

Andrzej Przylębski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Pamięć i tożsamość Jana Pawła II w świetle filozofii hermeneutycznej

Związki myśli Jana Pawła II z hermeneutyką nie były dotąd, jeśli się nie mylę, poddawane pogłębionej analizie. Próba, którą chcę podjąć w tym krótkim tekście nie dotyczy całości jego myśli, dającej się podzielić na część filozoficzną i teologiczną. Nie dotyczy nawet całości refleksji filozoficznej, którą Jan Paweł II uprawiał przed wyborem na papieża. Dotyczy wyłącznie niewielkich rozmiarów dzieła, którego autorem jest nie Karol Wojtyła, lecz Jan Paweł II. Dzieła pod tytułem *Pamięć i tożsamość*¹. To niezwykle interesujące dzieło, podzielone na pięć części (i 26 rozdziałów) daje wgląd w myśl Papieża na takie kwestie, jak Europa, demokracja, wolność i odpowiedzialność, naród, ojczyzna, patriotyzm, państwo, a także odkupienie czy źródła zła.

Dzieło to jest w Polsce stosunkowo dobrze znane. Filozofia hermeneutyczna – dużo słabiej. Zarysuję zatem tę część Filozofii Hermeneutycznej, którą można skonfrontować z myślą Jana Pawła II, wyrażoną w tej książce, by następnie wyciągnąć wnioski na temat zbieżności między stanowiskiem Jana Pawła II a myślą hermeneutyczną. Dodam tylko, że Jan Paweł II wielokrotnie stykał się z najwybitniejszymi przedstawicielami Filozofii Herme-

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005.

neutycznej, m.in. zapraszając ich do debat, które odbywały się w Castel Gandolfo, z inicjatywy ks. prof. Józefa Tischnera oraz prof. Krzysztofa Michalskiego, twórcy wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieka. Ten drugi był zresztą *explicite* przedstawicielem filozofii hermeneutycznej, autorem klasycznej dziś pracy nt. Heideggera, zaś ks. prof. Tischner z myślą hermeneutyczną co najmniej sympatyzował. Obaj przekładali na polski pisma klasyków filozofii hermeneutycznej². We wprowadzeniu do *Pamięci i tożsamości* redaktor książki potwierdza znaczenie tych spotkań w sposób nie pozostawiający wątpliwości, stwierdzając: „pisząc tę książkę, Jan Paweł II powrócił do najważniejszych tematów rozmowy, jaka miała miejsce w 1993 roku w Castel Gandolfo. Dwaj polscy filozofowie, ks. Józef Tischner i Krzysztof Michalski, założyciele Instytutu Nauk o Człowieku (*Institut für die Wissenschaften vom Menschen*) w Wiedniu, zaproponowali mu przeprowadzenie krytycznej analizy historycznej i filozoficznej dwóch dyktatur, które naznaczyły piętnem dwudzieste stulecie: nazizmu i komunizmu. [...]. Ojciec Święty, wracając do kwestii podnoszonych w tamtej konwersacji, uważał za konieczne rozszerzenie perspektyw wywodu. [...]. Tak powstała ta książka [...].”³.

Świadomie używam tu określenia Filozofia Hermeneutyczna, a nie hermeneutyka, aby uniknąć możliwych nieporozumień. W książce, która ukazała się w Polsce w ubiegłym roku⁴ wykazałem, iż hermeneutyka ewoluowała od sztuki interpretacji do filozofii, której ośrodkiem, swego rodzaju centrum, jest rozumienie, dane człowiekowi jako istocie rozumnej, obdarzonej duchem, ale i ciałem. Filozofia ta ma czterech klasyków: dwóch, którzy rozpoczęli drogę ku uprawianiu systematycznej filozofii z punktu widzenia kategorii rozumienia oraz dwóch, którzy wyciągnęli z tego

² Tytułem przykładu wskażę tylko na kilka wybranych pozycji: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., Od Redakcji, s. 7.

⁴ A. Przyłębski, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2020.

pierwsze, systematyczne konsekwencje. Dwaj pierwsi to Wilhelm Dilthey (1833–1911) i Martin Heidegger (1889–1976), dwaj ostatni to Paul Ricoeur (1913–2005) i Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Między stanowiskami tej czwórki nie ma pełnej zgodności, dlatego należy dokonać systematyzującej refleksji porównawczej, oczyszczającej filozofię hermeneutyczną z możliwych sprzeczności. Dokonałem tego w ostatniej części wspomnianej wyżej pracy, której tytuł brzmi *Krytycy Filozofii Hermeneutycznej*.

Filozofia hermeneutyczna wyciąga wnioski z antropologicznego zwrotu filozofii europejskiej, który bazował na czwartym, fundamentalnym pytaniu postawionym przez Kanta⁵, które brzmiało „Kim jest człowiek?” i dokonał się w latach 20. i 30. XX wieku. Refleksje Wilhelma Diltheya czy Maxa Schellera, ale także Arnolda Gehlena oraz Helmutha Plessnera, klasyków XX-wiecznej antropologii filozoficznej, miały przy tym ścisły związek z powstaniem i rozwojem fenomenologii, tak bliskiej Janowi Pawłowi II. Słuchał wszak na Uniwersytecie Jagiellońskim wykładów Romana Ingardena, jednego z najwybitniejszych uczniów Edmunda Husserla, twórcy tego kierunku badań filozoficznych. Romana Ingardena Jan Paweł II *explicito* zalicza do fenomenologii realistycznej, przeciwstawiając go linii zapoczątkowanej przez Kartezjusza i zakończonej przez Husserla. Pisze: „*Cogito, ergo sum* – «myślę, więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia [...] była podporządkowana *esse* (być). Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. [...]. Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) [...] pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje

⁵ Por. I. Kant, *Logik*, w: *Werkausgabe*, pod red. W. Weischedela, t. 6, Frankfurt n. M. 1993, s. 448.

się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”⁶.

Filozofia hermeneutyczna kończy – także w sensie przewrótka czy istotnej paradygmatycznej korekty – epistemologiczny zwrot filozofii europejskiej, który rozpoczął się od Kartezjusza, został oryginalnie rozwinięty przez Kanta, osiągając swój trzeci szczyt właśnie w transcendentalnej fenomenologii Husserla. Kończy w tym sensie, że przywraca w filozofii pierwszeństwo bytu nad świadomością, tzn. powraca do realizmu. Realistyczne samorozumienie Filozofii Hermeneutycznej potwierdzają prace jej współczesnych kontynuatorów, takich jak Maurizio Ferraris czy Markus Gabriel⁷. A także autor niniejszego tekstu, który od lat rozwija te koncepcje w duchu realistycznej filozofii kultury, opartej na współczesnych postaciach filozofii życia oraz na antropologicznym i kulturologicznym zwrocie filozofii współczesnej. Warto w tym kontekście podkreślić, iż także Jan Paweł II doceniał znaczenie tego drobnego, ale istotnego ontologicznego przesunięcia akcentów (pierwszeństwo bytu ludzkiego pośród całości bytu), stwierdzając, co następuje:

„Mówi się, że II Sobór Watykański przyniósł pewnego rodzaju «zwrot antropologiczny», według wyrażenia Karla Rahnera. Jest to uzasadniona intuicja, ale w żadnym razie nie można zapominać, że ten zwrot ma charakter dogłębnie chrystologiczny. Antropologia Vaticanum II zakorzeniona jest w chrystologii, czyli zarazem w teologii”⁸.

Byt jest przy tym zawsze bytem, z którym styka się człowiek, bytem tak a nie inaczej rozumianym, ujmowanym, kategoryzowanym. Ta kategoryzacja jest jednak historycznie zmienna. Widać to doskonale w tytule fundamentalnej pracy Martina Heideggera *Sein und Zeit* (Bycie i czas). Termin „czas”, pojawiający

⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 17.

⁷ Traktuje o tym obszerniej część 2 rozdziału V mej książki *Hermeneutyka*, dz. cyt., s. 158-169.

⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 117.

się w tytule tego fundamentalnego dzieła, wskazuje na historyczność bytu ludzkiego, jako tego, którego rozumienie bytu jest wyznaczone przez horyzont dziejowy. Dwadzieścia lat wcześniej Dilthey dodaje do tego element cielesności – jego hermeneutyczna filozofia życia przywraca znaczenie pragmatycznemu podejściu do analizy ludzkiego istnienia. Gadamer i Ricoeur dodają do tego społeczne i kulturowe zakorzenienie tego istnienia, analizując nie tylko sam fenomen rozumienia, w jego odniesieniu do refleksji, do poznania i wiedzy, do świadomości, ale także badając zmaterializowane przejawy tego rozumiejącego stosunku człowieka do bytu, w postaci sztuki, nauki, moralności czy państwa. Transcendencja rozmaitych – nie wszystkich – postaci bytu względem świadomości, podkreśla Gadamer, należy do sensu (znaczenia), który temu bytowi przypisujemy, zawiera się w nim.

W Filozofii Hermeneutycznej centralne miejsce, obok rozumienia, zajmują interpretacja, język, kultura, historia, tradycja oraz życie. Odrzucona zostaje relatywistyczna koncepcja prawdy, która prowadzi do zakwestionowania wartości tego pojęcia, kluczowego dla europejskiej cywilizacji. Widać to w porównaniu z tzw. postmodernizmem, który nie tylko w tym aspekcie różni się od Filozofii Hermeneutycznej. Tytuł głównego dzieła Hansa-Georga Gadamera, *Prawda i metoda*, nie tylko rehabilituje pojęcie prawdy – to samo czyni Heidegger w swym *Byciu i czasie*, dając wspaniałą analizę przed-semantycznych warunków zdań prawdziwych, w postaci ekspozycji kategorii „nieskrytości bytu” (*aletheia*) – ale pokazuje także granice czysto naukowego pojęcia prawdy, gwarantowanego przez pojęcie metody. Wskazuje też poprzez to na ograniczenia związane ze scjentyzmem. Istnieje – powiada – prawda poza nauką i metodą naukową, prawda egzystencjalnie ważna. A wskutek tego – z każdym totalitaryzmem opierającym się na kulcie nauki, jako rzekomo najwyższej instancji rozstrzygającej o sensie bytu. Ślady podobnego myślenia – krytycznego wobec zawłaszczenia poszukiwania prawdy przez naukę –

znajdziemy w pracy Jana Pawła II. Pisze on: „[...] wciąż ujawniają się oznaki innej cywilizacji niż ta, której «kamieniem węgielnym» jest Chrystus – cywilizacji, która [...] kieruje się zasadą: myśleć i działać tak, «jakby Bóg nie istniał». Takie ujęcie łatwo daje się odczytać we współczesnej tak zwanej mentalności naukowej, albo raczej scjentyistycznej, jak też w literaturze, a zwłaszcza w mass mediach”⁹.

Elementy rozprawy Jana Pawła II, które chciałbym tu zestawić z Filozofią Hermeneutyczną nie dotyczą kwestii religii, bo tę weźmiemy w nawias. Idę tu za przykładem wybitnego wiedeńskiego psychologa, twórcy terapii egzystencjalnej (zwanej przezeń logoterapią), Viktora Emila Frankla (1905–1997), który świadomie prowadził swe wywody na temat psychologii człowieka tak długo, jak się da abstrahując od tego potężnego wymiaru sensu, jakim jest relacja człowieka do Boga, by dopiero w ostatnim kroku dołączyć również ten aspekt sensotwórczy. Nie czynił przez to faktu wiary warunkiem zrozumienia i akceptacji rezultatów jego namysłu, a przez to udostępnił je również tym, którym dar wiary w Boga nie jest dany.

W jednej mojej książce, poświęconej hermeneutycznej filozofii polityki, dokonałem analizy „politologicznych” wypowiedzi klasyków filozofii hermeneutycznej¹⁰. Były to wypowiedzi nieeliczne, bo polityka nie była ulubionym obszarem ich dociekań. Ich zestawienie oraz poddanie krytycznej refleksji zaowocowało wydestylowaniem podstawowej konstrukcji, która w odniesieniu do świata polityki, świata społecznego, wyłania się z dzieł Diltheya, Heideggera, Ricoeura i Gadamera. Okazuje się przy tym, iż wszyscy oni „mają dług” u filozofii praktycznej – etyki i polityki – niemieckiego idealizmu, w szczególności wobec Hegla. Bowiem to właśnie Hegel wypracował – w moim przekonaniu najlepszą do

⁹ Tamże, s. 55.

¹⁰ A. Przyłębski, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2018 (2. wyd.).

dziś – koncepcję tego, czym jest w swym rdzeniu nowoczesne społeczeństwo. Do przymysłów Hegla szczególnie silnie nawiązuje Gadamer, kwestionując jednak heglowski determinizm historyczny (tzn. przypisywaną mu rzekomą „żelazną logikę procesu dziejowego”). Czyni tak z uwagi na historyzm, będący kluczowym elementem Filozofii Hermeneutycznej. Według filozofii hermeneutycznej cywilizacja (czy też: kultura) europejska nie jest już jedynie możliwym, rozumnym zwieńczeniem dziejów ludzkości, lecz pewną partykularną kulturą, jedną z wielu możliwych. Jest zarazem kulturą o szczególnej wartości, bowiem najpełniej odsłania egzystencjalne możliwości bytu ludzkiego i najbardziej sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Także, jeśli nie głównie, z powodu uniwersalistycznego i antropocentrycznego wymiaru chrześcijaństwa.

Europa, jej wyjątkowa kultura, a to wybitne osiągnięcie gatunku ludzkiego, jest jednak osiągnięciem kruchym, co widać szczególnie w naszych czasach. Z uwagi na kruchość i zarazem szczególną wartość staje się ona czymś, co należy chronić, pielęgnować, broniąc przez rozkładem. A rozkład ten rysuje się na horyzoncie. Jest nim ideologia postmodernizmu, której przejawami – częściami składowymi – są post-humanizm, post-polityka, post-demokracja, post-prawda czy wreszcie genderyzm. Zgodnie z hermeneutycznym myśleniem o polityce systemy polityczne wypracowane w Europie, regulujące współistnienie ludzi w społeczeństwach, nie są absolutnym końcem historii, jak w nawiązaniu do Hegla twierdził do niedawna Francis Fukuyama. Końca historii bowiem być nie może, dopóki gatunek ludzki nie zostanie unicestwiony. Pięknie ujął to Dilthey mówiąc, że o końcu historii może nam coś powiedzieć jedynie ostatni człowiek. Ale powiedzieć komu, skoro jest „człowiekiem ostatnim”?

Na pytanie, co jest istotą nowoczesnego społeczeństwa, Hegel wskazuje tu na dwa równorzędne filary: wolność jednostki jako obywatela oraz etyczność (*Sittlichkeit*) panującą w danym

społeczeństwie. Wolność rozumiana jest tu w sensie politycznym, a nie filozoficznym. Tzn. nie jako wolność woli, lecz jako wolność do decydowania o sobie: np. swoboda zmiany miejsca zamieszkania, wyboru zawodu, partnera, swoboda zawierania umów, świadczenia pracy, prawo do wynagrodzenia, itd. To znaczy decydowania o sobie, o swej drodze życia, sposobach samo-realizacji. Jest dość ewidentne, że wraz z epoką odrodzenia, a potem oświecenia wymiar takiej wolności rośnie. Aż do dzisiejszego stanu, w którym staje się ona nawet nieco przesadna, głównie za sprawą pewnego ahistorycznego rozumienia praw człowieka. Pomińmy to jednak w tym momencie. Wróćmy do etyczności, bo ona – jako drugi filar – jest co najmniej równie ważna. I nieco bardziej złożona. Składają się na nią bowiem trzy elementy: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Rodzina to miejsce podwójnych narodzin ludzkich jednostek: najpierw biologicznych, a potem kulturowych (tzw. pierwsza akulturacja). Z tego zaś wynikają dwie rzeczy: małżeństwo heteroseksualne, pragnące posiadać potomstwo oraz prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Rola państwa może tu być tylko pomocnicza.

Drugi z elementów – społeczeństwo obywatelskie – to społeczny system zaspokajania potrzeb ludzi. Adekwatnym dla tego typu społeczeństwa okazał się system kapitalistyczny, oparty na rynku i własności prywatnej. Rynek nagradza zaangażowanie jednostek i grup oraz reguluje ich potrzeby. Przynajmniej co do zasady. Opiera się jednak na innej aksjologii niż ta, która panuje w rodzinie. W rodzinie jesteśmy skonfrontowani z pozytywnymi wartościami etycznymi, takimi jak miłość rodzicielska, wzajemne zaufanie, opiekuńczość, solidarność, tolerancja, bezinteresowność. Aksjologia rynku, a więc i społeczeństwa obywatelskiego, jest inna: sukces wymaga egocentryzmu, a często także egoizmu, przebijania się, które zwalcza konkurentów, ale także pomysłowości, kreatywności, inwencji oraz zaangażowania aż do utraty tchu.

Generuje to jednocześnie procesy etycznie wątpliwe, degenerujące człowieka, choćby skłonność do omijania, a nawet naruszania reguł, jeśli jest to dla mnie korzystne. To zaś grozi walką wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego, która może prowadzić do jego rozpadu. Pokazały to doskonale np. rewolty w Niemczech początku XX wieku. Dlatego niezbędna jest instytucja przywracająca pierwotną, „rodzinną” moralność, ale już na wyższym ponad-rodzinnym poziomie. Tą instytucją jest państwo. Historyczne narody, chcąc przetrwać i rozwijać się, nie tracąc wolności, organizują się w państwa. To tendencja cechująca nie tylko społeczeństwa europejskie. Państwo chroni bezpieczeństwo zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, ustanawia też poprzez parlament reguły, zgodnie z którymi funkcjonuje społeczeństwo obywatelskie. I pilnuje ich przestrzegania.

Oto model, pod którym *explicite* podpisuje się co najmniej jeden z klasyków Filozofii Hermeneutycznej, mianowicie Gadamer. Inni czynią to *implicitie*, na co wskazuje ich żywe zainteresowanie dorobkiem Hegla. W eseju pod tytułem *O możliwościach etyki filozoficznej* Gadamer stwierdza: „Zmiany, które następują w moralności i stylu myślenia danego czasu, i które mają w zwyczajaju sprawiać, w szczególności u starszych, przerażające wrażenie całkowitej eliminacji moralności dokonują się na nieruchomej podstawie. Rodzina, społeczeństwo, państwo określają konstytucję istoty człowieka, kiedy jego etos wypełnia się zmiennymi treściami”¹¹. Widać tu ewidentnie Heglowski model społeczeństwa nowoczesnego. Model ten odsłania też zagrożenia, przed którymi stoją społeczności Zachodu. Z jednej strony jest to skrajny indywidualizm, prowadzący do atomizacji społecznej z uwagi na jednostronne podnoszenie progu wolności jednostki, przy równoczesnym bagatelizowaniu jej zobowiązań (powinności) wobec społeczeństwa, w którym wzrastała i żyje, które zapewnia jej przestrzeń do samorealizacji. Szczególnie niebezpieczna jest tu kontr-

¹¹ H.G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*, Warszawa 2008, s. 141.

faktycznie rozumiana teoria umowy społecznej. Umowy, zgodnie z którą ludzkie jednostki (atomy), jako jedyne byty realne – wystarczy tu przypomnieć stwierdzenie Margaret Thatcher, że „społeczeństwa nie ma, są tylko ludzkie jednostki” – zawierają z sobą umowę dotyczącą ograniczenia swych praw za cenę ochrony bezpieczeństwa, majątku i inne świadczenia ze strony państwa. Jan Paweł II jest w tej kwestii jednoznaczny: „Katolicka nauka społeczna uważa zarówno rodzinę, jak i naród za społeczności naturalne, a więc nie owoc zwyczajnej umowy. Niczym zatem nie można ich zastąpić w dziejach ludzkości. Nie można na przykład zastąpić narodu państwem, chociaż naród z natury pragnie istnieć jako państwo, czego dowodzą dzieje poszczególnych narodów europejskich i polska historia”¹².

Z drugiej zaś strony zagrożeniem jest krytyka rodziny i państwa, za ich rzekomą opresyjność. Jest to bowiem krytyka prowadząca do zaburzenia równowagi na rzecz społeczeństwa obywatelskiego, a to znaczy: kapitalistycznego systemu pracy. Z wszystkimi jego negatywnymi konsekwencjami, prowadzącymi do przekształcenia obywatela w klienta wielkich korporacji; korporacji, które zaczynają dominować nad rządami, nie tylko mniejszych państw. Wystarczy przypomnieć reakcję tak wielkiego państwa jak USA na upadek banku Lemans Brothers.

Podobieństwo hermeneutyczno-heglowskiego modelu nowoczesnego społeczeństwa do modelu, na którym opiera się katolicka nauka społeczna jest uderzające. Niewykluczone, że jest tak dlatego, że Hegel nie tylko szanował religie i uważał filozofię religii za nieodzowną część systemu filozoficznego. Także dlatego, że dowodził w swej filozofii, iż chrześcijaństwo jest najwyższą postacią wiary religijnej. Jest to coś w filozofii nowożytnej zupełnie unikalnego. Hermeneutyczna reinterpretacja jego teorii nowoczesnego społeczeństwa, jako kruchego, lecz zarazem godnego obrony i ochrony osiągnięcia pewnej konkretnej kultury, niewiele

¹² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 74-75.

tu zmienia. Ten historyzm, powiązany elastycznie z ponadhistorycznym prawem natury, przebija się także w rozważaniach Jana Pawła II.

W *Pamięci i tożsamości* widać to szczególnie wyraźnie w tym, co Jan Paweł II pisze o roli narodu oraz o patriotyzmie. „Patriotyzm oznacza umiłowanie tego, co ojczyste: umiłowanie historii, tradycji, języka czy samego krajobrazu. Jest to miłość, która obejmuje również dzieła rodaków i owoce ich geniuszu”¹³. Dziś często mówi się, że naród to twór stosunkowo późny, wytwór XIX wieku. I zarazem problem, byt generujący ciągle konflikty, a nawet wojny. Problem, którego najlepszym rozwiązaniem byłoby przejście do post-narodowego stadium rozwoju ludzkości. Tak myśli dziś *mainstream* Unii Europejskiej. Tezy te falsyfikuje jednak nie tylko powstanie Izraela, jako narodu powołanego przez Boga, co Jan Paweł II ujmuje jako „teologiczne źródło narodu” i umieszcza obok naturalnego źródła, którym jest ród. Falsyfikuje je także powstanie narodu polskiego, które miało miejsce nie w XIX, lecz w X wieku, rozpoczęło się bowiem od przyjęcia chrztu przez władcę Polan Mieszka. Żaden z tych dwóch narodów nigdy nie wywoływał wojen zaczepnych, uczestniczył co najwyżej w powstaniach oraz wojnach obronnych.

Jan Paweł II jest świadom głębokiej różnicy między nacjonalizmem a patriotyzmem, różnicy, która przez krytyków narodu jest świadomie zacierana. Pisze: „Tożsamość kulturalna i historyczna społeczeństw jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu. Oczywiście, trzeba bezwzględnie unikać pewnego ryzyka: tego, ażeby ta niezbywalna funkcja narodu nie wyrodziła się w nacjonalizm. [...]. W jaki sposób można wyzwolić się od tego zagrożenia? Myślę, że sposobem właściwym jest patriotyzm”¹⁴. Naród oznacza dlań wyższą postać ludzkiego istnienia. Jej wyższość wynika z powstania nowego punktu

¹³ Tamże, s. 71.

¹⁴ Tamże, s. 73.

odniesienia dla ludzkiej egzystencji. Tym punktem odniesienia jest dobro wspólne. Ojczyzna – powiada Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* – to owo dobro wspólne, którego istnienie wytwarza nową tożsamość jednostek. Indywiduum – twierdzi z kolei Filozofia Hermeneutyczna w nawiązaniu do Hegla czy Fichtego – nie byłoby tym, kim jest bez wspólnoty, w której się rodzi i dojrzewa. Ta wspólnota to wspólnota losu, wartości i znaczeń (mowy).

Pierwszym przejawem tej wspólnoty jest rodzina, potem ród, a na koniec – naród. Naród jest największą grupą społeczną, z którą przeciętny człowiek jest w stanie się identyfikować¹⁵. Kto w to wątpi niech wybierze się na międzypaństwowy mecz piłki nożnej. Bycie członkiem konkretnego narodu to podstawowy, realny element tożsamości dorosłego Europejczyka, wytworzony przez wspólnotę losu i więź z minionymi pokoleniami. Ta wspólnota losu wypływa nie tylko z geografii, dużo mocniej wypływa ona z historii, z dziedzictwa kulturowego, które przekazywane jest w znaczeniach języka. Bo język nie jest jedynie narzędziem komunikacji, czymś przy pomocy czego porozumiewamy się z sobą. „Język to domostwo i schronienie bytu”, powiadał poetycko Heidegger w swych późnych esejach¹⁶. Poprzez jego system semantyczny, syntaktyczny i kategorialny, poprzez leksykę i gramatykę, ujmujemy rzeczywistość. Jan Paweł II, jako wybitny myśliciel, miał tego pełną świadomość. Widać to także w jego stosunku do literatury, którą tak chętnie sam uprawiał. W książce *Pamięć i tożsamość* widać to także w jego negatywnym stosunku do przekształcenia Unii Europejskiej w państwo federalne¹⁷.

Mimo uniwersalnego charakteru chrześcijaństwa Jan Paweł II nie popełnia zatem błędu typowego dla wielu myślicieli Oświecenia, na czele z Kantem, którzy od indywidualnego podmiotu

¹⁵ Pięknie i mądrze pisze o tym Bronisław Wildstein w swej znakomitej książce pt. *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, PIW Warszawa 2020.

¹⁶ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (w przekładzie m.in. Tischnera i Michalskiego), Czytelnik, Warszawa 1977.

¹⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 73.

przeskakują od razu do ludzkości. Jest świadom istnienia (i wagi) szczebla pośredniego, którym jest naród, z jego historią, kulturą, językiem. Idzie w tym za krytykami Oświecenia, takimi jak Fichte, Hegel, Heidegger czy Gadamer. A między narodem i ludzkością można by umieścić jeszcze jedną wspólnotę: wspólnotę wyznania – chrześcijaństwo, islam, judaizm, buddyzm. Krytyka Oświecenia, którą widać na kartach *Pamięci i tożsamości*, nie jest jednak – co warto podkreślić – odrzuceniem Oświecenia. Jan Paweł II ma świadomość tego, że Oświecenie wniosło do rozwoju ludzkości także elementy pozytywne.

Pora na krótkie podsumowanie:

Jan Paweł II sytuje swe rozważania w ramach zarysowej tu koncepcji nowoczesnego społeczeństwa. W *Pamięci i tożsamości* stwierdza m.in. „[...] tak jak rodzina, również naród i ojczyzna pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia”¹⁸. Jest tak mimo tego, że punkt wyjścia tych rozważań jest głęboko religijny, podczas gdy nawiązująca do Hegla hermeneutyczna filozofia polityki stara się zachować religijną neutralność. Na znaczenie drugiego członu etyczności, tzn. systemu zaspokajania potrzeb, wskazują jego uwagi na temat pracy, zawarte w tej książce. „Kapitalizm początków rewolucji przemysłowej – pisze – na różne sposoby przeczył wolności, równości i braterstwu, pozwalając na wyzysk człowieka przez człowieka w imię praw rynku. Myśl oświeceniowa [...] przyczyniła się z pewnością do powstania *Manifestu komunistycznego* Marksa, ale sprzyjała także [...] kształtowaniu postulatów sprawiedliwości, która również miała swój korzeń w Ewangelii”¹⁹. Na jednej ze stron wymienia encykliki różnych papieży, odnoszące się do kwestii pracy przemysłowej, sprawiedliwości społecznej, sprawiedliwego postępu²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ Tamże, s. 113.

²⁰ Tamże, s. 49.

Podobnie jak klasycy Filozofii Hermeneutycznej Jan Paweł II postrzega fundamentalny wymiar historyczności. Pisze: „Historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń”²¹. Prześwituje tu zrozumienie znaczenia narracji, tak silnie podkreślanych przez Paula Ricoeura, opowieści, poprzez które powstaje i utrwała się tożsamość zarówno jednostek jak i ich wspólnot. Te „zobiektywizowane na piśmie dzieje narodów – pisze Jan Paweł II – są jednym z istotnych elementów kultury – elementem, który stanowi o tożsamości narodu w wymiarach czasowych”²². O tym, że dorobek filozoficzny francuskiego hermeneutyka był Janowi Pawłowi dobrze znany czytamy w innym miejscu tej książki, gdy wspomina o swym spotkaniu z Ricoeurem w Castel Gandolfo, podczas którego ten ostatni zwrócił jego uwagę na związek pamięci i zapominania w kontekście kształtowania się tożsamości. „Na początku sympozjum Paul Ricoeur mówił o znaczeniu pamięci i zapominania, jako dwóch przeciwstawnych sił działających w historii człowieka i społeczeństw. Pamięć jest tą siłą, która tworzy tożsamość istnień ludzkich, zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i zbiorowej. Przez pamięć bowiem w psychice osoby tworzy się poniekąd i krystalizuje poczucie tożsamości”²³.

Na początku tego tekstu wspomniano, iż obok rozumienia jedną z podstawowych kategorii filozofii hermeneutycznej jest język, wyznaczający językowy charakter ludzkiego istnienia. „Granice mego języka wyznaczają granice mego świata”, brzmiała teza Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*,

²¹ Tamże, s. 78.

²² Tamże, s. 79.

²³ Tamże, s. 149.

która przyczyniła się do zwrotu lingwistycznego w filozofii europejskiej, oznaczającego porzucenie prymatu świadomości w filozofii, o którym wyżej, za Janem Pawłem II, wspominaliśmy. Wittgenstein nie należał do filozofii hermeneutycznej, choć wiele jego twierdzeń, zwłaszcza z drugiego okresu twórczości, ma bardzo inspirujący charakter. Zarówno dla Gadamera, jak i dla Wittgensteina ważne jest by języka nie rozumieć wyłącznie jako instrumentu – narzędzia komunikacji. W tym hermeneutycznie ważnym aspekcie warto przytoczyć wypowiedź Jana Pawła II, w której prześwituje istotowa bliskość względem tego rodzaju ujęcia: „Narody utrwalają swoje dzieje w opracowaniach, przekazują w różnorodnych formach dokumentów, dzięki którym tworzą własną kulturę. Podstawowym narzędziem tego sukcesywnego tworzenia jest język. Za jego pomocą człowiek wypowiada prawdę o świecie i o sobie samym, i pozwala innym mieć udział w owocach swoich poszukiwań w różnych dziedzinach”²⁴. Jan Paweł II używa wprawdzie słowa „narzędzie”, widać jednak, iż ma świadomość tego, że język to coś więcej niż zwykłe narzędzie, które po wykonaniu zadania można odłożyć na bok. To, co w języku wytworzone oddziałuje na nasze myślenie, które nigdy nie dokonuje się w stanie pozajęzykowym czy ponadjęzykowym. Myśląc poruszamy się siatce kategorii wytworzonych w języku, który sobie przyswoiliśmy, języku naszej wspólnoty komunikacyjnej, która jest zawsze także wspólnotą pewnej kultury.

Z wywodów Jana Pawła II zawartych w *Pamięci i tożsamości* wynika zarazem, że doskonale widzi on zagrożenia związane z przechodzeniem Zachodu do ponowoczesnej postaci bytu społecznego, którego wyznacznikiem jest indywidualizm odrzucający wspólnotę. Indywidualizm prowadzący do nihilizmu i hedonizmu. Przeciwno temu kultowi indywiduum Jan Paweł II twierdzi, że jednostka ludzka ma powinności względem wspólnoty. Powinna odpłacić jej za to, co od niej otrzymała, działać na rzecz jej trwa-

²⁴ Tamże, s. 81.

nia i rozwoju, dbając o zachowanie pewnej niezbędnej ciągłości. Gadamer określa ten dar mianem „Bildung”, kształtowania siebie (co Rorty tłumaczy zgrabnie nie jako „education”, lecz jako „edification”, a co oznacza otwarcie się na wielowątkowy aspekt kulturowego, tzn. duchowego charakteru autentycznie ludzkiego egzystowania. „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa – powiada w tym kontekście Jan Paweł II – która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, poprzez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”²⁵.

Tożsamość jednostki jest zapośredniczona przez jej zakorzenienie we wspólnocie, która go ucłowieczyła. Budulcem tej wspólnoty jest historia, a zatem pamięć. Jest nim również wpływająca z tej historii tradycja, tzn. przekaz kulturowy, podtrzymujący ciągłość – więź nie tylko z współczesnymi, ale także z minionymi pokoleniami. Nasi przodkowie zostawili nam dziedzictwo, które warte jest twórczej kontynuacji, a nie dekonstrukcji, prowadzącej do aksjologicznego zakwestionowania, a następnie do odrzucenia.

Wolność jednostki jest zawsze wolnością konkretną, wyznaczoną przez kształt społecznej etyczności, przez „formy życia” (Wittgenstein) danej społeczności. Podkreślają to dziś szczególnie silnie filozofowie chińscy (np. Zhao Tingyang), nie chcąc się poddać dyktatowi abstrakcyjnych, ponad-historycznych i ponadkulturowych praw człowieka. Abstrakcyjne rozumienie wolności, dążące do absolutności i generujące swego rodzaju kult Ego, stanowi wielkie zagrożenie dla cywilizacji Zachodu, zwłaszcza w jej rywalizacji z innymi cywilizacjami współczesnego świata. Społeczeństwa tzw. późnej nowoczesności – dość zręczne określenie pozwalające nam uniknąć uznania współczesności za ponowoczesność – powinny dokonać kroku wstecz, wycofując się z postmodernistycznych fantasmagorii. Taka nauka wynika z hermeneutycznego podejścia do polityki, taka nauka płynie też z pism Jana

²⁵ Tamże, s. 90.

Pawła II. Dowodzą tego choćby zawarte w *Pamięci i tożsamości* słowa o nadziei, jaką wiąże on z wejściem Polski i innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej do Unii Europejskiej. Tożsamość tych narodów zawiera bowiem, wedle niego, utraconą przez Zachód świadomość wagi zachowania wartości istotnych dla duchowego wymiaru życia ludzi.

Na zakończenie przytoczmy fragment, który wskazuje na kulturalistyczny wymiar myśli filozoficznej Jana Pawła II, tak bliski Filozofii Hermeneutycznej. Czytamy oto: „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. [...]. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...]. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej <jest>...”²⁶. Filozof-hermeneuta mógłby tylko jeszcze zaostrzyć tę tezę: człowiek staje się człowiekiem tylko dzięki partycypacji w pewnej kulturze.

Memory and Identity in the Light of Hermeneutic Philosophy Summary

The article is an attempt to present the thoughts of John Paul II contained in the well-known book *Memory and Identity* from the perspective of hermeneutic philosophy. The analysis shows the close proximity of perspectives, the sources of which are to be found (1) in John Paul II's interest in phenomenology, mainly in Scheler's version, but also in Ingarden's, and (2) in contact with eminent representatives of hermeneutic philosophy (Gadamer, Ricoeur) during the well-known debates in Castel Gandolfo, organized by the Polish philosophers: Jozef Tischner and Krzysztof Michalski, that were close phenomenology and hermeneutics. The argument on similarities is preceded by a short presentation of the basic concepts and principles of hermeneutic philosophy, such as understanding, historicity, language, and their translation into thinking about society and politics. In this context, there are issues present in the book of John Paul II, such as

²⁶ Tamże, s. 89.

family, nation, state, national identity, tradition, national culture, patriotism, nationalism. It is clearly visible that John Paul II warns Europe against postmodernism, like hermeneutic philosophy does, as well as against social atomization, the breakdown of social ties, resulting, among others, from an incorrect understanding of human rights, based on exuberant individualism and utilitarianism.

Keywords: memory, identity, hermeneutics, understanding, Europe, culture, nation, patriotism, healthy society

Bibliografia:

- Gadamer H.G., *Teoria, etyka, edukacja*, Warszawa 2008, s. 141.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (w przekładzie m.in. Tischnera i Michalskiego), Czytelnik, Warszawa 1977.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005.
- Kant I., *Logik*, w: *Werkausgabe*, pod red. W. Weischedela, t. 6, Frankfurt n. M. 1993, s. 448.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978;
- Przyłębski A., *Hermeneutyka*, dz. cyt., s. 158-169.
- Przyłębski A., *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2018 (2. wyd.).
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975, tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.