

## Nowe stadium dziejów – epoka recentywizmu

Według Józefa Bańki żyjemy wspólnie w okresie, który zapoczątkowuje nowe stadium dziejów. Jest to epoka odrzucenia kultury zmutowanej zarówno przez przeszłość, jak i przyszłość. Pierwsza oznacza rezygnację z wysiłków, by żyć tak, jak przodkowie. Druga jest odrzuceniem imperatywu związanego między innymi z komunizmem, by pracować dla lepszego jutra, dla dobra przyszłych pokoleń. Epoka recentywizmu, bo tak ją filozof określa, charakteryzuje się zwrotem ku życiu, które jest dane i ważne bezpośrednio teraz, a nie dopiero jako środek służący do osiągnięcia czegoś w przyszłości. Czasowy zasięg i cechy treściowe epoki mogłyby być określane w miarę upływu czasu aktualnego. Samo pojęcie recentywizmu J. Bańka traktuje jako absolutne. Pozwala to aktualną epokę każdorazowo ujmować jako „epokę czasową”, zresektowaną (odciętą) od epok wcześniejszych<sup>2</sup>.

W perspektywie antropologicznej nowe stadium dziejów charakteryzuje się przywracaniem człowiekowi zdolności odczuwania i przeżywania siebie (i otoczenia) w sposób bezpośredni, nieskażony, zawsze *a recentiori* (po raz pierwszy). Jest to propozycja postawy filozoficznej, która polega na umiejętności swoistego zadziwiania się; na nowym, „nigdy ostatnim” zaczynaniu wszystkiego każdorazowo od początku, zawsze w nowym



ADAM DURA

### Przyczynek do „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Terminu tego użył J. Bańka w artykule: *Filozofia prawa a etyka prostomyślności*. W: *Etyka XX wieku*. Red. L. Gawor i K. Kosior. T. 1 i 2. Lublin 1991, s. 40.

<sup>2</sup> Por. J. Bańka: *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 1997, s. 287–293.

»teraz«". Epoka recentywizmu oznacza egzystencję wolną od ucieczki zarówno w przeszłość, jak i przyszłość, a tym samym – egzystencję autentyczną. Trudno bowiem – używając języka J. Bańki – żyć autentycznie „jako archiwista” albo też „jako prorok ubrany w kostium błazna”. Dlatego sam recentywizm – jak czytamy – „ma aspiracje nieporównywalnie rozleglejsze, chce być programem życia i projektem etycznym, konstytucją świata wartości, zorganizowaną wokół pojęcia prostomyślności”<sup>3</sup>. Wstępnie – życie prostomyślne miałoby się opierać na żarliwości uczuć i postaw, czyli być zgodne z *thymos* człowieka (sferą uczuć, spontaniczności, bezpośredniości, serdeczności, intymności jednostki).

Można przyjąć, że sposobem realizacji zaproponowanego programu odnowy moralnej – bo tak należałoby odczytać wyrażone aspiracje – jest zbudowanie opartej na założeniach eutyfroniki (filozofii człowieka prostomyślnego), ale od niej niezależnej, etyki prostomyślności. Jej podstawowe założenie stanowi teza odwołująca się do indywidualnych właściwości, wyrastających z natury człowieka, jakimi są: inteligencja osobnicza, napęd motywacyjny i reaktywność emocjonalna. Mają one – podobnie jak natura – charakter intersubiektywny. Pozwoliło to wyrazić przekonanie, że panuje wśród ludzi zgodność elementarna w zakresie odczuwania wartości prostych, do których odnoszą się „wskazania ciepłe, apelujące do wzruszeń podmiotu”<sup>4</sup>. Sama zaś prostomyślność jest kategorią, która jako taka, funkcjonuje przedsystemowo, choć *ex post* może być badana filozoficznie, co spróbujemy przybliżyć. Należy jednak mieć na uwadze trudność, którą sygnalizuje sam twórca etyki prostomyślności. „Prostomyślność – pisze J. Bańka – jest faktem wewnętrznym, który w trakcie refleksji nad nim traci ów prostomyślny charakter dzięki wiedzy symbolicznej, nadającej mu kształt racjonalny”<sup>5</sup>. Prostomyślność dotyka najgłębszych pokładów ludzkiej psychiki. Tutaj zaś zupełna racjonalizacja nie jest możliwa.

Kategorię prostomyślności wyprowadza J. Bańka z natury człowieka; i to niezależnie od sposobu jej definiowania. Wewnątrz osobowości człowieka funkcjonuje tzw. zmysł słusznego rozumienia życia, który zawiera prostomyślność intelektualną oraz prostomyślność moralną. To ów zmysł, będąc intuicyjnie niezawodny, daje możliwość życia spontanicznego i bezpośredniego.

Podstawowe znaczenie dla zrozumienia etyki prostomyślności ma pojęcie prostomyślności moralnej. Można ją ująć jako moralne uzdolnienie do działania godziwego, tj. do spełniania dobra, a unikania zła. Mamy więc do czynienia z naturalnym kryterium rozróżniania dobra i zła, które funkcjonuje w człowieku.

<sup>3</sup> Idem: *Summa philosophiae recentiorum*. W: „Folia Philosophica”. T. 9. Red. J. Bańka, Katowice 1992, s. 29.

<sup>4</sup> Por. A. Dura: „*Homo eutyphronicus*” albo o możliwości przetrwania w technopolu. W: „Folia Philosophica”. T. 15. Red. J. Bańka. Katowice 1997, s. 90–92.

<sup>5</sup> J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 225.

Prostomyślność moralną w treści J. Bańka utożsamia z klasycznym terminem *synderesis*. Stąd pojmowana jest jako odrębna sprawność, która odkrywa tkwiące w człowieku naturalne zasady postępowania. Są one przyjmowane bez uzasadnień rozumowych<sup>6</sup>. Etycznie można by je wyrazić w formule imperatywu: *scire quod malum est vitandum et bonum est faciendum*. Jest to zarazem główny imperatyw prawa naturalnego. W odniesieniu do niego można tworzyć imperatywy szczegółowe (pochodne) typu: „bądź sprawiedliwy”, „zachowaj godność” itp. W etyce prostomyślności określa się je mianem „wartości proste” i definiuje się je jako dobro w obrębie prawa naturalnego. Jednocześnie umieszcza się je w obrębie identyfikacji człowieka jednopojawieniowego (człowiek konkretny) z kulturą człowieka wielopojawieniowego (człowiek abstrakcyjny).

Etyka prostomyślności może aspirować do miana etyki sumienia (*conscientia moralis concreta*). Kategoria sumienia mieści w sobie dwa elementy: intuicję dobra oraz poręczenie moralne wartości. Według Józefa Bańki wywodzą się one z kultury danego społeczeństwa i natury człowieka prostomyślnego. Treści wpisywane w sumienie stanowią o konieczności ochrony wrażliwości (możliwość odczuwania osobiście wartości), ale także o gotowości do udzielenia im osobnej gwarancji, w sensie bycia gotowym do ich urzeczywistnienia. Nie popełnimy błędu, jeżeli napiszemy, że w praktyce moralnej sprowadza się to do życia zgodnego z normą prostomyślnością, tj. zgodnie z własnym sumieniem. Złem moralnym będzie więc czyn sprzeczny z normą prostomyślności.

Wreszcie etyka prostomyślności ma charakter eudajmonistyczny, co między innymi wyraża formuła normy naczelnej – szanuj w drugim człowieku te wartości, którymi jest on ożywiony, a które przeżywa jako swoje wartości osobiste, co daje mu poczucie satysfakcji i szczęścia. Nie wskazuje się konkretnie, którą wartość należałoby maksymalizować. Chodzi o indywidualny (i prostomyślny) wybór spośród wartości elementarnych, którym jednostka udziela moralnego poręczenia<sup>7</sup>. Można by to ująć jeszcze inaczej: Etyka prostomyślności jest postacią etyki przedaksjomatycznej opartej na wartościach odczuwalnych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają na nich swoje postępowanie.

Odnowę życia moralnego opartą na pojęciu prostomyślności można w etyce prostomyślności wyrazić w formule trzech praw:

- uprawnienia jednostki do życia zgodnego z normą prostomyślności;
- uprawnienia do prostomyślności w stosunkach międzyludzkich;
- uprawnienia państwa do wymagań prostomyślności obywatelskiej, tj. do poręczania moralnego działań w płaszczyźnie społeczno-państwowej.

<sup>6</sup> Por. Idem: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 43.

<sup>7</sup> Por. Idem: *Świat poręczenia...*, s. 126–128.

Konstrukcja ta sprzyja idei odnowy moralnej zgodnej z pojęciem prostomyślności (indywidualnej) przekształcanej w generalną zasadę stosunków międzyludzkich. Najwspanialszą wykładnią tych stosunków (a zarazem najwspanialszym wykładem etyki prostomyślności) w dziejach filozofii człowieka jest – zdaniem J. Bańki – *Kazanie na Górze* w Ewangelii Mateusza. Więcej: koncepcja *homo euthyphronicus* odnajduje swoją podstawę w chrześcijaństwie, dla którego wszak źródłem jest Ewangelia. Sam J. Bańka wskazuje bardzo wyraźnie: „Religijna, chrześcijańska postać etyki prostomyślności wyrasta z przekonania, że istnieje potrzeba odwagi powiedzenia »nie« modom i fascynacjom epoki [...]. Etyka prostomyślności podejmuje w tym kontekście ideę odnowy moralnej poprzez działanie na rzecz spontaniczności, szczerości, prawdomówności, autentyzmu, postrzegania prostych norm współzycia.”<sup>8</sup> Słowa te są jednocześnie uzasadnieniem, dla którego podejmujemy problem „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”. Z uwagi na ramy artykułu wypowiedź ma charakter przyczynkowski. Samo zbudowanie bowiem „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności” – to materiał na oddzielną, obszerną rozprawę. Tutaj zamierzamy przedstawić próbę rozwiązania jednej trudności, z którą musi zmierzyć się ten, kto zechciałby podjąć się tamtego zadania.

Kategoria prostomyślności, a także sama etyka prostomyślności są związane z reentywistyczną koncepcją czasu. Józef Bańka wyraża przekonanie, że w epoce reentywizmu „życie człowieka jest zawsze teraz” i nie może być przełożone na jutro lub służyć jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości; nie może więc być nastawione li tylko na realizację obietnic oferowanych mu przez zinstytucjonalizowaną *phronesis*, a mających się spełnić rzekomo po jego śmierci. Taka postawa jest nieprostomyślna i w tym sensie – niemoralna<sup>9</sup>.

Jak pogodzić to z religijnym rodowodem etyki chrześcijańskiej, w którym to tle sytuuje się eschatologiczna determinanta? Jest to w istocie pytanie o możliwość zbudowania chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności. W obraz etyki chrześcijańskiej jest bowiem niezłomnie wpisane obok dziś (teraz), jakieś wczoraj (przeszłość) i jakieś jutro (przyszłość). To ostatnie zdaje się mieć podwójny wymiar, bo także wymiar wieczności. Spójrzmy na sytuację: religijne źródło etyki chrześcijańskiej – nawet przy uwzględnieniu wieloznaczności tego pojęcia<sup>10</sup> – niesie z sobą eschatologiczne uwarunkowania, które wpływają na obraz świata i człowieka, a dalej – na moralne zasady. I jeśli nawet etyka ta przybiera postać czysto filozoficzną (jak np. w tekstach T. Ślipki), odwołując się do zespołu

<sup>8</sup> Idem: *Filozofia prawa a etyka prostomyślności...*, s. 40.

<sup>9</sup> Por. Idem: *Antropologia różniczkowa, czyli reentywizm jako źródło etyki prostomyślności*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 31.

<sup>10</sup> Por. A. Dura: *O wieloznaczności pojęcia „etyka chrześcijańska”*. W: „Folia Philosophica”. T. 16. Red. J. Bańka. Katowice 1998, s. 175–191.

założeń filozoficznych z teorii poznania, metafizyki ogólnej, antropologii filozoficznej, psychologii racjonalnej, teodycei<sup>11</sup>, to i tak nie może nie uwzględnić rozstrzygnięć eschatologicznych. Inaczej bowiem narazi się na możliwość utraty swojej „chrześcijańskości”. Trudno wszak rozważać aspekty etyczne celu i sensu życia, teorii szczęścia bez uwzględnienia eschatologicznego kontekstu. Ten zaś jest obecny choćby przez uwikłanie moralności chrześcijańskiej w napięcia typu: wieczność – doczesność, „ten świat” – „tamten świat”, aktywność zewnętrzna – kontemplacja, autonomia osoby – autorytet religijny. Tymczasem, jeśli uwzględniać tylko pierwszy czynnik napięć, norma prostomyślności stanowi jasno: życie człowieka jest ważne jedynie w jego „teraz” i nie może służyć jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. I to jest treść zadania, które sobie stawiamy: podjęcie próby pokonania zarysowanej antynomii. Punktem wyjścia owego zadania stanie się pojęcie eschatologii funkcjonujące w chrześcijaństwie.

„Eschatologia” (z gr. *eschata*) jest nauką teologiczną o „rzeczach ostatecznych”. Można je określać jako „rzeczywistości, które tworzą granice albo leżą »po tamtej« stronie granicy; które oddzielają czas, historię, wolność od ich ostatecznego wymiaru, a więc są to różne elementy i aspekty jednego totalnego stanu ostatecznego (albo w formie doskonałości, albo radykalnej i trwałej klęski) każdego człowieka (jak zawsze niepowtarzalnej jednostki wobec Boga i jako członka całej ludzkości)”<sup>12</sup>. W tym miejscu stajemy wobec podwójnej trudności. Wpierw idzie o ustalenie, w jakim zakresie eschatologiczny czynnik wpływa na etykę chrześcijańską. Następnie zaś o uporanie się z niejednorodnością samej eschatologii: od krańcowo apokaliptycznych po egzystencjalne o tendencji skrajnie „demitologizującej”. Owszem, funkcjonuje cała hermeneutyka treści eschatologicznych<sup>13</sup>.

Z punktu widzenia normy prostomyślności nasze pytanie brzmi: Czy możliwa jest taka „interpretacja wypowiedzi eschatologicznych”<sup>14</sup>, a zwłaszcza relacji czasu i wieczności, która by przezwyciężała antynomię prostomyślnego „teraz” i chrześcijańskiej wieczności? Jest to bowiem warunek zaistnienia chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”.

<sup>11</sup> Por. T. Ślipko: *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1984, s. 36–37.

<sup>12</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, s. 400.

<sup>13</sup> Por. R. E. Rogowski: *Tendencje współczesnej eschatologii*. „Ateneum Kapłańskie” 1982, nr 438, z. 1, s. 16–32; „*Communio* Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1992, nr 1 (67) – cały numer.

<sup>14</sup> Treściowe wypowiedzi eschatologiczne tworzą między innymi: wewnętrzna skończoność i historyczność czasu, jednorazowy i niepowtarzalny charakter każdego momentu życia, śmierć i „przeobrażenie” jako konieczny sposób prawdziwego dopełnienia czasu, ostateczne zwycięstwo dobra w wymiarze społeczno-kosmicznym, zjednoczenie z Absolutem – celem ostatecznym i źródłem szczęścia; por. K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik...*, s. 109.

Warto przy tym podkreślić, że w odniesieniu do epoki reentywizmu życie spontaniczne, bezpośrednie, autentyczne, czyli prostomyślne, oprócz można nie tylko na możliwości zbudowania chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności. Jest to również możliwe przy wykazaniu obecności normy prostomyślności w funkcjonujących systemach etycznych. Wszak Józef Bańka przyjmuje możliwość systemowego usytuowania pojęcia prostomyślności.

## **O prostomyślności i pewnej koncepcji „czasu chrześcijańskiego”**

Eschatologiczny kontekst etyki chrześcijańskiej wymaga rozważenia problemu natury (koncepcji) czasu i wieczności; relacji między czasem a wiecznością oraz między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Oprócz implikacji antropologicznych będą one mieć implikacje etyczno-moralne. Te ostatnie są wynikiem usytuowania podmiotu moralnego w siatce, jaką tworzą wyróżnione kategorie. W przypadku przyszłości może ona być rozumiana dwojako: po pierwsze, jako aspekt czasu, a po drugie – jako wieczność. Można by się w tych miejscach odwołać również do rezultatów analizy cnót teologicznych, a zwłaszcza nadziei.

Zainteresowanie czasem sięga w chrześcijaństwie co najmniej osoby św. Augustyna, który przed szesnastoma wiekami pisał: „Czym jest czas? Nie ma łatwej i krótkiej odpowiedzi. Trudno to pojąć, a coś dopiero w słowach wyrazić. W naszych rozumach nic nie jest tak częste i pospolite – podkreśla filozof – jak mówić o czasie. Oczywiście rozumiemy, co oznacza to słowo, gdy je wypowiadamy, rozumiemy je też, gdy inny wspomina nam o czasie. Czymże więc jest czas? – pada ponownie pytanie. Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby teraźniejszości.”<sup>15</sup> Napięcia między czasem a wiecznością mają w chrześcijaństwie swoją bogatą tradycję historyczną. Obejmowały przy tym płaszczyznę doktrynalną, pastoralną, etyczno-moralną itp. Historia problemu ma jednak dla nas mniejsze znaczenie. O wiele ważniejsze jest – jak się wydaje – uwzględnienie współczesnego stanu badań nad czasem, i to zarówno w filozofii, jak i fizyce czy matematyce<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Augustyn: *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Warszawa 1978, s. 227–228; Augustyn musiał znać psychologiczną interpretację czasu Arystotelesa – odmierzanie jednostki czasu dokonuje się w duszy ludzkiej (*Fizyka*, 223, a.25), czy też sprowadzenie czasu do ruchu ciał niebieskich w koncepcji Platona (*Timajos*, 28. a.7), czy wreszcie Plotyńską doktrynę ujmującą wieczność jako źródło czasu (*Enneady*).

<sup>16</sup> Np. odrzucenie koncepcji czasu absolutnego w XIX wieku; por. S. W. Hawking: *Krótką historią czasu*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1990, s. 196.

Przecież recentywizm J. Bańki mieści się w tym nurcie współczesnej filozofii, który J. de Rosnay nazywa chronocentryzmem.

Warto zaznaczyć, że próba przewyciężenia antynomii między prostomyślnym „teraz” a chrześcijańską wiecznością podejmowana jest w klimacie, który można by określić „kultem czasu”. Może się to łączyć ze świadomością schyłku wieku i tysiąclecia, choć niekoniecznie. Zewnętrznie znajduje to swoje odzwierciedlenie w tworzeniu nowych dyscyplin naukowych – chronometrii, która – podobnie jak geometria przestrzenna – zajmowałaby się czasem (J. L. Synge), oraz chronozofii – integralnej dyscypliny badającej czas przy uwzględnieniu osiągnięć z wszystkich dziedzin wiedzy (J. T. Fraser). Wreszcie „kult czasu” ma swoje odbicie instytucjonalne. W 1966 roku w USA (Plaseantville) powołano do życia międzynarodowe towarzystwo naukowe: International Society for the Study of Time<sup>17</sup>.

Czas dla chrześcijanina ma wymiar religijny (w tym soteriologiczny i eschatologiczny), a także – egzystencjalny. Pierwszy nakazuje przywołać Koheleta, starożytnego mędrca wraz z jego przeświadczeniem, że „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem. Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzone, czas zabijania i czas leczenia, czas budowania i czas burzenia, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płaśów, czas rzucania kamieniami i czas ich zbierania, czas pieszczot cielesnych i wstrzymywania się od nich, czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wyrzucania, czas rozdzierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju [...]. To, co jest, już było, a to co ma być kiedyś, już jest [...]. Powiedziałem sobie – kontynuuje Kohelet: Zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego będzie sądził Bóg; na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony.”<sup>18</sup> Drugi – egzystencjalny aspekt czasu, werbalizuje współczesne niepokoje odczuwalne również przez myślicieli chrześcijańskich. Ich wyrazem jest choćby refleksja poznańskiego teologa T. Węclawskiego, który pisze: „Największe nieszczęście polega na prawie niepowstrzymanym dążeniu, żebyśmy byli tam, gdzie nas nie ma, i żebyśmy nie byli, czym jesteśmy, ale właśnie tym, czym nie jesteśmy.”<sup>19</sup>

Źródłem takich postaw jest tendencja do życia nieautentycznego, poza terażniejszością. Tylko nieliczna garstka – podkreśla Wilfrid Stinissen, filozof i przyjaciel Claudela – żyje w *tempus recens*. Wszyscy natomiast we właściwy

<sup>17</sup> Por. G. Mitrowski: *Epistemologia w nurcie filozofii recentywistycznej*. W: *Rozważania o filozofii „a recentiori”*. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Bańce. Red. A. E. Szołtysek. Katowice 1994, s. 114.

<sup>18</sup> Koh 3,1–10.15.17.

<sup>19</sup> T. Węclawski: *W teologii chodzi o Ciebie*. Kraków 1995, s. 163.

sobie sposób odnosimy się do trzech wymiarów czasu: terażniejszości, przeszłości i przyszłości, a przy tym – do wieczności<sup>20</sup>.

Jeśli np. filozofia neotomistyczna dostarcza odpowiednich treści (metafizycznych, antropologicznych, epistemologicznych itp.), które w etyce chrześcijańskiej pełnią funkcje założeń filozoficznych, to sam system norm może zmienić swój charakter w zależności od rozstrzygnięć między innymi relacji: czas – wieczność. Wolno sądzić, że niektóre z nich będą skłaniać do postaw lokujących życie człowieka poza terażniejszością, akcentując wieczność. A zatem kształtować nieprostomyślne postawy moralne. Inne – przeciwnie. Zarówno historia moralności chrześcijańskiej, jak i wielość tendencji we współczesnej eschatologii (R. E. Rogowski) potwierdzają możliwość zróżnicowanych rozwiązań. Ich źródłem są zapewne postawy moralne pierwotnych chrześcijan, którzy porzucali codzienne zajęcia, oczekując paruzji. Spotkało się to ze zdecydowanym sprzeciwem św. Pawła z Tarsu („Kto nie chce pracować, niechaj też nie je”). W języku J. Bańki było to napiętnowanie postaw nieprostomyślnych. Z kolei zaangażowanie w doczesność (w *recens*) z pominięciem metafizycznej perspektywy życia ludzkiego byłoby rozminięciem się z ideą chrześcijaństwa. W nawiązaniu do możliwości wykreowania kategorii „prostomyślność chrześcijańska” (i religijna), musiałoby zostać to uznane również za nieprostomyślne. Czy istnieje zatem chrześcijańska interpretacja czasu i wieczności, która odpowiadałaby normie prostomyślności?

W rozważaniach Wilfrida Stinissena, przywoływanego wcześniej belgijskiego filozofa i zakonnika, znajdujemy tezę o istnieniu tzw. czasu chrześcijańskiego. W rozumieniu Stinissena przyjęcie i akceptacja chrześcijaństwa wiąże się z przejściem na nowy czas. „Istnieje – pisze filozof – czas typowo chrześcijański. Chrześcijanie żyją inaczej w czasie niż niechrześcijanie.”<sup>21</sup> W swojej propozycji Stinissen nawiązuje do Plotyńskiej idei czasu jako odbicia wieczności<sup>22</sup>. „Jeżeli Bóg, będąc wierny i transcendentny – podkreśla – sam stworzył czas, to musi mieć on w sobie coś z wieczności.”<sup>23</sup> O specyfice czasu chrześcijańskiego świadczą:

- tzw. Czas Chrystusa,
- relacja między wiecznością a czasem,
- akceptacja chwili obecnej jako osi czasu.

Rozważmy kolejno te elementy.

Czas Chrystusa oznacza sytuację, w której Bóg z jądra wieczności staje pośrodku ludzkiego „teraz”. Józef Bańka oddaje to w następujący sposób.

<sup>20</sup> Por. W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Poznań 1997, s. 15.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>22</sup> Por. Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa 1959, s. 390.

<sup>23</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 20.

„Jedyną istotą, która koncentruje się wyłącznie na *recens* wszystkich zdarzeń, jest Bóg. Jeśli jest świadkiem naszych narodzin, jest jednocześnie świadkiem naszej śmierci i sąd nad nami rozpoczyna się już »teraz«.”<sup>24</sup> Swoistość tzw. czasu Chrystusa można odczytać ze sposobu jego działania, nauczania i egzystowania w czasie. I tak, podstawowym motywem nauczania jest idea „odpowiedniej godziny”. Chrystus niejako respektuje prawa czasu ludzkiego („teraz” ziemskiego), w którym wielu dóbr nie można otrzymać natychmiast, w całości (T. Węclawski). Na wszystko przychodzi „godzina”, której nie można uprzedzić<sup>25</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć Koheleta. Stinissen natomiast podkreśla: „Godzina nadejdzie [...]. U Jezusa nie znajdziemy penetrowania z ciekawością przyszłości. Przyszłość będzie, gdy przyjdzie. A kiedy godzina w końcu nadchodzi, jest zupełnie nowa i świeża.”<sup>26</sup> Antropologiczny czas Chrystusa nie jest pustą formą, jest wypełniony zadaniem. Nie jest też przeciwstawiony wieczności, jest napelniony wiecznością, co manifestuje się w działaniu. Jest przenoszeniem treści wiecznych w ludzkie „teraz”<sup>27</sup>.

Zdaniem Stinissena, w Chrystusie następuje zjednoczenie tego, co „rozdarło” między wiecznością a czasem: między terażniejszością, przeszłością a przyszłością. Podobnemu przeświadczeniu daje wyraz N. Bierdiajew: „Chrześcijański czas znamionuje przemiana, która dokonała się przez wcielenie. Przedtem był jakimś czasem niepełnym i rozbitym na przeszły, terażniejszy i przyszły. Po Wcieleniu został w tajemniczy sposób zmieszany z wiecznością. Bóg wszedł w historię i wieczność została wsiana w to, co przemija.”<sup>28</sup> Czas Chrystusa ma głębokość i wysokość, bo pozostaje w relacji do wieczności. Ma zarazem długość i szerokość, bo Chrystusowe „teraz” rozciąga się w przeszłość i przyszłość (niczym ramiona na pomniku w Rio de Janerio). Chrystus – zdaniem W. Stinissena – nie tylko staje w centrum czasu, ale też nad czasem panuje, streszczając w sobie czas każdego człowieka. „Wszystko, co było przed Nim i po Nim nastanie, ogarnia Jego czas. Właśnie dlatego, że Jezus streszcza w sobie wszelki czas, może go też wyzwolić z niewoli zepsucia i napęlić wiecznością.”<sup>29</sup> Jest to czas interpretowany soteriologicznie. Czas bowiem „raz na zawsze został wykupiony przez Jezusa Chrystusa. W Nim wszystko ma istnienie (Ef 1,10), On jest Alfą i Omegą, Ten, który jest, który był i który przychodzi (Ef 1,8). Co było i co nadejdzie, w Nim się skupia, w wiecznym i przezroczystym TERAZ.”<sup>30</sup>

<sup>24</sup> J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991, s. 117.

<sup>25</sup> Por. J 2,4 – „Czyż jeszcze nie nadeszła moja godzina” (mówi w Kanie Galilejskiej).

<sup>26</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 33. Podkr. – A. D.

<sup>27</sup> Por. II Kor 6,2 – „Oto teraz czas upragniony, oto teraz czas zbawienia”; a także J 17, 1–5 (Modlitwa Arcykapłańska).

<sup>28</sup> N. Bierdiajew: *Histori eins mening*. Artos, Sekklaftea 1990, s. 68. Cyt. za: W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 41.

<sup>29</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 34–37.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 103.

Nie jest zatem czas Chrystusa dywagacją nad naturą wieczności i czasu. Nie może zostać sprowadzony tylko do odpowiedzi na potrzeby poznawcze człowieka. Ale może być interpretowany jako odpowiedź na egzystencjalne i metafizyczne niepokoje. Czas Chrystusa ma więc wymiar soteriologiczny (i eschatologiczny), metafizyczny, antropologiczny (egzystencjalny) i moralny (zadanie do wypełnienia). Wreszcie czas Chrystusa stanowi fundament niezbędny do ustalenia relacji między czasem a wiecznością w koncepcji „czasu chrześcijańskiego”.

Jednym ze stałych zarzutów wysuwanych od dawna pod adresem chrześcijańskiej moralności jest problem rezygnacji z teraźniejszości na rzecz eschatologicznej przyszłości (wieczności). Podobny niepokój – i to całkiem słuszny – odnajdujemy w tekstach J. Bańki z perspektywy normy prostomyślności. Filozof docenia – jak to określa – „metafizyczny barwnik życia, dzięki któremu nabiera ono wzniosłości”. Jednakże „bardzo łatwo tu o przekroczenie granicy, gdyż wzniosłość jest tą trampoliną, która nazbyt często wyrzuca nas poza burzę teraźniejszości – w głębiny przeszłości, gdzie czeka na nas mit, lub w pustkę przyszłości, gdzie rezyduje nicość.”<sup>31</sup> To wtedy człowiek żyje albo jak „archiwista”, albo jak „prorok ubrany w kostium błazna”.

Sądźmy, że koncepcja czasu chrześcijańskiego W. Stinissena pozwala owej nieprostomyślności moralnej uniknąć. Filozof pisze bowiem: „Naprawdę to nie jest przekleństwo, że musimy żyć w czasie. Wielu uważa, że czas i wieczność stanowią przeciwieństwo, lecz tak nie jest. Właśnie wchodząc całym sercem w czas [a więc prostomyślnie – A. D.], biorąc na serio i odkrywając jego pierwotny sen, znajdujemy w nim wieczność. Wieczność jest najbardziej wewnętrznym jądrem czasu.”<sup>32</sup> Postawa moralna w pełni chrześcijańska – to w tej perspektywie zaangażowanie w czas, w *recens* („chwila obecna”). „Zamiast więc myśleć o czasie i wieczności jak o dwóch liniach biegnących równolegle i przez to nie spotykających się nigdy, powinniśmy widzieć wieczność jako linię pionową, mającą nieustanny kontakt z czasem. Pionowa linia wciąż się przemieszcza. W każdym momencie wieczność dotyka czasu i ten kontakt nadaje czasowi wymiar głębi.”<sup>33</sup> To zaś pociąga za sobą określone implikacje antropologiczno-moralne, o których Stinissen pisze następująco: „W człowieku, który jest otwarty, prosty i czystego serca [chrześcijańskie ujęcie *homo enthyphronicus* – A. D.], dobro i prawda spotykają się z sobą, czas i wieczność całują się z sobą.”<sup>34</sup> A skoro tak, to nie ma już miejsca na napięcia między „tym” a „tamnym” światem, między życiem „teraz” a niebem „w wieczności”. „Tamten, inny świat naprawdę nie istnieje bez tego, w którym teraz jestem, więcej: nie istnieje

<sup>31</sup> J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 145.

<sup>32</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 23.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 174.

poza nim.”<sup>35</sup> Nie ma (też) nieba – podkreśla dalej T. Węclawski – „które miałyby na nas czekać gdzie indziej poza naszym życiem”<sup>36</sup>. Jeżeli tak, to droga do przewyciężenia antynomii między prostomyślnym „teraz” a chrześcijańską wiecznością została otwarta.

Warto dodać, że zwłaszcza W. Stinissen, a poniekąd również T. Węclawski w swoich poszukiwaniach nie są odosobnieni. Podobne intuicje odnajdujemy w literaturze. Siddhartha, tytułowy bohater powieści H. Hessego, mówi: „[...] ulegamy złudzeniu, że czas jest czymś rzeczywistym. Czas nie jest czymś rzeczywistym, Gowindo, często się o tym przekonywałem. A jeśli czas nie jest rzeczywisty, to i ta odległość, jaka zdaje się dzielić świat od wieczności, cierpienie od szczęścia, [...] jest tylko złudzeniem.”<sup>37</sup>

Jeżeli wieczność wiązana bywa ze stabilnością, stałością i pełnią, a w czas wpisywano niestałość, rozdzielenie i to, co cząstkowe, to istotą czasu chrześcijańskiego jest integracja czasu i wieczności (dokonana przez Chrystusa). Tak pojmowany czas, podobnie jak czas Chrystusa, wiąże się z zadaniem wyznaczonym do wykonania. Jest to zadanie życiowe: „Jeśli Bóg daje ci czas – pisze Stinissen – to znaczy, że masz coś do robienia. Przede wszystkim masz coś, czym powinienes się stać.”<sup>38</sup> Jeżeli więc ktoś pracuje, angażuje się jako wierzący „tu i teraz” (*hic et nunc*), to znaczy – żyje jednocześnie w czasie i w wieczności<sup>39</sup>. Czas chrześcijański zatem w aspekcie antropologicznym i normatywnym zawiera możliwość i powinność rozwoju. Nie znaczy to jednak, by „czas Chrystusa” utożsamiać z „czasem człowieka”. Rytm Boga i rytm jednostki są odmienne, aczkolwiek się zazębiają. Antropologia filozoficzna mówi o obecności podstawowego rytmu danego indywiduum. Rytm ten antycypuje aktualizowanie możliwości indywidualnych, dalszy rozwój, a niewykluczone, że antycypuje także całe życie człowieka<sup>40</sup>. W koncepcji czasu chrześcijańskiego Stinissena rytm ten interpretuje się jako wyraz woli Bożej, przy czym własny rytm jednostki jest dla niej wewnętrzną normą. „Każdy ma prawo – podkreśla filozof – być sobą, iść własnym rytmem.”<sup>41</sup> Takie zaś stanowisko jeszcze bardziej służy zbliżeniu normy prostomyślności i etyki chrześcijańskiej.

Trzecim czynnikiem stanowiącym o specyfice czasu chrześcijańskiego jest akceptacja wartości chwili obecnej jako osi czasu. Chodzi mianowicie o rozstrzygnięcie kwestii, który z wymiarów czasu ma pierwszorzędne i rzeczywiste

<sup>35</sup> T. Węclawski: *W teologii chodzi o Ciebie...*, s. 166.

<sup>36</sup> Idem: *Gdzie jest Bóg? Male wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Kraków 1992, s. 100.

<sup>37</sup> H. Hesse: *Siddhartha. Poemat indyjski*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 1998, s. 126–127.

<sup>38</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 40.

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 62.

<sup>40</sup> Por. L. Ostasz: *Byt ludzki. Antropologia filozoficzna*, Kraków 1994, s. 47.

<sup>41</sup> Por. W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 75.

znaczenie. To z kolei jest decydujące, jeśli chodzi o charakter norm w etyce chrześcijańskiej. W. Stinissen nawiązuje w tym miejscu do znanej interpretacji św. Augustyna. „Właściwie nie należałoby mówić – że istnieją trzy dziedziny czasu – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Może ściślej byłoby takie ujęcie, że istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych i obecność rzeczy przyszłych. Jakies tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy, ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie.”<sup>42</sup> Dlatego – według Stinissena – nie ma potrzeby, aby gonić czas, który minął. Tak naprawdę, takiego czasu, który tylko „minął”, po prostu nie ma. Wieczność, wchodząc w czas, nadaje mu spójność, sprawia, iż tak naprawdę „nic nie mija”.

Dla chrześcijanina przeszłość nie jest tylko tym, co już przestało być rzeczywiste, a przyszłość – nie tylko tym, co jeszcze rzeczywiste nie jest. Przeszłość i przyszłość w koncepcji czasu chrześcijańskiego skupiają się w chwili obecnej. I ta jest osią czasu. Ważne jest tylko owo „teraz” (*recens* – J. Bańki), mimo że mamy do czynienia z jego eschatologicznym aspektem. „Owo teraz nie jest jakimś uciekającym punktem między przeszłością a przyszłością, chwilą, która nieustannie się wymyka, której nigdy nie możemy uchwycić. Teraźniejszość jest wypełniona przeszłością i przyszłością. Ona jest esencją wszystkich wymiarów czasu. Dwa, wydawałoby się, nierzeczywiste i nieuchwytnie jego wymiary (przeszłość i przyszłość) są całkowicie rzeczywiste w teraźniejszości. Nasze teraz jest wcieleniem wiecznego, bezczasowego Bożego TERAZ.”<sup>43</sup> Z tym że TERAZ Boga jest różne od „teraz” człowieka. Wskazywał na to Tomasz z Akwinu, powołując się na Boecjusza. Pierwsze – *nunc stans* to trwające i nieporuszone TERAZ charakteryzujące Boga. Drugie – *nunc fluens* to chwila między tym, co było, a tym, co będzie („teraz człowieka”)<sup>44</sup>. Józef Bańka posuwa się jeszcze dalej w interpretacji „teraz” związanego z prostomyślnością. „Trój-obrazowy podział czasu prowadzi – zdaniem twórcy normy prostomyślności – do wyodrębnienia istotnej cechy owego podziału. Jest nią virtualność, którą możemy określić mianem chwilowej realności (*virtualiter ens*) lub inaczej obecnością. To, co staje się teraz, podlega zmianie, tj. czyni krok od wczesnej do późnej łoży trwania zjawiskowego świata, ale w toku tej zmiany każdy kolejny moment zyskuje własną łożę istnienia w Naturze, własną »terazowość« (*recentitas*), dzięki której *virtualiter ens* przechodzi w *recenter ens* i oddziela nanokategorie przeszłość i przyszłość w stale nowym punkcie *recens*.”<sup>45</sup> Jak wolno sądzić, tym samym przeświadczeniem kierowany T. S. Eliot pisał:

<sup>42</sup> Augustyn: *Wyznania...*, s. 289.

<sup>43</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 41–45.

<sup>44</sup> Por. Tomasz z Akwinu: *Summa Theologiae* I, q.10a.2.

<sup>45</sup> J. Bańka: *Metafizyka virtualna...*, s. 58.

Ludzka ciekawość łaknie przeszłości i przyszłości  
I łgnie do tego wymiaru. Ale żeby uchwycić  
Punkt przecięcia bezczasu  
Z czasem, trzeba być powołanym do świętości –  
Nie powołanym nawet, lecz trzeba mieć dar  
I umieć czerpać z tego daru śmierci w miłości za życia.<sup>46</sup>

Podobnie mocne odczucie ważności „chwili obecnej” (*recens*) nie jest faktem odosobnionym. Chrystus, Budda, Krishnamurti – wszyscy są zgodni: decydującym czynnikiem rozwoju człowieka jest docenienie „chwili obecnej” i zaangażowanie w nią. W. Stinissen uznaje to przekonanie za pierwotną, wrodzoną mądrość, obecną nie tylko w kulturze europejskiej. „Szukanie chwili obecnej – pisał Octavio Paz – jest [...] szukaniem prawdziwej rzeczywistości.” A H. Hesse podkreśla: „Naprawdę bowiem nie jest tak, że grzesznik przebywa jakąś drogę, by stać się buddą, nie staje się nim w trakcie rozwoju, choć nasz umysł nie potrafi sobie tego inaczej wyobrazić. Nie, w grzeszniku jest już teraz, dzisiaj przyszły budda, cała jego przyszłość już w nim jest zawarta i w tym grzeszniku, w sobie samym, w każdym człowieku należy wielbić przyszłego, możliwego, ukrytego buddę [...]. Wszelki grzech zawiera w sobie już łaskę, każde dziecko nosi w sobie starca, każdy noworodek śmierć, każdy umiarkujący wieczne życie.”<sup>47</sup> Wilfrida Stinissena koncepcję czasu chrześcijańskiego zaliczyć należy do tych samych intuicji, które prostomyślnie dowartościowują chwilę obecną (*recens*). Czas chrześcijański wraz z jego specyfiką (tzw. czasu Chrystusa, relacją wieczności i czasu oraz aprobatą chwili obecnej jako osi czasu) pozwala uniknąć tego samego – nieobecności w życiu (*recens*), a przy tym nie rezygnować z wieczności. Do największych bowiem błędów należy to, że „Przychodzimy za wcześnie albo za późno, żyjemy w rzeczywistości, która dopiero będzie, choć ona najczęściej przychodzi nie w takiej postaci, w jakiej się spodziewamy. Mijamy rzeczywistość.”<sup>48</sup> I mijamy autentyczne życie, nasze życie. A przecież nie musi tak być. Życie prostomyślne jest trudne, ale możliwe. Wstępnym „warunkiem jest – pisze W. Stinissen – abyś nie koncentrował swojej uwagi na tym, co było, jest albo będzie, ale żebyś trwał w danej chwili: w totalnej obecności istnieje nie tylko chwila obecna. To daje poczucie wieczności.”<sup>49</sup>

Znaczenie „chwili obecnej” w koncepcji czasu chrześcijańskiego rośnie tym bardziej, że jest ona jedynym miejscem doświadczenia Boga. Jest to ważne z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, w której nierzadko przeciwstawiano cel

<sup>46</sup> T. S. Eliot: *Dry Salveges*. Tłum. W. Dulęba. W: T. Eliot: Warszawa 1998, s. 217.

<sup>47</sup> H. Hesse: *Siddhartha*..., s. 127.

<sup>48</sup> W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu*..., s. 119–120.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 127–128.

immanentny celowi ostatecznemu życia człowieka<sup>50</sup>. O niesłuszności takiego stanowiska świadczą między innymi doświadczenia mistyków, np. św. Teresy z Lisieux, która pisze o pewnej jedności życia. „Nie bardzo potrafię – czytamy – rozpoznać w życiu po śmierci, czego bym już tutaj nie otrzymała. To prawda, będę widziała Boga! Ale gdy chodzi o bycie z Nim, to jestem z Nim już tu na ziemi, i to w całej pełni.”<sup>51</sup>

### Podsumowanie albo o możliwości życia autentycznego

Pragnienie życia autentycznego związanego z zaangażowaniem w chwilę obecną nie jest odkryciem naszej epoki. Werbalizował je wcześniej między innymi B. Pascal, wyrażając ubolewanie: „Nie dbamy nigdy o czas obecny, uprzedzamy przyszłość, jako nadchodzącą zbyt wolno, jak gdyby chcąc przyspieszyć jej bieg, albo przywołujemy przeszłość, aby ją zatrzymać, jako zbyt chybłą. Tak nierozsądni jesteśmy, że błakamy się w czasach, które nie są nasze, nie myśląc o jednym, który mamy [...]. Zazwyczaj bowiem terażniejszość rani nas [...]. Terażniejszość nie jest nigdy celem. Przeszłość i terażniejszość są dla nas środkami; celem jest tylko przyszłość. Tak więc nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy go nigdy.”<sup>52</sup>

Recentywistyczny postulat odnowy moralnej opartej na pojęciu prostomyślności jest pierwszą współczesną, systemową propozycją kształtowania życia autentycznego na płaszczyźnie etycznej. Jej warunek wstępny i konieczny stanowi przy tym pełne zaangażowanie w *recens* („chwilę obecną”). W systemie filozofii recentywistycznej przybiera to postać usytuowania życia człowieka w centrum recencjału egzystencjalnego. Tylko tam bowiem – według J. Bańki – jest życiem realnym, rzeczywistym i autentycznym, a nie grą pozorów i egzystencją w świecie złudzeń i marzeń. W aspekcie moralnym można to ująć, że jest życiem zgodnym z prostomyślnością moralną. Życie w centrum recencjału egzystencjalnego stanowi płaszczyznę, w której można realizować wartości. Wartości zawarte w kapitale egzystencjalnym mają moc powinności, a zarazem powinność istnienia. Warunkiem zaś ich urzeczywistnienia jest konieczność spotkania mocy powinności z powinnością istnienia w centrum recencjału<sup>53</sup>. Czy koncepcja czasu chrześcijańskiego W. Stinissena odpowiada kryteriom normy prostomyślności, a zwłaszcza jej recentywistycznym uwarunkowaniom?

<sup>50</sup> Por. A. Dura: *O wieloznaczności pojęcia...*, s. 175 i nast.

<sup>51</sup> Św. Teresa z Lisieux: *Żółty zeszyt*. Tłum. E. Szwarcenberg-Czarny, J. Dobraczyński. Warszawa 1977, s. 23.

<sup>52</sup> B. Pascal: *Myśli*. Tłum. T. Żelcński (Boy). Warszawa 1999, s. 86–87.

<sup>53</sup> Por. J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 145.

W świetle przeprowadzonej analizy odpowiedź musi być pozytywna. Stinissen, czyniąc osi czasu chwilę obecną, ma świadomość implikacji moralnych. Oznaczają one – jego zdaniem – że w „teraz” człowiek ma jedną jedyną rzecz do zrobienia. Gdy zaakceptowana zostaje granica chwili obecnej, gdy prostomyślnie zrezygnujemy z wypełniania jej wieloma sprawami, chwila ta zyskuje taką moc, że „eksploduje w wieczności”. W owej umiejętności Stinissen dostrzega tajemniczą zdolność odbudowywania wewnętrznej siły i jedności ludzkiego „ja”, a nade wszystko – zdolność uaktywniania pokładów energii bytu ludzkiego. W swych interpretacjach idzie jeszcze dalej. Być obecnym w danej człowiekowi chwili, to – zdaniem filozofa – królewska droga do własnej głębi i wolności. Używając słów J. Bańki – to życie w kontakcie z własną, indywidualną i niepowtarzalną *thymos*. Skutkiem takiej autentycznej egzystencji jest psychiczne odprężenie. Nieobecność, ucieczka od *recens* – to z kolei źródło napięć wynikających z odcięcia jednostki od własnej głębi (*thymos*)<sup>54</sup>.

Reasumując: wolno uznać, że antynomia prostomyślnego „teraz” i chrześcijańskiej „wieczności” została w Wilfrida Stinissena koncepcji czasu chrześcijańskiego przezwyciężona. Tym samym wykazano, iż został spełniony warunek konieczny zaistnienia „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”.

Można by w tym kontekście zapytać o interpretację niektórych „wypowiedzi treściowych eschatologii”. Okazuje się, że tendencje we współczesnej eschatologii zdają się korespondować z rozwiązaniem Stinissena. Choćby T. Węclawski, pisząc o śmierci, podkreśla, że kiedy nie można już żyć, nie można też umrzeć. „Tym właśnie jest śmierć: że już nic więcej nie może być, że już wszystko jest raz na zawsze... – i że w ten sposób raz na zawsze jest też już to wszystko, co nigdy nie było tak, jak miało być.”<sup>55</sup> Jeśli zaś prawdziwym miejscem zbawienia, czyli szczęściem człowieka, jest koniec „tego świata”, to jednak w innym niż potoczne rozumieniu tego słowa. „Koniec świata to nie jest jego ostatnia godzina. Koniec świata to jest sposób, w jaki – według T. Węclawskiego – [...] ukazuje się prawda o świecie.”<sup>56</sup> Antropologicznie i moralnie koniec świata – to „życie, którego człowiek naprawdę i w całości chce, to znaczy takie, które jest w całości dobre”<sup>57</sup>. Do tego jednak wiedzie droga przez „pojednanie człowieka z Bogiem”. Nie chodzi tu wszakże o Boży osąd własnego dzieła w człowieku. „Prawdziwe pojednanie człowieka z Bogiem jest (dlatego) ostatecznie, naprawdę i zawsze jego zupełnie bezkompromisowym pojednaniem się z samym sobą.”<sup>58</sup> A szczęście? Zarówno *beatitudo imperfecte*, jak i *beatitudo perfecta* (prostomyślność abso-

<sup>54</sup> Por. W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...* s. 131–134.

<sup>55</sup> T. Węclawski: *W teologii chodzi o Ciebie...* s. 228.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 237–238.

<sup>57</sup> T. Węclawski: *Gdzie jest Bóg...* s. 57.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 93–98.

lutna) dokonują się w naturze człowieka, na co wskazywał już Tomasz z Akwinu: „Haecbeatitudo non est aliquid naturae sed naturae finis.”<sup>59</sup>

J. W. Goethe pisał: „Verweile doch, du bist so schön” (*Faust*). W książce Józefa Bańki czytamy: „Kto odbiera człowiekowi chwilę, odbiera mu wieczność, ponieważ właściwą jego wiecznością jest właśnie rzeczywista chwila.”<sup>60</sup> W. Stinissen natomiast powie: „Chwila obecna to brama wieczności. A wieczność zawiera wszystko [...]. Dopiero w chwilę obecną może wejść Bóg [...]. Przecież to chwila obecna jest tym właściwym *KAIROS*. Chwila obecna to miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Poza nią spotkać możemy tylko siebie albo mówiąc właściwiej, fałszywy obraz siebie: nasze rozczarowania, marzenia, iluzje.”<sup>61</sup> To wszystko stanowi o treści nowego stadium dziejów, epoki reentywizmu. Antropologicznie oznacza to zaś życie spontaniczne, bezpośrednie, autentyczne, zgodne z sobą (*thymos*), które jest osiągalne dzięki wierności chwili obecnej. I jeśli nawet odnajdujemy w tym pewną nutę idealizacji, dwa czynniki są zupełnie realne. Pragnienie ludzkie i tęsknota za taką egzystencją nie zdołały – jak się zdaje – utonąć w nurcie ponowoczesności (albo postmodernizmu). I drugi czynnik: etyczna płaszczyzna kształtowania takiej egzystencji jest – jak sądzimy – nie tylko otwarta, lecz także możliwa. Stanowić może o tym: wykreowana przez J. Bańkę etyka prostomyślności, wykazanie możliwości zaistnienia „chrześcijańskiej postaci tej etyki” oraz etyka personalizmu chrześcijańskiego B. Häringa. Ta ostatnia, oparta na chrześcijańskim *kairos*, zdaje się zbliżać do normy prostomyślności J. Bańki<sup>62</sup>. (Jest to jednak problem na odrębną analizę).

*Quidquid agis, recenter agas et respice finem.*

<sup>59</sup> Tomasz z Akwinu: *Summa Theologicae* I, q.62, a.1, c.

<sup>60</sup> J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 256.

<sup>61</sup> Por. W. Stinissen: *Wieczność pośrodku czasu...*, s. 124 i 338.

<sup>62</sup> Por. B. Häring: *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1978.

Adam Dura

## A CONTRIBUTION TO THE „CHRISTIAN INTERPRETATION OF THE ETHICS OF STRAIGHTFORWARD THINKING”

### Summary

Józef Bańka, the inventor of the ethics of straightforward thinking, envisages a possibility of its „Christian form”. The author, inspired by the above suggestion, makes a successful attempt to overcome the antinomy between the category of „now” as it appears in the straightforward thinking.

and the Christian notion of „eternity”. This is achieved on the basis of Wilfrid Stinissen’s concept of „Christian time”. Stinissen, a friend of Claudel, is a Belgian philosopher and a member of one of religious orders.

Adam Dura

## BEITRAG ZUR „CHRISTLICHEN ETHIK DER AUFRICHTIGKEIT”

### Zusammenfassung

Der Schöpfer von der Ethik der Aufrichtigkeit, Józef Bańka, setzt voraus, dass ihre „christliche Variante” möglich ist. Mit der obengenannten These inspiriert versucht der Autor des Artikels die Antinomie zwischen dem aufrichtigen „Jetzt” und der christlichen „Ewigkeit” zu überwinden. Er tut das, indem er sich auf die Konzeption der „christlichen Zeit” von Willfrid Stinissen, dem belgischen Philosophen und Mönch, Freund von Claudel stützt.