

Folia Philosophica

vol. 50



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

50

Redaktor / Editor
Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2023

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

Spis treści

Agnieszka Woszczyk: Czy doradztwo filozoficzne potrzebuje odpowiedzi na filozoficzne pytania? Polemiczna recenzja dysertacji doktorskiej Heleny Kistelskiej
Doradztwo filozoficzne. Problemy – tezy – kontrowersje

Aleksandra Golecka, Korneliusz Okoń, Julian Strzałkowski: Doradztwo filozoficzne w rozumieniu Polskiego Towarzystwa Doradztwa Filozoficznego

Dariusz Bęben: Objawienie, prawda, nauka. Spór o relacje między filozofią a teologią w czeskiej myśli międzywojnia

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury: Piękno [Τὸ Καλόν] (*przełożył Adam Grze-liński*)

Table of Contents

Agnieszka Woszczyk: Does Philosophical Counseling Need Answers to Philosophical Questions? Polemical Review of Helena Kistelska's Doctoral Dissertation *Philosophical Counseling. Problems – Theses – Controversies*

Aleksandra Golecka, Korneliusz Okoń, Julian Strzałkowski: Philosophical Counseling in the Understanding of the Polish Philosophical Counseling Association

Dariusz Bęben: Revelation, Truth, Science. A Dispute Over the Relationship Between Philosophy and Theology in Czech Interwar Thought

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury: *Beauty* (translated by Adam Grzeliński)



Agnieszka Woszczyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-9770-8851>

Czy doradztwo filozoficzne potrzebuje
odpowiedzi na filozoficzne pytania?
Polemiczna recenzja dysertacji doktorskiej
Heleny Kistelskiej *Doradztwo filozoficzne*
Problemy – tezy – kontrowersje

**Does Philosophical Counseling Need Answers to Philosophical Questions?
Polemical Review of Helena Kistelska’s Doctoral Dissertation
*Philosophical Counseling. Problems – Theses – Controversies***

Abstract: The review presents the main theses of Helena Kistelska’s doctoral dissertation devoted to discussing the problem of the specificity of philosophical counseling in relation to other disciplines concerned with supporting human development. Kistelska has provided an extensive critique of philosophical counseling. She pointed to its lack of a coherent anthropological concept that could function as a theory of counseling. Such a thesis appears problematic in light of the understanding of the nature and function of philosophy. Developing a counseling practice can – as it was intended to be demonstrated – be based on recognizing the dynamics of the historical process of philosophy. Such a process of searching without definitive answers provides a model for the counseling and reveals the essence of its philosophical nature.

Keywords: philosophical counseling, psychotherapy, anthropology

Jednym z istotnych problemów, przed którymi staje doradztwo filozoficzne, jest dookreślenie własnej specyfiki na tle innych form działań z zakresu rozwoju osobistego lub wsparcia. Chodzi o wyodrębnienie cech dystynktywnych doradztwa wśród takich utrwalonych już społecznie form wsparcia, jak coaching, poradnictwo psychologiczne czy psychoterapia. Wcale nie jest to łatwą operacją, zwłaszcza gdy zważy się na formy pokrewne tej praktyce filozoficznej, z uwzględnieniem inspiracji filozofią w zakresie teorii, a częstokroć – choć w zmodyfikowanej formie – również w obszarze stosowanych metod oddziaływania¹. Pytanie o *differentia specifica* doradztwa filozoficznego może być zadawane jednak nie tylko w odniesieniu do metodyki pracy czy zaplecza teoretycznego znajdującego swój wyraz w postaci konkretnych interwencji dających się zaobserwować w czasie sesji. Ważność tego pytania ujawnia się również w odniesieniu do szczególnych podstawowych założeń doradztwa filozoficznego, pozwalających na rozumienie praktyki poradniczej jako przynależnej przede wszystkim dziedzinie filozofii oraz stanowiącej jej prawomocny wyraz aplikacyjny. Chcę pokazać, że założenia te odnoszą się do samego rozumienia filozofii i jej roli w kulturze.

¹ Można pokusić się o twierdzenie, że każda szkoła psychoterapii ma jakieś związki z filozofią, ale nie zawsze bywają one reflektowane wprost przez twórców szkoły. Na kwestię związków filozofii z psychoterapią można spojrzeć zarówno w aspekcie genetycznym, jak i systematycznym. W tym drugim przypadku można wiązać filozofię z określoną teorią uprawiania psychoterapii z uwagi na obecne w niej elementy założeniowe, które zawierają rozstrzygnięcia o charakterze filozoficznym (zob. Z. Rosińska: *Psychoterapia i filozofia*. W: *Psychoterapia*. [T.] 7: *Pogranicza*. Red. L. Grzesiuk, H. Suszek. Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2012, s. 147–174). W przypadku pierwszym natomiast, czyli w ujęciu genetycznym, można wskazywać inspiracje konkretnymi stanowiskami filozoficznymi, na przykład dialogiką Bubera (H. Abramovitch: *The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution*. W: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Ed. P. Mendes-Flohr. De Gruyter, Berlin 2015, s. 169–182. Pobrano z: <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbj7kb3.13> [12.07.2022]) czy z nurtami takimi jak egzystencjalizm (zob. M. Wolicki: *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2001), filozofia analityczna (zob. R. Lahav: *Using Analytic Philosophy in Philosophical Counselling*. „Journal of Applied Philosophy” 1993, vol. 10, s. 243–251. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.1993.tb00080.x>) lub postmodernizm (zob. S. Chrzęstowski, B. de Barbaro: *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011), ewentualnie odnosić się do samych źródeł psychoterapii jako zjawiska kulturowego (zob. J.D. Frank, J.B. Frank: *Perswazja i uzdrawianie. Analiza porównawcza psychoterapii*. Tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2005, s. 3–5).

Tym, co czyni doktorat Heleny Kistelskiej² głosem szczególnie ciekawym, jest nie tylko próba scharakteryzowania młodej i wciąż kształtującej się dziedziny³, mianowicie doradztwa filozoficznego, na tle innych praktyk pomocowych i rozwojowych. Autorka bowiem zarówno podejmuje zadania związane z rozważaniami definicyjnymi oraz próbą deskryptywnego ujęcia tytułowej praktyki społecznej⁴, jak i prezentuje jej obszerną krytykę⁵. To właśnie ostatni rozdział dysertacji, zatytułowany *Kontrowersje wokół doradztwa filozoficznego* rozwija argumentację na rzecz „głównej hipotezy badawczej”, która brzmi następująco: „doradztwo filozoficzne opisywane i praktykowane w takiej formie, w jakiej możemy je poznać na podstawie literatury przedmiotu, nie jest w pełni ani doradztwem, ani filozoficznym”⁶. Jest to sformułowanie warte uwagi, bo może zostać zinterpretowane nie tylko jako diagnoza określonego stanu rzeczy, a mianowicie rozmytych granic wskazujących na przenikanie się doradztwa filozoficznego z innymi dziedzinami, od których deklaratywnie miałyby się ono odróżniać, a nawet na zanikanie doradztwa w innych dziedzinach. Stwierdzenie to implikuje również pewien sens normatywny. Dotyczy on tego, jakie doradztwo filozoficzne być powinno, aby uczynić zadość swej nazwie⁷. Właśnie w tym punkcie argumentacja przedstawiona w dysertacji jawi się jako otwarta na polemikę. „Brak odwołania się do rzeczywiście filozoficznego rozumienia człowieka-osoby i relacji międzyludzkich – podkreśla Kistelska – skutkuje

² W artykule cytuję oryginał rozprawy doktorskiej (H. Kistelska: *Doradztwo filozoficzne: problemy – tezy – kontrowersje*. Praca doktorska. Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2019 [maszynopis]) udostępniony mi przez jej recenzentkę Gabrielę Besler. Tekst można uzyskać online w Repozytorium Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na stronie: <https://repozytorium.kul.pl/items/f435dcd1-850e-41fa-8ffb-91f0645b6cec>.

³ Doradztwo filozoficzne jest młodą dziedziną w tradycji filozofii Zachodu. Pierwsze gabinety i stowarzyszenia filozofów praktyków zaczęły powstawać około 40 lat temu.

⁴ Przedmiotem rozważań, jak deklaruje Kistelska (*Doradztwo filozoficzne...*, s. 4), są bowiem nie teorie doradztwa filozoficznego, lecz samo zjawisko w postaci specyficznej praktyki społecznej. Zjawisko to analizowane jest jednak na podstawie rozważań doradców filozoficznych na temat praktyki, które nie są transkrypcjami prowadzonych procesów, lecz wyrazem samorozumienia, a to z konieczności angażuje element teoretyczny. Autorka dysertacji koncentruje się zatem bardziej na teorii praktyki społecznej niż na samej praktyce, ale po części wynika to ze specyfiki podejmowanych problemów. Samo rozróżnienie na praktykę i teorię jest natomiast trudne do utrzymania i ulega rozmyciu, gdy filozofowie podejmują się wykładni własnych działań w gabinetach. Zasadne wydawałoby się unikanie zdecydowanych deklaracji co do przedmiotu badań w zarysowanej opozycji: zjawisko – teoria.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 147–170.

⁶ *Ibidem*, s. 4.

⁷ Można by zapytać też komplementarnie, a mianowicie – bez ingerowania w stan faktyczny – jaką nazwę powinno zyskać to, co zwie się dziś doradztwem filozoficznym, aby oddawała ona naturę opisywanego zjawiska. Pytanie takie jest jednak dalekie od optyki przyjętej przez Kistelską, która nazwę opisywanych praktyk uważa za niezadowalającą.

ostatecznie tym, że nie sposób określić ani właściwego kierunku rozwoju człowieka, ani ustalić, jak powinny wyglądać właściwe relacje interpersonalne”⁸. Założenia wyrażone w tym zdaniu można sprowadzić do postulatu wypracowania stosowanych ram teoretycznych w postaci koncepcji antropologicznej, która uzasadniałaby postać i kierunek interwencji podejmowanych w procesie doradztwa filozoficznego. Problemem wydaje się jednak właśnie nie tyle treść, ile rozumienie funkcji takiej teorii w odniesieniu do praktyki.

Wysnuć analogii do określonej teorii z zakresu psychologii rozwoju człowieka i jej roli w procesie psychoterapii pozwala wnosić, że filozof doradca zyskiwałby w postaci stosownej koncepcji antropologicznej swoiste *metrum*, które umożliwiałoby mu określanie kierunku pracy, szacowanie postępów czynionych w procesie lub odnotowywanie zjawisk świadczących o regresie. W takim ujęciu jednak w sposób jawny daje o sobie znać pewna doza dyrektywności, która stawia doradcę w pozycji nadrzędnej wobec radzącego się, co samo w sobie może rodzić wątpliwości. Jeśli bowiem założyć, że słuszne jest nie to, co ujawnia się w statystycznym opisie zjawisk, ale to, co w porządku egzystencjalnym stanowi o niepowtarzalności sytuacji jednostkowej, to dyrektywność oparta na wizji „właściwego kierunku rozwoju człowieka” oznaczałaby też przyjęcie jakichś miar, które jawią się jednak jako słuszne tylko na gruncie pewnej teorii lub teorii pokrewnych. Kolejną wątpliwość może budzić wyprowadzanie z przedstawionej analogii wniosków, których zasadność opiera się na metodologicznie nieuprawnionym zrównywaniu teorii o charakterze psychologicznym, które w sensie statystycznym znajdują aproksymatywne potwierdzenie empiryczne, z teoriami filozoficznymi, które takowego charakteru mieć nie mogą. Jeszcze bardziej fundamentalne wydaje się jednak zastrzeżenie, że wybór jednej teorii antropologicznej spośród wielu wypracowanych w historycznym dorobku filozofii stanowi zabieg unicestwiający potencjał pluralizmu owych teorii w procesie doradztwa filozoficznego. Autorka dysertacji stawia jednak zarzut, że „doradztwo filozoficzne nie opiera się na jakimś jednym systemie filozoficznym, ale odwołuje się do wielu zarówno zachodnich, jak i – bardzo chętnie – wschodnich filozofii”⁹.

Można wyobrazić sobie, że doradca – przykładowo – przyjmuje personalistyczną koncepcję człowieka jako podstawę prowadzenia procesu. Zabieg taki nosiłby znamiona dogmatycznego włączenia do procesu doradczego stanowiska, które jedynie na mocy jednego z partnerów dialogu, czyli doradcy, wydaje się właściwe, lecz nie dopuszcza żywego procesu dochodzenia w dyskusji do zaaprobowania lub odrzucenia tego stanowiska przez osobę

⁸ Ibidem, s. 174.

⁹ Ibidem, s. 168.

radzącą się. Oczywiście doradca może objaśniać w świetle takiej teorii doświadczenia jego usługobiorcy, ale temu pozostaje wówczas jedynie bierne godzenie się ze zdaniem „eksperta”. Dodać należy, że i ów „ekspert” byłby w kłopotcie, zapytany o racje przyświecające preferowaniu tej właśnie koncepcji, gdyby strona radząca się nie podzielała określonych założeń światopoglądowych, które przyjmowane byłyby przez doradcę w punkcie wyjścia. Sesja filozoficzna sprowadzałaby się wówczas do sporu światopoglądowego. Taki obrót spraw niespecjalnie wiele wnosiłby zapewne do procesu, gdyż mógłby spełniać swoje zadania tylko przy wąsko zakrojonych celach, jak doskonalenie sztuki argumentacji.

Z punktu widzenia uprawiania doradztwa filozoficznego właściwsze jest zaproszenie do przyjrzenia się różnym koncepcjom filozoficznym i ich implikacjom praktycznym jako możliwym interpretacjom doświadczenia osoby radzącej się. Na przykład omówienie różnic między materialistycznym a personalistycznym rozumieniem człowieka może być sensowną formą pracy na sesji, jeśli podczas niej rozważany jest wybór przez radzącego się określonej postawy wobec kogoś, kogo ten postrzegał w kategoriach instrumentalnych. W takiej interwencji nie chodzi jednak o to, aby przekonać rozmówcę do określonego sposobu traktowania innych, lecz o uświadomienie osobie radzącej się założeń, które poczyniła, oraz tego, do czego mogą one prowadzić. Wnioski wypracowane na takiej sesji niekoniecznie muszą być zaaprobowane, mogą wszakże inspirować do przyjęcia innej optyki, która wcześniej nie była radzącemu się dostępna na skutek wpływu środowiska społecznego. Korzyścią sesji doradczej byłoby wypracowanie dystansu wobec utartych sposobów myślenia i próba dokonania wyboru nowego, bardziej własnego, rozumiejącego odnoszenia się do świata. Czy jednak oznacza to, że doradca ma opowiedzieć się za konkretnie Kantowską lub tomistyczną koncepcją człowieka? Czy musi zyskać szczegółową i precyzyjną odpowiedź na pytanie o autonomię człowieka? Wydaje się, że pewne wartości, którym służy doradztwo filozoficzne, mogą pozostać raczej ideami regulatywnymi, a doradca może pozostawić je otwartymi na interpretacje w świetle różnych teorii. Tym samym nadal prowadzi krytyczne poszukiwania, zamiast przyjąć dogmatyczne odpowiedzi.

Poglądy osoby korzystającej z usług filozofa praktyka mogą być zbieżne z jakimś stanowiskiem wypracowanym w łonie filozofii lub mu bliskie, ale nie oznacza to, że rozmówca jest świadomy ich dalszych implikacji. Tym bardziej inspirujące może być zderzenie radzącego się z odmiennym lub nawet przeciwnym sposobem myślenia¹⁰. Próba forsowania słuszności

¹⁰ Nie zawsze interwencja taka jest wskazana, sesja nie ma bowiem służyć wprowadzaniu zamętu i piętrzeniu intelektualnych kaskad, na których wyjściowy problem klienta

danego poglądu z uwagi na przewagę logiczną lub erudycyjną filozofa praktyka oznaczałaby porażkę od momentu, w którym radzący się nie byłby w stanie nadażyć za tokiem argumentacji na sesji, zintegrować mnogości danych lub przekroczyć bariery języka, w jakim prowadzona jest narracja. W tym punkcie warto odnieść się do uwagi autorki dysertacji; Kistelska zauważa, że w publikacjach z doradztwa filozoficznego „odwołania do historii filozofii zdają się niejednokrotnie bardzo powierzchowne”, a to – pisze dalej – „niedźwiedzia przysługa” wobec filozofii rozumianej jako „racjonalne i krytyczne dociekania roszczące sobie pretensje do bycia *scientia*”¹¹. Niewątpliwie część publikacji z tej dziedziny ma taki charakter, ale ten stan rzeczy odzwierciedla założenie obecne w praktyce prowadzenia procesu. Sesja doradztwa filozoficznego nie jest bowiem prywatnym seminarium poświęconym zgłębianiu pojęć, teorii czy historii filozofii¹². Pewne treści o charakterze filozoficznym właśnie dla dobra prowadzonego procesu i porozumienia w relacji muszą być przywoływane w sposób ogólny – jako inspiracje do przemyślenia problemu życiowego, nie zaś jako literalna treść filozoficznego dzieła czy, tym bardziej, jego naukowego opracowania¹³.

Filozof praktyk musi uwzględnić również czynnik subiektywny w postaci braku przekonania swojego rozmówcy o tym, co nie należy do zwyczajowego sposobu jego myślenia. Zjawisko takie może stanowić istotną przeszkodę, może też być interpretowane w kategoriach oporu. Ma zatem rację Kistelska, gdy stwierdza, że doradztwo filozoficzne potrzebuje również rozumienia tego, co dzieje się na sesji w wymiarze nie tylko poznawczym, lecz także relacyjnym, a do tego niezbędna jest wiedza psychologiczna. Wróćmy jednak do kwestii osadzenia praktyki doradczej w określonej teorii filozoficznej. Można odnotować, że ciekawsze niż próba przyjęcia określonego stanowiska lub poglądu może być zainteresowanie się właśnie przyczynami odrzucenia przez interlokutora pewnego sposobu myślenia. Na takiej drodze można uchwycić na przykład lęki egzystencjalne rozmówcy, który z jakichś, niekoniecznie uświadomionych, względów nie chce zaakceptować pewnych twierdzeń. Można również w ten sposób rozpoznać, jakiej wizji świata broni,

mógłby się potęgować. L.B. Amir: *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling*. „International Journal of Philosophical Practice” 2004, vol. 1, issue 2, s. 58–81. <https://doi.org/10.5840/ijpp2004214>.

¹¹ H. Kistelska: *Doradztwo filozoficzne...*, s. 168.

¹² Takiej postaci oddziaływania nie należałoby oczywiście wykluczać jako sprzecznego z ideą doradztwa filozoficznego, chodzi jedynie o to, że nie takie jest jego główne zadanie.

¹³ W tej kwestii Kistelska przywołuje zastrzeżenia, które poczyniła Maria da Venza Tilmanns, opowiadająca się za uprawianiem sztuki filozofowania, a nie objaśnianiem stanowisk filozoficznych. Ibidem, s. 119.

jakie stoją za nią wartości czy interpretacja sensu ludzkiego życia, innymi słowy: uchwycić zręby prywatnej „filozofii” życia radzącego się.

Można przyjąć, że pytanie: „kim jestem?”, jest uniwersalnym pytaniem filozoficznym o zupełnie innym zakresie semantycznych odniesień niż pytanie: „jaki jestem?”. Zadaniem doradcy może być wyświetlenie tej różnicy, którą rozmówca wydaje się pomijać, ale już nie próba odpowiedzi na to pytanie w świetle wybranej teorii filozoficznej. Taka odpowiedź lub próba argumentacji na rzecz słuszności określonego stanowiska zamyka bowiem na dialogiczno-dialektyczne dociekania, w których różnica poglądów stanowi wartość dodaną i wnoszona jest przez czynnik specyficznie filozoficzny, wyrastający z ducha zapytywania, kwestionowania, poszukiwania i krytycznego namysłu. Żywioł filozofowania ujawnia się mocniej właśnie wtedy, gdy domena jego działania nie jest utożsamiana z roszczeniem do obiektywności oraz ostatecznej prawdy. Takie roszczenie bowiem powoduje kosztownie owego żywiołu do postaci danego systemu czy stanowiska. Doradztwo filozoficzne uprawiane w ramach jednego systemu lub jednej szkoły filozoficznej narażone byłoby na zarzut arbitralnego zawężenia i zubożenia nie tylko teaurusu filozoficznych koncepcji, lecz także owego ducha uprawiania filozofii, który wyrasta z postawy niewiedzy i testować może różne założenia, hipotezy i argumenty.

Zatem wobec procesu opartego na wyborze jednej koncepcji teoretycznej można by sformułować zarzut, że proces taki nie jest w pełni doradztwem filozoficznym. Można zatem sądzić, przeciwnie niż założyła Kistelska, że to brak takiej teorii stanowi o właściwym doradztwie filozoficznemu sposobie prowadzenia procesu. Nie oznacza to jednak, że praktyka filozoficzna staje się przez to wolna od założeń natury antropologicznej, jest to bowiem niemożliwe. Co więcej, przyjęcie takich, a nie innych założeń pozostaje spójne z postawą filozoficznie zdystansowaną wobec dogmatycznego określenia tego, co „właściwe”, czy to w obszarze relacji interpersonalnych, czy rozwoju człowieka, ale przecież właśnie dlatego umożliwia osobie odwiedzającej doradcę samookreślenie się i czyni ją bardziej samoświadomą. Innymi słowy, programowy brak preferowanej teorii na poziomie przedmiotowym w procesie doradztwa filozoficznego nie niweluje obecności pewnych założeń na metapoziomie. Problem nie tkwi jednak w sprecyzowaniu kluczowych kategorii lub pojęć, a ostatecznie w tym, że doradca posłuży się spójną teorią antropologiczną, jak argumentuje Kistelska, lecz w uchwyceniu owego *modus operandi*, które polega na dopuszczeniu pluralizmu teoretycznego filozofii w celu służenia takim wartościom, jak samoświadomość, krytyczne myślenie, wzmacnianie autonomii decyzyjnej, ukazywanie wielu aspektów doświadczenia i perspektyw jego rozumienia.

Dysertacja Kistelskiej z wielu powodów zasługuje na uwagę i docenie. Przede wszystkim jest pierwszym w Polsce tak szeroko zakrojonym tekstem naukowym poświęconym tematyce młodej dziedziny doradztwa w jego filozoficznej odmianie. Ponadto kompetencje samej badaczki czynią jej głos szczególnie uprawnionym w debacie, gdyż Kistelska jest nie tylko filozofem, lecz także psychologiem i czynnym psychoterapeutą, więc pogłębia i wnikliwie omawia problematykę związków doradztwa filozoficznego z psychoterapią, wskazując przy tym na ciągle słabo opracowane kwestie dotyczące relacyjnego wymiaru procesu doradczego. Dużą wartość ma również podjęta w dysertacji próba wydobywania podstawowych założeń praktyki doradztwa oraz zaprezentowania typologii specyficznych tematów, które mogą być podejmowane na sesjach z uwagi na źródłową przynależność tych tematów do obszaru dociekań filozoficznych. Ważne jest ponadto rozpoznanie swoistości tła kulturowego, na którym praktyka filozoficzna się pojawia i jako specyficzna oferta usług ma rację bytu.

W pewnej mierze krytyka niedostatków tej będącej *in statu nascendi* dziedziny, jaką jest doradztwo filozoficzne, jest zasadna¹⁴. Autorka rzetelnie zdaje sprawę z mnogości propozycji i niejednoznaczności w łonie omawianej dziedziny. Dyskusyjne wydaje się jednak podstawowe założenie, które dotyczy rozumienia samej filozofii. Kistelska postrzega ją bowiem jako dziedzinę mającą swoje roszczenia do prawdy i obiektywności. W tej sytuacji uprawnione zdaje się sformułowanie przez badaczkę wątpliwości, że kwalifikacja prawda/fałsz zostaje w doradztwie filozoficznym zastąpiona kwalifikacją praktyczną – użytecznością, a na tym cierpi założenie o naukowości filozofii¹⁵. Można jednak przyjąć odmienne założenie – że filozofia to historycznie rozwijający się namysł i krytyczne poszukiwanie, którego wyniki pozostają w pewnym sensie negatywne, gdyż ów dziejowy proces filozofowania niesie z sobą rozpoznanie granic niemożności ostatecznego, absolutnego poznania prawdy, a wielość stanowisk w prowadzonych na przestrzeni tysiącleci sporów ujawnia relatywność i skończoność ludzkiego poznania. Przy takim pojmowaniu filozofii wybór pewnego systemu twierdzeń, pewnej koncepcji teoretycznej, którą wyłoniła bogata tradycja historyczna, jako podstawy uprawiania doradztwa wydaje się problematyczny.

Główną dyscypliną rozważaną przez Kistelską jako możliwa podstawa doradztwa filozoficznego jest antropologia filozoficzna. Postawić warto zatem pytanie: czego dowiadujemy się o człowieku z dziejów filozofii?

¹⁴ Podobne kwestie zob. A. Woszczyk: *Consolatio or Critical Methods? Reflection on Philosophical Counseling*. W: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. D. Kubok. De Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. 265–279. <https://doi.org/10.1515/9783110567472-017>.

¹⁵ Zob. H. Kistelska: *Doradztwo filozoficzne...*, s. 168.

Odpowiedź można oprzeć na odwołaniu się do preferowanej w określonej szkole koncepcji antropologicznej, do powtarzających się motywów filozoficznego namysłu nad naturą ludzką na przestrzeni dziejów – taka odpowiedź zawsze jednak odrzuca część dorobku filozofii, uznając go bądź za błędny, bądź za mniej reprezentatywny, a przez to jest w pewien sposób arbitralna. Można też próbować na postawione pytanie udzielić odpowiedzi bez popierania konkretnego stanowiska, lecz dostrzegając proces wzajemnego ścierania się różnych poglądów wraz z właściwymi im kontekstami historyczno-kulturowymi. Filozofujący jest w takiej perspektywie istotą poszukującą, a filozofia jest dla niego żywiołem mierzenia się z własną skończonością w obliczu czegoś absolutnego i nieskończonego, czego poszukuje na drodze do mądrości. Poznanie krystalizujące się w postaci konkretnych koncepcji topnieje następnie w ogniu krytyki lub przemian form życia, dla którego zaczyna brakować stosownej wykładni teoretycznej, języka zdolnego zwerbalizować ludzkie doświadczenie, a jednocześnie pozwalającego na wyłonienie się nowej formy rozumienia.

W świetle takiej właśnie wizji uprawiania filozofii możliwe jest towarzyszenie drugiemu w procesie rozumienia – z wykorzystaniem dorobku filozoficznej tradycji i metod – w którym chodzi raczej o czerpanie z braku ostatecznych odpowiedzi niż o pretensje do obiektywności poznania filozoficznego. Wydaje się, że doradca nie potrzebuje koncepcji ujmującej obiektywny porządek prawdy, powinien raczej być wierny rozpoznaniu dynamiki tego, co wydarza się między stanowiskami teoretycznymi na przestrzeni dziejów, gdy wkracza w tę sferę mierzący się z trudami swej kondycji człowiek. Dlatego doradztwo filozoficzne może pozostać w pewnej mierze niepodatne na określenie, nie do końca sprecyzowane w swych procedurach i metodach, otwarte raczej na poszukiwanie niż ujęte w ramy konkretnej postaci. Musi bowiem przekroczyć również moment, w którym przyszło mu się ziszczać, aby zachować dystans wobec horyzontów rozumienia typowych dla współczesnej kultury. Nie oznacza to, że nie da się wskazać podstawowych założeń czy metod, które mogą być stosowane w procesie doradczym przez filozofa praktyka. Tak jednak jak niewłaściwe byłoby odmierzanie wartości filozofii jako dyscypliny miarami zaczerpniętymi z nauk szczegółowych, tak też niewłaściwe wydaje się dostosowywanie doradztwa filozoficznego do miar zaczerpniętych z innych, podobnych praktyk – coachingu czy psychoterapii. Oczywiście nie przekreśla to zasadności czerpania z dobrych praktyk utrwalonych na tych polach i inspirowania się wdrożonymi tam technikami pracy lub komunikowania się. Żadna z tych dziedzin jednak ani żadna z wypracowanych przez nie praktyk nie powinna stać się ostatecznym kryterium poprawności uprawiania doradztwa filozoficznego.

Bibliografia

- Abramovitch H.: *The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution*. W: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Ed. P. Mendes-Flohr. De Gruyter, Berlin 2015, s. 169–182. Pobrano z: <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbj7kb3.13> [12.07.2022].
- Amir L.B.: *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling*. „International Journal of Philosophical Practice” 2004, vol. 1, issue 2, s. 58–81. <https://doi.org/10.5840/ijpp2004214>.
- Chrząstowski S., Barbaro B. de: *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Frank J.D., Frank J.B.: *Perswazja i uzdrawianie. Analiza porównawcza psychoterapii*. Tłum. H. Grzegółowska-Klarkowska. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2005.
- Kistelska H.: *Doradztwo filozoficzne: problemy – tezy – kontrowersje*. Praca doktorska. Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2019 [maszynopis].
- Lahav R.: *Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling*. „Journal of Applied Philosophy” 1993, vol. 10, s. 243–251. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.1993.tb00080.x>.
- Rosińska Z.: *Psychoterapia i filozofia*. W: *Psychoterapia*. [T.] 7: *Pogranicza*. Red. L. Grzesiuk, H. Suszek. Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2012, s. 147–174.
- Wolicki M.: *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*. Papiński Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2001.
- Woszczyk A.: *Consolatio or Critical Methods? Reflection on Philosophical Counseling*. W: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. D. Kubok. De Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. 265–279. <https://doi.org/10.1515/9783110567472-017>.

Agnieszka Woszczyk – doktor filozofii, pracownik dydaktyczny Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; doradca filozoficzny, psychoterapeuta w nurcie egzystencjalnym, coach; przewodnicząca Polskiego Towarzystwa Doradztwa Filozoficznego.



Aleksandra Golecka

Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego

 <https://orcid.org/0000-0003-3243-4922>

Korneliusz Okoń

Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego

 <https://orcid.org/0009-0006-2881-3363>

Julian Strzałkowski

Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego

 <https://orcid.org/0009-0000-8879-0550>

Doradztwo filozoficzne w rozumieniu Polskiego Towarzystwa Doradztwa Filozoficznego

Philosophical Counseling in the Understanding of the Polish Philosophical Counseling Association

Abstract: In this article we present a philosophical argumentation in order to justify the definition of philosophical counseling formulated by the Polish Philosophical Counseling Association. This profession was presented as a post-modern form of dialogical counseling, based on a process of philosophizing. We consider this process both as a form of logical analysis and accompanying clients through the process of philosophizing. This can be achieved by being fully present with the clients. This presence can create a space for existential questions, for better and wider understanding of the client's inner world discussed during session topics, and for discovering their unique life philosophy. We also present the methodology of philosophical counseling and the obligatory competences which a philosophical counselor should possess.

Keywords: philosophical counseling, practical philosophy, dialogical counseling, dialogical methods

Wstęp

Doradztwo filozoficzne to profesja, która wciąż nie zakorzeniła się w zbiorowej świadomości Polek i Polaków, mimo że na świecie jest już obecna od około czterdziestu lat¹. Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego (PTDF) to stowarzyszenie mające na celu promocję w kraju tej dziedziny pracy z ludźmi. Wypracowało i udostępniło na swojej stronie internetowej następującą definicję doradztwa filozoficznego: „Doradztwo filozoficzne jest praktyką służącą rozwojowi świadomości w zakresie założeń myślowych, zasad postępowania, wartości oraz wyboru strategii życiowych lub biznesowych. Doradca filozoficzny nie daje rad, lecz w dialogicznym spotkaniu tworzy warunki do poszukiwania nowych perspektyw w rozumieniu danej sytuacji. Jest też gotowy do towarzyszenia w sytuacjach egzystencjalnie trudnych (żałoba, choroba, poczucie winy), może stać się powiernikiem trudnych spraw lub rozterek. Filozofia dysponuje wieloma teoriami, metodami i narzędziami służącymi pogłębieniu rozumienia siebie, dokonywaniu przemyślnych, odpowiedzialnych moralnie wyborów, konfrontowaniu się z trudnymi doświadczeniami życiowymi, a także rozwijaniu kultury myślenia oraz posługiwania się słowem w dialogu lub dyskusji. Doradca nie opiera się więc na jednej, »ulubionej« koncepcji filozoficznej, lecz oferuje możliwość korzystania z różnorodnych podejść w celu pogłębienia namysłu i poszerzenia horyzontów”².

Niniejszym artykułem, jako członkowie PTDF, pokazujemy źródłową, naukową podbudowę wypracowanej przez Towarzystwo definicji. Tekst dzieli się na trzy segmenty. W pierwszym wskazaliśmy cechy charakterystyczne doradztwa filozoficznego oraz jego cechy wspólne z innymi formami poradnictwa. Podjęliśmy tematykę niedyrektywności przedstawianej tu profesji oraz specyfiki pracy doradcy filozoficznego. Drugi segment tekstu dotyczy aspektów pracy filozofa praktyka wykraczających często poza krytyczno-logiczny namysł, mianowicie towarzyszenia klientowi w trudnych sytuacjach i dylematach³. W tym aspekcie ujawnia się też praca doradczofilozoficzna,

¹ J. Szulińska: *Eckharta Ruschmanna „Doradztwo filozoficzne”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2000, R. 9, nr 3 (35), s. 219.

² Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego. Oficjalna strona Stowarzyszenia. <https://doradztwofilozoficzneptdf.wordpress.com/> [dostęp: 1.06.2023].

³ W literaturze przedmiotu istnieje wiele określeń na osoby korzystające z usług doradcy filozoficznego (na przykład „klient”, „radzący się”, „Osoba odwiedzająca”, *counselee*). W artykule korzystamy z dwóch: „klient” i „Osoba odwiedzająca”.

która nie jest nastawiona na konkretne rezultaty. W trzeciej części artykułu prezentujemy metodykę pracy doradcy filozoficznego.

Niedyrektywność i filozofowanie jako znaki szczególne doradztwa filozoficznego

W pierwszym zdaniu definicji podanej przez PTDF podkreśla się, że: „Doradztwo filozoficzne jest praktyką służącą rozwojowi świadomości w zakresie założeń myślowych, zasad postępowania, wartości oraz wyboru strategii życiowych lub biznesowych”. Praca z klientem w każdym z wymienionych obszarów wymaga stworzenia odpowiednich warunków, które odróżniają doradztwo filozoficzne od innych dziedzin pracy z ludźmi, a także pokazuje odmiennność podejścia proponowanego przez PTDF na tle innych sposobów rozumienia doradztwa filozoficznego.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie następujące zdanie z definicji, wskazujące na czynności, które mogą wydawać się sprzeczne z określeniem „doradztwo”: „Doradca filozoficzny nie daje rad, lecz w dialogicznym spotkaniu tworzy warunki do poszukiwania nowych perspektyw w rozumieniu danej sytuacji”. Niedawanie rad odnosi się do niedyrektywnego sposobu pracy, który według PTDF jest ważny dla praktyki doradcy filozoficznego. Niedyrektywność w ogólnym sensie nie jest wyróżnikiem omawianego sposobu pracy z ludźmi, ponieważ korzystają z niej na przykład coaching⁴ czy też terapie humanistyczne (między innymi terapia rogeriańska⁵). Dopiero szczegółowa analiza pokazuje odmienność doradztwa filozoficznego od innych metod.

Agnieszka Woszczyk pisze, że coachingowe podejście można włączyć do praktyki doradczofilozoficznej, lecz zaznacza: „To klient może określać,

⁴ Zob. J. Żukowska: *Naukowe ujęcie coachingu*. W: *Człowiek w organizacji. Teoria i praktyka*. Red. P. Wachowiak. Wydawnictwo SGH, Warszawa 2012, s. 271–280; A. Koszałka: *Coaching jako niedyrektywna forma wsparcia osób dorosłych w rozwoju kariery*. „Dyskursy Młodych Andragogów” 2017, nr 18, s. 159–170.

⁵ „Terapeuta jest niedyrektywny i nie interpretuje ani nie radzi, zachęcając jedynie do jaśniejszego formułowania myśli. Głównym założeniem jest, że pacjent poradzi sobie najlepiej z własnymi problemami, a terapeuta może najwyżej stworzyć sprzyjającą, akceptującą atmosferę, w której można je zbadać i wyjaśnić”. W. Sikorski: *Psychoterapia. Wybrane formy i techniki*. Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie, Nysa 2005, s. 166.

czy dany sposób pracy jest akceptowalny dla niego, czy też nie, doradca zaś nie powinien narzucać metodyki prowadzenia sesji, oczywiście w ramach, na jakie praca filozoficzna pozwala⁶. Wcześniej w tekście pokazuje, że doradca może skorzystać czasami z „dyrektywnego rysu”, na przykład kiedy chce skonfrontować jednostkowe doświadczenie Osoby odwiedzającej z „obiektywnymi uwarunkowaniami egzystencji – skończonością człowieka, ograniczonym wpływem na rzeczywistość, który nie przekreśla odpowiedzialności za podejmowane wybory, ale może niwelować poczucie winy związane z przypisywaniem sobie zbyt dużego, bo wykraczającego poza ludzkie możliwości sprawstwa⁷. Wskazany element dyrektywny nie przekreśla więc zasady niedyrektywności, lecz jest w gruncie rzeczy filozoficzną interwencją, która rozszerza refleksję, włączając w nią nowe informacje i elementy. Doradca filozoficzny może korzystać z pomysłów o charakterze dyrektywnym, nie powinny one jednak prowadzić do narzucania rozwiązań, przekonań i światopoglądu, lecz poszerzać horyzont rozważań i stymulować do dalszych refleksji. Aspekt ten jest ważny, ponieważ nie tylko pozwala odróżnić działanie coachingowe od doradczofilozoficznego, lecz także umożliwia przypisanie omawianej profesji do odpowiedniego rodzaju poradnictwa, co ma ścisły związek z proponowanym przez PTDF rozumieniem niedyrektywności.

W artykule *Powrót do filozofii? Rzecz o poradnictwie filozoficznym* Agnieszka Zembrzuska dokonuje zestawienia sposobów pracy doradcy filozoficznego z trzema wyróżnionymi przez Alicję Kargulową sposobami pracy w obszarze poradnictwa: dyrektywnym, liberalnym i dialogowym. Pierwszy z nich stawia na zewnątrzsterowność, a więc dawanie gotowych rozwiązań i przymus dostosowania się do tego, co zostało uznane za właściwe przez prowadzącego sesję/proces. Liberalne podejście do doradztwa bazuje na psychologii humanistycznej (między innymi teoriach Carla Rogersa i Abrahama Masłowa) i zakłada, że człowiek sterowany jest przede wszystkim siłami wypływającymi z jego wnętrza, lecz swoimi działaniami dąży również do pewnej równowagi z tym, co na zewnątrz (do tzw. homeostazy). Równowagę tę pozwala utrzymać trzeci czynnik, którym jest świadomy wybór wartości⁸. Poradnictwo dyrektywne stawia więc na odgórne wytyczne, kierowanie, a poradnictwo liberalne – na naturalny rozwój klienta, zgodnie

⁶ A. Woszczyk: *Żaloba, rozpacz, śmierć – analiza przypadku. Próba dookreślenia specyfiki pracy doradczofilozoficznej*. „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 2018, T. 54, nr 3, s. 53.

⁷ Ibidem, s. 45.

⁸ A. Zembrzuska: *Powrót do filozofii? Rzecz o poradnictwie filozoficznym*. W: *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*. Red. E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna. Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2010, s. 106–107.

z przekonaniem, że – jak zauważa Alicja Czerkawska – „Człowiek, dysponując wolnością wyboru, potrafi kierować swoim losem. Doradca służy mu jedynie wsparciem psychicznym”⁹. Liberalny doradca tworzy przestrzeń do tego, aby człowiek mógł się wyrazić i samodzielnie odkryć rozwiązanie problemu przy użyciu własnych zasobów. Jest to skrajna forma niedyrektywności, która bazuje na przekonaniu, że rozwój człowieka jest naturalny i z biegiem czasu klient w odpowiednim środowisku znajdzie najlepsze dla siebie rozwiązanie. Ten rodzaj poradnictwa przypomina coaching, który bazuje na terapii rogeriańskiej skoncentrowanej na kliencie¹⁰.

Oprócz poradnictw dyrektywnego i liberalnego Kargulowa wyróżnia poradnictwo dialogowe, które według Zembrzuskiej jest najbliższe pracy doradczofilozoficznej. W doradztwie dialogowym nie stawia się ani na kierowanie, ani na wyłącznie naturalny rozwój. Natomiast korzystając z założeń psychologii poznawczej i antropologii historycznej, pokazuje się człowieka jako istotę względnie wolną (był autonomiczny, jednocześnie jednak przynależy do społeczeństwa). Taki człowiek dokonuje licznych wyborów, ale jest również uwikłany w liczne zależności. Egzystencja jednostki opiera się zatem na dialektyce świata wewnętrznego i zewnętrznego (taki charakter ma na przykład „dyrektywna” interwencja proponowana przez Woszczyk). Tym, co według Zembrzuskiej łączy poradnictwo dialogowe z doradztwem filozoficznym, są: 1) czynnik społeczny przejawiający się w partnerskiej relacji Osoby odwiedzającej i doradcy, a celem sesji jest niekoniecznie rozwiązanie problemu, a ukazanie go w szerszym kontekście; 2) badanie oraz próba zrozumienia współzależności i złożoności zjawisk i problemów, które nie występują w izolacji, a w konkretnym środowisku; 3) stosowanie symulacji, prognoz i przewidywań w celu uczenia się, dystansowania się do problemów i lepszego samopoznania; 4) możliwość stosowania doraźnego (choć doradztwo filozoficzne może być też długoterminowe); 5) praca z problemami związanymi z tzw. luką ludzką, czyli osamotnieniem, wynikającym ze zbyt dużego napływu wiedzy, informacji i z nadmiaru możliwości cywilizacyjnych¹¹.

Zembrzuska wyróżnia w swoim tekście trzy nurty w ramach poradnictwa dialogowego i zestawia te nurty z dziedziną doradztwa filozoficznego. Są to: „poradnictwo życia H. Kai, poradnictwo życiowe M. Kulczyckiego oraz poradnictwo biodromalne słowackiego badacza J. Koščo”¹². Każde z tych

⁹ A. Czerkawska: *Poradnictwo egzystencjalne. Założenia – inspiracje – rozwiązania praktyczne*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013, s. 78.

¹⁰ Zob. A.M. Zemełka: *Wczesna historia coachingu: poszukiwanie definicji i interferencji idei*. „Forum Oświatowe” 2016, nr 28 (2), s. 99–120.

¹¹ A. Zembrzuska: *Powrót do filozofii?...*, s. 107.

¹² Ibidem, s. 108.

podejść dotyka tematów filozoficznych, takich jak sens życia, wszelkie zagadnienia egzystencjalne czy aksjologiczny wymiar człowieka. Jak zauważa Czerkawska, nurty te między innymi wchodzą w obszar tzw. poradnictwa egzystencjalnego, którego cechami charakterystycznymi są: długoterminowość, nastawienie na sytuację radzącej się osoby oraz jej stany wewnętrzne, poszerzanie perspektywy w kontekście różnych sfer życia i badanie podstaw egzystencji. Cele poradnictwa egzystencjalnego to natomiast: towarzyszenie człowiekowi w konkretnej sytuacji życiowej, podtrzymywanie na duchu Osoby odwiedzającej, wspieranie rozwoju osobowości, pobudzanie do aktywności i odpowiedzialności za swoje życie, szukanie porozumienia pomiędzy wnętrzem klienta a światem zewnętrznym¹³. Czerkawska swoje rozważania podsumowuje następująco: „można powiedzieć, że w poradnictwie egzystencjalnym kluczową sprawą jest, aby osoba radząca mogła przyjrzeć się sobie, określić, kim jest, i podjąć decyzję co do ewentualnej zmiany siebie i swojego życia”¹⁴. Wskazane do tej pory części wspólne doradztwa filozoficznego oraz poradnictwa dialogowego i egzystencjalnego odpowiadają podejściu PTDF.

W kontekście niedyrektywności doradztwa filozoficznego warto podkreślić, że jest ono poradnictwem w rozumieniu ponowoczesnym. Oznacza to, że klient w trakcie korzystania z tej formy wsparcia nie dostaje gotowych rozwiązań, a jedynie zostaje poszerzony jego sposób patrzenia na problem, świat i siebie, co oczywiście może doprowadzić do rozwiązań praktycznych, ale nie musi. Zembruska zaznacza, że w tego typu praktykach poradniczych „[p]roces doradczy nie tylko nie musi zakończyć się podejmowaniem określonych działań, ale nawet niekoniecznie o to musi w nim chodzić”¹⁵. Wątek ten zostanie poddany głębszej refleksji w kolejnej części artykułu.

Przytoczone informacje łączą doradztwo filozoficzne z konkretnym sposobem rozumienia poradnictwa, lecz nie świadczą jeszcze o tym, że doradztwo filozoficzne jest osobną profesją. Kluczowe jest zrozumienie tego, co kryje się pod słowem „filozoficzne”. Dopiero filozoficzny aspekt doradztwa pozwala mówić o autonomiczności i zasadności istnienia takiej formy pracy z człowiekiem. Zembruska w swoim tekście wskazuje, że zalecane jest, aby doradca filozoficzny miał wykształcenie filozoficzne¹⁶. PTDF stoi na stanowisku, że takie wykształcenie jest potrzebne, lecz równie ważna jest umiejętność korzystania z filozofii w sposób praktyczny, a nie tylko

¹³ A. Czerkawska: *Poradnictwo egzystencjalne...*, s. 86–87.

¹⁴ Ibidem, s. 87.

¹⁵ A. Zembruska: *Powrót do filozofii?...*, s. 110–111.

¹⁶ Ibidem, s. 113.

znajomość koncepcji i historii myśli¹⁷. Współcześnie istniejące kierunki studiów z zakresu coachingu i doradztwa filozoficznego przygotowują ludzi do tego typu pracy. Praktyczna umiejętność, którą powinien posiadać doradca filozoficzny, to tworzenie środowiska służącego podjęciu dialogu filozoficznego. Jak pisze Woszczyk, w doradztwie filozoficznym „przez towarzyszenie w przeżywaniu otwiera się przestrzeń dla zadawania głębokich pytań, zbierania wniosków z doświadczeń, zachęcania do przedstawienia ich interpretacji i ukazywania (również w oparciu o wybrane koncepcje filozoficzne) wagi tego typu przeżyć dla formowania się dojrzałego, pełnego bycia i rozumienia ludzkiej kondycji”¹⁸.

Stworzenie środowiska sprzyjającego toczeniu dialogu filozoficznego wymaga, jak pisze Marta Ples-Bęben, odpowiedniej relacji „poziomej”, która – w odróżnieniu od „pochyłej” – sprawia, że dwa podmioty (tu: doradca i jego klient) są równe sobie¹⁹. Dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia z relacją „poziomą”, możemy mówić o przestrzeni pozwalającej na prawdziwą pracę filozoficzną. I dalej: „Buber nazywa taki typ relacji – opartej na podmiotowości, równoprawności i równoważności tych, którzy ją konstytuują – relacją Ja-Ty. Tylko ona daje możliwość wspólnego filozofowania i tylko w niej może urzeczywistnić się wspólnota zaangażowania w dążenie ku poznaniu i prawdzie”²⁰. Według badaczki wspomniane filozofowanie to połączenie krytycznego myślenia i rozumienia. W pierwszym z nich chodzi przede wszystkim o unikanie dogmatyzmu i podążanie w kierunku prawdy, analizę rozmaitych stanowisk i punktów widzenia, ale bez zadowalania się mniemaniem. Należy dbać, aby nie pominąć niczego ważnego w analizie, oraz umieć dojrzeć wszelkie zależności zewnętrzne, w które jednostka jest uwikłana (na przykład funkcjonowanie świata i relacje międzyludzkie). Podczas tego typu aktywności odkrywamy ludzkie ograniczenia, a także obszary, które wymykają się racjonalnemu namysłowi²¹. Rozumienie natomiast dotyczy obszaru, w którym spotykamy się z osobistym, jednostkowym doświadczeniem człowieka. Takiego doświadczenia nie sposób zredukować do racjonalnej analizy ani uśrednić i sprowadzić do tego, co powszechne. W tych momentach dialog musi ustąpić miejsca milczeniu i umożliwieniu

¹⁷ Stąd też w statucie Towarzystwa zapisano, że jednym z warunków członkostwa jest posiadanie wiedzy i doświadczenia w zakresie doradztwa filozoficznego. *Statut*[.] *Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego*. <https://doradztwofilozoficzneptdf.wordpress.com/statut/> [dostęp: 1.06.2023], rozdz. III, pkt 3, ppkt b.

¹⁸ A. Woszczyk: *Żaloba, rozpacz, śmierć...*, s. 48.

¹⁹ M. Ples-Bęben: *Krytyka i rozumienie w doradztwie filozoficznym*. „*Studia Edukacyjne*” 2020, nr 57, s. 244. <https://doi.org/10.14746/se.2020.57.17>.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 247–249.

Osobie na przeżycie tego, czego nie da się zwerbalizować. W tym aspekcie ujawnia się dynamika ważna dla procesu doradczofilozoficznego, jest tu miejsce zarówno na krytyczną analizę, jak i na pracę milczeniem, które wynika ze zrozumienia unikalności sytuacji egzystencjalnej klienta²². Cechy pracy doradcy filozoficznego w jej rozumieniu przez PTDF są spójne z tym, co przedstawiła Ples-Bęben. Co istotne, nie ukazała ona filozofowania jako wyłącznie logiczno-analitycznej pracy, lecz jako szerszą aktywność obejmującą również kwestie wymykające się tego typu analizie. We wspomnianym rozumieniu doradztwo filozoficzne to praca ciszą i obecność przy kliencie, towarzyszenie mu w pogłębianiu i poszerzaniu obszarów wybranych przez niego na sesję/proces (więcej o tym w drugiej części artykułu).

Ważna jest różnica pomiędzy poradnictwem egzystencjalnym a doradztwem filozoficznym. Filozofowanie może być elementem tego pierwszego, dlatego też wysnuwany bywa wniosek, iż są to w istocie te same profesje. Czerkawska w swojej monografii zaznacza jednak wyraźnie, że prezentowana przez nią praktyka wywodzi się z filozofii egzystencjalnej i na niej bazuje²³. Z kolei w definicji PTDF zaznacza się, że „Doradca nie opiera się [...] na jednej, »ulubionej« koncepcji filozoficznej, lecz oferuje możliwość korzystania z różnorodnych podejść w celu pogłębienia namysłu i poszerzenia horyzontów”. Ograniczenie się do jednego nurtu jest więc sprzeczne z obranymi przez Towarzystwo założeniami doradztwa filozoficznego. Metody pracy używane w poradnictwie egzystencjalnym są stosowane również w procesach doradczofilozoficznych, lecz wyłącznie wtedy, kiedy przedmiot sesji tego wymaga. Zakres problemów, jakie można poruszać na spotkaniach z doradcą filozoficznym, jest zdecydowanie szerszy niż tych, których dotyczy poradnictwo egzystencjalne. Zembruska w swoim artykule wśród tematów doradztwa filozoficznego, poza tematami *stricte* związanymi z filozofią egzystencjalną (poszukiwanie sensu życia, sytuacje graniczne, głębsze rozumienie siebie, odpowiedzialność, powołanie życiowe), wymienia również kwestie dotyczące etyki i moralności, rozwoju zawodowego i kariery, relacji interpersonalnych czy pracy nad nieścisłościami argumentacyjnymi i błędami myślowymi²⁴. Wachlarz możliwości i zbiór zagadnień może być jeszcze bogatszy, jeśli rozszerzymy go o metody pracy oraz perspektywy, jakie są wynikiem uwzględniania różnych koncepcji filozoficznych. Widoczne staje się wtedy, jak szeroki zakres działania ma (i może mieć) doradztwo filozoficzne w jego rozumieniu przez PTDF. (Temat ten jest rozwinięty we fragmencie artykułu dotyczącym metodyki pracy doradcy filozoficznego).

²² Ibidem, s. 249–253.

²³ A. Czerkawska: *Poradnictwo egzystencjalne...*, s. 25–50.

²⁴ A. Zembruska: *Powrót do filozofii?...*, s. 112–113.

Poza rezultatem Cisza, obecność i głębia w doradztwie filozoficznym

Wagę nastawienia na bycie, a nie tylko krytyczną analizę, w spotkaniu z Osobą odwiedzającą filozofa podkreśla także doradczyni filozoficzna Silvia Bakirdjian²⁵. Zauważa ona tendencję, by wyżej cenić sposób uprawiania filozofii koncentrujący się na przekonywaniu drugiej strony do swojego stanowiska, angażowaniu się w robiące wrażenie debaty oraz kolekcjonowanie koncepcji. Za dojrzałą uważa jednak większą powściągliwość w intelektualizowaniu i nieprzytłaczanie klienta słowami, to bowiem umożliwi mu dotykanie doświadczenia, które trudno zwerbalizować, porównać, sklasyfikować.

Bakirdjian zwraca uwagę na dwa sposoby podejścia do sesji filozoficznej. W jednym z nich doradca, słuchając, jednocześnie zastanawia się, jaką doktrynę mógłby zaoferować Osobie odwiedzającej. W drugim nastawieniu doradczyni przede wszystkim słucha, empatycznie „osłuchuje” i dopiero kiedy empatia osiąga punkt kulminacyjny, przechodzi do podsumowującej mowy, w której używa filozoficznych objaśnień.

Filozofka odróżnia podejście obiektowe, fascynację rzeczami i tym, jak działają, od relacyjnego ujęcia, uwzględniającego emocjonalne powiązanie i odniesienie²⁶. Stawia w końcu pytanie o samo myślenie, inspirację czerpie przy tym z Heideggera i Lévinasa. Zauważa, że często człowiek sięga po nawykowe umysłowe wzorce zamiast myśleć autentycznie. Bakirdjian wskazuje na niebezpieczeństwo przeżycia życia bez namysłu nad tym, o czym w ogóle warto myśleć, a tym samym na ryzyko utraty kontaktu z naszą najgłębszą świadomością. Warunkiem wstępnym prawdziwego myślenia jest, zdaniem filozofki, odwrócenie zwykłej świadomości, a „skok w otchłań, który zakłada głęboka wewnętrzna przemiana, ma wiele wspólnego z ciszą”²⁷. Jesteśmy przyzwyczajeni do funkcjonowania w trybie zadaniowym, a w nim

²⁵ W artykule *The Awakening of Anima in Philosophical Counseling* Silvia Bakirdjian zajmuje się jakościami, które wносить może do praktyki filozoficznej *anima*. Opisuje różne podejścia do filozofowania powiązane z płcią. Wspomniane nastawienie na bycie prezentuje jako coś, co wnoszą kobiety, w opozycji do dominującego, „męskiego” sposobu uprawiania filozofii. Jednocześnie zgadza się z Lou Marinoffem, że wznioślejsze (ang. *elevated*) praktyki duchowe nie są zarezerwowane wyłącznie dla określonej płci: „The soul has no gender”. S. Bakirdjian: *The Awakening of Anima in Philosophical Counseling*. W: *Women in Philosophical Counseling*. Red. L. De Paula, P. Raabe. Lexington Books, Lanham, Maryland 2015, s. 41–49.

²⁶ Ibidem, s. 43. Jeśli nie podano inaczej, przekład fragmentów z języka angielskiego – A.G.

²⁷ Ibidem, s. 45.

cisza wydaje się nic nie znaczyć. Filozofka zaprasza do zwrotu ku głębi oraz uwzględniania filozofii nie tylko wzroku, lecz także ucha, która uwrażliwia na słyszenie ciszy: „Odkupuję ciszę, w której zbiegają się uważne i czujne oczekiwanie, a także rozpoznanie, jakiego doświadcza się w obliczu spojrzenia innego. Istota mowy, języka jawi się bardziej jako cisza niż jako słowa czy nadmiar mowy charakterystyczny dla reprezentatywnego, instrumentalnego, kategorycznego myślenia”²⁸. Autentyczne dociekanie może wyrosnąć dopiero z ciszy, która pozwala skupić uwagę i być obecnym w doświadczeniu spotkania, zapytywania przez Innego i samo bycie. W takim podejściu doradca filozoficzny nie jest osobą, która myśli i mówi ze wskazującej na coś pozycji kontroli. Towarzyszenie Osobie zakłada pełne szacunku i pokory obejmowanie niewyraźnego. Bakirdjian opowiada o konsultacji doradczofilozoficznej jako przestrzeni spotkania, w której to, co ważne, wybrzmiewa nie tylko za pośrednictwem racjonalnej słownej wymiany, lecz także w doświadczeniu obecności i tajemnicy.

Blanka Šulavíková wyróżnia kilka głównych konceptów, wokół których oscyluje rozumienie doradztwa filozoficznego; są to: krytyczne myślenie, perspektywa sokratejska, światopogląd, mądrość, dobre życie oraz cnoty²⁹. Część podejść orientuje proces doradczofilozoficzny na uczynienie klienta szczęśliwym, w tym na rozwiązanie konkretnych problemów. Niekoniecznie błędem jest refleksyjne dążenie do szczęścia i chęć znalezienia rozwiązań w sytuacji impasu i trudności. Šulavíková zwraca jednak uwagę, że takie podejście sprowadza filozofowanie jedynie do narzędzia mającego poprawić samopoczucie, często bez dbałości o to, na ile filozofowanie to jest prawdziwe, głębokie duchowo czy dobrze osadzone konceptualnie.

Krytycznie do takiego podejścia odnosi się Ran Lahav, który twierdzi, że filozoficzna praktyka obrała kierunek na rozwiązywanie problemów oraz doradzanie w kłopotach i dylematach, podczas gdy powinna skierować się ku temu, co jest domeną filozofii – ku poszukiwaniu mądrości. Taki kierunek praktyki filozoficznej mógłby być odpowiedzią na współczesną pustkę i tęsknotę za duchowością. Lahav zauważa, że wielu ludzi poszukuje pogłębienia swojego życia, między innymi za pomocą jogi, medytacji, a także New Age’owych warsztatów oraz religijnych praktyk. Dodatkowo psychologia zmonopolizowała w dużej mierze obszar ludzkiego dobrostanu; Lahav wręcz nazywa psychologa współczesnym „kapłanem dobrostanu”. Filozof zauważa, że psychologiczna praca, skoncentrowana wokół psychicznych procesów i uwarunkowań, to nie wszystko, co istotne dla rozwoju człowieka.

²⁸ Ibidem. Bakirdjian referuje myśl Martina Heideggera za jego książką: *¿Qué significa pensar?* (Madrid 2005, s. 32).

²⁹ B. Šulavíková: *Key Concepts in Philosophical Counselling*. „Human Affairs” 2014, vol. 24 (4), s. 574.

Wskazuje na to, jak poruszają nas egzystencjalne refleksje, oraz na moc idei, którymi żyjemy, chociażby związanymi z religijnym oddaniem czy kwestiami społecznymi; idee takie mają ogromny wpływ na nasze życie – pozytywny i negatywny. Dostrzega znaczenie wartości, różnych koncepcji, tego, co uznajemy za ważne dla naszych postaw, wyborów i relacji. Codzienne życie konfrontuje nas z podstawowymi pytaniami filozoficznymi, takimi jak: „Co ma sens w życiu? Czym jest prawdziwa miłość? Co to znaczy być autentycznym? Co jest moralne, a co nie?”³⁰. Świadomie lub nie udzielamy na te pytania odpowiedzi poprzez nasze reakcje emocjonalne, zachowania, postawy i wybory. Nie w pełni świadomie wyrażamy nasze rozumienie podstawowych kwestii życiowych. Lahav twierdzi, że idee nie są jedynie ubocznym produktem procesu emocjonalnego, symptomem czegoś innego, ale stanowią coś, co warto pielęgnować, rozwijać i wzbogacać. Filozofowanie oznacza staranne badanie znaczenia idei, implikacji oraz ukrytych założeń. Psychoterapeuci (szczególnie ci pracujący w nurcie poznawczym) również dostrzegają siłę myśli, zainteresowanie psychoterapeutów ideami sprowadza się jednak do możliwości wpływania na nie jako na proces psychologiczny, nie traktują ich oni jako prób poważnego rozumienia życia³¹. Niekoniecznie chodzi o to, by uprościć czyjeś idee i uczynić je bardziej pozytywnymi, funkcjonalnymi i optymistycznymi. Wzbogacenie czyjegoś rozumienia życia nie musi oznaczać jego ułatwienia. Zdaniem Lahava celem nie jest normalizowanie ludzi, czynienie ich usatysfakcjonowanymi ich małymi światkami, ale otwarcie horyzontów na głębsze rozumienie i kontakt z życiem – to zaś może być konfundujące, a nawet przerażające, bo podważa grunt, na którym się stoi. Lahav podkreśla jednak, że celem filozoficznej praktyki nie jest satysfakcja, tylko mądrość³². Doradztwo filozoficzne może służyć więc zarówno rozwiązywaniu osobistych problemów, jak i odnajdywaniu wartości w samym filozofowaniu. Historia filozofii wypełniona jest całym spektrum idei dotyczących tego, jak powinno się żyć i rozumieć życie. Współczesne doradztwo nie ma jednak na celu przekazywania konkretnej teorii po to, by narzucić jakieś rozwiązanie. Ważniejszy jest tu proces niż punkt końcowy – ważniejsza droga niż cel. Kwintesencją doradztwa filozoficznego nie

³⁰ R. Lahav – *Philosophical Practice. 5 Questions*. Eds. J.B.L. Knox, J.K.B. Olsen. Automatic Press, [s.l.] 2013, s. 163.

³¹ Więcej o związkach doradztwa filozoficznego i psychoterapii odnaleźć można w: R. Lahav: *What is Philosophical in Philosophical Counselling?* „Journal of Applied Philosophy” 1996, vol. 13, no. 3, s. 260–278; A. Woszczyk: *Doradztwo filozoficzne. Problem stosunku do psychoterapii*. [Wystąpienie online na konferencji *Filozofia a zdrowie psychiczne. Między uniwersytetem a kozetką*]. YouTube, Koło Naukowe Filozofów i Okeydentalistów UŁ „IDEA”, 19.10.2021. <https://youtu.be/bY878ZY9RmA> [dostęp: 1.06.2023].

³² R. Lahav – *Philosophical Practice. 5 Questions...*, s. 161–164.

jest uzyskanie produktu w postaci konkretnej, ogólnej teorii, ale sam proces poszukiwania, zachęcający do unikalnej ekspresji, konkretnego sposobu bycia w świecie jednostki. Doradca filozoficzny czy doradczyni filozoficzna są wyposażonymi w kompetencje filozoficzne partnerami w dialogu, w którym druga osoba odnajduje i rozwija swój światopogląd³³.

Współcześnie przestajemy wierzyć, że filozofia lub jakakolwiek inna dziedzina jest w stanie przedstawić ostateczną prawdę na temat tego, jak powinniśmy żyć i rozumieć życie. Dlatego też PTFD nie twierdzi, że istnieje jedyna słuszna wykładnia, jaką powinien przyjąć doradca w swojej pracy, ale zdaje sobie sprawę z funkcjonowania różnych, koegzystujących filozofii życia. Stanowisko to potwierdza Lahav, gdy zwraca uwagę na pułapkę alternatywy w postaci przyjmowania i narzucania jedynej słusznej prawdy albo założenia, zgodnie z którym brak takowej oznacza, że każde podejście jest równie dobre, dopóki jednostka jest z nim szczęśliwa. Przekonanie o dostępności Prawdy Absolutnej, podobnie jak uznanie, że wszystko jedno, jaką prawdę przyjmujemy (ang. *anything goes*), nie pozostawia przestrzeni na filozofowanie, którego domeną jest krytyczny namysł, a więc poszukiwanie lepszego rozumienia, czyli właśnie mądrości. Połączenia między ideami nie są arbitralne ani trywialne i dlatego wymagają starannego filozoficznego badania. Te połączenia nie wynikają z zachodzenia procesów psychologicznych, świadomych lub nie, ale są ideowe, konceptualne, czyli są przedmiotem myślenia filozoficznego, a nie empirycznej psychologii³⁴. Lahav proponuje filozoficzne poszukiwanie mądrości i znaczenia jako wyjście poza pułapkę alternatywy Prawdy Absolutnej i subiektywnej dowolności.

Co w takim razie może być miernikiem sukcesu w doradztwie filozoficznym? Odchodzimy dziś od stawiania sobie celów, które nie są łatwo mierzalne, jakich jak samorozumienie i mądrość. Lahav zauważa, że to, co w ludzkim życiu zwykle jest bardziej znaczące, jest równocześnie mniej mierzalne, mowa tu między innymi o miłości, duchowości, szczęściu. Dlatego też zastanawiając się nad tym, czemu służy doradztwo filozoficzne, nie trzeba przyjmować konkretnego celu. To, co powinno liczyć się jako sukces, samo jest tematem wartym filozofowania. Aby jednak jakkolwiek doprecyzować cel doradztwa filozoficznego, możemy przyjąć, że chodzi o wzbogacenie czyjegoś życia³⁵. Dla Lahava więcej warte są słabo zdefiniowane, ale głębokie cele, niż te ścisłe, ale nieznaczące. Filozof powołuje się przy tym na opinie ludzi, że umyka im coś o większym znaczeniu. Wydaje się to niezwykle ważne, szczególnie w społeczeństwach technologicznych,

³³ R. Lahav: *What is Philosophical in Philosophical Counselling?...*, s. 260.

³⁴ Ibidem, s. 267.

³⁵ Ibidem, s. 274.

zorientowanych na gotowe rozwiązania i poradnikowe „know-how”³⁶. Celem więc nie jest pozbycie się cierpienia, samogratyfikacja, ale lepsze samorozumienie i mądrość pojmowana jako proces, a nie gotowe ogólne formułki, które mógłby doradca zaproponować swojemu klientowi. Lahav odróżnia mądrość (ang. *wisdom*) zarówno od wiedzy (ang. *knowledge*), jak i od sprytu (ang. *smartness*). Twierdzi, że współczesna zachodnia kultura pozbawiona jest w dużym stopniu duchowości, głębi, znaczenia, podbudowy moralnej, a te traktuje jako „różne drogi, w których człowiek otwiera się na osobiste spotkanie z nieskończonymi horyzontami znaczeń, wplecionych w ludzką rzeczywistość”³⁷. Mądrość wymaga wykroczenia poza wąską perspektywę *ja* (uprzedzeń, opinii, postaw, pragnień), a mamy tendencję, by traktować ją jako coś niepodważalnego, i pokusę, żeby do niej przyłgnąć. W tym kontekście kondycję współczesnego człowieka Lahav opisuje jako spłyconą, egoistyczną i jednowymiarową, pozbawioną dążenia do czegokolwiek więcej niż komfort, zysk materialny i bezpieczeństwo. Jest zdania, że żyjemy w czasach kryzysu, w których ludzka egzystencja zatracza swój wymiar głębi, co objawia się poczuciem pustki i bezsensu³⁸.

Podobnie sens filozofowania rozumie doradczyni filozoficzna Heidi Salaverría. Filozofka ta ukuła termin: „eros wątpienia” (ang. *Eros of doubting*)³⁹ na określenie pełnej pasji postawy filozoficznej, w której przyjmuje się, że droga do mądrości nie ma końca, a jednocześnie filozofujący nie traci przy tym zapału w swoich dociekaniach. Wskazuje na współczesną ucieczkę od wątpliwości w postawę, którą nazywa: „za-przeciw-cokolwiek” (ang. *pro-con-whatever*). Polega ona na natychmiastowym formowaniu opinii, siłą rzeczy powierzchownych, za danym stanowiskiem lub przeciw niemu albo na przyjmowaniu postawy obojętności, bez zastanowienia się i wytrwania w niepewności. W świecie, który oczekuje pewności siebie, wątpliwości i pogłębiona refleksja zdają się przeszkodą na drodze do osiągnięcia wytyczonych rezultatów i wymogów produktywności, utrudniają działanie bez zawahania. Życie w kulturze instant niesie z sobą niebezpieczeństwo społeczne: popadania w dogmatyzm, wiary w teorie spiskowe i *fake newsy*, okopywania się we własnych obozach i tkwienia w uprzedzeniach. Salaverría zwraca uwagę,

³⁶ Ibidem, s. 276.

³⁷ Ibidem.

³⁸ R. Lahav: *Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom*. „Practical Philosophy” 2001, vol. 4, no. 1, s. 8.

³⁹ H. Salaverría: *The Eros of Doubting*. W: *Women in Philosophical Counselling...*, s. 65–81. Więcej o znaczeniu „erosa wątpienia” można przeczytać w artykule: A. Golecka: *Eros wątpienia. Ambiwaleńcja, niepewność i zaufanie w miłosnych objęciach*. W: *Wybrane motywy w literaturze, kulturze i sztuce*. Red. E. Chodźko, P. Pomajda. Wydawnictwo Naukowe „Tygiel”, Lublin 2022, s. 133–145.

że obok egzystencjalnej kondycji niepewności i powiązanego z nią cierpienia wątpliwość może również dostarczać przyjemności. Obok doświadczania wątpliwości jako braku (pewności) dostrzega w niej piękno i obfitość (pytań, poszukiwań, życiowej drogi). Filozofowanie może być radosną praktyką eksploracji, która czyni nasze życie bogatszym. Postawa zaciekawionego nasłuchiwanie pytań, które mogą zrodzić się z ciszy i ze spotkania, może być początkiem odpowiedzialności, odwagi, empatii i krytyki⁴⁰. Wytrzymywanie niepewności jest więc warunkiem rozumienia, a obok doświadczenia trwogi może być też doświadczeniem piękna kruchej i nieoczywistej egzystencji. Doradca filozoficzny jest zaś towarzyszem na tej drodze.

Metodyka pracy doradcy filozoficznego

Doradztwo filozoficzne, jak już wspomnieliśmy, może przyjmować różnorodne formy, poczynając od metod skupiających się na tropieniu nieścisłości logicznych, poprzez działania terapeutyczne czy wręcz pajdetyczne, na towarzyszeniu w procesie filozofowania, poznawania siebie czy też pewnej formie troski o siebie kończąc. W jaki dokładnie sposób doradca filozoficzny może ten cel zrealizować, jakimi narzędziami się posłużyć? Doradca filozoficzny może realizować ów cel z wykorzystaniem specyficznych narzędzi i sposobów pracy. W przywoływanej wcześniej definicji zakłada się, że „[f]ilozofia dysponuje wieloma teoriami, metodami i narzędziami służącymi pogłębieniu rozumienia siebie, dokonywaniu przemyślnych, odpowiedzialnych moralnie wyborów, konfrontowaniu się z trudnymi doświadczeniami życiowymi, a także rozwijaniu kultury myślenia oraz posługiwania się słowem w dialogu lub dyskusji”. W niniejszej części artykułu skupimy się na ukazaniu specyfiki metody pracy, jaką jest doradztwo filozoficzne. Z powodu mnogości różnorodnych form pracy filozoficznej wskażemy jedynie przykładowe sposoby pracy doradcy filozoficznego.

Znajomość szkół filozoficznych i umiejętność praktycznego zastosowania tej wiedzy to bez wątpienia cecha charakterystyczna doradztwa filozoficznego. Filozof praktyk może zaproponować Osobie odwiedzającej rozmaite filozoficzne sposoby ujęcia podejmowanych przez nią zagadnień. Dzięki temu

⁴⁰ H. Salaverría: *The Beauty of Doubting. W: Between the Ticks of the Watch*. Eds. S. Øvstebo, K. Lund. The Renaissance Society, Chicago 2017, s. 154–156.

klient może pogłębić rozumienie danego zagadnienia bądź samego siebie, może dalej zapytywać i odkrywać nowe horyzonty bądź podjąć samodzielną decyzję co do rozwiązania swojego problemu⁴¹.

Woszczyk we wspomnianym wcześniej artykule *Żaloba, rozpacz, śmierć – analiza przypadku* podkreśla, że „[p]raca filozofa powinna się opierać nie tylko na merytorycznej znajomości systemów, szkół i problemów oraz zdolnościach ich przekładania na język powszechnie zrozumiały, ale wymaga również, a może przede wszystkim, wysokich kompetencji w zakresie komunikacji i budowania relacji”⁴². Twierdzi, że bardzo ważne dla doradcy filozoficznego są umiejętności w zakresie budowania relacji z klientem oraz odpowiedniego zadawania pytań. Formułowanie pytań otwartych, uważne słuchanie, budowanie relacji opartej na partnerstwie – to kompetencje, które mogą okazać się bardzo ważne w procesie filozofowania⁴³.

W tym miejscu warto przywołać przypadek z praktyki Woszczyk opisany w omawianym artykule. Badaczka opisuje proces filozoficzny, w trakcie którego towarzyszyła starszej kobiecie odczuwającej żalobę po stracie matki. Choć doradczynie początkowo koncentrowała się także na akcentowaniu sprawczości klientki, starając się niejako wpłynąć na jej przeżywanie żaloby, to w procesie przede wszystkim skupiła się na empatycznym słuchaniu i uczestniczeniu w przeżywaniu doświadczenia kobiety, swe interwencje ograniczyła zaś do minimum⁴⁴. Woszczyk relacjonuje, że w dalszej części procesu Osoba odwiedzająca poprosiła o wyjaśnienie życia pozagrobowego; prosząc o to doradczynię filozoficzną, postawiła ją niejako w roli eksperta. Jednakże rolą doradcy nie jest narzucanie klientowi gotowych rozwiązań, a zachowanie bezstronności i dalsze budowanie perspektywy, szerszego obrazu, przy jednoczesnym odnoszeniu się do relacji i do tego, czego obydwie strony nawzajem od siebie oczekują. Doradczynie w procesie zdecydowała się na niewskazywanie żadnego rozwiązania i ostrożne zachęcanie do podjęcia decyzji oraz budowania świadomości⁴⁵. Opisany proces stanowi egzemplifikację umiejętności interpersonalnych doradcy filozoficznego, które zdaniem założycieli i członków PTFD są niezbędne do wykonywania tego zawodu.

⁴¹ Zob. A. Woszczyk: *Doradztwo filozoficzne a coaching. Adaptacja wybranych koncepcji do roli modeli i narzędzi pracy z podopiecznym*. W: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*. Red. A. Woszczyk, D. Olesiński. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice 2013, s. 131–132.

⁴² A. Woszczyk: *Żaloba, rozpacz, śmierć...*, s. 52.

⁴³ Szerzej na ten temat zob. także: A. Woszczyk: *Doradztwo filozoficzne a coaching...*, s. 127–132.

⁴⁴ A. Woszczyk: *Żaloba, rozpacz, śmierć...*, s. 44–48.

⁴⁵ Ibidem, s. 48–54.

Warto ponownie odnieść się także do tekstu Ples-Bęben, by wskazać praktyczne zastosowanie wspomnianych wcześniej kompetencji doradcy filozoficznego. Doradca może zaprosić Osobę odwiedzającą do krytycznego namysłu nad aktualnie podejmowanym tematem w myśl założenia: „by niczego nie pominąć”. Samo przyjęcie postawy krytycznej przez doradcę może być dla klienta impulsem do zawieszenia sądu i dążenia do głębszego poznania poruszanej kwestii⁴⁶. Uzupełnieniem postawy krytycznej jest nastawienie na rozumienie – na dążenie do holistycznego zrozumienia klienta i/lub kwestii, którą pragnie on poruszyć na sesji. Owa ściśle hermeneutyczna, antyredukcyjnoistyczna postawa doradcy filozoficznego pozwala mu ująć istotę ludzką jako całość, a nie jako zbiór mechanizmów biopsychicznych⁴⁷.

Metoda sokratejska jako metoda wspólnych dociekań i rozważań może być użyteczna w trakcie sesji filozoficznej. Sokrates posługiwał się swoją metodą, aby wspólnie z rozmówcą poszukiwać prawdy na konkretny temat. Myśliciel w tym celu używał dwóch metod: elenktycznej oraz majeutycznej. Pierwsza z nich polega na podważaniu wiedzy i założeń rozmówcy, prowadzi go do aporii, do zanegowania dotychczas wyznawanych poglądów, wskazując na niespójności i sprzeczności w przekonaniach rozmówcy. Metoda majeutyczna to wspólne dociekanie, odkrywanie nowych rozwiązań bądź – jak to określał sam Sokrates – poznawanie prawdy; dzięki temu rozmówca filozofa mógł odkryć, że do tej pory żywił błędne, niespójne przekonania⁴⁸. Zdaniem Dariusza Olesińskiego w sokratejskiej metodzie istotne są także aspekty emocjonalny oraz terapeutyczny. Na aspekt emocjonalny wskazuje trudność doświadczenia stanu aporii u rozmówców Sokratesa – niejednokrotnie odczuwali oni wstyd, wynikający z faktu, że nie do końca przemyśleli daną sprawę. Wstyd ten często wręcz zmuszał rozmówców do bardziej wnikliwego przyjrzenia się sobie, co prowadziło niejednokrotnie do sformułowania nowych, bardziej spójnych przekonań czy twierdzeń⁴⁹. Aspekt terapeutyczny

⁴⁶ M. Ples-Bęben: *Krytyka i rozumienie w doradztwie filozoficznym...*, s. 245–249. Warto w tym miejscu odwołać się także do starożytnego sceptycyzmu. Zastosowanie praktyki zawieszenia sądu (gr. *epoché*) może być bardzo użyteczne w trakcie sesji, może umożliwić lepsze poznanie zarówno klienta, jak i badanej wspólnie sprawy. Ujawnić się może nowa perspektywa, pojawić się mogą nowe rozwiązania danego problemu bądź jego rozumienie może ulec poszerzeniu. Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Przeł. E. Łupina, E. Karaś, M. Podbielski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 487–490.

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 250.

⁴⁸ Więcej na temat metody elenktycznej oraz majeutycznej zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 376–382. Zob. także: D. Olesiński: *Terapeutyczna moc Sokratejskiej dialektyki*. W: *Filozofia jako sztuka życia...*, s. 13–26.

⁴⁹ D. Olesiński: *Terapeutyczna moc Sokratejskiej dialektyki...*, s. 20–26.

metody natomiast związany jest z zachętą do troski o własną duszę; dzięki odkryciu swojej niewiedzy na dany temat oraz wspólnemu dążeniu do poznania prawdy interlokutor filozofa doświadczał działania terapeutycznego – formował siebie na nowo w procesie poszukiwania prawdy wspólnie z Sokratesem, zauważał, jak istotna jest troska o samego siebie⁵⁰.

Pierre Hadot, autor tekstu *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, twierdzi, że filozofia od początku miała być ćwiczeniem duchowym, ćwiczeniem się w życiu i odkrywaniu siebie oraz wyrazem troski o siebie⁵¹. W odniesieniu do dialogu sokratejskiego Hadot stawia tezę, iż celem Sokratesa nie było przekonanie rozmówcy do swoich racji ani nawet wspólny namysł nad podejmowaną kwestią, ale zmotywowanie interlokutora do rozpoczęcia procesu samopoznania. W dialogu bowiem rozmówca filozofa nie tyle odkrywał prawdę obiektywną dotyczącą świata, ile wręcz odczuwał potrzebę zainteresowania się sprawą najwyższej wagi, jaką była troska o własną duszę. Hadot twierdzi, że tak pojęty dialog stawał się ćwiczeniem medytacyjnym⁵², a doświadczenie wspólnego odkrywania siebie w trakcie rozmowy ułatwiało samodzielny namysł nad sobą w formie właśnie praktyki autorefleksji⁵³.

Pierre Grimes rozwinął własną teorię doradztwa, którą nazwał „filozoficznym położnictwem”, a to oczywiście odwołanie do filozofii Sokratesa. W opinii Grimesa sokratejska perspektywa w doradztwie filozoficznym to codzienna praktyka refleksji, klaryfikowania, oglądu, namysłu nad sobą⁵⁴. W naszej opinii metoda sokratejska jest istotnym elementem pracy doradcy filozoficznego. Może zarówno zostać wykorzystana w trakcie spotkania z klientem, jak i przyjąć formę praktyki samopoznania dla doradcy. Praktyki takie w formie ćwiczeń duchowych, jak określa je Hadot, mogą znacząco przyczynić się do polepszenia warsztatu pracy doradcy filozoficznego. Mogą także przyjąć formę ćwiczeń proponowanych klientowi. Hadot twierdzi, iż praktyka ćwiczeń duchowych czy też filozoficznych miała charakter troski o siebie oraz przyjmowała różnorodne formy w zależności od danej szkoły filozoficznej, ale stały się elementami tych ćwiczeń, oprócz dialogu,

⁵⁰ Ibidem, s. 17–23. Oczywiście takie odkrycie było możliwe, jeżeli rozmówca Sokratesa wykazywał chęć uczestnictwa w rozmowie. Warunkiem sukcesu terapeutycznej metody Sokratesa była wzajemna szczerość, szczególnie w zakresie posiadanej wiedzy, i wzajemna życzliwość rozmówców, rezygnacja ze współzawodniczenia, prób usilnego przekonania rozmówcy do swoich racji. Ibidem, s. 25–27.

⁵¹ P. Hadot: *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*. Przeł. P. Domański, W. Klenczon. Aletheia, Warszawa 2019, s. 19–25.

⁵² Hadot grecki termin *melete* oraz odpowiadające mu łacińskie pojęcie *meditatio*, oznaczające ćwiczenia wstępne, szczególnie dla retorów, tłumaczy bezpośrednio jako medytację, uwzględnia przy tym jej współczesne konotacje. Ibidem, s. 28.

⁵³ Ibidem, s. 36–42.

⁵⁴ Zob. B. Šulavíková: *Key Concepts in Philosophical Counselling...*, s. 576.

były uważność (gr. *prosoche*), medytacja (gr. *melete*, łac. *meditatio*) oraz studiowanie filozofii – czytanie tekstów oraz słuchanie wykładów⁵⁵. Uważność miała na celu wykształcenie samoświadomości i umiejętności zwracania większej uwagi na to, co nas otacza. Rozumiana była jako koncentracja na danej chwili, ciągłe badanie, na co mam wpływ, a na co nie, co w danym momencie czuję, co myślę.

W pewnym stopniu praktyka ćwiczeń duchowych przypomina współczesną koncepcję uważności (ang. *mindfulness*); różni się one tym, że celem starożytnej praktyki uważności była raczej nauka skupiania się na swoim wnętrzu, by lepiej poznać siebie i móc w rozmaitych okolicznościach życia postępować rozumnie i zgodnie z nakazami danej szkoły filozoficznej. Bez wątpienia tak pojęta uważność nosi także znamiona troski o samego siebie⁵⁶.

Uzupełnieniem uważności była medytacja. Starożytni proponowali wiele rozmaitych jej form. Stoicy postulowali, by w trakcie medytacji ćwiczyć się w niepomyślności (łac. *praemeditatio malorum* ‘antycypacja niepomyślności’), z kolei epikurejczycy zalecali kontemplację dobrych chwil i przyjemności⁵⁷. Często proponowaną formą ćwiczenia medytacyjnego było także ćwiczenie się w śmierci, wyobrażanie sobie swojej śmierci bądź po prostu życie w jej perspektywie⁵⁸. Kolejnym ważnym ćwiczeniem było studiowanie filozofii – czytanie tekstów o charakterze terapeutycznym oraz słuchanie wykładów⁵⁹. Praktyki te, naszym zdaniem, nie tylko są użyteczne w trakcie rozmowy z klientem, lecz także służą wzbogacaniu i udoskonalaniu własnego warsztatu pracy. Są one ponadto jedynie przykładem rozmaitych ćwiczeń filozoficznych, które odnaleźć możemy w samej filozofii.

⁵⁵ P. Hadot: *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna...*, s. 19–25.

⁵⁶ Ibidem, s. 22–28, także s. 71–90.

⁵⁷ Ibidem, s. 30–36.

⁵⁸ Ibidem, s. 46–58. Praktyka ta była również ważna dla starożytnego chrześcijaństwa. Pierwsi myśliciele chrześcijańscy zalecali, by żyć ciągle z myślą o swojej śmierci i sądzie ostatecznym. Ibidem, s. 79–83.

⁵⁹ Hadot twierdzi, iż starożytne teksty filozoficzne miały przede wszystkim charakter terapeutyczny. Ibidem, s. 58–70.

Podsumowanie

W artykule przedstawiliśmy naukową argumentację na rzecz wypracowanej przez PTFD definicji doradztwa filozoficznego. Omawiana profesja została pokazana jako forma ponowoczesnego poradnictwa dialogowego opierająca się na filozofowaniu. Cechą charakterystyczną tego typu pracy z ludźmi jest specyficznie rozumiana niedyrektywność. Bazuje ona na założeniu, że człowiek ma względnie wolną wolę – może dokonywać wyborów, lecz jest również uwikłany w różnego typu zależności. Prowadząc sesję, doradca filozoficzny powinien być świadomy tego typu dialektyki i z wiedzą o niej rozszerzać horyzonty myślowe Osoby odwiedzającej.

Filozofowanie w doradztwie filozoficznym natomiast rozumiane jest zarówno jako forma pracy logiczno-analitycznej, jak i jako towarzyszenie klientowi swoją uważną obecnością. Jak zaznacza Woszczyk, doradztwo filozoficzne może mieć charakter pracy nad celem czy problemem, może jednak także pozostać procesem autotelicznym, skupionym wokół samej wartości filozofowania, odkrywania siebie czy wręcz troski o siebie. Ta specyficzna cecha doradztwa filozoficznego umożliwia pracę z pytaniami o charakterze filozoficznym i egzystencjalnym⁶⁰. Metodyka doradztwa filozoficznego w rozumieniu PTFD opiera się na wskazanych cechach tego typu poradnictwa. Nie ma jednak jednego, słusznego schematu przeprowadzenia sesji doradczej. Filozof praktyk może twórczo odnosić się do swojej wiedzy filozoficznej, ale zawsze winien mieć na uwadze potrzeby klienta.

Bibliografia

- Bakirdjian S.: *The Awakening of Anima in Philosophical Counseling*. W: *Women in Philosophical Counselling*. Eds. L. De Paula, P. Raabe. Lexington Books, Lanham, Maryland 2015, s. 41–49.
- Czerkawska A.: *Poradnictwo egzystencjalne. Założenia – inspiracje – rozwiązania praktyczne*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.

⁶⁰ A. Woszczyk: *Doradztwo filozoficzne a coaching...*, s. 130–132.

- Golecka A.: *Eros wątpienia. Ambiwalencja, niepewność i zaufanie w miłosnych objęciach*. W: *Wybrane motywy w literaturze, kulturze i sztuce*. Red. E. Chodźko, P. Pomajda. Wydawnictwo Naukowe „Tygiel”, Lublin 2022, s. 133–145.
- Hadot P.: *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*. Przeł. P. Domański, W. Klenczon. Aletheia, Warszawa 2019.
- Koszalka A.: *Coaching jako niedyrektywna forma wsparcia osób dorosłych w rozwoju kariery*. „Dyskursy Młodych Andragogów” 2017, nr 18, s. 159–170.
- Lahav R.: *Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom*. „Practical Philosophy” 2001, vol. 4, no. 1, s. 6–19.
- Lahav R.: *What is Philosophical in Philosophical Counselling?* „Journal of Applied Philosophy” 1996, vol. 13, no. 3, s. 260–278.
- Olesiński D.: *Terapeutyczna moc Sokratejskiej dialektyki*. W: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*. Red. A. Woszczyk, D. Olesiński. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice 2013, s. 127–142.
- Philosophical Practice. 5 Questions*. Eds. J.B.L. Knox, J.K.B. Olsen. Automatic Press Vip, [s.l.] 2013.
- Ples-Bęben M.: *Krytyka i rozumienie w doradztwie filozoficznym*. „Studia Edukacyjne” 2020, nr 57, s. 241–255. <https://doi.org/10.14746/se.2020.57.17>.
- Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego. Oficjalna strona Stowarzyszenia. <https://doradztwofilozoficzneptdf.wordpress.com/> [dostęp: 1.06.2023].
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Przeł. E. Łupina, E. Karaś, M. Podbielski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Salaverría H.: *The Beauty of Doubting*. W: *Between the Ticks of the Watch*. Eds. S. Øvstebo, K. Lund. The Renaissance Society, Chicago 2017, s. 153–183.
- Salaverría H.: *The Eros of Doubting*. W: *Women in Philosophical Counselling*. Eds. L. De Paula, P. Raabe. Lexington Books, Lanham, Maryland 2015, s. 65–81.
- Sikorski W.: *Psychoterapia. Wybrane formy i techniki*. Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie, Nysa 2005.
- Statut*[.] *Polskie Towarzystwo Doradztwa Filozoficznego*. <https://doradztwofilozoficzneptdf.wordpress.com/statut/> [dostęp: 1.06.2023].
- Szulińska J.: *Eckharta Ruschmanna „Doradztwo filozoficzne”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2000, R. 9, nr 3 (35), s. 219–228.
- Šulavíková B.: *Key Concepts in Philosophical Counselling*. „Human Affairs” 2014, vol. 24 (4), s. 574–583.
- Woszczyk A.: *Doradztwo filozoficzne a coaching. Adaptacja wybranych koncepcji do roli modeli i narzędzi pracy z podopiecznym*. W: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*. Red. A. Woszczyk, D. Olesiński. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice 2013, s. 127–142.
- Woszczyk A.: *Doradztwo filozoficzne. Problem stosunku do psychoterapii*. [Wystąpienie online na konferencji *Filozofia a zdrowie psychiczne. Między uniwersytem a kozetką*]. YouTube, Koło Naukowe Filozofów i Okcydentalistów UŁ „IDEA”, 19.10.2021. <https://youtu.be/bY878ZY9RmA> [dostęp: 1.06.2023].

- Woszczyk A.: *Żaloba, rozpacz, śmierć – analiza przypadku. Próba dookreślenia specyfiki pracy doradczo-filozoficznej*. „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 2018, T. 54, nr 3, s. 37–60.
- Zembrzuska A.: *Powrót do filozofii? Rzecz o poradnictwie filozoficznym*. W: *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*. Red. E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna. Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław [2010], s. 99–120.
- Zemelka A.M.: *Wczesna historia coachingu: poszukiwanie definicji i interferencji idei*. „Forum Oświatowe” 2016, nr 28 (2), s. 143–160.
- Żukowska J.: *Naukowe ujęcie coachingu*. W: *Człowiek w organizacji. Teoria i praktyka*. Red. P. Wachowiak. Wydawnictwo SGH, Warszawa 2012, s. 271–280.

Aleksandra Golecka – magister filozofii oraz doradztwa filozoficznego i coachingu, absolwentka studiów podyplomowych Collegium Da Vinci na kierunku przygotowanie pedagogiczne oraz studiów z seksuologii praktycznej na Uniwersytecie SWPS. Doradczyni filozoficzna, nauczycielka filozofii i etyki.

Korneliusz Okoń – magister doradztwa filozoficznego i coachingu, absolwent Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych Uniwersytetu Śląskiego. Doradca filozoficzny.

Julian Strzałkowski – magister filologii oraz doradztwa filozoficznego i coachingu. Recenzent na łamach dwutygodnika kulturalnego „artPAPIER”. Doradca filozoficzny.



Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

Objawienie, prawda, nauka Spór o relacje między filozofią a teologią w czeskiej myśli międzywojnia

Revelation, Truth, Science A Dispute Over the Relationship Between Philosophy and Theology in Czech Interwar Thought

Abstract: The aim of the article is to present the dispute regarding the relationship between philosophy and theology in Czech interwar thought (Kozák, Souček, Rádl, Patočka). The author discusses various ways of justifying theology and Revelation and their relations to philosophy. In this dispute, on the one hand, theologians try to justify the uniqueness of theology and also demonstrate its scientific nature. On the other hand, philosophers show that theology that is based on Revelation cannot be part of knowledge. The history of the dispute has shown that theology must maintain a distance from philosophy if it does not want to renounce its essence, its securitatis, which gives meaning to the existence of theology, and, which does not mean that it is insensitive to everyday human problems.

Keywords: Revelation, Czech philosophy, Kozák, Souček, Rádl, Patočka

Wstęp

Ten tekst jest omówieniem sporu, jaki przetoczył się w latach dwudziestych XX wieku w środowiskach czeskich teologów i filozofów. Przedmiotem konfliktu był wzajemny stosunek filozofii i teologii. Już tysiąc lat wcześniej ów temat rozgrzewał intelektualistów, od tego czasu jednak temperatura sporu mocno spadła. Filozofia – szczególnie od czasów nowożytnych – zdecydowanie odcięła się od teologii i wykazała swoją nad nią wyższość. Wynikiem tego rozłamu jest rozwój teologii naturalnej – jeśli bowiem rozum jest domeną filozofii, to teologia naturalna stanowi szczególny jej przypadek.

Niezwykły wręcz rozwój myśli teologicznej – zwłaszcza protestanckiej – na początku XX wieku, pojawienie się ogromnych naukowych aspiracji teologii doprowadziło do tego, co Jan Patočka nazwał „imperializmem teologów”¹.

Jednym z punktów zapalnych sporu między teologią a filozofią była teoria podwójnej prawdy. Ta heretycka koncepcja zakładała istnienie dwóch prawd: filozoficznej i teologicznej, dwóch porządków: naturalnego i ponadnaturalnego, które są od siebie zupełnie niezależne. Teoria bardzo atrakcyjna (dla teologów) i bardzo niebezpieczna (dla filozofów). A jak wiadomo, filozofia czeska prawdą stoi, od Jana Husa do Václava Havla. Konfrontacja czeskich teologów z czeskimi filozofami była więc nieunikniona.

Czas i miejsce sporu nie są bez znaczenia. Lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku to okres wielkiego rozkwitu czechosłowackiej filozofii. Pozytywizm i herbartyzm osiągnęły swe apogeum, rodziły się strukturalizm oraz fenomenologia, a także wyraźnie kształtowała się w różnych postaciach filozofia chrześcijańska. Ludzie zaś, którzy zaangażowali się w ten spór, to najważniejsi myśliciele czescy, nie tylko zresztą tego okresu, ale i całego XX wieku. Czeska filozofia stała się małym poligonem walki teologów z filozofami o panowanie nad duchem człowieka, ale ten spór miał również wymiar niejako wewnętrzny, gdyż wygenerował pytanie: czy filozof i teolog są więźniami swoich prawd czy też są wolni w swym myśleniu?, i – co ważne dla nas, filozofów – pobudzał do stawiania pytań o cele i zadania filozofii. Znakomicie ujął to wybitny czeski teolog Josef Hromádka: „Gdzie jest filozofia, która chwyta i uzasadnia realność (nie tylko wyobrażeniową) istnienia absolutnej normy nad człowiekiem i światem i która poznaje (prawdziwie filozoficznie) pełną rzeczywistość materialnego świata? Gdzie

¹ J. Patočka: *J.L. Hromádka a filosofie*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 128. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład fragmentów – D.B.

jest filozofia, która nie tylko odnaturalizowała prawdę i dobro, lecz także uczyniła człowieka w pełni odpowiedzialnym za zło tego świata, a tym samym pozbawiła zło jego naturalnego charakteru? Gdzie jest filozofia, która odkrywa królestwo ducha i odróżnia je od przypadkowego i instynktownego naturalnego życia i która uznaje, że także materialna, nieożywiona, irracjonalna przyroda ma sens i cel?”².

Kozák

Momentem założycielskim sporu jest recenzja czeskiego filozofa Jana Blahoslava Kozáka (1888–1974) dotycząca książki Emila Brunnera *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (1927)³. Recenzja ukazała się w najważniejszym wówczas czeskim czasopiśmie filozoficznym „Česká mysl”⁴. Sam Kozák był znanym filozofem specjalizującym się w zagadnieniach epistemologicznych, ale – co ważne – był także wykształconym teologiem i znakomitym znawcą myśli protestanckiej, zwolennikiem jej liberalnego odłamu.

Pochodzący ze Szwajcarii Emil Brunner (1889–1966) należał wówczas do najważniejszych teologów protestanckich (a i dziś za takiego uchodzi). Wspólnie z Karlem Barthem (1886–1968), Friedrichem Gogartenem (1887–1967), Rudolfem Bultmannem (1884–1976) czy Dietrichem Bonhoefferem (1906–1945) reprezentował odłam, który w teologii zyskał intrygującą nazwę **teologii dialektycznej**, zwanej także za Paulem Tilichem (1886–1965) – teologią kryzysu.

Ten powstały po pierwszej wojnie światowej nurt stanowił niewątpliwie odpowiedź na liberalne ruchy wewnątrz protestantyzmu, choć nie bez znaczenia dla rozwoju teologii dialektycznej był powszechnie panujący klimat schyłku modernizmu⁵. Z punktu widzenia teorii Brunnerowskiej współczesne nurty teologiczne nie oddają istoty religii; ortodoksyjne teorie

² J.L. Hromádka: *Masaryk*. Vydavatelské oddělení YMCA, Praha 1930, s. 214.

³ Por. E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. De Gruyter, Berlin 2019.

⁴ Por. J.B. Kozák: *Emil Brunner: „Religionsphilosophie evangelischer Theologie”*. München–Berlin. Oldenbourg, 1927. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 3, s. 249–254.

⁵ Por. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Hrsg. J. Moltmann. 2 Bd. Kaiser, München 1962.

są zbyt wąskie, racjonalistyczne i deistyczne – zaprzeczają wyjątkowości Objawienia, liberalne – subiektywizują wiarę, historyczne zaś relatywizują absolutność chrześcijaństwa. Z filozoficznego punktu widzenia najważniejszą zmianą było odrzucenie teologii naturalnej z całym jej metafizycznym zapleczem. Teologia ta zajmuje się raczej wyabstrahowanym pojęciem Boga, dlatego jego dialektyczna wersja, koncentrująca się wokół Słowa Bożego, za najważniejszą ideę oraz za najwyższą wartość wiary uznawała to, co wydarzyło się na Golgocie.

Jak zauważa Kozák, w przypadku Brunnera nie mamy już do czynienia z filozofią religii, lecz z filozofią religijną, a dokładniej – chrześcijańską. Klasyczna filozofia religii – jeśli w ogóle można ją tak nazwać – opiera się na rozważaniach logicznych, epistemologicznych lub ontologicznych. I choć celem filozofii nie jest wydedukowanie przekonań religijnych, to jednak stara się ona uprawomocnić ich miejsce w duszy człowieka. Brunner odrzuca tego rodzaju podejście, gdyż wynika ono w dużej mierze ze słabości wiary⁶.

Teolog szwajcarski – co podkreśla Kozák – popada jednak w skrajność, istotą wiary czyni bowiem Objawienie, uważa też, że droga wszechogarniających powiązań z rozumem musi zostać przerwana. Innymi słowy: teologia musi się uniezależnić od filozofii. Nie chodzi już o poszukiwanie logosu, lecz o uznanie logosu Objawienia, który nie jest niczym innym jak manifestacją Boga w Jezusie Chrystusie. I nie ma mowy o żadnym symbolizmie, lecz o żywym Bogu, którego znamy z Biblii⁷. Teologia Brunnera to teologia Pisma Świętego.

Takie założenia teologiczne mają swoje przełożenie na kwestie teorio-poznawcze, które są w centrum zainteresowania Kozáka. Brunner krytykuje zarówno stanowisko realizmu, jak i stanowisko idealizmu. Realizm – jak twierdzi – opiera się na przyczynowości, która zakłada fałszywy konstruktywizm danych, z kolei idealizm ujmuje prawdę tylko częściowo, stąd nieunikniony regres w nieskończoność. Naukowcy rzadziej, lecz filozofowie bardzo często odwołują się do Absolutu. Zdaniem teologa traktują go jednak jak ideę czysto abstrakcyjną, która nie może stanowić podstawy religii, ale – co gorsza – może być motywacją pozornego zbawienia. Droga zaś do konkretnego Absolutu, czyli osobowego Boga, prowadzi jedynie przez Objawienie, które zrealizowało się w rzeczywistości historycznej – w osobie Jezusa Chrystusa⁸.

Kozák ma świadomość tego, że koncepcja Brunnera ma bardzo wiele luk. Nie chodzi o paradoksalność: ta jest wpisana w jej założenia (Objawienie jako

⁶ J.B. Kozák: *Emil Brunner...*, s. 251.

⁷ Ibidem, s. 253.

⁸ E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie...*, s. 9.

perfectum preasens). Czy jednak logos rozumu i logos wiary nie mogą mieć części wspólnej? Czy nie należy tej relacji nieco bardziej zróżnicować? Czy ta zależność nie może polegać na tym, że filozofia, jako szczególnie obszar ludzkiej aktywności, ma także swe miejsce w prawdzie Objawienia? Czyż nie czyni tak Anzelm z Canterbury, którego to – zdaniem Kozáka – Brunner zupełnie opacznie zrozumiał i źle zinterpretował? Nauka oraz filozofia są przecież systemami otwartymi. Oczywiście, jak zauważa Kozák, poznawalność transcendencji zawsze będzie podlegać dyskusji, ale to nie oznacza wcale, że wiara musi stanowić przeciwieństwo wiedzy. Nakaz jedyne i koniecznego „uwierz w to” musi jednak doprowadzić do ogólnej dewaluacji filozoficznego i metafizycznego podejścia do wiary, a w konsekwencji do odrzucenia teorii jednej prawdy i uznania, że filozofia i religia mogą dojść do sprzecznych prawd. Kozák podsumowuje rozważania Brunnera: „Dlatego moim zdaniem jego zapewnienie, że nie walczy on z nauką, filozofią, kulturą, ale z izmami, ze współczesnymi idolami, którymi uczynili je ludzie, nie jest szczerze. Przestrzega przed świadomym przekraczaniem granic rozumu, ale sam wciąż przekracza granice wiary, żąda uznania faktów historycznych i cieszy się z paradoksów. To wskazuje na system podwójnej prawdy. Logos wiary z całą swą dwuznacznością (preegzystencja Chrystusa, Słowo Boże) należy jedynie do tradycji teologicznej. Upadek poczucia jednej prawdy jest krokiem godnym ubolewania, który pogłębia tylko tragiczną dwoistość naszej kultury”⁹.

Merytorycznym uzupełnieniem omawianego tekstu jest druga recenzja, opublikowana w następnym numerze czasopisma „Česká mysl”, w której Kozák omawia ważną książkę *Válka Čechů s Němci*, napisaną przez prawdopodobnie najważniejszego wówczas czeskiego filozofa – Emanuela Rádl (1873–1942)¹⁰.

Rádl z wykształcenia był biologiem i na tym polu osiągnął międzynarodową sławę, głównie dzięki swej pracy *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit* (1909–1913). Pod wpływem Masaryka opuścił Kościół katolicki i związał się z Ewangelickim Kościołem Czeskobraterskim. Krytykował pozytywizm, teorię ewolucji, był przeciwnikiem rodzącego się wówczas nacjonalizmu, współzałożycielem Czeskiej Akademickiej YMCA (Związku Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej), przewodniczył także obradom VIII Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Pradze¹¹. I chociaż główne idee rozprawy Rádl *Válka Čechů s Němci* dotyczą kwestii narodowościowych i politycznych, to jednak również książka filozoficzna. Czeski

⁹ J.B. Kozák: *Emil Brunner...*, s. 254.

¹⁰ Por. J.B. Kozák: *Válka Čechů s Němci*. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 4, s. 311–322.

¹¹ Por. *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Ed. T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenh, Praha 2004.

naukowiec był świadom tego, że bez filozoficznych założeń nie można mówić o kształtowaniu się czeskiej świadomości, nie można też podjąć krytycznej polemiki z kulturowym określeniem narodu. Autor stawia tezę, że naród jest dziełem natury, kontynuacją rodziny i plemienia, które osiągnęło swą jedność plemienną i aspiruje do politycznej niezależności¹².

Kozák przytacza wiele ciężkich zarzutów pod adresem Rádla koncepcji genealogii narodu, dla nas najważniejsza jest jednak inna kwestia, mianowicie to, co można nazwać teologicznym prymatem myśli Rádla. Jest on bowiem, jak celnie ujął to Kozák, „filozofem z teologicznym zacięciem”¹³. Także historia powstania narodu czechosłowackiego pisana jest przez Rádla religijnym alfabetem. W refleksji nad rozdziałem między światem a królestwem Bożym Rádł posiłkuje się teologią Brunnera. Nie trzeba przytaczać miejsc z Pisma Świętego, w których mowa jest o tym, że nasze życie to tylko wstęp do Królestwa Bożego. Rádł natomiast chce, mówiąc nieco metaforycznie, przenieść niebo na ziemię. Jego ideał państwa nie jest z tego świata. Chrześcijanin modli się, aby przyszło Królestwo Boże. Nie ma tu miejsca, aby zając się odpowiedzią na pytanie, czy poglądy Rádla oddają ducha myśli protestanckiej, przyznając jednak, że można co do tego mieć wątpliwości¹⁴.

Co jednak ważne, z tak rozumianego chrześcijaństwa Rádł czerpie także argumenty w walce z pozytywizmem. Chociaż – jak zaznacza Patočka – celem tego filozofa jest coś więcej: „przewartościowanie wszystkich uznanych wartości filozoficznych, przekroczenie całej intelektualnej tradycji Zachodu”¹⁵. Tylko Bóg, który stoi ponad człowiekiem, może być jego celem, tylko Bóg może nadać człowiekowi sens – twierdzi Rádł. Poznanie staje się dla niego zatem służką wiary. Religia zaś to najpotężniejszy bodziec ludzkiej działalności. Warto zatrzymać się jeszcze na chwilę przy tym filozofie.

Rádł

W 1927 roku Rádł, wraz z innym wybitnym teologiem, wspomnianym już wcześniej Josefem Luklem Hromádką (1889–1969), założyli czasopismo

¹² J.B. Kozák: *Křesťanství a jeho vývoj*. Svaz národního osvobození, Praha 1924, s. 45.

¹³ J.B. Kozák: *Válka Čechů s Němci...*, s. 320.

¹⁴ Por. J.B. Kozák: *Křesťanství a jeho vývoj...*

¹⁵ J. Patočka: *Význam pojmu pravdy pro Radlovu diskusi s pozitivismem*. In: Idem: *Češi...*, s. 34.

„Křesťanská revue”¹⁶. Zamieścił w nim artykuł wstępny, zatytułowany *Filosofie a theologie*¹⁷. Jest to bardzo kontrowersyjny tekst z mocno dyskusyjnymi tezami. Po pierwsze, wynika z niego, że teologia jest nauką, po drugie, że jest nauką opartą na Objawieniu, po trzecie, że teologia jest nauką nadrzędną wobec filozofii. Ale o tym dalej.

Rádl uważał, że to koncepcje deistyczne są odpowiedzialne za porażkę teologii i to one „wyrzuciły” Objawienie poza sferę nauki. I choć deizm w swej wersji oświeceniowej nie przetrwał próby czasu, to jednak odrodził się w różnych formach religii naturalnej, których wzorem stały się Kantowska religia w granicach rozumu oraz Ludwiga Feuerbacha religia w granicach samego człowieka. Nie ma tam miejsca na Objawienie. Rádl zaczepnie pyta: „Który wykształcony człowiek przyjmie dziś religię objawioną za obowiązującą?”¹⁸.

Rádl zastanawia rola, jaką Masaryk pełnił na tej wyboistej drodze naturalizowania religii. Podejście pierwszego prezydenta Czechosłowacji do kwestii religii było bardzo niejednoznaczne. W swej słynnej klasyfikacji nauk Masaryk odmawiał teologii samodzielności, ponieważ twierdził, że Bóg nie może być przedmiotem badań naukowych¹⁹. Raz pisał o teologii jako światopoglądzie, który wyznają zwolennicy religii pozytywnych. Innym razem podkreślał praktyczny wymiar teologii, co jeszcze bardziej negowało jej naukowy charakter (był zdania, że teologia służy wychowaniu i edukacji księży). W swej najbardziej abstrakcyjnej (filozoficznej?) wersji teologia – w opinii Masaryka – jest po prostu filozofią religii; nie posiada własnego przedmiotu badań ani nie ma własnej metody.

Filozofię – w przeciwieństwie do teologii – Masaryk stanowczo uznawał za naukę samodzielną, a metafizykę za jej najważniejszy element. Wyraźnie też pokazywał, co różni filozofa od naukowca: wiemy, kiedy Kartezjusz jest filozofem, a kiedy jest naukowcem.

Rádl stwierdza: „Niemożliwość teologii bez Objawienia wynika z samej istoty rzeczy. Jeśli filozofia zajmuje się koniec końców tym, co jest (co egzystuje, co działa), to czym zajmuje się teologia”²⁰. Wyraźnie można to było dostrzec w XIX wieku – z jednej strony radykalni myśliciele z kręgów materialistycznych bez wahania odrzucali filozofię i teologię, z drugiej zaś powstała specyficzna filozofia religii, która skupiała się tylko na sposobie jej przeżywania (Rudolf Eucken, William James).

¹⁶ Por. J. Zouhar, H. Pavlincová, J. Gabriel: *Česká filosofie v letech 1945–1948*. Academicus, Brno 2013, s. 188 i nast.

¹⁷ E. Rádl: *Filosofie a theologie*. „Křesťanská revue” 1927, r. 1, č. 1, s. 2–7.

¹⁸ Ibidem, s. 2.

¹⁹ T.G. Masaryk: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887, s. 111.

²⁰ E. Rádl: *Filosofie a theologie...*, s. 3–4.

Teologia, zdaniem Rádla (tu sprzeciwia się on swojemu mistrzowi), nie jest jednak dziedziną filozofii, lecz stanowi samodzielną naukę. Jest ugruntowana na własnych prawach, nie musi podierać się filozofią, tak jak filozofia nie wspiera się naukami przyrodniczymi. Można zapytać: skoro filozofia jest ponad obszarem nauk przyrodniczych, to dlaczego nie może istnieć obszar ponad filozofią? Rádł mówi, że taki obszar istnieje – to sfera Objawienia. I tak jak przyrodoznawstwo nie może unieważnić filozofii, tak filozofia nie może mieć żadnych roszczeń wobec rozważań teologicznych. Rádł stwierdza: „Jeśli filozofia ma uzasadnić naukę, to sens filozofii musi być uzasadniony czymś, co stoi nad nią, absolutnym nakazem, absolutną władzą, czymś koniecznym, co zmusza mnie do wiary w prawdę. A to coś, czemu się po prostu poddaję, ma swoje źródło w Objawieniu”²¹. Objawienie nie jest żadną intuicją, nie można go wydedukować, nie jest żadnym przeżyciem mistycznym. Objawienie to faktyczne doświadczenie, które jest „przed” lub „ponad” wszystkimi naukowymi i filozoficznymi metodami. I jeszcze jeden cytat: „Podstawowym punktem odniesienia teologii jest »Objawienie«; kto wierzy, że Objawienie nie istnieje, że jest niemożliwe, sprzeczne z myśleniem, lub kto nie rozumie tego pojęcia (jeśli można tu użyć słowa »pojęcie«), ten ostatecznie nie uznaje teologii za samodzielną naukę, nawet gdyby spróbował. Można wierzyć, że nauczanie Jezusa jest produktem historii, że Jezus był najgenialniejszym człowiekiem, że uchwycił prawdę, być może prawdę absolutną, że był jedynym przywódcą moralnego przebudzenia. W tych granicach teologia nie ma mocy obowiązywania, aż dotąd rządzi filozofia. Tylko jeśli uznamy, że Ewangelia przekracza granice wyznaczone przez rozum, to znaczy, że jest istotowo innego rodzaju niż system wiedzy racjonalnej dotyczącej prawdy i moralności, innymi słowy, że pochodzi z innego obszaru wiedzy niż nauka i filozofia (to właśnie jest sensem »Objawienia«), uczynimy teologię możliwą”²².

Rádł uważa, że istotą Objawienia nie może być żaden materialny czyn, na przykład sam fakt ukazania się Boga Izajaszowi. Ważne jest zupełnie coś innego – to, że dzięki Objawieniu w życiu proroka nastąpił przełom. Izajasz ma absolutną gwarancję, że powinien postępować zgodnie z prawdą, ponieważ tak mu nakazał Bóg. Objawienie Absolutnej Istoty stało się w pewnym sensie wskazówką (dowodem) działań Izajasza, wyjaśnieniem, dlaczego postępuje on tak, a nie inaczej. Na ważne pytanie Fryderyka Nietzschego, dlaczego prawda, a nie kłamstwo, filozof nie ma żadnej odpowiedzi. Brakuje mu argumentów. Nie wie, dlaczego o coś pyta ani skąd bierze się jego pytanie o sens dziejów, o przestrzeń, co stoi za „dlaczego”. Izajasz natomiast wie,

²¹ Ibidem, s. 4.

²² Ibidem, s. 5.

a powiedział (przykazał) mu to sam Bóg. Pytanie „dlaczego” zawsze będzie domagać się uzasadnienia i ostatecznej odpowiedzi. Filozofia oraz nauki przyrodnicze nie mogą jej udzielić. Teologia zaś jest w stanie tego dokonać.

Souček

Powróćmy do krytycznych recenzji autorstwa Kozáka. Zareagował na nie teolog czeski Jan Blahoslav Souček (1902–1972), odnosząc się szczególnie do zarzutów wobec rzekomej koncepcji dwóch prawd i konsekwencji wynikających z jej przyjęcia²³. Ten syn pastora, związany z Ewangelickim Kościołem Czeskobraterskim, późniejszy profesor teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Karola w Pradze, był znakomitym tłumaczem (przełożył między innymi dzieła Karla Bartha) i biblistą (zainicjował ekumeniczny przekład Pisma Świętego).

Souček podkreśla, że Kozák odświeżył ważny i trudny problem teologiczny. I choć faktycznie koncepcja Brunnera może rodzić niebezpieczeństwo systemu podwójnej prawdy, kwestia ta nie jest całkiem jednoznaczna. Czy zarzuty Kozáka nie wynikają z tego, że nadinterpretował on myśl Brunnera, a także przerysował przepaść między światem naturalnym a światem Bożym w dziele Rádl? Teolog szwajcarski zapewne zbliża się do koncepcji podwójnej prawdy, ale tego, że ją *explicite* głosi, nie można z pewnością stwierdzić.

Czech zmienia nieco punkt odniesienia sporu, a mianowicie przygląda się kwestii podwójnej prawdy z perspektywy teologicznej. Twierdzi, że szczególnie jest to widoczne w Nowym Testamencie i nowotestamentowej eschatologii. Jak zaznacza Souček, eschatologia ma tu decydujące znaczenie dla całego myślenia religijnego; nie jest to tylko marginalne myślenie o końcu świata. Filozofia dociera zawsze tylko do sądów problematycznych, a dopiero wiara może jej nadać asertywny charakter. Wiara jest aktem wolności opartym na wezwaniu Boga, a uwierzy tylko ten, komu jest to dane. Nasz świat nie przypomina Królestwa Bożego. To święty Paweł wprowadził teologię na grząską drogę podwójnej prawdy.

Oczywiście Souček był świadom, że teoria podwójnej prawdy była niezwykle interesująca dla teologów, i to na wielu płaszczyznach, które

²³ Por. J.B. Souček: *Theologie a systém dvojí pravdy. Několik poznámek*. „Křesťanská revue” 1928, r. 2, č. 4, s. 118–120.

wyznaczyli z jednej strony Arystoteles wraz z całym jego dziedzictwem, z drugiej zaś biblijny przekaz. Mowa jest o Marcjonie i jego ewangelii miłości, ale także o próbach zrozumienia późnego średniowiecza z jego dylematami filozoficznymi (nominalizm – realizm), politycznymi i społecznymi (Kościół – państwo, papież – cesarz), kulturowymi (chrześcijaństwo – kultura grecka). Wszystko to czyniło z teorii podwójnej prawdy atrakcyjną propozycję. Na tym tle interesująco wygląda kwestia reformacji (co ważne, w kontekście rozwoju protestantyzmu), w której wyraźnie pojawiły się czyśto religijne aspekty wskazujące na teorię podwójnej prawdy, co potwierdza trafność poglądu Kozáka, że reformacja nie przewyciężyła definitywnie tego systemu.

I tak pisze Souček: „Czy tymi interpretacjami chcę bronić systemu podwójnej prawdy lub przynajmniej przeproszać za niego? Nie, chciałem tylko dać do zrozumienia, że nie kierowały nim małe, nieistotne czy całkowicie fałszywe motywacje. Chciałem zwrócić uwagę na wielką trudność problemu, z którym zmagali się najwięksi myśliciele chrześcijaństwa i którego nie rozwiązali ostatecznie. Ale jest dla mnie całkiem jasne, że w tym systemie nie ma rozstrzygnięcia”²⁴.

Souček powtarza za Kozákem: podwójna prawda nie jest w ogóle prawdą. Wiara w stworzenie, wiara w zbawienie, wiara w zmartwychwstanie – to, co przeczytamy w Nowym Testamencie, poświadcza tylko stanowisko teologa. Wiary nie widać, ale nie jest ona też pobożną iluzją. Istotą wiary stanowi – jak pisze autor – nadzieja. Eschatologia obejmuje całkowicie sprawy przyszłości. I choć Królestwo Boże nie jest z tego świata, to jest obecne – w Jezusie Chrystusie. Ostatecznie jednak Bóg będzie wszystkim. Historia człowieka jako historia grzechu podlega Bogu i jego „nie”, które zostanie przewyciężone przez „tak”, a owo „tak” Bóg wypowie w Jezusie Chrystusie.

Jeśli nie można w żaden sposób rozstrzygnąć wartości teorii podwójnej prawdy, to czy teoria ta może stanowić zagrożenie dla religii? Zwycięstwo tomizmu, sukces kalwinizmu z jego doktryną predestynacji czy powodzenie teologii Albrechta Ritschla mogą sugerować, że chrześcijaństwo jak ognia boi się narażenia na to niebezpieczeństwo. Jak zauważa czeski teolog, teoria podwójnej prawdy nie jest w ogóle łatwa do skonceptualizowania. Czyż nie lepiej mówić o dwóch stopniach jednej prawdy lub dwojakim stosunku do prawdy? Choć te stanowiska również bardzo trudno wyjaśnić.

Zacytujmy ostatnie słowa polemiki Součka, ponieważ są one bardzo doniosłe. „A zatem, jak się zdaje, nie powinno być tak, że to filozofowie muszą bronić zasady jednej prawdy przed teologami. Ale raczej tak, że wspólnie z nami, teologami, szukają odpowiednio wyrażonej jednej prawdy,

²⁴ Ibidem, s. 120.

lecz nie jednolitej i leżącej na jednym poziomie; ich pomoc będzie polegać głównie na ostrzeganiu, ale niech to będzie świadome ostrzeganie, bo kiedy my, teolodzy, zbliżamy się do tej niebezpiecznej granicy, to nie czynimy tego z lekkomyślności ani z lenistwa, ale z ważnych powodów rzeczowych”²⁵.

Patočka

Ostatni etap sporu został wyznaczony tekstem Jana Patočki, młodego filozofa, który pisał wówczas: „nie jestem jeszcze filozofem, lecz chcę nim być”²⁶. Tak naprawdę Patočka miał już za sobą studia we Fryburgu u Edmunda Husserla i Martina Heideggera, stypendium na Sorbonie, przygotowywał także dysertację zatytułowaną *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku* pod kierunkiem Kozáka, którego był asystentem na praskiej uczelni. Opublikował swoją polemikę z tekstem Součka, co raczej nie zaskakuje, w periodyku „Česká mysl” (1929). Napisał: „skonfrontujmy się” – tak młody adept filozofii rzucił wyzwanie młodemu adeptowi teologii.

Czeski fenomenolog skupił się od razu na pojęciu prawdy, zaznaczając, że po pierwsze, prawda nie jest przez filozofów stwarzana, jest jedynie przez nich odkrywana, dlatego filozof jest w pewnym sensie tylko narzędziem. Nie można też filozoficznej prawdy znaleźć w systemie, ponieważ nie jest on niczym innym jak wewnętrznym spójnym zbiorem idei, który nie musi być prawdziwy.

Patočka jest dzieckiem swoich czasów, dlatego uważa, że probierzem filozofii jest jej metoda, że to z niej wypływa sens oraz cel filozofowania i to ona stanowi podstawę, bez której nie można odkryć prawdy.

Zdaniem ucznia Husserla metoda filozofii składa się z trzech elementów. Pierwsza faza refleksji filozoficznej polega na opisie tego, co dane w poznaniu bezpośrednim. Patočka mówi o stadium **opisowym**. Celem jest tu odkrycie i rozjaśnienie konkretnych danych zmysłowych. Można to nazwać nawet metodą fenomenologiczną (o czym zresztą filozof pisze wprost), ponieważ dotyczy czystego doświadczenia, które zostało niejako wydobyte z rzeczywistości

²⁵ Ibidem.

²⁶ J. Patočka: *Theologie a filosofie*. In: Idem: *Péče o duši*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 1]. Oikoymenh, Praha 1996, s. 15.

(wziętej w nawias?). W tej fazie wszystko jest dane, można powiedzieć, że wzorcowo realizuje ona hasło „z powrotem do rzeczy”.

Następny etap to faza **krytyczna**. Główne pytanie tej fazy brzmi: czy jest możliwe doświadczenie, a jeśli tak, to w jaki sposób ono przebiega. Chodzi tu o ustrukturyzowanie pewnych pojęć, własności czy relacji. Dane zmysłowe stają się konkretnymi epistemologicznymi kategoriami. Konstytuują się już poznanie wyższego rzędu, możemy analizować problemy takie jak relacja czasu i przestrzeni do podmiotu czy problem liczby. To już nie tyle analiza, ile wyjaśnianie i rozjaśnianie znaczeń.

Z kolei ostatni etap polega na stawianiu hipotez dotyczących świata, który nie do końca zostanie poznany za pomocą dwóch poprzednich metod. Dlatego Patočka nazywa ten etap **metafizycznym** lub **konstruktywnym**. Filozof, świadom swych ograniczeń poznawczych, jest też przekonany o istnieniu idei nieskończoności. Doświadczenie – nawet w jego szerokim rozumieniu, jak w fenomenologii – już nie może wystarczyć.

Wszystkie trzy etapy metody należy uznać za elementy całości. Jak uważa czeski filozof, nie powinno się ich rozdzielać, wynikają one bowiem z doświadczenia samych przedmiotów, które przebiega następująco: analiza, synteza i konstrukcja. Być może udałoby się owe fazy metody utożsamzić z filozofią fenomenologiczną, choć problemem może być ostatnia faza, metafizyczna, co wiąże się z rzekomą metafizyczną neutralnością fenomenologii. Wydaje się jednak, że opisana przez Patočkę metoda najbardziej przypomina tę Nicolaia Hartmanna, u którego zresztą czeski filozof spędził jeden semestr w Berlinie. Patočka twierdzi, że nie można tej metody uzasadnić, trzeba uznać ją za fakt, dodaje jednocześnie, że brakuje w tym przypadku *fundamentum divisionis*.

Przyjrzymy się jeszcze idei Boga osobowego. Nie jest ona jasna, ale można mówić: 1) o opisie bezpośrednio danego przedmiotu, specyficznego, ale jednak przedmiotu, 2) o rezultacie filozoficznej refleksji, postulatcie, który umożliwia poznanie, 3) o przedmiocie konstrukcji wyjaśniającej świat jako całość. Wszystkie te odpowiedzi są możliwe. Idea Boga osobowego odpowiada więc – jak widać – elementom omówionej metody. Kwestię idei Boga znamy z historii filozofii, a zatem można wykazać faktyczną moc obowiązywania takiego bytu. Bóg jest trochę takim „przestawnym” meblem, który służy do uzasadnienia istnienia innych bytów, co widać wyraźnie w filozofii Kartezjusza. Ale, co podkreśla Patočka, nie należy traktować Boga jako zasady noetycznej. Jak zatem można uprawomocnić *vertacitas Dei*? Nie jest to możliwe. Jeżeli istnieje boskie Objawienie, to nie może być przez nas poznane. W zasadzie *fides quaerens intellectum* to ostatnie słowa wzajemnego porozumienia filozofii i teologii.

Patočka stwierdza: „Bóg filozofa jest zatem czymś zupełnie innym od Boga teologa. Nasz Bóg jest hipotezą lub pewną daną, zawsze jednak obiektem: Bóg przemawia do teologa, pouczając go o tym, w co ten ma wierzyć, nie powołuje się na inne doświadczenia. Bóg teologów jest zasadą noetyczną: musimy wierzyć, że: »Słowo stało się ciałem« itd., ponieważ Bóg tak nakazuje i dlatego, że Bóg po prostu przez to przykazanie objawia się jako dawca i władca prawdy”²⁷. Można dodać za Heideggerem, że przed *causa sui* nie pada się na kolana.

Jak uważa Patočka, filozof nie może w żaden sposób pomóc teologowi. Chyba, że zrobi to jako chrześcijanin czy buddysta. Filozof nie może wtrącać się do teologii, tak jak nie może mieszać się do walki narodów i klas. Musi trzymać się swego stanowiska filozoficznego, którego głównym celem jest urzeczywistnienie prawdy za pomocą metodycznej refleksji nad problemami. Jak obrazowo pisze Czech, filozof „musi chodzić po ziemi”, choć, jak wiemy, z ziemi widać gwiazdy – i tego też filozof nie może odrzucać. Filozof nie może jednak udawać, że jest Bogiem.

Postulat *philosophia ancilla theologiae* nigdy nie obowiązywał, ale też nigdy nie będzie obowiązywał. Wcale nie trzeba być teologiem, aby twierdzić, że Absolut może być miarą wszystkich rzeczy. Nie potrzeba do tego żadnego Objawienia. Platon, Arystoteles czy tak ceniony przez Rádla Hans Driesch głosili, że to, co nieskończone, to, co absolutne, można poznać dzięki refleksji filozoficznej. Czy cała metoda filozoficzna nie poszukuje tego, co wieczne i niezmienne? W innym miejscu czeski fenomenolog dodaje, że w filozofii chodzi o to, co najbardziej istotne, co wyróżnia człowieka i wznosi go ponad przyrodę, dzięki czemu umożliwia mu poznanie całości bytu. Filozofia nie tylko zmienia nasz stosunek do całości świata, lecz musi mieć także możliwość wyjścia poza to, co skończone, a nawet musi mieć możliwość skonstruowania hipotez, które przekraczają zdolność ludzkiego rozumu. Ale filozofia nie staje się dzięki temu religią²⁸. Teologia nie może w ogóle dostarczyć żadnej interpretacji świata, nie może niczego rozjaśnić, to wymaga przecież zrozumienia. Nie może także dać żadnej metodologicznej gwarancji swoich „naukowych” rozważań o treściach wiary.

Patočka w konkluzji tekstu wydaje się zadowolony, że mógł wypowiedzieć tych kilka słów w tej „skromnej dyskusji teologicznej, która naprawdę potrzebuje jasności i rzetelności”²⁹. I jeszcze krótkie dopowiedzenie. Patočka i Souček, mimo iż byli bliskimi przyjaciółmi, toczyli swój skromny spór w trudnych latach komunistycznych. W zasadzie Patočka utrzymał sceptyczny pogład

²⁷ Ibidem, s. 19.

²⁸ Por. J. Patočka: *J.L. Hromádka a filosofie...*, s. 130.

²⁹ J. Patočka: *Theologie a filosofie...*, s. 21.

wobec opinii swego polemisty. Jak wspominał: „Potem często rozmawialiśmy z Součkem na te tematy [...], za każdym razem rozstając się z takim poczuciem, że idziemy, jak dwaj pielgrzymi, którzy nigdy nie mogą się spotkać”³⁰.

Zakończenie

Kto miał rację w tym sporze? Czy Souček, który uważał, że relacja między teologią a filozofią to przejaw świadomości, że obie są służkami prawdy, która jest ponad nimi obydwoma? A może Patočka stwierdzający, że prawdziwa transcendencja ma miejsce w filozofii, a nie w religii? Czy też Rádl, który uważał, że człowiek, stając przeciw całemu światu, tylko w Bogu, który stoi ponad nami, może odnaleźć ostateczny cel i sens, a wszelkie poznanie jest tylko służką wiary?

Nie jest chyba ważne, po czyjej stronie była racja. Zapewne ważniejszy był spór o wzajemny stosunek nauki i filozofii, który przetoczył się w środowisku czeskich filozofów w okresie międzywojnia. Jak zaznacza Erazim Kohák, czeskie społeczeństwo potrzebowało raczej pozytywnej filozofii nastawionej na filozofię praktyczną³¹, niekoniecznie roztrząsającej religijne zawłości. Chociaż jeśli spojrzymy na to nieco szerzej, to możemy dostrzec, że proces kształtowania się demokracji czechosłowackiej miał także swój wymiar religijny.

Milczącym bohaterem tego tekstu, a zatem całego sporu był niewątpliwie Tomáš Garrigue Masaryk. To w zasadzie on przygotował grunt pod toczony spór. Do tego filozofa mniej lub bardziej bezpośrednio zwracali się polemici. Kierując się odmiennymi motywami, Patočka i Rádl odrzucali teologię Masaryka i jego obiektywistyczne pojęcie Boga. Souček i Kozák z kolei próbowali, opierając się na humanizmie Masaryka, zbudować teologiczną antropologię głoszącą religijną podstawę bytu człowieka.

Historia sporu pokazała, że teologia musi zachować dystans do filozofii, jeśli nie chce wyrzec się swojej istoty, swego *securitatis*, które jest jedynym znaczeniem uzasadniającym jej istnienie, co wcale nie oznacza – jak mówi Souček – że jest ona niewrażliwa na codzienne problemy człowieka.

³⁰ Cyt. za: J. Veselý: *Jan Patočka a křesťanství*. „Studia philosophica” 2013, vol. 60 (2), s. 66. <http://hdl.handle.net/11222.digilib/128396> [dostęp: 20.11.2023].

³¹ Por. E. Kohák: *Domov a dálav. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Filosofia, Praha 2009, s. 135.

Na koniec chciałbym zacytować Patočkę, fragment jego *Filosofického deníku* [Dziennika filozoficznego]. Notka pochodzi z 1950 roku. Filozof pisze tak: „Na pierwszy rzut oka teolog ma przewagę. Ma swoją bezpieczną dziedzinę. Może powiedzieć *noli turbare circulos meos*. Z uśmiechem (nieco nieszczerym) stwierdza, że filozofowi jest trudniej. Filozofowi naprawdę jest trudniej, zwłaszcza gdy jest człowiekiem słabego charakteru, co zwykle zdarza się nam, filozofom. Ugina się, chwieje się i kołysze się we wszystkich kierunkach, co może wyglądać komicznie. Ale jego potyczka i walka, jakkolwiek bolesna, jest realna. Teolog ze swym uprzywilejowaniem jest zamknięty w nierzeczywistej enklawie. Na koniec musi stwierdzić, że zamknął się tam z własnej woli. Filozof, może powiedzieć teolog, sam oddał się w ręce światu, czego teolog nie zrobił. Ale tym, co chroni teologa, jest jedynie dawna rzeczywistość, przeszła bitwa, po której wciąż odczuwa on strach. Gdy tylko się rozbroi, czyli zamknie w swojej »bezpiecznej enklawie«, już z niej wychodzi na zewnątrz. Przestaje istnieć jako siła, istnieje tylko jako zabawka, a więc za chwilę nie będzie egzystować już w ogóle”³².

Bibliografia

- Anfänge der dialektischen Theologie*. Hrsg. J. Moltmann. 2 Bd. Kaiser, München 1962.
 Brunner E.: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. De Gruyter, Berlin 2019
 (wyd. 1. – Oldenbourg, München–Berlin 1927).
 Emanuel Rádl – vědec a filozof. Ed. T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenh, Praha 2004.
 Hromádka J.L.: *Masaryk*. Vydavatelské oddělení YMCA, Praha 1930.
 Kohák E.: *Domov a dálav. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*.
 Filosofia, Praha 2009.
 Kozák J.B.: *Emil Brunner: „Religionsphilosophie evangelischer Theologie”*.
 München–Berlin. Oldenbourg. 1927. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 3, s. 249–254.
 Kozák J.B.: *Křesťanství a jeho vývoj*. Svaz národního osvobození, Praha 1924.
 Kozák J.B.: *Válka Čechů s Němci*. „Česká mysl” 1928, r. 24, č. 4, s. 311–322.
 Masaryk T.G.: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887.
 Patočka J.: *Filosofické deníky. Nepublikované zaznamy z let 1946–1950*. Ed. I. Chvatík.
 [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 19]. Oikoymenh, Praha 2022.
 Patočka J.: *J.L. Hromádka a filosofie*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík.
 D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 127–135.

³² J. Patočka: *Filosofické deníky. Nepublikované zaznamy z let 1946–1950*. Ed. I. Chvatík.
 [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 19]. Oikoymenh, Praha 2022, s. 565.

- Patočka J.: *Theologie a filosofie*. In: Idem: *Péče o duši*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 1]. Oikoymenh, Praha 1996, s. 15–21.
- Patočka J.: *Vznam pojmu pravdy pro Radlovu diskusi s pozitivismem*. In: Idem: *Češi*. Ed. K. Palek, I. Chvatík. D. 1. [Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 12]. Oikoymenh, Praha 2006, s. 34–51.
- Rádl E.: *Filosofie a theologie*. „Křesťanská revue” 1927, r. 1, č. 1, s. 2–7.
- Skalický K.: *Zápas E. Rádla a J.L. Hromádky o možnost zjevení a teologie*. „Studia theologica” 2009, r. 11, č. 4, s. 37–46.
- Souček J.B.: *Theologie a systém dvojí pravdy. Několik poznámek*. „Křesťanská revue” 1928, r. 2, č. 4, s. 118–120.
- Veselý J.: *Jan Patočka a křesťanství*. „Studia philosophica” 2013, vol. 60 (2), s. 63–84. <http://hdl.handle.net/11222.digilib/128396> [dostup: 20.11.2023].
- Zouhar J., Pavlincová H., Gabriel J.: *Česká filosofie v letech 1945–1948*. Academicus, Brno 2013.

Dariusz Bęben – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.



Anthony Ashley Cooper Shaftesbury

Piękno [Τὸ Καλόν]

Beauty

Abstract: Τὸ Καλόν is a fragment from Shaftesbury’s notebooks titled *Askêmata*, which complements the contents of three volumes of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711, 1714). Like other notes in these notebooks, this one also serves as a kind of Stoic exercise aimed at shaping the proper internal attitude. In this work, Shaftesbury develops his concept of beauty, most fully presented in *The Moralists* (1709), where he distinguishes three types of beauty: phenomenal beauty, spiritual beauty, and ideal beauty of nature. At the same time, these notes complement the optimistic concept presented there by asserting the universal accessibility of aesthetic experience and pointing to the need for effort in shaping a proper interpretation of phenomena, which refers not only to the order of phenomena but also to the source of spiritual beauty.

Keywords: Shaftesbury, beauty, Stoicism, nature, idealism

W rzeczach *pozbawionych zasady ruchu, obdarzonych niq, mieszanych*¹.
Pozbawione zasady ruchu. Począwszy od tych kształtów, którymi jesteś-
my zachwyceni, po proporcje w architekturze. To samo z dźwiękami.

Obdarzone zasadą ruchu. Od zwierząt (i ich rozmaitych natur) do ludzi
i od pojedynczych osób – ich nastrojów, usposobień, temperamentów, cha-
rakterów, obyczajów – po ich zbiorowości, społeczeństwa, wspólnoty.

¹ [Wszystkie dopiski, w tym przypisy, ujęte w nawiasy kwadratowe pochodzą od tłumacza].

Mieszane. Tak jak w przypadku pojedynczej osoby (ciała i umysłu): miłość; tak samo w zbiorowościach; terytorium, ziemia, kultura, miasto z jego strukturą i upiększeniami, które zmieszane i połączone z sobą składają się na ideę ojczystego kraju. *Patria* i miłość tego rodzaju.

*Dulce et decorum est pro patria mori*².

W rzeczach pozbawionych zasady ruchu natura poprzedza sztukę: od kamieni, diamentów, skał, minerałów po rośliny, lasy, złożone części świata, jak morze, rzeki, wzgórza, doliny. Ziemia, ciała niebieskie i ich porządek, wielka architektonika Natury, sama Natura.

W rzeczach obdarzonych zasadą ruchu, od gromad i stad, przez ludzi i całą hierarchię istot rozumnych, aż po najwyższy rozum – Boga.

Τὰ πλεῖστα, ὧν ἡ πληθὺς θαυμάζει εἰς γενικώτατα ἀνάγεται itd., i τὰ ἐπιτινόμενα τοῖς φύσει γινομένοις³.

Decorum, Honestum, Pulchrum.

Le Beau, Le Grand, Le Majestueux, Le je ne sais quoi.

To, co dobre, piękne (*fair*), stosowne, przystojne, szlachetne.

W osobie, w obyczajach.

Postawa: wewnętrzna, zewnętrzna. Wejście do pomieszczenia, sposób witania, patrzenia, przyglądania się, nawiązywania rozmowy; angażowanie się w towarzystwie, rodzinie, społeczności, podczas podróży z nieznanymi; ogląda, kurtuazja, uprzejmość, dobre wychowanie. Co za wdzięk! Co za ujmująca postawa! I to nawet u prostych ludzi – o kimże innym bowiem chętniej powiedzielibyśmy, że zachowuje się przystojnie?

Cóż za poszukiwania, jakaż pogoń, jakiż pościg za pozorami piękna w każdej dziedzinie z wyjątkiem prawdy! Cóż za dociekania, pilność, zaurczenie! Zobacz, z jakim duchem, zapalem i żarem młodzieniec, nie myśląc o pięknie ludzkiego ciała, szuka go w obiektach swojego oczarowania: koniu, ogarze. Jakaż pełna zaślepienia miłość do tych piękności! Cóż za podziw dla całego gatunku oraz poszczególnych jego przedstawicieli! Cóż za troska,

² [Horacy: *Ody*, ks. III, par. 2, w. 13; w polskim przekładzie Józefa Zawirońskiego: „Słodko jest i chwalebnie dać życie w ofierze// Za ojczyznę” – Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 1: *Ody i epody*. Tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988, s. 254–256].

³ [Marek Aureliusz: *Rozmyślania*, ks. VI, par. 14: „Największa część tych rzeczy, które tłum ludzki podziwia, da się sprowadzić do najpowszechniejszych. Są to przedmioty, które wiążą się w całość z przyrodzenia lub natury, jak kamienie, drzewo, figi, winna latorośl, oliwki”, a także „w zjawiskach wtórnych tworów natury jest coś miłego i pociągającego” Marek Aureliusz: *Rozmyślania*. Przeł. M. Reiter. Antyk, Kęty 2019, s. 49].

uwielbienie, ubóstwienie, gdy ukochane zwierzę (jak to się często zdarza) nie przynosi żadnego pożytku, a trzyma je się jedynie po to, by móc na nie patrzeć.

Spójrzmy na innego młodzieńca: nie zapomina on o pięknie ludzkich ciał, myśli o nim jednak w sposób niewłaściwy. Miłośnik piękna (φιλόκαλος) innego rodzaju. Dzielnym przyjacielem Ksenofonta – Epistenes. Jakiś Chereasz: *elegans formarum spectator*⁴. Spójrz, jak to jest w muzyce. Także w poezji, wymowie i tego rodzaju rzeczach, które mają swój rytm: jakaż dociekliwość i ogląda!

Zobacz, jak to jest z innymi pięknosciami, kiedy nie chodzi o ich posiadanie, a jedyną radością i nagrodą jest jedynie patrzenie i podziwianie. Obrazy i szkice, posągi, dzieła architektury, zachwyty i entuzjazm tych, którzy je wielbią. Piękno ogrodów, zdobienia wnętrz, mieszkania, umeblowanie, ich rozplanowanie i uporządkowanie. Co za wysiłki! Co za dociekania! Osąd! Nauka!

Spójrz jednak na te inne osoby, które nie patrzą aż tak daleko, by odnaleźć te powszechnie pociągające rodzaje piękna, lecz niefortunnie utworzyły fałszywy obraz samych siebie i wszystkie swe wysiłki oraz starania poświęciły dbałości o ciało i jego upiększanie. Jakże bada tu się wdzięk i *decorum*! Jak się dba o każdy ruch, każdą pozycję i każdy wizerunek! O swój głos, gestykulację, wygląd, strój! Spójrz na zniewieściałych, pełnych afekcji, ich charakter odmienny od nikczemnie zmysłowego i zwykłej lubieżności.

Kierunek i cel tego wszystkiego – radowanie się, wzdychanie, słabe i niedoskonałe starania i bezpłodne sięganie po τὸ καλόν.

Νεανίσκε, τίνα θέλεις καλὸν ποιεῖν; γνῶθι πρῶτον τίς εἶ, καὶ οὕτω κόσμει σεαυτὸν [...] τὸ λογικὸν ἔχεις ἐξαιρέτων: τοῦτο κόσμει καὶ καλλώπιζε⁵.

Łatwo przejść. Tak więc, Epiktet, *Diatryby*, ks. IV, rozdz. 9⁶: τὸ καλὸν ζητεῖς, καὶ εὖ ποιεῖς. ἴσθι οὖν, ὅτι ἐκεῖ φύεται, ὅπου τὸν λόγον ἔχεις itd.⁷ Och, gdybyż ludzie o tym wiedzieli! Gdybyś (naprawdę) to wiedział!

Rozmieszczenie i porządek ich co piękniejszych ogrodów czy willi: swego rodzaju harmonia dla oka, począwszy od różnych kształtów oraz przyjemnie wymieszanych kolorów, rozmieszczonych w krzyżujących się liniach,

⁴ [Cytat z komedii *Eunuch* Terencjusza (akt III, sc. 5). Chodzi o wypowiedź Chereasza, określającego samego siebie mianem „konesera kobiecego piękna”. Por. Terencjusz: *Eunuch*. W: Idem: *Komedie*. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła E. Skwara. T. I. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 353].

⁵ [Epiktet: *Diatryby*, ks. III, rozdz. 1; „Młodzieńcze! Kogo ty chcesz właściwie uczynić pięknym? Poznaj pierwej kim jesteś, i dopiero wtedy ozdabiaj siebie [...] Rozum masz w sobie jako zaletę wybraną. Rozum zatem upiększaj i przyozdabiaj!” – Epiktet: *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 215].

⁶ [W rzeczywistości jest to rozdział 11].

⁷ [Epiktet: *Diatryby*, ks. IV, rozdz. 11; „Szukasz piękna, i dobre poczynanie jest twoje. Wiedźże tedy, że tam ono się krzewi, gdzie jest królestwo twojego rozumu” – Epiktet: *Diatryby...*, s. 422].

bez zbędnego zamętu, szczęśliwie do siebie pasujących; kwietnik, cyprysy, zagajnik, dziko rosnące chaszczki, ścieżki; tu i tam pomniki cnoty, hartu ducha, wstrzemięźliwości, bohaterów, a także popiersia, głowy filozofów, wraz z całą architekturą, mottami i tego rodzaju inskrypcjami. Wzniosłe przedstawienie rzeczy prawdziwie naturalnych, jak znajdujące się w ustronnych miejscach grotty, urny i obeliski, których proporcje, widziane z pewnej oddali i z odpowiedniego miejsca, milcząco wyrażają porządek, spokój i słodycz.

Czy jednak w umysłach tych, którzy się tu przechadzają i są posiadaczami tego wszystkiego, jest coś podobnego do tych rzeczy? Jaki panuje w tych umysłach spokój?⁸

Jakaż harmonia? – Żadna, albowiem jeśli taka harmonia istniała, nie trzeba byłoby tego rodzaju zewnętrznego piękna, podziwu dla niego, żadnego poszukiwania porządku: takie piękno i w ogóle piękno tego rodzaju nie budziłoby w nas żadnych namiętności.

Dlatego też zawsze pamiętaj o wewnętrznym ogrodzie i gajach. To tam buduj, wznosź takie posągi, kształtuj cnoty, twórz zdobienia, porządek architektoniczny, który uważasz za najszlachetniejszy. Tam właśnie przechadzaj się swobodnie i w spokoju, kontempluj i zaprowadzaj ład oraz porządek; temu zaś równie dobrze, a prawdę rzekłszy nawet lepiej, przysłuży się szczere pole. – Służba cnotie (τά ὄργια τῆς ἀρετῆς – Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, ks. III, rozdz. 7)⁹ i przechadzki wewnętrznymi alejkami. *Compositum jus fasque animo, sanctosque recessus Mentis*¹⁰.

Θέλῃσον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ επιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαρῶ σαυτοῦ νενέσθαι¹¹.

Oto wzorce, podwaliny, zamysł. Oto ów porządek, uderzające nas piękno, którego ledwie nikłym cieniem są zewnętrzne kształty i układ rzeczy oddziałujących na zmysły, a stanowiących rozrywkę prostych ludzi.

Pamiętaj jednak o innego rodzaju ogrodach i porządku – o grotesce, starożytności, satyrach, kozach, bachanaliach. O odpowiadających im miarach, proporcjach, muzyce, tańcu itd. W takim oto stanie jest twój umysł,

⁸ To samo z innymi porządkami τὸ καλόν: w muzyce, malarstwie i czymkolwiek innym, co sławią znamienici ludzie i co budzi namiętności *wirtuożów*. Ale oni sami – jacy są, kim są? Takie są ich dzieła, kompozycje, takie utwory, które podziwiają. Ale czy w umysłach owych muzyków, malarzy, miłośników sztuki itd. jest coś, co przypomina owe dzieła?

⁹ [Marek Aureliusz: *Rozmyślania*, ks. III, par. 7; Marek Aureliusz: *Rozmyślania*. Przeł. M. Reiter. Antyk, Kęty 2019, s. 27].

¹⁰ [Persjusz: *Satyry* II, w. 73–74; w polskim przekładzie Jana Sękowskiego: „To jest myśl, co ludzkich i boskich praw strzegą, // Duszy nieskazitelnej, serca uczciwego?” – Horacy, Persjusz, Juwenalis: *Trzej satyrycy rzymscy*. Przeł. J. Czubek, J. Sękowski. Wstęp i kom. L. Winniczuk. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958, s. 101–102].

¹¹ [Epiktet: *Diatryby*, ks. II, rozdz. 18; „Mieć musisz pragnienie, żebyś był czysty wobec własnego czystego sumienia i czysty wobec boga” – Epiktet: *Diatryby*..., s. 171].

gdy brak w nim pewnych myśli, a pewne poglądy są nieobecne; w skrócie: zawsze wtedy, gdy bacząc na to inne piękno, gubimy, tracimy z oczu piękno samo w sobie, τὸ καλόν, τὸ θεῖον, lub ledwie je dostrzegamy. Takie niezmiennie są umysły – i takie też są ogrody, które im odpowiadają – tych zdających się mieć inny gust oraz bardziej subtelny wyobraźnię i tworzących dla siebie inne dzieła, których proporcje uważają za lepsze, posiadłości, ogrody i wszystkie inne czarujące, romantyczne miejsca. Wszystkie one jednak ani trochę nie są dla tych ludzi odpowiednie, gdyż *we wnętrzu* takich ludzi nie ma nic prócz tego, co gotyckie i groteskowe.

Z jednej strony gotycka architektura, holenderskie obrazy, włoska farsa, indyjska muzyka; z drugiej strony attyckie proporcje, styl joński i koryncki, a także greckie wzorce w każdej z dziedzin – Fidiasz, Apelles, Homer oraz Heemskerck, Scarron, Tom D'Urfey¹².

Porównaj to z dwoma porządkami życia – rozpustnego i występnego oraz uporządkowanego i dobrego. A może nie ma tu żadnych miar, liczb ani proporcji? Może nie ma czegoś takiego w życiu?

Harmonia, melodia, symetria. Muzyka liry, przyjemne zestawienie kolorów, odpowiednie zestawienie rozmaitych części, figur, linii, uderzających proporcji, odcieni, form, postaw, piękno i wdzięk. Czymże to wszystko jest, skąd się bierze i dokąd prowadzi?

Czemu to odpowiada i do czego przystaje? Z jakimi najlepiej łączy się obyczajami, usposobieniami, afektami, z jakim sposobem oraz porządkiem życia najlepiej współgra?

Zobacz to w najpełniejszych opisach przywary, weź takiego Petroniusza. Sprawdź. Czy o to chodzi? Czy z nim współgra? Z życiem Enkolpiusza lub Askyltusa? Okrętem Tryfajny¹³? – Zobacz, jak wygląda u najbardziej zepsutych pisarzy, którzy wzorują się na naturze, piszą naturalnie i z dowcipem. Precz z innymi romansami, pisarkami, francuską galanterią, miłostkami, ze współczesnymi przedstawieniami i powieściami, w których nie ma natury ani nic, co od niej pochodzi, a jedynie obsceniczność: wystarczą już ci, którzy są przy tym chociaż obdarzeni dowcipem. Pełni oglądy (nawet tej rzeczywistej), tak naprawdę w duchu kpią z tego wszystkiego i trzymają się natury na tyle, na ile istnieje lub może istnieć natura w przywarze. Jeśli jednak chodzi o to, co jest rzeczywistą, prawdziwą naturą i co w zgodzie z nią jest rzeczywiście

¹² [Egbert Jaspersz van Heemskerck (1634–1704) – holenderski malarz i rytownik; Paul Scarron (1610–1660) – francuski poeta, dramaturg i powieściopisarz; Thomas D'Urfey (1653–1723) – angielski pisarz, autor pieśni i komedii. Dzieła wszystkich trzech twórców mają charakter popularny, satyryczny i komediowy].

¹³ [Enkolpiusz, Askyltus, Tryfajna – bohaterowie słynnej powieści erotycznej *Satyrykon*, której autorstwo przypisywane jest politykowi, filozofowi i pisarzowi Gajuszowi Petroniuszowi (27–66)].

pełne wdzięku, proporcjonalne, harmonijne i przynależy wyższego rodzaju wirtuozom, to czyż może nią być coś innego niż sama cnota?

Czy rozpasanie, zepsucie i podstępność są zgodne z jej pojęciem [*idea*]? Czymże jest przywara, jeżeli nie zepsuciem i podstępnością? – To dziwne, że może istnieć umiejętność, sztuka i precyzja w ocenie innych rodzajów piękna, a tak mało umiejętności, sztuki i precyzji, o ile w ogóle istnieją, w odniesieniu do tego, co jest pięknem zasadniczym, źródłem i podstawą wszelkiego innego piękna. Jeśli chcesz się o tym przekonać, wystarczy, że zwrócisz uwagę na rysy twarzy, postawę i zachowanie jednej z tych subtelnych piękności, które najbardziej oczarowują pełnych oglądy miłośników piękna i które najszybciej są w stanie wzbudzić największą tego rodzaju namiętność. Spójrz, czy to wszystko, choć w różny sposób, nie jest zewnętrznym wyrazem błyskotliwego umysłu, uroczego usposobienia, szlachetnych uczuć i afektów, mówiąc krótko – cnoty; czy postawa i poruszanie się, które odnoszą tak zdumiewające skutki, mogą w mniejszym stopniu oznaczać owo dzieło i postawę oraz w mniejszym stopniu służyć owemu dziełu i postawie, które następują, gdy górę bierze kolejne uczucie i prowadzi tam, dokąd chce.

Pałac i budynki, teatr i damy, dobre przedstawienia, dowcip, humor i to, co w ten sposób nas ujmuje, jest urocze, śliczne, delikatne lub wspaniałe, potężne, kolosalne! Czym są takie i podobne pochwały? *Cóż* w ten sposób wychwalamy? Dlaczego mielibyśmy sobie pozwalać na coś takiego lub podobnego, gdybyśmy w ten sposób zdradzali samych siebie, porzucając nawet cień prawdy, doskonałość, to, co rzeczywiście piękne, i niczym dezenter uciekając pod inne sztandary?

Tak właśnie postępuj, ὄλος ἀπόκλινον ἐπὶ τὰναντία – καὶ ἀναπηδῶν ἐπικραύγαζε τῷ ὀρχηστῇ¹⁴. Wirtuoz w dziedzinie poezji, muzyki, tańca, malarstwa, architektury, ogrodów itd. – wychwalaj, polecaj, rozplływaj się w zachwytach. Kobieta? Jakaś inna piękność? Podążaj za namiętnością, miłuj, ciesz się, pisz pieśni, wychwalaj to, co piękne, chwal przedmiot twej miłości. Jeśli to właśnie jest pięknem, jeżeli na tym polega twa wirtuozeria, podążaj za tym, podziwiał to i wychwalaj.

*Si, Mimnermus uti censet, sine amore jocisque,
Nil est jucundum, vivas in amore jocisque*¹⁵.

¹⁴ [Epiktet: *Diatryby*, ks. IV, rozdz. 2; „I skaczące na obu nogach do góry, i wznoszące radosne okrzyki do baletmistrza” – Epiktet: *Diatryby...*, s. 368].

¹⁵ [Horacy: *Listy*, I, 6, w. 65–66; „Gdy tylko żart i miłość, jak twierdzi uparcie// Mimnermos, jest rozkoszą, żyj w miłości, w żarcie” (przeł. J. Sękowski) – Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*. Tekst łaciński

Jeśli jednak to wszystko odrzucisz i będziesz chciał mieć do czynienia z innym rodzajem piękna, czymże jest ta cała beztroska, to rozglądanie się i te przechadzki o tej porze dnia? Czym są te wszystkie pochwały, całe to wychwalanie, te upodobania, jeśli nie czymś wstrętnym, nieudolnym i obrzydliwym? Czymże są te wszystkie *euge!*, *belle!*, to, co urocze, ładne, delikatne? W czyich ustach to wszystko dobrze brzmi? Co to znaczy „urocze”, „ładne”? Czym to jest? Dla kogo? Dla ciebie? Czy to twoja sprawa? Dla kogoś takiego jak ty? Zgubionej, pogrzebanej istoty? – Pedant! Filozof! Moralista! Niweczący przyjemność intruz! Zwierzę jakiegoś obcego gatunku! Zupełnie do niczego niepodobne! Rozstrojony instrument! Stworzenie ni to z wody, ni z łądu, nietoperz Ezopa, ani ptak, ani bestia. A konsekwencje? Cóż innego, prócz bycia ohydny dla innych, jak i dla samego siebie? Dwojako nieodpowiedni, niegodny, nieszczęśliwy? Ἀμβολιερῶς ἀνὴρ¹⁶ i ὁ ἐπαμφοτερισμὸς ἐκάτερόν σοι ποιήσει, οὔτε πρόφεις κατ' ἀξίαν οὔτ ἐκείων τεύξῃ ὄν πρότερον ἐτύγχανες¹⁷.

Jeśli zatem τὸ καλόν znajduje się tam, dokąd oni prowadzą, to nie może go być tam, dokąd prowadzą ci inni. Jeśli jedni są bohaterami, ci drudzy są marnymi nędzarcami. Ale jeżeli istnieje przyczyna piękna, tak jak to sobie wyobrażałeś, i jeżeli jest ona rzeczywiście prawdziwa, to w pierwszym przypadku mamy do czynienia jedynie z oszustwem i podstępem. Opowiedz się za jednym lub drugim. Oto dylemat. Wybierz. – Ale ja już wybrałem. – Jednak wciąż mówisz: „o, jakie to piękne”, „urocze, piękne, delikatne!” – Czy to nie opowiadanie się za dwiema przeciwstawnymi rzeczami? Dlaczego dajesz posłuch czemuś takiemu? Dlaczego w tym kierunku nadstawiasz ucha? A dlaczego mniej skłaniają się ku temu twoje serce i język? Lecz jeśli pozwolisz, by twoje ucho nasłuchiwało tych rzeczy, jeśli choćby nawet nieświadomie poświęcisz im choć odrobinę uwagi i zaledwie trochę na nie przyzwolisz, to – spojrz – i serce twoje za nimi podąży. Nie wiesz, jak to jest? – Wystarczy!

Pałapki na muchy, wymyślne błyskotki! Widok na ogród, maszyna w ruchu, dama w nowej sukni! Czy nie są czarujące, niespotykane, wspaniałe? Któż nie dałby się ochoczo im usidlić? Lecz czymże jest ten widok, ta perspektywa? Paroma patykami, pomalowaną ścianą, oszustwem. Czym jest ta maszyna? Sznurami ciągniętymi przez spoconych służących. A owa

do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988, s. 284].

¹⁶ [Epiktet: *Diatryby*, ks. II, rozdz. 18; „Mąż, który pracą odwleka” – Epiktet: *Diatryby*..., s. 173; jest to cytat z *Pracy i dni* Hezjoda].

¹⁷ [Epiktet: *Diatryby*, ks. IV, rozdz. 2; „Nikt bowiem, kto się skłania raz na tę, raz znowu na inną stronę, nie może czynić postępów” – Epiktet: *Diatryby*..., s. 367].

dama? Sam spójrz na nią, jeśli masz oczy, a jeżeli nie – podążaj za innymi, wychwalaj wszystko i przysięgaj, że wszystko to jest boskie.

Jeżeli pięknem miałyby być to, co każdy potrafi wskazać palcem i zobaczyć, to dlaczego szukasz tego, co ukryte i niewidzialne? – Człowieku, używaj swoich nóg! Podróżuj w tę i we w tę, odwiedź bale, teatry, kościoły, parki; przemierzaj lądy i oceany, jest wiele miejsc wartych zwiedzenia. – Patrz! Patrz! – to wszystko. Czymże różnisz się od dziecka? Czy nie chodzi o takie same namiętności? Nowość, zaskoczenie, kolory, kwadraty, koła, trójkąty, igrające dzieci zajęte tymi rzeczami: ich budową, strukturą, wykonaniem, jak i sama przyjemność, z jaką pokazują to innym. – Patrzcie! Patrzcie!

Jeśli tak ma być, też bądź jak dziecko: weź materiały, cegły, zaprawę i ziemię. Zrób tarasy, wybuduj duże domy i małe domki, stwórz trawniki, kokardki oraz inne zachwycające, pomysłowe rzeczy, a następnie zawołaj: Patrzcie! Jeśli jednak tego nie ma tutaj ani nigdzie w pobliżu, nigdzie na zewnątrz, lecz tylko wewnątrz, czymże jest wówczas całe to *Patrzcie! Patrzcie!*? Czy nie powiedziałeś, że już wystarczy, czy nie słyszałeś, jak sam to mówisz? Czy nie pokazałeś wystarczająco wiele i nie widziałeś wystarczająco wiele? Wystarczająco, a nawet zbyt wiele? – Wystarczy więc i nie pokazuj już niczego więcej, ani też nie zwracaj uwagi, kiedy ktoś ci pokazuje coś takiego, w przeciwnym razie będzie to koniec z tymi innymi widokami i pięknem, które masz nadzieję poznać.

Ἦ, φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι, ὅσοι τῆδε θεοὶ, δοίητε μοι καλῶ γένεσθαι¹⁸.

Spójrz! Popatrz! – Na co? Gdzie? – Mogę wejrzeć w swój umysł i dostrzec o wiele piękniejsze rzeczy. Jeśli jednak owe rzeczy zewnętrzne mi odpowiadają, inne, które są naprawdę piękne i które upiększają mnie samego, i to w dobrym tego słowa znaczeniu, ulegną zatrąceniu. Czyż mogą piękny ubiór, piękny ogród czy dom uczynić ciebie pięknym? – Naprawdę pięknym! Podczas gdy poszukuję piękności, gonię za pięknem, dodaję w ten sposób sobie samemu, jak to sobie wyobrażam, wspaniałego piękna, a w rezultacie tak naprawdę pogrążam się w brzydocie, potworniej, poświęcając wszelką wewnętrzną harmonię, wszelkie wewnętrzne, rzeczywiste piękno i wartość dla rzeczy, które nie są pięknem ani świata, ani społeczności lub społeczeństwa, ani nie są pięknem moim własnym bądź czyimkolwiek. Czymże więc jest piękno? Jakim sposobem? A jakim – zdobienia? I czego? Czymże jest to, co bym upiększył i ozdobił?

¹⁸ [Platon: *Fajdros*, 279 B; „Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym pięknym był na wewnątrz” – Platon: *Fajdros*. Przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 79].

Widok! Jaki widok? Na zewnątrz, poza mną samym? W rzeczach zewnętrznych? W materii, czymś nieuformowanym i surowym? Nie, lecz w żwirze, w muszlach mięczaków. W piasku bądź glinie? Nie, lecz w cegle oraz kamieniu. Czymże są ogrody, domy na pokaz? Czym bawią się dzieci? Czym są babki z piasku? W czym tkwi różnica – w materii czy umyśle, które nią się zajmują? Czy nie chodzi o taki sam zapal i taką samą pasję? To samo przejście i tę samą uważność? Te same przeciwne namiętności, gdy na zmianę jesteśmy rozczłuszczeni i pogodzeni, w dobrym i złym nastroju, gdy zrazu czegoś się domagamy, a chwilę potem jesteśmy znużeni, aby znów rozpocząć, że musimy się z tym czymś rozstać, że przyjdzie czas skończyć całą zabawę. Ale to tylko grzechotki i drobiazgi służące zabawie. Prawda, tamte też, tyle że duże. Czym jest grzechotka? Kształtem, kolorami, hałasem? A czym są inne hałasy? Czymże są inne kształty i kolory? Kareta, liberie, kwietniki i pagórki? Kaskady, *jets d'eau*? Ileż to grzechotek!

Czymże jest razem wzięte to wszystko, co składa się na status? Dobre pochodzenie, diadem, rezydencja, ogród, nazwisko, tytuł? Czymże są, jeśli nie grzechotkami – jak mawiają, żartobliwie, lecz z przyjemnością, którą aż nazbyt jawnie wyrażają? Czymże są tak naprawdę?

Jeszcze raz więc: widok! Jaki widok? Jakikolwiek, jeśli to prawdziwy widok i wart kontemplowania? Taki widok, zaiste, istnieje i masz do niego dostęp (dzięki jego autorowi, który może cię do tego widoku doprowadzić), takim widokiem możesz się cieszyć doskonale i nigdy nie będziesz syty tego widowiska. A jeśli chodzi o owe mało znaczące widoki i kaprysy, dziecięce konstrukcje, ozdabianie swego domu, o posiadłości i ród, nazwisko, pozycję w świecie, to wszystko, co pragniesz zbudować, lub o wielkie czyny, których chciałbyś dokonać – poczekaj chwilę lub dwie i zobacz, co się z nimi stanie. Niech tylko dojdzie do choćby małej zmiany wewnętrznego usposobienia bądź zewnętrznych okoliczności, a wówczas od razu „O nieszczęsny! Czymże to wszystko jest?”. No właśnie – czymże tak naprawdę? Lecz gdyby nigdy nie miało być inaczej niż być powinno, gdyby wszystko to miało uchodzić za to, czym w rzeczywistości jest, wówczas nigdy nie byłoby owego „O nieszczęsny!”. Tak byłoby, gdyby żaden z takich bądź innych fałszywych widoków cię nie radował i w żadnym byś się nie zadurzył, gdyby żadna zmiana na zewnątrz, żadna odmiana tego, co poza tobą samym, nie powodowały żadnej gwałtownej rewolucji i wstrząsu wewnątrz, a twa postawa byłaby słuszna i dobra.

W jaki sposób tamte widoki ustępują miejsca innemu widowisku? I nie tylko w jaki sposób mu ustępują, lecz także jak bardzo są trafne, na ile odpowiednie? Jak uzyskać właściwe usposobienie? Jak osiągnąć spokój?

Jak – prostotę właściwą temu widokowi, temu przedmiotowi, który ze wszystkich jest najprostszy, najbardziej boski, jedyny boski¹⁹?

Przełożył Adam Grzebiński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0002-4007-6507>

Bibliografia²⁰

- Arregui J.V., Arnau P.: *Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics?* „British Journal of Aesthetics” 1994, vol. 34, no. 4, s. 350–362. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/34.4.350>.
- Epiktet: *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Horacy, Persjusz, Juwenalis: *Trzej satyrycy rzymscy*. Przeł. J. Czubek, J. Sękowski. Wstęp i kom. L. Winniczuk. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958.
- Jażwierski J.: „*The Judgment of Hercules*”. *Shaftesbury at the Crossroads of Art Theory*. „Rocznik Historii Sztuki” 2020, T. 45, s. 31–40. <https://doi.org/10.24425/rhs.2020.136891>.
- Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 1: *Ody i epody*. Tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988.

¹⁹ [Benjamin Rand, redaktor *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, umieścił przy Τὸ Καλόν adnotację „Neapol 1712”. Autorzy późniejszego wydania tych notatek wskazują jednak, że na stronach, na których ten tekst się znajduje, nie ma takiej informacji, choć widnieje ona przy innym, bardzo krótkim wpisie na temat piękna, zawierającym cytat z *De pictura veterum libri tres* Franciscusa Juniusa. Zdaniem późniejszych wydawców notatka Τὸ Καλόν, podobnie jak inne zapiski z nią sąsiadujące, powstała zatem prawdopodobnie w czasie drugiego wyjazdu Shaftesbury’ego do Holandii (a więc w okresie od sierpnia 1703 do sierpnia 1704 roku), natomiast w 1712 roku filozof zapewne przeglądał całość zapisków, przygotowując poświęconą sztukom plastycznym pracę *Second Characters; or the Language of Forms*, którą Rand wydał w 1914 roku. Zob. A.A.C. Shaftesbury: *Askêmata*. Ed. W. Benda et al. [Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings. Vol. II, 6]. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011, s. 378].

²⁰ Na bibliografię składają się pozycje przywołane przez tłumacza.

- Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*. Tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślania*. Przeł. M. Reiter. Antyk, Kęty 2019.
- Platon: *Fajdros*. Przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Shaftesbury A.A.C.: *Askēmata*. Ed. W. Benda et al. [*Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*. Vol. II, 6]. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.
- Shaftesbury A.A.C.: *The Beautiful*. W: Idem: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Ed. B. Rand. Sonnenschein–The MacMillan Co, London–New York 1900, s. 244–252.
- Shaftesbury A.A.C.: *Ja*. Tłum. A. Grzeliński. „Folia Philosophica” 2022, vol. 48, s. 1–16. <https://doi.org/10.31261/fp.13381>.
- Shaftesbury A.A.C.: *List o entuzjazmie; Moraliści*. Przeł. A. Grzeliński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.
- Shaftesbury A.A.C.: *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules*. W: Idem: *Second Characters or the Language of Forms*. Ed. B. Rand. University Press, Cambridge 1914, s. 29–62.
- Shaftesbury A.A.C.: *Trzy ćwiczenia stoickie*. Tłum. A. Grzeliński. „Folia Philosophica” 2021, vol. 44, s. 1–20. <https://doi.org/10.31261/fp.10424>.
- Stolnitz J.: *On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory*. „The Philosophical Quarterly” 1963, vol. 11, no. 43, s. 97–113. <https://doi.org/10.2307/2960120>.
- Terencjusz: *Eunuch*. W: Idem: *Komedie*. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła E. Skwara. T. 1. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 287–421.

Od tłumacza

Podstawa tłumaczenia: A.A.C. Shaftesbury: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Ed. B. Rand. Sonnenschein–The MacMillan Co, London–New York 1900, s. 244–252. Przekład został dokonany przez translatorium filozoficzne Instytutu Filozofii UMK w składzie: Aleksandra Gołębiewska, Marta Jakubińska, Julia Jeka, Szymon Klimas, Daniel Rudnicki, Rafał Wąż, Mikołaj Wiśniewski, pod kierunkiem Adama Grzelińskiego.

Τὸ Καλόν to wpis z *Askēmata* Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego (1671–1713). Podobnie jak inne, stanowi zbiór przemyśleń powstałych podczas lektury pism Epikteta i Marka Aureliusza, i przeznaczonych

dla samego Shaftesbury'ego jako rodzaj instruktora w codziennych ćwiczeniach w postawie stoickiej (niektóre z nich zdążyły już zagościć na łamach „Folia Philosophica”²¹). Το Καλόν bezpośrednio odsyła do innych prac filozofa – przede wszystkim do *Moralistów* (1709), stanowiących dość kunsztowną pod względem konstrukcyjnym prezentację teorii piękna. Czytając współcześnie zarówno publikowane tu zapiski, jak i wspomnianą pracę, należy pamiętać, że Shaftesbury pojmuje piękno nieco inaczej niż w sposób, do którego przywykliśmy. W zaprezentowanych w *Moralistach* przykładach doświadczenia piękna natury krytycy nie bez racji zwykli dopatrywać się narodzin idei postawy estetycznej czy też mającej charakteryzować tę postawę bezinteresowności, co pod koniec XVIII stulecia rozwinął w swej *Krytyce władzy sądenia* Immanuel Kant. Sam Shaftesbury jednak pojmuje piękno znacznie szerzej niż królewiecki filozof. Opis leżącego na skalnym cyplu ubożego pasterza podziwiającego piękno zatoki, do której nie ma on żadnych praw, czy też wyróżnienie refleksyjnego i właściwego jedynie człowiekowi odnoszenia się do zjawisk natury przekonują, że Shaftesbury istotnie przedstawił specyfikę doświadczenia estetycznego, którą dokładniejszej analizie poddał następnie Kant²². O ile jednak ten drugi starał się na kartach wspomnianej *Krytyki*... odpowiedzieć na pytanie o możliwość istnienia czystych sądów estetycznych, co zawężyło pojmowanie piękna jedynie do aspektu zmysłowego i formalnego, o tyle Shaftesbury rozumie piękno nader szeroko. Po pierwsze, piękno zewnętrzne, zjawiskowe, jest dlań tylko jednym – w dodatku najpośledniejszym – rodzajem piękna. Można je sprowadzić do porządku czy harmonii elementów, takie piękno jednak, odpowiadające Kantowskiemu pojęciu „piękna wolnego”, byłoby całkowicie pozbawione znaczenia, a doświadczenie owego piękna dawałoby jedynie niemą, czysto zmysłową rozkosz. Takie zawężenie rozumienia piękna pozwoliło Kantowi na wyodrębnienie samego „czystego” doświadczenia estetycznego, odróżnienie go od przyjemności czy dobra, a także wskazanie na warunki możliwości formułowania powszechnych sądów do takiego piękna się odnoszących. Warto jednak zauważyć, że za najczystszy sąd smaku Kant uznawał sąd dotyczący wzniosłości dynamicznej, w którym nie odnosimy się już w ogóle do żadnego przedmiotu materialnego, a jedynie powodowani doświadczeniem ogromu i potęgi przyrody uświadamiamy sobie jej niezależność od ludzkiego rozumu.

²¹ A.A.C. Shaftesbury: *Trzy ćwiczenia stoickie*. Tłum. A. Grzeliński. „Folia Philosophica” 2021, vol. 44, s. 1–20. <https://doi.org/10.31261/fp.10424>; A.A.C. Shaftesbury: *Ja*. Tłum. A. Grzeliński. „Folia Philosophica” 2022, vol. 48, s. 1–16. <https://doi.org/10.31261/fp.13381>.

²² A.A.C. Shaftesbury: *Moralisci*. W: Idem: *List o entuzjazmie; Moralisci*. Przeł. A. Grzeliński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 165, 179–180.

Tymczasem Shaftesbury poszukuje odpowiedzi na pytanie odmienne, albowiem dotyczące źródła piękna, racji, dla której piękno zjawiskowe w ogóle istnieje. W przypadku wytworów człowieka takim źródłem jest jego celowa aktywność. To skądinąd zdroworozsądkowe spostrzeżenie prowadzi do kilku niebanalnych rozstrzygnięć. Po pierwsze – rozszerza doświadczenie estetyczne o aspekt wewnętrzny. Przedmiotem doświadczenia staje się w ten sposób nie tylko ogół uchwytnych zmysłowo przejawów ludzkiego ducha (jego forma zewnętrzna), lecz także ludzki umysł (forma wewnętrzna), a dokładniej: wewnętrzna postawa wyznaczona strukturą pobudzeń (*affections*). Dlatego też o pięknie można mówić w odniesieniu zarówno do wyglądu zewnętrznego, jak i do postawy wewnętrznej. Właśnie temu przeciwstawieniu zjawiskowego, powierzchownego i wtórnego piękna oraz piękna źródłowego i duchowego poświęcony jest prezentowany fragment *Askēmata*. Po drugie – ten sam charakter zapytywania w odniesieniu do piękna natury pozwala na posłużenie się analogią: skoro piękno człowieka ma charakter zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny, to podobnie dwojaki charakter ma piękno natury. Z jednej strony można ją rozpatrywać pod względem pięknych form zewnętrznych, z drugiej – pojmować jako realizujący się ideał całości, ogółu zjawisk uchwytne w momentach zachwyty określanego przez Shaftesbury’ego mianem entuzjazmu (*enthusiasm*). Po trzecie wreszcie – skoro ostatecznym przedmiotem takiego doświadczenia staje się ogrom pięknej natury, nie ma powodu rozdzielać piękna i wzniosłości. Inaczej mówiąc: pisząc o pięknie natury, Shaftesbury ma częstokroć na myśli coś, co można by równie dobrze określić mianem wzniosłego piękna. „Chwały pełna naturo! Najpiękniejsze i najwyższe dobro! Wszechmiłująca i przeurocza! Wszechboska! Ty, której widok ma tyle nieskończonego wdzięku, której badanie przynosi tyle mądrości, a kontemplacja tyle rozkoszy, której każde pojedyncze dzieło przedstawia rozleglejszą scenę i szlachetniejsze widowisko niż to wszystko, co przynosi sztuka. Potężna naturo! Mądra zastępczyni opatrności! Ty, mocą obdarzona Stwórczyni, czy też moc nadający najwyższy Stwórco! Ciebie przyzywam i ciebie jednego chwale”²³! W tym hymnie do natury odnajdujemy wyraz nie tylko źródłowego doświadczenia estetycznego, lecz także wiary w rządzącą naturą celowość, którą myśl religijna wyraża w pojęciu opatrności.

Przede wszystkim jednak chodzi Shaftesbury’emu o doniosłość piękna w odniesieniu do ludzkiego życia. Takie piękno nie budzi niemego zachwyty, ale służy doskonaleniu człowieka. Jak piękno naturalne kieruje ku idealnej celowości natury, tak w przypadku ludzkich wytworów uwaga powinna być kierowana ku tkwiącemu u ich podstaw duchowi. Doskonalenie człowieka

²³ Ibidem, s. 140.

dotyczy nie tylko nakierowania uwagi na to, co wewnętrzne, ale polega też na kształtowaniu własnego wnętrza. Spośród dzieł artystycznych Shaftesbury bronił malarstwa moralnego, przeciwstawiającego się afektacji pstrokatego „flower-painting”; przykładem takiego malarstwa miał być powstający według jego instrukcji obraz Herkulesa na rozstajnych drogach nawiązujący do znanego fragmentu ustępu z *Memorabiliów* Ksenofonta²⁴. Jednakże wpływ na umoralnienie człowieka ma w przekonaniu filozofa także piękno natury, wprowadzające do ludzkiego wnętrza harmonię. Istotą piękna jest bowiem to, że stanowi ono uchwytny zmysłowo wzorzec celowości. Doświadczenie piękna – niepoprzestające jednak na doświadczeniu samej tylko zmysłowości – ma uprzytomnić człowiekowi, że nie stoi on obok natury, lecz, przeciwnie, stanowi jej organiczną część. Istotą piękna jest moc przebudowania ludzkiego wnętrza. Przestaje tym samym dziwić fakt, że najpełniejszy wykład swojej koncepcji piękna Shaftesbury umieścił w dziele zatytułowanym *Moralisci*.

Ujmowanie piękna jako atrybutu ludzkiego wnętrza nie pozwala na precyzyjne wyodrębnienie samego doświadczenia estetycznego z innych sfer ludzkiego życia, albowiem zdaniem Shaftesbury’ego doprowadziłoby to do spłycenia tego doświadczenia i pozbawienia go znaczenia moralnego²⁵. W przyjętej przez Anglika neoplatonickiej wizji natury jej znajdująca wyraz w pięknie celowość unieważnia przeciwstawienie człowieka i świata. Linie podziału nie dotyczą człowieka i przyrody, ale tego, co jest zewnętrznym przejawem celowości (rzeczy pozbawionych zasady ruchu) i samej celowości ożywiającej elementy natury i ją całą. W pierwszym przypadku chodzi o twory człowieka i wzorcowe wobec nich twory natury, w drugim – o świat zwierząt, ludzi, ich stad i grup, aż po kierujący całością natury zamiar (*design*), który można utożsamić z Bogiem.

Chociaż doświadczenie piękna prowadzi do konstatacji naturalnej celowości, której innymi przejawami są życie albo dobro, a w związku z tym doświadczenie to nie daje się tak łatwo wyodrębnić z całokształtu ludzkiego życia, pełni w koncepcji Shaftesbury’ego dość szczególną rolę. Otóż filozof ten opiera swą moralistykę na idei sympatii, tyle że to zapożyczone z myśli

²⁴ Zob. A.A.C. Shaftesbury: *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules*. W: Idem: *Second Characters or the Language of Forms*. Ed. B. Rand. University Press, Cambridge 1914. Nie tak dawno szczegółowe omówienie Shaftesbury’ego teorii sztuki przedstawił Jacek Jaźwierski w pracy „*The Judgment of Hercules*”. *Shaftesbury at the Crossroads of Art Theory*. „Rocznik Historii Sztuki” 2020, T. 45, s. 31–40. <https://doi.org/10.24425/rhs.2020.136891>.

²⁵ Zob. np. J. Stolnitz: *On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory*. „*The Philosophical Quarterly*” 1963, vol. 11, no. 43, s. 97–113. <https://doi.org/10.2307/2960120>; J.V. Arregui, P. Arnau: *Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics?* „*British Journal of Aesthetics*” 1994, vol. 34, no. 4, s. 350–362. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/34.4.350>.

starogreckiej pojęcie umieszcza w sferze ludzkich przeżyć. O ludzkim charakterze decydować ma postawa wewnętrzna. Postawa właściwa, będąca w ludzkim wnętrzu odbiciem makrokosmosu, to ta, w której dominują pobudki naturalne, nakierowujące postępowanie człowieka na dobro ogółu. Chodzi zatem o ukształtowanie rozumienia, iż dobro własne można zrealizować jedynie w ramach jakiegoś dobra szerszego. Sympatia (*sympathy*) – czy, jak pojęcie to tłumaczono później w przekładach pism Hume’a, oddźwięk uczuciowy – w sferze ludzkich przeżyć sprawia, że właściwy, cnotliwy charakter jest przedmiotem uznania innych, co ma dodatkowo ów charakter wzmacniać. Oparcie moralności na takim oddźwięku oraz na zmyśle wewnętrznym, specyficznej władzy rozpoznawania wartości, wystawiało jednak taką koncepcję na zarzut lekkoduchostwa. Zarzucano jej nie tylko ostatecznie stronniczy charakter uznania, lecz także to, że brak owego uznania usunie pobudkę do postępowania cnotliwego, gdy na przechadzającą się w łachmanach cnotę nikt nie zwróci uwagi i cnota ta nie uzyska pochwał. O ile rozwijający tę teorię trzydzieści lat później David Hume wskaże, że owa *sympathy* przybiera różne formy w zależności od więzi łączącej nas z innymi, o tyle dla samego Shaftesbury’ego rozwiązaniem tego problemu było odwołanie się do stoickiego ideału niewzruszoności, będącego dla tej postawy zabezpieczeniem. Jeśliby zabrakło uznania innych, wówczas napięcie i koncentracja woli mają pozwolić na zachowanie stanu wewnętrznego również wtedy, gdy nie znajdzie on odzwierciedlenia w ludzkiej społeczności. Z jednej strony zatem w pismach opublikowanych za życia Shaftesbury kieruje uwagę czytelników na to, co zewnętrzne – na przejawiające się w ogładzie obyczajność, swobody społeczne i polityczne, z drugiej jednak – w prywatnych notatkach, podobnie jak *Rozmyślenia* Marka Aureliusza przeznaczonych jedynie dla samego autora – niestrudzenie buduje twierdząc w samym sobie.

W teorii Shaftesbury’ego koncepcja piękna pośredniczy między tymi skrajnościami. Piękno jest zmysłowe, zarazem jednak kieruje oglądającego ku niewidzialnej harmonii. Nawet jeśli w sferze relacji międzyludzkich trudno dostrzec dynamiczną harmonię – ludzie bywają wszakże złośliwi albo zawistni – wzrok filozofa kieruje się ku naturze, której piękno nie jest skażone ludzkimi niedoskonałościami. Shaftesbury niejednokrotnie podkreśla bowiem, że wytwory człowieka mogą, ale nie muszą być piękne, podczas gdy celowość natury jest czymś istniejącym w sposób niezaprzeczalny. Jednak aby rozpoznać ową celowość, należy wyćwiczyć się we właściwym pojmowaniu piękna – pojmowaniu go nie tylko jako porządku zmysłowych elementów, lecz także jako przenikającej je, twórczej i dobrej sile. „To, co piękne, to, co właściwe, co stosowne, nigdy nie tkwi w materii, ale w sztuce i zamiarze, nigdy w samym cielem, lecz w formie bądź sile formującej. Czyż tego nie

wyznaje piękna forma, nie obwieszcza piękno zamiaru zawsze, gdy cię uderza? Cóż cię uderza, jeśli nie zamiar? Cóż oto podziwiasz, jeśli nie umysł bądź to, czego jest on źródłem? To umysł sam formuje. Pozbawione umysłu wszystko jest odrażające, a nieukształtowana materia sama jest kaleka”²⁶.

Pełna zachwyty postawa, z jaką Teokles wygłasza w *Moralistach* podniosły hymn do natury, może być przecież jedynie wyrazem chwili. Aby przerodziła się w trwałą dyspozycję, przypomina Shaftesbury, potrzeba nieustannych ćwiczeń w rozpoznawaniu wewnętrznego piękna i im to właśnie służą zapiski poczynione w *Askémata*.

²⁶ A.A.C. Shaftesbury: *Moralisci...*, s. 170.

Adam Grzeleński (tłumacz) – profesor, zatrudniony w Katedrze Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor monografii: *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury’ego i Burke’a, Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o ludzkiej naturze, Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a oraz Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke’a*, a także przekładów dzieł filozoficznych z języka angielskiego.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja / Copy Editing
Magdalena Pache

Korekta techniczna / Proofreading
Marzena Marczyk

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 4,5. Ark. wyd. 5,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

3 4



9 772353 944300

Więcej o książce

