



Wyzwania “autotranscendencji” ducha w obliczu “biegunowości” bycia (czytanie *Teologii systematycznej* Paula Tillicha dla humanistyki)

The Challenges of Spiritual “Self-transcendence”
in View of Polarity of Being
(Reading Paul Tillich’s *Systematic Theology* for the Humanities)

Abstract: The paper postulates reading works by Paul Tillich mainly as a great humanist, whose background for thinking, anticipating his theological considerations, is priceless for a wide field of the humanistic reflections. The author indicates items permanently having difficulties in coming to the fore of humanistic thinking and still being profoundly elaborated and successfully applied in Tillich’s systematic perspective. The text shows up some selected items from the three subsequent volumes of *Systematic Theology*, linked with the categories which permit to reject dualistic claims inherent in a dominant thinking about culture, social life, science and humanities. The author situates Tillich’s reading within the horizon of “the duality turn-over” described by Lech Witkowski, and thus it makes a reference to his cognitive profiles disclosing possibilities of humanistic applications of the ideas of the great theologian beyond his institutional framework.

Keywords: polarities, duality, claims, self-transcendence, humanities

Wstęp

Celem tego artykułu jest zilustrowanie integralnego charakteru humanistyki poprzez wskazanie, że analizy genetycznie wpisane w jakiś wąski kontekst instytucjonalny dyskursu mają czasem wagę intelektualną znacznie szerszą. Zwykle podziały dyscyplinarne utrudniają zobaczenie tego waloru rozważań zamkniętych w jakichś ramach i niedocierających już szerzej. W interesie tekstów humanistyki jest ich szersze “przechwytywanie” – temat ten podjęłam w książce *Przechwytywanie tekstów*¹. Chodzi mi w szczególności o zjawisko, które w najnowszej książce

1. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016).

poświęconej Florianowi Znanieckiemu, ważnemu, jak się okazuje, także poza socjologią, Lech Witkowski² nazwał “pułapką instytucjonalizacji”, uniemożliwiającą pełniejsze odniesienia do procesów “intelektualizacji” refleksji. Moim konkretnym celem jest rozpatrzenie w tym kontekście dwóch, tytułowych dla tego artykułu, kategorii Paula Tillicha: “autotranscendencji” oraz “biegunowości bycia”, jako niezwykle ważnych i przydatnych znacznie szerzej w humanistyce, niż jedynie wymaga (jego) dyskurs teologiczny, w ramach którego powstały i były rozwijane. Jestem przekonana, że warto czytać Tillicha z perspektywy ogólnych zainteresowań humanistycznych, a nie tylko w odniesieniu do ramy wyznaczonej przez jego własne teologiczne zaangażowanie dyskursywne. Kultura filozoficzna Tillicha nie daje się przytłoczyć uwikłaniem teologicznym, ani zamknąć w nastawieniu wyłączonym z głębokiego zainteresowania specjalistów rozlicznych dyscyplin humanistycznych i nauk społecznych. Paradoksalnie może jednocześnie służyć całej humanistyce jako integralnemu polu refleksji i metarefleksji badawczej, dydaktycznej i samokształceniowej. Obiegowe wyobrażenia o interdyscyplinarności tu nie wystarczają. Wypracował on bowiem kategorie i przeprowadził rozważania, które nie dają się zamknąć w ramach jego intencji i pola problemowego teologii bez straty ich szerszej wartości i bardziej uniwersalnego odniesienia. Tezą tego artykułu jest stwierdzenie, że teoretyczne zaplecze myślowe Tillicha, jego kulturowa strategia rozważań i sam dyskurs pozwalają wpisać go w rozpoznawane przez L. Witkowskiego³ zjawisko “przełomu dwoistości w humanistyce”, a nawet przełom ten w analizach autora *Teologii systematycznej* zyskuje istotny impuls przekraczający ramy teologii, reprezentując zespolone i dojrzałe ujęcie zwrotne dla całej humanistyki.

Sytuacja ta jest zresztą dość typowa w humanistyce, choć ciągle słabo rozpoznawana i jeszcze mniej skutecznie wykorzystywana. Wielu humanistom bowiem wydaje się, że traktaty teologiczne powinni czytać jedynie teologowie, filozoficzne – filozofowie, a psychologiczne i socjologiczne odpowiednio psychologowie i socjolodzy – wszyscy zawsze pozamykani w ramach swoich zawężonych perspektyw i dyscyplin myślowych oraz instrumentalnie zredukowanych kompetencji. Tymczasem nic bardziej mylnego i szkodliwego dla humanistyki jako całości, a także dla poszczególnych dyscyplin, również nauk społecznych, zamykających się na narracje spoza ich zbyt wąskiej zwykle ramy

2. Por. Lech Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniecki: Dziedzictwo idei i jego pęknięcia* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2022), 66–81.

3. Por. Lech Witkowski, *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2013); Lech Witkowski, *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2014).

metodologicznej i ograniczonego horyzontu lektur. Specjalizacja może tracić na zamknięciu horyzontu jej uprawiania i pozbawieniu się szerszych i głębszych inspiracji. Strata daje o sobie znać głównie na przykładzie najwybitniejszych intelektualnie prób, wręcz klasyków wielu dyscyplin, których dokonania rozsadzają ramy odniesień, wobec których powstają, i mają znacznie dalej i głębiej sięgającą moc aplikacyjną i jakość wglądu teoretycznego. Próbuję to zilustrować na przykładzie rozważań zmarginalizowanych u nas, a znaczących i wymagających przywrócenia, jako że reprezentują zjawisko, z którym humanistyka nie umie się zmierzyć, a nawet go dostrzec i włączyć w swoje czujności i jakości lektur. Humanistyka musi ciągle od nowa zmierzać się z oswojeniem, przyswojeniem i przetworzeniem swoich własnych korzeni i tradycji, z wykorzystaniem nowo powstających perspektyw i narzędzi interpretacyjnych. Nowe odczytanie tradycji może istotnie rewitalizować dyskurs, pozwalając na odzyskanie impulsów przekraczających ramy dominującej recepcji. Nad wyraz często gubi się cenne tropy, do których uznania trzeba dopiero dojrzeć w bardziej zaawansowanej perspektywie interpretacyjnej, uwolnionej od doraźnych i zbyt lokalnych aplikacji czy odczytań. Ostatecznie więc chodzi o kulturową strategię "reformacji" symbolicznej, z czujnością wobec jej słabości i pułapek, w które można popadać z pewną dozą nieuchronności powtarzania historycznie znanych przypadków sytuacji takich wyzwań.

Perspektywa metodologiczna i kulturowa lektury

Kieruje mną nastawienie wobec humanistyki uznające jej integralność poznawczą, mimo wygodnych dla zainteresowanych akademików i administracji akademickiej podziałów na obszary, dziedziny, dyscypliny i subdyscypliny. Zwykle nie widzi się w takim fragmentaryzowaniu dyskursu ani sztuczności, ani szkodliwości – tak badawczej, jak i dydaktycznej i samokształceniowej – a także upatruje się w nim zwykle alibi na poczucie zwolnienia z obowiązku pełniejszego, szerszego i głębszego rozpatrywania problemów i tradycji poznawczych. Podziały te całość refleksji humanistycznej szatkują, rozdzielają, zamykają w ramach okrojonych rzekomym odrębnym przedmiotem dociekań, charakterem pytań, rygiorem metod czy tradycją podziałów. Humanistyka, jako wszelka autorefleksja kultury, podejmuje pytania, które wymagają często podejść interdyscyplinarnych, a nawet od pewnego czasu określanych mianem transdyscyplinarnych⁴, jeśli mają na serio traktować jakiś problem i nie zadawałać się jedynie półśrodkami

4. Miałam okazję być przez kilka lat redaktorem naczelnym czasopisma *Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*, ukazującego się w uczelni KPSW w Bydgoszczy.

dostępnymi na gruncie jakiegoś metodologicznego zawężenia refleksji i dociekań badawczych wokół niej. Coraz częściej staje się jasne, że specjalizacja nie może oznaczać jedynie zawężenia problemowego pola dociekań. Wymaga ona bowiem także pogłębiania wglądów poznawczych w dany problem, wykorzystujących inspiracje i podejścia spoza bezpośrednich odniesień przedmiotowych czy tradycyjnie dominujących ram poznawczych. Nie darmo postulowałam już strategię czytania w humanistyce⁵ jako zorientowaną na zadanie “przeszukiwania tekstów” poza ich nominalnym przeznaczeniem czy usytuowaniem wobec węższej zadeklarowanej intencji ich autorów.

Oczywiście, zasada organizująca taką strategię może opierać się na rozmaitym ukierunkowaniu wysiłku tego przeszukiwania, w zależności od szerszych zainteresowań i głębszych kompetencji czytelnika. Autorka przyjęła tu jako taką zasadę strategiczną, organizującą lektury i ich rekonstrukcję, rozwiniętą tezę L. Witkowskiego o zaistnieniu w humanistyce ciągle słabo rozpoznanego, a manifestującego dojrzałość teoretyczną, rozpoznawaną w przekroju historycznym, zjawiska “przełomu dwoistości”, przewyżniającego rozmaite praktyki poznawcze dychotomizujące pola badań. Chodzi o fenomen, który był już przez wspomnianego autora ilustrowany publikacjami monograficznymi⁶, zmieniającymi efekty lektur i interpretacji, dotyczących klasyków takich dyscyplin chociażby, jak psychologia (Erik H. Erikson), socjologia (Florian Znaniecki) czy pedagogika społeczna (Helena Radlińska), także w polemice z podręcznikami i recepcją zamkniętą w pojedynczych dyscyplinach. Oznacza to w szczególności zmaganie się z pułapką wpychającą różnice w sztywne dychotomiczne podziały, rozrywające nie tylko całe spektrum wariantów na skrajne bieguny, lecz także gubiące powiązania wzajemne, sprzężenia funkcjonalne i złożoność struktury. Ta ostatnia wymaga wręcz współdziałania tam, gdzie obiegowo widzi się tylko przeciwieństwa i konflikt aż na poziomie alternatywy rozłącznie traktującej człony całości i niszczącej samą tę całość. W grę wchodzi nie tylko rozbieżności, konflikty czy antagonizmy, ale zbieżności i powiązania równoważące, w nieustannie nowych kontekstach, skazujących na balansowanie, oscylacje, pulsowanie, fluktuacje, zatem powracającą chwiejność i tymczasowość efektów równoważenia całości w jej wewnętrznych napięciach i zderzeniach z zewnętrznymi uwarunko-

5. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *W stronę pedagogiki integralnej. Peregrynacje humanistyczne* (Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007); Monika Jaworska-Witkowska, *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016).

6. Por. Witkowski, *Przełom dwoistości*; Lech Witkowski, *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*, posłowie Stanisław Zbigniew Kowalik (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2015); Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce*.

waniami. To wydaje się ogólną cechą strukturalną “psychodynamik” w kondycji ludzkiej duchowości⁷.

W humanistyce zresztą mamy wiele innych przykładów wskazujących na to, że klasycy rozmaitych dyscyplin nie mieszczą się w ich ramach, a ich ważne teksty ramy te rozszkodują, przez co dziedzictwo tak powstające nie zostaje na ogół odczytane całościowo na jednym gruncie, co powoduje gubienie idei i wglądów spoza zbyt wąskich metod. Stąd trzeba umieć uzyskiwać inspiracje dla dyscyplin humanistycznych, nawet traktowanych czysto akademicko spoza ich formalnych ram, jako że inspiracje mogą zostać odnalezione u klasyków zupełnie innych dyscyplin.

Słowo o Paulu Tillichu jako humaniście

Z pewnością nie można powiedzieć, że autor *Teologii systematycznej* należy do autorów w Polsce nieznanych. Jest on tłumaczony⁸, miejscami przywoływany⁹, a także znane jest jego życie¹⁰. Jestem jednak przekonana, że mimo to należy swoim dokonaniem do zjawisk intelektualnie zmarginalizowanych, zredukowanych do instytucjonalnej ramy teologicznej. W sumie więc funkcjonuje, reprezentując to, co nazywano już “nieobecnyimi dyskursami”¹¹, podejściami niewpisującymi się w horyzont narracyjny szerzej zdolny wykorzystać wypracowane narzędzia czy dostrzec wzmacniające analogie i bardziej uniwersalne znaczenie.

Paul Tillich należy do tych, których łatwo zaszeregować do wąsko kojarzonej postawy teologicznej, i uznać, że nie warto go czytać poza nią, zwłaszcza skoro sam chciał tak się sytuować, wskazując w różnych tekstach, że teologię głównie

7. Analizy tego zjawiska spotykamy także w: Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020). Z pewnością da się to określić co najmniej mianem dyskursu “złe obecne” czy “pozornie obecne”. Tekst niniejszy próbuje temu schorzeniu przeciwdziałać, upominając się o zmianę nastawienia humanistów w Polsce, ignorujących Tillicha ze szkodą dla siebie samych.

8. Szerzej świadczy o tym chociażby lista prac przywołanych przeze mnie w bibliografii.

9. Karol Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017); Karol Tarnowski, *W mroku uczonej niewiedzy* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017).

10. Por. Paweł Migdalski, red., *Paul Tillich – teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii. Trzcińsko-Zdrój-Chojna-Przyjezierze* (Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne “Terra Incognita”, 2012).

11. Tak określona była seria wydawnicza pod redakcją Zbigniewa Kwiecińskiego, wykorzystująca cykl seminaryjny organizowany na UMK w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku we współdziałaniu z Lechem Witkowskim w zakresie krytycznego rozwijania refleksji pedagogicznej zanurzanej w stanie współczesnej humanistyki poza dominującymi ramami w ówczesnej myśli w Polsce.

uprawia, nawet gdy zajmował się szerszymi kategoriami, jak chociażby “kultura” czy “wiedza” albo “bycie”. Tymczasem okazuje się, że owe szersze kategorie zostają w jego refleksji opatrzone takimi pogłębionymi wglądami z nauk społecznych, filozofii – w tym jej historii, a także ontologii i epistemologii – czy innych humanistycznych odniesień, które z dyskursu powstającego rzekomo dla teologii czynią perspektywę bogatą narracyjnie w znacznie szerszym obszarze refleksji. Tillich okazuje się wybitnym humanistą, którego refleksja, zanim zostanie zastosowana teologicznie czy nawet wraz z tymi zastosowaniami, sama uzyskuje rezultaty i daje inspiracje fascynujące z punktu widzenia także zainteresowań niemających z teologią nic wspólnego. Teolog nie może rozprawiać tylko, ani nawet głównie o Bogu czy kategoriach związanych z absolutami i słownikiem wiary – i to jeszcze osadzonej w ramach jednej tylko doktryny, na przykład katolickiej czy protestanckiej. Dojrzały dyskurs musi tu operować kategoriami funkcjonującymi także szerzej w całej humanistyce, jako przydatnymi dla badań nad człowiekiem, nad przestrzenią społeczną i nad różnymi strategiami wywierania wpływu, wspierania rozwoju czy przemian duchowych, jakim człowiek ulega, może ulegać czy powinien z jakiejś perspektywy ulegać. Normatywność teologiczna dyskursu może tu zostać odroczone, dopóki nie uzyska się głębokiego wglądu w środki analizy i oddziaływania, wpisane w finezyjną refleksję dotyczącą struktury, dynamiki, procesów, złożoności i paradoksów, a także pułapek i konfliktów oraz ułomności rozwojowych i poznawczych. Tillich wykonał pracę głęboko osadzoną w filozofii, a także wypracował narzędzia obejmujące i penetrujące pole problematyki istotnej dla nauk społecznych w ogromnym zakresie wyzwań poznawczych w tradycji i współczesności humanistycznej. Chodzi o trudne i ważne wielorako kwestie występujące w zakresie chociażby rozwoju psychospołecznego człowieka, problematyki dylematów wpisanych w powstawanie tożsamości czy w ramach dostrzegania problemu równoważenia napięć w wielowymiarowych przekrojach odniesień dla jednostki w kontekście także języka i symboliki, przeżyć i sytuacji poznawczych. Dotyczą one paradoksów obudowanych przez złożoności strukturalne i ich znaczenia, ważne dla poszukiwania normatywnych wyjść z pułapek, jakie wygodnie i autodestrukcyjnie człowiek często zakłada sam na siebie. Będące nowym i nowatorskim projektem dociekań teologicznych, poza wąską “biblistyką”, podejście Tillicha stosuje refleksję wykorzystującą odniesienia socjologiczne, psychologiczne, a także kulturowe; wszystko to czyni zwrotnie z tego autora niezwykle atrakcyjnego partnera dla specjalistów z przywoływanych tropów dyscyplinarnych. Zresztą autor ten czyni to nie bezkrytycznie, podkreślając, że “[w] psychologii i socjologii, medycynie i filozofii, człowiek rozsypał się na elementy, z których jest składany i które go determinują”, co dostarcza wiedzy empirycznej, pozbawionej jednak poznania dostępnego jedynie “poprzez partycypację i zjednoczenie”, poza sztucznymi

warunkami kontroli i dehumanizacji¹². Myśliciel śledzi rozmaite przejawy barier i przeszkód poznawczych, w tym “opór współczesnej filozofii wobec ontologicznego” podejścia, zwłaszcza dotyczącego kategorii prawdy, związanej z troską o “pojęcie prawdziwego bytu”¹³. Powstaje zadanie dostrzeżenia i wykorzystania szans, jakie umożliwia projektowana “krytyczna fenomenologia” dotycząca bycia ludzkiego¹⁴.

O paradoksie intelektualnym traktatu *Teologia systematyczna*

Dobrą ilustracją tego, na czym mi zależy w tych rozważaniach, jest wydobyty tu efekt związany z prześwietlaniem porównawczym i metodologicznym zawartości trójtomowego, najważniejszego dzieła Tillicha¹⁵. Rysem, na który szczególnie warto zwrócić uwagę, jako mającym znacznie szersze znaczenie dla humanistyki niż jego funkcja w rozważaniach teologicznych, jest wskazanie na ontologiczną “biegunowość struktury bytu”, która powraca w przekroju całego traktatu. Jest to oś problemowa, która wyróżnia się w myśleniu ontologicznym Tillicha w części II w tomie I *Teologii systematycznej*, znajduje zastosowanie w tomie II, gdy jest rozbita, oraz stanowi zwieńczenie ostatniej, piątej części tomu III przywoływanego traktatu. Warto także zauważyć, że mowa tu w istocie o dwubiegunowości, łączonej operatorem *versus*, pojawiającym się istotnie poznawczo także już w I części tomu I, oznaczającej działanie jednoczące, spajające człony zwykle sobie przeciwstawiane aż po rozłączne dualizmy. Nie jest przypadkiem, że w narracji Tillicha powraca w związku z tym pojęcie dwoistości jako zespalającej trudną, napiętą jedność¹⁶.

Problematyka ta i jej ujęcie stanowią przekrojową perspektywę przenikającą w poprzek cały zamysł badawczy i dyskurs zrealizowany przez Tillicha w latach 1951–1963 w odstępach sześcioletnich. Kończąc III tom, autor ten powraca do

12. Patrz Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004), 96.

13. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 98–99.

14. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 104–105.

15. Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I; Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004); Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).

16. Uwypuklenie wagi tego wątku rozważań Tillicha dla całej humanistyki da się odczytać, biorąc pod uwagę rekonstrukcje L. Witkowskiego, *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju*; por. też Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2018). Mamy tu rozważania dotyczące dwoistości, jako dwubiegunowości zespalanej operatorem *versus*, pozwalające lepiej rozumieć rozważania Tillicha.

wątku otwierającego I tom, odwołując się do “trzech biegunowości bytu i odpowiednich trzech funkcji życia [...] samo-integracji, samo-twórczości i autotranscendencji [...]”¹⁷. Wymagają one w każdym przypadku wysiłku równoważenia, nieustannie podejmowanego w życiu, gdyż jedynie w idealnych warunkach są one w “doskonałej równowadze”¹⁸. Pomijając ramę, jaką tu Tillich ustanawia, odnoszoną do “Życia Wiecznego”, uzyskujemy znacznie bardziej uniwersalne wyzwania, dotyczące tego równoważenia w odniesieniu do życia skończonego w swoim przebiegu. Wskażmy, że “pierwszą parę biegunowych elementów w strukturze bytu”, związaną z wyzwaniem “samointegracji”, stanowi “indywidualizacja i partycypacja”¹⁹. Dla rozwoju duchowego i tożsamości człowieka w całym jego życiu nieustannie powraca istotny wymiar napięcia między odnoszoną do siebie samego, jako odrębnego bytu, dążenia do samorealizacji z jednej strony oraz uczestnictwa, więzi z innymi w poczuciu solidarności i wspólnoty bycia z drugiej strony. Ma to sens, rzecz jasna, niezależnie od uwikłań teologicznych, które też musiały to uwzględnić w dojrzałym projekcie analizy, jaki niewątpliwie stanowią rozważania Tillicha, ale do nich się nie sprowadza. Drugi aspekt strukturalny bytu wyraża się w dążeniu do “samotwórczości” poprzez “drugą parę biegunowych elementów w strukturze bytu: dynamikę i formę”²⁰. One także stają w obliczu wyzwania wymagającego dostrzeżenia tu napięcia między biegunami, które okazują się przy odpowiednim wysiłku “zespolone w tym, co przekracza ich biegunową przeciwstawność”²¹. Wreszcie, trzeci wymiar “autotranscendencji” człowieka przejawia się poprzez napięcie przebiegające przez “trzecią parę biegunowych elementów w strukturze bytu: wolność i przeznaczenie”, podobnie wymagając wzajemnego odnoszenia i równoważenia²². Oczywiście, interesuje nas tu szeroki sens owych biegunów, na przykład w przypadku “przeznaczenia” odniesionych do rozmaicie postrzeganych uwarunkowań o charakterze determinacji, jakie można chcieć tu na różne sposoby przyjmować, zaczynając od talentu i pasji twórczych poprzez uwarunkowania społeczne, a nawet determinacje kosmiczne, na przykład układu planet w momencie narodzin czy znaków zodiaku, jeśli ktoś je uznaje

17. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 355.

18. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

19. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

20. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

21. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356. Żeby podkreślić, że wątek ten nie jest dziedzictwem jedynie myśli Tillicha i to w jej teologicznym uwikłaniu, warto przypomnieć, że L. Witkowski wskazywał już u W. Gombrowicza w “dwoistym imperatywie formy” to samo wyzwanie, dotyczące wysiłku posługiwania się formą naprzemiennie z dążeniem do przekraczania jej, aby nie zastężyła w byciu człowieka jak maska przyrastająca do twarzy; por. Lech Witkowski, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty – postacie – pojęcia – próby. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009), 517–540.

22. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

za wywierające wpływ na los człowieka. W tej perspektywie bycie człowieka jest zarazem jego stawaniem się, to zaś dokonuje się poprzez zakorzenianie w kulturze, którą z kolei Tillich definiuje jako “samotwórczość życia w wymiarze ducha”²³.

Nikomemu by zresztą nie przyszło chyba do głowy, że takie ujęcie problematyki “struktury bytu” stanowi podstawę rozważań teologicznych, a tym bardziej, że tylko do nich ma odniesienie i zastosowanie. Co więcej, łatwo nałożyć tę siatkę kategorialną na rozważania kulturowe, psychologiczne, socjologiczne czy pedagogiczne chociażby, aby dostrzec i docenić ich walor porządkujący przekroje w jakich badacze i teoretycy muszą sytuować swoje wysiłki poznawcze. A Paul Tillich, jak się okazuje, robi to pod wieloma względami bardziej systematycznie, wnikliwie i szeroko niż badacze zainteresowani jedynie wąskimi aplikacjami na doraźny użytek. Bezsprzecznie mamy prawo, a nawet obowiązek przyglądania się także krytycznie i w poszukiwaniu inspiracji dokonaniu Tillicha, skoro sam deklarował w podsumowaniu swojego projektu, że zamiast utrzymania dominacji tradycji “biblijnej” w trybie uprawiania teologii uznał za godne – w ramach “systematycznego” podejścia – wykorzystania “pojęcia filozoficzne i psychologiczne”, a także często podejmował nawiązania “do teorii socjologicznych i naukowych”²⁴. Ta preferencja pozwala w nim dostrzec humanistę, ustanawiającego “wspólny grunt” dla własnej refleksji z dyscyplinami spoza ramy teologicznej, dla jej wzbogacenia. Zarazem, jak się okazuje, zwrotnie uzyskuje się tu istotne inspiracje dla dyscyplin tak wykorzystanych, o czym one same zwykle nie wiedzą.

Humanistyczne inspiracje z tomu pierwszego *Traktatu*

Z pewnością fundamentalnymi elementami całego projektu Tillicha są wątki jego wprowadzenia w kwestię bytu wskazujące na “podstawową strukturę ontologiczną” wpisaną w relację “jaźń i świat”, a dalej analizujące trzy zasadnicze “elementy ontologiczne” wyznaczające trzy relacje ustanowione przez pary biegunowo ze sobą powiązane, określone w spisie treści w strukturze rozdziału pierwszego części II jako: “indywidualizacja i partycypacja”, “dynamika i forma” oraz “wolność i przeznaczenie”²⁵. Nie jest przypadkiem, gdy czytamy, iż “[w]zajemna zależność jaźni jako ego i świata stanowi podstawową strukturę ontologiczną i zakłada wszystkie inne struktury”, przy czym w każdym przypadku, “[o]bie strony biegunowości zatracają się, jeśli któraś się zatraci. Jaźń bez świata jest pusta, świat

23. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 357.

24. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 14.

25. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 5.

bez jaźni jest martwy”²⁶. Widać wyraźnie analogię do koła hermeneutycznego w zakresie odczytywania rozumiejącego oba człony tego powiązania. Tak jest także chociażby w przypadku relacji między teorią i historią jako wymiarami zjawisk, gdyż bez historii, jako dającej przykłady rozwiązań poznawczych, teoria jest pusta, a z kolei bez teorii sama historia jest na ślepo rozpoznawana, nie mając do dyspozycji jakiejś zasady selekcyjnej ważnych zjawisk, choćby i nieustannie modyfikowanej. Pogłębieniem tego ujęcia jest teza, iż “[b]iegunowość jaźń-świat jest podstawą podmiotowo-przedmiotowej struktury rozumu”²⁷. W rozważaniach z konieczności powracają uwagi wskazujące na sytuacje, w ramach których kolejna struktura działania, łącznie z postacią narracji “oscyluje między [...] dwoma biegunami”, które pozostają “nierozdzielne”, wymagając przez to “jedności między dystansem a zjednoczeniem” w całość²⁸.

Oczywiście najbardziej ogólną i kapitalną ideą wpisaną w takie rozważania jest sam “biegunowy charakter tej podstawowej struktury”²⁹, jako wyraz “relacji biegunowej” przenikającej związki ontologiczne. Mamy tu podejście uwalniające myślenie od dopatrywania się głównie alternatyw, dychotomii czy skrajnych opozycji w odnoszeniu do siebie rozmaitych wymiarów i czynników wpisanych w strukturę bytu. Podkreślone w tym kontekście musi być przede wszystkim, że w takiej relacji “[k]ażdy biegun jest znaczący tylko o tyle, o ile odnosi się przez implikację do przeciwnego bieguna”³⁰. Nie jest przypadkiem, że całą swoją “teologię systematyczną” Tillich wpisuje w diagnozę, która zresztą swoim znaczeniem i tak przekracza ramy tego zamysłu; oto ona na otwarcie I tomu traktatu, przestrzega przed “fundamentalizmem” i “ortodoksją”, składającymi się na zasadniczą “demoniczność”³¹ prób afirmowania “ostatecznej troski” egzystencjalnej w “fanatyzmie”, który “[n]iweczy pokorną rzetelność poszukiwania prawdy”:

Teologia oscyluje pomiędzy dwoma biegunami: wieczną prawdą swych fundamentów i doczesną sytuacją, w której trzeba przyjmować tę wieczną prawdę. Niewiele systemów teologicznych potrafiło zbalansować te dwa wymogi w sposób doskonały. Większość

26. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 160.

27. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 160.

28. Kolejne cytaty w tym zdaniu odsyłają do: Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 119, 107, 94.

29. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 154.

30. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 154.

31. Termin ten uzyskuje charakterystykę poprzez sformułowanie, iż to, co “demoniczne, jest wywyższaniem czegoś uwarunkowanego do bezwarunkowej ważności”, a w szczególności chodzi o odrzucanie “demonicznego utożsamiania wszystkiego skończonego z tym, co wszystko skończone przekracza” (Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 133). W grę w szczególności wchodzi odrzucanie roszczeń w zakresie utożsamiania świętości i jej realizacji instytucjonalnych, nie wyłączając instytucji kościoła.

z nich albo poświęca elementy prawdy, albo też nie umie nawiązać łączności z sytuacją. Niektóre łączą w sobie obie wady³².

Jeśli przypisać humanistyce funkcję wszelkiej autorefleksji kultury, to nie ma tu przepaści wobec dojrzałej kulturowo teologii, której zadania, wyznaczające jej “sens” jako wpisane w “sytuację” stanowiącą dla niej wyzwanie, polegają podobnie na trosce – jak to wyraża Tillich – o egzystencjalny “całokształt twórczej samointerpretacji w szczególnym okresie”³³. Strategia “reformacji” intelektualnej wobec tradycji myślowej powracać ma prawo, a nawet obowiązek także w humanistyce poza kontekstami teologicznymi, z wydobywaniem z tych prób powodów, ale i słabości takich usiłowań, także mogących popadać w fundamentalizm, ortodoksje i sekciarstwo duchowe, zamykające się na doraźne sytuacje, ale także “archetypowe” zakorzenienia i źródła. Tak – jak jestem skłonna uważać – można odczytywać przesłanie teologa protestanckiego świadomego tradycji zmagających reformacyjnych w historii chrześcijaństwa, w tym kościoła katolickiego. Krytyczny dystans wobec przyczyn i przejawów tych wysiłków reformacyjnych staje się moim zdaniem zaskakującą zachętą do podobnego nastawienia, jednocześnie krytycznego do obu biegunów napięcia uwikłanego w demonizujący patos, także powracający szerzej w humanistyce i to na wiele sposobów, nie wyłączając tendencji do jej unaukowania czy zdominowania przez jakąś perspektywę badawczą, czy wręcz kulturową (naturalizm, psychologizm, logicyzm analityczny, postmodernizm etc.). W grę wchodzi wysiłek, by podjąć “poważną próbę odkrycia na nowo” zapoznanego “orędzia” źródeł i ich tradycji, “wbrew wypaczonej tradycji [...] nadużywanej mechanicznie [...]”³⁴; takie zadanie rzecz jasna nie musi dotyczyć jedynie Biblii, jak w klasycznej reformacji kościelnej, gdyż “odważna ocena duchowej wartości ksiąg”³⁵ może stawać wobec każdego kanonu czy wcześniejszej kanonicznej ich wykładni, z nadzieją na przekroczenie dotychczasowych tymczasowości, uwikłanych w zdemonizowane już roszczenia, w tym krytyki lub apologetyki. Zarazem jest i tak, że nie tylko w teologii “[b]ieguna zwanego ‘sytuacją’ nie można [...] ignorować bez ryzyka niebezpiecznych następstw”³⁶. Finezja rozważań Tillicha daje w tym kontekście znać także wtedy, gdy uczula na konieczność niemylenia konkretności i partycularności przejawiania się bytu, tak jak uniwersalności nie wolno mylić z abstrakcyjnym charakterem. Kiedy jednak stwierdza, że to “[t]eologia chrześcijańska oscyluje między biegunami uniwersalności i konkretności, nie zaś

32. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 11.

33. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

34. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

35. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

36. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 13.

między biegunami abstrakcyjności i partykularności”³⁷, to w jednym nie ma racji, sam przyczyniając się do zawężenia własnej tezy. To jest bowiem sytuacja każdej poważnej refleksji humanistycznej, a także aktywności kulturowej, chociażby w sztuce, wcale niekoniecznie aż sakralnej³⁸. Jest to jednak sytuacja stanowiąca dla filozofii “jej brzemień i jej wielkość”, jako że nie ma tu automatyzmu, a groźba partykularności nieustannie czyha w stosunku do intencji odsłaniania uniwersalności, wikłając oba bieguny w konflikt³⁹; wyraża się on poprzez “[n]apięcie między biegunem uniwersalnym a konkretnym”, przy czym nieuniknione podziały nie muszą tu prowadzić do radykalnych pęknięć i rozbicia⁴⁰. W grę wchodzi “oscylacje” i “korelacje”, znaczące “zależność wzajemną pojęć, jak w relacjach biegunowych”⁴¹.

Kluczową część rozważań stanowi rozdział I części I, poświęcony idei rozumu i konieczności chronienia go przed jego redukcyjnymi ujęciami w filozofii⁴². Tu zostaną przywołane jedynie najbardziej zasadnicze przejawy kategorialne rozwijanej narracji oraz ukierunkowania wpisanych w nią rozważań, otwartych na złożoność i bogactwo powstającej perspektywy. Ma ona reprezentować troskę egzystencjalną (wręcz “ostateczne zatroskanie”), pozwalając na dostrzeżenie dwoistości strukturalnej głównych wymiarów, wraz z uwypuklaniem możliwości uwolnienia się od jednostronnych redukcji tego, co ma stanowić głęboką rozumność ludzką, wrażliwą aż na tajemnicę i “objawienie”, przekraczające to, co jest samo przez się “zrozumiałe” przy pomocy ograniczonych środków.

W grę więc wchodzi przede wszystkim zasadnicze przeciwstawianie się rozdzieleniom zapominającym, że naturalne podziały czy różnice nie muszą być rozłączne, antagonistycznie skonfliktowane, uwikłane w rozdzierający dualizm. Chodzi o usytuowanie rozważań w perspektywie będącej warunkiem w szczególności odniesienia do rozumu w jego pełnej wielowymiarowej, ontologicznej natury, mającej rozmaite przekroje aktualności, stawania się i “autotranscendencji”. W ramach jego aktywności “[u]jmowanie i kształtowanie świata są wzajem od siebie zależne”, a przez to “[w] obu typach aktów racjonalnych, ujmowaniu i kształtowaniu, uwidacznia się podstawowa biegunowość”, zespalająca mimo rozróżnień, przez co ontologicznie postrzegany “rozum jednoczy element dy-

37. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 23.

38. Poza malarstwem można tu wskazać chociażby na światowy odbiór inscenizacji sztuk Tadeusza Kantora, których konkretność przemawiała także uniwersalnym przesłaniem, gdyż głęboko nasycona symbolami “konkretność [...] obejmuje uniwersalność” (Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 23).

39. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 31.

40. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 34.

41. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 62.

42. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 71–102.

dynamiczny ze statycznym w nierozzerwalną amalgamiczną całość⁴³. Jej wyrazem jest w szczególności cecha określona przez Mikołaja z Kuzy mianem “jedności przeciwieństw”, czytamy⁴⁴, przez co pojawia się uogólnienie, wskazujące na to, że “[w]iększość poznawczych zniekształceń ma źródło w ignorowaniu biegunowości, właściwej rozumowi poznawczemu⁴⁵. Polega ona w szczególności na “jedności między dystansem a zjednoczeniem⁴⁶ jako emanacji rozumu, jako że “[p]oznawanie jest formą zjednoczenia”, przewyciężającego “przepaść między podmiotem a przedmiotem”, przy czym, “jest to jedność przez separację”, aby dana była możliwość dostrzeżenia relacji wiążącej te “biegunowe elementy w procesie poznania⁴⁷”.

Tillich wymienia w trzech parach połączonych operatorem *versus* – odpowiedzialnym za powstające napięcia wymagające przewyciężeń – “strukturalne elementy rozumu” widzianego ontologicznie, pozostające w konflikcie i prowadzące często do skrajnych redukcjonizmów, gdy opierać się na ich aktualności bez zdolności do jej przekraczania. Warto zauważyć, że chodzi o “rozum”, który w swojej głębi i potencjalności, zatem esencjalnie nie redukuje się do jakiegoś jednego typu “racjonalności” postępowania; rozum to nie jest jednoznaczna racjonalność, zamknięta metodycznie w procedurach formalnych, pozbawionych “*erosa* poznania” jako jednoczącego uwikłania w pasję zgłębiania tego, co zakryte i niedostępne aktualnie. Wskazuje więc na: (1) “[b]iegunowość struktury i głębi w obrębie rozumu”, (2) “[b]iegunowość statycznych i dynamicznych elementów rozumu” oraz (3) “[b]iegunowość formalnych i emocjonalnych elementów rozumu⁴⁸”. Funkcjonują one w wymiarach wyznaczonych przez odniesione do rozumu relacje: “autonomia *versus* heteronomia”, “relatywizm *versus* absolutyzm” oraz “formalizm *versus* emocjonalizm⁴⁹”. Powstające w obrębie tych wymiarów napięcia wymagają rozwiązania uwzględniającego jednocześnie oba bieguny, przez co nie dochodzą do głosu “roszczenia” wpisane w skrajne jednostronności, a rozum nie ulega “rozdarciu” czy “rozerwaniu”; nie skazuje się go więc na radykalne odseparowanie powiązanych ze sobą funkcji, aż po rozmaite “funkcjonalne rozdarcia rozumu” jak rozerwanie teorii i praktyki czy ujmowania i kształtowania zarówno jaźni, jak i świata, z zaangażowaniem zasadniczego potencjału strukturalnego poznania, przeciwstawiającego się temu, co czyni “zniekształcony rozum⁵⁰”.

43. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 76–77.

44. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 80.

45. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 96.

46. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 94.

47. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 92.

48. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 82.

49. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 82.

50. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 90–91.

Powtórzyć warto myśl spajającą powyżej przywołane wątki, iż zniekształcenia poznawcze są następstwem ignorowania “biegunowości właściwej rozumowi”⁵¹. Zarazem mamy powracające podkreślenie, że obecne w relacjach biegunowych napięcia, odbierane jako konflikty i prowadzące zwykle do skrajnych jednostronnych rozwiązań redukcyjnych stają się podstawą zespolenia, które w poszczególnych parach biegunów, jak powyższe, “przewycięża konflikt [...] przez przywrócenie ich istotowej jedności”⁵², prowadząc do nowej postaci bytu w jego złożoności i realności, afirmującej poziom “teonomii” (objawienia).

Kluczowe akcenty w rozdziale I części II tomu pierwszego wypuklają zespoloną “dwoistość bycia esencjalnego i egzystencjalnego” w ramach perspektywy ontologicznej analiz, sprzęgających zwykle oddzielane od siebie bieguny; chodzi o podniesienie do rangi zasady tego, co wyraża “biegunowy charakter [...] podstawowej struktury” jaką w różnych wymiarach się odsłania⁵³. Co więcej, znajdujemy podkreślenie, że

[k]ażdy biegun jest znaczący tylko o tyle, o ile odnosi się przez implikację do przeciwnego bieguna. Trzy doniosłe pary elementów konstytuują podstawową strukturę ontologiczną: indywidualność i uniwersalność, dynamika i forma, wolność i przeznaczenie. W tych trzech biegunowościach pierwszy element wyraża samo odniesienie bytu, jego zdolność bycia czymś dla siebie, natomiast drugi element wyraża przynależność bytu, jego charakter bycia częścią pewnego bytowego uniwersum⁵⁴.

Oznacza to sprzęganie wymogów bycia jakimś dla siebie i bycia wobec innych, jako nierozzerwalnych członów całości: odrębnej i jakoś przynależnej zarazem, stającej się i mającej jakąś formę, przejawiającej istotę i wyrażającej jakoś swoje bycie, uwikłanej w niezawisłość, ale także w jakieś wyznaczenia uwarunkowań. Zadaniem dojrzałego poznania jest zawsze “przewyciężanie alternatywy” obejmującej rozłączne skrajności, jakie mogą się tu narzucać dla zbyt wygodnego ujęcia poznawczego⁵⁵. Wpisane jest to w “podstawową strukturę ontologiczną” zespalającą w jedną całość “biegunowość jaźń – świat”⁵⁶. Wyróżnione elementy ontologiczne w postaci biegunowo powiązanych par, wyżej przywołanych, podane są w traktacie wnikliwym rozważaniom⁵⁷. Obejmują one przebieg ich relacji

51. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 96.

52. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 139.

53. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 154–155.

54. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 154–155.

55. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 157.

56. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 160–163.

57. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 163–173.

w płaszczyźnie, w której występują biegunowo powiązane i w efekcie jednocześnie wzajemnie niezbędne “autotranscendencja i samozachowanie”⁵⁸.

Znaczące uwagi Tillicha dotyczą kategorii skończoności kondycji ludzkiej, widzianej w terminach biegunowości także, co do której – jak sam podkreśla – wymogiem jest pamiętanie, że zawsze “konieczne jest zachowanie równowagi między jedną a drugą stroną ontologicznej biegunowości, bez pomniejszania symbolicznej mocy którejs z nich”⁵⁹. Jest przy tym i tak, że “skończonemu człowiekowi grozi utrata jednej strony [...] biegunowości – a w konsekwencji utrata drugiej strony, zatrata bowiem którejs strony niszczy biegunowość jako całość”⁶⁰. Wyjaśnienie tego sprzężenia zatruty uzyskujemy wcześniej w następującym sformułowaniu: “We wszelkiej biegunowości każdy z osobna biegun jest ograniczany, jak również podtrzymywany przez drugi biegun. Kompletna równowaga między nimi zakłada zrównoważoną całość. Ale taka całość nie jest dana”⁶¹.

Dalej zobaczymy, jak ten trop, stanowiący zagruntowanie analiz ontologicznych Tillicha, przenika rozważania pozostałych dwóch tomów jego *Teologii systematycznej*, stanowiąc cenny kontekst ogólnohumanistyczny dla kultury myśli nie tylko tej wpisanej w ramy interesu dyskursywnego teologii.

Ogólnohumanistyczne akcenty w tomie drugim *Traktatu*

Uważne prześwietlenie tomu drugiego nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak bardzo problematyka biegunowości (odczytywana przeze mnie w kluczu interpretacyjnym “przełomu dwoistości”) przenika także jego rozważania. Nie tylko przy tym powracają znane już sformułowania, lecz także spotykamy dalsze pogłębienia i ilustracje zjawisk składających się na biegunowość ontologiczną funkcjonowania człowieka w świecie. Szczególnie interesują Tillicha z kolei przejawy konfliktów i uszkodzenia wspomnianej biegunowości ontologicznej, aż do wyobcowania czy oddzielania biegunów między sobą. Osobno uzyskujemy wzmocnienie problematyki “autotranscendencji”, która wzmacnia, co warto podkreślić, typowe psychologiczne odniesienia do zjawisk transgresyjnych, jako że nie chodzi tylko o przekraczanie granic, ale o to, że w ramach doświadczenia autotranscendentnego “[r]zeczywistość wykracza poza siebie, aby powrócić do

58. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 169.

59. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 226.

60. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 187.

61. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 185.

siebie w nowym wymiarze⁶². Pojawia się także odniesienie nie tyle do “kręgu” zjawisk, ile do bardziej złożonej, dwuogniskowej “elipsy”, pozwalającej na opisy “w kategoriach dwu punktów centralnych”, wymagających uwzględniania, a nawet zaangażowania⁶³. To, jak wiemy skądinąd, stanowi znaczący akcent idący w stronę ujmowania dwoistości strukturalnej przebiegu procesów wyrażających się w uwikłaniu (dwu)biegunowym; w nim bowiem bieguny stanowią odpowiedniki punktów ogniskowych elipsy, a ruch te ogniska uwzględniający zarazem wytwarza obieg oscylujący w zakresie relacji wymagającej zmieniania się oddalenia i bliskości w stosunku do każdego z ognisk, charakteryzujących przebieg eliptyczny. Rozważania tego tomu oparte są na uznaniu, odsyłającym do wcześniejszych analiz ontologii ludzkiej, że

podstawową strukturą bytu skończonego jest biegunowość jaźni i świata. Tylko w człowieku biegunowość ta zostaje spełniona. Tylko człowiek ma całkowicie ześrodkowane (przytomne) “ja” oraz ustrukturyzowany świat, do którego należy i na który może zarazem spojrzeć⁶⁴.

Grozi tu “samozatrata”, gdy człowiekowi owa jednocząca go biegunowość zostaje zakłócona, a nawet zniszczona, prowadząc do dezintegracji i jednostronnych uzależnień, zarówno w wypadku pychy i pożądlivosti, jak i ograniczeń wynikających z “ograniczonego środowiska”⁶⁵. W grę wchodzi zjawisko, w którym człowiek “[d]oświadcza podwójnej groźby”⁶⁶, którą Tillich już w końcowych partiach tego tomu opisuje w innym kontekście, wskazując powracające “dwa niebezpieczeństwa”, gdy zaprzeczeniu ulega któryś z dwóch biegunów, co prowadzi do staczania się człowieka w otchłań redukcji bytowej. Tymczasem “wszelkie życie – jest określane przez biegunowość”⁶⁷, wymagającą tego, aby “zawsze znaleźć drogę na krawędzi między tymi dwoma przepaściami”, w jakie wpada, gdy któryś z biegunów podlega zaprzeczeniu lub wykluczeniu, choć takie rozwiązanie nigdy nie może udać się w pełni ani ostatecznie⁶⁸. Łatwo zauważyć, że powraca tu także motyw życia jako balansowania w przekroju różnych wymiarów struktury ontologicznej wyzwania – w tym zwłaszcza trzech opisanych wcześniej, uwikłanych w napięcia, przypomnijmy, między indywidualizacją i partycypacją, dynamiką i formą oraz

62. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004), 15.

63. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 21.

64. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 62.

65. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 63.

66. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 40.

67. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 123.

68. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 134.

wolnością i przeznaczeniem. Odniesienia do tych biegunowości strukturalnych powracają na kartach drugiego tomu⁶⁹. Konflikty w postaci oddzielania biegunów, aż po ich zatrącenie przynoszą uszkodzenie podłoża “biegunowej jedności” niezbędnej do życia, także gdy któryś z nich jest wyescalowany do postaci wypaczającej w stopniu przekreślającym czy nadużywającym uskrajnienia któregoś z biegunów. W znaczącym humanistycznie napięciu między “autotranscendencją” z jednej strony a “samoaktualizacją” z drugiej strony biegunowej jedności może dochodzić do uszkodzenia zarówno przez “bezforemny pęd”, stanowiący cel sam w sobie, jak i w zniekształceniu dokonującym się przez uleganie głównie “pokusie nowości”⁷⁰. Podobnie w skrajnym przypadku “wolność ulega wypaczeniu w arbitralność, przeznaczenie ulega wypaczeniu w mechaniczną konieczność”⁷¹.

Dodajmy na koniec tej części uwag, że chociaż analizy Tillicha są tu na wskroś teologiczne, zdominowane odniesieniami chrystologicznymi, to ich środki analityczne – interesujące nas tu głównie – obejmują narzędzia i perspektywy o zasięgu znacznie szerszym humanistycznie i mają wartość niezależną od tych właśnie odniesień. Nieprzypadkowo powracają u teologa odniesienia do psychologii głębi⁷², co stanowi dodatkowe cenne *novum* analityczne w samej teologii i nasycą ją inaczej niż zwykła postępować współczesna myśl teologiczna. Nie jest też przypadkiem, że niemal dosłownie wobec sformułowania z I tomu powraca w II tomie przekonanie, że namysłowi teologii w zakresie “interpretacji ludzkiej egzystencji”, odsłaniającej “pytania ukryte w egzystencji”, których nie wolno pomijać, istotnie pomaga “pozytywne użycie [...] nie tylko filozofii egzystencjalistycznej, ale i psychologii analitycznej, literatury, poezji, dramatu oraz sztuki”⁷³. Jest tak, ponieważ i te obszary ludzkiej refleksji podejmują rozważania dotyczące egzystencji “we wszystkich jej przejawach”, świadomych i nieświadomych⁷⁴. Stąd i odniesienia do psychoanalizy nie mogą być pominięte w takim wysiłku⁷⁵. Wśród niezwykle wartościowych dla szerszej humanistyki akcentów analitycznych, niedających się zamknąć w okowach dyskursu teologii, uwagę zwracają w szczególności rozważania o statusie logicznym “paradoksu”, z podkreśleniem, że mamy tu nową i głębszą złożoność, a nie absurdalność, “irracjonalność” czy “nonsens”, jako że “[p]aradoks jest nową rzeczywistością, nie zaś logiczną zagadką”⁷⁶. Wobec nagminnych z kolei splotów i nadużyć obecności w humanistyce odniesień do “swoistości”

69. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 65, 123, 140.

70. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 65.

71. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 64.

72. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 33, 64, 160.

73. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 32.

74. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 33.

75. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 55–57.

76. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 88–91.

rozmaitych zjawisk, mamy u Tillicha – podkreślmy, że nie tylko w kontekstach teologicznych – wskazania na biegunowe połączenie tego, co “unikatowe”, oraz tego, co “uniwersalne”⁷⁷, jako że nie ma tu rozłączności, a powraca przekonanie, że “bieguny są wzajem od siebie zależne”⁷⁸. Wreszcie, w obliczu notorycznych spłyceń w psychologii akademickiej odniesień do biegunowych wątków w strukturze faz cyklu życia u E. Eriksona, na przykładzie chociażby pojęcia “rozpaczy”⁷⁹, warto docenić stwierdzenie Tillicha, że “samobójstwo [...] jest udaną próbą uniknięcia sytuacji rozpaczy na poziomie doczesnym”⁸⁰; zatem umiejętność radzenia sobie czy niesienia pomocy w obliczu wyzwania rozpaczy jest warunkiem egzystencjalnego podtrzymywania woli życia. Mądrość życiowa zatem, jak i wpisana w nią troska o energię życiową, pozwalającą afirmować życie także w obliczu śmierci, wymaga włączenia rozpaczy w biegunowe dopełnienia, a nie wykluczenia, w połączeniu ze świadomością wyzwań, jakie to niesie. Tak poznawczo, etycznie jak i praktycznie, w trosce o jakość życia konkretnych osób.

Tom trzeci *Traktatu*
w perspektywie humanistycznej poza teologią

Ze względu na ograniczony zakres artykułu chciałabym jedynie podkreślić, że przywołane przeze mnie kategorie i powiązania – uwikłane w biegunowości scalające oscylacyjnie ich człony w dwoiste mechanizmy zespolone – “pracują” także jako pojęcia ekranizujące złożone analizy w tej części traktatu, dotyczące rozmaitych praktyk kulturowych. Zawsze zważa się na destrukcyjny charakter rozważań wpisanych w “dualizm poziomów” skrajnie sobie przeciwstawiających zakresy zjawisk znaczących humanistycznie. Konsekwencją powiązań okazuje się z kolei dostrzeżenie “dwuznaczności” ujawniających złożoność tam, gdzie dominują jednostronne i redukcyjne “wypaczenia”, na przykład w zakresie procesów

77. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 142–148.

78. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 66.

79. Mocno zwraca na to uwagę L. Witkowski (por. pracę Witkowski, *Versus*) oraz Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020). W swojej analizie “dwoistości faz cyklu życia” w tym modelu obejmuje tą troską zachowanie funkcji (dwu)biegunowej dla jakości energii witalnej człowieka nie tylko w przypadku rozpaczy, lecz także pozostałych członów psychodynamicznych napięć biegunowych w ośmiu fazach, jak zwykle negowanych co do wartości egzystencjalnej i rozwojowej takich członów energii duchowej, jak nieufność, wstyd, poczucie winy, niższości, rozproszenia, wycofania, stagnacji czy właśnie rozpaczy. Tylko w uskrajnionych przejawach (braku, jak i nadmiar) człony te uczestniczą w destrukcyjnym procesie pozbawiania człowieka potencjału równoważenia egzystencjalnego.

80. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 76.

ustanawiania przywództwa społecznego i powoływania autorytetów instytucjonalnych w przestrzeni wspólnot⁸¹. Mamy więc do czynienia z ugruntowaną strategią poznawczą, wciąż natrafiającą na redukcyjne przeszkody w dominującej praktyce dyskursywnej w humanistyce i naukach społecznych. Nie darmo w przekroju całego dzieła Tillicha, dokumentowane także w tym tomie mamy trzy szkodliwe “rozłamy” poznawcze, skazujące ich człony na wzajemne rozdarcia, rozziwy, rozdwojenia i wyobcowania; dotyczą one relacji: nauki społeczne *versus* filozofia, nauka *versus* humanistyka oraz społeczeństwo *versus* kultura. Dlatego też niezbędny staje się wysiłek, by powstawała poznawczo “systematyczna konstrukcja” zorientowana na “określania zasad i dynamicznych interpelacji” negujących notoryczne rozłamy i rozerwania, którym trzeba przeciwstawić, jak czytamy, *Gestalt*, czyli postaciowane całości powiązań⁸². Mamy tu “ontologiczne pojęcie życia” wykraczającego poza opisywanie “procesów”, wymagające dostrzegania zespolonych napięć biegunowych, a nie sobie przeciwstawianych “biegunowości”, jak typowe zderzenie życia i śmierci⁸³. Niezbędne w analizach stają się ujęcia złożoności i paradoksów ontologicznych wpisanych w struktury, funkcje i dynamiki, a także sploty, historycznie najpełniej wyrażane formułą *coincidentia oppositorum* przywoływanego Mikołaja z Kuzy, jako bardziej znaczącego dla humanistyki współczesnej, niż się wielu wydaje. W życiu w grę wchodzi nie tylko “samorealizacja”, lecz także zasadnicza duchowo “autotranscendencja”, pozwalająca na aktualizację potencjałów spoza dostępnych indywidualnie, wymagająca wszakże podejścia o charakterze “edukacji”, ale otwierającej się na humanizm wpisany w rozpoznawanie i ożywianie kultury symbolicznej jako dziedzictwa w jednostce jako “nosicieli ducha”; w swoim istnieniu dynamicznym “osobowość oscyluje między biegunami samotożsamości i samoprzemiany”, mierząc się z napięciami “pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem”; wszystko to wymaga wysiłku “niszczenia potencjalnej równowagi na rzecz aktualnej twórczej nierównowagi”, dla uwolnienia duchowości od zasklepiającej go ramy jedynie stabilizacji, aż zastyganie⁸⁴. Na osobne rekonstrukcje zasługuje sposób wpisywania przez Tillicha omawianych napięć w dynamice powiązań i oscylacji w dwuznaczności wymiaru “technicznego” działań ludzkich, w czym wydaje się niezależnie od rozważań Habermasa otwierać przestrzeń komunikacji na nieuchronność tego zapośredniczenia, wymagającego szczególnej czujności wobec groźby wypaczeń uwikłanych w jednostronne instrumentalizacje. W szczególności czytamy:

81. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 80–81.

82. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 13–16.

83. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 19–20.

84. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 21, 45, 46, 57, 84.

Uwolnienie dane człowiekowi przez techniczne możliwości obraca się w zniewolenie przez techniczną aktualność. [...] Akt techniczny przenika wszystkie funkcje *praxis* i przyczynia się po części do ich dwuznaczności⁸⁵.

Kapitalnie brzmią wątki, w których Tillich uwypukla groźby “demonizacji” i “profanizacji” duchowej obecne zwłaszcza w “dualistycznych roszczeniach” instytucjonalnych, jakie często dochodzą do głosu zwłaszcza w afirmowaniu *sacrum*, w trybie szkodliwym dla niego samego⁸⁶. Stąd waga odrzucania absolutyzowanych roszczeń instytucjonalnych, jak chociażby w mocnej tezie, ważnej kulturowo wręcz globalnie, iż jako konsekwencja wnikliwości analiz Tillicha “roszczenie jakiegos Kościoła do reprezentowania Boga z wyłączeniem wszystkich innych Kościołów zostaje odrzucone”⁸⁷.

Zastosowanie przez Tillicha rozpoznania biegunowości strukturalnej czy dwoistości formalnej w sprzężeniach funkcjonalnych uruchamiają w sferze praktyki zjawiska “dwuznaczności”, co ma znaczące przejawy, jak chociażby wpisane w kapitalną tezę, którą można by nazwać pułapką nadmiaru socjalizacji, w formule uczulającej na niejednoznaczność intencji wychowania, a przez to i wyzwanie dla pedagogiki:

Komunikując treści kulturowe poprzez edukację rzadko osiąga się skrajności totalitarnej indoktrynacji i liberalnego niezaangażowania, są one jednak zawsze obecne jako elementy i sprawiają, że próba wychowania osoby jako osoby jest jednym z najbardziej dwuznacznych zadań kultury⁸⁸.

Dodajmy, że kapitalnie to daje się pogłębić w odniesieniu do edukacji religijnej, dokonującej się poprzez oddziaływanie socjalizacyjne z pozycji zastanej społecznie dominującej wiary, co uczula na trudności w zakresie pogłębiania troski o wartościowe dla człowieka odnoszenie do praktyki religijnej, czego tu dalej rozwijać już nie mogę⁸⁹, choć warto przytoczyć przekonanie teologa wynikające z jego analiz uwikłań w dwuznaczności w praktykach społecznych i kulturowych, iż “[p]rzywództwo religijne ma te same świeckie i demoniczne możliwości, jak każde inne przywództwa”⁹⁰. Będąc zmuszoną raczej odłożyć dalsze pogłębione analizy tego przypadku znaczącej humanistyki na inną okazję, pozwalam sobie wskazać

85. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 74.

86. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 133–138, także 220.

87. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 219.

88. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 75.

89. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 177.

90. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 188.

jako istotny rys widzenia tu dynamiki rozumiejącej złożoność życia przez Tillicha, jego stwierdzenie, iż nieustannie ważny jest wysiłek równoważenia jakości przejawiania się biegunowo powiązanych wymiarów życia. Na przykładzie zadań jednoczących życiowo “samotożsamość” oraz “samoprzemiesanie” mamy ostrzeżenie, że grożąca tu zawsze “[d]ezintegracja następuje wtedy, jeśli jeden z dwóch biegunów tak dominuje, że zakłóceniu ulega równowaga życia”⁹¹. Równoważenie procesów życiowych jest tu warunkiem troski o jakość życia widzianego jako otwierającego się na wszystkie możliwe przekroje potencjałów duchowych, nie wyłączając odnoszonych do tajemnicy sacrum, choć widzianego w uwikłaniu w nieustanne jego “demonizację”. Już samo to czyni z propozycji Tillicha dokonanie wręcz fascynujące i zasługujące na szerokie zainteresowanie współczesnej humanistyki. Jego teologia zasługuje na analizy w lekturach odsłaniających jej głęboko finezyjne zaplecze myślowe⁹².

Zamiast zakończenia

Jak pokazałam wyżej, już samo selektywne prześwietlenie *Traktatu* Paula Tillicha dostarcza ważnych przesłanek dla uznania jego teologii systematycznej za narrację znakomicie wpisaną i wpisującą się zwrotnie swoimi inspiracjami w humanistykę współczesną, mającą istotne odniesienia do znaczących wątków składających się na jej integralność. Mamy tu refleksję uwrażliwioną na ciągle zbyt zmarginalizowane w przekroju humanistyki podejście Carla Gustava Junga, mamy kulturę posttheideggerowską myślenia i analizy, mamy rozmaicie artykułowaną dojrzałość strukturalnych analiz odniesionych do “ontologii dynamicznej”, jak to wielokrotnie określa sam Tillich. W ujęciu tego ostatniego powraca troska o uwzględnianie “relacji biegunowych”, których złożoność staje się wyzwaniem dla

91. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 248.

92. Ze względu na ograniczenia objętościowe niniejszego artykułu nie mogłam tu szerzej uwzględnić znanych mi innych prac Tillicha, zarówno tłumaczonych, jak i nietłumaczonych i niepublikowanych w Polsce. Por. Paul Tillich, *Dynamika wiary*, przeł. Adam Szostkiewicz, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski OP (Poznań: Wydawnictwo “W drodze”, 1987); Paul Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek (Poznań: Rebis, 1994); Paul Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. Juliusz Zychowicz, przedmowa Krzysztof Mech (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994); Paul Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, przeł. Marcin Leszczyński (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017); Paul Tillich, *Teologia kultury*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Nadia Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i komentarze Jacek Aleksander Prokopski (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020). Patrz też: Jürgen Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. Grzegorz Rawski (Kraków: Wydawnictwo WAM Księżyca Jezuitów, 2014). Osobno ważne byłyby analizy światowej recepcji tej myśli w przekroju problematyki badawczych w humanistyce i w naukach społecznych. Tillich nie może pozostać przedmiotem zainteresowania głównie teologów.

wszelkich wygodnych czy podręcznych dualizmów, albo też zbyt monistycznych, jednostronnych ujęć, zapominających o równoważeniu przeciwstawnych tendencji. Ujęcia te nie uwzględniają myśli o koniecznych przeciwwagach dla skrajności, o nieuchronności balansowania nad przepaściami zwykle obecnymi parami, po dwóch stronach jednocześnie powstającej grani, o których nie wolno zapominać. W grę zbyt często wchodzi wspomniana już “pokusa demoniczności”, której się już nie dostrzega w sytuacji zapomnienia o groźbie popadnięcia w absolutyzację roszczeń instytucjonalnych z pozycji fałszywego uwznioślenia. Jeśli teolog jest tego świadom i uczula na to w swojej systematycznej i samokrytycznej refleksji, to tym bardziej okazuje się partnerem trosk każdego wręcz humanisty, niestającego się zakładnikiem własnych profanacji profesjonalnych wobec przyjmowanej przez siebie tradycji, afirmującej znaczenie jakiegoś nastawienia poznawczego i etycznego. Twierdzą tu sygnalnie, do dalszych badań i rozwinięć, że od Tillicha współczesna humanistyka może się jeszcze wiele nauczyć, jeśli nie da sobie zamknąć dostępu do pokładów myśli tam wypracowanej w niezrównanym wysiłku (i czujności wobec) reformacji jako strategii naprawy obecności tradycji źródłowej w świetle potrzeb nowej sytuacji. Wiąże się to z nieustannym rozumieniem także tego, że humanistyka – a teologia nie jest w tym odosobniona – z konieczności “oscyluje pomiędzy dwoma biegunami”, niosącymi przeciwstawne wymogi, które trzeba umieć “zbalansować”: pogłębionej uniwersalności myśli i konkretności jej osadzenia sytuacyjnego⁹³. Nie darmo Tillich wśród “osiągnięć XX wieku” wskazuje kluczowe dla niego starania “filozofii egzystencjalnej, psychologii głębi, neurologii oraz sztuki”⁹⁴. Uwypukla w tym kontekście uznaną konieczność “autotranscendencji” w obliczu każdej rozpoznawanej biegunowości strukturalnej w zawsze aktualnie skończonym byciu człowieka.

Podjęte tu wyżej rozważania to zaledwie początek zadania wnikliwszego i bardziej przekrojowego spenetrowania wybitnej koncepcji humanistycznej, cieszącej się na świecie uznaniem i zrozumieniem znacznie większym niż w środowiskach badaczy polskich. Jest ona zmarginalizowana u nas zarówno przez fakt dominacji tradycji teologii katolickiej i słabej recepcji tradycji myśli zreformowanej, jak też na skutek zbyt sztywnych, jak się okazuje, podziałów i rozbratów między dyscyplinami humanistycznymi. Jest tak, bowiem rzecznicy i depozytariusze tradycji zbyt często chcą uchodzić za samowystarczalnych i mających prawo do wygodnych zawężeń, a nawet wyrodnych zasklepień badawczych i samokształce-

93. Zauważę raz jeszcze, że nie jest przypadkiem, że tom I *Teologii systematycznej* Tillich otwiera takimi sformułowaniami w kontekście teologii, wklajającymi ową uniwersalność w teologiczne odniesienie do “wieczności prawdy” i jej sytuacyjnego uwzględniania (por. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 11).

94. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 178.

niowych. Zbyt wiele kosztów ponosimy i wysoką cenę płacimy za takie porzucanie ambicji do uczenia się w poprzek i na przekór biurokratycznie uwypuklanym tożsamościom, zwalniającym zbyt łatwo z wysiłku stawania się humanistami “kompletnymi”, w sensie uwolnionym od dominacji jedynie przyczynkarskich operacji myślowych. Tillich rozsądza te zasklepienia i zaprasza do powrotu do integralnej refleksji humanistycznej. Nie on jeden, na szczęście. Takie lekcje humanistyka musi ciągle nauczyć się odrabiać, wydostając się z zapóźnienia wobec największych postaci w jej przestrzeni.

Bibliografia

- Jaworska-Witkowska, Monika. *W stronę pedagogiki integralnej. Peregrynacje humanistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007.
- Jaworska-Witkowska, Monika. *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016.
- Migdalski, Paweł, red. *Paul Tillich – teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii. Trzcianko-Zdrój-Chojna-Przyjezierze*. Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne “Terra Incognita”, 2012.
- Tarnowski, Karol. *Pragnienie metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Tarnowski, Karol. *W mroku uczonej niewiedzy*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Tillich, Paul. *Dynamika wiary*, przeł. Adam Szostkiewicz, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski OP. Poznań: Wydawnictwo “W drodze”, 1987.
- Tillich, Paul. *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek. Poznań: Rebis, 1994.
- Tillich, Paul. *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. Juliusz Zychowicz, przedmowa Krzysztof Mech. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom I, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Tillich, Paul. *Moje poszukiwania absolutów*, przeł. Marcin Leszczyński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Tillich, Paul. *Teologia kultury*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Nadia Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i komentarze Jacek Aleksander Prokopski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020.
- Werbick, Jürgen. *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM Księża Jezuici, 2014.

- Witkowski, Lech. *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty – postacie – pojęcia – próby. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009.
- Witkowski, Lech. *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2013.
- Witkowski, Lech. *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2014.
- Witkowski, Lech. *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*, posłowie Stanisław Zbigniew Kowalik. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2015.
- Witkowski, Lech. *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020.
- Witkowski, Lech. *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniński: Dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2022.