

Przegląd Religioznawczy 2(272)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JAROSŁAW JAKUBOWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

e-mail: j.jakub@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8750-1606

Kwestia świadectwa Transcendencji. Tropem Paula Ricoeura

The question of Transcendence Testimony. Following Paul Ricoeur

Abstract. What is the Transcendence Testimony? An attempt at answering this question on the basis of Paul Ricoeur's texts runs into a distinction between "external" testimony, that is, an eyewitness's account of the course of events, and "internal" testimony, that is, the confirmation of a person's beliefs by the course of events. Ricoeur seeks to show that the religious meaning of testimony that emerges in biblical texts is determined by the interdependence and mutual conditioning of the two types of testimony. According to Ricoeur, this interdependence should be taken into account also when confronting the biblical concept of witness with the requirements of contemporary hermeneutical-phenomenological philosophy. Is it not the case, in particular, that the condition of possibility of recognizing the manifestation of the Absolute within history (in some "Here and Now") is a reflexive movement, revealing the Absolute on the existential level defined by Jean Nabert as "originary affirmation"? However, Ricoeur, being conscious of the somewhat aporetic nature of Nabert's proposed solution, suggests that it can gain a significant expressive power if we read it in light of the concept of "substitution" presented in Lévinas' work *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

Keywords: testimony, Absolute, Jesus Christ, Ricoeur, Nabert, Lévinas, originary affirmation, substitution

Wstęp

W niniejszym artykule podejmę, odwołując się do tekstów Ricoeura, namysł nad kwestią świadectwa dotyczącego Transcendencji. Chodzi o Transcendencję zarówno w znaczeniu „mocniejszym”, *stricte* religijnym, jak i w znaczeniu „słabszym”, quasi-religijnym. Punktem wyjścia naszych rozważań będzie charakterystyka fenomenu świadectwa jako takiego i jego egzystencjalnych uwarunkowań. Następnie spróbuję zastanowić się, w jakim sensie możliwy jest pewien szczególny modus tego fenomenu, to znaczy świadectwo zabarwione *stricte* religijnie. W kolejnej części rozważań spróbuję postawić pytanie o możliwość takiego świadectwa, które nie stanowi, co prawda, świadectwa religijnego *par excellence*, ale mimo to ma cechy wskazujące, że odnosi się do Transcendencji w znaczeniu „słabszym”, quasi-religijnym.

Jakkolwiek Ricoeur w swym programowym artykule (opublikowanym w 1972 r.) dotyczącym świadectwa, zatytułowanym *L'herméneutique du témoignage* (Ricoeur, 1994, s. 107–139), eksponuje termin „Absolut”, a nie termin „Transcendencja”, to jednak sądzę, że wysuwając na pierwszy plan drugie z tych pojęć, będę mógł bardziej efektywnie prowadzić analizę. Po pierwsze, pojęcie owo zdecydowanie lepiej nadaje się do tego, by powiązać je ze sferą egzystencjalną (a zatem ze sferą odnoszącą się do tego bytu, który jako byt usytuowany w świecie jest zdolny odnosić się do swego własnego bycia), a kwestia świadectwa zdaje się mieć z definicji właśnie wydźwięk egzystencjalny. Po drugie, przedkładając termin „Transcendencja” nad termin „Absolut”, w nieporównanie mniejszym stopniu narażeni jesteśmy na zarzut posługiwania się językiem dogmatycznym, skostniałym, takim w szczególności, w którym formułowana jest krytykowana przez Heideggera „ontoteologia”. Warto nadmienić, że o ile Ricoeur we wspomnianym wyżej artykule wysuwa na pierwszy plan termin „Absolut”, to używa go, nawiązując do Jeana Naberta, dystansującego się od ujęcia ontoteologicznego (zgodnie z koncepcją Nabertowską zogniskowaną wokół pojęcia „afirmacji pierwotnej” Absolut nie jest mianowicie bytem, lecz aktem; por. Nabert, 1996, s. 291, zob. też: Ricoeur, 2003, s. 213). Po trzecie wreszcie, wybierając termin „Transcendencja”, otwieramy sobie drogę, aby przywołać inne teksty Ricoeura dotyczące świadectwa, a przede wszystkim opublikowany w 1989 r. artykuł zatytułowany *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* (Ricoeur, 1994, s. 83–105).

Ricoeur postawiwszy sobie tam za cel zrekonstruowanie Lévinasowskiej koncepcji świadectwa, zestawia ją m.in. z koncepcją świadectwa wypracowaną przez Naberta. Ze względu na owo zestawienie Emmanuela Lévinasa z Nabertem, artykuł ten może być traktowany jako bezpośrednia kontynuacja a zara-

zem rozwinięcie analiz zaprezentowanych w *L'herméneutique du témoignage*. Artykuł *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* interesuje mnie zwłaszcza dlatego, że Ricoeur, odwołując się do kategorii Wysokości oraz Zewnętrzności, wskazuje tam, iż koncepcja Lévinasa może być odczytywana jako odpowiedź na trudności wyłaniające się w obrębie Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa.

Czym jest świadectwo?

Zgodnie z koncepcją Ricoeura, aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przede wszystkim rozróżnić doświadczenie jakichś zdarzeń oraz świadczenie o przebiegu tychże zdarzeń. Jakkolwiek obydwie te fenomeny są ze sobą ściśle strukturalnie związane, to jednak mianem świadectwa określić można jedynie drugi z nich. Jeśli zatem ktoś był (lub może nadal jest) tak zwanym świadkiem naocznym jakichś zdarzeń, ale nie świadczył jeszcze w żaden sposób o ich przebiegu, oznacza to dokładnie tyle, że nie ma jego świadectwa na ich temat. Jak jednak scharakteryzować bardziej precyzyjnie świadczenie? Jest ono pewnego rodzaju działaniem, świadczenie to świadectwo rozpatrywane jako działanie. Terminy „świadectwo” oraz „akt świadectwa” to w zasadzie synonimy. Na czym polega ów akt? Na składaniu przez naocznego świadka relacji z przebiegu zdarzeń, które były (lub jeszcze są) jego udziałem. Jak jednak zauważa Ricoeur, nie każda relacja składana przez naocznego świadka może być zakwalifikowana jako świadectwo. Aby została ona uznana za świadectwo, muszą być jeszcze spełnione dodatkowe warunki dotyczące okoliczności, w których jest ona prezentowana. Prototypem tych okoliczności jest sytuacja procesu sądowego. Nie idzie więc o relację wypowiedzaną niejako mimochodem, błahą z punktu widzenia zarówno słuchaczy, jak i osoby opowiadającej. Przeciwnie, świadectwo ma z istoty swej określoną wagę, zarówno opowiadający, jak i słuchacze zdają sobie sprawę, że jego treść może w sposób znaczący wpłynąć na czyjeś losy. Oto, na podstawie przedłożonego świadectwa, zarzuty przeciwko komuś mogą zostać oddalone lub też odwrotnie: ktoś może zostać uznany za winnego. Ten, kto składa świadectwo, znajduje się zatem w sytuacji o bardzo silnym zabarwieniu etycznym. Nie sposób składać świadectwa, nie zająwszy wyrazistej postawy etycznej, a szerzej – egzystencjalnej, trzeba mianowicie dokonać wyboru między postawą bycia rzetelnym świadkiem a postawą bycia świadkiem fałszywym, czyli zakłamanym. Co to jednak dokładnie oznacza: „być świadkiem rzetelnym”? Świadek rzetelny nie jest jedynie tym kimś, kto skrupulatnie relacjonuje bieg zdarzeń, jest on również tym kimś, kto wykazuje gotowość, by opierać się naciskom ze strony wszelkich osób lub instytucji, które próbowałyby uniemożliwić bądź zniekształcić jego świadectwo. Ricoeur

zwraca uwagę na bardzo znamieny kierunek ewolucji znaczeniowej słowa *μάρτυς* (Ricoeur, 1994, s. 116–117): o ile pierwotnie znaczyło ono tyle, co „świadek”, to z biegiem czasu zaczęło znaczyć również tyle, co „męczennik”. Przypatrując się ewolucji znaczeniowej tego słowa, domniemywać można, że niejednokrotnie zdarzało się tak, iż świadek musiał płacić za złożenie i podtrzymywanie rzetelnego świadectwa wysoką cenę. W skrajnych przypadkach ceną tą okazywała się męczeńska śmierć świadka, stawał się on wówczas „świadkiem-męczennikiem”. Sama możliwość bycia „świadkiem-męczennikiem” nie wynika wyłącznie stąd, że raz po raz na arenie dziejowej pojawiają się osoby gotowe prześladować świadka. Wynika ona również stąd, że sam świadek, ze swej strony, bywa gotów utożsamić się ze sprawą, której dotyczy świadectwo. Decyduje się on świadczyć nie tylko w znaczeniu rekonstruowania faktycznego przebiegu zdarzeń, lecz także w znaczeniu dawania swego świadectwa tym osobom, którym się ono należy. Nie poprzestaje więc na „świadectwie że... (coś miało taki, a nie inny przebieg)”, lecz wzbija się do poziomu „świadectwa na rzecz... (kogoś lub czegoś)”, czyli „świadectwa dla...”.

Czy wskazawszy, w jakim kierunku ewoluowało znaczenie terminu *μάρτυς*, powinniśmy uznać, że ze świadectwem *par excellence* mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy naoczny świadek relacjonuje przebieg zdarzeń, pomimo że zdaje sobie sprawę, iż może przypłacić ten czyn torturami oraz śmiercią? Zdaniem Ricoeura wnioszek taki byłby zbyt daleko idący. Sugeruje on, że bardziej zasadne byłoby przyjąć uproszczoną, mniej zobowiązującą definicję świadectwa, zgodnie z którą świadectwo to składanie, przez „wykazującego znaczące zaangażowanie” naoczego świadka, relacji z przebiegu zdarzeń. Męczeństwo nie jest warunkiem *sine qua non* świadectwa, lecz jedynie przypadkiem granicznym, stanowiącym, w przeważającej mierze, konsekwencję zaangażowania i niezłomności świadka. Wskazując ten graniczny przypadek, należy jednak zastrzec, że nie ma niestety gwarancji, iż ten, kto zostaje męczennikiem, jest zarazem rzetelnym świadkiem. Może się zdarzyć wszakże tak, że ktoś jest gotów ponieść męczeńską śmierć, mimo iż nierzetelnie relacjonuje zdarzenia, których doświadczył.

Jakkolwiek cenne byłoby powyższe zastrzeżenie dotyczące zależności zachodzącej między świadectwem a męczeństwem, to jednak, jak sądzi Ricoeur, nie powinno być ono traktowane jako zwieńczenie namysłu nad zagadnieniem postawy zaangażowania wymaganej od świadka. Według Ricoeura właśnie bowiem wtedy, gdy wiążemy owo zagadnienie z kwestią możliwego męczeństwa świadka, natrafiamy na nowy, istotny aspekt tegoż zagadnienia, składający do pytania, czy rozpatrywana wyżej definicja świadectwa jest wystarczająca. Czy mianowicie definicja ta, zakładająca, że świadectwo to „rzetelne, wykonywane z zaangażowaniem, relacjonowanie przebiegu doświadczonych zdarzeń”, nie

okazuje się zbyt wąska? Otóż zgodnie z tym, co pisze Ricoeur, wypada zauważyć, że mianem świadectwa zwykło się określać nie tylko przedkładaną przez świadka relację na temat doświadczonych zdarzeń, lecz również, niekiedy, pewnego rodzaju ciąg zdarzeń, taki, który zdaje się potwierdzać przekonania danej osoby (Ricoeur, 1994, s. 117). Zależność między zdarzeniami doświadczanymi przez daną osobę a jej przekonaniemi zostaje tu zatem poniekąd odwrócona: o ile w poprzednim, „standardowym” przypadku, wypowiedane z przekonaniem słowa mają świadczyć o pewnych zdarzeniach, o tyle w tym drugim przypadku zdarzenia mają świadczyć o przekonaniach danej osoby. Co ciekawe, Ricoeur nie sugeruje bynajmniej, że obydwa przywołane znaczenia terminu „świadectwo” mają ze sobą niewiele wspólnego, przeciwnie, uważa on, że pod pewnym względem dopełniają się one. Skoro bowiem faktycznie bywa niekiedy tak, że osoba relacjonująca (przed sądem lub w sytuacji quasi-sądowej) przebieg zdarzeń musi potwierdzić swym czynem (niekiedy czynem takim jest gotowość poniesienia męczeńskiej śmierci) prawdziwość swej opowieści – to, czy nie wynika stąd, że związek między przywoływanymi wyżej znaczeniami terminu „świadectwo” nie jest iluzoryczny? Czyż nie jest w ostatecznym rozrachunku tak, że zależność między świadectwem „zewnętrznym” a świadectwem „wewnętrznym” ma charakter niejako eliptyczny: z jednej strony ktoś (świadek naoczny) ma świadczyć o przebiegu zdarzeń (świadectwo „zewnętrzne”), z drugiej jednak strony przebieg zdarzeń ma świadczyć o słuszności czyichś przekonań (świadectwo „wewnętrzne”, „subiektywne”). Zdaniem Ricoeura tę specyficzną współzależność powinniśmy brać pod uwagę zwłaszcza wtedy, gdy stawiamy sobie pytanie o specyfikę świadectwa związanego ze sferą religijną.

Religijny sens świadectwa

Przystępując do pytania o specyfikę świadectwa dotyczącego religii, czyli pytania o „religijny sens świadectwa”, Ricoeur deklaruje, że nic przewodzić będzie dlań stanowić sposób, w jaki kwestia świadectwa ujmowana jest w tradycji biblijnej, zarówno starotestamentowej, jak i nowotestamentowej. Jak stwierdza Ricoeur, już w księgach starotestamentowych ujawnia się profetyczny oraz kerygmatyczny (proklamacyjny) wymiar świadectwa. Oto na przykład w Księdze Izajasza (Iz 43,8–13) jest mowa o tym, że naród Izraela został wybrany przez Boga, by świadczył o jego istnieniu. Zgodnie z przesłaniem całego tego tekstu, Izrael ma nie tylko głosić, że Jahwe to Bóg prawdziwy i jedyny, lecz również wykazywać najgłębsze zaangażowanie, w tym również być gotowym do poniesienia męczeństwa w imię Boga. Z którym zatem, spośród dwu podstawowych, zarysowanych wyżej typów świadectw, mamy tu do czynienia? Ze

świadectwem jako relacjonowaniem doświadczonych zdarzeń (typ pierwszy), czy ze świadectwem jako ciągiem zdarzeń, wskazującym, że przekonania danej osoby są słuszne (typ drugi)? Podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytanie, trzeba zapewne mieć na uwadze to, że mało efektywne byłoby w tym momencie przywoływać jakiegoś rodzaju wyostrzone kryteria epistemologiczne, służące do oceny zasadności możliwych do sformułowania tez, a w szczególności ich „adekwatności” w stosunku do „rzeczywistości”. Nie idzie więc bynajmniej o to, by zastanawiać się, czy tam, gdzie w Księdze Izajasza jest mowa o świadectwie bądź o świadku, ukazana zostaje zależność, którą można by kwalifikować, mając na uwadze znane dziś kryteria epistemologiczne, jako „potwierdzanie faktów” bądź „weryfikację faktów”. Chodzi jedynie o to, by określić, jakiego rodzaju bieguny wyznaczają sytuacje prezentowane w tejże księdze biblijnej jako świadectwo, a tym samym o to, by wykryć zakładane tam podstawowe typy owej sytuacji.

Czy można zatem dopatrzeć się w Księdze Izajasza świadectwa w pierwszej, spośród dwóch wyodrębnionych wyżej wersji znaczeniowych („relacjonowanie z zaangażowaniem doświadczonych zdarzeń”)? Jak stara się pokazać Ricoeur, na pytanie to należy odpowiedzieć twierdząco, choć zauważa on zarazem, że jest tu mowa nie tyle o potwierdzaniu przebiegu jakichś zdarzeń historycznych, ile o potwierdzaniu najwyższej wagi znaczenia („sensu”) pewnych zdarzeń doświadczanych jako integralna całość (Ricoeur, 1994, s. 118–119). Misja powierzona Izraelowi, opisywana w Księdze Izajasza, ma charakter przede wszystkim kerygmaticzny, zostaje on powołany do tego, by nieprzerwanie głosić chwałę Jahwe, a nie do tego, by relacjonować jakieś zdarzenia historyczne. Co się tyczy z kolei świadectwa w drugim z wyodrębnionych wyżej znaczeń, Ricoeur uznaje, że i ono jest obecne w Księdze Izajasza. Nie sposób mianowicie zakładać możliwości spełniania misji kerygmaticznej, nie zakładając zarazem głębinnego zaangażowania kogoś, komu zostaje ona powierzona. A jeśli tego rodzaju współzależność faktycznie ma tu miejsce, to wynika stąd, jak sugeruje Ricoeur, iż na plan pierwszy wysuwa się w tym przypadku właśnie kwestia przekonań świadka (którym w tym przypadku jest lud Izraela). To przekonania miałyby być potwierdzane poprzez określone wydarzenia, a nie odwrotnie.

Jeśli jednak faktycznie jest tak, że w Księdze Izajasza mamy do czynienia ze świadectwem w obydwu wyodrębnionych wyżej wersjach znaczeniowych, to jak określić relację między nimi? Ricoeur wskazuje, że w Księdze Izajasza obydwie te wersje znaczeniowe są ze sobą ściśle powiązane, splatają się one nieustannie. Zachodzi tu jego zdaniem pewnego rodzaju balansowanie znaczenia terminu „świadectwo”, przechodzenie od jednego bieguna znaczeniowego do drugiego. Jednym razem wychodzi na pierwszy plan świadectwo ujmowane jako potwierdzanie (przez wydarzenia lub też „sens” wydarzeń)

słuszności przekonań świadka, czyli *de facto* potwierdzanie zasadności jego wiary religijnej, innym natomiast razem na plan pierwszy wychodzi świadectwo ujmowane jako potwierdzanie „sensu” wydarzeń (a dokładniej sensu religijnego wydarzeń) lub też ewentualnie jako potwierdzanie przebiegu jakichś wydarzeń (Ricoeur, 1994, s. 120). Czy Ricoeur doszukuje się jednak jakiejś zasady spajającej obydwie bieguny znaczeniowe terminu „świadectwo”? Sądzi on, że zasadę tę wskazuje fakt, iż termin „świadectwo” w każdym spośród dwóch wyróżnionych wersji znaczeniowych odsyła w mniejszym lub większym stopniu do sytuacji procesu sądowego. Oto zarówno wtedy, gdy w tekście Izajasza ukazywane jest świadectwo jako potwierdzanie sensu ciągu zdarzeń (lub ewentualnie potwierdzanie przebiegu ciągu zdarzeń) przez świadka (czyli przez lud Izraela), jak i wtedy, gdy ukazywane jest tam świadectwo jako potwierdzanie przekonań (wiary będącej udziałem Izraela) przez sens zdarzeń bądź też przez ich przebieg, zakładana jest milcząco możliwość sporu, dyskusji mającej znamiona procesu sądowego.

Jaka z kolei koncepcja świadectwa zarysowana jest w Nowym Testamencie? Czy w ramach tej koncepcji zachowany zostaje dwubiegunowy (a dokładniej: dwubiegunowo-eliptyczny) układ znaczeniowy, zgodnie z którym świadectwo z jednej strony ujmowane jest jako potwierdzanie sensu zdarzeń (bądź też ich przebiegu), a z drugiej strony jako potwierdzanie przekonań przez sens zdarzeń bądź ich przebieg? Jakkolwiek wydaje się oczywiste, że w tekstach nowotestamentowych, zogniskowanych tematycznie wokół postaci Jezusa Chrystusa, bardzo silnie eksponowane jest świadectwo definiowane jako potwierdzanie sensu zdarzeń lub ich przebiegu, to jednak, zdaniem Ricoeura, świadectwo w drugiej wersji znaczeniowej, a zatem takiej, kiedy to utożsamia się je z „potwierdzeniem przekonań przez sens zdarzeń (lub same te zdarzenia)”, również jest w owych tekstach przywoływane. Co więcej, Ricoeur wskazuje, że zestawiając ze sobą poszczególne Ewangelie, a zwłaszcza Ewangelię według św. Łukasza z najpóźniej powstałą Ewangelią według św. Jana, mamy prawo przyjąć, że właśnie ów drugi typ świadectwa, czyli świadectwo *stricte* kerygmatyczne, „konfesyjne” (bo jego czynnik konstytutywny to „wyznanie”, manifestacja poglądów), wychodzi stopniowo na plan pierwszy (Ricoeur, 1994, s. 123).

Co się tyczy świadectwa pierwszego typu, za reprezentatywny uznać można ten fragment Ewangelii według św. Łukasza, w którym opisywane jest spotkanie Jezusa Chrystusa ze swymi uczniami. Przekonawszy ich, że napotkali właśnie jego, Zmartwychwstałego, Jezus mówi: „Wy jesteście świadkami tych rzeczy” (Łk, 24,48). Oto uczniowie Jezusa stają się naoczniymi świadkami wydarzenia, którego wagi nie sposób, jak są głęboko przekonani, przecenić: Jezus Chrystus żyje, On zmartwychwstał! Akceptując pogląd, że powyższy fragment Ewangelii jest reprezentatywny dla świadectwa w pierwszej wersji

znaczeniowej („świadeństwo zewnętrzne”), nie powinniśmy jednak upierać się, że przywołuje on wyłącznie sytuację bycia tym kimś, kto ma potwierdzać przebieg zdarzeń. Fragment ten przywołuje również sytuację bycia tym kimś, kto ma potwierdzać także sens zdarzeń związanych z postacią Jezusa. Ricoeur stwierdza, że analogiczną zależność dotyczącą dwu odcieni świadectwa pierwszego typu dostrzec można również w *Dziejach Apostolskich*, we fragmentach dotyczących spotkania Pawła z Tarsu z Jezusem (Ricoeur, 1994, s. 122). Paweł relacjonując owo spotkanie (Dz 22,6–11), potwierdza bowiem nie tylko przebieg zdarzeń (w drodze do Damaszku Paweł spotkał Jezusa), ale również ich sens (napotkany w drodze do Damaszku Jezus to Zmartwychwstały, Zbawiciel).

Świadeństwo drugiego typu, czyli świadectwo „konfesyjne”, eksponowane jest z kolei bardzo silnie w *Ewangeli* według św. Jana, zwłaszcza w tych fragmentach, które dotyczą postaci Jana Chrzciciela. Z ust Jana Chrzciciela, czyli tego, kto został „posłany przez Boga”, by „świadczyć o światłości” (J 1,6–7), pada, wygłaszane w różnej konfiguracji, wyznanie religijne odnoszące się bezpośrednio do Jezusa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29), „On jest Synem Bożym” (J 1,34). Jan Chrzciciel, czyniąc powyższe wyznanie, powołuje się, co prawda, na zdarzenia, których doświadczył: „Ujrzałem Ducha, który zstępował z nieba jakby gołębia i pozostał na Nim” (J 1,32), niemniej, jak zauważa Ricoeur, owo naoczne świadectwo Jana Chrzciciela „byłoby niczym” (Ricoeur, 1994, s. 124), gdyby nie miało wsparcia ze strony skierowanego doń głosu: „Gdy zobaczysz, że na kogoś zstępuje Duch i na nim pozostaje, wiedz, że on będzie chrzcił Duchem Świętym” (J 1,33). Ricoeur podkreśla, że ten głos, słyszany przez Jana Chrzciciela, ma charakter czysto wewnętrzny, nikt oprócz Jana Chrzciciela nie słyszał mianowicie tego głosu (Ricoeur, 1994, s. 124). A jeśli rzeczywiście jest tak, że ten głos nie ma charakteru sprawozdawczego w stosunku do wspomnianych wydarzeń (takich jak ujście Ducha zstępującego z nieba), to wynika stąd, że opisywane w *Ewangeli* według św. Jana świadectwo Jana Chrzciciela, mimo niekwestionowanych znamion „naoczności”, nabiera ostatecznie wydzźwięku przede wszystkim „konfesyjnego”.

Od świadectwa w sensie biblijnym do świadectwa w ujęciu Naberta

Czy dokonawszy charakterystyki starotestamentowego i nowotestamentowego ujęcia kwestii świadectwa, mamy prawo twierdzić, że uchwyciliśmy najważniejsze rysy świadectwa religijnego? Zdaniem Ricoeura odpowiedź twierdząca na tego rodzaju pytanie byłaby zdecydowanie problematyczna. Nawet bowiem jeśli wiemy, jak ujmowano świadectwo w tekstach biblijnych, to dopóki nie

podejmiemy wysiłek konfrontacji tego rodzaju ujęcia z wymogami stawianymi poprzez krytycznie zorientowaną współczesną orientację fenomenologiczno-hermeneutyczną, nie będziemy w stanie określić, w jakim stopniu zasadne jest przypisywanie temu ujęciu uniwersalności. Podstawowa trudność, na jaką napotyka „umysł nowożytny” (*esprit moderne*) odnośnie do tekstów biblijnych dotyczących świadectwa, polega na tym, że nie jest bynajmniej w żaden sposób oczywiste, iż ich lektura oznacza faktyczne wejście w krąg świadectwa religijnego *par excellence*. Co więcej, trudność ta zdaje się być tym większa, im bardziej lektura ta przybiera charakter interpretacji krytycznej, kierującej się w szczególności tak istotnymi zasadami hermeneutycznymi jak „krzyżowanie metod badawczych” lub też „urzeczywistnianie dialektyki »wyjaśniania« i »rozumienia«”. Interpretacja taka wykazuje tendencję do zwielokrotniania, nawarstwiania, przybierania formy swoistego, hermeneutycznego *regressum ad infinitum*, stawania się nieskończonym łańcuchem „interpretacji interpretacji” (Ricoeur, 1994, s. 130), podczas gdy warunkiem możliwości jakiegokolwiek jawienia Absolutu „ze strony świata” (a zatem nie poprzez „doświadczenie wewnętrzne”) zdaje się być przyporządkowanie tegoż jawienia się do jakiegoś „Tu i Teraz”, to znaczy „bezpośredniość jawienia się (w procesie dziejowym), Absolutu”. Ricoeur dostrzega gigantyczną rozbieżność między wymogiem dziejowej bezpośredniości „zewnętrznego” (czyli „poprzez świat”) jawienia się Absolutu a trudną do wyeliminowania tendencją do wikłania się w nieskończony ruch interpretacji, dotyczących „zewnętrznego” świadectwa jawienia się Absolutu (Ricoeur, 1994, s. 129–130). Biorąc pod uwagę wskazaną wyżej rozbieżność, zrozumiałe jest, z jakiego powodu Ricoeur decyduje się przywołać analizy dotyczące dążenia do Absolutu, zawarte w pracy Jeana Naberta zatytułowanej *Le désir de Dieu* (Nabert, 1996). Jaki to dokładnie powód? Chodzi o to, że Nabert stara się w swej książce wykazać, iż zachodzi zbieżność między doświadczeniem własnej skończoności a dążeniem do Absolutu. Doświadczenie to, stanowiące punkt wyjścia na drodze samopoznania, polega na tym, że rozpoznaję siebie samego jako wewnętrznie zróżnicowanego, rozdartego między tym, kim jestem, a tym, kim chciałbym być. Oto odkrywam, iż moje działania i odczucia są uwikłane w sieć zależności i uwarunkowań, na które zdają się nie mieć wpływu, niemniej dokonując tego rodzaju odkrycia, zyskuję pewnego rodzaju dystans w stosunku do tegoż uwikłania. Odkrywanie własnej skończoności to z definicji przekraczanie jej (Nabert, 1996, s. 78). Nie muszę jednak poprzestawać na identyfikacji własnej skończoności, mogę uczynić krok dalej i zwrócić się ku sobie samemu jako nieuwarunkowanemu, ku własnej podstawie bycia, ku „czystemu, niezróżnicowanemu Ja”. Jest to wysiłek egzystencjalny osiągnięcia poziomu „afirmacji pierwotnej”, czyli ruch w kierunku tego, co Absolutne. Polega on na mozolnym oczyszczaniu mej świadomości

ze wszystkich treści, które utrudniają mi przewycięzanie własnego zróżnicowania. Zdaniem Naberta ten wysiłek egzystencjalny, mający status nie tyle doświadczenia, ile pragnienia, warunkuje możliwość rozpoznawania Absolutu. Wzbić się poprzez oczyszczanie własnej świadomości do owego poziomu to mieć poczucie przekraczania siebie samego, stawania się kimś, kogo bycie jest afirmowane poprzez to, co Absolutne. W tej mierze, w jakiej poczucie takie jest mym udziałem, poszukuję zarazem znaków Absolutu „w świecie”, w procesie dziejowym (Nabert, 1996, s. 279). Nabert sądzi, że o ile w ogóle mamy do czynienia w świecie z jakimiś znakami Absolutu, to pragnąc je odczytywać, powinniśmy z jednej strony dokładać wszelkich starań, by demaskować kolejne, ujawniające się w procesie dziejowym, idole religijne, a z drugiej strony nie ustawać w wysiłku oczyszczania własnej świadomości, tak by mogła ona osiągnąć poziom afirmacji pierwotnej. Obydwa te dążenia, „zewnątrzne”, nakierowane na dziejowy świat (krytyka idoli), oraz „wewnętrzne”, refleksyjne, nakierowane niejako w głąb jednostkowej świadomości (oczyszczanie świadomości mające na celu osiągnięcie afirmacji pierwotnej), są ze sobą w ostatecznym rozrachunku zbieżne i konstytuują integralny wysiłek egzystencjalny, który określić można, zgodnie z koncepcją Naberta, mianem „pragnienia Boga” (należy jednak zastrzec, że według Naberta terminy „Absolut” i „Bóg” nie oznaczają tego samego – Bóg, zgodnie z koncepcją Naberta, to niejako zhumanizowany Absolut; por. Nabert, 1996, s. 314–315, zob. też artykuł E. Mukoid pt. *Struktury świadomości i hermeneutyka Absolutu. Jeana Naberta filozofia Boga*, w: Barcik, 2006, s. 67–88).

Dlaczego jednak, zdaniem Ricoeura, wypracowana przez Naberta koncepcja „pragnienia Boga” stanowi istotny punkt odniesienia, w ramach namysłu dotyczącego świadectwa religijnego, a szerzej, w ramach namysłu odnoszącego do Transcendencji? Przede wszystkim Ricoeur, przywołując Naberta, bierze pod uwagę to, że sam Nabert łączy jak najściślej kwestię „hermeneutyki Absolutu” z kwestią „metafizyki świadectwa”. Z punktu widzenia Naberta hermeneutyka Absolutu, zajmująca się z jednej strony refleksyjnym ruchem świadomości mającym na celu osiągnięcie afirmacji pierwotnej, a z drugiej strony odczytywaniem znaków kulturowych pretendujących do miana znaków stanowiących manifestację Absolutu, podejmuje *de facto* kwestię „świadectwa Absolutu”. Według Naberta urzeczywistniać autorefleksyjny, egzystencjalny ruch oczyszczania własnej świadomości to stawać się, przynajmniej w jakiejś mierze, „świadkiem Absolutu”. Podstawowy atut koncepcji świadectwa Absolutu wypracowanej przez Naberta polega według Ricoeura, jak się zdaje, na tym, że autor *Le désir de Dieu*, rozpatrując dwa podstawowe *modi* tegoż świadectwa: świadectwo „wewnętrzne” (refleksyjny ruch świadomości ku afirmacji pierwotnej) oraz „zewnątrzne” (poszukiwanie znaków Absolu-

tu w procesie dziejowym), próbuje nie tylko maksymalnie rozjaśnić zasadę wyznaczającą współzależność między nimi, ale przede wszystkim wskazać najbardziej wyostrzone kryteria umożliwiające ich poszukiwanie. Nabert radykalizuje koncepcję dwubiegunowości świadectwa Absolutu.

Czy nie należałoby jednak postawić Nabertowi zarzutu, że dokonana przezeń radykalizacja jest w tym znaczeniu pozorna – pozostawia on, *de facto* nierozwiązaną, kwestię „prawdziwości” świadectwa Absolutu? Ricoeur, biorąc pod uwagę tego rodzaju zarzut, przyznaje, że jakkolwiek wypracowana przez Naberta „hermeneutyka świadectwa Absolutu” ma w dwojakim sensie charakter absolutny, to ma ona również w dwojakim sensie charakter relatywny (Ricoeur, 1994, s. 136–137). Jej dwoista absolutność polega na tym, że przyjmuje ona założenie, iż manifestacja Absolutu wydarza się naprawdę: po pierwsze, na poziomie afirmacji pierwotnej, a po drugie, „poprzez znaki w obrębie procesu dziejowego”. Relatywność Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu polega z kolei, po pierwsze, na tym, że ruch refleksyjny torujący drogę ku afirmacji pierwotnej, jako z definicji wewnętrzny, jest niechwytny dla Innych, a po drugie na tym, że nie dysponuje ona środkami, by nadać, upatrywanym w procesie dziejowym, znakom Absolutu rangę dowodu w „naukowym” tego słowa znaczeniu (por. Ricoeur, 1994, s. 136). Hermeneutyka świadectwa Absolutu, mimo że zwraca się ku sferze Absolutu, poszukując go na różne sposoby, nie ma statusu wiedzy absolutnej, hermeneutykę tę cechuje (jak każdą zresztą inną hermeneutykę) skończoność. Czy formułując zatem tak zniuansowane stanowisko na temat Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu, Ricoeur wyraża tym samym pogląd, że wskazany wyżej zarzut pod jej adresem, przywołujący kwestię „prawdziwości świadectwa”, jest całkowicie chybiony? Na powyższe pytanie należy odpowiedzieć raczej przecząco. Ricoeur zgadza się bowiem, że uprawnione jest traktować sytuację, w której próbujemy badać świadectwo czegoś (czy też „Kogoś”), co nie jest nam dane lub też wymyka się naszemu doświadczeniu, jako sytuację, w której w ogóle nie mamy do czynienia ze świadectwem. Jak możemy twierdzić, iż mamy do czynienia ze świadectwem, skoro brakuje nam gwarancji, że to, co poszczególne osoby rozpoznają w procesie dziejowym jako wyraz Absolutu (Nabert, 1996, s. 284), naprawdę nim jest? Kontrargument wskazujący, że zasług hermeneutyki Nabertowskiej upatrywać należy w tym, że zagadnienie świadectwa Absolutu bada ona poniekąd programowo na poziomie transcendentnym (badanie warunków możliwości wydarzania się świadectwa Absolutu), a nie „faktycznym”, ma znaczącą moc, lecz mimo wszystko nie wystarcza, by zatrzeć wrażenie, iż zajmuje się ona tym świadectwem w sposób zaledwie deklaracyjny.

Lévinasa koncepcja świadectwa Transcendencji

W jaki sposób uporać się ze wskazanymi wyżej zarzutami sformułowanymi pod adresem Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu? Czy jesteśmy zmuszeni zgodzić się, że hermeneutyka ta, pomimo „aporii” wyłaniających się w jej obrębie, stanowi optymalne rozwiązanie kwestii możliwości świadectwa odnoszącego się do Transcendencji, czy też przeciwnie, mamy szanse uczynić w tej kwestii jakiś krok naprzód? Jak wynika z analiz Ricoeurowskich, krok taki można uczynić, sięgając do filozofii późnego Lévinasa, a dokładniej do czwartego i piątego rozdziału jego dzieła *Inaczej niż być lub ponad istotą* (Lévinas, 2000, s. 165–275). Propozycja zaprezentowana przez Ricoeura zaskakuje o tyle, że koncepcje filozoficzne Naberta oraz Lévinasa są tak bardzo odmienne, iż doszukiwanie się powiązań między nimi może się wydawać pomysłem wysoce wątpliwym. Co więcej, odmienność między nimi zdaje się być największa właśnie wtedy, gdy zestawiamy filozofię Naberta z filozofią późnego Lévinasa. Czy nie jest tak, że to właśnie w późnym okresie swej twórczości Lévinas wyraża największy dystans w stosunku do „filozofii świadomości”, w ramach której kwestia refleksyjności odgrywa, niejako z definicji, pierwszoplanową rolę? Czy nie jest też tak, że Lévinas, w przeciwieństwie do Naberta akcentującego nakierowaną dwustronnie aktywność (po pierwsze „dośrodkowo”, „refleksyjnie”, a po drugie „zewnątrznie”, czyli „ku światu”), eksponuje, i to w sposób coraz bardziej radykalny, doświadczenie pasywności? To prawda, że Lévinas przywołuje w *Inaczej niż być lub ponad istotą* jeden raz nazwisko Naberta (Lévinas, 2000, s. 194), niemniej czyni to właśnie po to, by wyrazić swój dystans w stosunku do filozofii autora *Le désir de Dieu*, a nie jej akceptację (chodzi o koncepcję afirmacji pierwotnej). Faktem jest również to, że Lévinas przywołuje we wspomnianym wyżej dziele tak cenną dla Naberta kategorię „świadectwa” (podrozdział drugi rozdziału piątego, zatytułowany „Chwała Nieskończoności”), niemniej, po pierwsze, poświęca jej relatywnie mało uwagi, a po drugie, sytuuje ją w kontekście całkowicie odmiennym od tego, który mamy w *Le désir de Dieu*.

A jednak, zdaniem Ricoeura, właśnie ze względu na ową odmienność filozofia Lévinasowska może stanowić odpowiedź na trudności, które wyłaniają się w ramach Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu. Na które zatem cechy filozofii Lévinasowskiej należy w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę, zestawiając ją z filozofią Nabertowską? Przede wszystkim należy przyrzeć się jej radykalnej antyfenomenalności, a także całkowitemu podważeniu przez nią prymatu intencjonalności. O ile bowiem podstawowa trudność, na jaką natrafiamy w obrębie Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa, dotyczy szans

dotarcia do tego poziomu poznawczego, na którym ma miejsce domniemane jawienie się (manifestacja) Absolutu, o tyle filozofia Lévinasowska, niezwykle stanowczym, „jednym” gestem kwestionuje samą możliwość jawienia się Absolutu, za który uznaje ona Transcendencję, czyli Nieskończoność. Jawienie się Transcendencji nie jest możliwe, albowiem relacja z nią ma charakter etyczny, a nie poznawczy. Transcendencja opisywana przez Lévinasa nie „daje się” w znaczeniu Husserlowskim ani też nie „odsłania się” w znaczeniu Heideggerowskim, ona wzywa, wiąże absolutną odpowiedzialnością za Innego. Czy biorąc pod uwagę Lévinasowską tezę zakładającą niefenomenalność, nieprzedstawialność Transcendencji, mamy prawo twierdzić, że wskazana wyżej aporia, wyłaniająca się w obrębie Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu, zostaje przewyciężona? Wypada zapewne zgodzić się, że wypracowana przez Lévinasa koncepcja Transcendencji nieprzedstawialnej pozostaje z definicji zabezpieczona przed zarzutami wskazującymi, że nie wiadomo, w jaki sposób dążenie do Absolutu może być wieczone poprzez jawienie się Absolutu. Jak twierdzi Lévinas, nie idzie o to, by „dążyć do Transcendencji”, ale o to, aby zdać sobie sprawę, że Transcendencja sama zwraca się do mnie i przypisuje mnie do niej, wyprzedzając wciąż jakikolwiek akt decyzji z mej strony. Czy jednak stąd, że filozofia Lévinasa jest z definicji zabezpieczona przed powyższymi zarzutami dotyczącymi nieprzedstawialności Transcendencji, faktycznie wynika, że wypracowana przezeń koncepcja świadectwa Transcendencji stanowi krok naprzód w stosunku do Nabertowskiej hermeneutyki świadectwa Absolutu?

Ricoeur, sugerując odpowiedź twierdzącą na to pytanie, przywołuje kategorie „Wysokości” oraz „Zewnętrzności” (Ricoeur, 1994, s. 83–84). Traktuje on je jako kategorie o zabarwieniu egzystencjalnym. O ile pierwsza z nich oznacza instancję egzystencjalną mającą znamiona pewnego rodzaju „autorytetu” (za przykład może tu służyć Heideggerowskie *Gewissen*), wywierającego wpływ na sposób bycia danej osoby, o tyle druga z nich oznacza „to, co obce”, „nie-własne”, „wykraczające poza sferę sobości”. Otóż zdaniem Ricoeura, gdy próbujemy porównać poprzez pryzmat tych kategorii poglądy Naberta i Lévinasa dotyczące świadectwa, zauważyć możemy, że podczas gdy u pierwszego z tych myślicieli egzystencjalny wymiar Wysokości i Zewnętrzności jest niejako rozłączony, to u drugiego z nich, przeciwnie, jest on jak najściślej spleciony. Tak więc podczas gdy u Naberta Wysokości można upatrywać w sferze afirmacji pierwotnej, a Zewnętrzności w znakach Absolutu rozpoznawanych w procesie dziejowym, to u Lévinasa zarówno Wysokości, jak i Zewnętrzności upatrywać można w Transcendencji, którą stanowi wezwanie płynące ze strony Innego. Ricoeur precyzuje, że zgodnie z Lévinasowskim ujęciem kwestii świadectwa kategoria Wysokości wyraża wszystko to, co kryje się pod pojęciem „Chwały Nieskończoności”, natomiast kategoria Zewnętrzności wyraża wszystko to, co

kryje się pod pojęciem „pra-źródłowego przypisania mi odpowiedzialności za Innego, które sprawia, że jestem jego zakładnikiem”. Ricoeur wskazuje jednak zarazem, iż zgodnie z koncepcją Lévinasa „Chwała Nieskończoności” przejawia się właśnie w tym, że jako Ktoś zachowujący absolutną bierność, „bardziej bierną niż jakakolwiek bierność” (Lévinas, 2000, s. 31), jestem całkowicie wydany Innemu, w pełni „obnażony” wobec Niego, wyznaczony w „niepamiętnej przeszłości” (Lévinas, 2000, s. 102), by ofiarować się za Niego. Znajduję się w sytuacji, którą Lévinas określa mianem „jeden-za-drugiego” (Lévinas, 2000, s. 229), czyli w sytuacji „substytucji”. Znajdować się jednak w takiej sytuacji to tyle, co być świadkiem, a sama ta sytuacja to świadectwo. Czego dotyczy owo świadectwo? Chodzi bez wątplenia o Transcendencję, o Nieskończoność, nie wystarczy jednak powiedzieć w tym przypadku: „dotyczy ono Nieskończoności”, trzeba raczej rzec: „głosi ono Chwałę Nieskończoności”, jest ono „częścią Chwały Nieskończoności” (Lévinas, 2000, s. 246). Jak uczy Lévinas, tego jedynego w swoim rodzaju świadectwa nie sposób stematyzować, jest ono „prawdziwe, ale prawdziwe prawdą, której nie da się zredukować do prawdy odsłonięcia i która nie opowiada o niczym, co się ukazuje” (Lévinas, 2000, s. 243). Świadectwo takie jest „przykazaniem rozbrzmiewającym w ustach tego, kto je wypełnia [...] sposobem, w jaki Nieskończoność przerasta to, co skończone” (Lévinas, 2000, s. 247).

Przypatrując się przytaczanym wyżej przykładom formuł (o wydźwięku programowo hiperbolicznym), za pomocą których Lévinas prezentuje swą koncepcję świadectwa, nie powinniśmy wątpić, że sugestia Ricoeura, zgodnie z którą koncepcja ta zakłada zbieżność wymiarów Wysokości oraz Zewnętrzności, jest trafna. Dlaczego jednak fakt, że zbieżność taka faktycznie ma miejsce, miałby przemawiać na korzyść Lévinasowskiej koncepcji świadectwa w porównaniu z Nabertowską hermeneutyką świadectwa? Śledząc tok wyводу Ricoeura, zestawiającego obydwie te koncepcje, należałoby zapewne odpowiedzieć (bo Ricoeur nie czyni tego *explicite*), że świadectwo odnoszące się do sfery Absolutu, które osiąga wymiar Wysokości, co najwyżej w obrębie ruchu „subiektywnego”, autorefleksyjnego i zmuszone jest poszukiwać „potwierdzenia” w „zewnętrznych”, „historycznych” znakach Absolutu, zdaje się mieć słabszą moc niż świadectwo, w którym wymiar Wysokości zbiega się z wymiarem Zewnętrzności. Czy byłoby zasadne poszerzyć zakres tej konkluzji i stwierdzić, że atutem Lévinasowskiej koncepcji świadectwa w porównaniu z Nabertowską koncepcją świadectwa jest to, iż udaje się w jej ramach przewyciężyć zauważalny od wielu stuleci dualizm świadectwa, polegający na jego różnicowaniu się na świadectwo „zewnętrzne” oraz „wewnętrzne”. Nie ma jak się zdaje przeciwwskazań, by, na podstawie prowadzonych przez Ricoeura analiz, odpowiedzieć na to pytanie twierdząco.

Zakończenie

Jean Greisch odnosząc się, w swej monumentalnej monografii zatytułowanej *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens* (Greisch, 2001, s. 376–379), do przywoływanych tu artykułów Ricoeura dotyczących świadectwa, zwraca uwagę, że jakkolwiek Ricoeur w finałowej części swych analiz zdaje się podzielać całkowicie poglądy Lévinasowskie, to jednak w istocie nie jest tak, iż uznaje on je za własne. Na czym polega w takim razie różnica między Lévinasowską oraz Ricoeurowską koncepcją świadectwa? Jakkolwiek Greisch daje w tej kwestii co najwyżej ogólną wskazówkę, to jednak możemy zaryzykować odpowiedź wskazującą, że różnica ta polega przede wszystkim na tym, iż Ricoeur umieszcza koncepcję Lévinasowską niejako w szerszym tle. Fakt, że Ricoeur podjąwszy filozoficzną marszrutę, dotyczącą kwestii świadectwa Transcendencji, wykazuje na jej finałowym etapie ważkie atuty poglądów Lévinasowskich, nie oznacza, że traktuje wcześniejsze jej etapy jedynie jako środki prowadzące do celu, tracące znaczenie z chwilą jego osiągnięcia, niczym sławna Wittgensteinowska drabina, którą należy odrzucić po wejściu na górę (Wittgenstein, 2000, s. 83). Ricoeur traktuje tę przemierzaną przez siebie marszrutę jako ruch do pewnego stopnia kolisty, stwarzający możliwość powrotu do jej wcześniejszych etapów. Oto w szczególności okazuje się, że Ricoeur, postulując przechodzenie „od Naberta do Lévinasa”, nie wyklucza również zasadności przechodzenia niekiedy w odwrotnym kierunku, mianowicie „od Lévinasa do Naberta”. Jaka miałaby być racja takiego powracania? Ricoeur zauważa mianowicie (stosując podobną argumentację, jakiej będzie używał, w dyskusji z Lévinasem, w dziele *O sobie samym jako innym*), że Lévinas stawiając sobie za cel radykalizację prymatu Innego, musi założyć (i zakłada zresztą), że sobość z definicji pozostaje w stosunku do Transcendencji całkowicie bierna. Uczyniwszy jednak takie założenie, Lévinas staje przed niezwykle kłopotliwym (nierozstrzygalnym?) problemem, w jaki sposób owa rzekomo całkowicie pasywna sobość miałaby być zdolna do bycia receptywną w stosunku do wezwania płynącego ze strony Transcendencji. Czy Lévinas nie zakłada tu w sposób utajony, wbrew temu, co deklaruje, jakiegoś rodzaju potencjalności sobości? I czy tego rodzaju akceptacja potencjalności sobości – zastanawia się Ricoeur – nie nasuwa skojarzeń z pierwotnym zróżnicowaniem świadomości, o której pisze Nabert?

Literatura

- Barcik J. (red.). (2006). *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*. Kraków: WN PAT.
- Greisch J. (2001). *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Lévinas E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nabert J. (1996). *Le désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (2008). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Ricoeur P. (1994). *Lectures 3*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur P. (2003). *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launey*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.