zagadnienia – opozycji wewnątrzchrześcijańskiej, którą można by sprowadzić do ekskluzywizmu Tertuliana z jednej strony i inkluzywizmu Klemensa Aleksandryjskiego z drugiej¹⁹. Jednakże już spostrzeżenie i uświadomienie sobie sytuacji

18 Por. L. Szestow, *Sola fide...*, s. 62.

19 Tak oto naprzeciw Tertulianowskiej przeciwstawności i rozłączności: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis?” (*De praescriptione haereticorum*, VII) stoi poszerzające i syntetyzujące przekonanie Klemensa Aleksandryjskiego: „A więc Bóg zawarł z nami nowe przymierze. Helleńskie i judejskie to były stare. My zaś w nowy sposób, w trzeci z kolei, czcimy Go jako chrześcijanie. Jasno, jak sądzę, dał do poznania, że jeden i tylko jedyny Bóg poznawany był przez Hellenów w sposób pogański, przez Judejczyków w sposób judejski, ale w nowy sposób i zgodny z Duchem Świętym dopiero przez nas” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków*

tak fundamentalnie niejednoznacznej rodzi w nas kolejne pytanie: mianowicie czy poza skrajnościami nic nam już nie pozostaje?

4. W tej „nieoczywistej” (bo przywołującej Szestowowską *bespoczwiennost*) sytuacji polski filozof nieco baczniej spogląda w kierunku propozycji Kierkegaarda, który wyróżniał dwa typy religijności: religijność A i B. W rzeczywistości obydwie te typy współistnieją i, chociaż dalece różnią się od siebie, współtworzą „świat religii”, w którym ten pierwszy staje się tłem, podwaliną drugiego²⁰. Jednocześnie ustanawiają opozycję w kwestii wiary – zbawienia chrześcijańskiego. O ile więc pierwszy pozostaje w zgodzie z rozumem powszechnym, albowiem jego podstawą jest „natura ludzka w ogólności”, o tyle drugi odwołuje się do absurda, wymaga „ukrzyżowania rozumu”²¹. Dlatego też – jak zdaje się sądzić Kuniński – należy tę sytuację uwzględnić i poczynić istotne, a nawet rozważne (rzec można: „balansujące na wadze”) zastrzeżenie: „Lecz zarówno dążenie do pewności rozumowej, jak i potrzeba więzi z tym, co, a właściwie kto, wymyka się naszej rozumności, a do kogo dotarcie jest od niego samego zależne, to dwa współistniejące ze sobą głęboko ludzkie pragnienia”²². Z tego więc punktu widzenia radykalizm Szestowowski popada w zgubny elitaryzm religijny. Zbyt radykalny w perspektywie zewnętrznej, ryzykownie zaś zbawczy w ujęciu samego Szestowa.

filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy, t. 2, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, VI, 41, 6–7, s. 135).

- 20 „Jednostka musi najpierw posiadać religijność A, zanim może być mowa o tym, by zwróciła uwagę na dialektyczny charakter religijności B. Dopiero wtedy, gdy jednostka w pełnym napięciu egzystencjalnego patosu ustosunkowuje się do wiecznego zbawienia, dopiero wówczas może być mowa o tym, że zwróci uwagę na to, jak to, co dialektyczne, *secundo loco* spycha ją w objęcia patosu absurdu” (S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”. Mimiczno-pateetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 557, *Biblioteka Europejska*).

21 Por. *ibidem*, s. 559–560.

22 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 283.

5. Pozostaje jeszcze do rozważenia sprawa nie tyle intensywności, co raczej trwałości doświadczenia religijnego, co wiąże się z postawą Abrahama. Obecny już u Kierkegaarda, ten „ojciec wiary” pojawia się również u Szestowa. Biblijny patriarcha osiąga szczyt wiary religijnej, a tym samym staje się „wzorem” dla innych. Wyzwaniem, na które odpowiedzieć mogą nieliczni, i to tylko od czasu do czasu²³. Nikt nie jest bowiem w stanie żyć wbrew oczywistościom, trwać na przekór własnej możliwości kresu (jeśli wiara jest ową „pewnością niemożliwości”). Wszelako świadomość ta „zbliża człowieka do granic możliwości poznania ludzkiego”. Doświadczamy jej „cudu” po to jedynie, aby powrócić do zwyczajności.

Czyżby rzeczywiście wiara domagała się zrozumienia wyłącznie w tym celu, ażeby wyznaczyć sobie bezpieczne granice? Jak utrzymuje Kuniński, „nasze przywiązanie do filozofii, do rozumu jest w istocie konsekwencją naszej przygodności”²⁴. A tę chcemy przekroczyć. Problem tkwi w tym, że – wedle Szestowa – rozum ową przygodność uwiecznia, dopiero zaś Bóg dostępny w wierze, i wyłącznie w wierze, jest w stanie ją przewyciężyć. Od człowieka filozof rosyjski domaga się zatem przekroczenia strachu przed wolnością, zdania się na Boga, właśnie – *horribile dictu* – kosztem rozumu ludzkiego. Dopiero wtedy to, co zostało zagubione w Bogu, jak nieugięcie stara się wierzyć, będzie mogło być odzyskane, i to co najmniej w dwójnasób. Świadczą o tym Abraham, Hiob i inni ludzie wiary. Niemniej jednak problem pozostaje: któż jest zdolny do wzniesienia się na poziom „rycerstwa wiary”? Przyznajmy: nieliczni.

6. Każdego, z kim dyskutujemy i polemizujemy, czynimy jednocześnie współautorem własnych myśli. Na zakończenie tych rozważań oddajmy przeto pełniejszy głos Miłowitowi Kunińskiemu:

23 L. Szestow, *Sola fide...*, s. 125.

24 M. Kuniński, *op. cit.*, s. 284.

Filozofia nie jest substytutem wiary ani wiara filozofii zastąpić nie może, lecz odmawiać filozofii zdolności do przemiany człowieka, umiejętności podprowadzenia go ku granicy, na której widać zarysy tego, co nieuwarunkowane, jest błędem. Jeśli Szestowski można zarzucać ten błąd, to jest *felix culpa*, gdyż skłania do uświadomienia sobie granic możliwości filozofii i ludzkiego rozumu, pokazuje, dlaczego i jak można podążać dalej, choć jest to droga indywidualna, którą każdy, kto tego pragnie, idzie na własne ryzyko i widzi odmienne krajobrazy niż inni²⁵.

Należy więc podkreślić, że w ujęciu Szestowa mamy do czynienia z wybitnie indywidualnym wymiarem wiary i przyznaniem jej duchowego charakteru²⁶. Z tego punktu widzenia filozofia – jako droga wspólna – pozostaje dziedziną łączącą doświadczenie ludzkie, nadającą mu wspólny kształt. Wszak racjoniści byli, są i będą nie tylko przekonani o swej racji, ale i dumni ze wspólnoty rozumu: intersubiektywności, komunikatywności swych prawd. Niemniej jednak na tej drodze napotykają też „upartych” oponentów, „bezczelnych” opozycjonistów, religijnych anarchistów. Skądinąd wiemy również, iż w dziedzinie religijnej „dalej, najdalej” iść pospołu jest rzeczą niepodobną. Ścieżka religii wiedzie ku Bogu, „tylko” ku Bogu. Od człowieka zaś wymaga się postawy *wyosobnionej*, niezważającej na nic wyłączności: „Aby połączyć się z Bogiem, *unum necessarium est*: wiara, tzn. gotowość wyrwania się z kręgu tych wszystkich idei, jakimi zazwyczaj człowiek żyje. Wyrażając się ściślej: wiara i zbawienie to jedno i to samo”²⁷. Czyżby taki był ostatecznie (filozoficzny, religijny) patos Szestowski, sens jego walki?

Jeśli można by przyjąć istnienie jakiegokolwiek „trzeciej drogi”, prowadzącej gdzieś pomiędzy „filozofią” a „wiarą”, to musiałaby nią być filozofia samego Szestowa. Ale czy to konkretne myślenie – zaistniałe jako *filozofia Szestowa* – mo-

25 *Ibidem*, s. 285.

26 Por. A. Macintosh, *Shestov's Quest for Certainty of Faith*, „Forum Philosophicum” 2006, no. 11, s. 214.

27 L. Szestow, *Sola fide...*, s. 249.

głoby stać się filozofią kogokolwiek innego niż nadającego jej swój własny kształt rosyjskiego myśliciela? Stanowi to rzecz nader wątpliwą.

Filozofia biblijna, jako pojęciowy i obrazowy „wykład” (ale już nie przekład) Objawienia, nieustannie nawracająca do swych źródeł, odwołuje się wszakże do osobistego, całościowego i bezwzględного zawierzenia treściom, które – „tylko” przez wiarę – stają się rzeczywistością, gdyż tak ujęta wiara wymaga od człowieka przede wszystkim – i wbrew wszystkiemu – zaangażowania osobistego. I taką, podkreślamy, powinna każdorazowo pozostawać. *Doświadczenie religijne filozofa* nie może zatem nie znaleźć swojego wyrazu w jego filozofii. Jakiegokolwiek poczyniłby on zastrzeżenia.

I wzajemnie, i odwrotnie: *doświadczenie filozoficzne myśliciela* nie pozostaje bez wpływu na rozważaną przezeń kwestię religijną. Dla Szestowa filozofia – rozumiana jako walka intelektualna, duchowa – stanowiła sam rdzeń zmagania o wolność. Wydaje się wręcz, że bez owego napięcia, jakie siłą rzeczy powstaje w punkcie przecięcia wiary religijnej i rozumu filozoficznego, samo doświadczenie wolności straciłoby na swej autentyczności, tragiczności i nadziejności (aczkolwiek nie da się powiedzieć, żeby były to pojęcia nieodłączne, niejako skazane na siebie).

Tak czy inaczej, myśl Szestowska niezamordowanie krąży pomiędzy filozofią tragedii i filozofią biblijną: tak jakby nadzieja wyrastała z rozpacz. Nawiazuje do wskazanej przez rosyjskiego filozofa samoświadomości wiary – wszak za Pawłem Apostołem mógłby powtórzyć zasłyszane słowa: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9)²⁸ – należałoby orzec, że dla Szestowa „samooskarżająca się”, a nawet więcej – „samozwalczająca się” myśl filozoficzna stała się negatywnym, nieusuwalnym warunkiem „skoku” wiary, wołaniem o cud²⁹.

28 Cytat według Biblii Jerozolimskiej, Poznań 2006.

29 Cud zaś oznacza: „wszystko jest możliwe” (od Dostojewskiego do Kierkegaarda rozciąga się nadzieja Szestowa, nigdy zresztą nie wyczerpując swojej treści).

Bibliografia

- Bierdiajew M., *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne z dodaniem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla oraz szkicu Mikołaja Bierdiajewa „Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa”*, wybór, tłum. i oprac. C. Wodziński, Warszawa 1990, *Biblioteka Aletheia*, t. 7.
- Bierdiajew N., *Lew Szestow i Kierkegaard*, tłum. A. Papieska, [w:] *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2007, *Almanach Myśli Rosyjskiej*, 4.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, *Biblioteka Europejska*.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kuniński M., *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*, [w:] *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diaspory. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, red. L. Liburska, Kraków 2007.
- Macintosh A., *Shestov's Quest for Certainty of Faith*, „Forum Philosophicum” 2006, no. 11, <http://dx.doi.org/10.5840/forphil20061120>.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipeczuk, Warszawa 2014, *Monografie Teologii Politycznej*, t. 2.
- Nietzsche F., *Dzieła wszystkie*, t. 13: *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. P. Pieńiążek, Łódź 2012.
- Plotyn, *Enneady I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, *Fundamenta. Antyk. Studia z Historii Filozofii*, t. 72.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, *Biblioteka Filozofii Religii*.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, *Nowy Sympozjon*.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2003, *Biblioteka Europejska*.
- Szestow L., *Sola fide – tylko przez wiarę*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Szestow L., *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sotowjowa i inne artykuły*, tłum. i oprac. J. Chmielewski, Kęty 2007, *Biblioteka Europejska*.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017.

Streszczenie

Artykuł odnosi się do uwag sformułowanych przez polskiego filozofa Miłowita Kunińskiego w tekście z 2007 roku *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa*. Autor odnosi się w nim do kilku podstawowych wątków filo-

zofii Szestowowskiej, co stało się z kolei podstawą do niniejszego krytycznego rozwinięcia podjętej tematyki. Tym samym pojawiają się następujące zagadnienia: relacja rozumu filozoficznego do wiary religijnej, status filozofii, postać Sokratesa i problem *daimoniona*, problem religii i, wreszcie, specyfika doświadczenia religijnego (wiary). Ostatecznie zaproponowane rozważania zmierzają w stronę odsłonięcia specyficznie Szestowowskiego charakteru doświadczenia religijnego: *doświadczenia religijnego* filozofa, które staje się *doświadczeniem filozoficznym*.

Słowa kluczowe: Lew Szestow, Miłowit Kuniński, filozofia, religia, wiara

Tertium non datur?

Miłowit Kuniński reads Lev Shestov

Summary

The article refers to the comments made by the Polish philosopher Miłowit Kuniński in the text *Czy konflikt między wiarą a rozumem jest nieuchronny? Uwagi o filozofii Lwa Szestowa* (Is Conflict Between Faith and Reason Inevitable? Some Remarks on Lev Shestov's Philosophy) published in 2007. The author refers to a few basic themes of the Shestov's philosophy, which form the basis for this critical development of the subject matter. Thus, the following issues emerge: a relation of philosophical reason for religious faith, philosophical status, the figure of Socrates and the problem of *daimonion*, the problem of religion and, finally, specificity of religious experience (faith). Ultimately, proposed considerations are aimed at unveiling a specifically Shestovian character of religious experience: the philosopher's *religious experience*, which becomes a *philosophical experience*.

Key words: Lev Shestov, Miłowit Kuniński, philosophy, religion, faith

Niniejszy zbiór rozpraw stanowi rezultat konferencji naukowej „Etyka a polityka. Pamięci profesora Miłowita Kunińskiego (1946–2018)”, która odbyła się w Krakowie, w Collegium Broscianum, 7 czerwca 2019 roku, pod auspicjami Zakładu Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konferencja zgromadziła filozofów z wielu ośrodków akademickich w Polsce; wśród Referentek i Referentów znaleźli się badacze rekrutujący się z uczelni krakowskich, z niewielką przewagą Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym przez lata pracował i wykładał prof. Miłowit Kuniński, oraz z innych wiodących ośrodków akademickich – z Warszawy, Torunia oraz Poznania.

Czytelnik otrzymuje do rąk zbiór prac, których powstaniu przyświecała idea zbadania związku między etyką a polityką z wykorzystaniem narzędzi teoretycznych wypracowanych w filozofii nowożytnej oraz w filozofii współczesnej. Podejmują więc one temat ważny, a czynią to w sposób nowoczesny, sięgając do wciąż aktualnej myśli filozoficznej i politycznej, niemającej jedynie charakteru nobliwego początku ani wyłącznie postaci klasycznego, tradycyjnego odniesienia.

Fragment Od Redaktorów

ISBN 978-83-8138-160-4



9 788381 381604