

JÓZEF LESZEK KRAKOWIAK  
Uniwersytet Warszawski

## WOKÓŁ KANTOWSKIEJ GENEALOGII MORALNOŚCI, CZYLI O GRZECHU PIERWORODNYM JAKO AKCIE KONSTITUTYWNYM LUDZKIEJ KULTURY

*Czymże więc był ów raj, w którym Adam z Ewą przechadzali się nadzy,  
nie widząc, że są nadzy? Czyli nie wstydząc się swej nagości.  
Czyli w ogóle niczego się nie wstydząc; czyli nie wiedząc, że są rzeczy,  
których można by się wstydzić? Po co więc ktoś wymyślił wstyd.  
Po co było ludzkość wplątywać w krąg przeżyć nazwanych potem moralnymi?<sup>1</sup>*

**Jak z ciała (natury) wyrasta duch, czyli od wartości witalnych do duchowych.** Rozważania nad tym kluczowym problemem każdej filozofii życia tym razem rozpoczniemy od koncepcji *upadku człowieka*, którą już Kant w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* całkowicie w oświeceniowym duchu zinterpretował w antynomii z ideą *postępu*. W naszym ujęciu filozofia życia musi postawić ongiś heretycki problem pochodzenia świata wartości. Zatem pytanie o pochodzenie świata Platońskich idei, bytów-wartości, które w chrześcijańskiej perspektywie przybierają status myśli poprzedzających *fiat* (niechaj się stanie!) przedwiecznego Boga, które legły u podłoża aktu stworzenia świata opisanego formułą: *Słowo stało się ciałem*. Tym samym antropologicznie wartości są tylko miłowanym aspektem czegoś lub kogoś, a przeto nie tym, co istnieje samoistnie niczym bezcielesne/bezkrwiste Platońskie idee.

Stąd pozwalamy sobie zacząć od przypomnienia Kantowskiej interpretacji grzechu pierworodnego jako opisu (r)ewolucyjnego wychodzenia człowieka ze stanu natury (konieczności). Mówimy o procesie nieodwracalnego i twórczego przekraczania natury ku duchowi – wolności

---

<sup>1</sup> A. Grzegorzcyk: *Z okazji 6000-lecia grzechu pierworodnego*, w: *Moralitety*. IW PAX, Warszawa 1986, s. 124.

bycia-w-świecie. Andrzej Grzegorzczak<sup>2</sup> nazywał to postępowaniem, na który pozwolił Bóg.

Istotą, esencją człowieczeństwa jest wolność, ale formą jego przejawiania się jest towarzyskość, cel najwyższy ludzkiego powołania – stale podkreśla Kant. *Państwo celów* to dająca się pomyśleć, niemożliwa do realizacji w naturze postać urzeczywistniania się towarzyskości, ponieważ byłby to wciąż stający się metafizyczny byt na skalę całości rozumnego świata. Albo wolność obejmuje całość bytu, albo byt nie jest wolny. Wolność to ogólnobytowy proces intersubiektywnie urzeczywistniającego się rozumu praktycznego, natomiast trwałe pokój i doskonała kultura to elementy nieoddzielne od królestwa wolnych osób – to stan chwiejnej wciąż równowagi.

Bowiem któż rozumny będzie chciał dziś zachowywać towarzyskość za cenę utraty wolności? – czyli żyć w świecie, w którym zasady rozumu praktycznego byłyby nieustannie łamane, co oznacza, że prawa człowieka jako osoby, czyli godność osoby jako sama istota człowieczeństwa, podlegałyby, jak w *nadzwyczajnym stanie* państwa, zawieszeniu. Dla Kanta to ówczesne Chiny były wzorcowym przykładem zaniku wolności z racji braku zewnętrznych zagrożeń dla państwa. Stado to stan braku wolności, wolnościowo ujemnie nacechowana forma towarzyskości. Bowiem stałość przy braku postępów kultury, której wyznacznikiem jest poszanowanie wolności, to zepsucie i wytrwały hamulec na drodze postępu.

**Kantowska genealogia wolności ducha na bazie instynktowej natury zwierzęcej.** Zaobserwowaawszy akt mówienia, nadawania przez Adama imion wszystkiemu żyjącemu – teologicznie lub literacko mówiąc – Bóg odkrył u niego potrzebę ludzkiej ekspresji, a przeto posiadania odbiorcy tej ekspresji, czyli towarzyskość człowieka jako cel przekraczający naturę zwierząt. Zda się sam był towarzyski (miłujący), skoro stworzył nie tylko świat i życie w ogóle, lecz także człowieka (Adama) na swoje podobieństwo. Proces ten Kant obrazuje jako przejście od nieokrziesania

---

<sup>2</sup> Tamże, s 128: *Bóg biblijno-chrześcijański jest pryncypialny. Mówi człowiekowi: Wybrałeś wolność, to ją realizuj. Szanuje człowieka bardziej niż człowiek samego siebie. Woła niemal jak Kotarbiński: Żyj poważnie! Nie żyjesz dla hecy. Wóz albo przewóz. W ten sposób Bóg ten jest czynnikiem rozwoju, bo stwarza człowiekowi zadanie, żąda wyboru, żąda konsekwencji, żąda pracy.*

istoty czysto zwierzęcej, instynktowej, do rozumnego człowieczeństwa, od zniewolenia przez instynkt do kierownictwa rozumu, od *opieki* natury do stanu wolności. Wszystko to dokonuje się w sferze coraz bardziej uduchowiających się podniet oraz rozszerzających się w nieskończoność przedmiotów świadomości powoli uczącej się *wybierać*.

Jest jednakże cechą rozumu, że przy pomocy siły wyobraźni<sup>3</sup>, wspartej na zmyśle wzroku (zdolność *obrazowego* widzenia rzeczy pod jakimś względem nieistniejących), człowiek może *tłumić głos natury* w sobie, a przeto sztucznie wywoływać żądze nawet wbrew popędowi, co rodzi chmarę niepotrzebnych, zbytowych skłonności – oderwanych od naturalnych popędów. Dotyczy to w pierwszej kolejności modyfikacji instynktu odżywiania, polegającej na wprowadzeniu zasady wyboru w ramach zaspokajania zmysłu smaku w miejsce jednostronnego, zwierzęcego przywiązania do instynktowo przypisanego rodzaju pożywienia. Mogło to nastąpić choćby drogą obserwacji owoców zjadanych przez inne roślinożerne zwierzęta – innych w raju nie mogło być! – podobnych do owoców konsumowanych przez człowieka. Ewa pod wpływem takiej sugestii wzrokowej, doznawszy przekonania o jadalności także zakazanego owocu oraz odczucia jego piękna (jabłko, granat?), poczuła też chęć skonsumowania takowego owocu, a zrobiwszy to, skłoniła Adama do tego samego.

W drugiej kolejności według Kanta odnosi się to do instynktu płciowego. Idzie o przedłużanie trwania pobudzenia płciowego poza okres zwierzęcej rui oraz jego potęgowanie drogą mocy wzrokowej wyobraźni, co choć osłabiało samo pobudzenie, to czyniło je trwalszym i równomiernym. Tak rodziła się sztuka wznoszenia się podniet tylko odczuwalnych do już jakoś idealnych, przechodzenia od czysto zwierzęcej żądz do sztuki uczuć miłości, a wraz z nią, od doznawania samej tylko doraźnej przyjemności do rodzenia się smaku bezinteresownego piękna; najpierw w odniesieniu tylko do człowieka, a następnie wobec natury w ogóle. Kant ukazuje ten proces uduchowiania erosa jako formę coraz bardziej uświadamianego zmysłowego panowania nad popędami w miejsce dotychczasowego im służenia. Takie odsuwanie obiektu pożądania od zmy-

<sup>3</sup> Do tego wątku jeszcze wrócę w kontekście lęku egzystencjalnego, przyp. 54.

słów, wzbranianie sobie natychmiastowego zaspakajania żądz, rodzi też i coraz bardziej potęguje społeczną obyczajność i prowadzi do wzrostu poszanowania u innych. Unikając tego, co rodziłoby u nich pogardę, tym samym potęguje się własną samoocenę (moralną). Tu Kant – w duchu nauki biologii – zdaje się już daleko odbiegać od stanu jednej (mitycznej) pary ludzi w raju.

Jak widać, to nie jest symboliczny raj z nadludzkimi figurami Boga oraz *węża*, ale domniemany początek ludzkości – stąd ten tekst Kanta nie jest przypadkowym punktem wyjścia tych zasadniczo filozoficzno-antropologicznych, a nie teologicznych refleksji – dokonywanych z perspektywy szeroko pojętej filozofii życia. Tyle, że dokonywanych na bazie współczesnych hermeneutycznych interpretacji materiału biblijnego, a zwłaszcza *Genesis* – pozostających pod wpływem niekatolickiej Kantowskiej inspiracji.

**Raj to natura czy pozaczasowa enklawa rodzącej się towarzyskości?** Chciałbym zatem od siebie dodać, iż dopiero po wypowiedzeniu przez Boga sentencji wyroku za sprzeniewierzenie się jego Prawu przez Adama oraz dodaną mu do towarzystwa (pomocy) niewiastę i po wypędzeniu ich z raju *Biblia*<sup>4</sup> mówi, iż to Adam nazwał ją *Hewą*<sup>5</sup>, dawczynią życia: życiem dającym życie. Musi to sugerować inny sposób czynienia żyjącym niż wtedy, gdy było to wyłącznym dziełem Boga. A życie w takowy sposób poczęte z kobiety-życia oznacza poczęte na drodze *poznania*<sup>6</sup> kobiety

<sup>4</sup> To nie jest wdawanie się w teologiczne interpretacje, ani też biblistyka, bo nie jestem w tym kompetentny, ale próba antropologicznego rozumienia tekstu, którym akurat są fragmenty *Genesis*, z perspektywy filozofii współczesnej, którą Kant otwiera. Zarazem analizuję tekst jako tekst literacki, a więc z dobrodziejstwem zawartym w nim figur, czyli bez realistycznej ontologicznej selekcji, stąd nie odrzucam postaci mitycznych – w duchu *Poetyki* Arystotelesa czy analizowanego tekstu Kanta. To nie jest wyraz religijności autora, ale dostrzeganie – bez założeń ontologicznych, czyli w duchu *epoche* – światopoglądowo religijnych form wyrazowych [w tym monoteizmu], ale zarazem krytyczna, chwilami może i obrazoburcza, ale merytoryczna analiza ich antropologicznych sensów; czytaj: właściwego nie tylko judaistycznej oraz ... islamskiej kulturze nalotu patriarchalnego.

<sup>5</sup> *Genesis*, III, 20. Cytuję według *Biblii Tysiąclecia*.

<sup>6</sup> *Genesis*, IV, 1. Sugeruję związek między *poznaniem* niewiasty jako aktem erotycznym oraz świadomością tego aktu, a nazwaniem jej *Hewą*, czyli życiem, dającym życie. Zatem w raju Adam nie poznał był dodanej mu do towarzystwa niewiasty, a ona jeszcze nie była *Hewą*, bo 'tam' nie było miejsca na rozmnażanie ludzi, a jedynie na akt jego stworzenia. Nie było miejsca na akty

jako dającej życie rodzicielki – niepoznanej w tym sensie w raju! Także to rodzenie dzieje się za sprawą Boga<sup>7</sup> – tak mówi Ewa – choć nie tak mitycznie, tj. z zebra Adama, ani z mułu ziemi, ale już naturalnie z łona kobiety, czyli oddzielenia się płodu od łożyska i pozostawienia znamienia tego sposobu poczęcia w postaci zawiązanego supła/pępka.

Bóg nie nazwał niewiasty *Hewą*, ani Adam przed wypędzeniem z raju nie mógł TAK jej określić. Bo ona w raju nie mogła rodzić, czyli dawać życia. Pierwotnie człowiek w raju istniał tylko w osobie Adama, a przeto w ogóle nie istniał problem ludzkiego płodzenia ani rodzenia, ani śmierci. Zatem także użycie wobec niewiasty w raju określenia *żona* współcześnie zda się być nie na miejscu. Oczywiście taka interpretacja kłóci się z tym zapisem *Genesis*, I, 27, który sytuuje biologicznie rozrodczego już człowieka jako podmiot świata ziemskiego życia w perspektywie ziemiocentrycznego antropocentryzmu, ale w tej perspektywie człowiek jest i płodny, i śmiertelny – jak inne zwierzęce formy życia. Ale raj to nie jest ziemia, ziemia to środowisko człowieka po wygnaniu!

Skoro w raju Adam nikogo nie spłodził ani też nikt nikogo nie począł, ni też nie został z niewiasty-kobiety zrodzony, to *wstyd* nie jest bezpośrednio związany z *poznaniem* niewiasty, czyli aktem erotycznym. Przeto doznanie wstydu to nie jest akt tylko naturalny, ale już moralny, ponieważ przedtem oboje chodzili po raju i nie wstydzili się<sup>8</sup>. Oznacza to, że przedtem nie stanowili pary, bo wstyd to uzewnętrznione wewnętrzne doznanie człowieka zdystansowanego wobec siebie, które pojawia się dopiero w ramach relacji *interpersonalnej*, czyli relacji osoby wobec drugiej osoby. Idzie tu o relację wzajemnie wobec siebie odniesionych osób ludzkich, ale i każdej z nich wobec osoby Boga.

Tym samym mówię: relacja interpersonalna to nowa forma bycia ludzkiego, gdyż i Adam i niewiasta nieodwracalnie czują już i wyrażają swoją moralną (duchową) odrębność wobec świata *bezosobowej* natury, w tym żyjącej natury zwierząt. Wstyd to immanentne doświadczenie we-

---

rodzenia ludzkiego życia, bo też nie mogło być aktu ludzkiej śmierci. *Poznanie* Ewy to zatem akt erotyczno-świadomościowy zachodzący już w ramach czasu, czyli po wypędzeniu pary ludzkiej z raju.

<sup>7</sup> *Genesis*, IV, 1.

<sup>8</sup> *Genesis*, II, 25.

wewnętrzne, coś bardziej pierwotnego wobec uznania winy i orzeczenia kary – w ramach legalizmu zakazu. To nie tylko odczucie lęku wobec Boga, ale i forma uświadomienia sobie upodobnienia się doń jako dopiero co ukonstytuowany towarzyski byt duchowy (moralny), tj. odczuwający *wspólnotę świata osób*, a zarazem *zdystansowany* wobec bytów bezosobowych oraz własnego ciała. Jest to akt nieodwołalnego przekroczenia *bezosobowego* świata natury w stronę miłości osoby jako czegoś, co nadaje odrębne miejsce w całości bytu: to metafizyczna zmiana sensu ludzkiego życia, czyli miejsca w ramach całości bytu.

To już nie tyle transcendentnie założone i jakoś niejasne *panowanie* nad całym [lądowym?] światem zwierząt (żyjące<sup>9</sup>) [Genesis I, 26], ale moralne jego przekroczenie – czego zupełnie nie ma w ramach buddyzmu! Zatem raj w perspektywie antropologicznej to człowiek zamierzony jako co prawda mówiące i słyszące mowę Boga [partner dialogu], ale duchowo [towarzysko i moralnie] narcystycznie na sobie nastawiony, ale zarazem nie czujący już więzi z naturą jej zwierchnik. Człowiek w raju, czyli *poza ziemią*<sup>10</sup>, jest ogrodnikiem: Bóg wręcz jakby ‘własnoręcznie’ i bezpośrednio *dla Adama* – a nie w ogóle – zasadził był *pozaziemiowy*, *przyniebiański* ogród i nawodnił go. A dopiero potem i *tylko dla Adama* dotworzył był zwierzęta lądowe i ptactwo, stąd zwierchnictwo Adama nad zwierzętami lądowymi – wtórnie<sup>11</sup>, dopełniając TU zainplantowany-

<sup>9</sup> Genesis I–II mówi o tym, co *żyjące*, czyli o zwierzętach i człowieku – ostro oddzielając je od świata roślin, który jest tylko przedmiotem, tylko pokarmem dla *wszystkiego* żyjącego, w tym także dla człowieka. Nawet w raju ta wspólnota człowieka z żyjącym, czyli zwierzętami jest oczywistym punktem wyjściowym dla Boga, który usiłując pomóc Adamowi lepi i doprowadza doń zwierzęta lądowe, ale ten – ku zdziwieniu Boga! – nie odczuwa z nimi wspólnoty – nadal w raju czuje się samotny! Nieustannie należy pamiętać, iż żyjącym jest to, co ma ciało i cechuje się wspólnotą krwi, stąd nie wolno jej spożywać. Świat roślin – i nie tylko – jako pokarm tego, co żyjące, tu nie przynależy.

<sup>10</sup> Skoro karą jest powrót do ziemi, z której człowiek został *wzięty*, raj jest enklawą *poza* tak rozumianym *środowiskiem ziemi*.

<sup>11</sup> Wtórnie, bo dopiero wtedy, gdy człowiek już istniał w Edenie. W ogóle to można się zastanawiać, czy raj to nie jest już *pozasobowe* [stąd celowościowe – *dla Adama: dla* relacji z Adamem], *świętujące* majsterkowanie w przyniebiańskim ogródku Przymierza, gdy całość świata ziemi była już stworzona? Idea *czystego* leniuchowania Creatorowi jakby nie przystoi – a jest sensowna tylko w perspektywie GOTOWEGO świata: zresztą Adamowi w raju również nieprzypisane było *czyste* leniństwo, ale ogrodnictwo. *Nb.* ta *wtórność* połączona z niedookreśleniem dnia [szósty czy siódmy?], w którym dzieje się rajska akcja to podniesiona śluza, przez którą nastąpił zalew

mi – jest faktyczne, ale w judaizmie mocno ‘zamazane’: Adam jest przecież wegeterianinem z woli Boga – tak jak zwierzęta i człowiek w I części *Genesis*. To wyostrza granicę metafizyczną oddzielającą świat zwierząt, włącznie z człowiekiem – krew jest tym, co wspólne żyjącemu – od świata wegetatywnego; chrześcijaństwo poprzez koncepcję duszy, którą przypisuje tylko człowiekowi, gdzie indziej kopie rów metafizyczny. A w ramach tego, co żyjące, człowiek biblijny jest jednak już wyróżniony, bo (bardziej) bogopodobny: ale pod jakim względem? Już w ramach rajskiej formy relacji co najmniej dwukrotnej ulega to zmianie. Samo nazywanie zwierząt, czyli tworzenie symbolicznego świata człowieka jako dopełnienie stworzonego świata natury – to PIERWSZY wyróżnik duchowości połączony ze zdolnością słuchania Boga. Skłonny byłbym rzec, iż wstyd<sup>12</sup> to bardziej wewnętrzna, już wolnościowa forma zdystansowania się do siebie jako części żyjącej natury, czyli świadomościowe przekroczenie zwierzęcego ulegania naturze i jej popędom. To już świadomość duchowości jako nowego wolnościowego poziomu relacji z własnym Ja i innymi osobowymi Ja, w tym uświadomiona personalna więź z osobą Boga. Moim zdaniem to TRZECIA i najistotniejsza różnica – o drugiej za chwilę.

Zatem to egzystencjalne doświadczenie siebie jako bycia uduchowionym ciałem – świadomościowo oddzielonym od natury – a odczucie nieznaney dotąd [zwierzętom] interpersonalnej [metafizycznej!] więzi z DRUGIM. Bóg załazek tej towarzyskości rozpoznał był już przedtem [zatem to DRUGIE odróżnienie ludzkiej natury wobec ogólnozwierzęcej], niż *zbudował* niewiastę Adamowi jako *pomoc*. Dowodzi tego, iż jeszcze nieświadom tego w funkcji *towarzyskiej* Bóg podsuwał mu obdarzone życiem<sup>13</sup> zwierzęta! Dostrzegając ludzką potrzebę jedności z

---

platońskiego spirytualizmu, ale zarazem absolutna tama dla wszelkich form kultu natury.

<sup>12</sup> Kategoria *wstydu* to również greckie metafizyczne doznanie braku godności rycerskiej, czyli rycerskiego sensu życia – tak tragicznie zademonstrowane przez Ajaksa w *Iliadzie* Homera – w podobnym czasie jak epoka Salomona.

<sup>13</sup> Miejsce to może nawet nasuwać pytanie: na ile dusza Adama zasadniczo była inna niż zwierzęca? Otóż *różnica* jest tym, co się staje: Adam (i niewiasta) powoli stają się ludźmi; ich natura konstytuuje się *in statu nascendi*. Tymczasem uznawanie jej za gotową oznaczałoby, że *Inteligencja, praca, seksualność* byłyby *zatem kwiatami zła* – w *Symbolice zła* słusznie napisze P. Ricoeur, IW Pax, Warszawa 1986, s. 232. Jego zdaniem każdy wymiar ludzkiej natury, a więc nie

żyjącym [*krew* oznaką życia], teraz dostrzegł jego odrębność i niepełne odczucie *kosmicznej jedności ze wszystkim żyjącym* – o którym szeroko pisał Max Scheler<sup>14</sup>.

Tłumacząc rzecz antropologicznie, człowiek to dusza żyjąca, czyli oddychające *ciało obdarzone duszą* i światem wegetatywnym jako pożywieniem oraz błogosławieństwem rozmnażania się – sens biblijny<sup>15</sup>. Zatem to jednoznacznie witalistyczna koncepcja człowieka, wyraźnie inna niż *dusza obleczona ciałem* – jak u spirytualistycznego Platona – gdzie cielesność jest przejściową karą, konsekwencją leniwego kontemplowania idei. Z perspektywy relacyjnej antropoteologii jest to inna niż klasyczna wersja katolickiej chrześcijańskiej antropologii u platonizującego Augustyna<sup>16</sup>, a nawet realistycznego Tomasza z Akwinu, ponieważ mimo pewnych różnic obaj jako *imago* Boga uważają indywidualnego człowieka jako apłciową duszę. Co oznacza, iż perspektywa substancjalnej koncepcji człowieka nie obejmuje wielu przejawów ludzkiej egzystencji jako osoby, ludzkiej wspólnoty oraz całej ludzkości w jej związku z naturą – stąd też brak jej afirmacji tych zredukowanych przejawów. Równoległe koncepcja Boga nie może obejmować wszelkich przejawów życia w ogóle. To spostrzeżenie nakazuje wszelkim odcieniom filozofii życia preferować relacyjne, a nie substancjalne ujęcia.

Wracając do bezpośrednio antropologicznych konsekwencji aktu zakosztowania owoców z *drzewa wiadomości dobra i zła*, chciałbym podkreślić, iż tę interpersonalną przemianę uświadomili sobie także i Adam, i niewiasta – ustanawiając się już jako *duchowa wspólnota osób*: para! Jest to coś w rodzaju nowo powstałej *samoistności* moralno-bytowej wobec natury<sup>17</sup>. Równoległe bowiem doznawali *wstydu* wobec Boga, czy-

---

tylko te jej ekspresje, ale i mowa i instytucje, noszą na sobie podwójne znamię: przeznaczenie do dobra i skłonności do zła.

<sup>14</sup> M. Scheler: *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki. PWN, Warszawa 1986, rozdz. V i następne.

<sup>15</sup> J. Moltmann: *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz. Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 323.

<sup>16</sup> M. Scheler: dz. cyt., s. 140–141, pisze o energicznym wycofywaniu się uczuciowo z przyrody ze względu na niewidzialnego Boga i duchową duszę ostro przeciwstawianą *duszy witalnej (anima sensitiva i vegetativa)* przez Augustyna i całą patrystykę.

<sup>17</sup> W kategoriach antropologii społecznej oznacza to stan autonomii wobec hordy/stada, a biblijnie – wobec Boga.



li zjawiskowego objawu już interpersonalnej, *zawstydzonej* wspólnoty z osobą Boga. Dopiero w ramach tak samoistnej duchowo pary ludzkiej, może zrodzić się ludzkie potomstwo jako element wspólnoty osób: Adam *poznał* niewiastę już na poziomie duchowym, zmysłowość *interpersonalnej pary* tworzy duchowych, ponadwitalnych już potomków.

Ja to nazywam przejściem od ziemiocentrycznego [człowiek biblijny nie panuje nad kosmosem, ale tylko nad ziemią!] antropocentryzmu I części *Genezis* do moralnego, interpersonalnego<sup>18</sup> antropocentryzmu – TU oczywiście w ramach biblijnego teocentryzmu<sup>19</sup> – bogopodobieństwa. W tym ujęciu tak opisany załączek towarzyskości [*para* osób<sup>20</sup> moralnych, teologicznie – bogopodobny Adam i jego *pomoc* oraz Bóg] da się uzgodnić ze stoicką *największą, najwspanialszą, wszechogarniającą społecznością złożoną z boga i ludzi*<sup>21</sup> oraz z pokantowsko-schillerowskim finałem *IX Symfonii* Beethovena: *Alle Menschen werden Brüder* i tym bardziej z Husserlowską *wspólnotą monad z Kryzysu nauk europejskich...* [choć tu nieobecny jest Bóg], a nijak nie da się uzgodnić z buddyzmem.

Według świeżej koncepcji Ferdinanda Fellmanna<sup>22</sup> poprzez zdystansowanie się wobec przyrody oraz siebie uświadomieniu uległy nie tylko funkcje naturalne ciała – *wstyd* to już jakaś forma *samowiedzy* cielesnej: przejście od *bycia ciałem* do podmiotowo zdystansowanego *mam ciało*. Przy tym oboje dystansują się wobec popełnionej winy (zrzucając ją na tego drugiego), ponieważ chcą się usprawiedliwić raczej we własnych oczach niż wobec Boga, co tym bardziej dowodzi, iż podmiot winy jest intersubiektywny: *para*. Przy okazji doprowadzi to do rozpoznania ich własnej tożsamości i podmiotowości seksualnej pary i to w ramach sformułowania Boskiej sentencji różnicującej płciowo kary za ‘grzech pier-

<sup>18</sup> Interpersonalnego, bo centrum nie stanowi ani jednostka, ani cały zbiór osób, ale para.

<sup>19</sup> Te dwa centra są rozróżnione, bo całość bytu genezyjskiego ma co najmniej trzypiętrową hierarchiczną strukturę: człowiek jest *panem* życia – to panowanie jest najsłabsze, bo oparte na wspólnocie krwi; życie – oparte o krew – panuje nad światem wegetatywnym, który traktuje jako pokarm; a człowiek, mimo że bogopodobny, to ma Boga jako *Pana*.

<sup>20</sup> Wyraziściej owa odpowiedniość została uwidoczniła w koncepcji nieco ekskluzywnego *przymierza Jahwe z ludem Izraela*.

<sup>21</sup> Epiktet: *Diatryba I*, rozdział IX, w: *Diatryby. Encheiridion*. PWN, Warszawa 1961, s. 33.

<sup>22</sup> F. Fellmann: *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, przeł. J. Duraj i W. Małecki. UAM, Poznań 2009.

worodny'. Ale najważniejsze jest zapoczątkowanie i usankcjonowanie intersubiektywności ludzkiej pary – bytu społecznego, *wspólnie wykraczającego* ponad naturę i poza stado/hordę; z poczuciem bycia odrębną, samoistną całością – wypędzenie z raju podkreśla, iż jest to *samoistność* nawet wobec Boga. To już solidny załączek *uświadomionej towarzyskości* świata osób, gdy uprzednio relacja Adama z Bogiem<sup>23</sup> oraz z niewiastą zdawała się być dlań czymś zewnętrznym, naturalnym, zadany – a przede *przedmoralnym*, bo *niewybrany*: z poczuciem bycia *częścią* żyjącej natury, członkiem stada/hordy, gdzie osobniki żyją obok siebie, a nie z sobą.

Wstyd to już *wewnętrzne*, wolne a nie narzucone autorytetem Boga czy natury odczucie tego, co złe [dystansowanie się wobec zła], ale zarazem odczucie tego, co swoiście własne – refleks złamania Boskiego zakazu – odblask uświadomienia swojej niewdzięczności i zarazem uzewnętrznione odczucie *wewnętrznego* niepokoju i lęku. Według Lawrence'a Kohlberga klasyfikacji poziomów ludzkiego rozwoju moralnego dzieci i młodzieży byłby to raczej przedkonwencjonalny poziom I, tzn. dziecko lękające się kary, a może nawet już instrumentalnie kierujące się swoim interesem. Nie bardzo zasługuje, by zakwalifikować go do poziomu II, czyli konwencjonalnej aprobaty społecznej *w okresie gimnazjum*. Nie można więc rzec, iż to *dobry chłopczyk* szukający aprobaty Jahwe, bo musiałby popierać istnienie prawa, które nakłada i egzekwuje odpowiednie normy – takiej świadomości chyba nie przejawia. Nie ma zatem wątpliwości, iż *habitus* rajskiego człowieka – *przed upadkiem* – nie był postkonwencjonalnym stanem uniwersalnego sumienia moralnego, a przedmoralnym (legalizm<sup>24</sup>) i *przedintersubiektywnym*. Legalizm to *quasi-wolność*, to struktura *skończonej* wolności, etycznej *skończoności*, która kusi, aby ją przekroczyć, a więc otwiera się na autonomię, na *samo-stanowienie* – czego struktura hierarchiczna akurat nie dopuszcza.

<sup>23</sup> Podobnie było z relacją niewiasty z Adamem i z... 'wężem'.

<sup>24</sup> Rz 4, 15: *Prawo bowiem pociąga za sobą karzący gniew. Gdzie zaś nie ma Prawa, tam nie ma i przestępstwa*. To jest relacja legalizmu, bo zapowiedziane zostały sankcje w postaci niejasnej konsekwencji śmiertelności – co zdaniem Kierkegaarda musiało rodzić lęk w obliczu naruszenia zakazu/Prawa. Stan wyraźnie odległy od moralnej autonomii. Raj – życie w obliczu Prawa, a więc i kary – to wielce wątpliwe poczucie pewności i bezpieczeństwa?

Czy można uznać pierwotne rajskie bytowanie człowieka za jego stan natury, skoro moralność w *państwie celów* – według Kanta – nie jest stanem natury, a stanem wolnego już ducha; stąd DWIE koncepcje natury ludzkiej. Czy Adam i jego niewieścia *pomoc* byli już wolnymi duchami, czy dopiero się nimi stawali? Chyba witalna ekspresja duchowości [wolnościowa jedność ‘wnętrza’ i ciała] odróżnia się od tylko zwierzęcej cielesności, podległej prawom natury? – właśnie ta II część *Genesis* tego dowodzi. W przypadku człowieka wartości duchowe bywają nad wartościami witalnymi nadbudowywane lub nie – pisywał Grzegorzczak<sup>25</sup>. Pojęcie natury w ramach hierarchicznej metafizyki [hierarchicznej aksjologii Schelera, która zarazem zachowuje osłabiający hierarchiczność metafizyczny wydzźwięk *witalistycznej miłości*] ma sens na każdym szczeblu tej drabiny inny, ale za każdym razem jakoś platoński, bo przedczasowy lub pozaczasowy – z definicji sprzeczny z istotą życia. Substancjalnie pojęta natura to zaprzeczenie procesualnej jedności życia – ostatecznie wykazał to Bergson. Moim zdaniem, z perspektywą *filozofii życia* godzić da się tylko dynamiczna, relacyjna [dwubiegunowa, ambiwalentna] antropologia i intencjonalna ontologia.

Kantowski świat moralności to nie tylko interpersonalna, ale już uniwersalna, bezwyjątkowa wspólnota osobowa rozumu praktycznego, natomiast natura to świat tylko *pod-osobowy*. Heidegger jako egzystencjały *Dasein* traktuje bycie-w-świecie *In-der-Welt-sein* i zarazem współbycie *Mitsein*, czyli bycie-z-innymi [*Mitdasein*] w świecie: *Bycie samotnym to niepełny modus współbycia*<sup>26</sup>. Modus troski o innego, powszednio w *modi* niepełności i obojętności, to troskliwość rozumiana opisowo, czyli otwartość na hermeneutyczne rozumienie innych, bycie ku sobie nawzajem, co we właściwym zespoleniu wydaje innego w jego wolności jemu samemu, nie uzależniając go i nie dominując, ale zawsze już zawiera rozumienie. ‘*Wczucie*’ [projekcja własnego bycia w innego – dopisek J.L.K.] *nie konstituuje współbycia, lecz jest możliwe dopiero na jego gruncie*<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> A. Grzegorzczak: *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. IW PAX, Warszawa 1989, s. 149.

<sup>26</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 172. W ramach legalistycznej relacji z Bogiem ten niepełny *modus* współbycia Adama staje się widoczny i stąd Bóg daje Adamowi żeńskie towarzystwo, co go narcystycznie cieszy.

<sup>27</sup> Tamże, s. 178.

Rzeczywiście, Adam nie doznawał w relacji ze zwierzętami wczucia i wspólnoty, a dopiero w ramach *konsumującej* z zakazanego drzewa *pary* zaczął odczuwać wspólnotę z niewiastą i z Bogiem – choć tę drugą jako nadwyreżone posłuszeństwo. Skłonny byłbym twierdzić, iż potrzeba *dopełnienia* modusu *współbycia* było dlań pokusą usensownienia nie do przewyżczenia? Doznał bowiem pełnego modusu *współbycia*! Choć androgyniczny, biblijny Bóg sam jest pełnią, to w rajskiej opowieści zdaje się odkrywać i pogłębiać świadomość swej interpersonalnej natury, by po drodze ujawnić się jako Bóg Przymierza i strażnik życia w ogóle, a potem jako chrześcijański Bóg miłości. U późnego Heideggera *Dasein*, będąc w relacji z byciem, wypowiada prawdę (jego) bycia, przez co bycie w słowie ‘znajduje’ swoje domostwo. Poprzez relacyjność *współbycie* się dopełnia.

Chociaż u Heideggera nie ma idei *pary*, ale jest idea *współbycia* oraz jej ekspresyjna konsekwencja, tzn. *artykulacja rozumiejącego wspólnego bycia w mowie – Dasein jest słuchaniem mowy bycia i słyszeniem-siebie-nawzajem*, co było codziennym egzystowaniem logosu u wolnych Greków – patrz agora. Na tym tle mowa *węza* to tylko pozór rozumienia bez źródłowego, gruntownego przyswojenia sobie sprawy, czyli nie oparta na poręczności *gadanina*, pozostająca tylko przy sferze wyglądown ‘świata’ i to podczas wypoczynku i zabawiania się, a nie troskliwego działania: w przypadku raju – *bycia* ogrodnikiem. Wężowa intencja pobudza nienasyconą ciekawość, budzi wątpliwości i wspiera plotkarskie poszukiwanie nowości, stąd przelotność i dwuznaczność jego mowy w relacji z rajska niewiastą. Stara się przy tym mówić z pozorami oczywistości o tym, co się dopiero wydarzyć może [*Na pewno nie umrzeć!*<sup>28</sup>] i podsuwać do-

<sup>28</sup> Analizy mitu adamicznego z założenia pomijają wymiar czasu, a rozstrzygają kwestię śmierci! Czy to nie jest oksymoron: pozaczasowa śmierć? Zatem nieśmiertelność jest milcząco przyjętym dogmatem tych ujęć, a nie zawartą w tym micie koncepcją ludzkiej natury. Różnica kondycji między człowiekiem a zwierzęciem – również między człowiekiem a Bogiem – zda się być zawarowana *poza* człowiekiem, bo w magicznym drzewie życia! – tzn. w czymś już zaistniałym i *jakoś* autonomicznym także wobec Boga, nieprawdaż? Potwierdzeniem tego jest sformułowanie Boga: *niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki*. Z perspektywy chrześcijańskiej łaska Boga jawi się jako akt urzeczywistniania potencjalnej nieśmiertelności życia, który karą za ‘grzech pierworodny’ został zawieszony. Między potencję a akt wkracza Bóg jako blokada – oddziela je od siebie, by wtórnie umożliwić osobie Syna drogą łaski zniesienie tej blokady. Oznacza to ewolucję pojmowania wiary, a może i

kładnie to, czego niewiasta ciekawością wyobraźni poszukuje: *będziecie jak bogowie*. To zapewnienie stara się *uspokajać* lęki – łudząc nadzieją, ale zarazem sygnalizuje ich obecność.

Tymczasem filozofia nakazuje wątpić: zatem teologowie zarzucają niewieście i Adamowi, że podjęli ‘węzowe’ wątplenie, czyli ulegli niejasnemu pragnieniu nieskończoności – podjęli działanie z intencją ominięcia przeszkody ustanowionej w formie zakazu. Przeto *precz z [węzową?] filozofią!* Otóż Heidegger proponuje egzystencjalno-ontologiczną interpretację *Dasein*, a przeto sytuuje tę problematykę *przed wszelką wypowiedzią o zepsuciu i niewinności*<sup>29</sup>. W jego fenomenologicznym ujęciu to pozbawione winy i wciąż nierozwinięte, raczej opisowe niż wartościujące „upadanie” w świat powszedniego bycia w postaci gadaniny i dwuznaczności, to marny, nieautentyczny sposób bycia: SIE, a nie trwoga. *Bycie-w-świecie jest w sobie samym kusicielskie*<sup>30</sup>. Się to przygodna kondycja człowieka – ateologiczny odpowiednik przygodności *zła* – ‘upadanie’.

Natomiast ujęcie teologiczne akcentuje *winę* i legalizuje *separację* jako jej konsekwencję – różnie rozumianą. Już mity greckie opisywały takowe *zerwanie* wspólnoty bogów i ludzi, która w dobie *złotego wieku* konstituowała się w postaci *wspólnych* uczt [*złoty wiek = raj*]. Zastąpione zostało to składaniem bogom ofiar ze zwierząt i darów roślinnych, ale ich konsumpcja odbywała się odtąd osobno – bogowie na Olimpie przede wszystkim pili *autonomicznie* boski napój – ambrozię – to wyraz ich substancjalnej *samowystarczalności*. Materialna zasada *relacyjnego* podziału surowca zwierzęcego pochodzenia z ludzkiej perspektywy była

---

Boga – od patriarchalnego do demokratycznie miłującego. Bowiem według chrześcijaństwa nie zasługą wobec Prawa [wobec Ojca] osiąga się urzeczywistnienie potencjalnej nieśmiertelności, ale wiarą w Boską miłość: *Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa (...)* *Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa (Rz 3, 21, 28)* – powie Paweł odcinając się od judaistycznego paradygmatu usprawiedliwienia przez obowiązkowe i karzące Prawo, które pełni jednak rolę wychowawcy na drodze ku dobrowolnemu naśladowaniu wybaczonego Chrystusa. Tę ideę zastosowaliśmy do interpretacji zakazu rajskiego jako prefiguracji Prawa.

<sup>29</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 254.

<sup>30</sup> Tamże, s. 251. Egzystencjalna [Kierkegaard, Jaspers, Heidegger] perspektywa w sposób fenomenologiczno-opisowy wpisuje w każdego z nas ten mityczny ‘upadek’ jako nieautentyczną, powszednią formę egzystencji.

dość utylitarna – oparta na prometeuszowej chytrłości. W tej płaszczyźnie bogowie zadawali się mało substancjalnym dymem ofiarnym ze skór, kości i tłuszczu, a mięso pozostawało dla ofiarników. To przejaw już osłabionego, ale jednak pierwotnego *kosmicznego odczucia jedności żyjącego* – o czym traktuje Scheler. Odtąd, po zachodniemu, pojmowanego zakresowo znacznie wężiej, tj. jedności person posiadających duszę i rozum, bo już świat roślin i zwierząt został religijnie zreifikowany jako bezrozumny, stąd spadł do roli *ofiary* z tej formy życia jako tylko przedmiot konsumpcji. Ale ta nowa, odseparowana forma metafizycznej jedności rozumnego życia realizuje się nie we wspólnocie czy komunii ludzi z bogami, lecz w ramach już wasalnej zależności.

Scheler ukazuje „magiczne” *odczucie jedności w krwi i ciele Pana*<sup>31</sup> jako dogmatycznie utrwaloną, w orficko ciemnych i namiętnych zwrotach Pawła – jego autoidentyfikację z osobą Chrystusa. Oddaje to duchowy, mistyczny sens komunii i innych sakramentów chrześcijańskiej wiary jako zbawczy akt odkupywania winy poprzez wiarę, akt ożywiania nadziei na zniesienie *separacji* z Bogiem jako udział w akosmicznym już odczuciu *miłosnej jedności z życiem*. Idzie o formułę «*Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów*»<sup>32</sup> – w której to krew Chrystusa, a nie zwierzęcia ofiarnego (baranka), jest symboliczną ofiarą, *ponownie* otwierającą panwitalistyczną relację z drzewem życia i Bogiem. Zatem relację raczej zawieszoną niż uniemożliwioną poprzez wypędzenie z rajskiej wspólnoty z Bogiem i życiem w ogóle. To *Nowe Przymierze*, o dziwo! z nieuniwersalnym [*za wielu, za was*] adresatem: stąd furtka na ... piekło? U Dantego tylko niektóre dusze zostaną uwolnione z otchłani; ba, niektóre, np. nadczołwieczy (?) Farinata degli Uberti wręcz nie pragnie *towarzystwa*.

*À propos*, czy judaistyczny *szeol* oraz homerycka *kraina cieni* – po wypiciu krwi ożywają – to pozostałości kosmicznego odczucia jedności? Herosi, czyli półbogowie, to wyjątki w ramach pesymistycznego ujęcia? Podobnie starotestamentowe trwanie w pamięci narodu to też inna wersja pesymistycznego światopoglądu? Zatem chrześcijańska idea, jakoby do-

<sup>31</sup> M. Scheler, dz. cyt., s. 142.

<sup>32</sup> Mt 26, 27–28.

puszczalna była nadzieja, iż piekło nie będzie musiało być wykorzystane, nie jest nazbyt optymistyczną formą licytacji?!

**Czy narracyjna forma *Genezis* jest albo może być spójna metafizycznie i aksjologicznie?** Rozdział I *Genezis* zupełnie pomija rajska, osobliwą relację człowieka (Adama) z Bogiem oraz dzień *siódmy*, tj. świętowanie [jeśli są one różne, to którego dnia dzieje się raj?], które omówione są w II rozdziale. Z kolei ten II rozdział ejdetycznie ukazuje genezę ludzkiej *pari* jako intersubiektywności oraz genealogię ludzkiej moralności. Ale I rozdział niezgodny jest też z III rozdziałem, gdzie mamy do czynienia z etycznym już antropocentryzmem. Śmiałym twierdzić, iż do podtrzymania – przynajmniej na gruncie Kanta – nadaje się dopiero ten typ antropocentryzmu, który zachowuje personalną wersję odczucia wspólnoty człowieka z Bogiem, *przymierza* Boga z człowiekiem. Bowiem prefiguruje on lub jest równoległy wobec stoickiej *wspólnoty ludzi i bogów*. Ale oznaczałoby to uznanie dopiero moralnego stanu człowieka za jego stan natury, czyli dialektyczną zmianę relacji człowieka z Bogiem – relacji Boga z człowiekiem. To *ta relacja jest wspólnotowym bytem*, a skoro powstaje, a potem ulega zmianie samo *przymierze*, to ulega zmianie byt, a w tym modyfikująca się ludzka natura jako jego strona. Najlepszym komentarzem jest treść tzw. *przymierza* noachickiego, które przecież nie jest tylko *Przymierzem Boga z Noem* (jego rodziną), *ale ze wszystkimi żyjącymi istotami*. Jahwe jest strażnikiem *wspólnoty krwi*, czyli *animalnego życia w ogóle* – co nijak nie jest animalizmem, czyli kultem zwierząt. A jednak tego witalistycznego aspektu jahwizmu platonizujące chrześcijaństwo wyparło się. W tak opisaney wspólnotcie życia/krwii mamy jedność obu jedności: zarówno nieco zmodyfikowane WSCHODNIE *kosmiczne odczucie jedności ze wszystkim, co żyjące*, jak też wyodrębnione zeń ZACHODNIE *odczucie jedności [wspólnoty] osób [TU – panów życia]*: Boga z *każdym* człowiekiem w sensie całej historii gatunku, a nie tylko z aktualnie żyjącymi ludźmi. Ta druga *podstruktura uniwersalnego przymierza z wszelką formą animalnego życia* to mono-teistyczny analogon stoickiej *wspólnoty ludzi i bogów*. Kant kontynuuje stoicką wspólnotę istot rozumnych – rozszerzoną na wszystkie możliwe istoty rozumne, a nie tylko ludzkie: wspólnota rozumu (rozumnych dusz

obleczonego ciałem), która nie jest nawet *wspólnotą ciał obdarzonych rozumem*, a tym bardziej *animalną wspólnotą żywych ciał*.

*1 Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. 2 Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. 3 Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko. 4 Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. 5 Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego - o życie brata. 6 [Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga. 7 Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się; zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę». 8 Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: 9 «Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; 10 z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. 11 Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię». 12 Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: 13 Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem<sup>33</sup> przymierza między Mną a ziemią. 14 A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten luk na obłokach, 15 wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa. 16 Gdy zatem będzie ten luk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciele, które jest na ziemi». 17 Rzekł Bóg do Noego: «To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi»<sup>34</sup>.*

<sup>33</sup> Tęcza to znak TEGO ziemskiego i porajskiego przymierza. To tym bardziej uzasadnia doszukiwanie się *jego prefiguracji* w przyprowadzaniu zwierząt do Adama, z którymi ten nie czuje jedności. W treści noachickiego przymierza niesłuchanie silniej niż gdziekolwiek indziej w *Starym Testamencie* obecne jest *kosmiczne odczucie jedności żyjącego* – opisane od strony pedagogii nieco sumitującego się Boga – zjawiskowo symbolizowane przez tęczę. Ma ono uniwersalny, metafizyczny sens. O dziwo! Scheler tego nie cytuje równoległe z odwołaniami do Franciszka, ale mógłby, gdyby do końca chciał wyakcentować ponadcywilizacyjną jedność ludzkości. Ponieważ w jego metafizyce daje się odczuć dualizm życia i ducha, czego nie dostrzega mit noachicki, stąd narasta problem ujednolicania tego, co witalistyczne z tym, co duchowe.

<sup>34</sup> *Genesis*, IX, 1–17.



Pierwotny sens *współbyтовania* człowieka w raju z Bogiem nie przewidywał autonomicznie rozumianej moralności u człowieka, ale jedynie legalność, czyli aprioryczne posłuszeństwo człowieka wobec Stwórcy, Prawodawcy i wykonawcy wyroków. W tej legalistycznej, podległej PRAWU perspektywie stan niewinności jawi się dwuznacznie: oznacza posłuszeństwo prawu<sup>35</sup> Boga, a zarazem jego alternatywę, czyli winę. Zatem tu nie może chodzić tylko o półzwierzęcy, *spontaniczny, pozawolitywny i pozaświadomy lęk przed śmiercią*<sup>36</sup>; ba, można by rzec, że ‘grzesząc’ niewiasta raczej z niewiedzy wręcz mężnie LEKCEWAŻY ten lęk i w ogóle lęk przed karą! Mniej lub bardziej świadomie, ale każda postawa religijna jest formą buntu przeciwko temu zagrożeniu ludzkiej kondycji, bo też nie może zawierać absolutnej pewności o niepodleganiu śmierci<sup>37</sup>. Mimo wszystko, ze współczesnej perspektywy to Ireneusz Ziemiński zdaje się mieć rację, sugerując *absurdalność* ludzkiej kondycji w raju – nazywa to *bliskością rozpacz*<sup>38</sup> – co oznacza polemikę z nazbyt ocukrowanym obrazkiem oazy łatwego, *quasi-cieplarnianego* szczęścia!

U Kanta zaś docelową formą byтовania jest pełna autonomia moralna

---

<sup>35</sup> Współcześnie również mamy do czynienia z deontologizmem etycznym, czyli etyką posłuszeństwa wobec autorytetu: w religijnym ujęciu – autorytetu Boskiego Prawa; w naszym ujęciu etyka Kanta nie jest nim.

<sup>36</sup> M. Grabowski: *Wstęp*, w: *Antropologia filozoficzna. Inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i Słowikowski. UAM, Toruń 2009, s. 10. Mam wątpliwości, czy autor tego wstępu adekwatnie zinterpretował sens tekstu omawianego autora... Mnie tu idzie tylko o to, że ta narracja – jak każda religijna – jakoś odkrywa śmierć, zakłada lęk przed śmiercią, ale niewiasta i Adam przecież nie ulegają mu, ale buntują się przeciwko jego uleganiu: reprezentują postawę przedreligijną, mityczną, która nie zna śmierci: to sedno panteistycznego stoickiego *męstwa bycia*.

<sup>37</sup> Nawet Chrystus ma chwilę wątplenia *Mt 27, 46*: «*Eli, Eli, lama sabachthani?*» to znaczy *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?*

<sup>38</sup> I. Ziemiński: *Wolność Adama, czyli o stawaniu się człowiekiem*, w: *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 61. To oczywiście *postęgzystencjalistyczna* lekcja. Ale w narracji rajskiej nie widać uszczęśliwienia Adama. Ba, Bóg kilkakrotnie stara się poprawiać jego samopoczucie! Dogmat rajskiej szczęśliwości wynika li tylko z definicji, ale na pewno nie z opisu. Mniejsza o to, czy pokusę ‘węzową’ potraktujemy jako wewnętrzną czy zupełnie zewnętrzną, a filozofia egzystencjalna reprezentuje tę pierwszą opcję, to jest to stan niepewności. Wiara w egzystencjalnym ujęciu [Augustyn, Pascal czy Kierkegaard] to nie jest ‘łatwizna egzystencjalna’, ale nieustający wysiłek, ciężka próba, której sprostał Jezus i to z racji ponadludzkiej natury, co jest niepojęte także u Abrahama, a nijak nieoczywiste. Tym cięższa, gdy ‘węzową próbę’ potraktujemy jako prefigurację *zakładu z szatanem* odnośnie Hioba – tu raczej Bóg odnosi zwycięstwo, ale w obu przypadkach dochodzi do buntu człowieka.

każdej osoby w *państwie celów*, czyli niepodleganie temu, co zewnętrzne – prawodawcą jest *immanentny rozum praktyczny*. Zatem raj to stan przed-moralny człowieka: tylko legalizm, a tym bardziej nie jego *docelowa* moralna i wspólnotowa natura wszystkich możliwych istot rozumnych – w przymierzu noachickim wspólnota<sup>39</sup> wszystkiego, co żywe, w tym *ludzkości wszystkich czasów i miejsc*. Taki wolnościowy stan jest możliwy dopiero jako dający się pomyśleć dialektyczny skutek ‘grzechu pierworodnego’, czyli istotowa zmiana metafizyczna. Procesualne zmierzanie do takiego stanu jako wiecznej formy egzystencji, przeciwko któremu rozumnej/miłującej istocie nie chciałoby się buntować – choć wymaga to dobrowolnych, duchowych już wyrzeczeń. Taki docelowy raj to nie legalistyczna, konserwatywna, paternalistyczna, lecz progresywna, mobilizująca, wolnościowo uskrzydlająca utopia. To oczywista rola Kanta w dziejach myśli moralnej, której trudno nie dostrzegać; filozoficzny wykładnik wciąż przecież teologicznej *Opowieści o Hiobie*.

*Już w objawieniu Księgi Hioba znaleźliśmy wyraz tego, co nas przewyższa i doświadczenie bycia przyłączonym do tego, co przewyższa*<sup>40</sup>. To taki stan nieobecności winy, czyli przedetyczny, taka jedność – zauważa Paul Ricoeur – *w której nie ma jeszcze ani wartości, ani faktu, ani etyki, ani fizyki*<sup>41</sup>. Także presokratejski *logos* jako zdarzenie słowne tworzy więź dialogiczną, która ma nad nami władzę, ale nie zniewala. Tymczasem ten Bóg niewątpliwej opieki (łaska) ma równocześnie oblicze boga grożącego i spełniającego swe groźby zgodnie z prawem retribucji: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz*<sup>42</sup>.

Rajski sposób bycia to nie tylko życie w obliczu zapowiedzianej dramatycznej kary, ale projekt, który w ogóle nie przewidywał personalistycznej dojrzałości człowieka, zatem jego [Adama] wolność była skończona

<sup>39</sup> Ukazująca Boskie umiłowanie wszechorganizmu, a w tym wszechludzkości, czyli miłość jako naturę bytowania.

<sup>40</sup> P. Ricoeur: *Religia, ateizm, wiara*, przeł. H. Bortnowska, w: *Egzystencja i hermeneutyka*. IW PAX, Warszawa, 1975, s. 291.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> *Genesis*, II, 17.

– zakaz to kamień węgielny religijnej hierarchiczności [wszechobecny patriarchalizm ontologiczny]. Dowodzi tego fakt, iż skoro Bóg dostrzegłszy, że *Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc*<sup>43</sup>, najpierw każe mu szukać więzi mało towarzyskiej – o raczej wschodniej proveniencji, bo opartej o *kosmiczne odczucie jedności, z tym, co żyjące* na sposób zwierzęcy [rewers tego, o czym pisze Tomasz: *człowiek [jahwista – dopisek J.L.K.] widział Boga poprzez stworzenia*<sup>44</sup>]. Dopiero wtedy, gdy Adam nie znalazł w zwierzętach partnerstwa (pomocy), Bóg *zbudował* niewiastę, która stanowi... część, dodatek, pomoc, własność mężczyzny?

W perspektywie *Genesis* II, 22–23 rodzi się sugestia, iż Adam jest androgynem i w tym zda się być bogopodobny, bo *Genesis* I, 27 sugeruje to odnośnie Boga<sup>45</sup>: *Zróznicowanie płci oraz ich wspólnota odnoszą się już do samego obrazu Boga, a nie dopiero do płodności czy panowania nad ziemią. (...) Bóg ukazuje się w niej w swym męsko-żeńskim obrazie. Podobieństwo do Boga nie może występować, żyć, w izolacji. Może ono żyć wyłącznie we wspólnocie ludzi*<sup>46</sup>. W odniesieniu do człowieka określanie zwierząt oraz człowieka wspólną formułą: *dusza żyjąca, czyli oddychające ciało obdarzone duszą* i obdarzone światem wegetatywnym jako pożywieniem oraz dopełnione boskim błogosławieństwem rozmnażania się sugeruje apłatoński sens biblijny, iż człowiek w całym swym istnieniu jest obrazem Boga, a więc także w swej cielesnej naturze, czyli jest jednością ciała i duszy [teologicznie: *według Osoby Syna* jako aktu ucieleśnienia Boga, który stał się człowiekiem i fundamentalnym obrazem Boga na zie-

<sup>43</sup> *Genesis*, II, 18.

<sup>44</sup> M. Grabowski, dz. cyt., s. 24. Nie jestem skłonny podzielać tego poglądu, bo to jest perspektywa *Hymnu* Franciszka). Właśnie scena doprowadzania zwierząt do Adama, a zwłaszcza treść noachickiego przymierza mówią raczej o tym, że to jest odboski intencjonalizm, że to sam Bóg dostrzega, głosi i *promuje jedność tego, co żyjące*.

<sup>45</sup> Obszernie argumentuje na ten temat J. Moltmann: *Bóg w stworzeniu*. Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 375–380, łącząc to z uspołecznioną naturą człowieka. Ja odróżniałbym uspołecznienie, ideę *pary*, oraz koncepcję personalizmu jako szczególną ich jedność.

<sup>46</sup> J. Moltmann, dz. cyt., s. 376. Ponadto dodaje, iż do *bogopodobieństwa* nie należy ani panowanie ras czy narodów nad światem, ani rozbitcie człowieka na duszę i ciało, ani hierarchia polityczna, ani klasowe podziały, ani indywidualizm; tylko równość i wspólnota równych. Zatem z takiego ujmowania tej idei nie wynika żadna wersja patriarchalizmu.

mi, a nie całej Trójcy], a nie duszą obleczoną ciałem – jak nie tylko u spirytualistycznego Platona, ale i Augustyna i nawet u Tomasza, którzy właśnie tylko apłciową duszę *niczym aniołów* [Łk 20, 35n] uznają jako *imago* Boga. Wydaje się, że w ten sposób biblijna, judaistyczna afirmacja życia jest tym, co zostało zredukowane w patrystyce i średniowieczu tak dalece, iż witalność oraz interpersonalna miłość między osobami ludzkimi zda się zbędna do zbawienia, które tym samym ogranicza swój horyzont do własnego, egotycznego zbawienia. Tym samym Bóg, jeśli jego misję traktuje się ogólnoludzko, a nawet wszechżyciowo, czyli w ramach Przymierza noachickiego, zostaje pozbawiony twórczych współpracowników, a ma tylko troszczących się o własne ‘zdrowie’ pacjentów. Po prostu, w ramach horyzontu tak zredukowanego i sprywatyzowanego cierpiętnictwa ‘życia’ nie mieści się wszechżyciowy i wszechpersonalny wymiar Przymierza.

Co więcej, Moltmann pisze: *Lecz jeśli człowiek jest obrazem Boga w całym swym istnieniu, czyli także w swej naturze cielesnej, to jest on obrazem Boga w zróżnicowaniu płciowym między męskością a żeńskością. Jeżeli Bóg stworzył swój obraz na ziemi „jako mężczyznę i kobietę”, to pierwotna różnica nie ma charakteru czegoś dodatkowego, czegoś tylko fizycznego. Jest to różnica dotycząca samego centrum, różnica osobowa. To nie aseksualna dusza w oderwaniu od ciała, jest uważana za godną odpowiadania Bogu i przypominania Go – jest to przeznaczeniem wspólnoty osób<sup>47</sup>*. Tu krytykowana klasyczna dla katolicyzmu koncepcja relacji Boga i człowieka rzutuje ponadto na substancjalne pojmowanie człowieka oraz na indywidualistyczny model społeczny oraz eschatologiczny (mój Bóg), gdy tymczasem Moltmann i personalizm współczesny akcentuje relacjonizm, wspólnotowy charakter ludzkiej egzystencji oraz afirmację aspektu witalnej formy współbycia-w-świecie.

Mówiąc o androgynicznej naturze pierwszego człowieka, trzeba wskazać na różnicę Adama wobec Puruszy, człowieka z indyjskiej *Upaniszady*, który nie znajdując zadowolenia w samotności sam się podzielił na istotę męską i żeńską, iż w *Biblii* dokonuje tego Bóg, który z tej androgynicznej całości Adama (męża i niewiasty) wyodrębnia niewiastę (Ewę), czyli wydziela z Adama pierwiastek żeński, czyniąc go tylko męskim – a po wy-

<sup>47</sup> Tamże, s. 403.

pędzeniu z raju patriarchalnym dominantą w ludzkiej parze. Widać jasno, iż motywację aktu stworzenia człowieka należy intertekstualnie i teologicznie interpretować, wbrew filozoficznemu Arystotelesowemu ideałowi szczęścia w postaci samokontemplacji egotycznej, boskiej *Samomyślącej się myśli*, w duchu braku zadowolenia ze swej Jedyności, która nie miała by intencjonalnej natury lub nie mogła jej przejawiać. Ponadto doznanie intencjonalnego nakierowania na nieosobową naturę świata mimo doznania satysfakcji z oglądania się w tym produkcie kreacji – *dobre jest* wypowiedane po każdym dniu stworzenia – zda się niepełne. Pełnię satysfakcji *Creator* osiąga dopiero po stworzeniu osobowego bycia człowiekiem: *bardzo dobre jest*. Własne pozytywne doznanie dopełnione intencjonalnością *personalistyczną*, wejściem w dialogiczność poprzez stworzenie Adama, Bóg projektuje na Adama i daje mu personalne dopełnienie niewiastą (Ewą), ale tym samym pozbawia go boskości, androgenicznej pełni – czyniąc nią parę – Moltmann tezy swe wywodzi z *Genesis* I, a II część *Genesis* się do tego ujaśniająco dołącza. Co gorsza, akt tego *samorozumienia* się Adama odwraca się przeciwko Bogu w formie ludzkiego nieposłuszeństwa w postaci pierwiastka żeńskiego [odpowiednik Pandory], oddzielonego przezeń od androgyna, od pełni, co zmuszony jest potępić, dostrzegłszy jego nieboskość, nieandrogyniczność, przeto skończoność, marność. Ale to tłumaczenie kary ma sens pozytywny oraz progresywny, bo zakłada nieograniczone trwanie tegoż procesu personalistycznego dopełniania się oraz wielkość samej stającej się *wspólnoty* ludzko-boskiej.

Natomiast w ramach nie tylko rajskiego patriarchalizmu nie tylko ontologiczna hierarchiczność jest odwieczna, niezmienna i bezwyjątkowa, panuje również hierarchiczna struktura aksjologiczna: przeto aksjologicznie wykluczone jest *samostanowienie*<sup>48</sup> człowieka – mniejsza o to, w jakiejkolwiek<sup>49</sup> kwestii. Nie dostrzega się również tego, iż natura

---

<sup>48</sup> P. Ricoeur w *Symbolice zła*, dz. cyt., s. 226, napomyka o śladach *kłerykalnej urazy przeciw heroicznej wielkości przedsięwziętego człowieka* – w pierwszej kolejności dotyczy to niewiasty – odczuwalnych w motywie karzącego gniewu jakby ‘zazdrosnego’ Jahwe.

<sup>49</sup> Stąd ZUPEŁNIE nie ma sensu spierać się o *konkretny* sens symbolicznego, magicznego *owocu z drzewa poznania dobra i zła*: chodzi o założoną *skończoność* wolności ludzkiej – mówi Ricoeur, czyli o ograniczenie skali bogopodobieństwa i tylko o TO. Politycznie powodziłoby się – zasada władzy; społecznie – zasada patriarchalizmu; etycznie – aspekt legalizmu pobrzękujący

człowieka nie jest do końca substancjalnie zadana, ale ludzkie wybory oraz wspólnoty osób ją współtworzą, zwłaszcza gdy zmieniają relacje międzyosobowe tak, jak w przypadku nieposłuszeństwa *pierwszej pary*. *W odpoczynku szabatu* [Bóg – dopisek J.L.K.] *pozwała stworzeniu wpływać na siebie. Z punktu widzenia Ducha w stworzeniu również relacja Boga i świata musi być postrzegana jako relacja perychoretyczna*<sup>50</sup>. Chodzi o koncepcję współprzenikania się, załączków przymierza, a nie tylko o relację jednostronnej dominacji – hierarchicznego panowania. Chyba tylko z perspektywy skrajnie hierarchicznej i despotycznie karzącej woli można poważnie traktować ideę i historię starotestamentowego przymierza jako jednostronne panowanie, skoro tak często było ono nadużywane akurat nie przez Jahwe, ale przez krnąbrny lud Izraela. Fakt bycia słowem sugeruje interpretować przymierze jako dialog, a to jest relacja obustronna i dynamiczna.

Rajska *wstawka* rozdziału II nie daje się pogodzić z I rozdziałem *Genezis* także pod innymi względami, bowiem jest to enklawa stającej się *quasi-przyjacielskiej* [Tomasz!] wspólnoty Boga i człowieka, czyli fabularno-ejdetyczne konstytuowanie się *towarzyskości* istot rozumnych. Ta rajskiej genezy towarzyskość [*Genezis*, II, 24] TU o dziwo! rozciąga się także na jakoś prefigurowany świat czasowy *Ewangelii*, gdzie człowiek jako para<sup>51</sup> będzie musiał opuścić swych rodziców (ojca i matkę – TU Boga-Stwórcę), by kontynuować swoje bycie jako towarzyską jedność (wspólnotę) małżeństwa (pary): stąd wtęć o niewieście (Ewie) – *żona*. Kantowska antropologiczno-etyczna *idea towarzyskości* niewątpliwie znajduje swe potwierdzenie w *Genezis*.

W trzeciej kolejności Kant, analizując dosyć bogaty zestaw przy-

---

w deontologicznych założeniach teorii etycznych. Stąd ja upieram się, że już etyka Kanta do deontologizmu nie przynależała, gdy wiele jego odmian odrzuca uniwersalistyczny wymiar etyki.

<sup>50</sup> J. Moltmann, dz. cyt., s. 429.

<sup>51</sup> Tu o dziwo mowa tylko o Adamie, bo niewiasta/żona to tylko jego *pomoc*, tylko dopełnienie: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem. Genezis II, 24. Jeśli życiem człowieka jest oglądanie Boga* [Ireneusz z Lyonu], to życiem niewiasty jest być pomocą mężczyźnie, być jego żoną. Jeśli człowiek bytuje jako para: obustronna relacja miłości, to nie może być z góry zawarowany prymat którejs z płci... Personalizm to pozioma struktura wspólnotowa – instytucjonalizm/legalizm to struktura pionowa, hierarchiczna. Jak pogodzić tę pierwszą zasadę z drugą? – to był już Kantowski problem.

szłych skutków kary<sup>52</sup> za ‘grzech pierworodny’, uogólnia ujawnioną, a może dopiero co w ten sposób jakoś *wymuszoną*, nową ludzką zdolność dystansowania się wobec wszystkiego, co jest związane z bieżącą chwilą (*versus* boskorajskie *carpe diem*, a raczej kontemplacyjne ‘życie wiecznością’ *siódmego* dnia). Zatem akcentuje rozwijanie się ludzkiej świadomości *wyobrazającej*, czyli intencjonalnie nastawionej na to, czego jeszcze nie ma [to świadomościowy strukturalny skutek sugestii ‘węża’: *nie umrzecie*], ponieważ jeszcze nie ma skutków kary za *grzech pierworodny* – one są tylko zapowiedziane; ba! jeszcze czasu nie ma(!) – śmiem sugerować. Świadomość postawiona dopiero wobec wyboru i kary *czasuje się* – rzekłby Heidegger. W odniesieniu do *wspólnotowo pojmowanego* Boga nieuchronne będą ‘korekty’ z racji konsumowania wolności danej człowiekowi. Człowiek bowiem staje się *współpracownikiem* Boga w procesie stwarzania świata – prawie tytułowo powie Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, co oznacza przecież, że człowiek został *powołany* przez Boga do pracy, a nie na nią skazany: akt upodobnienia do Stwórcy, a nie przepaść metafizyczna! Rzekłbym, to pokantowska głęboka konsekwencja aktywizmu *teoretycznego* oraz *praktycznego rozumu*, tyle że podjęta w ramach wielkomistycznej<sup>53</sup> rywalizacji z Marksową koncepcją pracy.

Wypędzenie człowieka z raju, to akt wrzucenia-w-czas oraz w pracę z enklawy kontemplatywnego, nieco odpoczynkowego bytowania ogrodnika *dnia siódmego* w formie *towarzyskiej wieczności*. Zda się nie mogło być w raju mowy o przyszłości, skoro nie było czasu. Ale jeszcze w raju w trybie legalizmu narzucony człowiekowi *modus* bytowania, czyli jakoś nienaturalne *novum* sposobu bytowania żyjącego, świadomościowo otwierał go na niepewną przyszłość, czyli to, co było oszczędzone wszystkim zwierzętom, bo zawierał radykalne *novum* egzystencjalne – możliwość śmierci. To baza, na której zrodziły się zręby świadomości *wyobrazającej* to, czego (jeszcze) nie ma. Kierkegaardowski lęk, który

<sup>52</sup> *Genesis*, III, 14–19.

<sup>53</sup> Odwołanie do idei *wielkiego mistyka* u H. Bergsona: *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ, K. Skorupski SJ. Wyd. Znak, Kraków 1993, rozdz. III–IV, a zwłaszcza s. 209, 216, 221–252, 299–302.

– w odróżnieniu od strachu – nie ma swego przedmiotu, bo wywołany zostaje poprzez to, czego jeszcze nie ma, co nie jest jakoś określone i tym samym dostępne egzystencjalnie Adamowi i jego niewieście. To, co dopiero może się zrealizować, jest jedynie w trybie warunkowym zapowiadaną konsekwencją zakazu – ujawnia go węzowe kuszenie zaistniałe jako objaw wewnętrznego lęku, zrodzonego na bazie prefiguracji *świadomości wyobrażającej*<sup>54</sup>. Ale dopiero teraz, czyli po wypędzeniu z raju, ta możliwość została zaktualizowana w postaci *świadomości śmierci* jako atrybut ludzkiej kondycji – odtąd odbieranej jako egzystencjalne *datum*, ale i jako kara, a więc i *zawinione* zło. Niemniej jednak *post factum* pewien naturalny skutek tej kary może jawić się nawet jako pewien rodzaj pociechy w postaci horyzontu przedłużania swego życia w potomstwie<sup>55</sup>, a więc i świadomość możliwej ze strony potomstwa pomocy, a zarazem namiastka trwania po śmierci w świadomości swej rodziny, swego plemienia czy narodu itp. [*starotestamentowa* namiastka plemiennej nieśmiertelności w ujęciu pierwotnego judaizmu]. Tu chciałbym dodać, że tak wytworzona *świadomość wyobrażająca* to forma, która otworzyła niewiaścę na sugestie węzowe. A więc *ponadzwierzęca* forma świadomości była pośrednim rezultatem Boskiego zakazu, a treść na tej formie ufundowana to węzowe oddziaływanie na świadomość jakoś już uformowaną – ale to też pewna postać intencjonalnie już czasującej świadomości – według Sartre’a właściwa tylko ludziom. Tej koncepcji Kant nie prefigurował.

Ale w I rozdziale [*Genesis* I, 28] mamy inną wersję wątku ludzkiego, gdzie człowiek od razu jest biologiczną i wegetariańską parą i jako para ma się rozmnażać, ale ta zgrubna ziemiocentryczna<sup>56</sup> wersja antropocentryzmu nie zawiera wręcz kilku elementów, które dają się rozwinąć

<sup>54</sup> Podkreślam: spotkanie z ‘węzem’ to ujawnienie wewnętrznego lęku, a ten jest już wytworzoną formą *świadomości wyobrażającej*, która z kolei jawi się jako odmiana świadomości *czasującej* – wytwór przeżywania Boskiego zakazu. Wszystko dzieje się w ejdetycznej enklawie *siódmego* dnia – bytowania refleksywnego oraz *prototowarzyskiego* wykraczania poza naturę.

<sup>55</sup> Intencja takowa była obecna w Platonijskiej koncepcji płodzenia w ciałach – *Uczta* – obok płodzenia w duszach, jako witalnej formie ludzkiego sposobu osiągnięcia wymiaru nieśmiertelności.

<sup>56</sup> Bo ten sposób ludzkiego górowania nad wszystkim na ziemi, ale nie nad kosmosem w ogóle, jest niezróżnicowany, a i człowiek wobec świata zwierząt także niewyraźnie oddzielony mimo bezwarunkowego panowania nad nimi: brak mu nie tylko etyczności ... Panuje jako bogopodobny i tyle.



dość spójnej narracji ‘grzechu pierworodnego’. (Nb. powyżej mówiłem o odwołaniu się właśnie do I rozdziału *Genesis* przez Jana Pawła II w *Laborum exercens*, aby osłabiać przepaść dzielącą człowieka od Boga). Ta wersja zawiera mocno androgyniczną koncepcję Boga, skoro z racji braku wymiaru etycznego głównym bogopodobnym wymiarem człowieka jest bycie parą (mężczyzną i białogłową), zdolną się mnożyć i w ogóle status bycia *panem świata żywego* na ziemi, w tym panowania nad ziemią.

Ten ziemiocentryczny antropocentryzm i dlatego światopoglądowo wyraźnie różny od wschodniego biocentryzmu, z konieczności w oczywisty sposób splata się z brakiem wymiaru personalistycznego, którego załączkiem według Kanta jest idea towarzyskości prefigurowana przez stoickie *humanitas* społeczności ludzi i bogów. Natomiast obecny jest tu wymiar czasu, są sekwencje zdarzeń i konsekwentnie w odniesieniu do człowieka nie ma nawet najdrobniejszego śladu idei nieśmiertelności. Bowiem idea nieśmiertelności dopiero z perspektywy raju możliwa jest do wyinterpretowania, a to jako domysł wyprowadzony poprzez negację szczególnie rozumianej kary: *z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz*<sup>57</sup> – mówił to Bóg do Adama, gdy jeszcze nie zaistniała niewiasta. Zatem umrze łamiący zakaz [prawo?] gatunek: sens kolektywny według pierwotnego judaizmu; mniejsza o to: gatunek czy plemię...

Z istoty religijna idea nieśmiertelności możliwa jest do zaprezentowania dopiero po odkryciu śmierci w formie protestu wobec takowego ludzkiego końca. Zdaje mi się, iż wręcz logiczną konsekwencją bytowego statusu enklawy rajskiej pozaczasowości – dopełnionej przez Boga zagrożeniem możliwością śmierci – jest ‘węzowa’ pokusa/hipoteza idei nieśmiertelności... jako prawie naturalne w tych warunkach powątpiewanie w śmierć jako coś kontrfaktycznego w raju. Przeto słusznie pisze Ricoeur: *Wąż byłby tedy tą częstką nas samych, której w sobie nie rozpoznajemy; kuszeni bylibyśmy przez siebie samych, rzutując tę czynność na przedmiot kuszenia*<sup>58</sup>. Religia jest już świadomym wyrazem buntu wobec odkrycia śmierci, gdy poprzedzająca ją faza *mitu* była światopoglądem nie znają-

<sup>57</sup> *Genesis*, II, 17.

<sup>58</sup> P. Ricoeur: *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 242.

cym TAKIEJ możliwości – twierdził Ernst Cassirer. Zatem rajską opowieść bez węzła to omawiany tekst Kanta, a nie mit religijny. Wąż to prowokacyjne sugerowanie idei nieśmiertelności jako niezgody na śmierć, ale przedstawione tak – jakby człowiek sam mógł ją sobie zawdzięczać lub pragnąć. Tymczasem jest to wyobrażenie do zaakceptowania tylko jako przejaw transcendentnego aktu łaski miłującego, nieskończonego Boga. Takie ludzkie chęćstwo wyobraźni może zostać zaakceptowane, ale pod warunkiem odpłacenia miłością do Nieskończonej Osoby wyrażonej ofiarą z samostanowienia: *cui prodest?*

Podobnie dopiero w kontekście kary za *grzech pierworodny* Bóg mówi o ludzkim potomstwie, czyli równocześnie ze skazaniem na śmierć – co może sygnalizować, iż antropologicznie są to elementy sprzężone: *skoro jest śmierć, to wraz z nią rodzenie potomstwa*. W raju w ogóle nie było śmierci, a więc nie mogło być też ludzkiego potomstwa! Czym zatem jest natura (człowieka = Adama), jeśli odnieść to do raju? Kara za *grzech pierworodny* dla człowieka – czego dowodziłem – pociąga za sobą zaistnienie nowego sposobu bycia: istnienie interpersonalne jako *para* w czasie. Dopiero wrzucony w pełni czasowy sposób bycia człowiek mógł być śmiertelny, zwłaszcza gdy uprzedzająco skutecznie uniemożliwiono mu dostęp do *drzewa życia* – boska/magiczna możliwość ciągłego odradzania się życia [buddyjska boskość] czy jego nieskończonego podtrzymywania, ale karą wypędzenia uszpienia jako możliwość dla człowieka.

Ale ten bogopodobny śmiertelnik uzdolniony został, a więc zobowiązany do naśladowania w trudzie aktywności twórczej, aby stać się partnerem Boga w dziele tworzenia wspólnoty osób – sens *Laborem exercens*. To niesłuchanie daleko idąca przemiana pojmowania bytu wobec kontemplatywnej metafizyki Arystotelesa, gdzie *samomyśląca się myśl* pozbawiona jest woli – tu personalistyczna perspektywa etosu *współtworzenia* nabiera coraz bardziej procesualnej natury nie tyle samostawiania się, co teleologicznej współpracy w realizacji personalistycznej wspólnoty *państwa celów* towarzyskich i poprzez twórczość urzeczywistniających wolność wszystkich osób – dar, cel i zarazem *modus* urzeczywistniającej się obustronnej miłości person.

*A byli oboje nadzy, to jest Adam i żona jego,  
a nie wstydziła się<sup>59</sup>.*

**Antropocentryzm etyczny: czy człowiek to ostateczny cel natury? Przekraczanie natury, która nie zna wstydu.** Dla mnie *drzewo wiadomości dobrego i złego* ma wręcz jednoznacznie *magiczny*<sup>60</sup> duchowo, poznawczo-egzystencjalny, ale niebezpośredni, bo symboliczny sens. Ono darzy, a raczej karze człowieka szczególnym sposobem bycia: jego dotknięcie, a zwłaszcza zjedzenie jego owoców powoduje w pierwszym rzędzie utratę (zmianę!) rajskiego, przed-moralnego stanu, w którym człowiek nie zna wstydu, na rzecz stanu moralnego, czyli takiego, w którym człowiek przestaje być zwykłą częścią natury, ale ją przekracza ku boskości, moralności: *Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło*; lub inne tłumaczenie: *Oto Adam stał się jako jeden z nas, wiedzący dobre i złe*<sup>61</sup>. Opisane to zostało jako *nadzwyczajne otwarcie oczu*, czyli rozszerzenie ludzkiego widzenia-rozumienia na nowy kontynent, rozszerzenie rozumienia na świat wartości – *bogopodobne* bytowanie – Bóg z istoty jest więc moralny, a człowiek rajski, czyli sprzed *grzechu pierwotnego* jaki był? – NIE był *oceniającym* – rzekłby Nietzsche, tzn. nie był do końca bogopodobnym człowiekiem.

Skoro zdaniem Tomasza *Pierwszy człowiek zgrzeszył głównie dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie znajomości dobra i zła*<sup>62</sup>, to samo pojęcie bogopodobieństwa zda się heretyckie. Znaczyłoby to, że Bóg nie chciał, aby człowiek był tak dalece moralnie autonomiczną istotą, która sama z siebie może decydować, które czyny mają być dobre, a które

<sup>59</sup> *Genesis*, II, 25.

<sup>60</sup> Magiczny, bo prawie automatycznie – poprzez dotyk – darzy ono nieśmiertelnością, stąd Bóg musi do takiej możliwości nie dopuścić; *nb.* czy jego kara nie jest dowodem braku pełni jego wszechmocy: Prawo także Jego ogranicza? Pobrząkuje magią, bo Bóg u Adama spodziewa się magicznej więzi z tym, co żyjące w zwierzętach, a u Adama już nie zastaje ani tendencji czczenia natury, ani potrzeby cofania się do natury, by odczuć bezpieczeństwo.

<sup>61</sup> *Genesis*, III, 22. Oznaczałoby to, że w gruncie rzeczy ‘wąż’ [beznoga forma ciała tego *ducha* to dopiero skutek kary za kuszenie!] nie tyle oszukał Ewę, co znalazł w jej wyobrażeniach sojusznika i zwrócił ją przeciwko oznajmionej uprzednio woli [zakazowi] Boga. A w ogóle Bóg mówi w liczbie *mnogiej*; ‘wąż’ to jeden z elementów tego zbioru?

<sup>62</sup> Cytat za: *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 29.

złe. Ta niby to nieznaczna niższość oznacza zakaz *samostanowienia*, co w hierarchicznej perspektywie patriarchalizmu jest założeniem. Zatem pierwotnie status Adama był *przedmoralny* i mimo że *ponadzwierzęcy*, z niepełnym odczuciem jedności ze zwierzętami, stąd nie dziwota, że *Chodziło mu* [człowiekowi – dopisek J.L.K.] *o to, by osiągnął szczęście działaniem siłami własnej natury*<sup>63</sup> – ponadto zarzuca Tomasz, który odrzuca pełną autonomię. Z tym ostatnim twierdzeniem Kant też by się zgodził, gdyż twierdził, iż osobiście możemy sobie zapewnić tylko to, że zasługujemy na szczęście, ale szczęścia – twierdzi za Arystotelesem – nikt sam sobie nie zawdzięcza – to zależy od losu – Arystoteles; od Boga/bycia w relacji z Bogiem – protestancki Kant. Ale *moralne zasługiwanie na szczęście* jest autonomicznie osiągalne! Emmanuel Mounier precyzuje to personalistycznie: *Zbawienia ani w sensie społecznym, ani eschatologicznym nikt sam sobie nie zawdzięcza*. Rzecz w tym, że gdy chodzi o ludzką naturę, o miejsce człowieka w całości bytu, czyli o sens ludzkiej egzystencji, to zbyt często teologiczna odpowiedź udzielana jest w kategoriach *teleologicznej pedagogii Boga* jako pewnej formy teodycei. Dyskurs pedagogiczny zakłada relację hierarchiczną, podobnie jak legalistyczny – gdy dające się pomyśleć *królestwo moralności* [wspólnota osób] lub przynajmniej pewne teorie moralności autonomicznej nie są hierarchiczne. Kant nad królestwem moralności otwiera furtkę dla wiary, ale odwrotny kierunek logicznie wyklucza. Zatem jaka jest relacja między ludzką rajska naturą a moralnym człowieczeństwem? Teologiczna odmiana ‘błędu naturalistycznego’ – w ujęciu Kanta – polegałaby na potraktowaniu statusu rajskiego legalizmu jako już moralności. Kant wykazywał niewywodliwość etyki z religii (!), ukazując przy tym możliwość nadbudowania religii nad moralnością, czyli miłosnej łaski przekraczającej sprawiedliwe Prawo.

Ale z drugiej strony, człowiek ztraca pierwotny atrybut natury – niewinność<sup>64</sup>, czyli uprzednią *amoralność* stanu rajskiej i wszelkiej prze-

<sup>63</sup> Tamże, s. 30.

<sup>64</sup> W ogóle mam wątpliwości, czy legalizm daje się logicznie pogodzić z niewinnością? Nawet według Pawła z Tarsu: *przestępstwa nie ma tam, gdzie nie ma Prawa*, a więc i Prawodawcy, ale gdy obowiązuje Prawo, to jest i pokusa... Gorzej! Rz, 6, 13: *Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa* – to zda się przedludzka kondycja. Bycie stworzonym a zarazem bycie pod rządami Prawa – rajski status teologiczny – zda się tym

dludzkiej natury. Uzyskuje zaś już nierajski, czyli *nienaturalny*, ale zarazem *nadnaturalny*, aksjologicznie-boski wymiar swego ducha. Odtąd człowiek po zjedzeniu owoców *drzewa poznania dobra i zła* tylko pozornie żyje w świecie naturalnego i beztroskiego spokoju i braku cierpienia, ale przede wszystkim jako już oceniający, który jednak równocześnie zatracił mitycznie naturalną, a religijnie potencjalnie bogopodobną nieśmiertelność. Precyzyjniej, został z raju wypędzony właśnie dlatego, aby nie mógł utwierdzić swej potencjalnej wieczności poprzez kontakt z *drzewem życia*<sup>65</sup>. Przeto dlatego teraz zostaje wrzucony w status jakoś pod-rajski, związany z prochem ziemi, czyli wrzucony w czas. Przecież sam z siebie nie jest żyjący, to Bóg go żyjącym uczynił. Zresztą także inne postaci żyjącego były dziełem Boga, ale tenże sposób bycia dla nich odnawia się bez dodatkowej boskiej ingerencji. Ludzki sposób bycia żyjącym, choćby z tej racji, iż jest (stał się) bogopodobny, to niepodobny do reszty tego, co żyjące, które nie jest aż bogopodobne – stąd tylko *dobrze*, gdy człowiek (Adam) uznany został przez perfekcjonistycznego Twórcę jako byt *bardzo dobry*<sup>66</sup>.

---

samym co stawanie się grzesznym.

<sup>65</sup> *Genesis*, III, 24.

<sup>66</sup> Staram się czytać od strony antropologicznej, czyli jako współcześnie ujmowaną antropologię jahwisty – autora *Genesis*. Czyli nie jako tylko wyraz oceniającej, w tym perfekcjonistycznej natury Jahwe, nastawionego na procesualne doskonalenie bytowania, w tym oceniającej własną ekspresyjnie miłującą i twórczą naturę. Bardziej jako wyraz pedagogicznych tęsknot jahwisty za zmierzaniem do jedności i doskonałości bytowania wszystkiego, co żyjące, a w szczególności do aksjologicznej wspólnoty świata osób – mocno jednak napiętnowanego, ówczasem panującym i w ogóle właściwym Izraelitom patriarchalnym duchem. Bardzo dobry, to bogopodobny produkt, ale z nieodłącznie od rajskiej części począwszy akcentowaną krnąbrnością – przeto jakby z miłującej konieczności temperowany *zakazem* oraz idącą za nim *karą*. *Wyzwanie* – *nieposłuszeństwo* – *wygnanie* to ludzki rytm egzystencjalnego tańca wciąż wyganianych Żydów. Nazbyt sterowana pedagogia *smorgońska* – dyktowana przeciw nadmiernej przedsiębiorczości – właściwa wybrańcom/pomazańcom ulegającym klerykalnej urazie, która od niepokornych *post factum* wymaga rytualnych gestów pokory/skruchy.

Stoicyzm, będący prefiguracją kantowskiej etyki transcendentальной, był zdecydowanie mniej nacechowany hierarchicznością, bo to pedagogia *samowychowywania* [‘techniki Siebie’ według Foucaulta], ale zarazem bardziej formalistycznie wartościował. Ponadto stoicko-kantowski racjonalizm zdecydowanie zbyt daleki był od emotywnych aspektów ludzkiej natury jako źródła aksjologii afirmującej życie, a więc i wartości witalnych w ogóle – tym bardziej w ramach intersubiektywnych relacji. Oba te kierunki formalistycznej etyki i racjonalistycznej antropologii zamknięte były na genetycznie witalną i erotyczną osnowę bytowania wartościującej natury

Stąd człowiek za karę przez Boga został wrzucony w swe substancjalnie pierwotne środowisko mułu ziemi, a przeto i w trud materialnej pracy, która jest nakazaniem mozolem, połączonym z wysiłkiem, potem i cierpieniem – kara za nieposłuszeństwo – rozpisany na obie płcie w sposób różny. Przeto nastąpiło uświadomienie nie tylko różnic w ramach tożsamości płciowej w ramach pary, a więc i podziału pracy w ogóle. To antropologiczne potwierdzenie towarzyskiej genealogii moralności. Ale chyba dopiero teraz Bóg przekazał Adamowi i jego żonie [parze ludzkiej] pełnię władania nad zwierzętami futerkowymi, w tym nad drapieżnymi ssakami, co jest prostym wnioskiem z tego, iż ich oboje odział w zwierzęce skóry ‘zdarte ze zwierząt’<sup>67</sup>. Oni sami jeszcze w raju użyli liści jako zasłony już postrzeganej nagości, gdy doznali wstydu. Ale Bóg pod wpływem braku poczucia jedności Adama ze zwierzętami lądowymi i ptactwem – tu Franciszek zachowałby się inaczej – zmienił rozumienie sensu panowania człowieka nad zwierzętami, a utwierdził się w tym po wejściu pary ludzkiej w wiedzę etyczną o dobru i złu. Stąd jego akt pozbawienia życia zwierząt futerkowych, a więc zezwolenie na ich *oprawianie*: w przypadku człowieka do tego celu niezbędne jest jakieś narzędzie – w raju mowa tylko o słowie jako symbolu, a potem o liściach osłaniających nagość. Hermeneutycznie oznacza to, iż odtąd ludzie będą nie tylko ogrodnikami i wegetarianami – jak w raju i w I oraz III<sup>68</sup> części *Genesis*, gdzie żywili się tym samym, co zwierzęta – ale jako przyszli pasterze i hodowcy trzody zyskują prawo i chyba wręcz konieczność zabijania zwierząt roślinożernych oraz drapieżnych. *Nb.* przyjmując później ofiarę pasterza Abła ze zwierząt hodowlanych (trzody) – Bóg potwierdził to, a *eo ipse* zaprzeczył wegetarianizmowi trzech pierwszych części *Genesis*.

Oracz Kain, w odróżnieniu od Abła, składając ofiarę z owoców ziemi jakby nie zechciał dostrzec tego, iż wegetarianizm to wciąż rajski sposób bycia. Kant interpretuje to jako spór plemion pasterskich i dzikich myśliwych z nienawidzącymi ich właścicielami rolnymi, ponieważ pa-

---

ludzkiej.

<sup>67</sup> *Genesis*, III, 21. Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* osłabia drastyczność tego sformułowania: *Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przydzielił ich.*

<sup>68</sup> *Genesis*, III, 18: *przecież pokarmem twym są plody roli.*

sterze i myśliwi dokonywali szkód w ich uprawach, stąd właściciele rolni zmuszeni byli zakładać wioski oraz zbiorowo używać przemocy. Stąd na bazie takiego zróżnicowania trybu życia oraz terytorialnego oddzielenia się tych już różnych form gospodarki zrodziła się handlowa wymiana produktów ich gospodarek oraz kultura i sztuka na bazie wolnego czasu. Przy okazji rodziły się reguły prawodawcze spajające tę już różnorodną całość, czyli załążki *społeczeństwa obywatelskiego* – pisze Kant.

Odzież ze skór zwierzęcych jako troskliwy element kary oznacza stan wyrzucenia z bezpieczeństwa opiekuńczej natury, ale zarazem *pozytywnie* wzmacnia, *utwierdza człowieka* jako pana tego, co żyjące w czasie – pana świata wszelkiej już natury żyjącej w czasie. Kant interpretuje to jako ostatni, czwarty, postępowy krok człowieka na drodze do kultury, a właściwie jako potwierdzenie rozpoznania ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji – nadanego przez Boga – jako autonomicznego pana natury, a tym samym jako krok na drodze do uznania człowieka jako najwyższy jej cel, czyli inauguruje tym samym ideę JUŻ etycznego bogocześnego centryzmu, modyfikując uprzedni antropocentryzm ziemiocentryczny w sferze świata żyjącego. Odtąd świat wszelkich środków konsumpcji, a nie tylko roślin, bo i wszelkich zwierząt staje się tylko przedmiotem dla człowieka, zatem człowiek tym pełniej uświadamia sobie swą nadrzędność jako podmiot świata życia. Przeto *pęka jedność świata życia*, czyli *kosmiczne odczucie jedności życia*<sup>69</sup> zaczyna zanikać, a zaczyna rodzić się – na bazie *Biblii* – idea *etycznego* panowania wspólnoty (pary) osób ludzkich, religijnie wzmacniana ideą człowieczego bogopodobieństwa, a potem skonkretyzowana w wielu aktach *przymierza Boga z ludem Izraela* – wybranym ludem<sup>70</sup>. Stąd etyczna wspólnota z Bogiem staje się silniejszą więzią niż panteizująca wspólnota z życiem w ogóle. Tym niemniej w raju wyjściowy status człowieka był akurat *przedetyczny* – a wobec Boga patriarchalnie, legalistycznie, a nie etycznie, ugruntowany.

<sup>69</sup> M. Scheler, dz. cyt.

<sup>70</sup> Ta forma przymierza jest jednak zawężeniem jego uniwersalizmu na tle cytowanego tu przymierza noachckiego – w pełni ogólnoludzkiego i ogólnoanimalnego przymierza, czyli organologicznego przymierza – rzekłby Scheler.

*Odtąd obyczajność (Sitten) oraz prawa natury  
nieodzownie popadają w kolizję<sup>71</sup>.*

**A tak w ogóle, to czy raj był naturą?** Czytając tę rozprawę Kanta, trudno nie dostrzegać starego i wciąż irytująco powtarzającego się scholastycznego błędu w pojmowaniu raju. Powrót do mitycznego raju nie może być pojmowany dosłownie, tzn. jako zwykłe wycofanie dziejów kultury, czyli zaistniałego już rozwoju ludzkiego ducha i historii. Byłoby to nie tylko wycofanie czasu, czyli zwykły nihilizm historyczno-kulturowy, ale także wspieranie fizykalistycznego *antyewolucjonizmu* w duchowej sferze człowieczeństwa na drodze powrotu do bogocłowieczeństwa. Nie do przyjęcia jest zwłaszcza odrzucenie Bergsonowskiej koncepcji trwania jako cechy bytów psychicznych czy zupełne pominięcie procesu wolności jako wymiaru osobowego istnienia, które nijak nie może spełnić się w świecie przyrodniczej natury. Wówczas mamy do czynienia z *arogancim* pominięciem dialektyki dziejów i procesów rozwoju duchowej kultury – środowiska doskonalenia się ludzkiego, tzn. aksjologicznego ducha. Oznacza to daleko idącą korektę tak ciasnego, substancjalnego pojęcia natury, w ramach której w człowieku nie byłoby miejsca na wolność i moralność. A przecież sfera ducha jako bogopodobieństwa ma z istoty naturę relacyjną, personalistyczną jedność wielkiej wspólnoty osób ludzkich z osobą Boga.

Dla Kanta analizowana tu opowieść o wyjściu z raju ma sens dialektyczny. Natura sama w sobie nie jest celem, ale ma transcendentny cel, który Opatrzność poprzez człowieka realizuje w nieskończonym procesie rozwoju, nieskończonego postępu. A to w ten sposób, że Kant ukazuje cel ludzkiej egzystencji jako takie przekroczenie natury, które jest nieodwracalne, czyli konstytutywne dla natury rodzaju ludzkiego, a więc i natury w ogóle. Zatem w jego ujęciu prosty powrót do raju nie jest możliwy ani pożądany, skoro rajskie bytowanie człowiekowi nie wystarczało, stąd tego opuszczenia uciążliwe konsekwencje sam sobie zawdzięcza – sam to wybrał, a przeto nie musi winić Opatrzności za własne wybory i nad-

---

<sup>71</sup> I. Kant: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, red. J. Rolewski. Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 27.



użycia rozumu. Narzekania na krótkość życia, czy też pusta tęsknota do beztroski i lenistwa, marzenie o prostocie i niewinności raju, to marzenie będące tylko rezultatem przesytu cywilizowanym życiem i jego przyjemnościami, gdy prawdziwa wartość ludzkiego życia zależy od duchowości wolnych uczynków wszystkich osób – wymaga kulturowego wysiłku.

Kantowskie *państwo celów* to radykalnie nowy, moralny już raj, godny rozumu praktycznego, gdy biblijny był *przedmoralny* i to z Boskiego założenia, a zarazem nie dość satysfakcjonujący, bo nazbyt zwierzęco jednostronny. Najgorszy użytek z tego mitu, pisze Kant, polegałby na uznaniu metafizycznego determinizmu jednorazowego aktu samowoli, *bo samowolne postęпки nie mogą się łączyć z żadnym dziedziczeniem*<sup>72</sup>. Własne za każdym razem, samowolne nadużycia rozumu, nie pociągają dziedziczenia tej samowoli, czy jednostkowej winy, przez wszystkie pokolenia. Według Kanta byłoby to obrazą rozumu, jak też skandalem byłoby zrzucanie winy na Opatrzność, na karb grzechu prarodzców, na *fatum*, za swój jednostkowy czyn. Stąd dla niektórych teologów Kant wydaje się być pogański wtedy, gdy ten uznaje wolność istot rozumnych, gdy w urzeczywistnianiu wolności upatruje istotę człowieczeństwa i sens ludzkiej egzystencji, czyli teologicznie mówiąc bogopodobieństwo ludzkiej osoby, której Bóg powierzył *panowanie nad całą Ziemią*<sup>73</sup>. W tym miejscu odwołam się do Andrzeja Grzegorzcyka: *Rządzić naprawdę można tylko przy pomocy zniewolenia, a zniewolić można tylko przy pomocy strachu. (...) Rządzić ludźmi wolnymi się nie da. Wolnym można tylko proponować*<sup>74</sup>. Zatem Bóg realnie zezwolił człowiekowi na wolność, choć – być może – nie było to jego pierwotnym zamiarem, ale docelowo nie było wykluczone. Warunkiem docelowej wspólnoty osób jest ich wolność, czyli forma wspólnotowej (towarzyskiej) więzi. Wspólnota to relacyjna koncepcja powiązania bytujących osób: poza relacją wspólnotową osoby nie mogą egzystować – zrozumiał Bóg, stąd *zbudował* Adamowi niewiaścę, bo ten – ku zadziwieniu Boga – nie czuł wspólnoty z żyjącym, tj. ze zwierzętami.

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 33.

<sup>73</sup> Tamże, s. 30.

<sup>74</sup> A. Grzegorzcyk: *Moralitety*, dz. cyt., s. 124.

Zatem interpretując teologicznie, czyli nie po Kantowsku, zamiar Boga albo został zmodyfikowany w wyniku *grzechu pierworodnego*, albo ten symbol ma swą funkcję wychowawczą w pierwszej kolejności, a jest nią ukazanie człowiekowi *procesu dorastania do wolności*, zatem ukazuje on przyrodniczy determinizm jako to, co trzeba było nieodwracalnie przekroczyć-ku-boskości. A karę, czyli udręki i zło należy pojmować jako konieczną cenę tego własnego, *samowolnego* wyboru, wartą jednak tego, by ją wytrwale ponosić dla osiągnięcia interpersonalnego powołania – współbycia razem z Bogiem w sferze *samocelowej*, bezinteresownej wolności wszystkich osób, czyli *wspólnoty wszelkich możliwych rozumnych istnień*. Rozumność tę należy pojmować nie tyle jako wiedzę, faktyczne prawo uniwersalne, ile dostępny sposób praktycznego bycia każdej bez wyjątku osoby. Zatem jest to proces trwający *dopóty dopóki natura nie stanie się najdoskonalszą sztuką, (...) sztuką życia towarzyskiego i obywatelskiego bezpieczeństwa*<sup>75</sup>. Raj nią nie był!

Mit ten ma – w tym ujęciu – uczyć poszczególne jednostki *męstwa bycia*, które zdolne jest uczynić ich ducha w pełni dobrymi, czyli nie tylko zasługującymi na szczęście, ale z nadzieją na bycie pobłogosławionymi – *macarios* w ujęciu Arystotelesa. W tej uniwersalistycznej perspektywie nie powinno być miejsca na skargi, ani na lęk przed tzw. piekłem. Piekło jest zawsze lakmusowym wskaźnikiem braku uniwersalności dobra, a więc należy je pojmować jako to, co może nie zaistnieć – byt inteligibilny w funkcji kontrfaktycznej jako niezrealizowanie zamierzonego celu [*duchowe* cierpienie z racji pozostania w stanie braku wspólnotowej relacji personalnej z osobą Boga], ale chyba nie należy pojmować go jako namiastki cienia dopełniającego dobro, rewersu wzniesłego celu czy aspektu takiego celu natury.

Niemniej jednak należy zaznaczyć, iż zdaniem Kanta, *natura zawarła w nas dwie predyspozycje służące dwu różnym celom, a mianowicie ludzkości jako gatunkowi zwierzęcemu oraz tejże ludzkości jako gatunkowi moralnemu i obyczajowemu (sittliche Gattung)*<sup>76</sup>. Kanta cel pierwszy nie interesuje, ale konstatuje niedostosowanie jego biologicznych predyspo-

<sup>75</sup> I. Kant: *Przypuszczalny początek...*, dz. cyt. s. 26, 29.

<sup>76</sup> Tamże, s. 27.

zycji, czyli natury zwierzęcej człowieka do jego stanu cywilizowanego. Przestrzeń tego konfliktu wypełniają występki i stąd płynąca niedola, ciężar zła wynikający z permanentnego braku doświadczenia każdego z nas i całej cywilizacji ludzkiej. Z drugiej strony wiedza o życiu przychodzi do każdego zbyt późno, aby ten, który ją zdobył, mógł wykorzystać osiągnięcia egzystencjalnych doświadczeń. Konsekwencje tego konfliktu ponoszą poszczególne jednostki, a zadanie jego rozwiązania to kulturowe zadanie dla całej historii całego gatunku.

Zatem są tu zawarte dwie koncepcje natury. Zbrodnią przeciwko moralności byłoby upierać się przy biologicznej tylko naturze człowieka i jej niezmienności. Ale czy jest ona aż tak niezmienna? A czy reguły uniwersalnej moralności mogą tak zupełnie zlekceważyć cielesne i społeczne uwarunkowania ludzkiej natury, aby całkowicie wyeliminować problem zniewolenia witalnej natury człowieka, a więc usprawiedliwić absolutne podporządkowanie jej prawom rozumu. W kategoriach metafizyki jako próby osiągnięcia jedności całego systemu to jest tylko antynomia rozumu praktycznego z rozumem teoretycznym, którą Kant dopiero w *Krytyce władzy sądzienia* usiłował dialektycznie rozstrzygnąć – od strony systemowej, ale i do pewnego stopnia także indywidualnej, co nijak problemowi nie mogło praktycznie rozstrzygnąć.

Stąd zmuszony był dokonać dopełniającego ekskursu w sferę społecznej historii ludzkości, a ściślej jej domniemanego początku. Dlatego też rozważania tu omawiane mimo wszystko są znacznie bardziej empiryczne, a genetycznie już wywodzonym podmiotem transcendentnym jest intersubiektywne kontinuum dziejów całego gatunku, o którego naturę ujętą w procesie cywilizacyjnego rozwijania się idzie. Dzieje te – jak wierzyło oświecenie – znajdowały się w punkcie zwrotnym, czyli w fazie już uświadomionego procesu podejmowania się nadawania ogólnoludzkiej już kulturze celowej organizacji, a więc świadomego projektowania i planowania jako doskonałej wciąż sztuki zbiorowego i prawodawczego rozwijania społeczeństwa obywatelskiego całej ludzkości. Aczkolwiek ten cel ujmowany jest jako cel samej natury (Opatrzności), która realizuje go za pomocą ludzkiego gatunku jako towarzyskiego, zbiorowego podmiotu rozumnie doskonałej wolności. *Sama natura powołała nas*

do tego, aby każdy z nas na tyle, na ile pozwalają mu siły brał udział w owym postępie<sup>77</sup>. Kant bowiem wierzy i agituje na rzecz przeświadczenia, że bieg wszelkich ludzkich spraw z wolna rozwija się od gorszego ku lepszemu. Stąd bowiem rodzi się troska o zadowolenie z Opatrzności, aby mimo uciążliwości wciąż jeszcze zdobywać się na męstwo, po części zaś, *abyśmy przypisując winę przeznaczeniu nie tracili z oczu naszej własnej winy, która być może jest jedyną przyczyną całego zła, i nie zaniedbywali możliwości zażegnania go, jaka tkwi w samodoskonaleniu*<sup>78</sup>. Tu już nie idzie o indywidualne rekolekcje, ale o stoicki w duchu apel skierowany do wszystkich istot ludzkich. Tu widać inspirację Kanta dla Schillerowskiej *Ody do radości*, będącej tekstem patetycznego finału *IX symfonii* d-moll Ludwiga van Beethovena, zawierającego wezwanie do zreformowania całego systemu społecznych i politycznych form ludzkiej egzystencji.

### Summary

This is a non-contradictory with the concept of turning from virtual values towards the spiritual ones [as per Andrzej Grzegorzczak] and perhaps a bold interpretation of the mainstream myth of the Book of *Genesis*. In an immediate dimension, it is a reminder of the *Conjectural Beginning of Human History*, where, based on the concept of conviviality, Kant describes man's striding and inexorable departure from the condition of an animal nature. The increase in the freedom of the rational being-in-the-world comes at the expense of the development of particular human persons subjected to the antinomy of guilt and the work of self-perfection.

We speak of the progress as if it was permitted by God – would Grzegorzczak say, but now made on one's own and requiring responsibility: the drama of existence. The myth of *original sin* is therefore at the same time a genealogy of morality, not just of punishment. This means opening of the gates of the world of freedom but of spiritual struggle, too. The latter is divine – God also relaxed after the act of creation and did not see it as a punishment as He made a self-sacrifice in His creations. Hence, in

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 33.

<sup>78</sup> Tamże, s. 31.

*Laborem exercens*, there is the idea of a man being God's collaborator in the process of creating the world.

**Key words:** Kant, genealogy of morality, original sin.

