

KRZYSZTOF SKORULSKI

Międzynarodowe Towarzystwo Ebnerowskie  
(Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft)

**Potrzeba przełomu.  
Dialogiczne spojrzenie z Ferdynandem Ebnerem na rozwój  
sytuacji duchowej we współczesnych społeczeństwach Europy**

---

The Need for a Breakthrough: A Dialogical Approach to the Situation of Faith Today

*W rzeczywistości nie ma w Europie żadnego innego problemu  
jak tylko życie ducha i jego przełom.*

Theodor Haecker<sup>1</sup>

Trudno oprzeć się wrażeniu, że powyższa ocena sytuacji, sformułowana w czasie międzywojennym przez człowieka, który za swą walkę o „życie ducha” zapłacił w okresie władzy Hitlera wysoką cenę, zadziwia swą aktualnością. Podkreślmy to szczególnie w religijnym kontekście rozważań o współczesnych przemianach kulturowych w Polsce i Europie Zachodniej, prowadzonych w ramach Dni Tischnerowskich 2010 w Krakowie, z których materiały ukazały się w wydanej przez wydawnictwo Znak i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie książce *Świat i wiara w godzinie przełomu*. W niniejszych przemyśleniach chciałbym skonfrontować obserwacje uczestników Sympozjum z myślami Ferdynanda Ebnera, austriackiego prekursora i klasyka filozofii dialogu, żyjącego również w swoistym „czasie przełomu” – czasie I wojny światowej i rozpadu monarchii Habsburgów.

---

<sup>1</sup> Cyt. za F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. I, s. 719.

### „PRZEŁOM” – PRÓBA DOOKREŚLENIA TERMINU

W potocznym rozumieniu „przełom” ujmowany jest na poziomie społecznym: oznacza okres szybkich i głębokich przemian społecznych i kulturowych. Także i podczas Dni Tischnerowskich omawiany był „duchowy zwrot w sposobie działania i życia głównie człowieka cywilizacji zachodniej”<sup>2</sup>. Przełom ma jednak przede wszystkim wymiar ludzki, życiowy, emocjonalny: wiążą się z nim zarówno osobiste obawy, jak i nadzieje: „Ilekcję pada słowo przełom, w jego tle zawsze pojawia się myśl o zmianie i o jakiejś nowej jakości w ludzkim myśleniu, chceniu i działaniu”<sup>3</sup>. W dziele Ebnera pojawia się w tym kontekście termin *Durchbruch*, oznaczający właśnie przełom w sensie „wdarcia się” („początku”) „tego, co duchowe” w człowieku. Być może należałoby więc mówić o możliwości – podkreślmy to – przełomu, wychodząc od „życia duchowego” jednostek?

Aby móc przeanalizować kluczowe pojęcia, wokół których skupiają się analizy uczestników krakowskiej konferencji w świetle „zasady dialogicznej”, albo też „myśląc trzymając się liny słowa”<sup>4</sup> – jak formułuje to Ferdynand Ebner, należy podać przynajmniej ogólne zasady takiego myślenia. Jako że sprecyzowałem je już gdzie indziej<sup>5</sup>, zwrócę jedynie uwagę na to, że myślenie to można by scharakteryzować takimi terminami, jak: dialogiczność („nie ma Ja bez Ty”), realizm (wbrew idealizmowi/ideologii)<sup>6</sup>, odniesienie do aktualnej sytuacji mowy, otwartość i akceptacja drugiego („miłość”), osobowa prawda (jako *adequatio* między osobą i jej wypowiedzią oraz jako *aletheia*, ukazanie się „realnej” osoby w jej wypowiedzi) wreszcie otwartość „diady” Ja-Ty na „wymiar boskości”. Realne Ja ludzkie może pozostawać albo w stanie „samotności Ja” – wtedy gdy zamyka się przed Ty – albo w relacji z realnym Ty. Paradoksalnie, jednak nawet w stanie „samotności Ja” nie pozostaje ono bez odniesienia do Ty: po pierwsze, do realnego Ty, zamykając się przed nim, po drugie zaś, do jakiegoś Ty idealnego czy wręcz fikcyjnego, do którego mówi, które w sobie nosi. Relacja z realnym Ty jest dla ludzkiego Ja sytu-

<sup>2</sup> J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przełomu. Wprowadzenie*, w: *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Kraków 2011, s. 9.

<sup>3</sup> Tamże, s. 9.

<sup>4</sup> „Denken am Leitseil der Sprache”, F. Ebner, *Notizen*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. II, s. 459.

<sup>5</sup> K. Skorulski, *Ferdinand Ebner i miejsce filozofii dialogu w myśli katolickiej XX wieku*, „Paedagogia Christiana” nr 1/27 (2011), s. 50nn.

<sup>6</sup> Ebner używa terminu „idealizm” w znaczeniu, które w dużej mierze pokrywa się z „ideologią”: chodzi o nakierowanie na ideę zamiast na realną osobę, o pewnego rodzaju „fałszywą świadomość” rzeczywistości. Dlatego używam tu terminów „idealizm” i „ideologia” w dużej mierze zamiennie.

acją pierwotną i „pożądaną”, odpowiadającą jego ukształtowaniu, natomiast sytuacja zamknięcia się – sytuacją wtórną i przezeń „zawinioną”.

Zanim jednak owo realne Ja stanie się w życiu danego człowieka świadome, znajduje się on niejako w stanie podobnym do snu. Tak jak Freud próbuje interpretować sny w kontekście psychoanalizy, tak dla Ebnera cała aktywność kulturalna i (pseudo)religijna człowieka jest *de facto* snem o prawdziwym, realnym duchu. Dodajmy tu, że każdy produkt kultury, a więc nie tylko popkultura, lecz także kultura wysoka, może być takim snem o duchu – o ile utrzymuje człowieka w jego „samotności Ja”. Interpretacja snów zakłada, że treść snu nie pojawia się tu „we własnym imieniu”, lecz „oznacza” czy reprezentuje coś innego. Tym Innym jest dla Ebnera autentyczne, realne życie duchowe: Ja w relacji do Ty<sup>7</sup>. Oczywiście, aby interpretować sny, trzeba samemu być już obudzonym. Aby zaś zbudzić się ze snu, musi nastąpić „przełom” (*Durchbruch*), niejako „wdarcie się” realności drugiego (człowieka, Boga) do mojej świadomości. Być może warto odwołać się do pewnego doświadczenia: kto został w swoim najgłębszym Ja zagadnięty przez Innego, czuje się jakby zbudzony ze snu, dopiero teraz zaczyna się dla niego rzeczywistość. Wszystko inne spada do poziomu urojenia, marzenia sennego. Jednak trzeba się najpierw obudzić. A może dokładniej: zostać obudzonym. Być może taka wizja świata ludzkiego ducha i ludzkiej kultury oraz religii pozwoli na głębszą interpretację zachodzących współcześnie przemian kulturowych.

## INDYWIDUALIZACJA

Pierwszym z procesów, jakie uczestnicy krakowskiej konferencji wymieniają w kontekście przemian społeczeństwa, wiary i Kościoła, jest indywidualizacja. Myślę, że należy ją ogólnie rozumieć – podsumowując zaprezentowane tam poglądy – jako przejście od kolektywizmu do indywidualizmu, od systemu, w którym indywiduum określane jest z zewnątrz, do samookreślenia się przez jednostkę.

Oczywiście, indywidualizm jako termin, z całą swą historią, jest przede wszystkim częścią liberalnej koncepcji społeczeństwa. Na interesującym nas

---

<sup>7</sup> Ebnerowskie rozumienie „tego, co duchowe” w człowieku („co nie wyczerpuje się w naturalnej walce o przeżycie”), odróżnia się jednak – jak zobaczymy dalej – od typowego rozumienia ducha w filozofii niemieckiej i koncentruje się na aspekcie dialogicznym, międzyludzkim. Ebner wyraża przekonanie, że o Ja i Ty, tzn. „tym, co duchowe w człowieku”, można mówić „także inaczej niż w sensie pewnej fikcji rozumianej poetycko bądź też metafizycznie, lub wręcz tylko nakazanej ze względów «społecznych»”. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 6.

poziomie dialogicznym można – na podstawie mowy potocznej – widzieć w nim zamknięcie się jednostki na wymiar społeczny („egoizm”), ale też umożliwianie podejmowania etycznych decyzji, a więc dojrzewanie człowieka do odpowiedzialności. Musimy więc ten termin doprecyzować: Jakkolwiek oceniamy Popperowską krytykę Platona w *Spółczeństwie otwartym*, warto skorzystać z jego rady, by nie mieszać indywidualizmu z egoizmem ani też altruizmu z kolektywizmem. Wzajemne powiązania przebiegają inaczej: indywidualizm wiąże się z altruizmem, zaś kolektywizm z egoizmem. Ważne jest, że „altruizm” nie jest przeciwieństwem indywidualizmu (co według Karla Poppera sugeruje Platon: „jest egoistą, kto nie może podporządkować swych interesów dobru ogólnemu”<sup>8</sup>), lecz jest wręcz przezeń umożliwiany. Popper twierdzi: „Ten połączony z altruizmem indywidualizm stał się podstawą naszej zachodniej cywilizacji. Jest on też centralną nauką chrześcijaństwa. (Pismo święte mówi: «Miłuj bliźniego swego», a nie »«Miłuj swoje plemię»”<sup>9</sup>. Prawdziwym przeciwieństwem indywidualizmu jest zaś kolektywizm. Podczas gdy kolektywizm działa na zasadzie przymusu, indywidualizm oznacza wolność i prowadzi wręcz do pozytywnych etycznych decyzji na rzecz innych („altruizm”). Jeśli przyjmiemy wizję Poppera, to indywidualizację możemy interpretować jako przejście od (związanego z kolektywizmem) „idealizmu” (Ebner) do opartego na realnej osobie „realizmu”, który w odniesieniu do jednostki możemy nazwać „indywidualizmem”.

Problem polega na tym, że w ramach „popularnego” liberalizmu funkcjonuje często wizja człowieka jako istoty zorientowanej na maksymalizację własnej korzyści czy wręcz jako Hobbes’a „homo homini lupus”. Jeśli przyjmiemy taką redukcjonistyczną wizję człowieka, to indywidualizacja będzie jedynie przejściem od jednego „idealizmu” do drugiego czy wręcz od jednej ideologii do drugiej, nie zwiększając wolności osoby. Innymi słowy, jak zauważają zwolennicy dialogicznego obrazu człowieka: brakuje tu jego dialogicznego wymiaru.

Człowiek jest bowiem nie tylko indywiduum, widzianym z pozycji wolnego rynku, a więc zorientowanym na maksymalizację własnej korzyści, lecz zawsze czymś więcej: osobą, Ja pozostającym w relacji z Ty. Już Romano Guardini ze swej dialogicznej pozycji stwierdza, że każda „konstrukcja gospodarcza i społeczna”, która ujmuje człowieka nie jako osobę, „w ostatecznym rachunku nie funkcjonuje dobrze”<sup>10</sup> – pominięcie tego aspektu zemści

<sup>8</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, Bern 1957, s. 144.

<sup>9</sup> Tamże, s. 146.

<sup>10</sup> R. Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg 1940, s. 95. Przypomnijmy, że Guardini formułuje te uwagi w czasie II wojny światowej.

się prędzej czy później. Emmanuel Mounier, precyzując koncepcję personalizmu z podobnego punktu widzenia, odcina się wręcz od „starego dekadentycznego indywidualizmu”<sup>11</sup>. Jeśli indywidualizm ma oznaczać swoistą „emancypację” człowieka, to nie może go pozbawiać wymiaru osobowego (a więc w swej istocie dialogicznego<sup>12</sup>). Ebner idzie jeszcze dalej i widzi tak rozumiany indywidualizm jako możliwy jedynie w związku z chrześcijaństwem jako relacją z realnym, boskim Ty:

Nie ma „indywidualizmu” innego niż chrześcijański, chociaż chrześcijaństwo niewiele o nim mówi, nie jest on zaś oczywiście „egoizmem”, nie czyni odnoszącego się do samego siebie Ego zasadą myślenia i działania etycznego. Etyka chrześcijańska nie jest jednak także w żaden sposób „altruizmem”, który przecież ma przed oczami jedynie *alter ego*, choćby było ono równoprawne z własnym Ja w jego „samotności Ja”, i nigdy nie jest w stanie doprowadzić Ja w człowieku do jego prawdziwego życia w duchu, postawić je w relacji do Ty, jak domaga się tego i jak jest w stanie uczynić duch chrześcijaństwa<sup>13</sup>.

Tak więc, jeśli indywidualizacja ma być autentyczna, jeśli ma być przejściem od idealizmu (ideologii) do realnego, a więc duchowego człowieka, musimy „nasz” indywidualizm oprzeć na realnej osobie widzianej jako Ja pozostające w relacji z Ty. W samotności nie można mówić o autentycznej indywidualizacji.

Co można by powiedzieć o indywidualizacji dokonującej się współcześnie? Zależy to, po pierwsze, od tego, czy mamy do czynienia ze wzmożeniem dialogiczności, czy raczej z panowaniem się samotności. Wobec braku adekwatnych badań socjologicznych pozostaje nam, niestety, oprzeć się na ogólnych wrażeniach i wypowiedziach kompetentnych obserwatorów. Oceny sytuacji są oczywiście różne, ale trudno dziś znaleźć stwierdzenia, jakobyśmy mieli do czynienia ze szczególnym dowartościowaniem relacji. By podać dwa reprezentatywne przykłady z Austrii: Hermann Knoflacher nie bez racji mówi w kontekście „samochodu jako idei” o postępującym wręcz „rozcłótkowa-

<sup>11</sup> E. Mounier, *Das personalistische Manifest*, Zürich b.d., s. 81. Mounier pisze tam: „Moja osoba nie jest moim indywidualium. Indywidualium nazywamy rozproszenie osoby na powierzchni życia i jej gotowość do zagubienia się na tejże powierzchni”. Mounier zarzuca indywidualizmowi sprowadzanie wszelkiej relacji i wymiany międzyludzkiej do handlu.

<sup>12</sup> Przypomnijmy, że według Ebnera właśnie to stanowi istotę człowieka jako osoby, że „ma on słowo”, a więc może być Ja – lub Ty – jako „realność duchowa”. Nie jest nawet tak, że istnieje jakieś samotne i samowystarczalne Ja, któremu od czasu do czasu wydaje się rzeczą dobrą i wskazaną, by wejść w relację z jakimś podobnie samotnym Ty, do której jest ono zdolne. Jest natomiast tak, że albo jest Ja w relacji do Ty, albo nie ma ani Ja, ani Ty. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 12nn.

<sup>13</sup> Tamże, s. 207.

niu” społeczeństwa europejskiego<sup>14</sup>, zaś Walter Methlagl konstatuje wzrost „ekstensywności” relacji (kontakt z większą liczbą osób) kosztem jej „intensywności” – a tym samym spłaszczenie i spłyconie relacji<sup>15</sup>. Uwagi te wydają się wiarygodne.

Po drugie, należałoby sprawdzić, czy nie mamy do czynienia z przejściem od jednego kolektywizmu do drugiego, od jednej ideologii do drugiej. Czy pojawia się więc jakaś nowa ideologia, zajmująca miejsce „starej”? Także i tu trudno wyrokować bez wiarygodnych psychologicznych i socjologicznych badań nad akceptacją konkretnych ideologii. Można mówić o tym, co w czasach postmodernistycznych i postpostmodernistycznych znane jest jako „permissywizm i relatywizm”, wynikające z niepewności i sceptycyzmu odnośnie do poznania prawdy. Skoro bowiem nie można poznać prawdy wspólnej, to należy uznać prawo każdego do posiadania swojej prawdy. W tym poglądzie nie byłoby jeszcze nic destruktywnego, gdybyśmy widzieli go w kontekście ludzkiego spotkania. W relacji Ja z Ty każde z nich ma swą prawdę, która polega na pokrywaniu się wypowiedzi i życia danej osoby oraz na tym, że Ja ujawnia się (jako *aletheia*) przed Ty w słowie, a wtedy można mówić o wspólnym dialogicznym poszukiwaniu prawdy. Inaczej jednak jest w przypadku, gdy taki pogląd kultywowany jest w kontekście samotności Ja, a więc gdy staje się ideologią, monologiem i gdy autor takiego poglądu zaczyna zwalczać inne przekonania.

Być może da się też mówić (zwłaszcza z pozycji liberalnych) o „absolutyzacji” wolności ludzkiej. Jednak wolność, rozumiana jako wolność wyboru poza kontekstem dialogicznym, sama stoi ostatnio pod znakiem zapytania – należy ją widzieć raczej jako abstrakcyjną ideę. W tym sensie można by jednak mówić o wielu abstrakcyjnych – jako że oderwanych od człowieka w jego dialogiczności – ideach, rządzących życiem w sposób zawoalowany: nie tylko „wolność”, ale i „opinia publiczna”<sup>16</sup>, „wzrost gospodarczy”, „auto”<sup>17</sup>, „dług” czy wreszcie sam „pieniądz”<sup>18</sup>. Slavoj Žižek doszukuje się w tego typu ideologii „mocy ciemności” zniewalających współczesnego człowieka<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> H. Knoflacher, *Virus Auto. Die Geschichte einer Zerstörung*, Wien 2009, s. 141nn.

<sup>15</sup> W. Methlagl, *Sören Kierkegaards 'Kritik der Gegenwart' – heute?*, in: S. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart oder: Zwei Zeitalter. Ein Kapitel aus der Schrift 'Eine literarische Besprechung', 1846*, aus dem dänischen von Inger und Walter Methlagl, Salzburg 2011, s. 98nn. Przytoczmy choćby obserwacje nad serwisami społecznościowymi w internecie – wielkiej liczbie „znajomych” (ang. *Friends*) towarzyszy banalizacja wpisów.

<sup>16</sup> Tamże, s. 111nn.

<sup>17</sup> H. Knoflacher, *Virus Auto*, s. 165nn.

<sup>18</sup> D. Graeber, *Debt. The first 5000 Years*, Brooklyn, New York 2011, s. 13nn.

<sup>19</sup> S. Žižek, *Die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Der linke Kampf um das 21. Jahr-*

Krytykę ideologii zawartych w bezkrytycznie przyjmowanej wizji świata znajdujemy w ostatnich latach w pismach nie tylko „lewicowych” myślicieli. Nie mogę tu zaprezentować całej różnorodności tej krytyki oraz proponowanych rozwiązań, twierdząc jedynie, że człowiek zanurzony w jakiegokolwiek „ideologicznej” wizji świata popada w coraz większe wyobcowanie i samotność.

### Kilka myśli o „My” i ideologii jako takiej

Dla uściślenia mojego rozumienia indywidualizacji jako „wychodzenia z kolektywizmu” przedstawię w formie dygresji kilka uwag na temat „ideologii jako takiej”, zainspirowanych Ebnerowską krytyką „idealizmu”. Przede wszystkim ideologia nie jest – w kontekście relacji międzyludzkiej – dialogiczna, lecz monologiczna<sup>20</sup>. Monologu można słuchać (przy czym jestem świadomy, że nie Ja jestem jego adresatem, nie woła mnie on „po imieniu”), do ideologii można się nawet przyłączyć, ale nie następuje tu zaproszenie do relacji Ja-Ty, pozostaję sam z moim Ja. Idea nie jest dialogiczna, ponieważ zakłada, że wystarczy jedno (własne) Ja i nie potrzeba żadnego Ty. Z ideą nie można dyskutować (inaczej niż z osobą), trzeba ją przyjąć albo odrzucić (w samotności) – można ją co najwyżej zastąpić inną, trochę podobnie jak gotowy obraz jednego artysty można jedynie zastąpić gotowym obrazem innego twórcy<sup>21</sup>. Ideologia oddziałuje bowiem nie na poziomie osobowym, lecz raczej na swoistym, analogicznym do „estetycznego”, poziomie przedmiotowym, gdy piękno w pewien sposób „uwodzi” (czyni mnie „przedmiotem uwodzenia”), ale uwodzenie to „kończy się katastrofą”, pozostawiając człowieka w samotności<sup>22</sup>. Ideologia ma też to do siebie, że usuwa jakiegokolwiek poszukiwanie prawdy, zastępując je jej posiadaniem. Prawda bowiem nie ujawnia się dla niej dopiero w spotkaniu Ja z Ty, lecz już na początku jest dana w samotnym Ja. Dlatego wraz z panowaniem jakiejś ideologii zaczyna się też prześladowanie, wykluczanie czy przemilczanie tych, którzy jej nie wyznają.

---

*hundert*, Frankfurt a. Main 2011, s. 11. Žižek powołuje się przy tym na List św. Pawła do Efezjan 6,12: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich”. Žižek interpretuje te słowa jako wezwanie do walki „nie przeciw skorumpowanemu indywiduum, [...] lecz przeciw globalnemu porządkowi i jego ideologicznej mistyfikacji”.

<sup>20</sup> Tę właściwość ideologii stwierdza też np. Peter V. Zima w swym klasycznym dziele o ideologii i teorii. Por. także *Ideologie und Theorie*, Tübingen 1989, s. 379, 399nn.

<sup>21</sup> Co do wprowadzania idei w życie por. rozważania Poppera o perfekcjonizmie. K. Popper, *Die offene Gesellschaft*, s. 214nn.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 114nn.

Rzeczą poniekąd zastanawiającą jest fakt, że Ebner bardzo dużo mówi o Ja i o Ty, sporo o „To” (niem. *Es*, także: ono), nie używa natomiast kategorii My<sup>23</sup> (w odróżnieniu choćby od Franza Rosenzweiga, który w *Gwieździe zbawienia* umieszcza cały rozdział poświęcony problematyce „My”). Należy jednak zauważyć, że cechą Ebnera było „myślenie po linie słowa”, czyli odnoszenie się do realnej sytuacji mowy, dziejącej się aktualnie w relacji Ja do Ty. Konsekwencją takiej postawy była też swoista „brzytwa Ockhama” – pomijanie pojęć, które nie mają związku z aktualną sytuacją mowy.

Wydaje się, że owa „nieusuwalna myślowo identyczność podmiotu wypowiedzi i jego predykatu”, charakterystyczna dla wypowiedzi „ja jestem”, która „tworzy istotę twierdzenia egzystencjalnego w pierwszej i drugiej osobie, tam gdzie stwierdzane jest właśnie bycie w sensie osobowości”<sup>24</sup>, nie ma zastosowania do My. Wypowiedź „My jesteśmy” nie ma tak bezwzględnie oczywistego charakteru jak „Ja jestem”. „Ja w relacji z Ty” to nie „My”, lecz po prostu „Ja” w relacji z „Ty”. Ebner odwołałby się tu do różnicy między występującym w języku niemieckim tylko w pierwszej i drugiej osobie liczby pojedynczej tematem „bin, bist” a charakterystycznym dla innych osób gramatyki tematem „sein”<sup>25</sup>. Skoro więc nie widać koniecznego związku „My” z aktualną sytuacją mowy, to znaczy Ja pozostającego w relacji do Ty, to – przedłużając myśl Ebnera – rozpatrywanie „My” na tym samym dialogicznym poziomie co „Ja” i „Ty”, nie jest właściwe. Owo „My” jako podmiot zbiorowy zostało „skonstruowane” na zasadzie pewnej „dowolności” oddzielającej jednostki należące do My od tych należących do Wy. Ale wszystkie one postrzegane są przy tym nie w ramach kategorii „Ty” (wtedy byłbym bowiem z jednym z nich w relacji, co *de facto* wyklucza już kategorię My-Wy), lecz w kategorii „To”. Owo łączenie i dzielenie dokonuje się za pomocą idei. Idea bowiem „łączy” (ale raczej na podstawie siły, co najbardziej widać z pozycji samotnego Ja stojącego w kolektywizmie na szczycie, na zasadzie: „nikt mi się nie sprzeciwia”), ale jednocześnie dzieli. Przypomnijmy, że całe hasło Rewolucji Francuskiej, a zarazem motto europejskiej demokracji brzmiało: „Wolność, równość, braterstwo ... albo śmierć”. A więc kto nie uznaje naszych idei, ma zostać wyeliminowany. Takie rozumienie ideologii wiąże ją

<sup>23</sup> Dodajmy dla porządku, chociaż nie mamy możliwości szerzej rozwijać tego tematu, że także Ebner widzi możliwość pewnej „wspólnoty życia duchowego”, budowanej przez miłość, „która nie może powstać na innej podstawie niż relacja z Bogiem”, a więc która zaczyna się jednak zawsze od „ukonkretnienia” realności duchowych w relacji Ja do Ty, a nigdy od idei. Dlatego też słowo „My” nie pada. Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 171.

<sup>24</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 162.

<sup>25</sup> Tamże.



automatycznie z kolektywizmem, zaś wyklucza jej używanie w kontekście dialogicznym. Wraz z Ebnerem można by powiedzieć: „Duchowość egzystencji [człowieka] wykorzenia go z życia pokolenia”<sup>26</sup>.

„My” należałoby raczej rozpatrywać w kontekście „My-Wy”, a ten wydaje mi się już – mimo teologicznej analogii do „My” Narodu Wybranego – domeną ideologii, czyli samotnego Ja. Z wielką ciekawością można obserwować, jak owo monologiczne, „posiadające prawdę” Ja zostaje wzmocnione wówczas, gdy rozrasta się do wciąż monologicznego, ideologicznego My. Ebner, nie uwzględniając jeszcze potrzeby „negatywnego” określania się „My” w opozycji do „Wy”, pisał w tym kontekście o „zakorzenieniu jednostki w życiu pokolenia”<sup>27</sup>. Jak bardzo atrakcyjne jest to My, zastępujące moje samotne, słabe, marginalizowane Ja (bez przewodnika, bez poczucia wspólnoty, bez celu), widać np. w filmie *Die Welle (Fala)*<sup>28</sup> – nawiązującym w sposób sfabularyzowany do znanego amerykańskiego eksperymentu „The third wave”, przeprowadzonego przez Rona Jonesa w roku 1967<sup>29</sup>. Wraz z rozwojem My zanikają początkowo konflikty, wykluczenie i poczucie bezsensu, powstaje koleżeństwo i wspólny cel, swoista „wspólnota” broniąca swych członków na zewnątrz i dopiero po jakimś czasie daje się zauważyć, że nie ma w nim miejsca na moje realne Ja, które właśnie musi ustąpić miejsca My. Owo My szuka jednak natychmiast swego Wy, które będzie jego przeciwnikiem, którego potrzebuje do swego określenia<sup>30</sup>.

Zwróćmy uwagę, że tak jak My jest strukturą „idealną”, podobnie jego Wy jest strukturą idealną, której w rzeczywistości niekoniecznie coś odpowiada. Próby zidentyfikowania owego Wy z jakąś konkretną grupą są prawie zawsze arbitralne i nie odpowiadają rzeczywistości. Konkretnie przykłady funkcjonowania owego „My” można widzieć we współczesnych grupach ekstremistycznych czy to opartych na nacjonalizmie, czy na „antyfaszyzmie”.

<sup>26</sup> Tamże, s. 215.

<sup>27</sup> Tamże, s. 205, 214nn.

<sup>28</sup> *Die Welle*, reż. Dennis Gansel, 2008. Film opowiada w sposób fabularny o szkolnym eksperymencie, w którym uczniowie zostają zaproszeni do współtworzenia opartej na dyscyplinie i ideologii organizacji. Uczniowie czynią to z tak wzrastającym entuzjazmem, że nauczyciel musi przerwać eksperyment, by uniknąć tragedii.

<sup>29</sup> Odnośnie do tego eksperymentu por. [http://de.wikipedia.org/wiki/The\\_Third\\_Wave](http://de.wikipedia.org/wiki/The_Third_Wave), [dostęp 10.04.2012].

<sup>30</sup> Zima mówi w tym kontekście o „dualistycznym schemacie”. Por. P. Zima, *Ideologie und Theorie*, s. 426nn.

## SEKULARYZACJA

Kolejnym zjawiskiem, które znajduje szeroki oddźwięk w analizach uczestników krakowskiej konferencji, jest sekularyzacja. Mówiąc o niej, nie sposób najpierw nie odnieść się do klasycznej „tezy o sekularyzacji” Maksa Webera, nawet jeśli – mimo obiekcji takich autorów jak Gert Pickel<sup>31</sup> – została ona generalnie zarzucona, przynajmniej w swej pierwotnej postaci, tzn. jako teleologia historii i społeczeństwa<sup>32</sup>. Termin „sekularyzacja” stosuję tu najpierw w tym znaczeniu, w jakim przedstawia go Jarosław Jagiełło na podstawie pism Józefa Tischnera:

proces sekularyzacji oznacza przede wszystkim taką przemianę, wskutek której obraz świata już więcej nie potrzebuje wyjaśnienia nadnaturalnego, zaś człowiek w rozumieniu swego życia nie musi szukać podstawowego punktu odniesienia w przekonaniu, że wszystko, z czym ma do czynienia, jest znakiem obecności Boga w świecie<sup>33</sup>.

Według Tischnera sekularyzacja może być, po pierwsze, „relatywna”. Temu określeniu odpowiadałoby w kontekście tezy Maksa Webera pierwsze, „przygotowujące drogę kapitalizmowi” stadium sekularyzacji, związane z koncentracją rozproszonego pogańskiego *sacrum*. Świat staje się „sekularny”, czyli właśnie „świecki”, a *sacrum* koncentruje się we wspólnocie chrześcijańskiej. Podkreślmy jednak, z „dialogicznego punktu widzenia”, że wspólnota ta opiera się nie tylko na doktrynie (*sacra doctrina*), lecz i na osobowej relacji Ja z Ty („Ty boskim”), widocznej chociażby w sakramentach. W miarę upływu czasu, wraz z integracją wpływów humanizmu, a szczególnie z Ebnerowskim sformułowaniem zasady dialogicznej, staje się też jasne, że osobowa relacja z Bogiem tak naprawdę nie jest wiarygodna bez osobowej (nieideologicznej) relacji z człowiekiem. Proces sekularyzacji może być zatem widziany jako przejście od roztopienia bądź zagubienia Ja w bosko-magicznym świecie (a skoro nie ma Ja, to nie ma także Ty) do odnalezienia Ja w relacji z ludzkim (a w nim z boskim) Ty.

<sup>31</sup> Pickel opowiada się za „skontekstualizowaną”, czyli uwzględniającą lokalne warunki, „teorią sekularyzacji” (*kontextualisierte Säkularisationstheorie*). Por. G. Pickel, *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 62, Number 2, Juni 2010, s. 219, 241nn.

<sup>32</sup> K. Gabriel, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 52 (2008), 22 Dezember 2008, s. 11: „Poza niektórymi rozproszonymi wojującymi ateistami – dziś występującymi przeważnie w szatach biologii i naturalizmu – właściwie nikt nie podtrzymuje już tezy o sekularyzacji jako teleologii, jako celu historii i społeczeństwa”.

<sup>33</sup> J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przelomu. Wprowadzenie*, s. 17.

Drugim rodzajem sekularyzacji jest – jak ją zowie Tischner – sekularyzacja „radykalna”, wywodząca się z czasów Oświecenia. Przypomnijmy, że druga, ta zakwestionowana część Weberowskiej tezy zawiera przepowiednię o nieuchronnej marginalizacji religii jako konsekwencji rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego<sup>34</sup>. W naszym kontekście można by to ująć następująco: po sekularyzacji świata (która nastąpiła wraz z chrześcijaństwem) nastąpić miałyby sekularyzacja człowieka. *Sacrum* miałyby zostać wyparte także z obszaru osobowego/międzyosobowego. Jednak w ostatnich dziesięcioleciach, m.in. po wykazaniu przez Rogera Finke’a i Rodneya Starka, że w Stanach Zjednoczonych – kraju przecież na wskroś kapitalistycznym i liberalnym – ma miejsce ciągły wzrost religijności<sup>35</sup>, miejsce przepowiedni Webera zajęła teza o „rynku religii”, a potem nawet teza „powrotu bogów”. Karl Gabriel mówi np. o „wielorakiej nowoczesności”, tzn. odmawia przyjęcia jednego modelu dla wszystkich kręgów kulturowych i grup społecznych. Podobnie myśli Charles Taylor, który krytykuje sekularyzację widzianą jako proces jednorodny i linearny: „Nie jest to więc linearna historia schyłku, lecz pojawianie się coraz to nowych wymiarów, kontekstów wiary, które z kolei też mogą zostać podważone. Jest ciągły proces zanikania i odradzania się w nowych formach”<sup>36</sup>. Zamiast zaniku wiary, w przypadku sekularyzacji mielibyśmy więc do czynienia z jej różnicowaniem, pluralizacją. Taka koncepcja wiązałaby w każdym razie sekularyzację z indywidualizacją – przynajmniej na pewnym etapie sekularyzacja kończyłaby się nie usunięciem, lecz „indywidualizowaniem” *sacrum*.

### Doświadczenie Boga i *sacrum*

W obliczu sekularyzacji widzianej jako pluralizacja warto – być może – zapytać wprost o uprzywilejowane doświadczenie Boga w dzisiejszych czasach. A w zależności od tegoż doświadczenia: czy sekularyzacja ta prowadzi rzeczywiście raczej w kierunku autentycznej indywidualizacji, czy może „z powrotem” ku magicznemu rozumieniu świata?

Z jednej strony można mniemać, że człowiek jako osoba, a więc i jako Ja, w warunkach demokratyzacji staje się we współczesnym świecie wartością naczelną. Gdy jednak popatrzymy na cały opisywany przez Annę Sobo-

<sup>34</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, s. 612.

<sup>35</sup> R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 1992, s. 1nn.

<sup>36</sup> Ch. Taylor, *Epoka świecka i różne ścieżki wiary*, w: *Świat i wiara*, s. 139.

lewską rynek produktów z „Ery wodnika”<sup>37</sup> (bez względu na to, jak szerokiej grupy ludzi on dotyczy), takich jak wróżki, promieniowania, kamienie, aury, pola, diety, święte miejsca, okultyzm, czary, wywoływanie duchów – nieodparte staje się wrażenie, że mamy do czynienia – przynajmniej w pewnych środowiskach – z ponownym rozprasaniem się *sacrum*, a więc i z rozprasaniem się Ja. Byłaby to tendencja do szukania *sacrum* w nieosobowej sile, promieniowaniu, ideologii. W tym samym kierunku prowadzi także owa „agresywna” bądź „radikalna” sekularyzacja, promowana przez „wojujące” grupy ateistyczne<sup>38</sup>. Podobnie jest ze wspomnianymi „abstrakcyjnymi ideami”, które decydują o naszym stylu życia, ignorując „Ja w relacji do Ty”. Świadectwem tego jest wzrastające poczucie wyobcowania, niekiedy potrzeba całkowitego opuszczenia instytucji tego społeczeństwa, aby poczuć, że „żyję, a nie tylko wegetuję”<sup>39</sup>.

Jeśli w tym kontekście można by było mówić o Bogu, to byłby to Bóg bezosobowy, odpowiadający generalnie „człowiekowi bezosobowemu”, tzn. ideologicznemu, zidentyfikowanemu ze strukturami, rozproszonemu i nieświadomemu swego Ja. Można tu podać przykład managera dużej korporacji, który nie wierzy w osobowego Boga, ale pije „napromieniowaną” wodę, uprawia jogę dla odprężenia i „odpukuje” w niemalowane drzewo. Jego celem jest przy tym sukces zawodowy (oceniany bądź miesięcznym dochodem, bądź wysokością stanowiska czy wreszcie popularnością medialną), w mniejszym stopniu dobre samopoczucie. Zauważmy – nie szuka on ani Ja, ani Ty, w jego bowiem projekcie życiowym (ideologii) nie ma na nie miejsca, chyba że w postaci wyabstrahowanych namiastek, potrzebnych do osiągnięcia wyżej wymienionego sukcesu, np. w ramach umiejętności postępowania z innymi, przekonywania ich do swych celów. Brak doświadczenia odpowiadającego „wrodzonemu” ustosunkowaniu Ja do Ty („nie ma Ja bez Ty”) albo lepiej brak „gotowości” na odkrycie swego Ja jako pozostającego w relacji do Ty (zamkniętość na realne Ty za swym chińskim murem) prowadzi do niewiary w człowieka i – w konsekwencji – w Boga. W ten sposób popadamy w samotność, a więc w „dezindywidualizację”.

W opozycji do tendencji ku doświadczaniu Boga jako siły czy promieniowania stoi świat osobowy i międzyosobowy – a jeśli Bóg osobowy, to jego

<sup>37</sup> A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe w Polsce. Duchowość ponowoczesna*, w: *Świat i wiara*, s. 98.

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *Epoka świecka*, s. 139.

<sup>39</sup> W tym kontekście australijski psycholog Jim Macbeth cytuje wypowiedzi ludzi, którzy opuścili obiecujące życie zawodowe, by zająć się tym, co ich naprawdę fascynuje. Por. M. Csikszentmihalyi, *Dem Sinn des Lebens eine Zukunft geben. Eine Psychologie für das 3. Jahrtausend*, Stuttgart 1995, s. 246.

doświadczeniem jest relacja. Czy relacja ta ma jednak być przeżywana w jakimś „mistycznym zjednoczeniu” z Bogiem? Sam Ebner krytykuje opisywanie relacji z Bogiem w kategoriach mistyki – mistykę rozumie jednakże raczej w sensie „neoplatońskim” i „wschodnim” (tendencje do takiego jej rozumienia odgrywały rolę w kręgach intelektualnych Austrii początku XX wieku) jako „roztopienie Ja” w jakimś „boskim Ty”, a tym samym jego zanik<sup>40</sup>, a nie w „zdrowym” sensie chrześcijańskim. Mistyka jest dlań niejako odejściem od indywidualizmu/realizmu do swoistego idealizmu. „Jeśli człowiek «przeżywa» Boga, to przeżywa go w człowieku; jednakże nie w sobie samym, jak twierdzą mistycy, lecz w innym, w którym przeżywa on prawdziwe Ty swego Ja”<sup>41</sup>.

Takie powiązanie relacji z ludzkim Ty oraz z Ty boskim albo, mówiąc inaczej, doświadczenie Boga w relacji z ludzkim Ty jest specyficzne i rodziło już nieporozumienia. Jak słusznie podkreśla Tomáš Halík, w ogóle mówienie o „boskim Ty” jest nieprecyzyjne, obecność Boga w spotkaniu międzyludzkim należy widzieć raczej w roli „horyzontu”<sup>42</sup>. Nie wglębiając się w szczegóły, powiedzmy, że z Ebnerem możemy „boskie Ty” rozumieć podobnie, jak ów opisywany przez Tischnera malarz, który chciał przedstawić Brata Alberta umywającego stopy ubogiemu<sup>43</sup>: w postaci świętego jaśniej sam Chrystus, który pochyla się przed ubogim człowiekiem. Tak więc, jeśli chcemy doświadczyć Boga osobowego, nie uciekniemy od relacji z człowiekiem, i to z człowiekiem realnym, „osobowym”, a nie jakimś człowiekiem wyidealizowanym, z ideą człowieka.

Doświadczenie człowieka realnego zawiera w sobie moment „obcości”. Sobolewska pisze: „nie rezygnując z własnego świadectwa wiary, chrześcijanin dostrzega i czci w obcym niewidzialne oblicze Boga”<sup>44</sup>. Przeżycie pewnej „obcości”, a może raczej „nowości”, jest znakiem, że wychodzę z samotności mego Ja, że w relacji do ludzkiego Ty spotykam Boga. Ebner pisze:

Kiedy kochamy naprawdę jakiegoś człowieka – a w nim nie po prostu przyjaciela, w którym kochamy przecież zawsze samych siebie, a więc nie tylko miłością, w któ-

<sup>40</sup> Według Ebnera „wewnętrzność mistyki jest pozbawiona Ja”, por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 62.

<sup>41</sup> Tamże, s. 176.

<sup>42</sup> T. Halík, *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, w: *Świat i wiara*, s. 213. „Nie jest też precyzyjne mówienie, że Bóg jest Ty. Boga nie możemy nazywać Ty, gdyż Bóg w stosunku do nas nie jest nigdy «rzeczywistością zewnętrzną». Bóg ukazuje się w relacji Ja i Ty. Bóg jest horyzontem, w Nim ludzie i rzeczy wewnątrz świata mogą być Ty”.

<sup>43</sup> J. Jagiełło, *Świat i wiara*, s. 15.

<sup>44</sup> A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe*, s. 83.

rej jedynie relatywnie wychodzimy z „samotności Ja” naszego ducha, a ściśle rzecz biorąc, nie wychodzimy z niej wcale – kiedy kochamy „bliźniego”, jak chce tego od nas Ewangelia, wtedy kochamy w nim Boga<sup>45</sup>.

Owa „obcość” w dziedzinie religii jest oczywista w społeczeństwach w dużym stopniu laickich, w Polsce skupiamy się łatwo na „tym, co znajome”, na „przyjacielu, w którym kochamy przecież zawsze samych siebie” (Ebner). Jednak czy między takimi społeczeństwami a Polską istnieje różnica istoty, czy tylko stopnia? Inaczej mówiąc, czy w sytuacji większej grupy ludzi związanych z Kościołem znajdujemy lepsze uzasadnienie przedkładania spojrzenia ideologicznego nad osobowe? Czy nie chodzi więc także i tu – poza wszelkimi ideologicznymi deklaracjami przynależności do pewnego My – raczej o poszukiwanie wyjścia z samotności Ja, z idealizmu do realnego świata, realnego Ty, do Boga? A do Boga – do realnego Ty – mogą dojść, jedynie opuszczając ideologię czy to ateistyczną, czy religijną.

Nie ucieknę więc – powtórzmy to raz jeszcze – przed innym człowiekiem jako realnym Ty, w którym przeżywam Boga. A jeśli nie przeżywam w nim Boga, to co ten fakt mówi o moim wyobrażeniu Boga? Czy zostało ono ukształtowane w warunkach autorytatywnego przekazu adresowanego do biernych słuchaczy, czy po prostu ludzi „obecnych ciałem”, a niekoniecznie „żywym, obudzonym” duchem (w sensie relacji Ja-Ty)? Czy Bóg taki nie jest „Bogiem idealistów” (wręcz: ideologów)? Być może taki obraz Boga musi przejść przez przestrzeń takiego przeżycia Boga, jakim zajmuje się teologia negatywna... Faktycznie, w tym kierunku myśli ponowoczesna „teologia immanencji”. Tadeusz Gadacz pisze:

Proces przejścia religii w immanencję (Vattimo), słabość (słaby Bóg Vattimo, słaba teologia J.D. Caputo) i moralność (Kantowskie dziedzictwo religii moralnej przeciw religii kultu) jest postrzegany jako proces sekularyzacji chrześcijaństwa. Tak rozumiana sekularyzacja nie jest procesem negatywnym, lecz pozytywnym. Pozwala bowiem chrześcijaństwu odkryć jego własną istotę, stać się z religii dzieciństwa religią dojrzałych... Zasadą ponowoczesnej refleksji nad chrześcijaństwem jest ponowne odkrycie znaczenia wcielenia, cierpienia i śmierci Boga na krzyżu oraz miłości<sup>46</sup>.

Gadacz stwierdza jednak, że myślenie postsekularne zamyka się w parach pojęciowych transcendencia-immanencja i siła-słabość, a tym samym nie wyczerpuje złożoności problematyki chrześcijańskiej, choćby w jakimś stopniu zbliżało się ono do jej istoty. Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że także proponowane rozwiązania „teologii immanencji” są ponownym podchwyce-

<sup>45</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 170nn.

<sup>46</sup> T. Gadacz, *Religia immanencji czy religia bez religii?*, w: *Świat i wiara*, s. 117.

niem myślenia ideologicznego. Co z tego, że ktoś mówi o transcendencji i immanencji, jeśli nie mam osobowego doświadczenia Boga w moim życiu? Jeśli odwołamy się tu do metafory „śmierci Boga”, to umiera właśnie „Bóg idealistyczno-metafizyczny”<sup>47</sup>, będący rezultatem metafizycznych spekulacji, metafizycznej interpretacji indywidualnego i biblijnego, a także doświadczanego Boga.

Być może proces ten jest oczyszczaniem przedstawień Boga, bo – jak pisze Charles Taylor – wiara i religia, a więc i leżące u ich podstaw doświadczenie Boga, ma tendencję do odradzania się w nowych, zmienionych okolicznościach. Dlaczego wiara i religia odradzają się? Nasuwa się tu metafora jakiegoś „zmysłu” religijnego w człowieku albo jakiegoś „genetycznego nastawienia” na religię. Czego oczekuje tu człowiek od religii, której szuka? Wydaje mi się, że chodzi tu o „poczucie sensu” oraz o „relację Ja do Ty”, które jawią się jako wzajemnie powiązane<sup>48</sup>. Godne uwagi jest to, że gdy przeżywam intensywnie moją relację do Ty, nie pytam już o sens<sup>49</sup>. Trudno kusić się tu o dokładne wyjaśnienie tego fenomenu, ale gdy patrzymy nań po prostu „fenomenologicznie”, nasuwa się refleksja, że szukanie sensu wiąże się przede wszystkim z szukaniem Ty. Czy nie taka jest wymowa przeżycia Hioba, który przestaje stawiać pytania o sens po tym, jak przeżył spotkanie z Bogiem (por. Hi 42,5)? A co w perspektywie własnej śmierci jest bardziej przerażające niż dojmująca w niej samotność „w najwyższym stężeniu”, wręcz „samotność absolutna” – a zarazem bezsensowność, radykalne zakwestionowanie sensu wszystkiego, co w życiu robię?

Zwróćmy uwagę, że w kontekście Ebnerowskiego „słowa” zarówno „relacja” (a dokładnie to, że rolą słowa jest wprowadzanie w relację Ja z Ty), jak i „sensowność” (słowo w sensie duchowym ma także swój sens) są po prostu dwoma aspektami słowa<sup>50</sup>. Nawet jeśli wydaje się, że „sens” ma tu raczej znaczenie sensu wypowiedzi, niekoniecznie życia, to na głębszym poziomie widzimy, że dla człowieka żyjącego i wierzącego na sposób dialogiczny wszystko może być interpretowane jako słowo Boga skierowane do mnie, i tylko dlatego od życia jako „skierowanego do mnie słowa” domagam się w ogóle sensu<sup>51</sup>. Być może należy więc uczyć się widzieć całą rzeczywistość

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. I, s. 646.

<sup>49</sup> Tenże, *Słowo i realności duchowe*, s. 215nn. Ebner pisze też: „Człowiek, który znalazł w Bogu prawdziwe Ty swego Ja, ... nie pyta już o sens życia”. Tamże, s. 216.

<sup>50</sup> F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, s. 646.

<sup>51</sup> R. Guardini, *Welt und Person*, s. 111nn. „Wszystkie rzeczy pochodzą ze Słowa w Bogu i dlatego też posiadają charakter słowa”.

w sposób dialogiczny, a to sprzyja wierze, wierze w słowo, a przez to wierze w Boga. Wiara odradza się tak, jak odradza się w zmienionych warunkach doświadczenie jakiegoś Innego, jakiegoś Ty. Nawet gdy człowiek nie dochodzi do relacji z realnym Ty, to jednak do niej dąży.

Niewątpliwie jest coś inspirującego w próbach tematyzowania spotkania międzyludzkiego, dialogu, poszukiwania Boga jakby „pomiędzy” ludźmi, a dokładniej w tym – najgłębszym – wymiarze człowieka, który odpowiedzialny jest za relację z Drugim. Czyż nie jest bowiem w pewien sposób paradoksem, że zanurzając się w to, co jest najgłębszym wymiarem człowieka, w jego realne Ja (decydujące o jego poczuciu odrębności, o jego tożsamości), odkrywamy zarazem Ty: jego wymiar otwartości na Drugiego, a wręcz i samą obecność Drugiego. Faktycznie, nie ma więc Ja bez Ty! Ale – jako że twierdzenie to ma odwrotną stronę – należy też powiedzieć, że gdy nie ma Ty – nie ma też Ja. Jeśli nie zwrócę uwagi na ten głęboki wymiar, pozostanę na powierzchni. Być może będę jedynie podmiotem wrażeń, potwierdzającym się (wręcz „utrzymującym się w egzystencji”) przez wciąż nowe doznania – ale pozostanę podmiotem samotnym. W takiej sytuacji, zamiast „Ja myślę” ciśnie się wręcz na usta sformułowanie „się myśli”, „się doznaje” – wskazał na to Edward Stachura i opierając się na genialnej intuicji językowej, pisał o „Się” (np. „Się szło”), dodając jako podtytuł „Autobiografia szarego człowieka” („szarego”, czyli pozbawionego Ja?)<sup>52</sup>. Poczucie siebie zanika. Wcześniej pisał o tym sam Ebner, gdy omawiał swoje „się myśli” („Es denkt in mir”) Lichtenberga: o takim „się myśli” można powiedzieć, że jest zorientowane na ideę<sup>53</sup>. Czy nie wracamy w ten sposób do kolektywizmu i związanej z nim ideologii?

### MYŚLEĆ O DZISIEJSZYCH CZASACH, „TRZYMAJĄC SIĘ LINY SŁOWA”

Podsumowując moje przemyślenia nad istotą procesów zachodzących we współczesnych społeczeństwach, zwrócę uwagę na powtarzające się motywy i pytania. Oś tendencji opisywanych przeze mnie przemian ogniskuje się wokół procesu indywidualizacji. Proces ten, jeśli nie opiera się na spłyconej koncepcji człowieka, lecz na duchowej głębi realnego Ja, można uznać za pożądany, prowadzi bowiem do emancypacji człowieka ze swego kolektywizmu (także kolektywizmu wiary) i do doświadczenia Boga przeżywanego w wolności osobistej relacji Ja do Ty. Co więcej, wszelkie „mniemane”

<sup>52</sup> E. Stachura, *Się*, Poznań 1977.

<sup>53</sup> F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe*, s. 32nn.



doświadczenie Boga bez ludzkiego Ty staje pod znakiem zapytania. W ten sposób zostaje położony fundament pod budowanie autentycznej wspólnoty osób, nie tylko ideologicznego My.

Proces ten łączy się także z procesem sekularyzacji, który można ująć tu tak jak Charles Taylor: jako indywidualizację warunków przyjmowania wiary – oczywistość wiary zanikła, wiara stała się przedmiotem wyboru<sup>54</sup>. Zatem oczywistość wiary, właściwa widzeniu kolektywistycznemu, ustępuje miejsca konieczności wyboru – charakterystycznej dla myślenia personalistyczno-indywidualistycznego. Jeśli w ramach indywidualizacji Bóg jest przeżywany jako Bóg osobowy, to także doświadczenie *sacrum* przesuwa się coraz bardziej od tzw. „świętej nauki” w kierunku relacji realnego Ja do realnego Ty, w której przeżywany jest także przede wszystkim Bóg. Wszystkie te przemiany moglibyśmy określić jako przejście od idealizmu do relacji z realnym Ty<sup>55</sup>.

Pojawiają się jednak problemy: czy zadanie każdorazowego rozstrzygnięcia o wierze nie sprawia, że człowiek w sposób naturalny, unikając wysiłku, ucieka przed tym wyborem? Czy nie ucieka w rozproszenie, zapomnienie o pytaniach ostatecznych a szukanie wciąż nowych wrażeń, zanurzenie w przeżywaniu chwili, których synonimem jest popkultura? W tym duchu pisze Anna Sobolewska: „Wydaje się, że głównym zagrożeniem dla duchowości człowieka współczesnego jest nie relatywizm i pluralizm religijny, ale przede wszystkim popkultura, której częścią są niektóre z alternatywnych światów” – dodając, że „na tym rynku większość towarów – i materialnych, i duchowych – jest w najgorszym gatunku”<sup>56</sup>.

Człowiek może latami żyć w stanie „duchowego roztargnienia” czy rozproszenia – choćby dlatego, że jest on w swej świadomości ograniczony. Wielopoziomowy model ludzkiej pamięci wykazuje, że człowiek ma do dyspozycji 7 ( $\pm 2$ ) jednostek tzw. pamięci krótkiej (odpowiadającej za aktualną uwagę) i gdy są one wypełnione, nie ma miejsca na nic innego<sup>57</sup>. Poprzez selektywne postrzeganie możemy skupiać naszą świadomość na określonych impulsach zewnętrznych lub strukturach pamięci, blokując inne. Tak więc można albo długo „wypychać” ze świadomości niewygodne pytania, zapelniając „pamięć krótką” coraz to innymi impulsami, albo też starać się żyć w sta-

<sup>54</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 3.

<sup>55</sup> Oczywiście, można by w odniesieniu do obecnej sytuacji mówić także o innych zjawiskach, takich jak „prywatyzacja” czy „subiektywizacja” lub też „interioryzacja” religii, o której wspomina też Taylor. Wydaje się jednak, że doszlibyśmy do podobnych rezultatów.

<sup>56</sup> A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe*, s. 98.

<sup>57</sup> Jeśli chodzi o model funkcjonowania ludzkiej pamięci por. A. Badeley, *The psychology of memory*, New York 1976.

nie analogicznym do opisanego przez Mihályego Csikszentmihályiego zjawiska *flow*<sup>58</sup>. Jeśli wszystkie jednostki pamięci krótkiej są „zajęte”, następuje koncentracja na najbliższym zadaniu, pojawia się poczucie potencjalnej kontroli i „zapomnienie o sobie” itd. – człowiek czuje się dobrze<sup>59</sup>. Pytanie tylko, czy moje realne Ja daje tak naprawdę o sobie zapomnieć?

Problem polega więc na tym, że człowiek, odchodząc od kolektywizmu, niekoniecznie dochodzi do autentycznej indywidualizacji, lecz „rozmywa się” w stanie rozproszenia, roztargnienia czy po prostu tzw. codzienności. Zatrzymuje się gdzieś na drodze między kolektywizmem z jego ideologią a doświadczeniem realnego Ja, będącego zawsze w relacji z Ty – i najczęściej szuka nowej ideologii. Jeśli indywidualizacja dokonuje się jedynie na powierzchni, jako przejście od jednej „ideologii kościelnej” do jakichś „ideologii indywidualnych”, a więc jest „pozorna” i nie jest w stanie „obudzić” Ja do jego relacji z Ty, to prowadzi ona do „osamotnienia” i *de facto* zaniku tego Ja, jego redukcji do „podmiotu doznań”. Taki proces może rodzić niepokój o przyszłość człowieka Zachodu, otwiera on bowiem bramę dla wyobcowania i ideologii – wynikającej przecież z braku realnego Ja. Czym grozi taki rozwój sytuacji, pokazały nam totalitaryzmy.

Odnosnie do takiego stanu – będącego *de facto* stanem „nieświadomości” – Ebner stosuje określenie „sen o duchu”, w odróżnieniu od rzeczywistego życia duchowego. Ten stan snu odpowiada swoistej „rozmytej” świadomości siebie, rozproszeniu swojego Ja, bezradności, (nieuświadomionej) samotności i pustce, szukającej wypełnienia przez doznania lub ideologie. A przecież nawet prawdziwa demokracja nie znosi snu: „Ciągłe czuwanie jest ceną demokracji” – jak mówi Thomas Jefferson, główny autor Deklaracji Niepodległości i trzeci prezydent USA. Tu wracamy więc z nową intensywnością do naszego początkowego pytania o przełom: przełom (*Durchbruch*) jako przebudzenie Ja wydaje się bowiem w obecnej sytuacji właśnie czymś najbardziej pożądanym i oczekiwanym.

---

<sup>58</sup> M. Csikszentmihályi, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, übers. von Annette Charpentier, Stuttgart 1992. Książka ta ukazała się także w języku polskim pod tytułem *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, Warszawa 1997<sup>1</sup>.

<sup>59</sup> Doprecyzujmy, że przeżycie *flow*, identyfikowane przez Csikszentmihályiego w jego słynnej książce z przeżyciem szczęścia, nie polega wyłącznie na zaabsorbowaniu pamięci, dla jego zaistnienia musi być spełniony szereg warunków, w tym także odpowiednie określenie celów życiowych. Także *flow* nie jest możliwy w zupełnej samotności: do wzrostu człowieka w sensie kompleksowości potrzeba także tzw. „integracji”, czyli „powiązania z innymi ludźmi, z myślami i tworamii spoza jaźni”. Por. M. Csikszentmihályi, *Flow*, s. 63nn.

### Potrzeba przełomu

Jakiej reakcji oczekują więc nasze czasy? Jak przejść od analizy do działania, jak doprowadzić do przełomu? Po pierwsze, należy podjąć walkę przeciw samotności. Możemy mówić wraz z Methlaglem o samotności „zwykłej” i „strukturalnej” (jako że – użyjmy terminologii Kierkegaarda – trwałe uwikłanie w procesy niwelacji i abstrakcji prowadzi jednostki do nieuchronnej izolacji, do strukturalnej samotności<sup>60</sup>). Samotność jest bowiem zakorzeniona w kulturze, w jej strukturach, które nawet w rozmowie z drugim człowiekiem zmuszają mnie np. do odgrywania określonej roli, a tym samym przeoczenia realnego Ty mojego rozmówcy<sup>61</sup>. Jeśli nie stosuję się do reguł, dyktowanych przez owe struktury, zostają wyeliminowani. Przypomnijmy, że już Popper dostrzega problem samotności i „wyobcowania” wynikających ze struktur rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego, jednak – ze swego punktu widzenia – ocenia taką sytuację jako „ciężar” nieunikniony w warunkach demokracji<sup>62</sup>.

Chodzi więc nie tylko o wchodzenie w konkretną relację mojego Ja z Ty. Zwróćmy uwagę, że nie jest ani możliwe, ani pożądane nieustanne przebywanie w obecności innych. Dzięki temu, że Ja posiada pamięć, która „przedłuża” doświadczenia i postanowienia – do jego trwania w relacji niekonieczne jest nieustanne pozostawanie w „fizycznej”, „zmysłowej” bliskości z konkretnym Ty. Dzięki temu właśnie możliwa jest np. wierność, zaufanie i nadzieja – zjawiska na wskroś dialogiczne, aczkolwiek związane z (tymczasową) fizyczną nieobecnością Ty. Obok wchodzenia w relację chodzi w równym stopniu o usuwanie „struktur samotności” – a więc także tego, co abstrakcyjne i niwelujące. Oznacza to także myślenie w różnych dziedzinach – od fizyki i biologii aż do socjologii i psychologii – w kategoriach dialogu, w sensie „myślenia po linii słowa”, odnoszenia swego myślenia do konkretnej sytuacji mowy<sup>63</sup>.

Z walką przeciw strukturom samotności wiąże się więc drugi punkt: tłumaczenie idealnych, abstrakcyjnych pojęć na język realnie ludzki, a dokład-

<sup>60</sup> W. Methlagl, *Sören Kierkegaards*, s. 132.

<sup>61</sup> Wyobraźmy sobie choćby rozmowę kwalifikacyjną o pracę, którą prowadzę jako „rekruter” z jakimś kandydatem. Mogę w niej identyfikować się z moją rolą, korzystając także ze związanej z nią władzy, zbywając np. wszelkie osobiste uwagi zdaniem: „to nie ma nic do rzeczy”. Kandydat nie jest wtedy moim Ty, a ja nie mam Ja. Można powiedzieć, że z kandydatem rozmawia „strukturalnie”. Taka postawa może rozszerzyć się na całe życie... Czy jednak jestem na to skazany?

<sup>62</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft*, Bd. I. s. 237nn.

<sup>63</sup> K. Skorulski, *Am Leitseil des Wortes zum Verständnis des Menschen. Denken mit Ferdinand Ebner und Józef Tischner*, „Logos i Ethos” nr 2(33) 2012, s. 105nn.

nie mówiąc – międzyludzki. Wśród różnych prób podejmowanych w tym zakresie wymieńmy choćby nową książkę Davida Graebera o problematyce długu. Autor próbuje odnieść abstrakcyjne pojęcie długu, wyrażające się w bezosobowych cyfrach i stojących za nimi relacjach mocy i zależności, do świata międzyludzkiego i „tłumaczy je” jako „międzyludzkie zobowiązanie”<sup>64</sup>. Operacja ta pozwala niejako nadać realny międzyludzki sens pojęciu „dług” i wyzwolić je z jego abstrakcyjnego charakteru – przez to odbiera mu jego aspekt przemocy, aspekt niszczący, nieliczący się z realnym człowiekiem. O zobowiązaniach między ludźmi można zawsze rozmawiać czy pertraktować (dialog), w odróżnieniu od abstrakcyjnego długu – wyrażającego się w matematycznych liczbach i towarzyszącym im aspekcie przemocy, groźby zniewolenia itd. Mówiąc stosowanym przeze mnie językiem, Graeber przechodzi więc w dziedzinie ekonomii od idealizmu do realizmu/indywidualizmu.

Oczywiście, myśleniu – takiemu jak koncepcja Graebera – można, z punktu widzenia zastanych teorii, zarzucić utopizm. Czy jednak więcej jest utopii w realnym świecie człowieka (który ma przecież swój obiektywny wyraz w słowie), czy w idei (tu: np. pieniądz, opisujący symbolicznie cały zespół zjawisk), która nigdy nie przystaje do realnego świata? Wydaje się, że wzrost takich inicjatyw jak *fair trade* (czy w ogóle tego, co wiąże się z pojęciami „zrównoważony rozwój” względnie „ekorozwój”), opierających się w dużej mierze na realnej (a więc dialogicznej) koncepcji człowieka, a nawet sam fakt wzrostu przynależności religijnej w USA, pokazuje, że człowiek w nowoczesnym społeczeństwie nie jest skazany na abstrakcyjne, wyobcowane, areligijne bytowanie – czyli, że przełom jest możliwy.

A co z instytucją Kościoła, czyli z Kościołem rozumianym jako pewne My – z Kościołem funkcjonującym na poziomie idealizmu? Być może chrześcijanin potrzebuje w pewnym stopniu czy w niektórych okresach swego życia jakiegoś My, choćby w celu obrony przed innymi ideologiami, chcącymi zniszczyć go jako człowieka. Jednak w obecnej sytuacji „wycofanie się na pozycje powszechnego obowiązywania dogmatów, twierdzeń filozoficznych i teologicznych, prowadziłoby do niebezpieczeństwa zredukowania się do wyrazu automatycznie działającej lub celowo zastosowanej abstrakcji”<sup>65</sup>. Swoją drogą, świadomość tego faktu jest w Kościele obecna, a rozumienie dogmatów jest coraz bardziej dialogiczne<sup>66</sup>. Specyfika Kościoła polega wła-

<sup>64</sup> D. Graeber, *Deb*, s. 13nn, por. także s. 47, 67nn.

<sup>65</sup> W. Methlagl, *Sören Kierkegaards*, s. 124.

<sup>66</sup> K. Skorulski, *Ferdinand Ebner i miejsce filozofii dialogu*, s. 66.

śnie na tym, że jest on nie tylko My (ideologią, jedną z wielu) ale – i to przede wszystkim – jedyną w swoim relacją Ja do Ty! To w Kościele – pisze Ebner – przetrwał depozyt „rzeczywistości Chrystusa”, dostępnej nam w Jego słowie. Ebner ma przy tym na myśli nie tyle Biblię, słowo spisane, ile raczej to słowo, które Jezus Chrystus wypowiedział do swoich uczniów, budując z nimi dzięki wierze osobistą relację, możliwą dzięki jego człowieczeństwu, a które niejako rozprzestrzeniło się po świecie jak ogień i od czasów Chrystusa przetrwało w Kościele w postaci żywej relacji – i to niekoniecznie w jego hierarchii, ale w tych, którzy brali słowo to na serio – i które nadal ma moc wyprowadzania z „samotności Ja”, a więc praktycznego, przemieniającego działania w rzeczywistości: „W słowie Chrystusa przejawia się duchowa moc słowa, duchowa moc, by mówić do «konkretnego» człowieka, która może przebywać jedynie w słowie wypowiedzanym z aktualności prawdziwego ludzkiego życia”<sup>67</sup>.

Kościół, dzięki Wcieleniu i obecności w nim Jezusa Chrystusa, a zarazem świadomości realnego Ja, jest poniekąd predestynowany do tego, by prowadzić realne Ja do relacji z realnym Ty, poza ideologią, za to w „słowie właściwym”. Aby móc tego dokonać, Kościół powinien być nie tyle jakimś ideologicznym „My”, ile raczej prawdziwą – wychodzącą od konkretnej relacji Ja z Ty, ukonkretnionej w mojej relacji z drugim człowiekiem – i opierającą się ciągle na tej relacji „wspólnotą życia duchowego”<sup>68</sup>, budowaną w miłości i szacunku przez *hagion pneuma* Nowego Testamentu: to jest „Duch wewnętrznej zgody ludzi między sobą co do Boga”<sup>69</sup>. Ebner pisał: „Abstrakcyjne chrześcijaństwo, czy coś takiego w ogóle istnieje? Chrześcijaństwo jest albo tym, co najkonkretniejsze w człowieku – jako „konkretyzacja” jego życia duchowego jako takiego – albo jest niczym”<sup>70</sup>. Czy w sytuacji, gdy wiara staje się nie tyle elementem automatycznej przynależności do pewnego „My”, ile przedmiotem wyboru (Taylor), możliwe jest inne nawrócenie niż przez spotkanie z Bogiem w innym człowieku? Patrząc z tej perspektywy, zadanie Kościoła można widzieć jako bycie sanktuarium realnego człowieka, w którym „My”, nawet jeśli jest potrzebne, służy spotkaniu z ludzkim i boskim Ty.

<sup>67</sup> F. Ebner, *Das Kreuz und die Glaubensforderung*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München, Bd. I, s. 389.

<sup>68</sup> F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 171.

<sup>69</sup> Tamże, s. 158.

<sup>70</sup> F. Ebner, *Notizen*, 16.06.1917, w: tenże, *Schriften*, Hrsg. v. Franz Seyr, Bd. II, München 1963, s. 476.

### SUMMARY

The „Tischner-Days” Symposium of 2010 examined the topic: „The World and Faith in a Time of Breakthrough”. The newly published conference papers try to define the situation of culture and faith in western civilisation today. The Symposium participants concentrated their efforts mostly on such terms as „individualisation”, „secularisation” and the „holy”. In this article we try to re-read these terms as the description of ongoing changes in the context of Ferdinand Ebner’s dialogical view of the person. Our attempt is therefore to evaluate whether the processes result in a more personal (inter-personal) world or, rather, in a new ideology, experienced in „I-aloneness” (Ebner).

Individualisation – the key term of our analysis – could signify a positive process (as for example K. Popper suggests), when it truly leads from collectivism with its ideology to individualism understood as a (dialogical) person (as in Ebner, Guardini or Mounier). Currently secularisation (Ch. Taylor, K. Gabriel) stands in opposition to Max Webers’ old „secularisation thesis” of pluralisation according to the individual situation of the person, rather than the disappearance of faith. The changes in the sphere of the „holy” could be positive if seen as focusing on the „I-Thou” relation.

However, when the ongoing individualisation is not grounded in a dialogical view of the person, it can end up merely as a shift from one ideology to another; secularisation could end up merely as the dissipation of consciousness in a superficial and impersonal „vision”, and the experience of God could become impersonal as mere energy or radiation. When the real life of the person must be seen in terms of his real „spirit”, we are, instead, dealing here with a „dream of the spirit” – as Ebner says.

What then is to be done? To make our times more human (so the humanity of the person will subsist in the dialogical dimension), the „need for a breakthrough” becomes urgent. We should not only foster the interpersonal dialogue, but also fight against „structural loneliness”, i.e. to convert abstract (inhumane) notions into human (dialogical) notions (for example as D. Graebers’ attempts with „debt”).

### Keywords

breakthrough, F. Ebner, R. Guardini, E. Mounier, Ch. Taylor, K. Gabriel, I-Thou relation, M. Weber, D. Graebers, structural loneliness, individualisation, secularisation, holy