

Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)



Logos i Ethos

2(11)2001

PAT Kraków

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skapska (sekretarz
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Druk : Wydawnictwo i Poligrafia KPZP 31-015 Kraków ul. Pijarska 2
tel. (012) 423-14-32

Logos i Ethos nr 2(11)/2001
został wydany dzięki dotacji
Komitetu Badań Naukowych

2 (11) 2001

PAT– Kraków

Spis treści

TISCHNERIANA

Anna Karoń-Ostrowska, <i>Rozmowy z księdzem profesorem Józefem Tischnerem (I)</i>	3
Dobrosław Kot, <i>Filozofowie i górale</i>	24
Bogdan Trocha, <i>Józefa Tischnera od-czytywanie świata</i>	41

ROZPRAWY

O. Marek Urban CSsR, <i>Problem filozofii historii Jakuba Burckhardta</i>	46
Jacek A. Prokopski, <i>Kierkegaard – Hegel. Spekulacja a iluzja chrześcijaństwa</i>	65
Marek Drwięga, <i>Od mechanizmu do ciała</i>	73
Jan Galarowicz, <i>Karol Wojtyła wobec głównych stanowisk etycznych</i>	85

PRZEKŁADY

Paul Ricoeur, <i>Czas i opowiadanie</i> , tłum. Piotr Murzański	102
---	-----

Z WARSZTATU MŁODYCH

Mariusz Kapczyński, <i>Ten odmieniec – Szestow</i>	149
Joanna Byrska, <i>Etyczne podstawy prawa</i>	156

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Łukasz Mazurkiewicz, <i>Wzruszyć się oznacza rozumieć</i>	168
Zbigniew Kaźmierczak, <i>Bardzo trudno jest mówić o rzeczach osobistych</i>	174
Joanna Matuzik, <i>„Nie miłujcie świata”</i>	179
Stanisław Ziemiański, <i>O jezuitach-filozofach</i>	187
Andrzej Gielarowski, <i>Egzystencja człowieka metafizycznego</i>	191
Wojciech Słomski, <i>O filozofii nie tylko przyczynkarskiej</i>	198



ANNA KAROŃ-OSTROWSKA

ROZMOWY Z KSIĘDZEM PROFESOREM JÓZEFEM TISCHNEREM (I)

WIDOK Z OKNA DOMU

Anna Karoń-Ostrowska: Jaki był Księdza pierwszy widok z za okna?

Ksiądz profesor Józef Tischner: Pierwszym widokiem z za okna był Dunajec. Dunajec zawsze był pełen pstrągów i lososi, teraz przez tamę w Rożnowie znikły lososie, pstrągi można czasem jeszcze złowić. Jedną z nielicznych atrakcji domu nad brzegiem Dunajca były częste powódzie. Na rzece był most 40-50 metrów od domu, kiedy przychodziła powódź, most zrywało i wtedy nasza część wsi na jakiś czas była odcięta od reszty świata.

Jednak na horyzoncie zawsze było widać Tatry.

Tak, Tatry były zawsze i razem z nimi była legenda Tatr obecna w osobie Tetmajera, który też był zawsze. Okupację spędziliśmy z Rodzicami i dwoma moimi braćmi w Rogoźniku. Tam, z okna nie było widać Dunajca, ale były Tatry. Mój stosunek do gór był w tamtym czasie typowo góralski – Tatry są po to, żeby je podziwiać, ale nie po to, żeby się w nie pchać. Moje łażenie po Tatrach zaczęło się stosunkowo późno, chyba dopiero w czasie studiów. Wcześniej, po wojnie byłem w Dolinie Ko-

ścieliskiej, na Kasprowym, na Giewoncie, ale były to wycieczki tłumne i nie wynikające z wewnętrznej potrzeby.

Dopiero po wielu latach chodzenia po górach i bycia w nich zrodziła się we mnie pewna filozofia przestrzeni. Dostrzegłem, że poprzez przestrzeń wyraża się idea wolności człowieka. Myśl tę można wyrazić prosto: jaka jest Twoja przestrzeń, taka jest Twoja wolność.

Ksiądz pragnienie wolności, sądząc z przestrzeni, musi być duże.

Zawsze było duże. Jednak jest coś w tej przestrzeni, co ogranicza i zawsze mnie jakoś ograniczało. Widoki gór były tak piękne, że nie miałem ochoty porównywać ich piękna rzeczywistego z pięknem malowanym, chodząc po muzeach. Zawsze się śmiałem z moich młodych kolegów artystów, którzy zachwycali się pejzażami gór, że na pewno nie widzieli Kiczory w zimie. Podczas moich wypadów w Alpy austriackie czy włoskie porównywanie między przestrzenia podhalańską a alpejską zawsze wypadało na niekorzyść tej drugiej, czegoś mi tam brakowało. Są to wszystko momenty ograniczające wynikające z zakorzenienia.

Heidegger lamentuje nad światem, który stał się światem bez korzeni, a w moim przypadku trzeba by lamentować nad światem przesadnie zakorzenionym.

A może za późno zaczął Ksiądz poznawać inne światy i inne góry?

Coś w tym jest. Jest taki czas w życiu człowieka, kiedy trzeba się uczyć języków i dużo podróżować. Dla mojego pokolenia był to czas stracony. Na te lata przypadał okres stalinowski, który skazał nas na to, żebyśmy siedzieli zamknięci w naszym ograniczonym świecie. W tamtych czasach były nawet problemy, żeby wyjść w Tatry, ponieważ była to strefa nadgraniczna. Robiłem, co mogłem, tak mi się dziś zdaje, żeby Podhale nie było dla mnie więzieniem, ale jak to w końcu wyszło, trudno powiedzieć, kilka tekstów na temat przestrzeni w każdym bądź razie zostało.

Zatem góry dla Księdza to przestrzeń wolności, więzienie czy może kryjówka, jakby wynikało z Księdza tekstów o przestrzeni?

Z etosu partyzanckiego niewątpliwie wynikałoby, że góry są też kryjówką. Ale to nieprawda, to nie było tak. Góry były dla naprawdę wolnych ludzi. Ci, którzy tu walczyli (poznałem ich bliżej nieco później), byli ludźmi wolnymi. Racja, byli czujni i ta czujność pozostała w nich na

długie lata. Jeden z nich, kiedy przychodził do mnie do bacówki, nigdy nie siadał tyłem do drzwi, żeby zawsze je mieć na oku. Ukrywał się prawie 5 lat w górach i ten nawyk mu pozostał. Inny, który tu w Gorcach walczył, nigdy się nie dał namówić na wycieczkę w góry. Przemierzył je wzdłuż i wszerz przez 3 lata partyzantki i nie sądził, żeby coś ciekawego można w nich było jeszcze odkryć. Myślę, że to nie były kryjówki, z kryjówkami mamy do czynienia raczej w miastach, w zamkniętych przestrzeniach mieszkań.

Więc nie ucieka Ksiądz w góry z Krakowa? Wszyscy tak twierdzą, a co poniekąd mają o to do Księdza pretensje.

Nigdy nie uciekałem z Krakowa w góry. A nawet jeżeli tak to wyglądało, robiłem to z poczuciem humoru, traktując te ucieczki raczej jako „wybieg na Majdan”; to nigdy nie były prawdziwe ucieczki.

A gdzie jest dom, tu w górach czy w Krakowie?

Dom jest niewątpliwie tutaj. W końcu przestrzeń tworzą ludzie, materia jest tu wtórna. Przestrzeń podhalańska jest tworzona przez górali, chociaż właściwie nie bardzo wiadomo, kto kogo tworzy – czy górali, czy górale góry. Ta twórczość jest wzajemna. Przesycenie gór poezją jest sprawą górali, a góry bez tej poezji byłyby nieme.

A jacy są naprawdę ludzie gór, wydaje się, że niewielu ludzi zna tak dobrze góralską duszę, jak Ksiądz?

Mają wszystkie wady innych ludzi, może nawet w zwiększonej dawce, ale mają kilka zalet, których inni nie mają. Potrafili w niezwykle ciężkich czasach w XVIII–XIX wieku stworzyć swoistą syntezę kultur, asymilując ją w kulturę ludową, w której się do dnia dzisiejszego wyrażają. W skład tej kultury wchodzi język, muzyka, taniec, bardzo charakterystyczny rodzaj pobożności, mocne przeżycie wolności, postawa prowokująca ryzyko.

Na czym to polega? Czy wolność góralska jest potrzebą niezależności, która zrywa wszystkie pęta i potwierdza się w prowokowaniu ryzyka?

Nie powiedziałbym, że wolność jest tu niezależnością. Ci ludzie też są zależni – od czegoś, od kogoś. Mają jednak świadomość, że nie są i nie

chcą być niewolnikami tej zależności. Są zależni np. od pór roku, ale i jednocześnie bardzo z nimi oswojeni. Podobna sprawa dotyczy czasu – jest czas dzieciństwa, młodości, dojrzałości, starości. Każdy wiek ma swoje prawa i swoje obowiązki. Świadomość tych praw i obowiązków daje poczucie wolności. Moment ryzyka jest przywilejem okresu dojrzenia. W górach dojrzewa się poprzez podjęcie ryzyka. Czasem nawet ryzyka śmierci. Kiedyś się to wyrażało w „pójściu na zbój”, dzisiaj się wyraża może wyjazdem do Ameryki, ale kto nie ryzykuje, ten nie osiąga pełni swoich możliwości

Kultura góralska wyraża się przede wszystkim w pieśni i w tańcu, stworzył Ksiądz wokół nich całą filozofię, jakie są jej główne idee?

Istnieje problem, gdzie szukać źródeł góralskiej kultury. Mamy do dyspozycji słowo pisane – poezję, która ma dwa źródła, nazwijmy ją pierwszego i drugiego rzędu. Poezja góralska pierwszego rzędu to tzw. przyśpiewki góralskie – ich autorem, jak mówili romantycy, jest lud. W pieśni zawarta jest krótka myśl zaadresowana zawsze do kogoś. Bywają też pieśni refleksyjne rzucane w świat, ale na ogół śpiewa się je komuś. Pieśń jest elementem tańca albo wzajemnej zabawy przy stole czy przy ognisku. Kobiety śpiewają do mężczyzn, mężczyźni odpowiadają, wtedy pieśń staje się swoistym dialogiem. W pieśni góralskiej zawarta jest mądrość pochodząca z dalekiej przeszłości, z tradycji ojców. Jest obecna w pamięci i w wyobraźni. Jest przyjmowana i przekazywana, z tego wynika, że jest potrzebna.

A ta drugiego rzędu?

Jest to słowo tych, którzy wyrażają się jako poeci w gwarze góralskiej. Poza wyjątkami nie mam do tej poezji pełnego przekonania. Jest ona niewątpliwie wyrazem kultury ludowej, ale nie zawsze „wsiaaka” w ludzi. Na ogół są to lektury inteligencji podhalańskiej, które nie docierają do szerszych kręgów.

No a „Krywań”, „Hej, idę w las” Tetmajera?

Tetmajer nie pisał poezji góralskiej drugiego rzędu, on po prostu pisał przyśpiewki pięknym góralskim językiem. Mistrzostwo Tetmajera polegało na tym, że pisał tak, iż został przyswojony, ale jest on tu wyjątkiem.

Współcześnie jedyną, która może liczyć na przyswojenie, jest – według mnie – Wanda Czubernatowa.

Mówi Ksiądz dużo o formie, a na czym polega istota pieśni góralskiej, co w swych głębiach wyraża?

Trzeba by przytoczyć poglądy filozofów romantycznych – Goszczyńskiego, Trentowskiego, a także pewne uwagi Hoene-Wrońskiego. Można powiedzieć, że w pieśni góralskiej wyraża się pewien rytm życia, życia, które jest pulsowaniem, posiada swoje ekspresje, których nie da się ująć w system. Ująć życie w system znaczyłoby uprzedmiotowić je. Natomiast wyrazić życie znaczy zgodzić się z góry na to, że jedyne w swoim rodzaju, unikalne przeżycie można oddać tekstem, słowem pieśni, tańcem, muzyką. Pieśń góralska jest tego typu ekspresją i jest to jedna z jej największych wartości.

Kierkegaard powiedział, że żyjemy „aforystycznie”, myślę, że właśnie ten „aforystyczny” sposób bycia wyraża kultura ludowa.

Jaki to aforyzm?

Aforyzm na dziecięctwo, na młodość, na starość.

„Dopiero mnie było trzynaście miesięcy jak chodzili do mnie chłopcy śpiewający.”

Albo: „Abo mnie zabijom

Abo ja kogosi

Bo mi się cupryna na głowie podnosi.”

To wszystko są ekspresje, chwilowe, przelotne, ale mają w sobie też Kierkegaardowskie „Albo-albo”.

Ksiądz ulubiona pieśń góralska?

To zależy od momentu, nastroju, okresu w życiu.

A teraz?

Teraz bardzo lubię melodię związaną z piosenką:

„Spod tego jawora woda spływa,
napijże sie, napij, kochaneczko moja,
bedzies zdrowa.”

Żyjemy w czasach, gdy elementy związku człowieka z przyrodą znikają. Mam wrażenie, że dlatego ta kultura nabiera coraz większego znaczenia, bo jest żywym znakiem świata, który może zniknąć.

Mówiąc o swoim związku z górami, opisał go Ksiądz poprzez dwie idee – zakorzenienia i przestrzeni wolności. Z pozoru te dwie idee wykluczają się, stanowią paradoks, stąd moje pytanie: gdzie jest granica między zakorzenieniem, które ogranicza, więzi w miejscu, staje się kryjówką, a zakorzenieniem, które może stać się przestrzenią wolności, otwierającą na nowe perspektywy, pozwalającą bezpiecznie iść dalej?

Jest to niewątpliwie paradoks; żeby spróbować go wyjaśnić, postaram się go jeszcze pogłębić.

Człowiek jest w stanie nieustannego poszukiwania własnego miejsca, każda rzecz, każdy przedmiot ma swoje miejsce, człowiek także pragnie je mieć. W języku greckim nazywa się ono „topos”, czyli miejsce będące celem dążenia, miejsce bycia sobą u siebie. Hegel określa wolność jako bycie sobą u siebie. Z tego określenia w języku potocznym znikło pojęcie wyboru, jakby nie było istotne to, co człowiek może wybrać, a z czego zrezygnować, a jedyne było ważne – gdzie jest człowiek sobą u siebie.

Na tym poziomie rzeczywiście trudno jest znaleźć różnicę między domem a kryjówką. Jeżeli ktoś w kryjówce, a tak się zdarza, czuje się sobą u siebie, to właśnie tam ma on swój „topos”. Błąd kryjówki nie polega na tym, że człowiek ma w niej swoje miejsce, ale na tym, że nie dopuszcza do niego innych, obawiając się, że chcą go tego miejsca pozbawić.

W chrześcijaństwie nie ma „toposu” jako ostatecznego i prawdziwego miejsca bycia sobą u siebie, tu, na ziemi. Mówiąc o zakorzenieniu, które w sposób najpełniejszy symbolizuje to właściwe miejsce człowieka, nasuwają się pojęcia takie jak: „ojczyzna”, „ojcowizna”. Są to miejsca – symbole, które wskazują i odsyłają ku miejscom właściwym. Lévinas mówi: „prawdziwe życie jest nieobecne”, niemniej możemy w tym życiu próbować się zbliżyć bądź oddalać od życia prawdziwego.

Zatem podstawowym sensem zakorzenienia nie będącego kryjówką jest otwartość i umiejętność dzielenia się tą przestrzenią z innymi?

Problem miejsca jest związany z doświadczeniem wolności. Wolność sama się broni przed zagrożeniem bezsensu. W samym pojęciu wolności nie można znaleźć tego, że wolność jest sensowna, ale wolność nie

chce być wolnością bez sensu, to znaczy nie chce wybierać według zasady absurdu. Dlatego miejsce, „topos”, jest podstawowym miejscem usensowienia wolności. Miejsce człowieka jest tam, gdzie wolność nabiera pełnego sensu. Staje się wolnością po coś, ze względu na coś, a przede wszystkim jest wolnością dla kogoś.

Czyli pierwszym sensem wolności jest bycie u siebie?

Tak by wynikało, ale miejsce człowieka nie musi być zawsze zakorzenieniem statycznym, nie chodzi tu tylko o materię. Chodzi o miejsce wśród ludzi, w społeczeństwie, w narodzie, w rodzinie, wśród swoich. Jednak nie wyklucza to i takiej możliwości, że miejscem zakorzenienia człowieka jest droga.

Można być zakorzenionym w drodze?

Tak, droga łączy takie miejsca, jak dom, świątynia, cmentarz. W ten sposób droga nabiera sensu poprzez miejsca, do których prowadzi. Zakorzenienie nie jest statyczne, zakorzenienie jest także możliwością zakorzenienia.

Księdza zakorzenienie w góralszczyźnie ma szczególny charakter. Jest Ksiądz góralelem po Matce pochodzącej z góralskiego rodu Chowańców, ale należy Ksiądz już do inteligencji podhalańskiej – oboje Rodzice prowadzili szkołę w Łopusznej. Szkoła jest miejscem „pomiędzy” dwoma kulturami – ludową i inteligentką. Czy od początku czuł się Ksiądz jakoś „skądinąd” niż Ksiądz koledzy? Bo przecież mieszkał Ksiądz nie w góralskiej chałupie, ale w domu nauczycieli przy szkole, czytał Ksiądz książki, których oni nie czytali, i mówił Ksiądz biegle dwoma językami – polskim i góralskim. Ksiądz doświadczenie i postrzeganie świata było od początku takie samo i inne, jak Ksiądz rówieśników, czy tak?

Cały problem kultury podhalańskiej, każdej kultury ludowej polega na tym, że nie zna ona swoich własnych wartości. Kultura ludowa żyje pewnymi wartościami, ale ich nie zna. Nie potrafi snuć nad tymi wartościami refleksji. Żeby móc uchwycić wartość tej kultury, potrzebna jest refleksja porównawcza z innymi kulturami. Zawsze zajmowali się tym właśnie nauczyciele, którzy musieli żyć w dwóch kulturach jednocześnie. Różnie to wyglądało, czasem nauczyciele potrafili zniszczyć kulturę ludową, ale sądzę, że ten proces niszczenia nie szedł za daleko, nauczyciele byli na ogół dziećmi wsi. Kiedy przyjrzeć się bliżej centrom kultury na

Podhalu, to zawsze gdzieś w tle widzimy jakiegoś nauczyciela i to niekoniecznie Podhalanina.

To było charakterystyczne, że często ludzie, którzy przyszli z zewnątrz, zrobili dla kultury podhalańskiej więcej niż niejeden góral, który marzył tylko o tym, żeby się z tej chałupy wyrwać i jak najszybciej o niej zapomnieć. Nie ma co ukrywać, że przecież z Podhala wyszła pewna grupa burżuazji, która wręcz manifestowała swoją wyższość, odrębność wobec kultury góralskiej.

Ja zawsze widziałem wielką atrakcyjność tej kultury, którą odkryć można było jedynie dzięki refleksji. Dzieci nauczycieli ten motyw refleksji w sobie miały, jak również pewną tęsknotę za „rajem utraconym”. Dzieci nauczycieli już nie pasły krów na polanach, nie spały w bacówkach bez względu na pogodę. Pamiętam taką historię, jak moi koledzy, kiedy jeszcze byli małymi chłopakami, zostali wysłani przez rodziców na bacówkę. Matka im nagotowała ziemniaków, ale żeby myszy i pilchy im tych ziemniaków nie zjadły – powiesiła garnek wysoko pod dachem. Biedne chłopaki płakały z głodu cały dzień, widzieli ten garnek, ale był za wysoko i nie mogli się do niego dostać, dopiero matka przyszła wieczorem i im ten garnek zdjęła. Ja takich doświadczeń nie miałem i była we mnie jakaś zazdrość o nie. Mój najmłodszy brat uciekał z domu na cały tydzień i siedział z chłopakami w górach na bacówkach, ale to też nie było to samo, bo nie dostawał w skórę, jak krowy weszły w cudze.

Jednak mimo braku pewnych doświadczeń byliśmy blisko tego świata i wiedzieliśmy chyba o nich więcej niż oni sami o sobie. Wiedzieliśmy, co w tej kulturze, obyczajowości jest naprawdę wartościowe, a co nie.

Więść na przykład nie znała pojęcia godziny, punktualności. Uczyła tego właśnie szkoła. Nikt też nie uważał, że jak ktoś czyta książkę, to pracuje. Czytanie książek było uznawane za pustą zabawę. Większość awantur mojej babki z dziadkiem zaczynała się od tego, że dziadek czytał gazetę, w związku z czym marnował cenny czas, bo w gazetach były tylko głupoty. Co prawda, zdarzały się czasem opisy jakichś nieszczęść, ale jak człowiek chciał usłyszeć o jakimś nieszczęściu, to szedł do kościoła, gdzie proboszcz czytał Stary Testament i to dopiero były nieszczęścia...

Powiedział Ksiądz, że w Księdza lekturach Tetmajer był od zawsze, a Tetmajer to poezja góralska, jedyna w swoim rodzaju, bo choć inteligencka, to asymilowana, przejęta przez lud. Ksiądz góralszczyzna też jest przetworzona przez język literacki, a oni Księdza słuchają, czy myśli Ksiądz, że przyjmują?

Bardzo trudno jest mówić po góralsku. Zawsze, gdy chcę publicznie mówić po góralsku, muszę się lepiej przygotować niż wtedy, gdy mówię po polsku.

Czy mówi Ksiądz po góralsku równie dobrze, jak po polsku?

Mam problemy. Kiedy jestem tu, w Łopusznej, często rozmawiam z chłopami po góralsku i często mówię lepiej niż oni. Chodzi tu nie tylko o to, jakich słów się używa, ale jak się prowadzi myśl – półsłówkami, aluzjami. Natomiast kiedy biorę najlepsze góralskie teksty Tetmajera, to widzę, że chcąc wyrazić tę samą myśl, zrobiłbym to gorzej niż on. Układ słów w tekstach Tetmajera jest genialny! Jest to także pewien porządek, według którego biegnie myśl; kiedy się patrzy na las i biegnie myśl – ona się zupełnie inaczej toczy, gdy patrzy góral i gdy patrzy inteligent.

Czy Tetmajer nauczył górali góralszczyzny?

Nie tyle nauczył, co wydobył i utrwalił to, co było w niej rzeczywiście cenne. Wydobył i uwiecznił i stało się to jakby normą. Ciekawa jest różnica pomiędzy Tetmajerem a Orkanem. Orkan mimo że był z chłopów, nie umiał ich tak czytać, jak Tetmajer. Wszystko postrzegał poprzez ideę konfliktu klasowego – chłopak zakochał się w dziewczynie, ale był biedny a ona była córka wójta, więc nie miał szans i to było źródło dramatu. Tetmajer patrzył głębiej, zaglądał do duszy.

Myśl Tetmajera, Tischnera i może to będzie szokujące, ale i Kierkegarda łączy, jak sądzę, idea piękna, duszy i melancholii.

Ładunek melancholii na Podhalu jest ogromny, jest obecny wszędzie – w muzyce, malarstwie, w obyczaju. Ale jest to melancholia, którą się przebija poczuciem rzeczywistości. U Kierkegarda melancholię przebija rozpacz: boli cię palec? – utnij rękę. Większy ból zabija mniejszy. Na Podhalu jest inaczej, melancholia na Podhalu ma pewien rytuał. Weźmy na przykład góralskie wesele, które kończy się w zasadzie melancholią – są oczepiny, śpiewy, zdjęcie wianka, zakładanie chusty... no i koniec, coś umarło. A potem jest powrót do rzeczywistości. Natomiast u Kierkegarda zostaje rozpacz.

Mówi Ksiądz, że inaczej biegnie myśl inteligenta, a inaczej górala, że inaczej biegnie oko kontemplujące krajobraz. Inaczej – to znaczy jak?

Trzeba by wziąć przykłady, można je znaleźć u Tetmajera i np. u Wojtka Brzegi. Pamiętam jeden taki opis, rejestrujący opowiadanie górala, który był z pielgrzymką w Rzymie, to były ostatnie lata pontyfikatu Leona XIII, kiedyś nawet wziąłem ten tekst, żeby go przeczytać Papieżowi. No więc co ten góral we Włoszech widział? Wiele miejsca w jego opowiadaniu zajmują nie zachwyty nad Bazyliką św. Piotra czy Forum Romanum, ale opisy najrozmaitszych gatunków ptaków, które widział w Ogrodach Watykańskich. Z Wenecji zapamiętał jedynie straszny katar, który go dopadł jako reakcja na pełen wilgoci klimat wenecki. No i mówił ten góral, że plac św. Marka to coś jeszcze wart, a reszta to już niewiele warta. I to powiedzenie jest bardzo charakterystyczne, wskazuje na swoistą aksjologię. Nie mówi się po góralsku, że coś jest „piękne”, „zachwycająca”, „brzydkie” – tylko „worte” albo „nie worte”.

To znaczy, że jest to myślenie bardzo zakorzenione w krajobrazie. Czy tym różni się od myślenia inteligenta, że góral myśli poprzez krajobraz?

Jest to myślenie zakorzenione nie tylko w krajobrazie zewnętrznym, ale i ludzkim. Kiedy się jedzie z góralem poza Podhale i słucha się jego opowieści o tym, co widział – to są to bardzo podstawowe rzeczy – pola, lasy, sposób pracy. Istnieje też w góralszczyźnie sztuka operowania nazwą, na co zwrócił uwagę Trentowski. Przy pomocy jednej nazwy można określić człowieka, jego postać, jego sytuację wewnętrzną i zewnętrzną.

Czyli mówi Ksiądz o przezwiskach.

Tak, są to przezwiska rodowe i indywidualne. Na przykład dom, w którym mieszkali moi pradziadkowie, nazywał się „Gogolicka”. Natomiast w momencie, kiedy się dziadek ożenił i w tym domu zamieszkała również jego żona, która miała na imię Krystyna – dom zmienił nazwę, mówiono: idziemy do „Krystynioka”, co znaczyło, że dziadek znalazł się w opresji.

Oczywiście patrzę na relacje międzyludzkie tu, na wsi, z zewnątrz, ale i z bliska przecież, i mam wrażenie, że one są jakoś okrutne w swej pierwotności, słabi, chorzy są niewiele warci i właściwie odrzucani poza nawias społeczności.

Nie sądzę, żeby byli odrzuceni, ale w górach panuje realizm i świadomość przemijania, śmierci.

Coś wart jest tylko ten, kto jest silny i pracuje.

To znaczy, że się nie leni.

Ale jak leży skacowany przez dwa dni, to szacunek mu się należy.

Bo wtedy traktuje się go jako nawiedzonego, na wpół świętego, jako tego, który partycypuje w głębszej tajemnicy istnienia.

Czy na Podhalu nie ma jakiejś legendy alkoholu, podejrzewam, że jest to sprawa zakrawająca o mistycyzm.

O, tak. Nie chcę mówić o nadużyciach, ale jest to czasami wręcz konieczne odprężenie od napięć, jakie niesie życie.

Ale życie w mieście stwarza nie mniejsze stresy.

Może ilościowo takie same, ale nie tak głębokie. Życie w mieście przygotowuje człowiekowi mnóstwo szpilek, żeby mógł on zapomnieć o wielkim gwoździu, jakim jest śmierć, która nieuchronnie nadchodzi. A na wsi nikt się małymi szpilkami nie przejmuje, natomiast gdy przychodzi tragedia, to bywa bezbrzeżna. To bywa tragizm z pogranicza mitologii greckiej. Z takich doświadczeń wyrasta pewien typ wiary poważniejszy niż wiara łatwych pociech. Jest to wiara nierozłącznie związana z tragizmem ludzkiego losu. Może to paradoks, ale właśnie taka wiara niesie ze sobą mocniejszą świadomość tego, czym jest sakrament.

Sakrament jako znak obecności Boga?

Jako obecność tajemniczej Boskiej siły, która towarzyszy człowiekowi od początku do końca życia. To jest bardzo mocne doświadczenie i właśnie poprzez nie – misterium Kościoła jest tu jakby głębsze. Tu się głęboko wierzy w to, że jak coś jest człowiekowi pisane, to go nie ominie.

Trochę wygląda to na wiarę w przeznaczenie, z której wyłania się cień greckiego fatum.

Tylko, że tym, kto to zaplanował, jest miłosierny Bóg, który w końcu poratuje i przyśle takiego, który pomoże w imieniu Boga. Na tym pole-

ga logika tej wiary, która oczywiście przenika się ze świadomością tragiczności i z melancholią.

A czym jest ta napadająca górali melancholia?

„Boże nas, Boże, nie opuszcj nos, bo jak nos opuszcis, to już będzie po nos.” Ale ponieważ oni są cenniejsi niż wróble, więc nie ma mowy o tym, żeby Pan Bóg ich opuścił.

Są przecież dzielni, znakomici, a to, że akurat spalili karczmę i powiesili kilku jej obrońców, to jedynie dlatego, że tak musieli, bo jakby im dali po dobroci to, co chcieli wziąć – to by nie musieli palić, a tak musieli... „Bo to człowiek – jak powiada jeden z bohaterów tej historii – przy rabunku ni mo času sie zastanawiać.” On akurat wtedy przypiekał żydowi pięty, bo nie chciał mu powiedzieć, gdzie są pieniądze, i zakurzył sobie fajkę, żeby mu nie śmierdziało.

No, ale później, jak już wracali ze zbójowania, to zobaczyli, że płaczą dzieci żydowskie, no więc poszli do stajni, nadoili dla dzieci mleka i im dali. Wieść o tym, jacy byli wspaniali i nieustraszeni, żyje na Podhalu do dziś.

No, bardzo pięknie, a czy Ksiądz ukochany Franek Gąsienica też chodził na zbój?

Nie, Franuś tylko ostrzegał inteligentów: „uważajcie, chłopcy, bo z tego czytania pogłupiejecie”.

Ale w „Listach gazdów”, pierwszych swoich tekstach pisanych po góralsku razem ze Stanisławem Grygilem, podpisywał się Ksiądz – Wawrzek Chowaniec, kto to był ?

Wtedy jeszcze nie wymyśliłem Franka Gąsienicy, właściwie nie wiem, skąd mi się ta „gąsienicowa” nazwa wzięła. A Wawrzek Chowaniec był wymyślony ku czci mojego dziadka z Brzegu, którego prawie nie pamiętam, bo byłem małym chłopcem, kiedy umarł. Zostało mi tylko w pamięci to, że pięknie mówił po góralsku, z takim charakterystycznym dla tamtych okolic zaśpiewem, to była piękna postać.

Jednak „Listy gazdów” pisane po góralsku nie były dla górali adresowane, bo oni nie czytują „Znaku”.

Zamierzeniem tych „Listów” było spojrzenie na świat wielkiej polityki, aktualnych zdarzeń – były to czasy Soboru – poprzez przyzmat góralskiego zdrowego rozsądku. Nie bardzo mi się to wtedy udało, bo po pierwsze list nie jest ulubioną formą komunikacji górali, a po drugie już wtedy dość długo siedziałem w Krakowie i trochę miałem stępiony słuch na gwarę. Żeby raz w miesiącu napisać taki list, to trzeba by kilka godzin spędzić na rozmowie z ludźmi po góralsku, złapać język, sposób myślenia i często jednym zdaniem skomentować jakiś problem. Jeździłem wtedy w góry PKS-em, siadałem w tyłu i słuchałem, o czym ludzie rozmawiają. To było bardzo ciekawe, ale nie zawsze z tych rozmów udawało się wydobyć coś uniwersalnego, nie co miesiąc.

Czy naprawdę uważa Ksiądz, że wszystko, co najważniejsze, można przełożyć na góralski?

W zasadzie tak, a jak się nie da, to i gadać szkoda.

Czy Ksiądz „myślenie z wnętrza metafory” ma swoje źródło w podhalańskiej kulturze, w góralskiej pieśni i krajobrazie?

Pojęcie metafory wzięło się raczej z refleksji nad metaforami filozofii greckiej. Zwłaszcza dwie metafory odgrywały w mojej myśli szczególne znaczenie – metafora jaskini platońskiej i złośliwego geniusza.

Metaforyka typowo podhalańska jeszcze się nie wyłoniła jasno, ściślej mówiąc, ona się wyłania często przypadkiem. Na przykład coraz większą rolę ogrywa w moim myśleniu słowo „wierchowanie”, czyli chodzenie po szczytach. Odniosłem to słowo do Leszka Kołakowskiego, który chodzi po szczytach i zagłada – raz do piekła i bardzo go tam ciągnie, a raz do nieba, dokąd też go ciągnie, ale trochę mniej.

Stworzył Ksiądz filozofię domu, osnuwając ją wokół czterech podstawowych miejsc – dom, świątynia, warsztat pracy, cmentarz, opierając się na doświadczeniach kultury wsi. Doświadczenia człowieka miasta, jak tu się mówi – „miastowego” są o wiele bardziej rozmyte, albo w ogóle nie ma takich miejsc, albo ich istotowy sens został zniszczony.

Nie przekreślając tych moich doświadczeń, jednak muszę przyznać że metaforykę domu wzięłem przede wszystkim od Heideggera. Heidegger pisał, że losem świata stała się bezdomność. To dodało mi odwagi do myślenia na ten temat i pozwoliło na nowo odczytać doświadczenia, któ-

re miałem i które są stąd. To jest jeszcze jeden przykład relacji inteligencji i kultury ludowej. Po przeczytaniu Heideggera mogłem inaczej spojrzeć na moich kolegów i przyjaciół stąd, których podstawowym problemem było ożenić się i wybudować dom. Jest to też wynik refleksji, która przychodzi z zewnątrz i pozwala uchwycić podstawowy sens tego, co się wydarza. Miejsce, w którym pisał Heidegger, jest, nawiasem mówiąc, podobne do Gorców. Kiedy go czytałem, myślałem sobie, że przecież mam te doświadczenia na wyciągnięcie ręki. Nie muszę się ich właściwie uczyć od Heideggera, bo noszę je w sobie w stanie o wiele czystszym.

MISTRZOWIE

Zanim zaczniemy mówić o Księdza mistrzach, chciałabym zapytać – co to znaczy mieć mistrza i co to znaczy być mistrzem?

Przede wszystkim nie szkodzić. Poza tym mówić, czego uczeń czytać nie powinien. W środowisku, w którym się obracałem, co może z dzisiejszej perspektywy wydawać się dziwne – czytało się za dużo. Przeczytałem w życiu wiele śmieci, zupełnie niepotrzebnie. Moje kształcenie było dość chaotyczne, dlatego uważam, że ogromnie ważną rzeczą jest wskazać młodemu człowiekowi kierunek kształcenia. No, a patrząc głębiej, ideałem jest sytuacja, kiedy słuchacz staje się świadkiem rodzącej się myśli, nie gotowej tezy, ale właśnie ruchu myśli.

Nie każdy słuchacz staje się uczniem.

To jest naturalne, słuchacze mają swoje zainteresowania i każdy bierze to, czego potrzebuje, i idzie w swoją stronę, ale jakiś ślad zostaje zawsze. Przypominam sobie artykuł Hannah Arendt pisany z okazji 80. urodzin Heideggera, który ukazał się w „Znaku”. Arendt wspomina w nim, że kiedy pojawił się Heidegger, wśród studentów w całych Niemczech rozszedła się wieść, że pojawił się ktoś, kto uczy myśleć.

Podobnie rzecz się miała z Husserlem i jego hasłem „z powrotem do rzeczy”.

Sądzę, że i przypadek Ingardena należy rozpatrywać w jakimś odróżnieniu od tego, co się działo w polskiej filozofii tamtego czasu. Do Ingardena przyszedłem od seminaryjnego tomizmu. Nie chcę w tej chwili zajmować się tomizmem, bo to temat na inną naszą rozmowę. Zasad-

niczna różnica polegała na tym, że Ingarden uczył filozofii na klasykach. Doceniał Platona, Arystotelesa, nie odzęgnywał się od nowożytności, zmuszał do czytania klasyków w oryginale.

Ingarden swoje własne filozofowanie rozpoczął od sporu ze swoim mistrzem – Husselem o idealizm.

Charakterystycznym rysem tego filozofowania było to, że ono od razu wprowadzało w konflikt, w sam środek sporu i zmuszało do poszukiwania racji, argumentów, kryteriów, dzięki którym ten spór mógł zostać rozstrzygnięty – i to rozstrzygnięty nie przez profesora, ale przez studentów.

A co z erudycją?

Podstawową sprawą dla Ingardena było odwoływanie się do elementarnych doświadczeń. Weźmy za przykład związek przyczynowy i polemikę z Hume’em – czy związek przyczynowy jest spostrzegalny? czy nie? Czy to, co spostrzegamy, jest tylko następstwem zdarzeń, czy też sam związek przyczynowy jest spostrzegalny? Wstępem do dyskusji na seminarium była oczywiście znajomość tekstu Hume’a i to bardzo dobra znajomość, trzeba było ten tekst znać niemalże na pamięć. Od tekstu odwoływaliśmy się do rzeczywistych doświadczeń, takich jak przykład kul bilardowych i innych.

To samo dotyczyło np. sprawy danych wrażeniowych u Bergsona, który stawia tezę, że strumień świadomości jest tak zbudowany, iż każda dana wrażeniowa odbija się we wszystkich innych i zabarwia sobą wszystkie inne. Analiza doświadczeń miała prowadzić np. do tego, czy poszczególne doświadczenia – wzrokowe, słuchowe, wzrokowe mogą na siebie nawzajem oddziaływać, czy mogą być zmieniane, zabarwiane. W tym właśnie była zasadnicza różnica między Ingardenem a tomizmem, od którego wyszedłem, że Ingarden dawał od razu do ręki metodę, i to nie tylko metodę w pracy filozoficznej, ale i możliwość interpretacji doświadczeń, problemów, z którymi spotykałem się na co dzień. Mogłem z tą metodą podejść nie tylko do krytyki Husserla, ale i do interpretacji tekstu Ewangelii.

Pojawił się Ksiądz na seminarium u Ingardena po studiach seminaryjnych, po doktoracie na ATK, po pierwszych spotkaniach z marksizmem i po 57 roku. Czy księdzu katolickiemu wolno było wtedy studiować na świeckiej uczelni?

Dostałem specjalną zgodę od biskupa Baziaka i to jedynie dlatego, że przyjaźnił się z rodziną Ingardenów. To był właściwie przypadek, jak wiele w moim życiu. Ale ten przypadek postawił przede mną wielkie wyzwania, wymagał zmiany mentalności. Przez pierwsze tygodnie w ogóle nie wiedziałem, o co Ingardenowi chodzi, to był zupełnie dla mnie nowy sposób uprawiania filozofii. Byłem przyzwyczajony do innego podejścia do rzeczy, nastawiony na szukanie przyczyn, skutków, badanie ciągu rozumowania. A tu nagle po prostu trzeba było coś opisać. Przez pierwsze pół roku na seminarium nie zabierałem głosu. Czasem Ingarden mnie wyrwał do odpowiedzi – kiedy trzeba było dokonać interpretacji tekstu, to jeszcze pół biedy, ale jak kazał opisywać piec, to włos mi sie jeżył.

Na tym seminarium była grupa ludzi, z którymi się Ksiądz zaprzyjaźnił?

Każdy z nas był inny, wszyscy chodzili swoimi drogami, ale żeby dojść do Ingardena, trzeba było chodzić swoimi drogami.

Czy czuliście jakieś intelektualne pokrewieństwo między sobą?

Tak, to miało taki charakter. Wytworzyła się w nas jakaś jednakowa postawa wobec życia, w której było trochę ironicznego dystansu do rzeczywistości, angażowania się i nieangażowania, i przekonanie, że robimy wspólnie coś, co naprawdę jest dla tego kraju ważne.

Czy podczas tego seminarium miał Ksiądz świadomość, że odnalazł swoją metodę, że to jest właśnie to, co chce Ksiądz robić?

Nie miałem takiej świadomości, tylko nagle zacząłem mieć sukcesy, jeśli tak można powiedzieć o pracy księdza. Zacząłem robić opis fenomenologiczny na ambonie i udawało się, bo zamiast ludziom rozkazywać – rób to, nie rób tamtego – próbowałem pokazywać głębsze sensy zjawisk.

Pamiętam, była kiedyś w niedzielę czytana Ewangelia o wdowim groszu. Powiedziałem w homilii, że wdowa pojawia się w tym tekście jako symbol autentycznego chrześcijanina, ponieważ wdowa to ktoś, kogo przedmiot miłości jest na tamtym świecie, i w związku z tym lekceważy wartości tego świata i nawet ostatni grosz nie stanowi dla niej wartości. Tak interpretacja wzięła się z fenomenologicznego opisu tego, czym jest grosz dla wdowy i dla tych, którzy mają swoją miłość jeszcze na tym świecie. Kiedy zacząłem odkrywać wartość metody fenomenolo-

logicznej także w pracy duszpasterskiej, tomizm uchodził ze mnie nie jako filozofia fałszywa, ale jako kołowrotek, który trzeba odstawić do muzeum, gdy została odkryta maszyna. Po prostu nie dawał narzędzia do rozgryzania tego świata.

A jednak w tym samym czasie starszy nieco Ksiądz kolega – ks. Wojtyła próbował uzupełnić tomizm poprzez doświadczenie fenomenologiczne.

Wojtyła uważał, że podstawowe pojęcia muszą być sprowadzone do źródłowych doświadczeń. Natomiast mnie się wydawało, że to jest wielkie ryzyko, bo wtedy z założenia odczytuje się doświadczenia wedle pewnej tezy wcześniej ustalonej. Wojtyła robił to dość ostrożnie, w jego analizach nie było sztuczności, w którą było łatwo przy takim podejściu teoretycznym wpaść. Coś podobnego wcześniej próbował robić ks. prof. Kłósak. Miał on do dyspozycji tomistyczną aparaturę pojęciową i doświadczenia – i usiłował robić coś takiego, żeby potwierdzić pojęcie poprzez doświadczenie źródłowe, ale to mu na ogół nie wychodziło.

Co zawdzięcza Ksiądz Ingardenowi?

Metodę.

Tylko metodę?

Nie tylko, a – aż metodę! Zresztą z Ingardenem był jeszcze inny problem. My wszyscy jego uczniowie dość długo musieliśmy się z niego wyzwalać. Tak było właściwie od początku, atmosfera seminariów była bardzo napięta, cali byliśmy nastawieni na to, żeby krytykować mistrza, skakać na niego, znaleźć słaby punkt.

On Was do tego prowokował, czy był zbyt doskonały?

On to bardzo lubił i rozstawiał nas po kątach, co nas oczywiście jeszcze bardziej pobudzało do ataku. On też miał swój sposób przekładania wszystkiego na „język góralski”. Nie chodzi mi oczywiście o gwara, ale w czasie bardzo trudnej dyskusji nad jakimś ogromnie złożonym problemem nagle odnosił wszystko do opisu pieca czy kuli bilardowej. Głównie mieliśmy problemy z jego ontologicznym uniwersalizmem, z ontologią jako teorią możliwości, która musi poprzedzać teorię faktyczności. Tego nie mogliśmy przewyciężyć.

Kiedy czytaliśmy *Sein und Zeit* i czuliśmy potrzebę ustosunkowania się do Heideggera – Ingarden był już na emeryturze. Zorganizował nam w domu kilka prywatnych spotkań na temat Heideggera i muszę powiedzieć, że okropnie go wtedy niszczył. Z mojego punktu widzenia trochę niesłusznie. W polemice z Heideggerem okazywał się husserlistą, mimo że przez całe prawie życie tropił u Husserla cienie idealizmu. A tu był po stronie intuicji przeciwko hermeneutyce. Nie negował hermeneutyki jako metody filozoficznej, ale nie oddawał jej pierwszeństwa. My wtedy byliśmy zafascynowani Heideggerem, bo to jednak jest genialna filozofia, nie umieliśmy się Ingardenowi przeciwstawić, ale trochę nas wtedy raził brakiem szacunku dla Heideggera i myślę, że właściwie do tej pory spór Husserl – Ingarden – Heidegger pozostał zawieszony.

Ksiądz swoją polemikę z Ingardenem zaczął dopiero po jego śmierci?

Tak, ale była to, że tak powiem, polemika niezamierzona i znowu odegrał tu rolę przypadek. Trzeba było po śmierci Ingardena napisać tekst do książki pamiątkowej o nim. Postanowiłem pokazać spór Ingardena z idealizmem, ponieważ miałem pewne sympatie do idealizmu, a wszyscy go atakowali. Tomiści wespół z marksistami, i ja postanowiłem zostać miłosiernym Samarytaninem idealizmu. Kiedy zacząłem zestawiać teksty Ingardena na temat idealizmu z tekstami Husserla, zmieniła mi się koncepcja artykułu, bo doszedłem do wniosku, że Ingarden nie miał racji. Trzeba oczywiście wziąć pod uwagę to, że Ingarden był na seminarium Husserla i słuchał tego, co Husserl mówił, na podstawie tych dyskusji mógł dojść do takich, a nie innych wniosków. Jednak, jeżeli brać pod uwagę to, co Husserl napisał na temat idealizmu, to widać wyraźnie, że Ingarden mu imputował poglądy, których Husserl nigdzie nie wypowiedział. Na przykład imputował mu idealizm metafizyczny, nie mając do tego żadnych podstaw. Jest u Husserla idealizm, ale jedynie transcendentálny, co do tego nie ma żadnych, według mnie, wątpliwości. Wczytując się w teksty, doszedłem do wniosku, że Ingarden był zupełnie głuchy na metodę transcendentálną, w ogóle jej nie uwzględniał, mimo że przecież tłumaczył Kanta. Metoda transcendentálna u Ingardena została pochłonięta przez ontologię. Zontologizował ją, mimo że twierdził, iż metoda transcendentálna może być stosowana w teorii poznania.

Wynikiem tych moich potyczek z idealizmem u Ingardena były aż trzy artykuły – jeden o sporze między Husserlem a Ingardenem o idealizm, drugi; *Teoria poznania w więzach ontologii* i trzeci na temat dwóch

metod poznania: fenomenologicznej i hermeneutycznej, gdzie opowiedziałem się w gruncie rzeczy za metodą fenomenologiczną.

Czy z tego należy sądzić, że próbuje Ksiądz na nowo odczytać i zrozumieć Ingardena?

Ingarden jest mistrzem formy, on ma znakomitą intuicję formy, ale myślę, że jego dziedzictwo wymaga powtórnego przemyślenia.

W jakim kierunku?

Ingarden zaczął swoją pracę filozoficzną od analizy dzieła literackiego i twierdził, że dramat jest granicznym przypadkiem dzieła literackiego, ja natomiast sadzę, że dramat to jest istota dzieła literackiego. Osiągnięcia Ingardena dla filozofii są niewątpliwe, ale jeśli spojrzeć na jego dzieło od strony, którą proponuję, to można całą jego filozofię tak związaną z teorią literatury, cały *Spór o istnienie świata* zobaczyć inaczej, z innej perspektywy, można na całą tę dziedzinę rzucić nowy snop światła.

Ale to już nawet nie będzie interpretacja Ingardena, tylko pójdzie w inną stronę, nawet jeżeli punkt wyjścia był podobny.

Ingarden patrzył na człowieka poprzez pryzmat ontologii. Bardzo konsekwentnie przeprowadził analizę opisową istoty, nie zadając pytania o genezę istoty. Twierdził, że pytanie o genezę istoty może wyniknąć dopiero z analizy sensu. Natomiast u Husserla nie jest możliwe zrozumienie sensu bez pytania o jego genezę. Jeśli się nie zapyta, skąd wziął się sens, to się go nie zrozumie, a dla Ingardena pytanie o to, jaki jest sens – jest zasadnicze. No, ale to wszystko są zagadnienia metodologiczne, istotne pytania wyłaniają się dopiero po gotowych analizach, nie można tu z góry ustalić metody. Trzeba robić filozofię i jednocześnie snuć refleksję nad tym, jak się ją robi.

A kiedy w Księdza myśleniu zaczął pojawiać się akcent od doświadczenia przedmiotowego ku podmiotowi, czy to nie był podstawowy moment wyzwania się z Ingardena?

W pewnym sensie zawsze podstawowe było dla mnie doświadczenie podmiotu. Kiedy myślę o studiach teologicznych w seminarium, to największe wrażenie zrobiło na mnie kilka wykładów Kłósaka na temat

doświadczenia „ja”. Kiedy patrzę z dzisiejszej perspektywy, to wiem, że te wykłady były chybione, oparte na wynikach badań psychologicznych, a nie na filozofii, ale sam temat już wtedy był dla mnie fascynujący i były dla mnie bardzo inspirujące.

Dlatego u Ingardena zająłem się analizą świadomości podmiotu. Było ja, nie było jeszcze drugiego, prace z tamtego okresu weszły w skład *Świata ludzkiej nadziei*.

Drugi pojawia się po raz pierwszy w Księdza myśli, pod wpływem Marcela, jako powiernik nadziei?

Tak, na początku tylko w takiej perspektywie, ale na tamte czasy czyli przełom lat 60-70. była to niesłychanie płodna perspektywa. Była to jakby próba nowej interpretacji chrześcijaństwa – wszyscy bronili wiary, a ja mówiłem o nadziei, bano się zdrady, a ja mówiłem o powiernictwie. Po raz pierwszy mówiłem na ten temat podczas odczytu dla duszpasterzy akademickich, to było wtedy znakomite środowisko, elita duchowieństwa, pamiętam, że bardzo byli tym zainteresowani.

Czyli zaczynał Ksiądz swoją myśl dialogiczną jakby w drodze od „ja” do „ty”?

W tym sensie, że nie powierzałem mojego „ja” nikomu.

Czy doświadczenie drugiego, od którego zaczyna się refleksja, przyniosło Księdzu spotkanie z prof. Kępińskim czy studia nad Lévinasem?

Lévinasa zacząłem czytać w Belgii, w Louvain wcześniej, jeszcze w 1969 roku, ale musiało minąć 5 czy 6 lat, zanim odważyłem się napisać pierwszy tekst o Lévinasie, który zresztą nie został zaakceptowany przez „Znak”.

No i co, ten tekst nie został wydrukowany?

Przerabiałem go 2 albo 3 razy, żeby był strawny, twierdzili, że jest niepojmowalny językowo. Trzeba by sprawdzić dzisiaj, czy nadal jest niepojmowalny.

Pierwszy tekst Księdza o Lévinasie w „Znaku” to był chyba rok 1976. Pierwszy raz pojawiła się „separacja podmiotu”, „pragnienie metafizyczne”, „epifania twa-

rzy” – ale z dzisiejszej perspektywy ten tekst jest prosty, nawet może jakoś, przepraszam, banalny.

No, to jeszcze gorzej, tyle lat nad tym siedziałem! Przed moim tekstem było tłumaczenie Lévinasa bardzo poprawnie zrobione przez Ewę Bieńkowską, nie było zastrzeżeń, nic nie dało się poprawić. Ale o ile ten tekst był dla mnie czytelny i bardzo jasny po francusku, to po polsku przestałem rozumieć. To była dla mnie wielka rewolucja w myśleniu. Pracując nad Lévinasem, próbowałem się w niego wczuć, zrozumiałem, że nie można inaczej zrozumieć filozofa, trzeba po prostu razem z nim iść jego drogą.

Kiedy się Ksiądz nauczył, że trzeba myśleć z filozofami, a nie o filozofach?

To też jakoś było we mnie zawsze, może na początku nie umiałem tego tak nazwać, ale nigdy nie miałem do filozofów podejścia przedmiotowego, a kiedy zająłem się fenomenologią, to się po prostu narzucało. W każdego filozofa, którym się zajmowałem, wchodziłem na całość, bardzo głęboko. Bardzo mocno oddziaływał na mnie Heidegger, Lévinas, o którym mówiliśmy i pewnie jeszcze będziemy mówić, potem czytałem na raz Husserla, Marcela, Ricoeura, to szło jakby wszystko na raz, to były wielkie przygody i spotkania.

Fragment większej całości przygotowywanych do druku rozmów dr Anny Karoń-Ostrowskiej z ks. prof. Józefem Tischnerem, prowadzonych na przełomie 1992/93.

FILOZOFOWIE I GÓRALE

Z *Historią filozofii po góralsku* Józefa Tischnera jest kłopot. Dzieło to, z jednej strony, zostało niezwykle życzliwie przyjęte przez górali i przez czytelników. Stało się ono niejako potwierdzeniem, że Tischner jest nie tylko ważnym filozofem, ale potrafi pochylić się nad zwykłym człowiekiem i dać mu książkę, jakiej ten potrzebuje. Dlatego też *Historia...* wywołała euforię. Barwność góralskiej gwary, skrzące się dowcipem opowieści, odmalowani jako filozofowie ludzie, których nie tylko na Podhalu, ale i w całej Polsce wszyscy znają – to niewątpliwe jej atuty. Z drugiej jednak strony – środowisko filozoficzne nie do końca wiedziało, jak się wobec książki Tischnera zachować. Czy traktować ją jako jeden z wielu żartów Księdza Profesora, czy podejść do niej z naukową wnikliwością i tropić w niej oryginalne filozoficzne poglądy.

Ta niejednoznaczność sprawiła, że wśród filozofów nie pojawiła się żadna poważna dyskusja, której celem byłoby roztrząsanie filozoficznej wartości rzeczonyj książki. Mówiąc delikatnie, wywołała ona uczucia mieszane. *Historia filozofii po góralsku* ukazała się po raz pierwszy w roku 1997. Był to czas, kiedy wszyscy czekali na zapowiadane od lat ważne filozoficzne dzieło Tischnera: *Spór o istnienie człowieka* (pierwsze wydanie ZNAKU pochodzi z 1998 roku). Mając w perspektywie książkę, o której było głośno przez niemal cały czas jej powstawania i która miała być kontynuacją głośnej i najważniejszej filozoficznej wypowiedzi Tischnera, *Filozofii dramatu*, trudno było oczekiwać, że zostaną podjęte poważne badania nad kolejną manifestacją umiłowania Podhala i górali.

Ta sytuacja, niestety, zaciążyła na późniejszej recepcji *Historii filozofii po góralsku*. Była ona traktowana jako swoisty żart, ukłon w stronę góralszczyzny i jako taka znalazła swoje miejsce w całym dorobku Józefa Tischnera. Celem niniejszego szkicu jest wydobyć jej z tego miejsca i podjąć dyskusję nad jej filozoficznymi wartościami. Bowiem wnikliwa lektura tego dzieła pokazuje, że w książce tej jest o wiele więcej z samego Tischnera i jego filozofii, niż się powszechnie wydaje. *Historia filozofii po góralsku* nie jest po prostu przetłumaczeniem na gwara poglądów i żywotów filozofów starożytnych. Można rozpatrywać jej wartość filozoficzną na kilku płaszczyznach. Należy jednak pamiętać, że jest to dzieło, którego sam Tischner nie uważał za najważniejsze w swoim dorobku filozoficznym, więc mówienie o nim jako swoistej *summie* może być pewną przesadą. Tak więc sytuacja nie jest łatwa. Z jednej strony, grozi nam potraktowanie książki Tischnera tylko jako żartu – ten pogląd dzisiaj wydaje się być powszechny – z drugiej zaś, groźba polega na przesadnym eksponowaniu ważności tego dzieła i próbach doszukiwania się w nim sensów, których nie przeczuwał nawet sam Autor.

Metodą badania *Historii filozofii po góralsku* będzie analiza kilku skojarzeń, jakie przywołuje sama książka. Zaczniemy od tych, które mogą wydawać się oczywiste, a więc: kaprys filozoficzny, zachęta (lub propeudeutika) i apokryf. Próba dopasowania ich do substancji dzieła wskaże nam pewne trudności, jakie z tego dopasowania mogą wynikać. Następnie przeprowadzona zostanie analiza tego, co można, po oczyszczeniu z potocznych opinii, nazwać filozofią po góralsku.

KAPRYS

Przez całe te rozważania powinna nam towarzyszyć refleksja nad znaczeniem tytułu książki. *Historia filozofii po góralsku* nader często wprowadza w błąd, dlatego też kolejne wglądy powinny oczyścić znaczenie tytułu na tyle, by krystalizowały się w nim właściwe intencje Tischnera. Jeżeli ktoś oczekiwał, że dostanie wykład z historii filozofii przetłumaczony na podhalańską gwara, już na początku lektury musiał czuć się zaskoczony. Nie jest to bowiem rzecz o starożytnych, średniowiecznych czy współczesnych filozofach, ale o góralach, których dopiero potem, jak pisze Autor, nazwano po grecku. Każdy z bohaterów, wygłaszających kolejno poglądy, odpowiada

autentycznym postaciom, żyjącym na Podhalu. Niektóre z nich znane są tylko góralom i poza tamtym rejonem nazwiska te mogą niewiele mówić. Inni jednak, tacy jak Wojciech Gąsienica-Byrcyn (Anaksagoras z Kladzomen)¹, czy też Władysław Trebunia-Tutka czyli Platon (por. HFG, s. 76-126), są dość powszechnie znane. Na marginesie, można dodać, że zabieg ten pozwala Tischnerowi na poruszenie kilku innych spraw, należących nie tyle do filozofii, co raczej do jego działalności społeczno-publicystycznej. Dzieje się tak, kiedy wspomina lęki przed liberalizmem (por. HFG, s. 26), czy walkę z wszechobecną masonerią (por. HFG, s. 22).

Tischner więc nie tyle tłumaczy filozofię na gwiarę, co dokonuje swoistej transpozycji. Poglądy starożytnych filozofów wkłada w usta autentycznych postaci, zapewniając, że to one głoszą je jako pierwsze. W zamierzeniu narratora książka wydaje się więc nie tyle historią filozofii, co odkłamaniem tej historii, w której przez wieki błędnie uważano, iż to Grecy o dziwnych imionach stworzyli filozofię i składające się na nią idee.²

W tym miejscu wiemy już, że nie jest to zwykła próba opowiedzenia historii filozofii. Tischner puszcza do nas oko, wciąga czytelnika do intelektualnej zabawy w gawędy o filozofii. W tej perspektywie książka jawi się jako interesujący kaprys filozoficzny. Żart autora, mający na celu zabawę w dochodzenie do tego, jak było naprawdę. Dzieje filozofii europejskiej znają przypadki, kiedy to filozofowie bawili się różnymi formami literackimi, wkładając w nie filozoficzne treści. Najpowszechniejszą chyba była bajka, ale nie tylko. Jako przykłady takich zabaw można wymienić między innymi powiastki filozoficzne Woltera³, bajki Kołakowskiego⁴ czy książki Diderota⁵.

Józef Tischner w swoim kaprysie filozoficznym przyjmuje nieco inną metodę. Można powiedzieć, że od strony formalnej jego książka wyraźta z dwóch solidnych fundamentów. Z jednej strony, mamy parafrazę wybranych opowieści z *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogene-

¹ Por. Józef Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2001, s. 40-43. W dalszej części szkicu w przypisach będę posługiwał się skrótem HFG oraz numerem strony. Także dla wygody Czytelnika odnośniki do tego dzieła będę umieszczał nie w dolnej części strony, lecz w tekście, bezpośrednio po przywołanym fragmencie.

² W tym miejscu można by się zastanowić, na ile trafne jest dopasowanie greckich filozofów do konkretnych postaci z Podhala. Czy fakt, że np. Platonem jest akurat Władysław Trebunia-Tutka, chyba najpowszechniej poza rodzinnymi stronami znany prymista podhalański, ma znaczenie dla idei samej książki. Roztrząsanie jednak tych spraw pozostawiam samym góralom.

³ Por. Voltaire, *Pogawędki i dialogi filozoficzne*, tłum. Julian Rogoziński, Warszawa 1954.

⁴ Por. Leszek Kołakowski, *13 bajek z królestwa Latonii dla dużych i małych*, Warszawa 1963.

⁵ Por. Denis Diderot, *Kubuś fatalista i jego Pan*, tłum. Tadeusz Zeleński (Boy), różne wydania.

sa Laertiosa.⁶ Dzieło Diogenesa jest nie tylko kopalnią wiedzy o poglądach filozofów starożytnych, ale zawiera też mnóstwo anegdot o ich życiu, zachowaniu i spotkaniach z innymi ludźmi. W przypadku sporej części z nich (tu można wymienić choćby cyników, stoików czy cyrenaików), anegdoty te są nie tylko towarzyskimi dykteryjkami, ale opowiadają w sposób istotny o głównych ideach danych filozofów. Rzeczywiście, w wielu opowieściach Tischnera odnajdujemy nie tylko bohaterów, ale też konkretne sytuacje, opisane przez Diogenesa Laertiosa.

Nie jest jednak tak, że Tischner tłumaczy na gwiarę góralską te opowieści. Dokonał już, jak zostało powiedziane wcześniej, swoistej transpozycji, zamieniając Greków na autentycznych górali. Sięgnął również, i to jest drugi fundament jego książki, do szerokiej tradycji góralskiej gawędy. Gawęda góralska wydaje się najbardziej znana w formie, jaką przekazał nam Kazimierz Przerwa Tetmajer, spisując swoje *Na Skalnym Podhalu*.⁷ Wiadomo, że w swoich kazaniach i działalności w Związku Podhalańskim Tischner często odwoływał się do twórczości Tetmajera. Czuł się jego spadkobiercą i widział też swoją rolę jako kontynuację „krystalizowania idei góralszczyzny”, do czego jeszcze później wrócimy. Jednak można sięgnąć do korzeni tych gawęd, a więc do góralskich opowieści, znanych nie tylko z literackiego przetworzenia, ale spisanych w oryginalnym brzmieniu w licznych zbiorach.⁸ Legendarną postacią Podhala jest niewątpliwie Jan Krzeptowski Sabała, uważany za genialnego gawędziarza, słuchany i spisany. On i jemu podobni (tu można wymienić choćby takich góralskich gawędziarzy, jak Jędrzej Gąsienica, Tomasz Stopka Gadeja, Andrzej Tylka Suleja czy Józef Zych), sami będąc spadkobiercami tradycji, zaciążyli na jej obecnej postaci.

Gawęda góralska, poza swoją oryginalnością i niewątpliwą barwnością, wnosi do książki Tischnera pewien istotny element, wzbogacając nim anegdoty opowiadane za Diogenesem Laertiossem. Jest to swoisty, góralski rozsądek, który wyraźnie przeciwstawia się bezkrytycznemu przejmowaniu usłyszanych treści. Krytycyzm, dla samej filozofii niezwykle istotny, pojawia się w *Historii filozofii po góralsku* właśnie za sprawą gawęd. Aby zilustrować mechanizm, o który tu chodzi, warto odwołać się do jednej z gawęd Sabały, gdzie wyraźnie widać, jak ów rozsądek dochodzi do głosu. Sabała opowiada o tym, jak Bóg stworzył kobietę.⁹

⁶ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Bogdan Kupis, Warszawa 1968.

⁷ Por. Kazimierz Przerwa Tetmajer, *Na Skalnym Podhalu*, różne wydania.

⁸ Por. *Gawędy Skalnego Podhala*, wybór i opracowanie Włodzimierz Wnuk, Kraków 1969.

⁹ Por. tamże, s. 34-36.

Podobnie jak Tischner w omawianej tu książce, nie referuje znanej opowieści biblijnej, tylko ją znacznie modyfikuje. Mówi więc, że zanim Bóg zdążył stworzyć kobietę z żebrą, zakradł się pies i to Adamowe żebró wykradł. Sprawa wydawała się przegrana, gdyż pies zaczął uciekać i prawie opuścił raj. Na szczęście udało się wyrwać psu ogon i z tego właśnie ogona stworzono kobietę. Sabała, aby uwiarygodnić swoją opowieść, mówi, że dlatego właśnie psy nie mają ogonów. Zaraz jednak reflektuje się, gdyż spostrzega, że górskie owczarki przecież mają ogony. Sytuacja jest poważna, gdyż fakt ten niejako podważa prawdziwość opowieści. Sabała zatem dopowiada wyjaśnienie, że owczarki albo powstały przed tym wydarzeniem, albo pochodzą od innych psów. W ten sposób potoczne doświadczenie nie burzy teorii. To rozumowanie, które każe wyciągać z teorii absurdalne czasem konsekwencje, znajduje się również w książce Tischnera. Próba weryfikacji ogólnych teorii przez potoczne doświadczenie jest niejako dopisana przez Tischnera na marginesie opowiadanych za Diogenesem historii.

Mamy więc opowieść o Józku Zatlóce czyli Parmenidesie (por. HFG, s. 26). Z fundamentalnego zdania filozofii, że byt jest jeden, można wyciągnąć, jak się okazuje, dość interesujące konsekwencje. Tak uczynił Zenek z Dunajca (Zenon z Elei), który stwierdził, że nie ma wobec tego żadnej różnicy pomiędzy baranami jego a innych gospodarzy. No i zaczęły ginąć barany. Zenek twierdził, że jest zupełnie obojętne, czy baran różni się od niebytu w jego zagrodzie, czy u innych. Józek Zatlóka jest też zwolennikiem teorii, że byt trwa w bezruchu (por. HFG, s. 24). A jak się nie rusza, to nie może być grzechu, gdyż ten, jak wszyscy wiedzą, bierze się z ruchu. Rzecz jasna, skazanie grzechu na nieistnienie powoduje konflikt z księżmi katolickimi. Kolejnym przykładem jest pokazanie sporu Wojciecha Gąsienicy-Byrcyna, czyli Anaksagorasa (por. HFG, s. 30), z katolikami z Zakopanego. Przyczyną było wygłoszenie poglądu, że wszystko na świecie jest boskiej natury i że nie ma różnicy pomiędzy Bogiem a światem. We wskazanych fragmentach i jeszcze kilku innych widać, jak Tischner wydobywa interesujące napięcia pomiędzy myślą starożytną a chrześcijaństwem. Takich przykładów jest w książce Tischnera wiele. Sprawiają one, że zamiast czytać bezkrytycznie to, co napisane, czytelnik, nawet nie będący filozofem, zaczyna myśleć poważnie nad konsekwencjami poszczególnych teorii. Tu dochodzi do głosu góralski rozsądek, o czym mowa będzie dalej.

Kaprys filozoficzny, jako forma wygłaszania poglądów przez filozofów, miał przeważnie dużo poważniejsze cele niż tylko zabawa. Od ironii sokratejskiej po teorię kultury karnawału sformułowaną przez Mi-

chaila Bachtina¹⁰, śmiech może służyć sprawom najpoważniejszym. W tym przypadku Tischner poprzez żart, jakim wydawała się na początku *Historia filozofii po góralsku*, w poważny sposób podejmuje najważniejsze dla filozofii, stojące u jej początków problemy, wskazując na nieoczywistość niektórych teorii lub ciekawe konsekwencje, które być może trudniej dostrzec w inny sposób.

ZACHĘTA LUB PROPEDEUTYKA

Przejście od zabawy i żartu w stronę kaprysu, który ma jednak dość poważne cele, ukazuje nam dalsze możliwości patrzenia na książkę Tischnera. Gdyby całość pozostała tylko żartem i nie niosła ze sobą szczególnej wartości filozoficznej, zapewne doszłyby do skutku inne projekty podobnej natury. Kiedy *Historia filozofii po góralsku* została wydana i na chwilę zagościła na łamach prasy, z różnych regionów Polski zaczęły napływać deklaracje, że powstaną niebawem historie filozofii po kaszubsku, śląsku czy kurpiowsku. To, że nie powstały, pokazuje, iż dzieło Tischnera to nie tylko zabawa w tłumaczenie. To namysł ważnego filozofa nad poważnymi sprawami, choć forma zewnętrzna książki zdaje się tę powagę zasłaniać. Nie wystarczy znać gwarę danego regionu, by przetłumaczyć na nią filozofię. Gdyż tłumaczenie Tischnera nie jest zabiegiem jedynie językowym. On przekłada na góralski nie tylko słowa, ale też samą substancję filozoficzną.

Wychodząc od pogłębionej koncepcji kaprysu, który bawiąc, uczy, rysuje się nam nowa perspektywa rozumienia książki Tischnera. Tischner nie tylko opowiada o filozofii. On w tę filozofię wprowadza. Każdy, kto choć przez chwilę zajmował się świadomie propedeutyką filozofii, doskonale wie, jak trudne jest to zadanie. Wprowadzenie do filozofii nie jest tylko mechanicznym streszczeniem najważniejszych poglądów i zdefiniowaniem specyficznych dla filozofii pojęć. Gdyby tak było, to zapewne nikogo nie udało by się do tej filozofii wprowadzić. Sprawa wydaje się bardzo trudna. Gdyby była łatwa, zapewne od wielu lat istniałaby dobra propedeutyka¹¹ filozofii, która byłaby w stanie wprowadzić w tę dziedzinę każdego.

¹⁰ Por. Michail Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, Warszawa 1975.

¹¹ Do końca nie jestem pewien, który termin jest właściwszy: propedeutyka czy zachęta. Propedeutyka zakłada systematyczność i pewną określoną metodologię, zachęta zaś, mająca również dobre zakorzenienie w tradycji (wystarczy wspomnieć obfitującą w pisma protreptyczne starożytność) pozostawia autorowi więcej swobody. *Historia filozofii po góralsku* wydaje się zmierzać raczej ku zachęcie niż

Przede wszystkim syntetyczne opowiedzenie o filozofii, a więc o dziedzinie wiedzy, która trwa od dwudziestu kilku wieków, jest dość trudne. Istnieje wiele kluczy, według których rozstrzyga się, co należy do spraw najistotniejszych, co należy powiedzieć na początku. Z drugiej strony, filozofia uchodzi za dziedzinę ludzkiej aktywności tak niepowiązaną z codziennym życiem, że zrozumienie filozoficznego sposobu ujmowania świata, jak też podstawowych dla niej pojęć, wydaje się prawie niemożliwe.

Można powiedzieć bez dużej przesady, że propedeutyka filozofii sama jest filozofią. Sama potrzebuje refleksji nad sobą samą, by stawać się coraz lepsza i bardziej przejrzysta. Przed autorami, którzy co jakiś czas podejmują trud wprowadzania innych w filozofię, stają dwa najpoważniejsze zagrożenia. Pozostałe wydają się uszczegółowieniami któregoś z nich. Pierwsze zagrożenie to chęć nadmiernego przypodobania się czytelnikowi. Jest to chęć zupełnie zrozumiała. Pomiędzy filozofią a wprowadzanym w nią człowiekiem należy stworzyć pomost, by przechodząc od własnego sposobu myślenia i widzenia świata, był on w stanie zrozumieć istotę refleksji filozoficznej. Jednak nadmierna chęć ułatwienia czytelnikowi tego zadania ma zgubne skutki. Przeważnie w takich sytuacjach filozofia zostaje uproszczona i spreparowana tak, że chociaż czytelnik zaakceptuje taką wizję świata, to niewiele ma ona wspólnego z samą filozofią. Wówczas, przechodząc do poważniejszych lektur filozoficznych, ów niefortunnie wprowadzony będzie czuł rosnące zakłopotanie rozdźwiękiem między tym, o czym czyta, a tym, jak po lekturze danej propedeutyki wyobrażał sobie filozofię. W sytuacji tu przedstawionej propedeutyka nie odnosi zamierzonego skutku, mówiąc krótko: nie wprowadza. Wydaje się, że w taką pułapkę wpadła, skądinąd ciekawie napisana, książka Josteina Gaardnera *Świat Zofii*¹².

Drugim zagrożeniem jest chęć nadmiernego przypodobania się filozofom. Widząc pierwsze zagrożenie, polegające na nader uproszczonym przedstawieniu filozofii, autor chce zaprezentować swą dziedzinę w sposób jak najmniej wypaczony. Trudno mu zrezygnować z niektórych zagadnień, jakie uznaje za niezbędne, trudno mu uprościć pewne trudne sprawy w obawie przed nadmiernym zafalszowaniem ich istoty. Wszystkie te obawy, płynące z jak najlepszych intencji, z chęci dochowania wierności filozofii, owocują czymś nieprzewidzianym. Czytelnik po taką

propedeutykę nie sięga, uważając ją za zbyt trudną i rozbudowaną. Zadowoleni są inni filozofowie, szczęśliwi z tego, że dana książka nie sprzeniewierzyła się samej filozofii. Jednak propedeutyka ta nie odnosi swojego skutku, gdyż dobrowolnie nikt nie chce za jej pomocą być wprowadzanym do filozofii, mało tego, może ona na zawsze zniechęcić się do filozofii jako takiej. Książki tego rodzaju są przeważnie grube i przeładowane treścią. Niestety, w taką pułapkę zdaje się wpadać wprowadzenie do filozofii Jana Galarowicza.¹³ Innym przykładem ilustrującym tę tendencję jest *Wprowadzenie do filozofii* wydane przez autorów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.¹⁴ W przypadku tej książki mamy do czynienia z jeszcze inną cechą niektórych propedeutyk, jaką jest ich jednostronność, ale to już temat na zupełnie inne rozważania.

¹² Jostein Gaardner, *Świat Zofii*, tłum. Irena Zinnicka, Warszawa 1994.

Dość trudno na tej mapie umiejscowić książkę Tischnera. Dzieje się tak z kilku powodów. Jak na propedeutykę Tischner wybrał formę dość niekonwencjonalną. Nie jest to systematyczny przegląd stanowisk i zagadnień filozoficznych – w zakończeniu Autor sam pisze, że nie rości sobie prawa do zupełności (por. HFG, s. 109). Byłaby to więc raczej zachęta – protreptyka niż propedeutyka w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Nie jest to też zbiór opowiadań o filozofii adresowanych do dzieci. Tischner wydaje się wprowadzać do filozofii przede wszystkim samych górali. Chodzi mu o to, by się o własny rozum troszczyć i używać go bardziej niż dotychczas (por. HGF, s. 9). Jest więc wyraźny cel – rozbudzanie myślenia filozoficznego. Jest też bardzo wyraźny adresat – społeczność Podhala. Ale książka Tischnera zyskała akceptację również poza środowiskiem górali.

Tischner opowiada, jak to było naprawdę z filozofią, zanim zaczęto opowiadać bajki o Talesie, Platonie i Arystotelesie. Przedstawia koncepcje i idee, które są dla filozofii ważne, bo pojawiając się u jej początków stworzyły pewien sposób filozofowania. To Grecy wykuli pojęcia, którymi do dziś filozofia się posługuje. To oni pokazali perspektywę i problematykę filozoficzną, która do dziś wyznacza ramy zainteresowań filozofów. Wobec tego sięgnięcie do korzeni samej filozofii jest być może najlepszym wprowadzeniem do niej samej. Jednak Tischner idzie dalej. Nie dość, że opowiada po góralsku o źródłach filozofii, to jeszcze dokonuje kilku niezwykle istotnych zabiegów, które mają na celu przybliżenie filozofii czytelnikowi.

¹³ Por. Jan Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
¹⁴ Mieczysław A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1998.

Po pierwsze, poglądy mają twarze. Poprzez zabieg, wcześniej traktowany jako żart, aby przyporządkować poszczególne idee konkretnym postaciom z Podhala, Tischner zyskuje bardzo wiele. Odbiorca *Historii filozofii po góralsku* czuje, że sprawy istotne dla filozofów rozgrywają się blisko niego. Nie w jakiejś niewyobrażalnej krainie idei, nie na uniwersytetach, lecz na hali obok, w pobliskiej wsi, w zagrodzie sąsiada. Po drugie, Tischner przemawia językiem i w sposób, który jest człowiekowi bliski. Zdaje się mówić: w filozofii chodzi o ciebie. Dusza ludzka to nie pomysł zupełnie oderwany od tego, co doświadczamy, to problem, który ma bardzo mocne zakorzenienie w nas samych. Z różnych koncepcji bytu wynikają bardzo realne konsekwencje dla samego człowieka, dla jego działania i sposobu widzenia świata.

Mamy więc dwa istotne momenty: z jednej strony, idee dostały twarze, za każdym poglądem stoi konkretna osoba, z którą czytelnik może się zgadzać, którą może krytykować. Z drugiej strony, z suchych i niezrozumiałych teorii zostały wyciągnięte wnioski, obok których trudno przejść obojętnie.

Kiedy więc Jędrzek Kudasik (Sokrates) dyskutuje z politykami (por. *HFG*, s. 42-43), czy też radzi, jak dobrze wychowywać dzieci (por. *HFG*, s. 44-45), to czujemy, że sprawy te dotyczą każdego. Można powiedzieć, że polityka i wychowanie zawsze dotyczyły ludzi, niezależnie od tego, co o tym mówili filozofowie. Dlatego warto też wspomnieć o tym, jak Tadek Pudzisz (Arystoteles) tłumaczy tablicę kategorii Jasiowi Fornalowi, proboszczowi z Jelenia. Rzecz zupełnie abstrakcyjna, wydająca się nie mieć nic wspólnego z codziennością, okazuje się niezwykle przydatna w pracy duszpasterskiej.

Pozostaje otwartym pytanie, czy w swojej chęci przybliżenia filozofii czytelnikom Tischner nie uprościł jej zanadto. To jest zagrożenie, które wydaje się niezwykle poważne. Jest chyba oczywiste, że przyjmując taki sposób mówienia o filozofii i wykorzystując swoją pozycję i popularność¹⁵, Józef Tischner sprawił, iż po jego książkę sięgnęło wiele osób, wcześniej nie mających z filozofią nic wspólnego. To, że książka, mimo trudnej dla wielu nie-górali warstwy językowej, nie odstrasza, to wydaje się bezsporne. Książka Tischera w sposób właściwy zachęca do filozofii, w tym sensie wprowadza w nią czytelnika. Rodzi się pytanie, czy

¹⁵ Tischner był świadomy swej popularności i wpływu, jaki ma na ludzi wszystko to, co mówi. Wielokrotnie dawał temu wyraz, nawet na kartach *Historii filozofii po góralsku*. W opowieści o Tadeuszu Zachwiei (Empedoklesie, s. 28) poleca słynną kwaśnicę ze Szczawnicy. Pyta się słuchaczy mniej więcej tak: „Mówicie, że byliście i nie ma? Poczekajcie, jak tylko to wdrukują, to od razu się pojawi.” Widzimy tu podobny mechanizm, który w tamtym czasie zaowocował też powstaniem nowego wytworu cukierniczego, mianowicie kremówek wadowickich (lub papieskich).

przypadkiem, skoro nie cierpią czytelnicy, nie ucierpiała na tym sama filozofia.

Istnieje dość prosta metoda, by wątpliwość tę sprawdzić. Należy porównać poglądy filozofów góralskich z poglądami filozofów greckich, którzy im odpowiadają. Stopień uproszczenia tych teorii pomoże ocenić, czy propedeutyka Tischnera jest wartościowa jako wprowadzenie do filozofii, czy też nie.

Jednak z Tischnerem nie idzie tak łatwo. Albowiem próba porównania zawartości jego książki z opracowaniami na temat filozofii greckiej przynosi zaskakujące rezultaty. Otóż już od pierwszych stron można zaobserwować dość istotne niezgodności tych dwu płaszczyzn. Nie są to jednak niezgodności polegające na uproszczeniu, lecz na zupełnej zmianie niektórych poglądów.

APOKRYF

Józef Tischner nie byłby sobą, gdyby poprzestał na tym, o czym pisaliśmy w poprzednich częściach tego szkicu. Nie dość, że odwołując się do formy żartu filozoficznego postanowił „odkłamać” historię filozofii, nie dość że przy okazji unieśmiertelnił wiele osób z Podhala, nie dość, że rozprawił się z kilkoma innymi sprawami (masoneria, liberalizm itp.), to jeszcze napisał apokryf filozoficzny. Sama zamiana filozofów greckich na konkretne, autentyczne postaci znane na Podhalu to nie tylko powierzchowna gra. Wnikliwsza lektura pokazuje, że w swoich zmianach Tischner na tym nie poprzestaje. W kilku miejscach wydaje się poprzewierać filozofię grecką. Pisze apokryficzne zakończenia, prostuje niektóre teorie, podaje inne niż oficjalnie znane ich przyczyny. Przykładów takiej działalności jest wiele.

To, że nie będzie to zwykła, znana skądinąd historia filozofii, dowiadujemy się już w pierwszej opowieści o Staszku Nędzy z Pardałówki, czyli Talesie z Miletu (por. *HFG*, s. 7). Pierwszy akapit pokazuje nam przyczyny, które popchnęły Staszka do filozofii. Powód, dla którego pierwszy w dziejach filozof zaczął filozofować, wydaje się kluczowy. To może nam wiele wyjaśnić w rozumieniu tego fenomenu, jakim jest filozofia. Obeznani z różnymi tekstami myśli starożytnej oczekiwaliśmy, że pojawi się zdziwienie. Zdziwienie światem, które zmusza filozofa do poszukania pod płaszczem tego, co doświadczone, jakichś głębszych zasad. Zdziwienie, a więc nieoczywistość tego, co dane w doświadczeniu. Tischner jednak w sposób przewrotny wskazuje na zupełnie inną przy-

czynę: Staszka Nędzę myślenie nawiedziło z nudów. To z nudów został filozofem.

Można to potraktować jako kolejny żart Autora. Ale żart ten zapowiada wiele poważnych modyfikacji, jakich pod piórem Józefa Tischnera doznaje filozofia grecka. Mamy więc wyjaśnienie genezy powstania jednej z najważniejszych teorii w dziejach filozofii, platońskiej koncepcji idei. Władysław Trebunia-Tutka (Platon) dochodzi do wniosków naprowadzających go na istnienie świata idei nie w wyniku czystej spekulacji, ale będąc mocno sponiewieranym przez okowitę (por. *HFG*, s. 54). Nad ranem, po uciechach minionej nocy, budzi się i postrzega świat jako cienie. Sam też wydaje się sobie cieniem siebie samego. Stąd bierze się metafora jaskini i cieni. Warto dodać, że bycie cieniem samego siebie – to wersja Tischnera, a bycie cieniem idei człowieka – jak mówił Platon, to dwie różne rzeczy. Tak więc nie tylko geneza, ale też zasady funkcjonowania świata idei zostały tu zmodyfikowane. Podobnie rzecz ma się z innymi poglądami i wydarzeniami filozofii greckiej. Jędrzej Kudasik jako Sokrates nie umiera, lecz zostaje ocalony przez żonę swą, Wandę, czyli Ksantypę (por. *HFG*, s. 46-47). Mało tego, że pod wpływem kobiecej obrony sędziowie oskarżenie wycofali, to jeszcze przyznali Sokratesowi dożywotnią rentę. Tischner pisze, że to Grecy wszystko pozmięli, gdyż lubowali się w ponurych i tragicznych zakończeniach. A górale przeciwnie, wolą, jak się opowieści dobrze kończą.

Zmiany, które na poły żartobliwie dokonuje Tischner, nie dotyczą tylko samych okoliczności, w jakich rodziła się filozofia grecka. Autor w poważny sposób koryguje również same koncepcje. Kilkakrotnie poprawia Arystotelesa. Przyzwyczajeni jesteśmy, że akt jest doskonały, zaś potencja nie. Tymczasem Staszek Kułachów z Rogoźnika, wysłuchawszy Tadeusza Pudzisa (Arystotelesa), kontemplując podany przykład, a więc wody płynącej do morza, z niedowierzaniem kręci głową i rozstrzyga, że to nie akt, lecz jedynie potencja jest coś warta (por. *HFG*, s. 98). Wspominany już w tym szkicu proboszcz Jan Fornal dodaje do tablicy kategorii jeszcze jedną: „kiz pieron?” (por. *HFG*, s. 96).

Oczywiście książka Tischnera pełna jest takich zmian. Niby drobnych, niby żartobliwych, lecz wpływających w sposób istotny na to, jak czytelnik będzie rozumiał filozofię. Można więc powiedzieć, że Tischner posługuje się formą apokryfu. Nie przepisuje filozofii greckiej, nie zmienia jedynie realiów, ale w sposób oryginalny zmienia niektóre poglądy tak, że zamiast wprowadzenia w filozofię wzorowanego na myśli greckiej, otrzymujemy coś zupełnie innego. Nie jest to wszakże żadne zaskoczenie. Znaczący myśliciel Tischnera potrafił bez trudu pokazać wiele

miejsz w jego „poważnych” dziełach, w których Tischner w sposób dowolny interpretuje historię filozofii. Kiedy przedstawia pogląd z dzieł filozofii, to pogląd ten jest do głębi przeniknięty samym Tischnerem.¹⁶ Nie inaczej jest w przypadku omawianej tu książki.

Czym zatem jest *Historia filozofii po góralsku*? Książka Tischnera nie ułatwia nam odpowiedzi na to pytanie. Kilka wcześniejszych interpretacji, które wydawały się częściowo tłumaczyć i ujmować naturę tego dzieła, musiało polec w zderzeniu z samym dziełem. Książka nie jest tłumaczeniem filozofii na gwarg góralską. Kto tak sądzi, zapewne zna tylko tytuł. Nie jest też żartem filozoficznym – jej konsekwencje i założenia przekraczają zabawową formę, której pozory sprawia. Nie jest karykaturą, nie jest propedeutyką, gdyż mimo swej atrakcyjności, nie wprowadza w filozofię. Częściowo pokazuje specyfikę myślenia filozoficznego, jednak obciążona apokryficznymi wersjami i góralskim rozsądkiem jest wprowadzeniem w zupełnie inną filozofię niż ta, znana z podręczników. Wydaje się, że *Historia filozofii po góralsku* jest po części tym wszystkim, o czym wyżej zostało napisane, ale w sposób istotny przekracza wszystkie te formuły.

Dochodząc do koncepcji apokryfu, zbliżamy się do odpowiedzi na pytanie. Apokryfizacja wskazuje, że dzieło to jest własną wypowiedzią samego Tischnera, a nie tylko zabawą w gwarg góralską. Jak na zabawę zbyt wiele tam niejasności i modyfikacji. Teoria apokryfu naprowadza nas na pytanie, po co to wszystko. Skoro nie dla żartu, skoro nie dla rzetelnego wprowadzenia, to po co?

Odpowiedź wydaje się prosta i cofa nas do punktu wyjścia: po to, by pokazać, czym jest filozofia po góralsku.

FILOZOFIA PO GÓRALSKU

Czym jest owa filozofia po góralsku, czym różni się od innych filozofii? Te pytania wydają się dla rozważań o wartościach filozoficznych książki Tischnera najważniejsze. Wiemy, czym nie jest *Historia filozofii po góralsku*. Z tego, co już wiemy, rysuje się nam perspektywa odpowiedzi na pytanie, czym może być. Nie jest tylko przetłumaczeniem na gwarg hi-

¹⁶ Nie jest to miejsce, by pokazywać metodę badań historycznych Tischnera i specyfikę jego podejścia do dzieł filozofii. By jednak nie być głosolownym, mogę podać przykłady interpretacji intencjonalności u Husserla i Heideggera (*Filozofia dramatu*, s. 11-15) czy kartezyjskiego złośliwego demona (*Spór o istnienie człowieka*, s. 19-22). Szczegółowe zajęcie się tą problematyką to temat na osobne studium.

storii filozofii. Do poglądów greckich myślicieli Tischner dołącza postaci wzięte z Podhala, konsekwencje, które góralski rozsądek nakazuje z teorii wyciągać, i apokryficzne modyfikacje uznanych poglądów. To wszystko przybliży nas do idei filozofii po góralsku.

Tischner zaczyna iście biblijnie, pisząc, że na początku wszędzie byli górale i dopiero później pojawiły się inne narody (por. *HFG*, s. 5). Wskazuje na pierwotność górali. Czy jednak jest to tylko zapewnienie dumnego ze swych korzeni górala? Nie sądzę. Wskazanie na początki jest czymś więcej. Tischner nie wchodzi w spór na temat tego, kto był na Świecie pierwszy, a więc kto jest ważniejszy. Początek musi być rozumiany zupełnie inaczej. Cała czasowa struktura książki pokazuje, że Tischner chce przekroczyć czasowe rozumienie początku. Wiemy, że część górali sportretowana przez Autora żyje i ma się dobrze. Mimo że oni byli pierwsi, dopiero później (wobec tego kiedy?) nazwano ich Grekami i ponazywano fikcyjnymi imionami. Dobitnie pokazuje to przypadek Władysława Trebuni-Tutki (Platona). Pewnego razu Trebunia-Tutka (który przecież żyje) przebywał ze swoimi uczniami na Ornaku w szopie (por. *HFG*, s. 62). Szopa ta przed wiekami stała na miejscu, gdzie teraz stoi schronisko. Rozumując więc dosłownie, takie wydarzenie nie mogło mieć miejsca. Przed wiekami nie było Władysława Trebuni-Tutki, a kiedy już był i mógł swym uczniom tłumaczyć o światłości i hierarchii świata idei, zapewne szopy już nie było i schronisko już na Ornaku stało. Tischner oczywiście musiał mieć świadomość tej niekonsekwencji. Pisze nawet o tym w zakończeniu, kiedy mówi, że różni ludzie go pytają, jak to jest, iż ci góralscy filozofowie sprzed wieków pomiędzy nami się przechadzają (por. *HFG*, s. 109). I odpowiada, że każdy może to interpretować tak, jak mu odpowiada. Tak więc niekonsekwencja jest zamierzona. Gdyby celem był apokryf i mistyfikacja, zapewne Tischner postarałby się tak pozacierać ślady, że niewiele osób potrafiłoby to rozpoznać. Można sobie wyobrazić, że stworzyłby jakieś pra-Podhale i tam umieścił jakichś góralskich filozofów. Jednak robiąc to, zapewne nie zyskałby zbyt wiele, gdyż tamci filozofowie byłiby równie martwi jak dziś Grecy. Wobec tego wybrał autentyczne i żyjące postaci, a następnie przeniósł je, nie do końca konsekwentnie, w świat myśli greckiej. Można powiedzieć, że Tischner stworzył swoisty filozoficzny *illud tempus*, podobny do Eliadowskiego, w którym koncepcje filozoficzne są zawsze żywe. Idee zawsze mają twarze, nie są martwe.

Tak więc zdania, że na początku wszędzie byli górale, nie można rozumieć dosłownie. Można iść w kierunku interpretacji, że zanim pojawiła się filozofia, to było myślenie góralskie. A więc myślenie

góralskie, góralski rozsądek¹⁷, wyprzedza wszelką filozofię. Zanim pojawiają się teorie, skomplikowane systemy, istnieje zaduma nad światem i zjawiska domagające się wyjaśnienia. Teoria bezkresu mogła pojawić się tylko na Orawie, gdzie nie ma gór i wszędzie widać pustać (por. *HFG*, s. 11). Wpierw jest doświadczenie, potem próba tłumaczenia go. Ale na skonstruowaniu teorii sprawa się nie kończy. Może się kończyć w filozofii, kiedy mędrzec, syt życia, tworzy swoje *opus magnum*. Ale nie wśród górali, gdzie zawsze pojawi się ktoś, kto zapyta: „A jakże to?”

Tischner był dumny ze swego pochodzenia i przez wiele lat był czynnie zaangażowany w prace Związku Podhalań. Był kapelanem Związku, inicjatorem wielu działań mających na celu przywrócenie tradycji i utrzymanie dawnych góralskich obyczajów. Jednak cała jego działalność na tym polu nie wyrastała z poczucia wyższości nad nie-góralami, nie wyrastała z góralskiej pychy, którą tak zwalczał w cyklu programów telewizyjnych *Siedem grzechów głównych po góralsku*. U podstaw tego wszystkiego leżały filozoficzne rozstrzygnięcia, które wyrażał wielokrotnie.¹⁸ Mówił, „że kultura góralska nie jest wielka przez to, że jest góralska, ale przez to, że jest ludzka”. Jej celem nie jest góralszczyzna, lecz człowieczeństwo. Góral nie jest więc wywyższony nad innych ludzi, góral może wzbogacić prawdę o człowieku. Jak zawsze, Tischner mocno akcentował, że idzie o człowieka.

Góralstwo Tischnera nie była więc tylko dekoracją, kapeluszem z piórem i ciupagą. Nie była też pychą i wywyższaniem się nad ludzi z nizin. Tischner traktował swe pochodzenie i kulturę, w której wzrastał, jako pomost do tego, co było w jego filozofii najważniejsze – do prawdy o człowieku. Tak więc coś, co dla wielu mogło mieć charakter powierzchowny i drażniący, dla niego było czymś głębokim i na wskroś filozoficznym.

Często przypomina się słynne zdanie Tischnera, że prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na góralski. Sformułowanie to, przez częste powtarzanie sprowadzone do jałowego sloganu, ma swoje głębokie uzasadnienie. Nie chodzi więc ani o góralski dowcip, choć ten zawsze towarzyszył Tischnerowi, nie chodzi też o dźwięczną gwarę. Cho-

¹⁷ Nie należy, jak sądzę, utożsamiać swoistego góralskiego rozsądku ze zdrowym rozsądkiem (ang. *common sense*) w znaczeniu, jakie nadaje mu myśl anglosaska. Wydaje się, że o ile zdrowy rozsądek oznacza bezrefleksyjne, potoczne przyjmowanie świata, połączone silnie z aspektem użytecznościowym, o tyle mądrość góralska oznacza raczej swoistą skłonność do zadumy nad sprawami ostatecznymi. Poza znaczeniem metodologicznym góralski rozsądek łączy się z pewną postawą duchową, charakteryzowaną przez pojęcia „honoru” i „ślebody”.

¹⁸ Przedstawione poniżej poglądy na temat idei góralszczyzny podaję na podstawie cytatów z wypowiedzi na forum Związku Podhalań za: Wojciech Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 342-343.

dzi o umiejętność przełożenia prawd filozoficznych na prosty język doświadczenia i relacji międzyludzkich.

W tym kontekście wydaje się jasne to wszystko, co dzieje się na kartach *Historii filozofii po góralsku*. Filozofia to nie suche teorie, to poglądy wypowiedziane przez konkretnych ludzi. To poglądy, które się podważa, nad którymi się dyskutuje, za które można „dostać w kufę”. Filozofia rodzi się w żywole spotkania. Nie samodzielnie, nie zamknięta przed ludźmi i wszelką konfrontacją. Filozofia rodzi się w spotkaniu z innymi, ona rodzi się w rozmowach. Filozofia buduje się na codziennych doświadczeniach i tłumaczy je. Jeśli odrywa się od tej płaszczyzny, to traci swoją wartość. Jeśli przestaje przejmować się ludźmi i doświadczeniem, to staje się filozofią bezwartościową. Dlatego prawdziwe jest to, co można przełożyć na góralski.

Dlatego według Tischnera na początku byli górale. Byli ludzie w czystej postaci, nie zaś napiętnowane etykietami poglądy. Bycie Grekiem, Żydem czy Turkiem jest już opowiedzeniem się za konkretną wizją świata, konkretnym typem umysłowości i rozumieniem rzeczywistości. Dlatego ci pojawili się znacznie później: na początku wszędzie byli górale, a dopiero potem porobili się Turcy i Żydzi. Górale zwyczajnie byli, a inne nacje „się porobiły”. Tak więc zostały niejako uformowane, nie jest to czyste bycie. Góralem się jest, a Żydem czy Grekiem trzeba zostać uczynionym. Wydaje się, że w każdym z nas, zanim opowiemy się za jakąś opcją intelektualną, mieszka góral. Góral jest pewną kategorią duchową, a nie określeniem przynależności do danej grupy etnicznej, choć zapewne Tischner uważał, że na Podhalu górali jest więcej niż gdzie indziej. Dlatego Władysław Terbunia-Tutka, choć chodzi pomiędzy nami, to już przed wiekami wykładał w szopie, której od dawna nie ma.

Wydaje się czymś słusznym przeanalizowanie w całości choćby jednej z filozoficznych gawęd Tischnera, by pokazać w niej wszystkie elementy, o których była mowa w tym szkicu. Jako przykład może tu posłużyć opowieść o Zygmuncie Kuchcie z Bukowiny Tatrzańskiej, czyli Arystypie z Cyreny (por. *HFG*, s. 50-51). Tak naprawdę, pisze Tischner, to nie było żadnych cyrenaików, tylko Bukowianie. Dopiero przyglądając się poglądom Bukowian możemy właściwie spojrzeć na zagadnienie hedonizmu. Tischner zaczyna od opowieści, jak to jeden z nich poszedł do spowiedzi, gdzie wyznał, że zdarzało mu się zgrzeszyć z dziewczętami. Na pytanie spowiednika, ile razy miało to miejsce, spowiadający obruszył się twierdząc, że przyszedł się wypowiedzieć, a nie chwalić. Autor zapytuje, jak to więc jest: czy ciała należy się wstydzić, czy też

można się nim chwalić. Odpowiedzi dostarczają Bukowianie, twierdząc, że należy się troszczyć o ciało, gdyż dusza i tak jest nieśmiertelna. Proponują radować się i unikać smutków. Gdyż dobro może brać się tylko z radości, a grzechy wyrastają ze smutku. Tischner kończy, pisząc, iż stąd widać wyraźnie, że to Grecy byli paskudnymi hedonistami, podczas gdy Bukowianie można nazwać radośnikami.

W opowieści tej ogniskują się wszystkie istotne elementy obecne w *Historii filozofii po góralsku*. Mamy elementy kaprysu – zabawna anegdota o spowiedniku i grzesznym góralu przenosi nas wprost w świat góralskich gawęd. Powraca też tutaj spór filozofów z katolickimi duszpasterzami oraz zabawne zderzenie dwu odmiennych wizji świata. Jest też element protreptyczny, gdyż Tischner pokazuje, z właściwymi sobie modyfikacjami, rozumowanie uzasadniające dążenie do szczęścia ziemskiego. Mamy też apokryf, gdyż Autor wyraźnie zaznacza, że nie chodzi tu o przyjemność, lecz o radość. W tym samym tkwi też załączek filozofii góralskiej. Poprzez przeciwstawienie cyrenaickiej przyjemności góralskiej radości, która wzbogaca człowieka i popycha go ku dobremu, Tischner zdaje sprawę z radości życia i występuje przeciw tym, którzy w smutku upatrują jedyną słuszną drogę do szczęścia. Tischner pokazuje, jak od radości przejść do troski o duszę. Te tezy wyraźnie wpisują się w Bachtinowską wizję kultury. Jako przykłady takiego rozumnego radowania się Autor podaje góralski taniec. Znów widać, jak kultura góralska pomaga człowiekowi stać się człowiekiem. Na zakończenie można tylko powiedzieć, że opowieść o Bukowianach nie jest jedyną, w której widać wszystkie elementy omówione w tym szkicu. W zasadzie każda inna dostarczyłaby materiału do podobnych wniosków.

I jeszcze jedna rzecz. *Historia filozofii po góralsku* ma jeszcze inne dwie płaszczyzny, za Romanem Ingardenem powiedzielibyśmy: dwa fundamenty bytowe. Jest to książka, a więc zapis treści w formie słowa pisanego i kasety lub płyty CD z zapisem mowy. To, że Znak zdecydował się na taki krok i opublikował książkę wraz z nośnikami dźwięku, spotkało się z różnym odbiorem. Zważywszy na charakter choroby Józefa Tischnera, taki zabieg mógł wydać się czymś co najmniej nie stosownym. Teraz, kiedy po kilku latach słucha się płyt z głosem Tischnera, oczywistość tego pomysłu jest niekwestionowana. Po pierwsze, gwara góralska o wiele lepiej brzmi niż wygląda na piśmie, po drugie mowa ożywia filozofię. To już nie białe zadrukowane kartki, ale głoszone gawędy, z którymi można rozmawiać i dyskutować.

ZAKOŃCZENIE

Czas podsumować powyższe rozważania. Prawie wszystko już zostało powiedziane. *Historia filozofii po góralsku* nie jest na pewno żartem czy też powierzchowną igraszką, choć jej lektura dostarczyć może wiele zabawy. Jednak pod powierzchnią kaprysu i dowcipów kryje się głębokie przekonanie Autora na temat samej filozofii, człowieka i tego, jak człowieka można z filozofia połączyć. W tym sensie jest to propedeutyczna filozofia. Poprzez rozliczne modyfikacje i apokryficzność znanych skądinąd wątków filozoficznych, dzieło to cechuje się dużym stopniem oryginalności, jest więc, jak na opowieść o filozofii greckiej, zbyt wyraźnie napiętnowane poglądami Autora. Ta dowolność każe nam zwrócić się w kierunku idei filozofii po góralsku. Ale nie powierzchownej gwary i fascynacji światem gór, lecz drogi, gdzie ukazuje się prawda o człowieku. Program Tischnera można pod tym względem porównać do badań Martina Heideggera, który tropił tzw. ontologię archaiczną, czytając presokratyków. Heidegger chciał wydobyć bycie, odrzec je z narastającej przez wieki zasłony zapomnienia. Tischnerowi, jak zawsze, chodzi o człowieka.

Najprawdopodobniej *Historia filozofii po góralsku* nie jest najwybitniejszym dziełem Tischnera. Sam autor zapewne za taką jej nie uważał. Ale sądzę, że pozbawianie jej jakiegokolwiek wartości i eksponowanie jedynie jej elementu ludycznego wynika z bardzo powierzchownej lektury i nie oddaje tej książce sprawiedliwości. W dziele tym, jak w soczewce, skupiają się główne wątki myśli Tischnera. Całe jego podejście do człowieka, spotkania, wolności i nadziei jest w niej do odnalezienia. W porzuceniu czystej teorii na rzecz doświadczenia można upatrywać pokłosia fenomenologii. Z kolei spotkanie z drugim człowiekiem, dyskusje i nadanie twarzy ideom to w jakiś sposób konsekwencja filozofii dialogu i filozofii dramatu. Sądzę, że szczegółowe badanie tego, czym jest filozofia po góralsku według Tischnera, może dostarczyć zaskakujących rezultatów i kluczy do badania całej jego filozofii.

Ktoś się może nie zgadzać z tym, co tu zostało napisane. Ale wtedy powiem, że tak naprawdę Józef Tischner z Łopusznej to się nie nazywał Józef Tischner z Łopusznej, jak to wszyscy wypisują, tylko...

BOGDAN TROCHA

JÓZEFA TISCHNERA OD-CZYTYWANIE ŚWIATA

Filozofowanie ks. Tischnera jest myśleniem posługującym się, w mniejszym lub większym stopniu, metaforą – co wielu filozofów uważało za niepokojące, oraz cytatai myśli innych filozofów. Prowadziło to często do pytania: gdzie pośród tych figur i przytoczeń jest czysta myśl Tischnera? Dla samego Tischnera filozofia była natomiast sztuką „celnych odsłoneń”. Miała odkrywać prawdę określającą człowieka, świat, w którym toczył on swoje życie, oraz zasady organizujące współistnienie z innymi. Jego refleksja z całą pewnością wpisuje się w krąg filozofii praktycznej i nie decyduje o tym tylko szereg publikacji publicystycznych ale i sam charakter pism *stricte* filozoficznych. Rozpoznania i analizy noszą cechy myślenia aletheicznego. Liczne odwołania czy nawet cytaty stają się elementami krytycznego namysłu zmierzającego do odkrycia współczesnej kondycji człowieka. Tischner w swoim „rzetelnym myśleniu” jak dobry gospodarz wykorzystywał wszystko, co jego zdaniem mogło prowadzić do lepszego, pełniejszego i dokładniejszego analizowania interesującego go problemu i następnie oddania jego treści w przygotowywanych pismach. Poszukiwanie sensu określającego *conditio humana* zdaje się być, w tym przypadku, raczej odkrywaniem istoty tego, co nas otacza, oraz tego, co jest elementem naszych codziennych doświadczeń.

Myślenie Tischnera to myślenie o tyle krytyczne i polemiczne, co i twórcze. Punktem wyjścia opisu świata jest dla niego Heideggerowski „świat ludzkiego otoczenia”, którego znaczenie wyłącza się z troski *Da-*

sein. Już w tym miejscu widać celowość analiz Tischnera – ukierunkowanych na to, co człowiekowi najbliższe. Od razu podejmuje on krytyczną kontynuację myśli Heideggera. Konstatacja, że Heideggerowskie „otoczenie” wypełnione jest tylko utylitarnymi wartościami, prowadzi Tischnera ku pytaniu o miejsce wartości w świecie człowieka. Nie zgadza się on z wizją świata, w którym to, co napotkane, odsłania tylko swoją poręczność. Świat nie jest tylko wypełniony sensem tego, co przedmiotowe, co dane do używania, i nie może być do tego sprowadzone istnienie człowieka w tym świecie.

Jednostkowego *Dasein* nie wystarczy do opisu świata ludzi, konkretnych i niepowtarzalnych. Stąd też Lévinasowskie symbole „Twarzy” oraz „innego”, nasycone przez Lévinasa nową treścią, staną się elementami służącymi do budowania własnej teorii świata i zamieszkującego go człowieka. Pomimo iż Tischner przyjął wiele z założeń Lévinasa i bardzo często się na niego powoływał, to jednak nie bezkrytycznie. Nie znajdziemy w tekstach Tischnera założenia o aluzyjności Twarzy Kobiety ani też o ich społecznym charakterze. Nie uznaje również, aby „domostwo” stało się jedyną kategorią miejsca istotną dla opisu relacji człowieka w świecie żywołów. Istotne tezy Lévinasa podejmuje, ale i rozwija i dokończył w taki sposób, iż zaczął kreślić one sens zupełnie innej koncepcji rzeczywistości. Co staje się widoczne chociażby przy przywołaniu Tischnerowskich „miejsz głównych”. Nie tylko domu, lecz i warsztatu, kościoła oraz ostatecznie także cementarza.

W podobny sposób postąpi Tischner, posługując się elementami teorii Schelera dotyczącymi sposobu istnienia wartości, ich hierarchii, sposobu ich poznania, a także pojawiania się w naszym świecie: wybiórczo i krytycznie. Cytaty mistrzów myślenia filozoficznego zdają się w pismach Tischnera „mówić” jego własnym głosem. Co jest tym bardziej oczywiste, gdyż posługując się nimi, czyni to precyzyjnie, określając sens, jaki uznaje za stosowny do wykorzystania w celu przeprowadzenia i opisanie własnych analiz.

Podstawowe rozpoznanie Tischnera – podstawowe w sensie wyjściowym – zakłada uwikłanie człowieka w jego świecie. Człowiek jest swoim światem zagrożony, zagrożenie to przyniósł inny człowiek. Myślenie Tischnera staje wobec tajemniczego sensu epifanii zła zjawiającego się pod postacią kataklizmu faszyzmu i stalinizmu. Przywoływana przezeń metafora platońskiej jaskini jest przyczynkiem do stwierdzenia, iż człowiek znajduje się w polu zagrożenia i część jego świadomości pragnie poszukiwać dróg ocalenia, podczas gdy druga wikała się w rzeczywistość cieni, które tylko ludzka realnością sensów.

Stąd też filozofia ta posiada charakter hermeneutyczny: opisując i interpretując relacje człowieka z innym, ze światem, zmierza do odkrycia ich istoty. Gdyż jak sam autor *Filozofii dramatu* twierdził, błędne poznanie z reguły wiedzie do katastrofy. Tischner analizujący fenomeny epifanii zła i ukazujący dramatyczną naturę człowieka wpisuje się w grono filozofów oferujących za pośrednictwem swoich tekstów mądrościowy, a nie scientyycznie hermetyczny obraz świata. Opisywana przez niego istota „świata wartości” i „świata ludzkiego dramatu” staje się mądrością dla tych, którzy pragną podążać za myślą Filozofa w życie w przestrzeni własnego otoczenia.

Myślenie Tischnera to operowanie sensem. Sam stwierdzał, iż jego postrzeganie natury sensu wywodzi się ze środowiska średniowiecznych metafor światła. Operowanie sensem to oświetlanie badanej rzeczy bądź zjawiska, zmierzające do uczynienia ich widzialnymi, a co za tym idzie zrozumiałymi dla rozumu. Operować światłem w platońskiej jaskini to nie tylko demaskować fantomiczną naturę cieni, ale i poszukiwać dróg prowadzących ku wyjściu z niej.

Figura światła u Tischnera ma podobnie jak u Lévinasa ciekawy aspekt; wskazuje nie tylko na możliwość racjonalnego myślenia charakterystycznego dla człowieka, ale i na pewien logiczny porządek rzeczy świata. Światło oświetla tylko to, co możliwe jest do oświetlenia. Oznacza to, że świat ma swoją racjonalną – bynajmniej w pewnej mierze – zasadę, która nim rządzi. Poznać ją oznacza moc postępować zgodnie z jej naturą i moc starać się odnaleźć swoje miejsce w tym świecie. Błędne odczytanie sensu świata zawsze prowadzi do działań wymierzonych przeciwko jego naturze, a w konsekwencji do porażki człowieka, użytkującego świat wbrew jego naturze. Człowiek jak u Heideggera istnieje poznając, z tym, że dla Tischnera poznanie i jego owoce przynoszą ze sobą także odpowiedzialność za to co w wyniku owego poznania człowiek czyni. Poznanie zdaje się przynosić także wartościowanie, które owocuje odpowiedzialnością, w tym przypadku odpowiedzialnością za scenę, która jest tak dla mnie, jak i dla innych. Tu już nie ma miejsca na „wolność Tomku w swoim domku”, gdyż wolność bez odpowiedzialności po prostu nie istnieje. To słowo zaczyna nabierać bardzo konkretnego znaczenia, tak różnego często od narodowego charakteru określającego wolność w mniemaniu potocznym. To, co potoczne, niesie w tym momencie zagrożenie. Rodzi się ono jak widać w świecie ludzkiego otoczenia, czy raczej jego rozumienia, a nie w gabinetach polityków. To przeciętny, ale i konkretny człowiek żyje według tego sensu, nie ma tu nic „Neutralnego”. Wybór

jak i niezrozumienie są radykalnie podmiotowe, podobnie jak i następująca za nimi odpowiedzialność.

O ile jednak proste wydaje się odczytywanie natury świata, to nie ma możliwości utożsamiania sensu świata z sensem człowieczeństwa zamieszkujących go ludzi. Zasady świata i człowieka nie są ze sobą komplementarne. To, co łączy człowieka z ziemią, pojawia się na zupełnie różnej płaszczyźnie sensów od tej, na której opisywane są związki rzeczy z rzeczami, to jest związki przestrzenne i wewnątrzświatowe, i pozostaje czymś całkowicie różnym od sensu organizującego relacje międzyludzkie.

Operowanie sensem to świadomość jego różnorodności. To, co określa rzeczy, jest opisywane sensem przedmiotowym i odkrywa zasady rządzące światem pozapodmiotowym. To, co określa sens ludzkiego bycia, jest całkowicie różne od sensu przedmiotowego i określane jest mianem sensu etycznego. Światem człowieka rządzi etyka. Oczywiście jest i Tischnera sens najbardziej fundamentalny, ukrywający się w Tajemnicy sensu Dobra.

Jak widać, świat człowieka to świat znaczeń określających to, co go otacza, to, jak się tym posługiwać, ale znaczeń organizujących bycie z innym, nie pochodzących z wnętrza człowieka, a jednak wywołujących jego wewnętrzne poruszenie, problematyzujących oczywistość zjawisk pojawiających się w „świecie otoczenia”. Skoro zatem świat jest tworem sensownym, wyznaczającym miejsce ludzkiego istnienia, istnienia, które pozostaje zagrożone, to należy odkryć źródła zagrożeń, ukazać ich istotę, a tym samym wskazać na możliwości ich ominięcia.

Tischner szuka miejsc nie tylko nie-o-światłonych, ale i błędnie o-światłonych. Staje się jednym z mistrzów podejrzeń. Z tym, że jego udziałem jest ukazanie, że kategoria estetyczna, jaką jest z całą pewnością dramat, staje się kategorią antropologiczną. Odkrywa nową istotę człowieczeństwa. Nowy sens zyskuje świat odczytywany jako scena dramatu, to, co pozaświatowe, staje się zapleczem dramatu, o którym się „nie dyskutuje”, ale który odgrywa istotną rolę w dramacie człowieka. Tischner meta-foryzuje kategorie estetyczne.

Polem analiz niech będzie to, co człowiekowi jest dane. Wszystko, co jest, posiada dla nas jakiś sens. Literalny bądź figuratywny, oczywisty lub też hermetyczny. Jednak postrzeganie świata to postrzeganie go w horyzoncie sensu. To, co wymyka się sensownemu opisowi człowieka rozglądającego się w jego świecie, nie wchodzi w pole ludzkiego świata. Podobnie jak u Heideggera to, co mnie otacza, postrzegane jest w swej wewnętrznej fizyczności. Na sens sceniczny składają się – zdaniem Tischnera

– postrzegani podmiotowo inni ludzie, przedmioty oraz rzeczy. Sens sceniczny to sens w pewien – przestrzenny – sposób unifikujący. Oznacza on, że scena w swej przestrzenności jest wspólna dla mnie i innego podobnie jak dla góry, drzewa czy też domu. Wszyscy w swej materialności potrzebują materialnego miejsca do zaistnienia. Jej sensem jest istnienie wszystkich jej przestrzennych elementów obok siebie. O ile jest on wystarczający dla przedmiotów, pozostających ze sobą tylko w relacjach przestrzennych, o tyle jest całkowicie niewystarczający dla opisu relacji międzyludzkich opierających się na sensach wartości etycznych, nieopisywalnych sensami scenicznymi. Chcąc określić istotę środowiska ludzkiego w sensie dramatycznym, wykluczyć należy zredukowanie go do sensów przestrzennych i wskazać na konieczność sensów „nie z tego świata”. Świat ludzkiego dramatu domaga się metafizyki. Powtórzmy: sens sceniczny to sens określający relacje przestrzenne.

ROZPRAWY

O. MAREK URBAN CSsR

PROBLEM FILOZOFII HISTORII JAKUBA
BURCKHARDTA¹

WSTĘP

We wstępie do wykładów *O studiowaniu historii (Über das Studium der Geschichte)*² określa Burckhardt stosunek historii do filozofii i w ten sposób tworzy podstawy swego historyczno-filozoficznego myślenia. Podkreśla, że jego rozważania o przeszłości nie roszcżą sobie prawa do jej systematyzacji, ponieważ historia powinna koordynować, a nie subordynować, jak czyni to filozofia.³ Burckhardt rezygnuje ze spekulatywno-filozoficznego objaśniania historii. Proponuje natomiast jej pogłębioną i indywidualną typologię. Przedmiot historii i filozofii historii nie pokrywają się. Historia skupia się bowiem na wydarzeniach dziejowych, bada je, uwzględniając to, co w nich powtarzające się, stałe i typowe.⁴

¹ Jacob Burckhardt urodził się 25 maja 1818 roku w Bazylei. Pochodził z rodziny kalwińskiego pastora. W latach 1839–1843 studiował w Berlinie historię i historię sztuki. Na uniwersytecie w Bazylei i Zurychu prowadził wykłady przede wszystkim z historii sztuki. Jego zainteresowania obejmowały także kulturę, filozofię i filologię. Zmarł 8 sierpnia 1897 roku w Bazylei.

² J. Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte. Der Text der Weltgeschichtlichen Betrachtungen auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften* hrsg. von Peter Ganz, München 1982. Wykłady te, opublikowane pośmiertnie w *Epochen der neueren Geschichte* Rankego i *Historik* Droysena za jedno z trzech fundamentalnych pism roku 1905 przez Jakuba Oeri pierwotnie pod tytułem *Weltgeschichtliche Betrachtungen* są uznawane obok wielkiej dziewiętnastowiecznej historiografii niemieckiej. Por. Theodor Schieder we wstępie do: Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Theodor Schieder und Helmut Berding (Ranke, *Aus Werk und Nachlaß*, Band II), München/Wien 1971, s. 7.

³ Por. tamże, s. 225.

⁴ Por. tamże, s. 227.

W ten sposób powstają „poprzeczne przekroje historii”⁵, które koordynują fenomeny historyczne i ustawiają je we wzajemnym związku. U podstaw filozofii historii leży natomiast to, co systematyczne. Przeszłość jest dla niej przeciwieństwem naszych czasów, wstępnym etapem teraźniejszości, postrzeganej jako coś bardziej rozwiniętego.⁶ Filozofia historii tworzy „podłużne przekroje historii”⁷ i dokonuje jej chronologizacji, próbując w sposób podporządkowujący antycypować plan dziejów i zgodnie z nim działać. Ponieważ historia nie rości sobie prawa do systematyzacji, może dystansować się zarówno od pytań o „stany pierwotne” (*Urzustände*)⁸, jak i o przyszłość dziejów ludzkości, a także od „teorii końca” (*Lehre vom Ende*).⁹

Dystansowanie się Burckhardta od filozofii historii jest w pierwszym rzędzie krytyką heglowskiej filozofii historii, która przez swoją zasadę materialną i teleologiczną wydaje mu się paradygmatem systematyzacji dziejów.¹⁰ O Heglu, który chciał stworzyć plan dziejów, wyjaśniający i umieszczający wszystko w określonych z góry ramach intelektualnych, wypowiada się Burckhardt z jawną pogardą.

Burckhardt wprawdzie ciągle odżegnywał się od tworzenia własnej filozofii historii, można jednak mówić o pewnym jego filozoficznym stosunku do historii. Heglowskiej filozofii historii, która zakładała możliwość pojęciowego wyjaśnienia dziejów, przeciwstawia swoje fragmentaryczne, nie usystematyzowane, kontemplacyjne rozważania nad tym, co historyczne. Burckhardtowski sposób patrzenia na historię nie ma być filozofią historii, lecz wyłącznie studium nad fenomenem elementu historycznego. Rozważania te należy rozumieć właśnie jako leżące w naturze człowieka rozmyślanie o historyczności.

W rozważaniach historycznych nie chodzi Burckhardtowi o to, „co patetycznie nazywa się dziejami świata”¹¹, lecz o umożliwienie kontemplacji tego, co historyczne, pośredniczenie w tworzeniu wyobrażeń o kulturze Zachodu i warunkach niezbędnych do jej kontynuacji. Burckhardt studiuje historyczność samą w sobie, stara się stworzyć typologiczny system stałych elementów historycznych i w przeciwieństwie do filozo-

⁵ Por. tamże, s. 225.

⁶ Por. tamże, s. 227.

⁷ Por. tamże, s. 226.

⁸ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 227.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. Heinz Ritzenhofen, *Kontinuität und Krise. Jacob Burckhardts ästhetische Geschichtskonzeption*, Köln 1979, s. 60.

¹¹ Por. list do F. Nietzschego z 25 lutego 1874, *Briefe*, Basel 1949–1994, s. 222.

fii historii dać ogólne wyobrażenie istoty rzeczywistości historycznej. Nie narzuca wydarzeniom konkretnego celu rozwoju. Właściwym tematem rozważań historycznych jest to, co powtarzające się i typowe, ich podstawą zaś niezmiennosc natury ludzkiej.¹² Antropologia przejmuje rolę fundamentu, jaką w filozofii historii odgrywała jawna lub ukryta teologia czy metafizyka.

1. STOSUNEK BURCKHARDTA DO FILOZOFII

Pomimo skłonności do refleksji filozoficznej, faktycznego szacunku dla filozofii¹³ i kontemplacyjnego spojrzenia na świat Burckhardt nie dążył do polemiki z właściwą filozofią.¹⁴ Historia jest dla niego dowodem na słuszność daleko idącego sceptycyzmu w stosunku do filozofii. W swej pracy *Griechische Kulturgeschichte* pisze, że całe „oddziaływanie filozofii greckiej jest niczym w porównaniu z wielkim rozgłosem”, jaki zyskała, podczas gdy wśród zwykłych ludzi nie było żadnych śladów jej istnienia.¹⁵

Burckhardt nie myślał zbyt wiele o filozofii w ogóle, a o filozofii historii w szczególności. Jego osobisty stosunek do filozofii historii należy rozpatrywać w kontekście wrażeń na temat filozofii postheglowskiej na Uniwersytecie Berlińskim oraz jego stosunku do poezji.¹⁶ Dla młodego Burckhardta w centrum stoi raczej kontemplacja i obserwowanie procesu dziejowego niż spekulacja filozoficzna.

Burckhardt jest przekonany, iż dziejopisarstwo nie może reprezentować jakiegoś absolutnego punktu widzenia. „Nie mogę (...) uwierzyć w punkt widzenia *a priori*” – pisze z Berlina. „To jest sprawa ducha świata (*Weltgeist*), a nie człowieka historii (*Geschichtsmensch*).”¹⁷ W liście do Karla Fraseniusa z 19 czerwca 1842 wyraża przekonanie, że człowiek taki jak on, całkowicie niezdolny do spekulacji i nieskłonny do myślenia abstrakcyjnego, najlepiej czyni, jeśli odpowiedzi na najważniejsze pytania swego życia i studiów próbuje poszukiwać w sposób mu najbliższy. Następnie dodaje: „Moim Surogatem mojego myślenia jest z każdym

¹² Por. Rudolf Stadelmann, *Jacob Burckhardts Weltgeschichtliche Betrachtungen*, w: *Historische Zeitschrift* 169 (1949), s. 65.

¹³ Por. J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins. Gesamtausgabe in 14 Bänden*, hrsg. von F. Staehelin, W. Wölfflin, W. Kaegi, A. Oeri, E. Dürr, S. Merian, Berlin–Leipzig–Stuttgart 1929–1934, s. 248.

¹⁴ Por. Karl Joel, *Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, Basel 1918, s. 7.

¹⁵ Por. *Gesamtausgabe* VIII, 2, dz. cyt., s. 142.

¹⁶ Por. W. Kaegi, *Eine Biographie I*, Basel 1947 s. 466 i 484 oraz II, s. 27; por. także P. Ganz, *Einleitung*, w: *Über das Studium der Geschichte*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷ Do Willibalda Beyschlaga 14 czerwca 1842, *Briefe I*, s. 204.

dniem coraz bardziej skierowana na to, co istotne, z każdym dniem coraz bardziej wyostrająca się kontemplacja (*Anschauung*).”¹⁸

Rozgraniczenia między historią a filozofią historii dokonuje Burckhardt już w czasie swego pobytu w Berlinie. W cytowanym powyżej liście do Karla Fraseniusa pisze: „Wy filozofowie idziecie natomiast dalej, wasz system przenika w głębię tajemnic świata; jest to nauka, ponieważ widzicie lub też sądzicie, że widzicie primum agens w tym, co dla mnie pozostaje tajemnicą i poezją.”¹⁹ Rolę poezji jako równoprawnego z historią środka poznania istoty człowieka podkreśla Burckhardt w *Starym schemacie* wykładów o studiowaniu dziejów. Twierdzi tam m.in.: „Spór o priorytet między historią a poezją został ostatecznie rozstrzygnięty przez Schopenhauera.”²⁰ Powołując się za Schopenhauerem na Arystotelesa („et res magis philosophica, et melior poesis est, quam historia”²¹), podkreśla Burckhardt, że poezja przyczynia się do poznania istoty ludzkości bardziej niż historia. Oddziaływanie poezji jest jego zdaniem o wiele większe niż historii.²² Próbuje ona formułować zasady, dzięki którym pomimo odrębności rozważań poezji i historii o wydarzeniach historycznych można połączyć te rozważania w jednolitą konstrukcję, mniej lub bardziej dostosowaną do przedstawienia treści i istotnej formy tych zdażeń. „Historia [znajduje] w poezji jedno ze swych najważniejszych, najczystszych i najpiękniejszych źródeł.”²³

Opinie Burckhardta na temat filozofii znalazły swoje odbicie w wielu jego listach. Do studenta Alberta Brennera pisał: „Kiedy Pan filozofuje, słucham, aż się to skończy, słucham jak kazania, i nic nie mówię. W ogóle nie mam już nic do zarzucenia tej formie spędzania czasu, jeśli tylko obieca Pan jedno, mianowicie to, iż w chwilach filozoficznego uniesienia (...) powie Pan sobie za każdym razem po cichu: «Przecież jestem tylko marną kroplą wobec mocy świata zewnętrznego». «To wszystko nie jest warte nawet grama realnej kontemplacji i doznania». «Osobowość to najwyższe, co istnieje». Po wypowiedzeniu tych trzech sentencji proszę sobie dalej w spokoju filozofować.”²⁴ Po otrzymaniu *Niewczesnych rozważań* Burckhardt napisał do Nietzschego w jednym z listów:

¹⁸ *Briefe I*, s. 206. Tłumaczę niemieckie słowo „Anschauung” jako „kontemplacja”, gdyż wydaje się, że w kontekście całościowego spojrzenia na koncepcję historii wyraża ono najpełniej Burckhardtowskie rozumienie historii.

¹⁹ List do Karla Fraseniusa z 19 czerwca 1842, *Briefe I*, s. 206.

²⁰ Por. *Über das Studium der Geschichte*, przypisy, s. 500.

²¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, II, s. 629; por. także *Über das Studium der Geschichte*, przypisy, s. 502.

²² Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 285.

²³ Tamże.

²⁴ *Briefe*, III, s. 250.

„Przede wszystkim moja biedna głowa nigdy nie była w stanie nawet w przybliżeniu tak dobrze rozmyślać o ostatecznych przyczynach, celach i wymaganiach nauk historycznych, jak Pan to potrafi.”²⁵ Burckhardt pragnie dzięki kontemplacji doprowadzić do powstawania plastycznych, dających się opisać, „poetyckich” obrazów i wyrzeka się prawa do „idei dziejów świata” (*weltgeschichtliche Ideen*).²⁶ Wysoko ponad historią stoi jego zdaniem filozofia, która nie traktuje historii w rozumieniu heglowskim jako „rozwój ku wolności”, lecz stosuje własne środki i nie stawia żadnych warunków.²⁷ Burckhardt żąda od filozofii próby zgłębiania „najwyższych praw wszelkiego bytu”, które istnieją wprawdzie wiecznie, poza filozofią i niezależnie od niej, ale które dopiero jako uświadomione umożliwiają historykowi prawidłową orientację w jego rozważaniach o świecie.²⁸

2. BURCKHARDTOWSKA KRYTYKA FILOZOFII HISTORII

Konsekwencją Burckhardtowskiej teorii o zmienności dziejów jest kwestionowanie możliwości ich systematyzacji. Prowadzi to Burckhardta do wyraźnego rozróżnienia między historią a filozofią historii, a w rezultacie do odrzucenia tej drugiej. Burckhardt odrzuca próbę stworzenia własnego systemu.²⁹ Rezygnuje ze wszystkiego, co systematyczne, ponieważ – jak sam szczerze wyznaje – jego obrazy historyczne są tylko „zwykłym odbiciem nas samych”.³⁰ Nie interesują go też zbytnio „idee” filozofii. W typowym dla notatek lapidarnym stylu pisze: „Tworzymy przekrój poprzeczny historii, i to w możliwie wielu kierunkach. Przede wszystkim: żadnej filozofii historii.”³¹ Charakteryzując ją nieco dalej, wytyka jej kroczenie śladami historii i tworzenie historycznych „przekrojów podłużnych”, czyli chronologiczne podejście do dziejów świata. Wyjaśnia, że w ten sposób filozofia historii próbowała zrozumieć ogólny plan rozwoju dziejów. Jako przykład przytacza heglowską teorię

²⁵ *Briefe*, V, s. 222.

²⁶ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 225.

²⁷ Por. tamże, s. 226.

²⁸ Por. tamże, s. 278.

²⁹ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 225. Burckhardt nie występuje przeciwko istniejącym wcześniej zasadom systematyzującym. Jego postulat bezwarunkowości jest raczej skierowany przeciw materialnemu pojęciu historii. Por. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg–München 1974, s. 51.

³⁰ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 227; zob. także Benedetto Croce, *Jacob Burckhardt*, w: *Neue Schweizer Rundschau*, 6 (1938/39), s. 607.

³¹ *Über das Studium der Geschichte*, s. 225.

o „rozwoju ku wolności”. Twierdzi, że taka śmiała antycypacja planu świata prowadzi do błędów, ponieważ wynika z błędnych przesłanek.³²

Ogólnym programom rozwoju świata przeciwstawia Burckhardt radykalny sceptycyzm, ponieważ, jak sądzi, „początek i koniec historii” pozostają nieznane, a to, co między nimi, znajduje się „w ciągłym ruchu”.³³ Nie akceptuje również teologii historii. Twierdzi bowiem, iż „religijne rozwiązanie zagadki [historii]” to zadanie podejmowane przez człowieka w szczególnym obszarze, jakim jest wiara, a tę Burckhardt odrzuca.³⁴ „Religijne spojrzenie na historię ma swoje szczególne prawa i tutaj nas nie interesuje; przykład: Augustyn, *De civitate Dei*.”³⁵ Filozofia i teologia historii mają się, zdaniem Burckhardta, zajmować badaniem początków rzeczy i celów ostatecznych. Obie wykraczają poza możliwości ludzkiego poznania. Burckhardt uważa, że można badać początki każdej dziedziny z wyjątkiem historii.³⁶ Również „cel bytu i cała historia pozostają zagadką”.³⁷

Tutaj właśnie widzi Burckhardt miejsce filozofii. Jeśli rzeczywiście zajmuje się ona bezpośrednim badaniem „wszelkiej ogólnej zagadki życia”, to stoi ponad historią, która w najlepszym wypadku realizuje ten cel jedynie w sposób fragmentaryczny i niedostateczny. Musi to być filozofia nie stawiająca warunków, pracująca tylko własnymi metodami.³⁸

Zdaniem Burckhardta filozofowie historii postrzegają przeszłość jako przeciwieństwo naszych czasów, wstępny etap teraźniejszości, rozumianej jako coś bardziej rozwiniętego. Zajmują się spekulacjami na temat początku rzeczy, czego konsekwencją musi być również mówienie o przyszłości. Burckhardt nie chce tworzyć takich teorii. „Rozważamy to, co powtarzające się, trwałe i typowe, jako to, co dla nas zrozumiałe i znajdujące w nas swój oddźwięk.”³⁹ Podczas gdy filozofia historii snuje rozważania na temat rozwoju, Burckhardt ogranicza się do prezentacji określonego stanowiska wobec historii. Główną stałą procesu historycznego okazuje się niezmienna natura człowieka⁴⁰, dlatego Burckhardt zainteresowany jest przede wszystkim obrazowym przedstawianiem i opisywaniem tej właśnie stałej wartości – ludzkiego życia i cierpienia.

³² Por. tamże, s. 226.

³³ Por. tamże, s. 230.

³⁴ Por. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, w: *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Stuttgart 1984, s. 30.

³⁵ *Über das Studium der Geschichte*, s. 226.

³⁶ Por. tamże, s. 227.

³⁷ Tamże, s. 169.

³⁸ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 226.

³⁹ Por. tamże, s. 227.

⁴⁰ Por. tamże, s. 226.

3. FILOZOFIA HISTORII JAKO CONTRADICTION IN ADJECTO

Rezygnację z uprawiania filozofii historii uzasadnia Burckhardt opozycją pojęciową, w jakiej pozostają historia i filozofia. Filozofia historii jest dla niego „centaurem, contradictio in adjecto”⁴¹, to znaczy „sprzecznością w przydawce” (*Widerspruch in der Beifügung*), a tym samym rzeczą niemożliwą.⁴² Jako uzasadnienie tej tezy przytacza Burckhardt fakt, iż historia jako nauka „koordynuje” obserwacje historyczne, filozofia zaś „subordynuje” je, czyli podporządkowuje jakiejś zasadzie. Burckhardt notuje: „Historia, czyli koordynacja = nie-filozofia, a filozofia, czyli subordynacja = nie-historia.”⁴³ Nawiązuje tutaj zapewne do schopenhauerowskiej krytyki historii i historyczno-filozoficznego myślenia systematyzującego.⁴⁴ Stosunek Burckhardta do Schopenhauera ilustrują przede wszystkim listy, w których nazywa Schopenhauera „swoim filozofem”. W liście do Fryderyka von Preen z 31 grudnia 1870 mówi Burckhardt o nim jako filozofie⁴⁵ mającym dla swych czasów „prawdziwe, specjalne przesłanie”, którego wzrastające znaczenie dostrzegal, przepowiadając Heglowi, jako „prawdziwemu jubilatowi”, definitywne przejście na dalszy plan.⁴⁶ Wpływ Schopenhauera na stanowisko naukowe Burckhardta dostrzegal także Fryderyk Nietzsche. W liście do Erwina Rohde pisał, że co tydzień słucha utrzymanych w „duchu Schopenhauera” wykładów Burckhardta o studiowaniu historii.⁴⁷

⁴¹ Tamże, s. 225; por. także s. 166; „Intelektualne monstrum, (...) ani to historia, ani nauka, nawet jeśli jedną z nich przypomina i rości sobie prawa, które może mieć tylko ta druga.” A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1974, s. 34; por. także E. Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1991, s. 126.

⁴² Burckhardt nazywa filozofię historii „kuriozalnym centaurem”, „sprzecznym złożeniem – koordynującym i subordynującym jednocześnie już w samej nazwie”. Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 159 i 166. Na temat wyjaśnienia pojęcia filozofii historii w rozumieniu Schopenhauera oraz ekwiwokacji, jakiej w świetle jego rozważań uległ tutaj Burckhardt, por. A. Cesana, *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens*, Berlin 1988, s. 259.

⁴³ *Über das Studium der Geschichte*, s. 225.

⁴⁴ Na temat filozofii Schopenhauera i jej wpływu na światopogląd Burckhardta por. White Hayden, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore–London 1973, s. 310–320; zob. także E. Grohne, *Über Grundlagen der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen” Jacob Burckhardts*, w: *Historische Vierteljahresschrift* 19 (1919–1920), s. 441–452.

⁴⁵ List z 31 grudnia 1870, *Briefe V*, s. 119; por. także listy z 20 lipca i 27 września 1870, *Briefe V*, s. 105 i 112.

⁴⁶ Por. *Briefe V*, s. 119.

⁴⁷ Por. F. Nietzsche, *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Bd. II, 1, Berlin–New York 1977, s. 159. Nietzsche wspomina o tym również baronowi von Gersdorff w liście z 7 listopada 1870. Opisuje w nim Burckhardta jako starszego, wysoce osobliwego człowieka, skłonego wprawdzie nie do fałszowywania, ale jednak do przemilczania prawdy. Wyznaje, iż po raz pierwszy jest dla niego przyjemnością słuchanie wykładów; wykładów, które sam mógłby wygłosić, gdyby był starszy. Odnosi wrażenie, że jest jedynym spośród sześćdziesięciu słuchaczy, który rzeczywiście rozumie głębokie, pełne zaskakujących zwrotów myśli Burckhardta, dotyczące często spornych i drażliwych kwestii. Por. tamże, s. 159.

W drugim tomie dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* wyjaśnia Schopenhauer swe poglądy na temat zadań historii i filozofii. Jego zdaniem nauka dochodzi do zrozumienia tego, co jednostkowe, poprzez to, co ogólne, dlatego też badaniom historycznym nie przysługuje status naukowości.⁴⁸ Nauka wyodrębnia niezliczoną ilość pojedynczych zjawisk, przyporządkowuje je następnie pojęciom nadrzędnym, przez co otwiera drogę do poznania i tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Możliwe staje się więc poznanie wszelkich zjawisk jednostkowych bez potrzeby zajmowania się każdym z nich z osobna.⁴⁹ Filozofia natomiast wznosi się ponad wszelkie poznanie naukowe. Jest bowiem najbardziej ogólną i dlatego najważniejszą wiedzą, dostarczającą wyjaśnień, do których inne nauki tylko przygotowują.⁵⁰ Stanowisko Burckhardta w tej kwestii wydaje się podobne. Według niego nauka jest po części „duchową stroną” tego, co praktycznie nieodzowne, i systematyczną stroną niezliczonej ilości tego, co warto wiedzieć”. Oznacza to, iż nauka gromadzi i porządkuje wszystko, co i tak bez jej działania istnieje. Filozofia zaś próbuje zgłębiać „najwyższe prawa wszelkiego bytu”, istniejące wiecznie, poza nią i niezależnie od niej.⁵¹ Istnieje jednak, zdaniem Burckhardta, różnica między naukami przyrodniczymi a nauką o historii. W przeciwieństwie do matematyków i przyrodników, badających rzeczy obiektywne⁵², historyk nigdy nie może całkowicie uwolnić się od największego „wroga poznania”⁵³, którym jest wpływ czasów i osobowości.⁵⁴

Historia nie może, zdaniem Schopenhauera, znaleźć się w szeregu innych nauk, „brak jej bowiem zasadniczej cechy nauki: podporządkowania swych wiadomości, a wykazać się może tylko ich koordynacją. Dlatego nie ma w historii systemu, który istnieje w każdej innej nauce.”⁵⁵ Często wychwalana skromność Burckhardta i jego sceptycyzm wobec wszelkich syntez i systemów myślowych w historii mają, jak widać, swe źródło u Schopenhauera, który o historii pisze, iż „jest to więc wprowadzie wiedza, lecz nie nauka”.⁵⁶ Nauki jako systemy pojęć „mówią o rodzajach”, historia traktuje o „jednostkach”.⁵⁷ Ponieważ zatem historia zajęta jest wyłącznie ukazywaniem niewyczerpanej liczby indywidual-

⁴⁸ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 630.

⁴⁹ Por. tamże, s. 501.

⁵⁰ Por. tamże, s. 502.

⁵¹ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 278.

⁵² Por. tamże, s. 150.

⁵³ Por. tamże, s. 110.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 630.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

ności⁵⁸, „wszystko zna tylko niedoskonałe, połowicznie”.⁵⁹ W *Nowym schemacie* Burckhardta czytamy: „Historia jest w ogóle najbardziej nie-naukową spośród wszystkich nauk, tyle tylko, że przekazuje wiele rzeczy godnych poznania. Ścisłe definicje pojęć należą do logiki, a nie do historii, gdzie wszystko się nieustannie toczy, zmienia i miesza. Pojęcia filozoficzne muszą być sformułowane w sposób możliwie jak najbardziej konkretny i zamknięty, pojęcia historyczne – w sposób jak najbardziej płynny i otwarty. Oba są zasadniczo różnego rodzaju i pochodzenia.”⁶⁰

Filozofia historii jest dla Burckhardta niedozwoloną formą porządkowania materiału historycznego. Jest on jednak świadomy, iż może ona proponować określone spojrzenie i refleksje na temat historii. Zasługuje zatem na uwzględnienie i bywa czasem mile widziana na „obrzeźkach studiów historycznych”, ponieważ zgodnie ze swą główną zasadą pokazuje historię z innej ważnej perspektywy.⁶¹ Burckhardt rezygnuje jednak z używania podstawowych pojęć historiozoficznych, takich jak „proces dziejowy”, „postęp” i „rozwój”, gdyż jego zdaniem nie są one w stanie adekwatnie ująć historii. Rezygnacja z tych podstawowych kategorii implikuje poddawanie w wątpliwość sensu historii.⁶²

4. BURCKHARDT A HEGLOWSKA FILOZOFIA HISTORII

Mimo wyraźnej negatywnej oceny filozofii historii Hegla⁶³ stosunek Burckhardta do niej nie zawsze jest jednoznaczny.⁶⁴ Heglowską filozofią zajmował się już w czasie studiów w Berlinie.⁶⁵ We wrześniu 1839 roku pisał do Fryderyka von Tschudi, iż w Berlinie ma nadzieję dokład-

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ *Über das Studium der Geschichte*, s. 293; por. także tamże, s. 278.

⁶¹ Por. tamże, s. 227.

⁶² Por. T. Gill, *Kritik der Geschichtsphilosophie*. L. von Ranke, J. Burckhardt und H. Freyers *Problematisierung der klassischen Geschichts-Philosophie*, München 1992, s. 163.

⁶³ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 226.

⁶⁴ Por. K. Löwith, *Jacob Burckhardt*, dz. cyt., s. 1-38; por. także E. Heftrich, *Hegel und Jacob Burckhardt – Zur Krisis des geschichtlichen Bewußtseins*, Frankfurt a.M. 1967, s. 7-37; T. Gil, *Kritik der Geschichtsphilosophie*, dz. cyt., s. 137-160; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, dz. cyt., s. 48-76; A. Cesana, *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtlichen Entwicklungsdenkens*, dz. cyt., s. 254-267; O. Rubitsch, *Elemente einer Anthropologie bei J. Burckhardt*, Basel 1981, s. 15-20; H. Angermeier, *Ranke und Burckhardt*, dz. cyt., s. 407-452; J. Wenzel, *Jacob Burckhardt in der Krise seiner Zeit*, Berlin 1967, s. 107-128; O. Markwart, *Jacob Burckhardt. Persönlichkeit und Leben*, Basel 1920.

⁶⁵ Z myślą Hegla zetknął się Burckhardt pośrednio w Bazylei na wykładach swego nauczyciela Fryderyka Fischera oraz podczas rozmów z przyjaciółmi Christophem Johannem Riggenbachem i Aloysem Emanueleem Biedermanem. Wiadomo również, że 16 października 1868 w Bibliotece Uniwersyteckiej w Bazylei wypożyczył *Wykłady z historii filozofii* Hegla. Por. K. Joel, *Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, dz. cyt., s. 55; por. także W. Kaegi, *Eine Biographie* VI, I, s. 57.

nie omówić bliskie mu sprawy „nie w wyśrubowanym dialekcie Hegla, lecz w języku, którym mówi serce”.⁶⁶ Nie interesuje go zbytnio spekulacja historiozoficzna, wyjaśnia jednak, iż porusza go „spekulacja inności”, „jakby duch unoszący się w powietrzu XIX wieku” i że czuje się „może nieświadomie kierowany poszczególnymi wątkami najnowszej filozofii”.⁶⁷ Pomimo odrzucenia Hegla próbuje Burckhardt właściwego zrozumienia jego myśli. We wspomnianym już wyżej liście informuje, że zajął się szkicowaniem krótkiego opracowania o filozofii historii sześciu ostatnich stuleci i planuje poszerzenie go o czasy jeszcze wcześniejsze. Dopiero potem zamierza zająć się historiozofią Hegla. „Chcę zobaczyć, czy coś z tego zrozumiem i czy to pasuje.”⁶⁸ Niechęć musiała jednak głęboko tkwić w świadomości Burckhardta, skoro w liście z sylwestra 1870 roku postulował definitywne wycofanie się Hegla jako „prawdziwego jubilata”.⁶⁹

Burckhardt twierdzi, iż filozofia historii jak dotąd działała chronologicznie, tworzyła „podłużne przekroje” przez historię, próbując w ten sposób zrozumieć ogólny plan rozwoju dziejów.⁷⁰ Przykładem „dotychczasowej historiozofii”⁷¹ jest dla niego Hegel ze swoją „filozofią historii”.⁷²

Burckhardt nie może zgodzić się z heglowskim założeniem działania w biegu dziejów boskiego rozumu (*göttliche Vernunft*). W *Starym schemacie* notuje słowa Hegla o tym, iż jedyną myślą, jaką przynosi filozofia, jest zwykle twierdzenie rozumu, że to on panuje nad światem i że dzięki niemu historia świata toczyła się mądrze.⁷³ Zdaniem Burckhardta myśli tej nie można „przynieść”, ponieważ nie jesteśmy wtajemniczeni w cele wiecznej mądrości. Myśl taka musi wprawdzie zostać udowodniona.⁷⁴

Burckhardtowska krytyka Hegla dotyczy nie tylko tezy o działaniu „rozumu” w historii, lecz także twierdzenia, iż rozum ludzki to formalnie ten sam, który kieruje historią, i że tym samym „niesie” on niejako gotowy plan dziejów, że zna „cele wiecznej mądrości”, a przez to także i cel określany jako „rozwój ku wolności”. W historii świata nie można

⁶⁶ *Briefe* I, s. 117.

⁶⁷ Por. tamże, s. 207.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. list do Fryderyka von Preen, *Briefe* V, s. 119.

⁷⁰ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 226.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Burckhardt odnosi się tutaj do heglowskich *Wykładów z historii filozofii* wydanych przez Eduarda Gansa w: *Vollständige Ausgabe der Werke Hegels*, Bd. X, Berlin 1837. Por. *Über das Studium der Geschichte*, przypisy, s. 462.

⁷³ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 152.

⁷⁴ Por. komentarz Burckhardta do słów Hegla, *Über das Studium der Geschichte*, s. 152-153.

dopatrywać się teleologii, Burckhardt nie chce więc umieszczać dziejów w żadnym teleologicznym systemie.

Systematyzacja historii według zasady teleologicznej zakłada zbadanie jej sensu lub celu. Takie podejście opiera się zdaniem Burckhardta na przecenianiu możliwości poznawczych człowieka. „Nie jesteśmy wtajemniczeni w cele wiecznej mądrości i nie znamy ich. Ta śmiała antycypacja planu dziejów prowadzi do błędów, bo wynika z błędnych przesłanek.”⁷⁵ „Ekonomia dziejów” pozostaje dlatego niewyjaśniona. Burckhardt przestrzega więc przed traktowaniem naszych perspektyw historycznych jako „osądu dziejów”.⁷⁶

Odrzucenie przez Burckhardta heglowskiej „śmiałej antycypacji planu dziejów”⁷⁷, prowadzącej do błędów, bo wychodzącej z „błędnych przesłanek”, należy zapewne odczytywać jako echo i kontynuację poglądów Schopenhauera, szczególnie zaś jego opinii o niszczącej ducha i ogłupiającej heglowskiej pseudofilozofii pojmowania świata jako planowej całości.⁷⁸ Przekonanie Burckhardta, że w historii „stałe jest większe i ważniejsze niż to, co chwilowe”, stanowi powtórzenie myśli Schopenhauera, który twierdził, że można „w całej historii dostrzegać to samo”. W dziele *Świat jako wola i przedstawienie* odsyła heglistów, traktujących jego zdaniem historiozofię jako główny cel rozważań filozoficznych, do Platona, który niestrudzenie powtarzał, iż przedmiotem filozofii jest to, co niezmiennie i nieprzemijające. Zdaniem Schopenhauera studiowanie historii z filozoficznego punktu widzenia można skończyć na przeczytaniu Herodota. Tam bowiem da się znaleźć wszystko, co przyniosła późniejsza historia: działanie, cierpienie i los rodzaju ludzkiego.⁷⁹

Burckhardt jest przekonany, że związków znaczeniowych nigdy nie da się definitywnie wytłumaczyć. Wyjaśnienia takie mogą w najlepszym przypadku być jedynie bliskie prawdy. Mimo to mówi czasem o „koniecznościach dziejowych” (*weltgeschichtliche Notwendigkeiten*⁸⁰), „zrządzeniu dziejowym” (*welthistorische Fügung*⁸¹) lub „osądzie dziejowym” (*weltgeschichtlicher Ratschluss*⁸²). Trudno w tym miejscu nie dostrzec wpływu myśli Hegla.⁸³

⁷⁵ *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Gesamtausgabe VII*, dz. cyt. s. 2.

⁷⁶ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 242.

⁷⁷ Por. tamże, s. 226.

⁷⁸ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 633; por. także J. Wenzel, *Jacob Burckhardt in der Krise seiner Zeit*, dz. cyt., s. 107.

⁷⁹ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, dz. cyt., s. 639.

⁸⁰ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe II*, s. 113 i 330; zob. także *Gesamtausgabe V*, s. 144 i 359.

⁸¹ Por. tamże, s. 194 i 312.

⁸² Por. tamże, s. 329.

⁸³ Por. J. Wenzel, *Jacob Burckhardt in der Krise seiner Zeit*, dz. cyt., s. 110-111.

Niemożność ukazania całości świata historycznego powinna prowokować historyka do przejścia odpowiedzialności za historię. Burckhardt dostrzegając, że teorie o rzekomych „koniecznościach” historycznych już w czasach Konstantyna Wielkiego były tylko życzeniami historyków wynikającymi z ich zainteresowań. Nie chciał jednak podważać zasadności tych sądów.⁸⁴ Egoistyczne interesy współczesności uważał Burckhardt za właściwych „wrogów” prawdziwego poznania. Na przeciwnych biegunach stawał poznanie i zamiary. Żądza poznania napotyka na „gęste zarośla zamiarów”. „Nie możemy nigdy całkowicie uwolnić się od zamiarów naszych czasów i osobowości i chyba to jest najgorszym wrogiem poznania.”⁸⁵

Badaniom filozofii historii, powodowanym zainteresowaniami teleologicznymi, nastawionymi na postęp, przeciwstawia Burckhardt rozważanie kulturowo-historyczne, które kieruje się ogólnym i subiektywnym zainteresowaniem duchowym. „Wszystko, co należy do dnia codziennego, przeważnie łatwo wchodzi w związek z tym, co w nas materialne, z naszymi zainteresowaniami. Przeszłość może jedynie łączyć się z tym, co w nas duchowe, z naszymi wyższymi zainteresowaniami.”⁸⁶ Dla Burckhardta to, co wyższe i duchowe, to „zainteresowanie naszego ludzkiego istnienia ciągłością kultury Zachodu”.⁸⁷ Wielkie duchowe kontinuum kultury zachodniej czyni Burckhardt postulatem uniwersalno-historycznym: „Do całej tej istoty, której jako ludzie określonych czasów nieuchronnie płacimy bierny haracz, musimy jednocześnie podejść w sposób oglądowy.”⁸⁸

Poprzez rezygnację z teleologii oraz wyeliminowanie myśli o postępie i rozwoju chronologia rozważań staje się przypadkowa i samoodwracalna. Burckhardt jest zdania, że nie tylko wśród filozofów rozpowszechnił się błąd traktowania współczesności jako wypełnienia wszystkich czasów. To, co minione, nie było, jak sądzą niektórzy, obliczone wyłącznie na nas, lecz istniało dla siebie, dla przeszłości, dla nas i dla przyszłości.⁸⁹ Uporządkowaniu chronologicznemu przeciwstawia Burckhardt historię kultury, która grupuje poszczególne fenomeny według ich wzajemnej wewnętrznej przynależności i „ważności proporcjonal-

⁸⁴ Por. W. Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Göttingen 1974, s. 222.

⁸⁵ *Über das Studium der Geschichte*, s. 110.

⁸⁶ J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VIII*, s. 7.

⁸⁷ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 244.

⁸⁸ Tamże, s. 229; por. także H. Ritzenhofen, *Kontinuität und Krise. Jacob Burckhardts ästhetische Geschichtskonzeption*, Köln 1973, s. 108.

⁸⁹ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 226; por. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, dz. cyt., s. 52.

nej", spełniając w ten sposób „cel dziejowy”.⁹⁰ Obiektywne poznanie historyczne staje się samopoznaniem człowieka. „Nasz duch, nawet gdyby w dziedzinie nauki i techniki zachowywał się niezależnie od tego, co minione, swoje uświęcenie odnajduje jednak ciągle w świadomości związku z duchem najodleglejszych czasów i cywilizacji.”⁹¹

Burckhardtowskie rozważania kulturowo-historyczne zastępują historiozofię. Zgodnie z poglądami Burckhardta historyk powinien być w stanie w sposób relatywnie obiektywny rozważać również odległą przeszłość, np. czasy starożytne. Jeśli bowiem historia choć w najmniejszym stopniu ma nam pomóc rozwiązać wielką i trudną zagadkę życia, musimy pozbyć się indywidualnych, doczesnych obaw i cofnąć się tam, „gdzie nasze spojrzenie nie będzie zmaćcone egoizmem”.⁹² Może właśnie dzięki takiemu spokojnemu spojrzeniu z dalszej odległości czasowej zrozumiemy początek obecnego stanu rzeczy i naszego działania. Zdaniem Burckhardta bowiem już historia starożytności, np. Aten, dostarcza przykładów pozwalających bardzo dobrze prześledzić stawanie się, rozkwit i przemijanie głównych procesów oraz położenia duchowego, politycznego i ekonomicznego każdej epoki.⁹³ W ten sposób powiedzenie *Historia magistra vitae* zyskuje nowe, zmienione znaczenie: „wyższy, a jednocześnie prostszy sens. Dzięki doświadczeniu chcemy być nie tyle przezorni (na drugi raz), ile mądrzy (na zawsze).”⁹⁴

Burckhardtowskie rozumienie pojęcia państwa znacznie różni się od koncepcji Hegla. Analizę postrewolucyjnego pojęcia państwa w *Historische Fragmente* rozpoczyna Burckhardt od stwierdzenia, że nie jest filozoficznym pojęciem, które chciałoby, jak u Hegla, rozumieć państwo jako „ureczywistnienie etyczności na ziemi”.⁹⁵ Zdaniem Burckhardta jest to bowiem raczej sprawa społeczeństwa. Nie jest on przekonany co do tego, aby w państwie widzieć „rzeczywistość idei etycznej”.⁹⁶ W *Nowym schemacie* w sposób bezpośredni odrzuca heglowską koncepcję, twierdząc, iż to „zwyrodnienie i filozoficzno-biurokratyczna przesada, jeśli państwo chce bezpośrednio realizować etyczność, co wolno czynić tylko społeczeństwu i co

⁹⁰ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 240.

⁹¹ J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VII*, s. 238.

⁹² *Über das Studium der Geschichte*, s. 111.

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 230.

⁹⁵ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VII*, s. 421. Sformułowanie to nie pochodzi jednak bezpośrednio od Hegla. W jego *Zasadach filozofii prawa*, § 257, czytamy: „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej.” *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, b.m.w. 1969, s. 238.

⁹⁶ „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej: duch etyczny jako ja w n a, wyraźna dla siebie substancjalna wola, która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie i która to, co sobie uświadamia, i o ile sobie uświadamia, wprowadza w czyn.” Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 238.

tylko ono czynić potrafi”.⁹⁷ Burckhardt uważa, że państwo już i tak robi wiele, podtrzymując prawa zwyczajowe. Będzie ono zdrowe, jeśli pozostanie świadome swojej natury i swojego pierwotnego źródła, pełniąc rolę „instytucji koniecznej” (*Notinstitut*).⁹⁸ Państwo nie jest więc dla Burckhardta wartością etyczną, lecz jako instytucja konieczna ma znaczenie wyłącznie funkcjonalne. „Etyczność – pisze Burckhardt – ma zasadniczo inne forum niż państwo.”⁹⁹ W *Starym schemacie* stwierdza: „Państwo jest wyrównaniem egoizmów i powinno się cieszyć, jeśli prowadzi do ogólnego poczucia obowiązku, a nie chce urzeczywistniać etyczności na ziemi.”¹⁰⁰

Problematyczne wydaje się Burckhardtowskie ujmowanie państwa jako dzieła sztuki. Wytlumaczenie tego pojęcia znaleźć można w pracy *Die Kultur der Renaissance in Italien*.¹⁰¹ W drugiej części Heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów* państwo zostaje ukazane jako synteza subiektywnego i obiektywnego dzieła sztuki, ponieważ w nim „duch nie jest tylko przedmiotem jako duch boski, nie jest tylko czymś ukształtowanym podmiotowo w piękny kształt cielesny, lecz jest duchem żywym i ogólnym, który jest zarazem świadomym siebie duchem poszczególnych jednostek”.¹⁰² U Burckhardta sens rozumienia państwa jako dzieła sztuki jest inny. U niego pojęcie „dzieło sztuki” oznacza „świadomy twór”.¹⁰³ Większość państw włoskich postrzega Burckhardt jako dzieła sztuki, „tzn. świadome, zależne do refleksji twory, opierające się na wyrażnych podstawach”.¹⁰⁴ Konfrontuje je wprawdzie z organicznym pojęciem państwa, ale nie odpowiada ono dziełu sztuki, opisującemu piękną indywidualność Greków.¹⁰⁵ Dla Hegla państwo to przede wszystkim „pochód Boga w świecie”¹⁰⁶, a przez to jednoznacznie nie dzieło sztuki.

⁹⁷ *Über das Studium der Geschichte*, s. 262.

⁹⁸ Por. tamże.

⁹⁹ Tamże; por. tamże, s. 175.

¹⁰⁰ Tamże, s. 175.

¹⁰¹ Por. GA V, s. 1. Ernst Gombrich widzi tutaj bezpośredni wpływ Hegla na Burckhardtowskie pojęcie państwa. Wskazuje przy tym na podobieństwo tytułu pierwszego rozdziału wspomnianej pracy Burckhardta *Państwo jako dzieło sztuki* do Heglowskiego tytułu *Polityczne dzieło sztuki*. Por. Ernst Gombrich, *Die Krise der Kulturgeschichte. Gedanken zum Wertproblem in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1983, s. 38-45.

¹⁰² *Wykłady z filozofii dziejów*, II, przeł. J. Grabowski i A. Landman, b.m.w. 1958, s. 49. Według Hegla „piękna indywidualność” urzeczywistnia się w dziedzinach, które „możemy ująć jako twory trojakiiego rodzaju: jako subiektywne dzieło sztuki. tzn. jako kształtowanie człowieka samego; jako obiektywne dzieło sztuki, tzn. ukształtowanie świata bogów; wreszcie jako polityczne dzieło sztuki – forma ustroju państwa i stanowisko jednostek w tym ustroju.” Tamże, s. 34.

¹⁰³ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe V*, s. 2.

¹⁰⁴ Tamże, s. 65.

¹⁰⁵ Według P. Ganzia i Edgara Winda Burckhardt przejął pojęcie państwa jako dzieła sztuki od Schellinga. Por. tenże, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Hamburg 1974, s. 106; por. E. Wind, *Kunst und Anarchie*, Frankfurt 1979, s. 108; por. także P. Ganz, *Einleitung*, w: *Über das Studium der Geschichte*, s. 21.

¹⁰⁶ *Zasady filozofii prawa*, § 258 Uzupełnienia, dz. cyt., s. 336.

Pewnie różnice między Burckhardtem i Heglem dotyczą także definicji „wielkich jednostek”. Dla Hegla jednostki dziejowe to reprezentanci władzy, w swoim świecie najbardziej rozumni i wiedzący najlepiej, co należy zrobić. To wielkie jednostki przejmują i wykorzystują do własnych celów to, co wyższe i ogólne. To one urzeczywistniają cel odpowiadający wyższym pojęciom ducha, będący etapem w kroczeniu naprzód ducha powszechnego. Burckhardt wypowiada się na temat roli jednostek w *Nowym schemacie*, w kończącym go rozdziale *Jednostki a ogół (Wielkość historyczna)*.¹⁰⁷ Próbuje pokazać, jak bieg dziejów skupia się w tzw. „wielkich ludziach”. „Historia lubi czasem zagęszczać się nagle w jednym człowieku, któremu odtąd posłuszny jest świat. Te wielkie jednostki są koincydencją w jednej osobie tego, co ogólne, i tego, co szczególne, tego, co się utrwała, i tego, co się zmienia. Są reasumpcją państw, religii, kultur i kryzysów. W nich kulminuje jednocześnie istniejące i nowe (rewolucja).”¹⁰⁸ Wielkość jest dla Burckhardta nie tylko pojęciem niezbędnym, pokazuje ono także rzeczywistość dziejową.¹⁰⁹ „Wielkość jest misterium”¹¹⁰, tym, „czym my nie jesteśmy”.¹¹¹ Spośród „rzeczywistych wielkości historycznych” tylko twórcy religii zasługują zdaniem Burckhardta bez zastrzeżeń na to miano. Należą oni bowiem w najlepszym tego słowa znaczeniu do wielkich ludzi. W nich żywe jest to, co metafizyczne, co potem przez tysiąclecia zdolne jest opanowywać i w sposób religijno-moralny skupiać nie tylko ich własny naród, lecz także wiele innych.¹¹² W swej wyjątkowości wielkie jednostki interesują Burckhardta o tyle, o ile są wzorową realizacją tego, co typowe. Należy je ukazywać umiarkowanie, wykorzystując jako ilustrację i świadectwo dla spraw duchowych tylko fragmenty ich biografii. Sława jednostek nie ucierpi na tym, że będą cytowane wyłącznie przy omawianiu poszczególnych fenomenów historycznych. Traktowane będą bowiem jako świadkowie pierwszej rangi. Fakty ogólne, takie jak historia kultury, mogą być bowiem ważniejsze niż szczegółowe, to, co powtarzające się, istotniejsze od niepowtarzalnego.¹¹³ Mimo heglowskich reminiscencji pojęcie „wielkich jednostek dziejowych” pojawia się u Burckhardta z całą swoją problematycznością. W swych notatkach pisze: „Problematyczność pojęcia

¹⁰⁷ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 377.

¹⁰⁸ Tamże, s. 392.

¹⁰⁹ Por. Eckhardt Heftrich, *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewußtseins*, dz. cyt., s. 26.

¹¹⁰ *Über das Studium der Geschichte*, s. 378.

¹¹¹ Tamże, s. 377.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VIII*, s. 4.

wielkość; rezygnacja ze wszystkiego, co systematyczne i istotne (...) Czujemy jednak, że pojęcie to jest niezbędne i że nie możemy pozwolić odebrać go sobie. Mamy nadzieję przejść od tego pojęcia czysto względnego do pojęcia absolutnego.”¹¹⁴

Optymizmowi klasycznej filozofii historii przeciwstawia Burckhardt sceptyczne wyrzeczenie się teorii historycznego rozwoju ludzkości. W miejsce idei rozwoju historycznego postuluje Burckhardt powtórzenie.¹¹⁵ Chronologiczne uporządkowanie faktów kryje w sobie niebezpieczeństwo rozumienia przeszłości jako stadium przejściowego do wyższych form życia, a tym samym pomniejszania jej wartości. Wspomniano już wcześniej, iż traktowanie współczesności jako wypełnienia wszystkich czasów uważał Burckhardt za błąd powszechny nie tylko wśród filozofów. Dostrzegał niebezpieczeństwo przekształcania się porządkującej chronologicznie filozofii historii w historię kultury powszechnej. Twierdził, że próbując działać zgodnie z jakimś planem dziejów, filozofia historii świadomie lub nieświadomie wychodzi od założeń zabarwionych ideami, które wchłonęli filozofowie na przestrzeni wieków.¹¹⁶ Burckhardtowska krytyka heglowskiej filozofii i spekulatywnego wykładania historii dotyczy również faktu, że wynikiem postulowanego przez Hegla „śmiałego antycypowania planu dziejów”¹¹⁷ jest próba usprawiedliwiania historii.

5. PRZEJŚCIE OD HISTORII DO ELEMENTU HISTORYCZNEGO

W liście do Nietzschego z roku 1874 Burckhardt pisze: „Uczyłem historii nie dla tego, co patetycznie rozumie się pod pojęciem dziejów powszechnych, lecz raczej bardziej jako przedmiotu propedeutycznego.”¹¹⁸ Lekcje historii pojmował Burckhardt jako zajęcie, „za które można odpowiadać przed Bogiem”.¹¹⁹ Propedeutycznego charakteru historii nie należy jego zdaniem rozumieć wyłącznie jako dydaktyki akademickich badań historycznych. Własne zadanie widział Burckhardt w przedstawianiu życia historycznego.¹²⁰ Jego wykłady z historii miały być wstępem do studiowania tego, co historyczne, „wskazówkami do studium

¹¹⁴ *Über das Studium der Geschichte*, s. 377.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 293.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 226.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 170.

¹¹⁸ *Briefe V*, s. 222.

¹¹⁹ List do Fryderyka von Preen z 2 lipca 1871, *Briefe V*, s. 129.

¹²⁰ *Über das Studium der Geschichte*, s. 229.

elementu historycznego (*das Geschichtliche*) w różnych obszarach życia duchowego”.¹²¹ Poprzez kontemplację tego, co historyczne, „w świadomości ogromnego ogólnego skrępowania i potoku konieczności”¹²² zostanie odnaleziona wolność. Wskazówek, jak studiować to, co historyczne, udziela Burckhardt we wstępie do swego dzieła *O studiowaniu historii*.¹²³ W rozdziale zatytułowanym *Nasze zadanie (Unsere Aufgabe)* podkreśla, że jego praca nie traktuje o studiowaniu historii, lecz raczej elementu historycznego. „Każde pojedyncze poznanie faktów ma obok szczególnej wartości jako informacja lub myśl ze specjalnej dziedziny jeszcze inną, uniwersalną i historyczną wartość jako informacja z określonej epoki zmieniającego się ducha ludzkości. Umieszczone w odpowiednim kontekście dają jednocześnie świadectwo o ciągłości i nieprzemijalności tego ducha.”¹²⁴

W rozważaniach nad historycznością, czyli nad minionymi zdarzeniami, które są „duchowym kontinuum”¹²⁵ i częścią „naszej najwyższej duchowej własności”¹²⁶, objawia się istota historii. W przeciwieństwie do narracyjnego przedstawiania historii analiza strukturalna musi zmierzać do wyższego stopnia abstrakcji. „W porównaniu z historią narracyjną, którą należy zastąpić, kładziemy większy nacisk na sytuację” – mówi Burckhardt.¹²⁷ Twierdzi również, że wszystko, „co kiedyś było radością i bólem, musi stać się teraz poznaniem”.¹²⁸ W pierwszym rzędzie interesuje go zatem historia ludzkich losów.¹²⁹ Ponieważ człowiek zmienia się w czasie tylko w nieznacznym stopniu, relacje pozostają również podobne. Burckhardt chce w historii „rozważać to, co powtarzające się (stałe)”.¹³⁰ Właśnie te niezmiennie elementy zdają się ważniejsze niż to, co chwilowe. Zdaniem Burckhardta jakaś cecha może okazać się cenniejsza i bardziej pouczająca niż czyn, zamiar ważniejszy niż jego realizacja, a kontemplacja istotniejsza od działania.¹³¹ Burckhardt patrzy na historyczność tak, jak we Włoszech patrzył na dzieła sztuki. Widział w nich pewną wewnętrzną prawidłowość, ciągłe powtarzanie się moż-

liwości kontemplowania tego, co jednakowe, stałe i typowe. Dopiero w tym kontekście uwidacznia się wyraźnie jego głęboka niechęć do heglowskiej historiozofii.¹³²

Stale relacje stają się zasadą porządkowania tego, co historyczne. To one tworzą historyczność, która w potoku nieustannie zmieniających się rzeczy i zjawisk pozostaje dla nas zrozumiała, bo odnajduje w nas swoje echo. Zwykle zdarzenia, występujące po sobie linearnie, tracą na znaczeniu¹³³, odwrotnie niż elementy typowe i trwałe, na których opiera się prezentacja historyczna. Fakty ogólne mogą być bowiem ważniejsze niż szczegółowe, to, co powtarzające się, istotniejsze od niepowtarzalnego.¹³⁴

Pełna definicja historyczności obejmuje duchową i materialną stronę historii, wzajemne odniesienia zmienności i stałości, przemijalności i nieprzemijalności. Zadania refleksji historycznej mają więc dwojaki charakter. Z jednej strony, pokazuje ona, że wszystko, co duchowe, niezależnie od obszaru, w jakim jest postrzegane, ma swoją stronę historyczną. Elementy duchowe widziane od tej strony zdają się czymś zmiennym (warunkowym), przemijającym, ujętym w wielką, nie dającą się ogarnąć całość.¹³⁵ Z drugiej zaś strony, refleksja historyczna ukazuje, iż zdarzenia minionie mają stronę duchową, dzięki której uczestniczą w nieprzemijalności.¹³⁶ „Istotą historii jest zmiana (*Wandlung*).”¹³⁷ Pokazuje ona zawsze poniekąd tę samą grę przypadków. Z istoty swej bowiem rozwój duchowy nie przebiega logicznie i metodycznie, lecz skokowo, „z oporami i nawrotami”.¹³⁸ Burckhardt zwraca również uwagę na „parcie do periodycznych wielkich przemian w człowieku”.¹³⁹ Dzięki temu dążeniu zmieniają się w sposób zasadniczy państwo, religia i kultura, a więc formy, przez które ludzie wchodzą w obszary historii.

ZAKOŃCZENIE

Burckhardt nie podchodzi do historii dziejów ani z uprzedzeniami filozofa, ani historyka. Patrzy na nią nieskrępowanym spojrzeniem filozoficznie wykształconego obserwatora, zaprzysięgłego zwolennika kon-

¹²¹ Tamże, s. 225; por. tamże, s. 249.

¹²² Tamże, s. 230-231.

¹²³ „Zadanie, jakie sobie postawiliśmy przed tym kursem, polega na tym, aby pewną liczbę obserwacji i badań historycznych włączyć do danego, a innym razem do innego, na poły przypadkowego toku myślowego.” Tamże, s. 225.

¹²⁴ *Über das Studium der Geschichte*, s. 249.

¹²⁵ Por. tamże, s. 284.

¹²⁶ Por. tamże, s. 229.

¹²⁷ Por. *Privatarchiv im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt*, 131.

¹²⁸ *Über das Studium der Geschichte*, s. 230.

¹²⁹ Por. tamże, s. 226.

¹³⁰ Tamże, s. 227.

¹³¹ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VIII*, s. 3.

¹³² Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 227.

¹³³ Por. list do Fryderyka von Freen z sylwestra 1870, *Briefe V*, s. 119.

¹³⁴ Por. J. Burckhardt, *Gesamtausgabe VIII*, s. 4.

¹³⁵ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 228.

¹³⁶ Por. tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 151.

¹³⁸ Por. tamże, s. 205.

¹³⁹ Por. tamże, s. 151.

templacji. Pozostaje myślącym, świadomym historycznie człowiekiem, którego ewentualne uprzedzenia mają tę zaletę, iż są natury ogólnoludzkiej.

W pierwotnym manuskrypcie wykładów *O studiowaniu historii* „przekonanie o zmienności i znikomości wszystkiego, co ludzkie”, określa Burckhardt jako ostatni warunek historycznego myślenia.¹⁴⁰ Takie ujęcie historii doprowadziło Burckhardta do historiozoficznego sceptycyzmu i stało się powodem wyraźnego rozgraniczenia między historią a filozofią historii. Na zadane sobie pytanie: „Na ile rezultatem takiego sposobu myślenia jest sceptycyzm?”¹⁴¹, Burckhardt odpowiada, iż prawdziwy sceptycyzm jest uzasadniony w świecie, w którym początek i koniec są nieznane, a to, co między nimi, pozostaje w ciągłym ruchu.¹⁴² Prawdziwego sceptycyzmu nigdy jego zdaniem nie można mieć dość.¹⁴³ Taka postawa dotyczy nie tylko filozofii historii, ale również możliwości dziejopisarstwa w ogóle. Burckhardt często mówi o „świadomości ogólnych, indywidualnych braków w naszych możliwościach poznawczych”.¹⁴⁴ Wie, że ostatecznie historycy tworzą wyłącznie „wymagowane obrazy”¹⁴⁵, że ich rekonstrukcje same z czasem stają się historyczne i należą później do dziedzictwa kolejnych pokoleń.¹⁴⁶

Burckhardtowska koncepcja filozoficznego myślenia o historii reprezentuje ten specyficzny rodzaj refleksji o historii, działaniu historycznym i historycznym poznaniu, który na podstawie konkretnych doświadczeń historycznych staje się w pełni możliwy dopiero w czasach najnowszych. Zmienił się bowiem zasadniczo tradycyjny stosunek pomiędzy obszarami doświadczeń a horyzontami oczekiwań. Burckhardta nie interesują antykwaryczne fakty historyczne, a już tym bardziej nie idee filozoficzne, lecz widowisko ludzkich losów. W jego rozważaniach historycznych chodzi o pośredniczenie w kontemplacji tego, co historyczne, oraz w prezentacji kultury Zachodu i warunków jej ciągłości. Z obszernych dziejów powszechnych chce pokazywać to, co w nich stałe i niezmiennie.

¹⁴⁰ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 107.

¹⁴¹ Tamże, s. 230.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Por. tamże. Pesymizm Burckhardta był nie tylko rezultatem jego studiów, lecz także wyrazem jego delikatnej natury. Por. R. Winners, *Weltanschauung und Geschichtsauffassung Jacob Burckhardts*, Leipzig 1929, s. 9-10.

¹⁴⁴ Por. *Über das Studium der Geschichte*, s. 231.

¹⁴⁵ „Zapewne nadal pozostaje wiele luk, a wymagowany obraz dawnego świata nigdy nie będzie kompletny.” *Über das Studium der Geschichte*, s. 96.

¹⁴⁶ „Stosunek każdego stulecia do swego dziedzictwa już sam w sobie jest poznaniem, tzn. czymś nowym, co następne pokolenie dorzuci do swego dziedzictwa jako coś historycznego, tj. przewyższonego.” Tamże, s. 229.

JACEK A. PROKOPSKI

KIERKEGAARD – HEGEL. SPEKULACJA A ILUZJA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Filozofia G. W. F. Hegla była nierzadko charakteryzowana poprzez jej aspirację ku podniesieniu do rangi „nauki”, a zatem uczynienia jej bardziej „systematyczną”. Stąd w świecie heglowskich rozważań „filozofia”, „system” i „nauka” były w praktyce synonimiczne. Kierkegaard na przekór owym celom umieszcza w tytułach swoich książek takie terminy, jak „nienaukowe” czy „okruczy”. Tworzy w ten sposób swoistą taktykę działania wymierzoną przeciw dążeniom Hegla. Dla Kierkegarda termin „nienaukowe” nie ma żadnych odniesień do przyrodniczej czy fizycznej nauki. Wskazuje on raczej na niesystematyczność. Również termin „okruczy” niesie w sobie podobną ideę. Duńskie słowo „okruczy” (*smule*)¹ można przetłumaczyć jako – odrobina (okruszyna). Dla przykładu, ktoś podczas posiłku prosi o „odrobinę więcej” tego lub tamtego. Tak zatem „Filozoficzne odrobiny” przy rosnącej powadze filozofii były humorystyczne i brzmiały nieco żartobliwie.

Aby zrozumieć Johanna Climacusa, fikcyjnego autora *Okruchów filozoficznych... i Zamykającego nienaukowego postscriptum...*, warto zapoznać

¹ K. Toeplitz, tłumacz *Filozofskie Smule*: „stwierdza, że w polskiej literaturze filozoficznej przyjęło się tłumaczenie: *Okruczy filozoficzne*, chociaż równie uzasadniony mógłby być tytuł: *Filozoficzne odrobiny*». Kierkegaard, pisze dalej Toeplitz, miał zapewne na myśli tekst *Ewangelii Mateusza* (por. XV, 27): «Tak, Panie, ale i szczenięta jedzą okruczy». Inne przekłady *Pisma* używają w tym miejscu słowa «odrobiny». Z filozoficznego punktu widzenia najszcześniejsze byłoby tu użycie określenia «drobiazgi», z którego tłumacz świadomie zrezygnował, mając na uwadze już istniejące polskie piśmiennictwo filozoficzne.” K. Toeplitz, *Od tłumacza* w: S. Kierkegaard, *Okruczy filozoficzne*, Warszawa 1988, s. X.

się z filozofią heglowską i jej recepcją w Danii w 1840 roku. Szczególnie ważne jest to, jak Hegel traktował religię w ogólności i chrześcijaństwo w szczególności. Ten właśnie aspekt jego filozofii pobudzał gniew Climacusa. Dodać należy, iż tylko tą miarą myśl Climacusa znalazła się w szczególnej relacji do heglizmu.² Tymczasem formalna struktura dojrzałego heglowskiego pisarstwa zdaje się sugerować, iż chrześcijaństwo znalazło szczególne miejsce w jego filozofii. Religia chrześcijańska jest wydatnie rozważana w *Fenomenologii Ducha*, w *Encyklopedii nauk filozoficznych* i *Wykładach z filozofii religii*, które Hegel przedstawił berlińskiemu audytorium pomiędzy 1821 a 1827.³

Chrześcijaństwo jako objawiona religia reprezentuje dla Hegla kulminację historycznej ewolucji religijnej świadomości. Hegłowska spekulatywna apoteoza, przeciw której Kierkegaard tak zawzięcie protestuje, nie jest osiągnięciem personalnym, ale społecznym i historycznym.⁴

Wiara pojedynczego człowieka zostaje tutaj zagubiona w gigantycznej dialektyce dziejów ludzkich⁵, toteż chrześcijaństwo jawi się jako iluzja, jako nie wyrażona w ostatecznej prawdzie postać. Pomimo iż chrześcijaństwo reprezentuje dla Hegla najwyższe dialektyczne stadium religijnego rozwoju, to nie jest jeszcze najwyższą prawdą. Religia, zdaniem niemieckiego filozofa, jest poznaniem wyobrażeniowym, które odwołuje się do przenośni, metafor, form obrazowych.⁶ Innymi słowy, główne idee komunikowane są przez znaczenie nieusystematyzowanych wyobrażeń. Ta prymitywna w pewnym stopniu forma poznania, pisze, komentując Hegla, S. Kowalczyk, nie oznacza jednak błędności wyrażonej treści.⁷

W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel utrzymywał, iż „już od dawna usiłowano skonstruować przeciwieństwo między rozumem a religią, jak również między religią a światem. Przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się jednak, że zachodzi tu tylko różnica. Rozum jest w ogóle istotą ducha, zarówno boskiego, jak ludzkiego. Różnicę między religią a światem stanowi tylko to, że religia jako taka jest rozumem w duszy i sercu, że jest ona świątynią wyobrażonej prawdy i wolności w Bogu.”⁸

² C. S. Evans, *Kierkegaard's „Fragments” and „Postscript”: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N. J. 1989, s. 17-18.

³ P. M. Merklinger, *Philosophy, Theology, And Hegel's Berlin Philosophy Of Religion, 1821-1827*, State University of New York Press, Albany 1993.

⁴ M. Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, The Pennsylvania State University Press, 1991, s. 38.

⁵ J. Such, *Dialektyczne wizje świata*, Warszawa-Poznań 1992, s. 78-100.

⁶ S. Kowalczyk, *Hegłowska koncepcja religii*, „Collectanea Theologica” 1974, nr 44, f. I, s. 64.

⁷ Tamże.

⁸ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa 1958, t. II, s. 181-182.

Klasyk filozofii, tłumaczy powyższy *passus* S. Kowalczyk, mimo niedoskonałości jego formy uznaje poznanie religijne za poznanie prawdziwe i użyteczne dla człowieka. Wartość religii jest dla Hegla bezsporna, choć bywa różna w zależności od typu wierzeń religijnych.⁹ Należy jednak zauważyć, że chociaż religia służy nam pomocą w zrozumieniu istoty otaczającego nas świata, to, zdaniem Hegla, jest jedynie pośrednim sposobem w przekształcaniu i osiąganiu wiedzy absolutnej. Zatem chcąc samą religię uczynić zrozumiałą, filozofia musi pozbawić ją mitologicznej oprawy. Taka filozofia, pisze Plant, unika symboli, parabol, myślenia o religii za pomocą obrazów, których ważność zależy od subiektywnej wiary. Filozofia ta odrzuca myślenie wyobrazeniowe na korzyść racjonalnego systemu rozumienia ludzkiej egzystencji, który może zostać zrozumiany przez każdego, gdyż nie opiera się na wierze, lecz na rozumie. Stąd Hegel utrzymując, iż jego filozofia jest prawdziwą interpretacją istoty chrześcijaństwa, uważa, że religia, jawiąc się tu jako niezastąpiony punkt wyjścia na drodze do wiedzy absolutnej, musi zostać objaśniona przez filozofię.¹⁰

Dla przykładu wydarzenie tej rangi, co wcielenie, nie jest już sprawą Chrystusa, ale skuteczności filozoficznych dociekań.¹¹ Będąc daleko od apologii chrześcijaństwa, Hegel interpretuje je na modłę własnego zsekularyzowanego humanizmu.

Dla Kierkegaarda zaś filozofia i chrześcijaństwo są przeciwieństwami nie do pogodzenia. Ta brzemenna teza dotyczy prac wielu filozofów, ale w najwyższym stopniu odnosi się do filozofii Hegla.¹² Hegel wprawdzie bezpośrednio nie atakuje chrześcijańskiej teologii w żadnym ze swoich opublikowanych dzieł¹³, ale reinterpretując doktrynę chrześcijańską w kategoriach jego spekulatywnej filozofii, nie pozostawia w niej nic chrześcijańskiego. Dla Hegla najwyższą jednością, powiada Thulstrup, używając terminologii filozoficznej, jest Absolutna Idea i jest ona tym samym, czym jest Bóg wyrażony w języku religijnym. Widoczne jest tu pogodzenie sprzeczności, ich p o j e d n a n i e (Hegel dość często wykorzystuje to słowo jako zamiennik „mediacji”) w harmonii. Według Hegla absolutną religią jest chrześcijaństwo, a absolutną filozofią jego

⁹ S. Kowalczyk, *Hegłowska koncepcja religii*, art. cyt., s. 64-65.

¹⁰ R. Plant, *Hegel. O religii i filozofii*, przeł. J. Szafranska, Warszawa 1998, s. 38-39.

¹¹ R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel. A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Oxford 1985, s. 587.

¹² N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, transl. by G. L. Stengren, Princeton, New Jersey 1980, s. 75-76.

¹³ Jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż dojrzałe heglowskie pisarstwo, było poprzedzone przez szereg niepublikowanych teologicznych rękopisów (1793-1799), w których Hegel przyjął ostrą antychrześcijańską postawę. Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, s. 586 i nast.

własna. Treść jest ta sama, forma zaś różna. Filozofia i chrześcijaństwo są poje d n a n e.¹⁴ Kierkegaard zauważa w *Postscriptum*, że w relacji do chrześcijaństwa spekulatywna filozofia jest zaledwie wykonanym fachowo użyciem wszystkich rodzajów dyplomatycznej frazeologii, które wprowadzają nic nie podejrzewających w błąd.¹⁵ Dla autentyzmu chrześcijańskiej wiary takie działanie, choć subtelne, jest dużo bardziej niebezpieczne niż jakikolwiek bezpośredni atak na ortodoksję.

Copleston utrzymuje, iż stanowisko, które przyjmuje Hegel, nie jest zgodne z chrześcijańską ortodoksją. Zgadza się z McTaggartem, który sam nie był wyznawcą chrześcijaństwa, iż heglizm jako sprzymierzeniec chrześcijaństwa jest „nieprzyjacielem w przebraniu, im mniej widocznym, tym bardziej niebezpiecznym. Okazuje się bowiem, że doktryny obronione przed zewnętrznym obaleniem ulegają przekształceniu tak długo, aż wyparowują...”¹⁶ Hegel przedstawia filozoficzne dowody takich elementów religii, jak dogmat o Trójcy Świętej, grzechu pierworodnym czy wcieleniu. Jednak kiedy nada się im formę czystej myśli, oczywiste staje się, iż są one czymś całkowicie innym od nauk, które Kościół uważa za właściwe sformułowanie prawdy w ludzkim języku. Hegel najwyższym sędzią w sprawie głębokiej treści chrześcijańskiego objawienia czyni filozofię spekulatywną. I tak, absolutny idealizm przedstawiony zostaje jako ezoteryczne chrześcijaństwo, a ono z kolei jako egzoteryczny heglizm. „Tajemnica objawienia, na którą kładzie nacisk teologia, podporządkowana jest filozoficznej eksplikacji, która jest *de facto* transformacją.”¹⁷ Antychrześcijańskość panlogicznego systemu Hegla, przeistacza więc autentyzm chrześcijańskiej wiary w chrześcijańską iluzję. Zatem niebezpieczeństwo w heglizmie tkwi w tym, że odmienia on chrześcijaństwo, skutkiem czego osiąga zgodę ze swoją spekulatywną filozofią. I tak oto chrześcijaństwo staje się igraszką iluzjonisty. Hegel kreując „pałacowy kompleks”, powie Kierkegaard, sam zamieszkiwał w psiej budzie. Chrześcijaństwo „ulotniło się” w idealistycznej systemowej konstrukcji, wiara pojedynczego stała się anachronizmem.

¹⁴ N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, dz. cyt., s. 79.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To Philosophical Fragments. A Mimical – Pathetical – Dialectical Compilation. An Existential Contribution by Johannes Climacus*, edited and translated with introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, New Jersey, 1992, s. 222-223.

¹⁶ J. M. E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology* (wyd. z 1901 roku), s. 250. Cyt. za: Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, New York 1994, t. VII, s. 240.

¹⁷ Tamże, s. 240-241.

Dla Hegla, powie Adorno, wszelkie zainteresowanie w detalach gubi sens całości. Krytyka zaś całości jako całości jest czymś nierozważnym. Nie wynika z tego jakakolwiek „zasada”, ogólne pryncypium.¹⁸ Natomiast Harris mówi, że czysta spekulatywna wiedza jest absolutnym szczytem religijnego doświadczenia. Następuje to, kiedy filozofia i religia są całkowicie pojednane, tak, iż religia osiąga swojej własnej doskonałości. Będąc zaś w rzeczywistym procesie, „streszczając całość w jednym”, religia sama przez się kroczy naturalnym cyklem rozwoju. Tak zatem, religijna tradycja wyraża ludzką świadomość Idei w jej nierozzerwalnej jedności z własną historią i życiem, a owa jedność posiada aspekt spekulatywny albo historyczny.¹⁹

Z kolei Gadamer powiada, że Hegel definiuje rozum jako jedność myśli i bytu. Dająca się wywnioskować z pism niemieckiego filozofa koncepcja rozumu mówi nam, że rzeczywistość nie jest inna niż myśl, stąd opozycja zjawiska i zrozumienia nie jest słuszna.²⁰ Zaś według Taylora Hegłowska ontologia, w której wszystko może być uchwycone przez rozum, ze względu na racjonalną konieczność, jest w ostatecznym rozrachunku niekompatybilna z chrześcijańską wiarą. Stąd filozofia Hegla jest nadzwyczajną transpozycją, która „ratuje zjawiska” (to jest dogmaty) chrześcijaństwa w chwili, kiedy porzuca ich istotę. Nie jest to teizm, powiada Taylor, ale nie jest to także ateistyczna doktryna, w której człowiek jako zwykły byt osadza się na duchowym wierzchołku.²¹ W *The Age Of Ideology* Aiken powie, iż Kierkegaard nie szczędził zawziętych inwektyw wobec heglowskiej idealistycznej racjonalizacji chrześcijańskiej tradycji. W jego mniemaniu myśl heglowska jest symbolem intelektualnej choroby, na którą cierpi nowożytna filozofia.²²

Chociaż Hegel równie ostro jak Kierkegaard mówi „o strasliwym wieku i jego dekadentckiej kulturze”, bo widzi w nim rodzaj duchowej choroby, to ma na myśli coś wręcz przeciwnego. Żywi on przekonanie, że współczesny mu wiek jest wiekiem narodzin i przejścia do nowego stadium.²³ Na pytanie, czym jest owo stadium, o którym mówi Hegel, Aiken udziela nam odpowiedzi, iż jest to etap, w którym Hegel oferuje

¹⁸ T. W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, transl. by S. W. Nichol森 with an introduction by Shierry Weber Nichol森 and Jeremy J. Shapiro, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1993, s. 2.

¹⁹ H. S. Harris, *Hegel System of Ethical Life. An Interpretation*, w: G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox, State University of New York Press Albany 1979, s. 82.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, translated and with an introduction by P. Christopher Smith, New Haven and London. Yale University Press, 1976, s. 56.

²¹ C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press 1993, s. 494.

²² H. D. Aiken, *The Age Of Ideology. The 19th Century Philosophers*, New York and Toronto 1956, s. 226.

²³ M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, London 1990, s. 40.

nam nie żyjącego Boga, czyli dialektyczno-historyczną rekonstrukcję chrześcijańskiego mitu, którego jedyną funkcją jest pojednanie człowieka na skrzyżowaniu historii.

Dla duńskiego filozofa heglowska reinterpretacja historycznej świadomości nie jest drogą, którą należałoby pójść, by zrozumieć własną kondycję (*conditio humana*) jako egzystującego bytu, ale nade wszystko jest bezprecedensową ucieczką.

Jak widzieliśmy wcześniej, Hegel wniósł sprzeciw wobec tradycyjnej logice formalnej Stagiryty.²⁴ Zaproponował zastąpienie jej „prawdziwą” logiką – myśli i bytu (oczywiście w jego mniemaniu były one jednością). Przez taką właśnie dialektyczną logikę, powiada Hegel, możemy zdobyć właściwą ideę rzeczywistości i jej przemiany. Wierzy wreszcie, że tylko poprzez ujęcie dialektycznego procesu w terminach szerokiego układu historycznych relacji możemy pochwycić konkretnie naturę rzeczywistości. Z punktu widzenia Kierkegaarda wszystko, co Hegel osiągnął, to transformacja indywidualnej egzystencji na abstrakcję, absolut, w którym każdy pozostawiony ślad konkretnego istnienia był bez reszty zagubiony. To, co Hegel nam pozostawił, to monstrualna ironia, którą jest wielki „pan-logizm”, bezosobowy ruch dialektyki samej w sobie, jedynej zresztą rzeczywistości.

Kierkegaard mówi o swojej myśli, przez kontrast, jako ja kościowej dialektyce. Jest to dialektyka, która rezygnuje z wyjaśnienia tranzytu od tezy do antytezy, jako koniecznego momentu nieustannego rozwoju. Kierkegaardowska dialektyka *de facto* nie ma nic wspólnego z logiką w potocznym tego słowa znaczeniu. Jest to raczej „psycho-logika”, która podąża swoim własnym, niemożliwym do przewidzenia kursem, ku końcowi, który jest całkowicie odległy od naukowej prawdy. Taka psycho-logika jest, rzec można, fantastyczna, potakująco powtarza Kierkegaard, to jest jej istota. Egzystencja jest bowiem sama w sobie fantastyczna (ekscentryczna) i może być osiągnięta tylko poprzez subiektywne paradoksy wewnętrznej refleksji i samo-świadomości.

Jednakże kierkegaardowska opozycja nie jest ograniczona do pytań o dialektykę. W jego przekonaniu heglowska filozofia jest ewangelią dla zinstytucjonalizowanych robotów, które zagubiły jakikolwiek sens samych siebie jako osób, i tkwią w zadowoleniu biernego życia jako jedynie urzędniczy państwa, Kościoła i rodziny. Ta właśnie strona heglowskiej filozofii, która ma do czynienia z „duchem obiektywnym”, nie jest

²⁴ W. Marciszewski, *Arystoteles*, w: *Mała encyklopedia logiki*. Redaktor naukowy W. Marciszewski, Wrocław 1988, s. 21.

niczym więcej niż opracowanym kawałkiem ontologicznej mistyfikacji. Separuje schizofrenicznie człowieka od jedynej znanej mu rzeczywistości, z którą ma do czynienia, jego własnej świadomej egzystencji, sądzi Kierkegaard. Heglowski duch obiektywny jest wyłącznie dziełem jego dialektyki, fantomem myśli, która nie ma nic wspólnego z tym, co egzystuje. Według Kierkegaarda rzeczywistość nie może być nigdy osiągnięta poprzez manipulowanie pojęciami, ale przez bezpośrednie doświadczenie.²⁵

Kierkegaard przedstawia się nam w tym kontekście jako filozof, jeden z niewielu w swym czasie, który jasno ocenił groźbę filozoficznej spekulacji dla chrześcijańskiej ortodoksji. W jego mniemaniu, powtórzmy, najbardziej niebezpiecznym wrogiem prawdy chrześcijaństwa nie jest ten, kto otwarcie krytykuje Kościół, chrześcijaństwo, ale ten, kto mieni się być jego sympatykiem w chwili, gdy wywraca jego fundamenty od wewnątrz, transformując jego istotę. Z czasem oczywiście heglowska reputacja jako największego abstrakcyjnego myśliciela chrześcijaństwa została zakwestionowana, i to przez więcej niż jednego krytyka. Innymi słowy, właściwością wytworzonej przez Hegla szkoły była rozbieżność wyników, do jakich dochodzili jej członkowie. Zróżnicowanie to ujawniło się wyraźnie w filozofii religii. Problematykę tę narzuciły im wystąpienia krytykujące odstępstwo Hegla od ortodoksji protestanckiej. Wśród krytyków, pisze Kuderowicz, prym wiodli zwolennicy spekulatywnego teizmu: Ch. W. Weisse i I. H. Fichte. Na gruncie heglizmu dwie kwestie okazały się sporne: uzasadnienie osobowości Boga i wyjaśnienie idei nieśmiertelności duszy ludzkiej.²⁶

Nauka o osobowym Bogu i nieśmiertelności duszy przedstawiona przez Hegla była tak ciemna, że zarówno lewica, jak i prawica heglowska mogła interpretować ją na swoją korzyść. Liczne przeciwieństwa wyszły na jaw, kiedy jeden z przywódców lewicy, David Friedrich Strauss, ogłosił w 1835 roku *Życie Jezusa*, gdzie Ewangelie traktował jako zbiór mitów, Chrystusa jako personifikację idei ludzkości, a Boga pojmował – w duchu panteizmu – jako nazwę dla nieskończoności. Z lewicy heglowskiej wyszli liberalni teologowie protestanccy, m.in. Ferdinand Baur, twórca tzw. „szkoły tybingeńskiej”, uprawiającej krytykę Biblii. Najradykałniejszą zaś postać całemu ruchowi dał Ludwig Feuerbach i bracia Bauer. Na polu społeczno-politycznym do lewicy heglowskiej nale-

²⁵ H. D. Aiken, *The Age Of Ideology...*, dz. cyt., s. 226-228.

²⁶ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 201.

żeli początkowo Karol Marks i Fryderyk Engels twórcy materializmu dialektycznego i historycznego.²⁷

Najogólniej mówiąc, kryterium dla podziału na prawicę heglowską (szkoła staroheglowska) i na radykalną lewicę (szkoła młodoheglowska) była relacja filozofii (spekulacji) do chrześcijaństwa i w ogóle do religii. Ci filozofowie i teologowie, którzy zabiegali o ich zgodność, interpretując heglowski absolut w duchu teizmu, odnaleźli się po stronie prawicy. Natomiast ci, którzy pragnęli niezależności filozofii (myśli spekulatywnej) od chrześcijaństwa (lub chrześcijaństwa od filozofii), a nawet akcentowali ich przeciwstawność, postrzegając w heglizmie odmianę panteizmu, uformowali nurt lewicy. Jean Wahl jest przekonany, że Kierkegaard nie tylko miał okres heglowski w swoim życiu, ale że pomimo swoich idei przeciwnych, w gruncie rzeczy zawsze pozostał wierny językowi i dialektyce Hegla. Kierkegaard, podobnie jak wcześniej wspomniani myśliciele, byłby w jego mniemaniu post-heglistą, który zmieniając kierunek, szedł raz to na „prawicę”, innym razem na „lewicę”.

Pamiętamy jednak, iż właściwa droga Kierkegarda szybko rozmięła się z Heglem i jego epigonami w punktach nader istotnych.²⁸

MAREK DRWIĘGA

OD MECHANIZMU DO CIAŁA

UWAGI O PODSTAWACH SEMANTYCZNEJ TEORII CIAŁA WE WCZESNEJ FAZIE FILOZOFII MAURICE'A MERLEAU-PONTY'EGO

WSTĘP

Wśród współczesnych filozofów nie ma zapewne drugiego takiego, którego imię kojarzyłoby się tak wyraźnie z problematyką cielesności, jak imię Maurice'a Merleau-Ponty'ego.¹ Nie ma w tym nic dziwnego, bowiem ciało i zagadnienia z nim związane stanowią jeden z najistotniejszych elementów jego filozofii. W tym sensie rację ma chyba Charles Taylor, gdy mówi, że „gdyby próbować ująć w jednym zdaniu filozoficzną spuściznę Merleau-Ponty'ego, to można by powiedzieć, iż jak żaden inny myśliciel wpoił on nam rozumienie nas samych jako działających cieleśnie”.² Istotnie, w poglądach francuskiego myśliciela problematyka cielesności jest obecna, można powiedzieć, od początku do końca jego filozoficznej drogi. Myślę, że nie pomylę się, jeśli powiem, że rozwój myśli autora *Prozy świata* podzielić można na dwa okresy. Pierwszy związany z takimi dziełami jak *La Structure du comportement*

²⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983, t. II, s. 217-218.

²⁸ C. Fabro, *Søren Kierkegaard. Diario - Introduzione*, Morcelliana-Brescia 1948-1980, s. 43.

¹ W ostatnich latach ukazało się kilka interesujących książek poświęconych Merleau-Ponty'emu, wszystkie one wskazują na znaczenie problematyki ciała w filozofii francuskiego filozofa. Zob. Jean-Marie Tréquier, *Le corps selon la chair*, ed. Kime, Paris 1996, czy też R. Barbaras, *Le Tourant de l'expérience*. Vrin, Paris 1998.

² Charles Taylor, *Leibliches Handeln in Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Ponty's Denken* hers. Alexandre Métreau, Bernhard Waldenfels, Fink Verlag, München 1986, s. 194.

i *Phénoménologie de la perception* oraz drugi, który wiąże się z niedokończonym dziełem *Le Visible et l'Invisible*.³ Wypada stwierdzić, że o ile różnica między *La Structure du comportement* i *Phénoménologie de la perception* jest nieduża, tak że obydwa dzieła można traktować jako jeden ciąg rozwojowy biegnący od przedstawienia ciała z punktu widzenia zachowania w *La Structure du comportement* do badania ciała pod kątem postrzegania w *Phénoménologie de la perception*⁴, to niedokończone *Le Visible et l'Invisible* przynosi już całkowicie nową koncepcję⁵, w centrum której mieści się pojęcie *la chair*. W artykule tym nie będziemy rekonstruować całej koncepcji ciała i jego roli w poglądach Merleau-Ponty'ego. Taka pełna rekonstrukcja wymagałaby napisania osobnego i obszernego dzieła. Wybiega to znacznie poza zamysł tego tekstu, w którym postaramy się jednak zwrócić uwagę na kluczowe elementy jego filozofii cielesności⁶ rozwijane we wczesnej fazie twórczości tego autora. Skupię się zatem przede wszystkim na *La Structure du comportement*. Wiele bowiem wskazuje na to, że w tym tekście odnaleźć można załączki rozwijanej później filozofii cielesności.

Mówi się, że jedna z cech charakterystycznych filozofii Merleau-Ponty'ego to jej specyficzny, polemiczny styl. Istotnie, sposób uprawiania filozofii przez francuskiego myśliciela tym się między innymi charakteryzuje, że teorie naukowe z zakresu psychologii i nauk przyrodniczych oraz poglądy innych filozofów stanowią przedmiot ciągłych dyskusji i sporów. W tym sensie stanowią one tło, pożywkę jego filozoficznej, krytycznej refleksji. Tak też jest w przypadku filozofii cielesności. Jego własna filozofia cielesności powstaje w wyniku toczonych sporów z jednej strony z naukami współczesnymi, z drugiej strony z filozofiami, do których pośrednio lub bezpośrednio Merleau-Ponty nawiązuje. Zapytajmy zatem: czym wobec tego charakteryzuje się filozofia ciała Merleau-Ponty'ego, czym się wyróżnia? Czy rzeczywiście zasadna jest opinia,

³ M. Merleau-Ponty, *Structure du comportement* (dzieło to napisane zostało w 1938, a ukazało się po raz pierwszy w 1942), wydanie trzecie, Presses Universitaires de France, Paris 1953, dalej jako S.C. *Phénoménologie de la perception*, ed. Gallimard, Paris 1945. *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort. Ed. Gallimard, Paris 1964.

⁴ Na temat wpływu, jakim ulegał autor *Fenomenologii percepcji*, oraz o podobieństwach i różnicach dotyczących punktu wyjścia oraz metody w obydwu wczesnych dziełach francuskiego filozofa pisze T.F. Geraets w *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la „Phénoménologie de la perception”*, M. Nijhoff, La Haye 1971.

⁵ W tej kwestii Maurice Merleau-Ponty. *Le psychique et le corporel*, red. A.T. Tymieniecka, Aubier, Paris 1988. We wstępie do zbioru prac poświęconych Merleau-Ponty'emu P. Ricoeur podkreśla tę różnicę, jaka istnieje między głównymi dziełami interesującego nas autora, s. 12-13.

⁶ Dobrze znaczenie ciała, szczególnie jego rolę w procesach poznawczych pokazał Marek Maciejczak *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, wyd. Comer, Toruń 1995. Książka ta jest zasadniczo komentarzem napisanym, że tak powiem, z epistemologicznego punktu widzenia do *Fenomenologii percepcji*.

zgodnie z którą podkreśla się twórczy wkład, jaki wniósł w problematykę cielesności ten XX-wieczny francuski filozof? By na te i tym podobne pytania odpowiedzieć, spróbujmy przyrzeć się rozwojowi jego poglądów. Przejdźmy zatem od analizy ciała przedstawionej w *Strukturze zachowania*...

W *Structure du comportement* problematyka cielesności wpisana jest w szerokie ramy zagadnień tam poruszanych. Główne zadanie, które francuski filozof stawia sobie w tym dziele, jest niezwykle ambitne. We wstępie do owego dzieła pisze on bowiem, że: „Naszym celem jest zrozumienie relacji między świadomością a naturą – relacji organicznych, psychologicznych czy nawet społecznych” (S.C., s. 1). A zatem zakres badania obejmuje rozległe spektrum zagadnień i teorii naukowych takich m. in. jak: współczesne teorie psychologiczne tj. behawioryzm, psychologia postaci, psychoanaliza oraz stanowiska rozmaitych przeszłych, jak i współczesnych filozofów. Sposób postępowanie Merleau-Ponty'ego tym się charakteryzuje, że rezultaty badawcze różnorodnych dyscyplin zostają poddane krytycznej analizie i zinterpretowane w nowy sposób. Przy tym istnieje jednak centralne dla całego dzieła pojęcie, stanowiące nić przewodnią wszystkich analiz. Tym pojęciem jest zachowanie (*comportement*). Można zapytać: dlaczego właśnie zachowanie? Zdaniem Merleau-Ponty'ego jego wartość polega na tym, że jest to pojęcie neutralne „w stosunku do klasycznych rozróżnień na to, co »psychiczne« i »fizjologiczne« i może więc dostarczyć okazji do nowego ich zdefiniowania” (S.C., s. 2). Oprócz zamiaru nowego zdefiniowania istnieje jeszcze inny powód, który można by nazwać polemicznym. Otóż zdaniem francuskiego filozofa umysł jest umysłem wcielonym i to właśnie autor chce przede wszystkim wykazać. Teza ta wymierzona jest – jak sam mówi – przeciwko

zarówno doktrynom traktującym spostrzeganie [zachowanie – M.D.] jako wynik oddziaływania rzeczy zewnętrznych na nasze ciało, jak i tym doktrynom, które podkreślają samodzielność aktów świadomości. Oby tym rodzajom filozofowania wspólne jest to, że uprzywilejowują czystą zewnętrzność lub czystą wewnętrzność, zapominając o osadzeniu umysłu w ciele, nie doceniając jednocześnie niejednoznacznego stosunku, który utrzymujemy z własnym ciałem, a w związku z tym – z postrzeganymi rzeczami.⁷

⁷ M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, oryginał bez tytułu w „Revue de Métaphysique et de Morale” 1962, nr. 4. s. 401-409, tłumaczenie polskie St. Cichowicz w *Proza świata. Eseje o mowie*. Czytelnik, Warszawa 1976, s. 25-26.

Gdyby spróbować określić przeciwników, o których Merleau-Ponty tutaj wspomina, to z pewnością dałoby się tutaj umieścić: z jednej strony różne odmiany idealizmu i spirytualizmu, a z drugiej rozmaite postacie materializmu. Gdyby jednak uznać, że takie określenia cierpią na chroniczną wieloznaczność i nie dają precyzyjnego określenia, o co chodzi, mamy wszak w historii filozofii rozmaite odmiany idealizmu, spirytualizmu i materializmu, to można by ogólnie powiedzieć, że filozofia ciała francuskiego autora skierowana byłaby przeciwko, z jednej strony, wszelkim próbom rozpatrywania relacji dusza-ciało w kategoriach pewnej odmiany dualizmu. Tutaj dualizm typu kartezjańskiego i jego kontynuacja, a więc traktowanie ciała jako mechanizmu, byłby stanowiskiem wzorcowym. Z drugiej strony, filozofia Merleau-Ponty'ego występowałaby przeciwko wszelkim próbom redukcji ciała albo do podstawy materialnej, albo do duchowej. Chodzi więc o to, by po pierwsze pokazać fałszywość takich ujęć, a po drugie, by przedstawić własne pozytywne stanowisko, ukazując w pełni bogatą problematykę cielesności. Ale zanim autor *Fenomenologii percepcji* przedstawi swoje główne tezy, przejdzie przez żmudną drogę polemik z innymi stanowiskami. Przypomnijmy je pokrótce.

MECHANISTYCZNE UJĘCIE CIAŁA

Droga, którą przemierza Merleau-Ponty, analizując zachowanie, wie, że tak powiem, od dołu do góry. Pierwszym jej etapem jest spór z szeroko rozumianym behawioryzmem. Zgodnie z tym ujęciem organizm jest *quasi*-mechanizmem, który reaguje jedynie w sposób pasywny na dochodzące z zewnątrz bodźce. Stanowisko to mówi, że rzeczywistość biologiczna może być zrozumiana w oparciu o rzeczywistość bardziej podstawową, fizyczną. Takie mechanistyczne ujęcie organizmu sprawia, że każdemu bodźcowi odpowiada fizycznie zlokalizowany obszar wrażliwości, który przyczynowo na niego reaguje. A zatem relacja między organizmem a rzeczywistością musiałaby opierać się na schemacie bodziec-reakcja, który to schemat składałby się z pojedynczych elementów. Ale, jak pokazuje Merleau-Ponty, organizm może stosownie do sytuacji, w której się znajduje, odpowiadać na bodźce środowiska oraz je przekształcać. Francuski filozof podkreśla, że „organizmu właściwie nie można porównać do pianina, na którym grałyby zewnętrzne bodźce i na którym rysowałyby swoją własną postać, z tego prostego powodu, że ma on wkład w jej kształtowanie” (S.C., s. 11). Innymi słowami,

wy, forma bodźca jest tworzona przez sam organizm, przez jego sposób otwarcia się na działania zewnętrzne. Relacje między przedmiotami a intencjami podmiotu nie tylko, że mieszają się ze sobą, ale także tworzą z tego pomieszczenia nową całość. Przykład zdolności organizmu do „rozwiązywania problemów” mogą stać się takie przypadki, w których jedna część organizmu przyjmuje zastępczo funkcje innej, uszkodzonej części. Ma to świadczyć o tym, że działanie organizmu jest czynnością bardzo złożoną i nie da się w całości sprowadzić do jednego schematu. Ponadto, co ważne, zdaniem Merleau-Ponty'ego, na poziomie organizmu można już mówić o znaczeniu, które nie jest ani po stronie bodźców, ani samego organizmu, lecz odnosi się ono do ich dynamicznego złożenia. A zatem kiedy ujmuje się nie otoczenie samo w sobie i w nim organizm, lecz organizm jako postrzegający w relacji do otoczenia, organizm w sytuacji, to wówczas lepiej można wyjaśnić zachowanie, ale nie w oparciu o redukcyjny schemat, lecz w oparciu o złożoną dynamiczną strukturę.

TRZY PORZĄDKI CIELESNOŚCI

Pojęcie struktury wprowadza nas w obręb psychologii postaci. Psychologia *Gestalt* proponuje odmienne spojrzenie na kwestie zachowania. Zgodnie z tym podejściem rezultat procesów psychicznych jest czymś więcej niż suma elementów nań się składających. Co to oznacza? Oznacza to, że pewna strukturalna całość jest czymś więcej niż sumą składających się nań części, lub też inaczej, że nie można zredukować zachowania do sumy jego części. Zaczerpnięte z psychologii postaci takie pojęcia, jak struktura, kształt, postać są bardzo ważne dla Merleau-Ponty'ego. Otóż autor *Oka i umysłu* jest zdania, że samo zachowanie określić można jako strukturalizujące, nadające kształt otoczeniu, sytuacji. Więcej, pojęcie struktury staje się centralne w analizie zachowania, a tym samym odgrywa kluczową rolę dla problematyki cielesności. W obrębie owej struktury Merleau-Ponty rozróżnia trzy porządki zachowania czy też stawania się cielesności. Te trzy porządki to: porządek fizyczny, witalny oraz ludzki. Wszystkie one określane są jako „trzy porządki znaczenia” lub „trzy formy jednej całości”. Jakie występują zależności między nimi? W całości tej porządek niższy stanowi warunek rozwoju porządku wyższego, ale też żaden z porządków wyższych nie da się zredukować do sumy elementów z porządku niższego. Relacje między nimi to nie wynik oddziaływania przyczynowego, lecz by właściwie te

relację opisać, należy odwołać się do pojęcia dialektyki, w której dany porządek stanowi przestrukturowanie wcześniejszego na wyższy poziom. Innymi słowy, wyższe porządki są oparte na niższych, ale jednocześnie wobec nich autonomiczne.

Gdy chodzi o interesującą nas kwestię cielesności, to można precyzyjniej powiedzieć, że w obrębie wspomnianej wyżej dialektyki następuje przejście: od mechanicznego ujęcia ciała poprzez traktowanie go jako organizmu biologicznego do ludzkiego ciała. Z mechanizmem mieliśmy do czynienia na przykład kiedy mowa była o behawioryzmie. Gdy mowa o organizmie, o ciele żywym nazywanym też przez Merleau-Ponty'ego „ciałem fenomenalnym” (S.C., s. 169), to trzeba podkreślić, że nie jest ono mozaiką stworzoną z wrażeń dotykowych, wzrokowych, które łączyłyby się z wewnętrznym doświadczeniem pragnień, emocji, odczuć albo były czymś rozumianym jako znaki tych psychicznych postaw uzyskujących od nich witalne znaczenie. Jest raczej tak, że gesty i postawy organizmu, ciała fenomenalnego posiadają właściwą strukturę, „immanentne znaczenie” będące jednocześnie centrum działań promieniującym na otoczenie. Jaka jest wobec tego różnica między porządkiem fizycznym a witalnym? Otóż, aby zrozumieć organizm biologiczny, nie wystarczy ustalić listę mechanicznych korelacji, wmontować serię empirycznych związków. By go zrozumieć, trzeba raczej „powiązać całość poznanych faktów, poprzez ich znaczenie, odkryć w tym wszystkim charakterystyczny rytm, ogólną postawę wobec pewnych kategorii przedmiotów, być może nawet wszystkich rzeczy” (S.C., s. 171). Tym samym, aby zrozumieć zachowanie organizmu, trzeba przekroczyć mechanizm, wyjść poza niego. Organizm w tym sensie byłby nie rzeczą, lecz znaczącą całością dla poznającej go świadomości.

Mamy więc do czynienia z odmiennym ujmowaniem porządków świata. Na poziomie fizycznym poszukuje się matematycznego prawa, które zapewniałoby jego wewnętrzną jedność. Na poziomie biologicznym z kolei zachowanie organizmu nie jest rozumiane jako funkcja środowiska fizyczno-chemicznego. Ale, podczas gdy system fizyczny utrzymuje się w równowadze w stosunku do określonych sił otoczenia, podczas gdy organizm zwierzęcy przystosowuje się do środowiska odpowiadając na *a priori* instynktu i potrzeby, to za sprawą pracy ludzkiej zapoczątkowana zostaje trzecia dialektyka, w której między człowiekiem a bodźce fizyczno-chemiczne włączone zostają „przedmioty użytkowe – ubranie, stół, ogród – przedmioty kultury – książka, instrument muzyczny, język – konstytuujące właściwe otoczenie człowieka i sprawiające, że wyłaniają się nowe kręgi zachowania” (S.C., s. 173). A zatem,

tak jak nie można było zredukować sytuacji żywego organizmu i reakcji instynktownej do pary bodziec–reakcja w schemacie zachowania, tak teraz na poziomie ludzkim należy uznać całkowitą nowość, oryginalność pary postrzeżona sytuacja–praca. Należy przy tym dodać, że Merleau-Ponty używa heglowskiego pojęcia „praca” na oznaczenie całości kształtu aktywności człowiek, a dzięki którym ma on możliwość przekształcania natury fizycznej i żywej. Niemniej raz jeszcze warto przypomnieć, że żaden z porządków: fizyczny, witalny i ludzki, w obrębie którego można ponadto wyróżnić składową psychiczną i duchową, nie może być rozumiany jako substancja lub odmienny świat. Relacja każdego porządku do porządku wyższego jest relacją części do całości. Innymi słowy, normalny człowiek nie jest ciałem noszącym w sobie autonomiczne instynkty, ciałem połączonym z „życiem psychicznym” określanym poprzez takie cechy, jak na przykład: doznawanie przyjemności, przykrości, kojarzenie idei itd., nad którym panowałby „duch”, rozciągający swoje działania nad tą strukturą.

Zdaniem francuskiego filozofa, wyraźne rozróżnienie ciała i duszy ma miejsce tylko w patologii, nie może więc służyć w poznaniu normalnego człowieka, bowiem u niego procesy somatyczne nie dzieją się oddzielnie, lecz są włączone w rozleglejszy cykl działania. Merleau-Ponty stanowczo podkreśla, że między tym, co nazywamy życiem psychicznym, i tym, co nazywamy zjawiskami cielesnymi, kontrast jest oczywisty tylko wtedy, gdy mamy na uwadze ciało wzięte część po części, moment po momencie. „Ale już biologia – zauważa autor *Prozy świata* – odnosi się do ciała fenomenalnego, to znaczy do centrum działań witalnych, które rozciągają się na segment czasowy, odpowiadają pewnym konkretnym grupom bodźców i sprawiają, że wspólnie pracuje cały organizm” (S.C., s. 195). A zatem u normalnego człowieka ciało nie jest oddzielone od psychiki. Podobnie rzecz się rozgrywa na poziomie „ducha”. Tutaj nie chodzi o różnicę substancjalną między życiem a duchem, lecz o różnicę „funkcjonalną”. Merleau-Ponty jasno stwierdza, że: „Duch nie jest *differentia specifica*, którą dodawałoby się do bytu witalnego lub psychicznego po to, by uczynić z niego człowieka” (S.C., s. 195). Zdaniem francuskiego filozofa bowiem człowieka nie można traktować jako rozumnego zwierzęcia. Wynika to z wcześniej przyjętego założenia, zgodnie z którym pojawienie się rozumu czy ducha nie pozostawia niekniętej sfery instynktów oraz tego wszystkiego, co łączy się z porządkiem witalnym. Porządek ludzki – duch, rozum, kultura, praca itd. – przekształca bowiem porządki wcześniejsze. Niemniej jednak „nie jest on nowym rodzajem bytu, lecz nową formą jedności” (tamże).

Zbierzmy to, co dotychczas powiedzieliśmy. Zachowanie badane było od najniższego do najwyższego poziomu. Pierwszy poziom to poziom fizyczno-chemiczny, na którym próbuje się wyjaśnić zachowanie prawami posługując się schematem bodziec–reakcja. Okazuje się, że na tym poziomie „narodzin zachowania” stosunki łączące ciało z otoczeniem nie są stosunkami wiążącymi mechanizm (automat) z czynnikami zewnętrznymi, które uruchamiałyby wcześniej obecne w nim mechanizmy. Zachowanie bowiem nie da się zredukować do prostego schematu, a zatem używanie określenia mechanizmu redukuje funkcje ciała i nie jest adekwatne w jego opisie. Okazuje się, że organizm jest wrażliwy nie tyle na określone czynniki chemiczne i fizyczne, co na tworzoną przez nie całość, dynamiczną całościową sytuację. Jednak na tym poziomie analizy organizm zależy od określonych warunków i działa w określonych granicach. Zachowanie wyższego rzędu z kolei nadaje nowy sens organizmowi, lecz – jak pisze Merleau-Ponty w *Wyznaniu wiary* – człowiek „rozporządza tu jeszcze ograniczoną wolnością, co więcej, potrzebuje on tych niższych i prostszych czynności, ażeby zapewnić sobie trwałość poprzez stałe instytucje i znaleźć w nich prawdziwe urzeczywistnienie”.⁸ Inaczej mówiąc, w badaniach zachowania francuski filozof przechodzi od najniższej warstwy fizycznej, gdzie ciało ujmowane jest jako mechanizm, przez warstwę witalną, gdzie ciało jest organizmem, do porządku ludzkiego, w którym mamy do czynienia z ciałem ludzkim. Sens zachowania, a przez to i ciała, nie da się zredukować do żadnego z tych porządków. Całość tworzy bowiem jedną strukturę, w której wszystkie te porządki stanowią „nową strukturalizację wcześniejszego” (S.C., s. 199).

PROBLEMATYKA RELACJI DUSZA–CIAŁO

Zapytajmy, jak wobec tego wygląda problematyka duszy i ciała, a szczególnie jak wygląda ciało w tym kontekście. Kwestią tą Merleau-Ponty zajmuje się w ostatnim rozdziale *La Structure du comportement*. Mając na uwadze to, co zostało wcześniej powiedziane, trzeba jasno stwierdzić, że Merleau-Ponty, rozważając subtelne zagadnienie relacji duszy i ciała, odrzuca zawarte w tym sporze dwa skrajne stanowiska. Jakie? Stanowiska te określić można w rozmaity sposób. Na poziomie epistemologicznym, biorąc za punkt wyjścia spostrzeżenie czyli bezpo-

⁸ *Wyznanie wiary*, dz. cyt., s. 27.

średni kontakt z rzeczami, światem, francuski filozof krytykuje: z jednej strony skrajny empiryzm, a z drugiej intelektualizm. Gdy z kolei mowa o poziomie ontologicznym, to przypomnijmy, występuje on przeciwko redukcyjnej ontologii sprowadzającej zachowanie, ciało i w konsekwencji całego człowieka do postaci materializmu z jednej strony lub do idealizmu z drugiej⁹.

Ujmując problem z innego jeszcze punktu widzenia i posługując się metaforycznymi określeniami wziętymi z historii zagadnienia relacji dusza–ciało, można powiedzieć, że Merleau-Ponty odrzuca także porównanie duszy i ciała z jednej strony do sternika prowadzącego statek, a z drugiej do rzemieślnika, który posługuje się narzędziem. Pierwsza z tych metafor odnosi się do stanowiska Arystotelesa, druga zaś do Kartezjusza.

Gdy chodzi o pierwszą z wymienionych metafor, to francuski filozof uważa, że gdy mowa o jedności duszy i ciała, to przy jej opisie nie można do końca posługiwać się wyjaśnianiem przyczynowym, ponieważ jedność, o którą chodzi, jest jednością znaczącą. Realizm arystotelesowski chciał źródłową relację ze światem, rzeczami przełożyć na działania celowe i umieścić percepcję w naturze. Percepcja nie jest jednak skutkiem działania rzeczy zewnętrznych, a ciało nie jest pośrednikiem tego celowego działania. Wiadomo powszechnie, że już sam Kartezjusz odrzucał metaforę sternika i okrętu, ponieważ rozumiał on, że tego typu relacja jest relacją akcydentalną, w której składowej raz oddzielone zostają zredukowane do zwykłego bycia obok siebie. Ponadto istnieje doświadczenie ciała jako „mojego”, które „dyskredytuje” arystotelesowską metaforę.

Autor *Oka i umysłu* jednak odrzuca także kartezjańskie określenie relacji dusza–ciało, porównując ją do rzemieślnika posługującego się narzędziem. Dlaczego? Między innymi dlatego, że, jego zdaniem, nie można porównywać organu do narzędzia, tak jak gdyby istniał on i mógł być pomyślany osobno wobec integrującego funkcjonowania, podobnie jak nie można tutaj robić tego z duchem, który byłby w tej metaforze rzemieślnikiem. Takie ujmowanie tej relacji oznaczałoby powrót do całkowicie zewnętrznej relacji. Trzeba jednoznacznie powiedzieć, że duch nie posługuje się ciałem, lecz, jak to ujmuje francuski filozof, „staje się

⁹ W swojej klasycznej książce o filozofii M. Merleau-Ponty’ego de Waelhens umieszcza stanowisko francuskiego filozofa pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony ontologią materialistyczną, nie precyzując zresztą do końca, o jaką odmianę materializmu chodzi, a z drugiej idealizmem. Píše on: „Jeśli materializm myli się redukując człowieka do rzeczy, to idealizm myli się również poważnie kiedy redukuje go do czystej świadomości”. A. de Waelhens, *Une Philosophie de l’Ambiguïté. L’Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951, s. 50.

poprzez nie, przenosząc je całkowicie poza obszar fizyczny" (S.C., s. 225). W konsekwencji, każda metafora, która zaczyna od oddzielonej od ciała świadomości, by następnie próbować złączyć ją z ciałem, pomija fundamentalną dla jedności człowieka kwestię wcielenia. Ponieważ ciało nie jest ujmowane jako nieruchoma i materialna masa czy jako instrument zewnętrzny, ale jako „żyjąca oprawa” naszych działań, to ich zasada nie potrzebuje być *quasi*-fizyczną siłą. Nasze intencje, dla których ciało własne i jego organy pozostają nosicielami lub punktami oparcia, odnajdują w ruchu ciała swoje naturalne przyrodzenie, swoje wcielenie i wyrażają się w nim.

Tylko w przypadkach dezintegracji jedność bytu wcielonego, którym jest człowiek, spójność zostaje rozbita, zaś dusza i ciało zostają z pozoru rozdzielone. Zdaniem Merleau-Ponty'go na tym właśnie polega prawda dualizmu. Pod tym względem niezwykle ciekawe są przypadki patologiczne, w których świadomość nie posiadająca już swej ekspresji w ciele, znika, zaś ciało odcięte od „źródeł, które je czyni znaczącym”, powraca do stanu biologicznego lub niekiedy fizyczno-chemicznego. „Dusza, która nie dysponuje żadnym środkiem wyrazu, przestaje w szczególności być duszą, tak jak myśl cierpiącego na afazję słabnie i rozplywa się, z kolei ciało, które traci swoje znaczenie wkrótce przestaje być żywym ciałem i upada do kondycji fizyczno-chemicznej masy” (S.C., s. 226). Szczególnie w chorobie świadomość odkrywa opór własnego ciała. Choroba wpływa na modyfikację doświadczenia świata fenomenalnego. Ciało wtedy tworzy ekran pomiędzy nami a rzeczami. „Ciało realne”, jak je określa francuski filozof, będzie tym ciałem, które anatomia lub ogólnie metody analizy izolującej pozwalają nam poznawać: będzie to zespół organów, o którym nie mamy pojęcia w bezpośrednim doświadczeniu, a które umieszczają między rzeczy i nas ich mechanizmy. A zatem ta fundamentalna struktura czyni zrozumiałym jednocześnie podział i jedność duszy i ciała. Można powiedzieć, że na jednym i na drugim poziomie istnieje zawsze swoista dwoistość: na przykład głód czy pragnienie przeszkadzają myślom i uczuciom, a integracja tych poziomów nigdy nie jest absolutna i z konieczności ma różne stopnie. Jest wyższa u pisarza, z kolei niższa u cierpiącego na afazję. Dwoistość ta jednak, jak wiemy, nie oznacza dwoistości substancji, obydwa pojęcia duszy i ciała w stosunku do siebie powinny być „relatywizowane”, mamy zatem do czynienia ze swoistym stopniowaniem szczebli czy stopni wzajemnych oddziaływań: tak więc istnieje ciało jako masa pozostających w interakcji składników chemicznych, ciało jako dialektyka tego, co żyjące i jego biologicznego środowiska, ciało jako dialektyka podmiotu

społecznego i jego grupy, a nawet „wszystkie nasze nawyki (*habitudes*) są ciałem nieuchwytnym dla nas w każdej chwili. Każdy z tych stopni jest duszą ze względu na wcześniejszy, ciałem ze względu na następny. Ciało, w ogóle, jest całością dróg już zaznaczonych, władz już nabytych, dialektycznym gruntem, na którym dokonuje się przybieranie wyższej formy” (S.C., s. 226).

ZAKOŃCZENIE

Jak można by określić koncepcję ciała zarysowaną w *La Structure du comportement*? Chyba najlepszym określeniem byłoby nazwanie jej semantyczną teorią ciała. Co to oznacza? Oznacza to, że opis istoty cielesności polega na odsłanianiu kolejnych warstw sensu. Jej sens konstytuowany jest od najniższej warstwy do najwyższej. W *Fenomenologii percepcji* podana zostanie analiza także sensotwórcza aktywność ciała. Jak pamiętamy, Merleau-Ponty umieszcza swoją semantyczną teorię ciała w kontekście badania zachowania. Cała jego antyredukcyjna strategia zmierza w gruncie rzeczy do pokazania, że człowiek jako byt wcielony stanowi jedność. W konsekwencji nie da się jego zachowania i jego samego sprowadzić ani do czystej świadomości, ani też do nawet najbardziej subtelnego mechanizmu. Nie doświadczamy ciała ludzkiego jako rzeczywistości fizjologicznej, ciało nie jest też zbiorem aparatów przeznaczonych do odbierania i przekształcania danych fizycznych, przekazywanych następnie świadomości. Ciało zdaje się raczej być tym wymiarem, który jest nierozdzielnie związany z nami samymi. Jeden z komentatorów określa ciało jako: „środek pośredniczący, dzięki któremu dokonuje się dialektyka percepcji”.¹⁰ Jesteśmy z nim zespoleni, nie możemy się od niego oddzielić w normalnej sytuacji. Nie czujemy w nim ani „ekranu”, ani pośrednika między przedmiotami a nami samymi. To dzięki ciału mamy bezpośredni związek z rzeczami, pośród których jesteśmy wraz z innymi ludźmi. Postrzegamy świat według własnego ciała.

Podkreśla się jednak, że w *La Structure du comportement* nie ma jeszcze w pełni rozbudowanej koncepcji cielesności, że jest to przede wszystkim dzieło polemiczne. Jest dużo prawdy w takim stwierdzeniu. Niemniej jednak wypada powiedzieć, że już w tym dziele wypracowane są główne zarysy późniejszej koncepcji, szczególnie w końcowych jego partiach. Odrzucając formę dualizmu kartezjańskiego, arystotelesowską przycy-

¹⁰ De Waelhens, dz. cyt., s. 54

nowość, skrajny materializm i spirytualizm, Maurice Merleau-Ponty próbował usytuować się w takim punkcie, w którym zapewniłby swojemu stanowisku mocne oparcie. Uczynił to, jak mniemał, zakorzeniając swoje analizy w szeroko rozumianym doświadczeniu percepcji. W pełni rozwinięte tę problematykę w swoim głównym dziele *Fenomenologii percepcji*.

JAN GALAROWICZ

KAROL WOJTYŁA WOBEC GŁÓWNYCH STANOWISK ETYCZNYCH

W centrum zainteresowań Karola Wojtyły znajduje się człowiek i moralność. Myśliciel ten jest twórcą oryginalnej filozofii człowieka i etyki. Do wypracowania własnego stanowiska dochodzi on w dyskusji z wielkimi myślicielami przeszłości i współczesności.*

1. RADYKALNA KRYTYKA UTYLITARYZMU HEDONISTYCZNEGO

Najbardziej krytycznie odnosi się Karol Wojtyła do utilitaryzmu, a mówiąc precyzyjnie – do tej jego wersji, którą reprezentują David Hume oraz Jeremy Bentham¹. Wojtyła poddaje krytyce utilitaryzm hedonistyczny, ze względu na kostytuującą go prymitywną antropologię, jednowymiarową filozofię dobra, powierzchowną felicytologię, a przede wszystkim ze względu na jego niezdolność do sformułowania zasady, która stanowiłaby grunt dobrego działania, postępowania godnego człowieka.

Zdaniem Karola Wojtyły utilitaryści rozumieją człowieka w sposób powierzchowny, uproszczony i redukcjonistyczny. Przede wszystkim nie

* Artykuł stanowi syntezę przygotowywanej do druku książki.

¹ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 215-252, 272-292; tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 213-229; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 36-41; J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Paryż-Kraków 1999, s. 73-78.

dostrzegają głębi duchowej człowieka, jego centrum osobowego i prowadzą człowieczeństwo do sfery emocjonalnej. Tej antropologii przeciwstawia Wojtyła własną filozofię człowieka jako osoby – bytu będącego szczególnym dobrem, podmiotu ontycznego i zarazem przeżywającego, jedności cielesno-duchowej, istoty obdarzonej centrum osobowym ukonstytuowanym przez świadomość, rozum i samostanowienie, byt wolny spełniający się w miłości.

Sprzeciw Wojtyły budzi jednowymiarowa, nie wykraczająca poza wartości hedoniczne i utylitarne, filozofia dobra utylitarystów.

Zredukowanie przez utylitarystów sfery emocjonalnej w istocie do dwóch emocji: przyjemności i przykrości, nie jest zgodne – twierdzi Wojtyła – z doświadczeniem. A cóż mówi doświadczenie? Odsłania prawdę o osobie ludzkiej jako istocie przeżywającej nie tylko przyjemność i przykrość, ale również doświadczającej wielu innych uczuć o różnej jakości i głębi, w tym radości, szczęścia i rozpacz.

Oparcie przez utylitarystów moralności na subiektywnym przeżyciu przyjemności – dowodzi Karol Wojtyła – subiektywizuje i relatywizuje normę moralną, pozbawiając więc w gruncie rzeczy etykę jej charakteru normatywnego, co jest równoznaczne z podkopaniem podstaw etyki. Groźną konsekwencją praktyczną utylitarystycznej zasady etycznej jest – zdaniem Wojtyły – instrumentalne traktowanie osoby. A przecież adekwatnym ustosunkowaniem się do osoby jako rzeczywistości obdarzonej szczególną wartością – godnością jest takie jej traktowanie – dowodzi Karol Wojtyła, idąc tropem Kanta – w którym odnosimy się do niej jako do celu samego w sobie. To właśnie norma personalistyczna stanowi właściwą podstawę etyki.

2. MATERIALNA ETYKA WARTOŚCI: INSPIRACJE I KRYTYKA

W intelektualno-duchowej formacji Karola Wojtyły decydującą rolę odegrały cztery spotkania: z mistyką św. Jana od Krzyża, z tomizmem, z fenomenologią Maxa Schelera oraz z myślą etyczną Kanta. Przystępując do studium materialnej etyki wartości Schelera, Wojtyła miał za sobą tomistyczne studia filozoficzno-teologiczne oraz doktorat poświęcony mistyce św. Jana od Krzyża. Dialog Karola Wojtyły z Schelerem ma jednak nieco inny charakter niż poprzedzające go spotkania. O ile bowiem z postawą św. Jana od Krzyża zasadniczo się solidaryzował, a tomizm – jak zobaczymy – afirmował, z Schellerem przede wszystkim dysku-

tuje i polemizuje. To jednak nie wyklucza, iż bardzo wiele myślicielowi temu zawdzięcza.²

Karol Wojtyła zgadza się z Schelerem, że badania w dziedzinie etyki należy oprzeć na doświadczeniu etycznym i w analizie tego doświadczenia posłużyć się metodą fenomenologiczną. Jednak metodę tę trzeba – zdaniem Wojtyły – wykorzystać lepiej niż uczynił to Scheler. To znaczy: metoda fenomenologiczna powinna przybrać kształt metody fenomenologii realistycznej. Tę zaś metodę należy przedłużyć w kierunku interpretacji ontologicznej. Mówiąc inaczej, Schelerowskiej metodzie opisu doświadczenia etycznego i koncentracji na jego aspekcie podmiotowo-przeżyciowym przeciwstawia Karol Wojtyła drogę „od fenomenu do fundamentu”, tzn. analizę obu aspektów doświadczenia: podmiotowo-przeżyciowego i treściowo-obiektywnego oraz badanie zakorzenienia go w rzeczywistości czynu i sprawcy tego czynu.

Akceptując tezę Schelera, iż doświadczenie etyczne jest przeżyciem wartości – dobra i zła moralnego, Karol Wojtyła zauważa, że w doświadczeniu tym jest również obecne – na co słusznie zwracał uwagę Kant – przeżycie powinności.

Doświadczenie etyczne jest jednak przede wszystkim – twierdzi Karol Wojtyła – doświadczeniem sprawczości: przeżywamy dobro i zło moralne oraz powinność dlatego, ponieważ jesteśmy sprawcami czynu i obecnego w nim dobra i zła moralnego.

Dlaczego Scheler nie dostrzegł tego wymiaru doświadczenia etycznego? Odpowiedź Karola Wojtyły jest następująca: etyk ten odczytał doświadczenie moralne poprzez pryzmat fałszywej teorii człowieka i jednostronnej teorii poznania. Polemika Wojtyły ogniskuje się na sporze o człowieka. Według Schelera osoba jest podmiotem przeżyć, dokładniej – jednością przeżyć. Scheler – zdaniem Wojtyły – zatracą dynamiczny charakter osoby. Sprawczość jest z góry wykluczona, bo dla Schelera człowiek jest najpierw *ens amans*, a wtórnie *ens cogitans* i *ens vollens*. Dla Schelera najwyższym przejawem ducha jest *contemplatio* – przeżywanie, odczuwanie wartości. Dlatego pominął on fakt, że człowiek doświadcza siebie, jako sprawcę czynu, nie ujął tego, co jest w doświadczeniu etycznym najistotniejsze: rodzenie się realnego dobra i zła moralnego w realnej osobie ludzkiej.

² Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności, tenże, Wykłady lubelskie*, s. 22-38, 50-56, 155-178, 261-292 R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 92-128, 374-384; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 57-80.

3. ETYKA KANTA: INSPIRACJE I KRYTYKA

O ile Scheler odnosił się do etyki Kanta bardzo krytycznie, Karol Wojtyła uznaje tę myśl etyczną za wnikliwą, aczkolwiek niewystarczającą analizę doświadczenia moralnego.³

Wojtyła odnosi się pozytywnie do tego elementu Kantowskiej interpretacji doświadczenia etycznego, który został pominięty przez Schelera: rzeczywiście doświadczenie to jest przeżyciem powinności. Jednakże Kant – zdaniem Karola Wojtyły – również popełnił błąd *pars pro toto*, absolutyzując jeden aspekt doświadczenia etycznego, tzn. przeżycie powinności, a pomijając drugi aspekt tego doświadczenia, który z kolei wyeksponował Scheler, tzn. przeżycie wartości. Całość przeżycia etycznego jest – zdaniem Wojtyły – ukonstytuowana przez obydwa pierwiastki: przeżycie powinności i przeżycie wartości.

Karol Wojtyła kieruje pod adresem Kanta zarzut podobny do tego, jaki wysuwał wobec etyki Schelerowskiej, że mianowicie dokonał on oderwania przeżycia etycznego od aktu etycznego. Chociaż był na tropie zrozumienia doświadczenia etycznego jako aktu etycznego, ponieważ waż pierwiastek powinności wskazuje na wolę.

W woli można – zdaniem Karola Wojtyły – wyróżnić dwa momenty: aktualno-dynamiczny („ja chcę”, „powinienem”, „mogę”) oraz przedmiotowy (motywacja, cele, wartości). U Kanta, podobnie zresztą jak u Schelera, mamy – według Wojtyły – do czynienia z wyeksponowaniem i przecenieniem jednego momentu – przedmiotowego.

Etyka Kanta odegrała ważną rolę, na co zwraca się uwagę rzadko, w wykrystalizowaniu Wojtyłowskiej koncepcji samostanowienia. Karol Wojtyła akceptuje tę część personalizmu etycznego Kanta, który wyraża tzw. drugi imperatyw, mówiący o prawie osoby ludzkiej do samostanowienia. W systemie Kanta brak jednak – twierdzi Karol Wojtyła – ugruntowania tego prawa. Prawo osoby ludzkiej do samostanowienia ma sens tylko wówczas – dowodzi Wojtyła – gdy odpowiada mu realna struktura osoby ludzkiej. Mówiąc prościej: afirmując normę personalistyczną sformułowaną przez Kanta, Karol Wojtyła dostrzega jednak brak jej ontologicznego ugruntowania.

³ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 39-56, 144-155, 252-261, 272-292, tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 159-229; R. Buttiglione, dz. cyt., s. 103-115; J. Galarowicz, dz. cyt., s. 176-179.

4. O NIEZBĘDNOŚCI I KIERUNKACH DALSZYCH POSZUKIWAŃ

Jakie są owoce ustosunkowania się Karola Wojtyły do trzech wielkich i wpływowych systemów etycznych nowożytności i czasów współczesnych? Podsumujmy i uzupełnijmy.

Utylitaryzm poddaje Wojtyła totalnej krytyce. Aczkolwiek dwa pozostałe kierunki (etyka Kanta i myśl etyczna Schelera) – jego zdaniem – wzbogaciły i pogłębiły rozumienie moralności, to jednak stanowią niezadowolającą interpretację relacji między człowiekiem a dobrem. Karola Wojtyły nie zadowala ujęcie poszczególnych członów tej relacji i jej samej. Dalsze (nie w sensie chronologicznym, lecz merytorycznym) poszukiwania tego myśliciela zostaną zogniskowane na czterech sprawach: antropologii, filozofii dobra, felicytologii i etyce w sensie ścisłym, tzn. ujęciu relacji etycznej między człowiekiem a dobrem (wartościami), do którego się odnosi.

Kantowskiej antropologii rozbijającej człowieka na to, co empiryczne i transcendentne, przeciwstawia Karol Wojtyła koncepcję człowieka jako jednostki ukonstytuowanej przez wiele pierwiastków. Wszystkim trzem antropologiom – utylitarystycznej, Kantowskiej i Schelerowskiej – zarzuca zredukowanie bytu ludzkiego do podmiotowości przeżyciowej i sprowadzenie sfery przeżyć do przeżyć emocjonalnych. W opozycji do tej antropologii stawia teorię człowieka jako podmiotu ontycznego i zarazem przeżywającego, obdarzonego centrum osobowym ukonstytuowanym przez świadomość, rozum i strukturę samostanowienia. W wypracowaniu takiej antropologii pomocni okażą się przede wszystkim tacy myśliciele, jak Arystoteles, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu.

Nowożytnej i współczesnej filozofii dobra zarzuca Karol Wojtyła subiektywizowanie dobra, redukowanie obiektywnego dobra do wartości jako korelacji przeżyć, w szczególności przeżyć emocjonalnych. Zarzut ten odnosi się przede wszystkim do utylitaryzmu, ale również w jakimś sensie do etyki Kanta i materialnej etyki wartości Schelera. Pod adresem utylitaryzmu kieruje zarzut sprowadzania wszelkich wartości do hedonicznych i utylitarnych. Najostrzej odnosi się do utylitarystycznej ślepoty na godność osoby ludzkiej, co wyraża się w instrumentalnym jej traktowaniu. W swoich dalszych poszukiwaniach Karol Wojtyła będzie nawiązywał do trzech kierunków etycznych, które charakteryzuje obiektywizm w podejściu do dobra i obrona godności osoby ludzkiej, a więc do klasycznej filozofii dobra: Platona i Arystotelesa, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Jeśli chodzi o felicytologię utylityzmu Kanta i Schelera, Karol Wojtyła zwraca uwagę przede wszystkim na trzy kwestie. Po pierwsze – zarówno utylityści, jak i Kant grzeszą zredukowanym, uproszczonym iubożonym rozumieniem szczęścia. W ich ujęciu szczęście jest tożsame z przeżyciem przyjemności. Drugi punkt krytyki dotyczy oderwania szczęścia od jego realnego fundamentu w postaci obiektywnego dobra. Trzeci punkt polemiki Karola Wojtyły jest skierowany przeciwko traktowaniu relacji pomiędzy dobrem moralnym a szczęściem jako antynomii. Jednakże już Scheler wykazał różnorodność pozytywnych przeżyć emocjonalnych człowieka, ich różną głębię i różny stopień przenikania bytu ludzkiego. Pomocy w trafnym ujęciu relacji między dobrem moralnym a szczęściem oraz w ugruntowaniu szczęścia na podłożu ontycznym będzie szukał Karol Wojtyła zarówno u Platona i Arystotelesa, jak również u św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Dalsze poszukiwania etyczne są – zdaniem Karola Wojtyły – niezbędne przede wszystkim dlatego, ponieważ żaden z omówionych kierunków etycznych nie ujmuje w sposób adekwatny etycznej relacji między człowiekiem a dobrem. Z całą pewnością nie można tej relacji sprowadzić do emocjonalnego przeżywania, delektowania się wartościami. Z tego, oczywiście, nie wynika, że szczęście nie może towarzyszyć tej relacji bądź być jej następstwem. Relacja między podmiotem a dobrem (wartościami) nie może być również zredukowana do instrumentalnego traktowania dobra, w szczególności osoby. Dalej: relacja ta nie jest tylko nowym przeżyciem, będącym efektem właściwego wyboru między wartościami przedmiotowymi, ani posłuszeństwem autorytetowi. Tym, co łączy podmiot moralnym z dobrem (wartościami) jest – zdaniem Karola Wojtyły – odpowiedzialność. Doświadczenie etyczne jest – będzie dowodził – aktem etycznym. Co to znaczy? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Wojtyła skorzysta przede wszystkim z przemyśleń Arystotelesa, empirycznej psychologii woli i św. Tomasza z Akwinu.

5. POLEMKA Z ETYKĄ PLATONA⁴

Odnosząc fakt, iż – według Platona – dobro najcenniejsze, idea dobra istnieje obiektywnie, Karol Wojtyła, podobnie ja Nicolai Hartmann, odnosi się krytycznie do platońskiej koncepcji dobra najwyższego w po-

⁴ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 77-91, 182-185, 272-292.

staci idei dobra. Tej abstrakcyjnej i nieosobowej idei dobra przeciwstawia dobro realne.

Karol Wojtyła nie przeczy, że idea dobra jest w ujęciu Platona zasadą bytu, czymś, co znajduje się po stronie ontologicznej, bytowej. Jednak – zdaniem Wojtyły – Platon epistemologizuje tę ideę: idea dobra jest przede wszystkim treścią świadomości. Do takiego ujęcia Wojtyła realista odnosi się z dystansem.

Karol Wojtyła wyraźnie solidaryzuje się z platońskim moralizmem upatrującym człowieczeństwo w moralności. W dialogu z Platonem ujawnia bardzo ważne rozróżnienie dobra prawdziwego i dobra pozornego. Wojtyła bliskie jest również platońskie uhierarchizowanie dóbr oraz teza o prymacie dóbr boskich w stosunku do ludzkich.

Wojtyła odczytuje Platona jako myśliciela łączącego moralizm z eudajmonizmem, życie godne człowieka, cnotliwe z życiem szczęśliwym. Wydaje się, że Karol Wojtyła akceptuje to stanowisko.

Najważniejszym punktem wojtyłowskiej krytyki jest intelektualizm idealizmu agatycznego Platona. W ujęciu Platona uczestniczenie w dobru polega na kontemplowaniu prawdy o dobru. A przecież – zauważa Karol Wojtyła – dobro jest przedmiotem dążenia i wyboru. Właściwe i pełne odniesienie człowieka do dobra nie sprowadza się – twierdzi Karol Wojtyła – do poznania go i kontemplowania prawdy o nim, lecz jest sprawstwem. Człowiek – jak uczy filozofia tomistyczna – poznaje prawdę o dobru i czyni dobro. W dojrzałej antropologii i etyce Karola Wojtyły rzeczywistością centralną jest czyn. Człowiek jest sprawcą czynu i obecnego w nim dobra i zła moralnego.

6. NIEMAL CAŁKOWITA AFIRMACJA ETYKI ARYSTOTELESA

Stosunek Karola Wojtyły do etyki Arystotelesa można by ująć najkrócej w ten sposób: o ile z etyką Platona przede wszystkim polemizuje, etykę Arystotelesa zasadniczo afirmuje – przeciwstawiając platońskiemu aprioryzmowi, idealizmowi agatycznemu i intelektualizmowi Arystotelesowski empiryzm, realizm i eudajmonizm perfekcjonistyczny.⁵ Rozwińmy to.

Postawie spekulatywnego podejścia do dobra, z jakim mamy do czynienia u Platona, przeciwstawia Karol Wojtyła empiryczne nastą-

⁵ Por. tamże, s. 91-109, 185-192, 272-292; tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 204-207.

wienia Arystotelesa. Punktem wyjścia poszukiwań prawdy o dobru odpowiednim dla człowieka ma być to, co empiryczne, realne.

Omawiając Arystotelesowską filozofię dobra, Karol Wojtyła zwraca uwagę na następujące momenty. Po pierwsze – eksponuje dynamiczny aspekt pojęcia dobra. Komentując Arystotelesa, pisze: „To, do czego się dąży, a jeszcze bardziej to, ze względu na co się dąży do czegoś, jest zawsze jakimś dobrem.”⁶ Po drugie – akceptuje tezę, iż filozofia dobra (agatologia) wiąże się z filozofią bytu (ontologią, metafizyką). Po trzecie – podkreśla pluralizm agatologiczny: ponieważ istnieje wiele bytów o różnych dążeniach, nie ma jednego dobra, lecz istnieje wiele dóbr. I po czwarte, akcentuje pluralizm agatologii antropologicznej: występująca w człowieku różnorodność dążeń ma za podstawę realną wielość dóbr, które stają się celem działania człowieka.

Karol Wojtyła widzi w Arystotelesie tego myśliciela, który nie tylko dostrzega swoistość bytu ludzkiego, ale i jego wyższość w stosunku do innych bytów. Arystoteles – zdaniem Wojtyły – skupia uwagę na dobru człowieka. Jego agatologia jest w istocie agatologią antropologiczną. Agatologia ta jest tożsama z etyką.

Platońskiemu idealizmowi agatycznemu przeciwstawia Karol Wojtyła realizm etyki Arystotelesa: dobrem odpowiednim dla człowieka (obiektywnym dobrem dla człowieka) nie jest uczestniczenie w dobru idealnym – idei dobra, lecz bycie nośnikiem dobra realnego – takiego, które tkwi w bycie realnym.

Etykę Arystotelesa określa się jako eudajmonizm perfekcjonistyczny. Dla Arystotelesa najważniejsze jest – zdaniem Karola Wojtyły – pojęcie szczęścia jako uczestniczenia człowieka w największym dobru, jakie mu odpowiada. Tym największym dobrem jest doskonałość jednostki, energia duszy, która wiąże się z cnotami. Karol Wojtyła podkreśla, iż Arystoteles odcina się od intelektualizmu Platońskiej filozofii dobra. Dla Arystotelesa dobro jako realna doskonałość rzeczy nie jest przedmiotem kontemplacji, lecz przedmiotem dążenia i wyboru.

W tekście Karola Wojtyły poświęconym etyce Arystotelesowskiej odnajdujemy argumenty kwestionujące interpretację tej etyki samorealizacji jako etyki egocentrycznej. Arystotelesowi chodzi przecież – dowodzi Wojtyła – o dobro, które byłoby odpowiednie dla człowieka żyjącego we wspólnocie. Wyklucza to postawę życia tylko dla siebie. Życie dobre, godne, to takie, w którym człowiek odpowiada adekwatnie na

⁶ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 185.

różne sytuacje, a te są w jakimś zakresie wyznaczone przez innych ludzi. Rozróżniając dobro absolutne i dobro relatywne, Arystoteles głosi prymat dobra absolutnego, czyli takiego, którego dobroć ma charakter uniwersalny – dobro to jest dobre nie tylko dla mnie, ale i dla innych osób. Etyka Arystotelesowska nie jest przeto etyką monadyczną i egocentryczną, lecz etyką wrażliwą na bliźniego.

Czy, mówiąc o eudajmonii, Arystoteles ma na myśli również przeżycie radości, zadowolenia itp.? Karol Wojtyła odpowiada na to pytanie twierdząco. Przy tym szczęście jako przeżycie jest tu owocem, skutkiem, produktem ubocznym eudajmonii jako doskonałości jednostki, mocy ducha, dzięki której adekwatnie odpowiada na sytuacje, jej samorealizacji.

7. MIĘDZY ETYKĄ GRECKĄ A ETYKĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Wprawdzie etyka Arystotelesowska jest – zdaniem Karola Wojtyły – bardzo głębokim ujęciem problematyki moralnej, brakuje w niej pewnych pierwiastków, które pojawiły się dopiero później.

Między Platonem i Arystotelesem a św. Augustynem i św. Tomaszem nastąpiło bowiem wydarzenie, które wstrząsnęło światem – powstało chrześcijaństwo. Etyka uprawiana przez myślicieli wyrosłych w tradycji chrześcijańskiej musiała być jakością nową w stosunku do greckiej myśli etycznej. Jeśli tak, to należy zastanowić się nad istotą chrześcijaństwa. Rzecz jasna, na ten temat napisano już setki, tysiące, a może nawet miliony książek. Wymienię tylko najistotniejsze tezy.⁷

Chrześcijaństwo przyniosło światu dobro, radosną nowinę: Bóg jest miłością. Ta Miłość nie jest czymś abstrakcyjnym, odległym, przecież Bóg kocha nas poprzez konkretną osobę – Jezusa z Nazaretu. O ile – współczesność chce zredukować ludzkie życie do urody istnienia, uciekając od prawdy od nędzy istnienia, jego ułomności, cierpienia, śmierci itp., chrześcijaństwo stoi na straży pełnej prawdy o człowieku i jego losie. Chrześcijaństwo przyniosło głębszą, mocniejszą i ostrzejszą świadomość zła moralnego, grzeszności człowieka. A co za tym idzie: wraz z chrześcijaństwem spotęgowała się potrzeba wyzwolenia się z grzeszności, potrzeba zbawienia. Ewangeliczna prawda o walce ze złem jest prosta i głęboka. Ewangelia to dobra nowina

⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 1997; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

o mocy dobra moralnego, dobra rodzącego się w sercu człowieka. Jednakże chrześcijaństwo odrzuca naiwną wiarę w samozbawienie, w samouszczęśliwienie. Głosi ono: dobro najcenniejsze jest człowiekowi o f i a r o w a n e, jest łaską. Chrześcijaństwo jest dobrą nowiną o w i e l k o ś c i i g o d n o ś c i człowieka. Ta wielkość i godność polega na służeniu bliźniemu. Być chrześcijaninem to znaczy kochać, a to w istocie znaczy – służyć. W chrześcijaństwo wpisane jest dążenie do tego, by w „starym człowieku” narodził się „nowy człowiek”. Chrześcijański „nowy człowiek” to istota wyzwolona z obsesji ziemskość. Po drugie, istota wyzwolona z osaczenia przez czas, przez cykliczność i powtarzalność. Dla chrześcijanina czas nie jest powrotem do przeszłości, jest czasem n a d z i e i. I wreszcie, chrześcijaństwo otwiera przed człowiekiem możliwość wyzwolenia się od wszelkiego zła, a zwłaszcza od zła moralnego.

Poszukując prawdy o moralności, Karol Wojtyła zwraca się przede wszystkim do dwóch klasyków myśli chrześcijańskiej: do św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

8. AFIRMACJA ETYKI ŚW. AUGUSTYNA

Aczkolwiek św. Augustyn nie jest dla Karola Wojtyły mistrzem w takim stopniu, jak św. Tomasz z Akwinu, wpływ Augustyna na Wojtyłowską filozofię dobra i etykę jest, o czym mówi się rzadko, z n a c z ą c y.⁸

Odnosząc się krytycznie do platońskiej filozofii dobra i etyki, Karol Wojtyła a f i r m u j e Augustyńską filozofię dobra i etykę. Nie jest to paradoks, ponieważ św. Augustyn dokonał głębokiej transformacji platoizmu. Starą, platońską formę – język wypełnił nową, wyczytaną w Biblii treścią.

Św. Augustyn jest w oczach Karola Wojtyły zwolennikiem r e a l i s t y c z n e j koncepcji dobra. Ale przecież nie jest arystotelikiem. Wojtyła wskazuje, iż ów „realizm” ma w tym wypadku korzenie biblijne, chrześcijańskie. Karol Wojtyła zwraca uwagę na następujące tezy Augustyńskiej filozofii dobra. Myśliciel ten łączy dobro z bytem. O dobru bytu stanowi jego natura – stopień dobroci bytu zależy od doskonałości jego natury. Byty stworzone są dobre przez udział w dobru najwyższym, dobru Boga. A udział ten polega na tym, że byty te zostały stworzone przez Boga. Zasadniczym podziałem dóbr jest podział na dobro pełne (Bóg) i dobra niedoskonałe (stworzenia).

⁸ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 110-120.

W komentarzu do Augustyńskiej filozofii dobra Wojtyła zatrzymuje uwagę na zagadnieniu sposobu obcowania z dobrami. Dwie tezy są tu istotne. Po pierwsze – dobro nie jest redukowalne do tego, co subiektywnie zadowalające; istnieje d o b r o o b i e k t y w n e, samo w sobie. Po drugie – to obiektywne dobro (byt-dobro, dobro-byt) ma taki charakter, że może stać się dobrem dla k o g o ś, może być przez człowieka przeżywane, kosztowane i miłowane. Szczęściorodne obcowanie z dobrem wymaga doświadczenia go, odczucia go. To doświadczenie nie ma charakteru czysto intelektualnego, lecz jest w nim obecny pierwiastek emocjonalny. Karol Wojtyła podpisuje się pod tą koncepcją obcowania z dobrem.

Św. Augustyn – zdaniem Karola Wojtyły – przyjmuje od Platona koncepcję najwyższego dobra. Jednak koncepcję tę modyfikuje. Karol Wojtyła eksponuje dwa momenty tej transformacji. Otóż miejsce nieosobowej idei dobra zajmuje D o b r o o s o b o w e, Bóg-Dobro, a na miejscu człowieka kontemplującego intelektem ideę dobra pojawia się człowiek m i ł u j ą c y Boga.

Karol Wojtyła akceptuje podstawowe tezy etyki Augustyńskiej: Nie ma moralności bez wolności jako możliwości wyboru między dobrym a złym postępowaniem. Korzeniem dobroci człowieka jest m i ł o ś ć – postawa duchowa ukonstytuowana przez pierwiastki emocjonalne, racjonalne i wolicjonalne. Dobroć, miłość powinna być płodna, tzn. powinna wyrażać się i przejawiać się nie w przypadkowych uczynkach, lecz w czynach. Karol Wojtyła przeciwstawia greckiemu ideałowi cnotliwości jako dostępnej człowiekowi dzięki jego wysiłkowi – Augustyński ideał życia dobrego jako rzeczywistości będącej owocem łaski Bożej i miłości ludzkiej.

Czy św. Augustyn jest w oczach Karola Wojtyły eudajmonistą? Mówiąc o szczęściu u św. Augustyna, Wojtyła podkreśla podmiotowy, p r z e ż y c i o w y charakter tego dobra. Szczęście jest jakimś przeżyciem nasylenia czy przeżyciem spełnienia. Czy szczęście jest redukowalne do samego przeżycia? Św. Augustyn idzie drogą Greków. Dla niego przeżycie szczęścia powinno mieć rację, g r u n t, z którego wyrasta, realną podstawę. Gruntem tym jest posiadanie realnego dobra lub obcowanie z tym dobrem. Przy tym to dobro musi być dobrem prawdziwym, a nie pozornym lub szkodliwym. I, rzecz jasna, dobra tego nie wystarczy posiadać, lecz trzeba je miłować.

Źródłem pełni szczęścia jest – zdaniem św. Augustyna – najwyższe dobro. Jednak nie samo odniesienie do tego dobra jest uszczęśliwiające. Uszczęśliwiająca jest szczególna więź z Bogiem, w i ę ź o s o b o w a. Czło-

wiek szczęśliwy to człowiek miłujący Boga. To Augustyńskie rozumienie jest zarazem przekonaniem Karola Wojtyły.

9. ZNACZENIE EMPIRYCZNEJ PSYCHOLOGII WOLI

Chociaż empiryczna psychologia woli nie jest stanowiskiem etycznym, przyczyniła się do wykrystalizowania się Wojtyłowskiej interpretacji aktu etycznego.⁹

Karol Wojtyła uważa, że przeżycie wartości i przeżycie powinności mają zakorzenienie – czego nie dostrzegł ani Kant, ani Scheler – w ontycznym fundamencie. Racją owych przeżyć jest sprawa człość osoby. Świadomość tej sprawczości przejawia się w poczuciu odpowiedzialności za czyn. Adekwatna interpretacja doświadczenia etycznego wymaga przeto – konkluduje Wojtyła – rzetelnej analizy woli. Refleksję nad nią podjęła we współczesnej psychologii empiryczna psychologia woli (m.in. N. Ach, A. Michotte, M. Dybowski).

O ile psychologowie XIX wieku redukowali wolę do innych zjawisk psychicznych, np. do wrażeń, przedstawień i uczuć, badacze empirycznej psychologii woli, opierając się na doświadczeniu, dowodzą – konstatuje Karol Wojtyła – że wola jest pierwotnym, swoistym faktem psychicznym. Człowiek doświadcza, że jego osobowe „ja” jest realną przyczyną sprawczą swoich działań. Odkrywając sprawę człość jako pierwszy element przeżycia woli, psychologia woli ujmuje to, co jest ważne dla etyki. Zasadą tego kierunku psychologicznego jest również wykazanie, iż moment powinności jest realnym współczynnikiem przeżycia woli oraz że wartość i powinność nie przeciwstawiają się sobie, lecz wzajemnie się warunkują.

Wniosek Karola Wojtyły jest następujący: o ile Scheler i Kant, wiążąc istotę przeżycia etycznego z pierwiastkiem emocjonalnym, znaleźli się niejako na peryferiach aktu etycznego, psychologowie woli trafili w centrum tego aktu.

A jednak – zdaniem Karola Wojtyły – empiryczna psychologia woli nie jest zadowalającą interpretacją aktu etycznego. Ogranicza się bowiem do metody psychologicznej – do analizy sfery przeżyć. Etyk musi sięgnąć do doświadczenia, które jest pierwotniejsze od doświadczenia fenomenologicznego, tzn. do tego doświadczenia, które ma za przed-

⁹ Por. tamże, s. 57-62; tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 181-200; J. Galarowicz, dz. cyt., s. 179-182.

miot konkretne byty w ich realnym całokształcie. O ile analiza aktu woli, będąca dziełem eksperymentalnej psychologii woli, ogranicza się zasadniczo do jednego aspektu woli – do jej skierowania w stronę wartości (transcendencji „poziomej”), pełna analiza tego aktu wymaga również zajęcia się drugim aspektem woli – stanowieniem o sobie (transcendencją „pionową”). Empiryczna psychologia woli nie rozważa tego, co dla etyki jest istotne – dobra i zła moralnego.

Dlatego należy – zdaniem Karola Wojtyły – zwrócić się przede wszystkim do tego myśliciela, który stawia w centrum aktu etycznego wolę, stosuje metodę metafizyczną i analizuje dobro i zło moralne. Myślicielem tym jest św. Tomasz z Akwinu.

10. ŚW. TOMASZ Z AKWINU MISTRZEM MYŚLENIA ETYCZNEGO

Św. Tomasz z Akwinu odegrał bez wątpienia decydującą rolę w wykrystalizowaniu się etyki Karola Wojtyły. I, aczkolwiek etyka ta nie jest redukowalna do etyki tomistycznej, bez niej nie byłaby możliwa. Postawmy trzy pytania: Co Karol Wojtyła zawdzięcza spotkaniu z tomizmem? Jaki wpływ wywarł ten kierunek na antropologię filozoficzną Karola Wojtyły? W jaki sposób myśliciel ten odnosi się do Tomaszowej filozofii dobra? Zwięzłe odpowiedzi na te pytania stanowią tło, na którym naszkicuję stosunek Karola Wojtyły do etyki św. Tomasza.

Spotkanie z tomizmem nazywa Karol Wojtyła przewrotem w dziedzinie intelektualnej.¹⁰ Dzięki spotkaniu z tomizmem Wojtyła wszedł w krąg myślicieli, dziś coraz mniej licznych, dla których cudem cudów jest istnienie rzeczywistości, a filozofią pierwszą – filozofia istnienia, kontemplująca go i medytująca nad nim. Po drugie – tomizmowi zawdzięcza Karol Wojtyła ugruntowanie się w postawie zaufania (ale nie naiwnego i bezkrytycznego!) do doświadczenia i rozumu. Po trzecie – Wojtyła nauczył się od św. Tomasza cenić tradycję i być otwartym na współczesność.

Studium tomizmu zwróciło uwagę Karola Wojtyły na człowieka jako osobę.¹¹ Dzięki tomizmowi teoria osoby ludzkiej, jaką buduje Wojtyła, nie jest tylko fenomenologią, lecz także ontologią, która jest opisem jej istoty i istnienia, która – choć powiązana z aksjologią – jest od niej pierwotniejsza. Tomistycznego pochodzenia jest również teza o substancjalnym, indywidualnym i rozumnym charakterze osoby oraz o tym, iż czło-

¹⁰ Por. A. Frossard, „Nie lekajcie się!” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tekst francuski, przeł. A. Turowiczowa, Kraków 1983, s. 21; J. Galarowicz, dz. cyt., s. 36-47, 54-56.

¹¹ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 48-54.

wiek jest jednością cielesno-duchową, a także twierdzenie o wspólnym charakterze osoby ludzkiej i prymacie osoby przed wspólnotą.

O ile Karol Wojtyła odnosi się krytycznie do Platonijskiej filozofii dobra, pozytywny jest jego stosunek do Arystotelesowskiej filozofii dobra i bardzo wiele zawdzięcza Augustyńskiej filozofii dobra. W jeszcze większym stopniu akceptuje Wojtyła Tomaszową filozofię dobra.¹² Karol Wojtyła zwraca uwagę na to, że św. Tomasz z Akwinu nie jest tylko syntetykiem przemyśleń Platona, Arystotelesa i św. Augustyna, lecz jest twórcą oryginalnej filozofii dobra i etyki. Filozofię tę nazywa Karol Wojtyła egzystencjalną filozofią dobra. Nie negując stanowiska Arystotelesowskiego, które wiąże dobro z celem, św. Tomasz wysuwa przed cel istnienie. Tomasz dopatruje się zasadniczego elementu dobra w aktualnym istnieniu. Komentując św. Tomasza, Karol Wojtyła pisze: „O dobru decyduje aktualne istnienie określonej doskonałości, tej mianowicie, która odpowiada naturze. Brak takiej doskonałości, jej nieistnienie jest złem.”¹³ Podkreślając ten obiektywizm Tomaszowej filozofii dobra, Karol Wojtyła zauważa, że obiektywizm ten nie wyklucza momentu podmiotowego. Przypomnijmy: u św. Augustyna obiektywne dobro jest kosztowane i miłowane. Podobnie jest u Akwinaty: obiektywne dobro może znaleźć się w relacji do jakiegoś pożądanego czy dążenia. „Tak więc – pisze Karol Wojtyła – dobrem jest dany przedmiot przez odpowiednią dla siebie pełnię istnienia, ale występuje jako dobro wówczas, gdy stanie się celem.”¹⁴

Jak na tym tle przedstawia się Tomaszowa etyka? W jaki sposób interpretuje ją i odnosi się do niej Karol Wojtyła? Skoncentrujmy się na sprawie najważniejszej: na kwestii aktu etycznego oraz dobra i zła moralnego.¹⁵

Św. Tomasz dochodzi do koncepcji aktu woli – stwierdza Wojtyła – na innej drodze niż psychologia woli.¹⁶ Tę drogę stanowi metafizyczna analiza bytu ludzkiego. Analiza ta była uprawiana w ramach teorii aktu i możliwości, wyjaśniającej dynamiczny charakter bytu.

Byt ludzki nie działa sam przez się, ale za pośrednictwem władz. Wola jest jedną z nich. Podmiotem dla tej władzy jest duch. Przeżycie etyczne ma charakter dynamiczny, jest zmianą dokonywaną przez sam podmiot, szczególną jego aktualizacją. Istota czynu ludzkiego „polega na aktualizacji woli działającej pod kierunkiem rozumu”. Akwinata wskazuje dwa

¹² Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 120-144, 192-214.

¹³ Tamże, s. 141.

¹⁴ Tamże, s. 143.

¹⁵ Tamże, s. 67-73, 192-214, 272-292; tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 201-252; R. Buttiglione, dz. cyt., s. 115-128; J. Kupczak, dz. cyt.

¹⁶ Poniższy fragment artykułu stanowi część mojej książki *Człowiek jest osobą*, s. 182-184.

źródła aktualizacji woli. Jednym z nich jest sama natura woli; z natury wola jest pożądanym (*appetitus*), skłonnością do dobra. Aby działać, wola nie potrzebuje impulsu z zewnątrz, z wyjątkiem pierwotnego impulsu, otrzymanego w momencie stworzenia. Wojtyła zauważa, że ten dynamizm woli wiąże się z dostrzeżonym przez eksperymentalną psychologię woli aktualno-dynamicznym momentem woli. Po drugie – wola jest władzą rozumną (*appetitus rationalis*), kierującą się w stronę dobra prawdziwego, dobra zobiektywizowanego przez rozum. Ten dynamizm woli pozostaje w związku z przedmiotowym momentem woli – twierdzi Wojtyła. Zauważa przy tym, że relacja woli z dobrami „empirycznego porządku” nie stanowi – jak głosi Kant – jej „spatologizowania”. „Odrębność woli – jak pisze Wojtyła – nie należy określać według samych dóbr, do których ona działając dąży, ale według sposobu dążenia.”¹⁷ Tak przeto – konstatuje Karol Wojtyła – owoce dociekań św. Tomasza są zgodne z wynikami badań psychologii woli. O zgodności tej zdecydował ostatecznie fakt, iż obydwa te podejścia okazały się w i e r n y m i a d e k w a t n y m ujęciem pewnego fenomenu: fenomenowi aktu woli.

Ta wierność doświadczeniu sprawiła, że uniknięto dwóch skrajnych rozwiązań, dotyczących udziału momentu aktualno-dynamicznego i przedmiotowego w czynie: tego, które uznaje dominację momentu przedmiotowego (Kant i Scheler), i tego, które akcentuje moment dynamiczny (Blondel, a może nawet w stopniu jeszcze większym zwolennicy ułomnego humanizmu antropocentrycznego: Marks, Sartre i inni).

O ile jednak psychologia woli poprzestaje na fenomenologicznej płaszczyźnie rozważań, filozofia arystotelesowsko-tomistyczna – zdaniem Wojtyły – sięga głębiej, wyjaśniając metafizyczny związek zachodzący między czynem a moralnym dobrem i moralnym złem osoby. Inaczej: filozofia arystotelesowsko-tomistyczna wyjaśnia, „w jaki sposób wartość etyczna wiąże się ze sprawczością osoby”.¹⁸ Jak interpretuje tę sprawę Wojtyła?

Najpierw stwierdza, iż fakt związku między sprawczością osoby a wartością etyczną nie ulega żadnej wątpliwości. Pisze: „sprawczość osoby wytwarza w jakiś sposób wartość etyczną, którą z kolei ta sama osoba stwierdza doświadczalnie w sobie jako w podmiocie”.¹⁹ „Dlatego osoba – czytamy w innym tekście Karola Wojtyły – jest źródłem wartości etycznych, jest sama przyczyną sprawczą swoich aktów.”²⁰ Trzeba

¹⁷ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 64.

¹⁸ Tamże, s. 67.

¹⁹ K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 198.

²⁰ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 67.

koniecznie dodać, iż osoba jest podmiotem ontycznym dla wartości etycznych. „Osoba [...] jest – pisze Wojtyła – nie tylko jedynym właściwym podmiotem fenomenologicznym dla wartości etycznych, ale jest dla nich podmiotem ontycznym.”²¹

Wartość etyczna jest nie tylko przedmiotem sprawczości osoby, ale także przymiotem tej osoby, która jest przyczyną sprawczą działania. „Przeżywam – pisze Karol Wojtyła – tedy siebie samego, moją własną osobę, jako przyczynę sprawczą dobra lub zła moralnego w określonym czynie, a przez to przeżywam dobro lub zło moralne mojej własnej osoby.”²² Odkrywając dynamiczny i osobo-sprawczy charakter woli, eksperymentalna psychologia woli nie wyjaśnia tego związku między sprawczością osoby a jej wartością etyczną. Czyni to natomiast filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. W jaki sposób?

„Skoro wola działając występuje jako przyczyna sprawcza swoich aktów, a równocześnie przez te akty staje się dobra lub zła w znaczeniu etycznym, to znaczy, że wartość etyczna nie tyle jest treścią działania woli, ile treścią stawania się woli.”²³ W czynie staje się dobra lub zła w znaczeniu moralnym nie tylko wola jako realna władza osoby, ale również i sama ta osoba, która poprzez wolę jest właściwą przyczyną sprawczą owego czynu.

Fakt ten interpretuje św. Tomasz z Akwinu za pomocą teorii aktu i możliwości. Wola staje się dobrą w znaczeniu etycznym, gdy realizuje swój akt zgodnie z rozumową racją dobra. Jeśli realizuje jakiś akt wbrew tej racji, staje się złą w znaczeniu etycznym. To stawanie się woli dobrą lub złą stanowi rdzeń etycznych aktów człowieka. Pozytywna wartość etyczna doskonali człowieka w znaczeniu bezwzględnym (ale nie boskim!), ona bowiem sprawia, że człowiek staje się dobry jako człowiek. Negatywna wartość etyczna natomiast degraduje człowieka jako człowieka.

Działanie woli jest aktem etycznym, albowiem aktualizuje ono właściwą osobie możliwość stania się i bycia dobrą w porządku etycznym. „Można powiedzieć, że osoba wykazuje szczególną potencjalność w stosunku do dobra etycznego.”²⁴ Potencjalność ta aktualizuje się poprzez akty woli. Skoro tak, można powiedzieć, że „cała potencjalność osoby jako takiej względem dobra sprowadza się do woli.”²⁵ Aktualizacja woli

²¹ K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 198.

²² Tamże, s. 161.

²³ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 68.

²⁴ Tamże, s. 71.

²⁵ Tamże.

jest aktualizacją osoby, osoba aktualizuje się poprzez wolę. „Wola staje się dobra czy też zła etycznie przez sprawczość osoby, osoba zaś staje się równocześnie dobrą czy też złą etycznie przez aktualizację woli.”²⁶

Wartość etyczna jest zatem przedmiotem sprawczym woli. Ale jest tym przedmiotem – i to jest bardzo ważne! – w sposób inny niż wszelkie pozostałe wartości. Scheler tego faktu nie dostrzegł i dlatego uznał, że wartość etyczna nie może być przedmiotem realizacji.

Na gruncie tej interpretacji przeżycia etycznego wyjaśnia się też fenomenowość i jego „kategoryczność”.

Aczkolwiek Wojtyła uważa „rozwiązanie św. Tomasza [...] za jedynie współmierną interpretację przeżycia etycznego osoby”²⁷, jego filozofia człowieka, a w szczególności jej rdzeń, tzn. filozofia wolności i woli, oraz etyka nie są redukowalne do ujęcia arystotelesowsko-tomistycznego. Są w stosunku do niego czymś nowym.²⁸

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 73.

²⁸ Na temat etyki Karola Wojtyły piszę w artykule *Czy Karol Wojtyła jest eudajmonistą?*

PRZEKŁADY

PAUL RICOEUR

CZAS I OPOWIADANIE

POTRÓJNE MIMESIS

Nadeszła chwila, aby połączyć obydwa niezależne dotąd badania, które poprzedzają moją podstawową hipotezę, i aby poddać tę hipotezę próbie; a mianowicie hipotezę, że pomiędzy działalnością opowiadania historii a czasowym charakterem ludzkiego doświadczenia istnieje współzależność, która nie jest czysto przypadkowa, lecz stanowi jakąś postać ponad-kulturowej konieczności. Lub, inaczej to formułując: że czas staje się czasem ludzkim w stopniu, w jakim jest on oparty na narracyjnym sposobie, oraz że opowiadanie osiąga pełnię swojego znaczenia, gdy staje się ono warunkiem czasowej egzystencji.

Kulturowa przepaść, która oddziela Augustyńską analizę czasu zawartą w *Wyznaniach* i Arystotelesowską analizę fabuły zawartą w *Poetyce*, zmusza mnie do zbudowania, na moją odpowiedzialność, ogień pośrednich wyrażających ich współzależność. Jak to już powiedzieliśmy, paradoksy doświadczenia czasu nie mają, według Augustyna, nic wspólnego z działalnością opowiadania historii. Uprzywilejowany przykład recytacji wiersza lub poematu służy raczej wyostrzeniu paradoksu niż rozwiązaniu go. Z drugiej strony, analiza fabuły, której dokonuje Arystoteles, nie ma nic wspólnego z jego teorią czasu, która jest uzależniona wy-

łącznie od fizyki; co więcej zawarta w *Poetyce* „logika” zawiązania w fabułę zniechęca do jakichkolwiek rozważań na temat czasu, nawet wówczas, gdy korzysta ona z takich pojęć, jak początek, środek i koniec, lub gdy angażuje się ona w rozprawę na temat wielkości czy długości fabuły.

Konstrukcja, którą chcę zaproponować jako z a p o ś r e d n i c z e n i e , celowo nosi ten sam tytuł, co całość dzieła: *Czas i opowiadanie*. Jednakże w tej fazie poszukiwań może chodzić jedynie o szkic, który wymaga jeszcze dalszego rozwinięcia, krytyki i rewizji. Obecne studium nie zajmuje się podstawowym rozdzieleniem pomiędzy opowiadaniem historycznym a opowiadaniem fikcji, które da początek bardziej technicznym badaniom drugiej i trzeciej części tego dzieła. Otóż najpoważniejsze zakwestionowanie całego mojego przedsięwzięcia, zarówno na płaszczyźnie pretensji do prawdy, jak i na płaszczyźnie wewnętrznej struktury mowy, pochodzić będzie z odrębnego badania obydwu tych pól. To, co tutaj naszkicowane, jest więc jedynie pewnym rodzajem zredukowanego modelu tezy, którą pozostała część mojego dzieła będzie musiała poddać weryfikacji.

Jako przewodnią nić naszego badania z a p o ś r e d n i c z e n i a p o m i ę d z y c z a s e m a o p o w i a d a n i e m przyjmuję połączenie (*articulation*), przywołane przez nas wcześniej i częściowo już zilustrowane przez interpretację *Poetyki* Arystotelesa, pomiędzy trzema momentami *mimesis*, które – poprzez celowo tu użytą grę słów – nazwałem *mimesis I*, *mimesis II* i *mimesis III*. Przyjmuję jako już ustalone to, że *mimesis II* stanowi oś analizy: poprzez swoją funkcję zerwania otwiera ona świat kompozycji poetyckiej i ustanawia, jak to już sugerowałem, literackość dzieła literackiego. Ale moją tezą jest to, że sam sens operacji konstytutywnego zawiązania w fabułę wynika z jego pośredniej pozycji pomiędzy dwoma operacjami, które nazywam *mimesis I* i *mimesis III* i które tworzą źródło i ujście *mimesis II*. Czyniąc to, mam zamiar ukazać, że *mimesis II* czerpie swoją rozumność (*intelligibilité*) ze swojej zdolności pośredniczenia, która polega na prowadzeniu od tego, co poprzedza (źródło) tekst, do tego, co po nim następuje (ujście), na przekształcaniu, poprzez swoją moc ukształtowywania, źródła w ujście. Zachowuję dla części tego dzieła poświęconej opowiadaniu fikcji konfrontację pomiędzy tą tezą a tezą, którą uważam za charakteryzującą semiotykę tekstu: a mianowicie, że nauka o tekście może powstać na gruncie samego wyabstrahowanego *mimesis II* i może rozważać jedynie wewnętrzne prawa dzieła literackiego bez względu na to, co poprzedza (źródło) tekst, ani to, co po nim następuje (ujście). Zadaniem hermeneutyki jest natomiast rekonstrukcja całości operacji, poprzez którą na niejasnym gruncie życia, działania

i cierpienia wyrasta dzieło przekazywane przez autora czytelnikowi, który je przyjmuje i w ten sposób zmienia swoje działanie. Dla semiotyki jedynym pojęciem operacyjnym pozostaje pojęcie literackiego tekstu. Hermeneutyka natomiast dba o to, by zrekonstruować całą grę operacji, poprzez które z praktycznego doświadczenia powstają dzieła, autorzy i czytelnicy. Nie ogranicza się ona do umieszczania *mimesis* II pomiędzy *mimesis* I i *mimesis* III. Chce ona charakteryzować *mimesis* II poprzez jej funkcję pośredniczenia. Stawką jest więc tu konkretny proces, poprzez który tekstowe ukształtowanie (*configuration*) tworzy zapośredniczenie pomiędzy przed-uksztaltowaniem (*préfiguration*) pola praktyki a jego powtórny ukształtowaniem (*refiguration*) poprzez odbiór dzieła. Na końcu analizy, jako wniosek, okaże się, że czytelnik jest sprawcą *par excellence*, który bierze na siebie, poprzez swoje działanie, to znaczy fakt czytania, jedność przebytej drogi od *mimesis* I poprzez *mimesis* II do *mimesis* III.

To umieszczenie zawiązania w fabułę w perspektywie dynamiki jest, według mnie, kluczem do problemu związku pomiędzy czasem i opowiadaniem. Przechodząc od początkowej kwestii o pośredniczeniu a pomiędzy czasem i opowiadaniem, w żaden sposób nie zamierzam zamieniać jednego problemu na drugi, lecz całą strategię mojego dzieła opieram na podporządkowaniu problemu drugiego pierwszemu. Właśnie konstruując związek pomiędzy trzema mimetycznymi fazami, ustanawiam zapośredniczenie pomiędzy czasem i opowiadaniem. Lub – by to ująć jeszcze inaczej – aby rozwiązać problem związku pomiędzy czasem i opowiadaniem, muszę ustalić pośredniczącą rolę zawiązania w fabułę pomiędzy stadium praktycznego doświadczenia, które go poprzedza (źródło), a stadium, które po nim następuje (ujście). W tym sensie argument mojej książki polega na budowaniu, wykazując pośredniczącą rolę zawiązania w fabułę, zapośredniczenia pomiędzy czasem i opowiadaniem. Arystoteles, jak to widzieliśmy, zignorował czasowe aspekty zawiązania w fabułę. Moim celem będzie uwolnienie ich od aktu tekstowego kształtowania i wskazanie pośredniczącej roli czasu zawiązania w fabułę pomiędzy czasowymi aspektami przed-uksztaltowanymi w polu praktyki a powtórny ukształtowaniem naszego doświadczenia czasowego poprzez ten skonstruowany czas. Podążmy więc za losem czasu przed-uksztaltowanego biegnącego do czasu powtórnie ukształtowanego przez pośredniczenie czasu kształtowanego.

W horyzoncie badań powstaje zarzut błędnego koła pomiędzy aktem opowiadania a byciem czasowym. Czy ta kołowość skazuje całe

nasze przedsięwzięcie na bycie wyłącznie rozległą tautologią? Wydawało się nam, że uniknęliśmy tego niebezpieczeństwa, wybierając dwa punkty wyjścia oddalone od siebie tak bardzo, jak to tylko możliwe: czas u Augustyna i zawiązanie fabuły u Arystotelesa. Ale poszukując terminu pośredniego dla tych dwóch skrajności i przyznając pośredniczącą rolę zawiązaniu fabuły i czasowi, który jest przez nie wewnętrznie porządkowany, czyż nie wzmacniamy tym samym stojącego przed nami zarzutu? Nie mam zamiaru zaprzeczać kołowemu charakterowi tezy, według której czasowość osiąga płaszczyznę języka (*langage*) w stopniu, w jakim język kształtuje (*configure*) czasowe doświadczenie i wpływa (*refigure*) na nie. Ale mam nadzieję ukazać na końcu rozdziału, że kołowość ta może być czymś innym niż tylko martwą tautologią.

MIMESIS I

Jakakolwiek by była siła innowacji poetyckiej kompozycji w polu naszego czasowego doświadczenia, kompozycja fabuły zakorzeniona jest w przed-rozumieniu świata akcji: jego rozumnych struktur, jego symbolicznych środków i jego czasowego charakteru. Te cechy są raczej opisane niż wnioskowane. W tym sensie nic nas nie zmusza do zamknięcia ich listy. Tymczasem ich wyliczanie idzie drogą łatwą do ustalenia. Przede wszystkim, jeśli prawdą jest, że fabuła jest naśladowaniem akcji, to wymagana jest jakaś uprzednia znajomość rzeczy: zdolność identyfikowania akcji w ogóle poprzez cechy strukturalne; jakaś semantyka akcji wyraża tę pierwszą znajomość rzeczy. Ponadto, jeśli naśladować oznacza opracowywać w wypowiedziane znaczenie akcji, to wymagana jest dodatkowa zdolność: umiejętność identyfikowania tego, co nazywam symbolicznymi zapośredniczeniami i akcji; jest to w jakimś sensie symbol, który Cassirer uczynił klasycznym i który przyjęła antropologia kulturowa; z niej zaczerpnę kilka przykładów. W końcu, te symboliczne wyrażenia akcji są nośnikami ściśle czasowego charakteru, skąd bezpośrednio pochodzi zdolność akcji do bycia opowiadaną i być może potrzeba opowiadania. Opisowi tej trzeciej cechy towarzyszyć będzie pierwsze zapożyczenie z hermeneutycznej fenomenologii Heideggera.

Rozważmy kolejno te trzy cechy: strukturalne, symboliczne i czasowe.

Inteligibilność zrodzona przez zawiązanie w fabułę znajduje swoje pierwsze zakotwiczenie w naszej umiejętności korzystania, w sposób

ukazujący znaczenia, z pojęciowej sieci, która strukturalnie wyróżnia dziedzinę działania od dziedziny fizycznego ruchu.¹ Skłaniam się tu raczej do wyrażenia „pojęciowa sieć” niż „pojęcie działania”, aby podkreślić to, że termin „działanie” – rozumiany w wąskim znaczeniu tego, co ktoś czyni – posiada wyróżniające go znaczenie dzięki swej zdolności bycia użytym w połączeniu z jakimkolwiek terminem całej sieci. Działanie zakłada cele, których antycypacja nie ma nic wspólnego z przewidzianym lub przepowiedzianym rezultatem, lecz wiąże się z rezultatem, od którego działanie zależy. Ponadto działanie odsyła do motyów, wyjaśniających, dlaczego ktoś czyni lub uczynił coś, w sposób, który wyraźnie odróżniamy od sposobu, w jaki jedno zdarzenie fizyczne prowadzi do innego zdarzenia fizycznego. Działanie posiada prócz tego sprawców (postacie działające), którzy czynią lub mogą czynić rzeczy, uważane za ich dzieło lub za – jak to się mówi w języku francuskim – „leur fait” (sprawiony przez nich fakt): w konsekwencji sprawcy ci mogą być uważani za odpowiedzialnych za pewne skutki swojego działania. W pojęciowej sieci działania nieskończone cofanie się, otwarte przez pytanie „dlaczego?”, nie jest współmierne ze skończonym cofaniem się, otwartym przez pytanie „kto?”. Rozpoznać sprawcę i przyznać mu motywy – są to operacje uzupełniające się. Przyjmujemy również, że ci sprawcy działają i cierpią w pewnych okolicznościach, których nie wytworzyli, a które tym niemniej należą do pola praktyki, dokładnie dlatego, że wpisują one ich, jako sprawców historycznych, interwencję w bieg zdarzeń fizycznych i podsuwają ich działaniu okazje sprzyjające lub niesprzyjające. Ta interwencja z kolei zakłada, że działać to łączyć to, co sprawca może uczynić – z racji „działania podstawowego” („*action de base*”) – i to, co on wie, bez obserwacji, że jest zdolny uczynić, z początkowym stadium zamkniętego systemu fizycznego.² Ponadto, działać to zawsze działać „z” innymi: w sposób działania nie może przyjąć formę współpracy, współzawodnictwa lub walki. Przypadkowość działania łączy się więc, poprzez ich charakter wsparcia lub przeciwności, z przypadkowością okoliczności. W końcu, wynik działania może być zmianą losu w stronę szczęścia lub niepowodzenia.

¹ Por. mój przyczynek do *La Sémiotique de l'Action* („Semantyki działania”), Éd. du CNRS, Paris 1977, s. 21-63.

² Co do pojęcia działania podstawowego, por. A. Danto, *Basic Actions*, „Am. Phil. Quarterly 2”, 1965. Odnośnie wiedzy bez obserwacji, por. E. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957. Wreszcie, odnośnie pojęcia interwencji w jego związku z pojęciem zamkniętego systemu fizycznego, por. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London 1971.

Krótko mówiąc, pojęcia te, lub inne z nimi spokrewnione, pojawiają się w odpowiedziach na pytania, które mogą być sformułowane jako pytania o „co”, „dlaczego”, „kto”, „jak”, „z – lub – przeciw komu” działania. Ale zasadniczym faktem jest to, że użycie w sposób znaczący tego lub innego z tych pojęć w sytuacji pytania i odpowiedzi oznacza bycie zdolnym do powiązania go z jakąkolwiek inną częścią tej samej całości. W tym sensie, wszystkie części całości są w relacji między-znaczenia (*relation d'intersignification*). Opanować pojęciową sieć w jej całości i każde pojęcie jako część całości to posiadać umiejętność, którą można nazwać praktycznym rozumieniem.

Jaki jest więc stosunek narracyjnego rozumienia do praktycznego rozumienia, takiego, jakie właśnie ustaliliśmy? Odpowiedź na to pytanie określa związek, jaki może być ustalony pomiędzy teorią narracyjności a teorią działania, w znaczeniu, jaki daje temu pojęciu angielska językowa filozofia analityczna. Moim zdaniem związek ten jest dwójaki. Jest to jednocześnie związek przed-założenia, jak i związek przekształcenia.

Z jednej strony, każde opowiadanie zakłada ze strony narratora i jego słuchaczy pewne przyswojenie pojęć takich, jak sprawca, cel, środek, okoliczność, pomoc, wrogość, współpraca, konflikt, sukces, klęska itp. W tym znaczeniu, najkrótsze narracyjne zdanie jest zdaniowym wyrażeniem akcji mającym następującą postać: X uczynił A w takich to a takich okolicznościach, uwzględniając fakt, że Y czyni B w identycznych lub różnych okolicznościach. Widzieliśmy to i stwierdziliśmy wraz z Arystotelesem. Zobaczymy później, do jakiego stopnia, od Proppa do Greimasa, strukturalna analiza opowiadania w terminach funkcji i działających (*d'actants*) potwierdza tę relację przed-założenia, która ustanawia narracyjną mowę na bazie zdaniowego wyrażenia akcji. W tym sensie mowa narracyjna powstaje wyłącznie na gruncie strukturalnej analizy opowiadania, która nie korzysta, w sposób wyraźny lub skryty, z fenomenologii „działania”.³

Z drugiej strony, opowiadanie nie ogranicza się do korzystania z naszej znajomości pojęciowej sieci działania. Dorzuca ono cechy dyskursywne, które wyróżniają je od prostego następstwa zdaniowego wyrażania akcji. Są to cechy syntaktyczne, których funkcją jest tworzenie kompozycji modalności mowy, modalności godnych, by być nazwanymi narracyjnymi, czy to chodzi o opowiadanie historyczne, czy też o opowiadanie fikcji. Relację pomiędzy pojęciową siecią działania a regułami

³ O związku pomiędzy fenomenologią a lingwistyczną analizą piszę w: *La Sémiotique de l'Action*, op. cit., s. 113-132.

narracyjnej kompozycji można omówić, odwołując się do rozróżnienia, przyjętego w semiotyce, między porządkiem paradygmatycznym a porządkiem syntagmatycznym. Jako należące do porządku paradygmatycznego, wszystkie pojęcia odnoszące się do działania są synchroniczne w tym sensie, że relacje między-znaczeniowe, istniejące pomiędzy celami, środkami, sprawcami, okolicznościami i całą resztą, są całkowicie odwracalne. Natomiast porządek syntagmatyczny mowy zakłada w sposób nieredukowalny diachroniczny charakter każdej opowiadanej historii. Ale choć ta diachronia nie przeszkadza lekturze opowiadania w odwróconej kolejności, charakterystycznej – jak to zobaczymy – dla opowiadania jakiejś historii na nowo, to ta cofająca się od końca do początku historii lektura nie usuwa podstawowej diachronii opowiadania. Wyciągniemy z tego konsekwencje później, gdy będziemy rozważać strukturalistyczne próby wyprowadzenia logiki z opowiadania o postaci zasadniczo achronicznej. Tymczasem ograniczymy się do powiedzenia, że rozumieć, czym jest opowiadanie, to panować nad regułami, które rządzą jego porządkiem syntagmatycznym. W konsekwencji, narracyjna rozumność nie ogranicza się do założenia pewnej znajomości pojęciowej sieci, tworzącej semantykę działania. Wymaga ona ponadto znajomości reguł kompozycji, które rządzą diachronicznym porządkiem historii. Fabuła, rozumiana w szerokim znaczeniu, jakiego używaliśmy w poprzednim rozdziale, a mianowicie jako uporządkowanie zdarzeń (a więc powiązanie zdaniowych wyrażen akcji) w całkowitym działaniu tworzącym opowiadaną historię, jest literackim odpowiednikiem porządku syntagmatycznego, który wprowadza opowiadanie w pole praktyki.

W następujący sposób można podsumować dwojaką relację pomiędzy rozumnością narracyjną a rozumnością praktyczną. Przechodząc od porządku paradygmatycznego działania do porządku syntagmatycznego opowiadania, pojęcia semantyki działania zyskują swoje zintegrowanie i aktualność. Aktualność: pojęcia, które w porządku paradygmatycznym posiadały wyłącznie wirtualne znaczenie, to znaczy czystą zdolność użycia, otrzymują rzeczywiste znaczenie dzięki sekwencyjnemu powiązaniu, które fabuła nadaje sprawcom oraz ich działaniu i cierpieniu. Zintegrowanie: pojęcia równie różnorodne, jak sprawcy, motywy, okoliczności, stają się pojęciami wzajemnie uzupełniającymi się i wspólnie działają w rzeczywistej czasowej całości. W tym to właśnie znaczeniu dwojaka relacja pomiędzy regułami zawiązania fabuły i pojęciami działania tworzy jednocześnie relację przed-założenia i relację przekształcenia. Rozumieć jakąś historię to rozumieć zarazem język „działania” i kulturową tradycję, z której pochodzi typologia fabuł.

Drugim punktem zakotwiczenia narracyjnej kompozycji w praktycznym rozumieniu są symboliczne środki pola praktyki. Jest to cecha, która rozstrzygać będzie, jakie aspekty działania, możliwości-działania i znajomości-możliwości-działania zależą od poetyckiej transpozycji.

Jeśli działanie może być opowiedziane, to dlatego, że jest ono już wyrażone w znakach, regułach, normach: od zawsze jest już ono symbolicznie zapośredniczone. Jak to było powiedziane powyżej, opieram się tutaj na pracach antropologów z różnych racji odwołujących się do rozumiejącej socjologii, a wśród nich na Cliffordzie Geertz, autorze dzieła *The Interpretation of Cultures*.⁴ Słowo „symbol” jest tu przyjęte w znaczeniu, które można nazwać pośrednim, będącym w środku drogi jego utożsamienia ze zwykłym systemem znaków (mam tu na myśli leibnizjańskie przeciwstawienie pomiędzy poznaniem intuicyjnym poprzez bezpośrednie widzenie a poznaniem symbolicznym poprzez skrótowe znaki, zastępujące długi łańcuch operacji logicznych) a jego utożsamienia z wyrażeniami o podwójnym znaczeniu na wzór metafory, lub o znaczeniu ukrytym, dostępnym wyłącznie wiedzy ezoterycznej. Wybierając pomiędzy zbyt ubogim znaczeniem słowa „symbol” a jego znaczeniem zbyt bogatym, opowiedziałem się za znaczeniem bliskim temu, którym posługuje się Cassirer w *Philosophie des formes symboliques*, w stopniu, w jakim formy symboliczne są dla niego kulturowym procesem wyrażającym całe doświadczenie. Jeśli mówię raczej o symbolicznym zapośredniczeniu, to po to, aby spomiędzy symboli o kulturowym charakterze wyróżnić symbole, które do tego stopnia są podstawą działania, że stanowią one jego pierwotne znaczenie, zanim jeszcze od płaszczyzny praktyki oderwą się autonomiczne zespoły symboliczne należące do dziedziny słowa lub pisma. W tym sensie można by mówić o symbolizmie ukrytym (*implicite*) lub wewnętrznym w przeciwstawieniu do symbolizmu jawnego (*explicite*) lub autonomicznego.⁵

Dla antropologa i socjologa pojęcie „symbol” od razu kładzie akcent na publiczny charakter znaczącego wyrażenia. Jak mówi Clifford Geertz, „kultura jest publiczna, gdyż publiczne jest znaczenie”. Chętnie przyjmuję tę pierwszą charakterystykę, która bardzo dobrze ukazuje,

⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York 1973.

⁵ W eseju, z którego czerpię większość pojęć poświęconych symbolicznemu zapośredniczeniu działania, wprowadzam rozróżnienie pomiędzy symbolizmem tworzącym a symbolizmem przedstawiającym (*La structure symbolique de l'action*, w: *Symbolisme*, Międzynarodowa konferencja na temat socjologii religii, CISR, Strasburg 1977, s. 29-50). Obecnie wydaje mi się, że słownictwo tego rozróżnienia jest niewłaściwe. Odsyłam ponadto, dla analizy uzupełniającej, do mojego eseju *Imagination dans le discours et dans l'action*, w: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, s. 207-228.

że symbolizm nie ma swych korzeni w ludzkim duchu, nie jest psychologiczną operacją przeznaczoną do kierowania działaniem, lecz jest znaczeniem wcielonym w działanie i dającym się w nim odczytać poprzez innych aktorów społecznej gry.

Ponadto, pojęcie „symbol” – lub lepiej, „symboliczne zapośredniczenie” – wskazuje na ustrukturalizowany charakter symbolicznej całości. Clifford Geertz mówi w tym sensie o „systemie współoddziaływujących ze sobą symboli”, o „wzorcach synergicznych znaczeń”. Symboliczne zapośredniczenie, zanim stanie się tekstem (*texte*), posiada już pewną uporządkowaną budowę (*texture*). Zrozumieć obrządek to umieścić go w rytuale, ten z kolei w kulcie i stopniowo dalej w całości konwencji, wierzeń i instytucji, które tworzą symboliczną sieć kultury.

Symboliczny system dostarcza w ten sposób kontekstu opisu dla poszczególnych działań. Mówiąc inaczej, możemy interpretować dany gest jako znaczący to lub tamto „w zależności od...” takiej lub innej konwencji symbolicznej: ten sam gest podniesienia ręki może być rozumiany w zależności od kontekstu jako przywitanie, zatrzymywanie taksówki lub głosowanie. Zanim poddane zostaną interpretacji, symbole są wewnętrznymi działaniami interpretantami.⁶

W ten sposób symbolizm nadaje działaniu pierwotną czystość. Stwierdziwszy to, nie możemy już mylić wewnętrznego uporządkowania (*texture*) działania z tekstem pisanym przez etnologa – z tekstem etnograficznym, przy pisaniu którego korzysta się z kategorii, pojęć i zasad nomologicznych będących wkładem właściwym nauce i nie dających się pomylić z kategoriami, w których kultura rozumie samą siebie. Jeśli jednak można mówić o działaniu jako o *quasi*-tekście, to tylko w stopniu, w jakim symbole, rozumiane jako interpretanty, dostarczają reguł znaczenia, w zależności od których takie zachowanie może być interpretowane.⁷

⁶ W tym właśnie punkcie znaczenie słowa „symbol”, które ma u mnie uprzywilejowane miejsce, bliskie jest dwóm innym znaczeniom, które odrzuciłem. Jako interpretujący zachowanie, symbolizm jest systemem znaków, który skraca – tak jak symbolizm matematyczny – wielką ilość szczegółowych czynności i który zapisuje – tak jak symbolizm muzyczny – kolejność wykonania pozwalającego go odegrać. Ale to ciągle jako interpretant regulujący to, co Clifford Geertz nazywa „*thick description*” [grubym opisem], symbol wprowadza relację dwojakiego znaczenia do gestu, do zachowania, którego interpretację on reguluje. Można zachować empiryczny układ gestu dla znaczenia literalnego będącego nośnikiem znaczenia przenośnego. W ostateczności, znaczenie to może się ukazać, przy pewnych warunkach bliskich sekretu, jako znaczenie ukryte, które należy odszyfrować. W ten właśnie sposób ukazuje się cudzoziemcowi wszelki społeczny rytuał, choć nie ma tu potrzeby sprowadzania interpretacji w stronę ezoteryzmu czy hermetyzmu.

⁷ Por. mój artykuł *The Model on the Text. Meaningful Action Considered as a Text*, „*Social Research*”, 38 (1971), s. 529-562, przedrukowane w „*New Literary History*”, 5 (1973), 1, s. 91-117.

Pojęcie „symbol” wprowadza ponadto ideę reguły, nie tylko w znaczeniu, w którym mówiliśmy o regułach opisu i interpretacji dla pojedynczych działań, lecz w znaczeniu normy. Niektórzy autorzy, tacy jak Peter Winch⁸, przyznają tej cesze miejsce uprzywilejowane, charakteryzujące znaczące działanie jako *rule governed behaviour* [zrządzone regułą postępowanie]. Można wyjaśnić tę funkcję społecznej regulacji, porównując kody (przepisy) kulturowe z kodami genetycznymi. Tak jak te ostatnie, kody kulturowe są „programami” zachowania; tak jak tamte, nadają one życiu formę, uporządkowanie i kierunek. Ale, w odróżnieniu od kodów genetycznych, są one wzniesione w strefach wyłamujących się spod regulacji genetycznej i rozszerzają swoją skuteczność jedynie za cenę całkowicie nowego uporządkowania systemu kodowego. Zwyczaje, obyczaje i wszystko to, co Hegel umieszczał pod nazwą substancji etycznej, *Sittlichkeit*, uprzedniej wobec wszelkiej *Moralität* [moralności], wypływającej z porządku refleksyjnego, przejmują w ten sposób miejsce kodów genetycznych.

W ten sposób bez trudności, pod wspólną nazwą symbolicznego zapośredniczenia, przechodzimy od idei wewnętrznego znaczenia do idei reguły rozumianej jako reguła opisu, a następnie do idei normy równoważnej idei reguły rozumianej jako przepis.

W zależności od norm właściwych danej kulturze, działania mogą być poważane bądź szanowane, to znaczy oceniane według pewnej hierarchii moralnej preferencji. Otrzymują one w ten sposób pewną względność wartości, co znaczy, że jakieś działanie jest lepsze od innego. Te stopnie wartości, pierwotnie przypisane działaniom, mogą być rozciągnięte na samych sprawców, którzy są uważani za dobrych, złych, lepszych lub gorszych.

Spotykamy w ten sposób, od strony antropologii kulturowej, niektóre z „etycznych” przed-zalożeń *Poetyki* Arystotelesa, które mogą tu powiązać z poziomem *mimesis* I. *Poetyka* nie tylko zakłada „postacie działające”, lecz również charaktery wyposażone w etyczne zdolności, które je czynią szlachetnymi lub nikczemnymi. Jeśli tragedia może je przedstawiać jako „lepszych”, a komedia jako „gorszych” od współczesnych nam ludzi, to dlatego, że praktyczne rozumienie, które autorzy dzielą ze swoją publicznością, w sposób konieczny zawiera ocenę charakterów i działania w pojęciach dobra i zła. Nie jest działaniem to, co nie wzbudza, choćby w najmniejszym stopniu, uznania bądź potępienia, w zależności od hierarchii wartości, której biegunami są dobroć i złośli-

⁸ Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1958, s. 40-65.

wość. W odpowiednim momencie rozważymy kwestię, czy możliwy jest taki sposób lektury, który całkowicie zawiesza wszelką ocenę etycznego charakteru. W szczególności, cóż pozostałoby z litości, którą Arystoteles nauczył nas wiązać z niezasłużonym nieszczęściem, jeśli przyjemność estetyczna zostałaby oddzielona od wszelkiej sympatii bądź antypatii względem etycznej jakości charakterów? W każdym razie należy zdawać sobie sprawę, że ta ewentualna etyczna neutralność, aby ją uzyskać, wymagałaby ogromnego wysiłku względem cechy pierwotnie przynależnej działaniu, a mianowicie: absolutnej niemożności bycia etycznie neutralnym. Pewną racją tego, by myśleć, że ta neutralność nie jest ani możliwa, ani pożądana, jest to, że efektywny porządek działania nie daje artyście wyłącznie konwencji i przekonań, aby rozłożył je on na czynniki pierwsze (*dissoudre*), ale również dwuznaczności i niejasności, wymagające ich określenia (*résoudre*) w sposób hipotetyczny. Wielu współczesnych krytyków, zastanawiając się nad związkiem między sztuką i kulturą, podkreślało konfliktowy charakter norm, jakie kultura przedstawia dla mimetycznej działalności poetów.⁹ Uprowadził ich w tym punkcie Hegel w swoim słynnym rozważaniu na temat *Antygony* Sofoklesa. Czy estetyczna neutralność poety nie usuwa zarazem jednej z najstarszych funkcji sztuki, a mianowicie stworzenia laboratorium, w którym artysta, korzystając z fikcji, prowadzi doświadczenia z wartościami? Jakkolwiek byłaby odpowiedź na te pytania, poetyka nie zaprzestaje czerpać z etyki, nawet wówczas, gdy głosi ona powstrzymanie się od wszelkich sądów moralnych lub ich ironiczne odwrócenie. Sama myśl o neutralności zakłada pierwotnie etyczną jakość działania będącego u źródeł fikcji. Ta etyczna jakość sama jest wyłącznie wnioskiem z niezwykle ważnego charakteru działania, a mianowicie bycia od zawsze symbolicznie zapośredniczonym.

Trzecia cecha przedrozumienia działania, które zakłada działalność mimetyczna stopnia drugiego, jest wręcz stawką całych naszych obecnych badań. Dotyczy ona czasu i charakteru, na którym to czas narracyjny zaszczerpił swoje ukształtowanie. Rozumienie działania nie ogranicza się do znajomości pojęciowej sieci działania i jego symbolicznych zapośredniczeń; posuwa się ono aż do rozpoznania w działaniu struktur czasowych, które domagają się narracji. Na tym poziomie równość między narracyjnością i czasem pozostaje ukryta. Nie posunę jed-

nak analizy tego czasowego charakteru działania do punktu, w którym mielibyśmy prawo mówić o strukturze narracyjnej, lub przynajmniej o strukturze przed-narracyjnej, tak jak to sugeruje nasz potoczny sposób mówienia o historiach, które nam się przydarzają, lub o historiach, w które jesteśmy zamieszani, lub po prostu o historii jakiegoś życia. Zachowuję badanie pojęcia przed-narracyjnej struktury doświadczenia na koniec rozdziału; daje ona doskonałą okazję, by stawić czoła zarzutowi błędnego koła, nieustannie grożącemu całej naszej analizie. Ograniczam się tutaj do badania cech czasowych, potencjalnie zawartych w symbolicznych zapośredniczeniach działania, które można uważać za wprowadzające do opowiadania.

Nie będę się zatrzymywał nad całkiem oczywistą w s p ó ł z a l e ż n o ś c i ą, którą można ustalić, w pewien sposób pojęcie za pojęciem, pomiędzy jakimś członem pojęciowej sieci działania a odpowiadającym mu, rozważanym odrębnie, czasowym wymiarem. Łatwo jest zauważyć, że projekt odnosi się do przyszłości, jakkolwiek czyni to w sposób specyficzny, odróżniający ją od przyszłości przewidywania czy przepowiadania. Bliskie pokrewieństwo między motywacją a zdolnością pobudzenia w teraźniejszości doświadczenia dziedziczonego z przeszłości jest nie mniej oczywiste. W końcu „mogę”, „czynię”, „cierpię” w sposób oczywisty wpływają na znaczenie, które spontanicznie przyznajemy teraźniejszości.

Ważniejsza od tej luźnej współzależności między pewnymi kategoriami działania i kolejno branyymi czasowymi wymiarami jest w y m i a n a, którą pomiędzy czasowymi wymiarami powoduje skuteczne działanie. Według Augustyna, popadająca w sprzeczności i uzgadniająca struktura czasu (*structure discordante-concordante du temps*) wywołuje na płaszczyźnie myśli refleksyjnej pewne paradoksalne cechy, których to wstępny zarys może nakreślić fenomenologia działania. Mówiąc, że nie ma czasu przysłego, ani przeszłego, ani teraźniejszego, a jedynie jest potrójna obecność: obecność rzeczy przysłych, obecność rzeczy minionych i obecność rzeczy teraźniejszych, Augustyn postawił nas na drodze poszukiwań najbardziej pierwotnej czasowej struktury działania. Łatwo jest odtworzyć w terminach potrójnej obecności każdą z trzech czasowych struktur działania. Obecność przyszłości? O d t ą d, to znaczy począwszy od teraz, zobowiązuję się to j u t r o uczynić. Obecność przeszłości? Mam t e r a z zamiar uczynić to, ponieważ w ł a ś n i e myślałem, że... Obecność teraźniejszości? Czynię t e r a z to, ponieważ mogę t o t e r a z czynić: faktyczna obecność czynienia świadczy o potencjalnej obecności zdolności czynienia i konstytuuje się w obecności teraźniejszości.

⁹ Daliśmy tego przykład w naszej książce *Nature and Culture in the Iliad*, ukazując, w jaki sposób James Redfield traktuje związek między sztuką i kulturą.

Ale fenomenologia działania na drodze otwartej przez rozważania Augustyna na temat *distentio animi* może posunąć się dalej niż ta współzależność „pojęcie po pojęciu”. Ważny jest tu sposób, w jaki codzienna *praxis* porządkuje obecność przyszłości, obecność przeszłości i obecność teraźniejszości jedną względem drugiej. Gdyż to właśnie praktyczne połączenie stanowi najbardziej podstawowe wprowadzenie do opowiadania.

Wkład analizy egzystencjalnej Heideggera może odgrywać tutaj zasadniczą rolę, ale pod pewnymi warunkami, które muszą być jasno ustalone. Dobrze wiem, że lektura *Sein und Zeit* („Bycie i czas”) w sposób wyłącznie antropologiczny grozi zniszczeniem sensu całego dzieła w stopniu, w jakim zapoznany byłby jego ontologiczny zamysł: *Dasein* jest „miejscem”, gdzie bycie, którym jesteśmy, ukonstytuowane jest przez swoją zdolność stawiania pytań o bycie i sens bycia. Wyodrębnienie filozoficznej antropologii *Sein und Zeit* oznacza więc pominięcie tego zasadniczego znaczenia jego centralnej kategorii egzystencjalnej. W każdym razie, w *Sein und Zeit* pytanie o bycie otwarte jest właśnie przez analizę, która, aby spełniać wyznaczoną jej funkcję ontologicznego przesłwitu, winna mieć najpierw pewne podstawy na płaszczyźnie filozoficznej antropologii. Co więcej, ta filozoficzna antropologia budowana jest na bazie tematu Trwogi (*Sorge*), który nigdy nie dając się całkowicie wyczerpać w prakseologii, czerpie z niej – w opisach zapożyczonych z porządku praktycznego – wywrotową siłę, pozwalającą mu zachwiać poznanie podmiotowe i odsonić, bardziej niż jakakolwiek relacja podmiotu do przedmiotu, fundamentalną strukturę bycia-w-świecie. W ten właśnie sposób odwołanie się do praktyki ma w *Sein und Zeit* znaczenie pośrednio ontologiczne. Znane są pod tym względem analizy narzędzia, ze-względu-na-co, które dostarczają pierwszy wątek relacji znaczenia (lub „znaczeniowości”), przed wszelkim wyraźnym procesem poznawczym i wszelkim rozwiniętym zdaniowym wyrażeniem.

Tę samą siłę zerwania odnajduję w analizach kończących studium czasowości w drugiej części *Sein und Zeit*. Analizy te skoncentrowane są na naszym stosunku do czasu jako tym, „w” czym codziennie działamy. Wydaje mi się, że ta właśnie struktura wewnątrz-czasowości (*Innerzeitigkeit*) najlepiej charakteryzuje czasowość działania na poziomie, na którym prowadzona jest obecna analiza i który należy do fenomenologii tego, co wolitywne, i tego, co niewolitywne (*du volontaire et de l'involontaire*), oraz do semantyki działania.

Można tu wysunąć zarzut, iż wejście w *Sein und Zeit* poprzez jego końcowy rozdział jest niezwykle niebezpieczne. Ale należy dobrze ro-

zumieć, z jakich racji jest on w układzie dzieła ostatni. Z dwóch racji. Przede wszystkim rozważania nad czasem, którym poświęcona jest część druga, umieszczone są w pozycji, którą można by określić jako pozycję odwleczenia. Część pierwsza jest tutaj powtórzona pod znakiem pytania, które brzmi następująco: co sprawia, że *Dasein* jest wszystkim? Heidegger sądzi – z racji, do których powrócę w czwartej części tej książki – że odpowiedź na tę problematykę przyniesie rozważanie nad czasem. Z kolei badanie wewnątrz-czasowości, jedynej interesującej mnie na obecnym etapie mojej analizy, odwleczone jest przez hierarchiczną organizację, którą Heidegger nadaje swoim rozważaniom nad czasem. Ten hierarchiczny układ wierny jest porządkowi oddalania się (ucieczki) i malejącej autentyczności. Jak wiadomo, Heidegger rezerwuje termin *casowości* (*Zeitlichkeit*) dla najbardziej pierwotnej i najbardziej autentycznej postaci doświadczenia czasu, a mianowicie dla dialektyki między mającym-nadejść, już-będącym i uobecnionym. W tej dialektyce czas jest całkowicie pozbawiony substancjalności. Słowa: przyszłość, przeszłość i teraźniejszość znikają, a sam czas jawi się jako jedność rozerwana na trzy czasowe ekstazy. Ta dialektyka jest czasową konstytucją Troski. Jak również wiadomo, to właśnie bycie-ku-śmierci narzuca, inaczej niż u Augustyna, prymat przyszłości nad teraźniejszością i zamknięcie tej przyszłości przez wewnętrzną wszelkiemu oczekiwaniu i wszelkiemu projektowi granicę. Heidegger następnie rezerwuje termin *dziejowości* (*Geschichtlichkeit*) dla poziomu bezpośrednio związanego z oddalaniem się. Podkreślone są tu dwie cechy: rozpiętość czasu pomiędzy narodzinami a śmiercią oraz przesunięcie akcentu z przyszłości na przeszłość. Na tym właśnie poziomie Heidegger próbuje związać całość dyscyplin historycznych za pomocą trzeciej cechy – powtórzenia – która określa oddalanie się tej dziejowości względem głębokiej czasowości.¹⁰

Tak więc wewnątrz-czasowość, przy której chcę się teraz zatrzymać, pojawia się dopiero na trzecim miejscu.¹¹ Ta czasowa struktura umieszczona jest na ostatnim miejscu, gdyż jest ona najbardziej podatna na bycie zrównaną z liniowym przedstawieniem czasu jako zwykłego następstwa abstrakcyjnych teraz. Jeśli interesuję się tą strukturą, to właśnie z racji tych cech, poprzez które odróżnia się ona od liniowego przedstawienia czasu i broni się przed zrównaniem, które redukowałoby ją

¹⁰ Do roli „powtórzenia” powrócę na dłuższy czas, omawiając całość poruszanej tu problematyki, w czwartej części tej książki poświęconej fenomenologii czasu.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1963 (wyd. 10), § 78-83, s. 404-437. *Innerzeitigkeit* tłumaczą poprzez wyrażenie *wewnątrz-czasowość* (*intra-temporalité*) lub *bycie-„w”-czasie* (*tre-„dans”-le temps*). John Macquarrie i Edward Robinson tłumaczą to przez *Within-time-ness* [wewnątrz-czas-owość] (*Being and Time*, Harper and Row, New York 1962, s. 456-488).

do takiego przedstawienia czasu, które Heidegger nazywa koncepcją „pospolitą”.

Wewnątrz-czasowość zdefiniowana jest przez podstawową charakterystykę Troski: warunek bycia wrzuconym w świat rzeczy dąży, by uzależnić opis naszej czasowości od opisu przedmiotów naszej Troski. Ta cecha redukuje Troskę do wymiarów zatroskania (*Besorgen*: „troszczenie się o”) (*op. cit.*, s. 121, tłum. franc. s. 153; tłum. ang. s. 157). Ale, jeśli chodzi o nieautentyczność, którą zawierałaby ta relacja, ciągle przedstawia ona cechy, które wyrwywają ją z zewnętrznej dziedziny naszej Troski i skrycie wiążą ją ponownie z samą Troską w jej fundamentalnej konstytucji. Znaczące jest to, że Heidegger, aby rozpoznać te czysto egzystencjalne cechy, chętnie odwołuje się do tego, co mówimy i czynimy względem czasu. Ten sposób postępowania jest bardzo bliski sposobowi, jaki spotykamy w filozofii języka potocznego (*du langage ordinaire*). Nic dziwnego: płaszczyzna, na której się znajdujemy, będąc na tym początkowym etapie naszej drogi, jest właśnie płaszczyzną, gdzie język potoczny rzeczywiście jest tym, co o nim mówili J.-L. Austin i inni, a mianowicie: skarbnicą wyrażenń najbardziej właściwych temu, co w doświadczeniu jest czysto ludzkie. Tak więc to język, wraz z całym swym zapasem potocznych znaczeń, stoi na przeszkodzie temu, by opis Troski pod postacią zatroskania nie padł łupem opisu przedmiotów naszej Troski.

W ten właśnie sposób wewnątrz-czasowość lub bycie-„w”-czasie rozwija cechy nieredukowalne do przedstawienia czasu liniowego. Być-„w”-czasie znaczy tu już coś innego niż mierzenie interwałów pomiędzy granicznymi chwilami. To dlatego, że liczymy się z czasem i czynimy rachuby, musimy odwoływać się do miary; nie na odwrót. Wyrażenia takie jak „mieć czas na...”, „znaleźć czas na...”, „tracić swój czas” itp. – są tu bardzo pouczające. Podobnie jest z gramatyczną siecią czasów czasownika i bardzo rozgałęzioną siecią przysłówków czasu: wtedy, potem, później, wcześniej, odtąd, aż-do-chwili-gdy, dopóki, podczas-gdy, za-każdym-razem-gdy, teraz-gdy, itd. Wszystkie te wyrażenia, o niezwyklej subtelności i finezyjnych rozróżnieniach, kierują nas w stronę pozwalającego wyznaczyć datę i publicznego charakteru czasu zatroskania. Ale to zatroskanie zawsze określa znaczenie czasu, a nie przedmiotów naszej Troski. Jednakże, jeśli bycie-„w”-czasie jest tak łatwo interpretowane w zależności od potocznego przedstawienia czasu, to dlatego, że pierwsze miary czasu zapożyczone są z naturalnego środowiska, a przede wszystkim zmian czasu i pór roku. Pod tym względem najbardziej naturalną miarą jest

dzień.¹² Ale dzień nie jest miarą abstrakcyjną: jest to wielkość, która odpowiada naszej Trosce i światu, w którym jest „czas, by” coś zrobić, gdzie „teraz” znaczy „teraz, gdy...”. Jest to czas pracy i dni.

Ważne jest więc, by widzieć różnicę znaczeń, która odróżnia „teraz” właściwe temu czasowi zatroskania od „teraz” w znaczeniu abstrakcyjnej chwili. Egzystencjalne teraz określone jest przez terażniejszość zatroskania, która jest „uobecnianiem” nieodłącznym od „oczekiwania” i „pamiętania” (*op. cit.*, s. 416). W ten sposób wyizolowane „teraz” może więc stać się łupem swojego przedstawienia jako abstrakcyjnego momentu tylko dlatego, że w zatroskaniu Troska chce się ograniczyć do uobecniania i zacierać swoją różnicę względem oczekiwania i pamiętania.

Aby uchronić znaczenie „teraz” przed tą redukcją do abstrakcji, należy zwrócić uwagę na to, przy jakich okazjach „mówimy-teraz” w codziennym działaniu i cierpieniu: „Mówić-teraz, pisze Heidegger, jest w mowie wysławianiem u - o b e c n i a n i a, które czasuje się w łączności z pamiętającym oczekiwaniem.”¹³ I dalej: „U-obecnianie, które samo się interpretuje – inaczej mówiąc, to, co jest interpretowane i rozważane w »teraz« – jest tym, co nazywamy »czasem«.”¹⁴ Rozumiemy tu, w jaki sposób, w pewnych praktycznych okolicznościach, interpretacja ta może zboczyć w kierunku liniowego przedstawienia czasu: mówienie „teraz” staje się dla nas synonimem odczytywania godziny z zegara. Lecz, o ile godzina i zegar są postrzegane jako pochodne dnia, które wiąże Troskę ze światłem świata, o tyle mówienie-teraz zachowuje swoje egzystencjalne znaczenie; mówienie-teraz zwraca się ku abstrakcyjnemu przedstawieniu czasu, gdy maszyny służące do pomiaru czasu pozbawione są tego pierwotnego odniesienia do miar naturalnych.

Związek między tą analizą wewnątrz-czasowości i opowiadaniem na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo odległy; tekst Heideggera, co spraw-

¹² „Dasein, ponieważ interpretuje czas datując go..., z dnia na dzień uhistorycznia się” (*Sein Geschichte ist auf Grund der... datierenden Zeitauslegung ein Tagtägliches*, *op. cit.*, s. 413) (tłum. ang.: *Dasein historicizes from day to day by reason of its way of interpreting time by dating it...*, *op. cit.*, s. 466). Przypominamy sobie tu refleksje Augustyna dotyczące „dnia”, którego nie zgadza się on redukowac wyłącznie i po prostu do obiegów słońca. Heidegger idzie inną drogą: różnicę umieszcza on między „najbardziej naturalną” miarą czasu a wszelkimi instrumentalnymi i sztucznymi miarami. Czas, „w” którym jesteśmy, jest *Weltzeit* [czasem świata] (*op. cit.*, s. 419): „bardziej obiektywny” niż wszelki możliwy przedmiot, „bardziej subiektywny” niż wszelki możliwy podmiot. Tak więc nie jest on ani na zewnątrz, ani wewnątrz.

¹³ „Das Jetzt-sagen aber ist dieredende Artikulation eines Gegenwärtigen, das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt” (*op. cit.*, s. 416) (tłum. ang.: „Saying »now« (...) is the discursive Articulation of a m a k i n g - p r e s e n t which temporalizes itself in a unity with a retentive awaiting”, *op. cit.*, s. 460).

¹⁴ „Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heisst das im »jetzt« angesprochene Ausgelegte nennen wir »Zeit«” (*op. cit.*, s. 408) (tłum. ang.: „The making-present which interprets itself (...) – in others words, that which has been interpreted and is addressed in the »now« – is what we call »time«”, *op. cit.*, s. 460).

dzimy w czwartej części tej książki, zdaje się nie pozostawiać opowiadaniu żadnego miejsca w stopniu, w jakim więź pomiędzy historiografią a czasem w *Sein und Zeit* dokonuje się na poziomie historyczności, a nie wewnątrz-czasowości. Korzyść z wewnątrz-czasowości leży gdzie indziej, a mianowicie: w zerwaniu, które analiza ta dokonuje, z liniowym przedstawieniem czasu, rozumianym jako zwykle następstwo kolejnych teraz. W ten sposób, wraz z przyznaniem Trosce prymatem, przekroczone jest pierwszy próg czasowości. Rozpoznać ten próg to przetrząsnąć pierwszy most pomiędzy porządkiem opowiadania i Troską. Na podstawie tej wewnątrz-czasowości wspólnie konstruować się będą narracyjne ukształtowania i odpowiadające im bardziej przetworzone formy czasowości.

Widzimy, jakie w swym bogactwie jest znaczenie *mimesis* I: naśladowanie czy przedstawianie działania zakłada przede wszystkim przedrozumienie tego, co ono zawiera z działania ludzkiego: jego semantyki, jego symboliki i jego czasowości. Na tym wspólnym poecie i jego czytelnikowi przed-rozumieniu wznosi się zawiązanie fabuły i wraz z nim tekstowa i literacka mimetyka.

Prawdą jest, że pod rządami dzieła literackiego to przed-rozumienie świata działania cofa się do rzędu „repertuaru”, by użyć tu słownictwa Wolfganga Isera z *Der Akt des Lesens*¹⁵, lub do rzędu „wzmianki”, by użyć terminologii bliższej filozofii analitycznej. W każdym razie, pomimo zerwania, które ono wprowadza, literatura na zawsze pozostałaby niezrozumiała, jeśli nie kształtowałaby tego, czemu ludzkie działanie nadało już kształt.

MIMESIS II

Wraz z *mimesis* II otwiera się królestwo tak jakby. Mógłbym powiedzieć królestwo fikcji, zgodnie ze zwyczajem stosowanym w krytyce literackiej. Pozbawiam się jednak korzyści, jakie daje to wyrażenie dokładnie odpowiadające analizie *mimesis* II, aby uniknąć dwuznaczności, którą stworzyłoby użycie tego samego terminu w dwóch różnych znaczeniach: pierwszy raz jako synonimu narracyjnych ukształtowań, drugi raz jako antonimu (pojęcia przeciwnego) roszczenia historycznego, by tworzyć opowiadanie „prawdziwe”. Krytyka literacka nie napo-

tyka tej trudności w stopniu, w jakim nie interesuje się ona podziałem, które dzieli mowę narracyjną na dwie wielkie grupy. W takim przypadku może ona pomijać różnicę, która dotyka wymiaru odnoszenia się opowiadania (*dimension référentielle du récit*), i ograniczyć się do strukturalnego charakteru wspólnego opowiadaniu fikcji i opowiadaniu historycznemu. Słowo „fikcja” jest więc wolne, aby oznaczać kształtowanie opowiadania, którego paradygmatem jest zawiązanie fabuły, bez względu na różnice, dotyczące wyłącznie roszczeń tych dwóch grup do prawdy. Jakiegokolwiek byłyby rozmiary rewizji, którym należałoby poddać rozróżnienie pomiędzy fikcyjnym lub „wymyślonym” („*imaginaire*”) a „rzeczywistym”, różnica pomiędzy opowiadaniem fikcji a opowiadaniem historycznym pozostanie i zadaniem czwartej części tej książki będzie właśnie ponownie ją sformułować. W oczekiwaniu na rozjaśnienie tego związku, zdecydowałem się więc zarezerwować termin „fikcja” dla drugiego z wyżej wymienionych znaczeń i przeciwstawić opowiadanie fikcji opowiadaniu historycznemu. W znaczeniu pierwszym, które nie porusza problemów odnoszenia się i prawdy, będę mówił o kompozycji lub o ukształtowaniu. Jest to znaczenie Arystotelesowskiego *mythos*, które *Poetyka* definiuje, jak to widzieliśmy, jako „uporządkowanie zdarzeń”.

Obecnie zamierzam uwolnić tę czynność kształtowania od ograniczających reguł, które u Arystotelesa paradygmat tragedii narzucił pojęciu zawiązania fabuły. Ponadto chciałbym uzupełnić model *mimesis* poprzez analizę jego struktur czasowych. W *Poetyce*, jak to widzieliśmy, nie było miejsca na taką analizę. Mam nadzieję wykazać następnie (druga i trzecia część tej książki), że przy większym stopniu abstrakcji i dodając odpowiednie cechy czasowe, model arystotelesowski nie ulegnie radykalnej zmianie w wyniku rozszerzenia jego dziedziny i korekt, które wniosą teoria historii oraz teoria opowiadania.

Model zawiązania fabuły, który w dalszej części tego dzieła zostanie poddany próbie, odpowiada podstawowemu wymaganiu, które było już wspomniane w poprzednim rozdziale. Umieszczając *mimesis* II pomiędzy stadium poprzedzającym *mimesis* a stadium po nim następującym, nie usiłuję wyłącznie jej zlokalizować i wyznaczyć jej granice. Chcę lepiej zrozumieć jej funkcję pośredniczenia pomiędzy źródłem i ujściem ukształtowania. *Mimesis* II zajmuje tę pośrednią pozycję tylko dlatego, że posiada ona funkcję pośredniczenia.

Ta funkcja pośredniczenia wypływa z dynamicznego charakteru operacji kształtowania, która skłoniła nas do wybrania raczej terminu „zawiązanie fabuły” niż terminu „fabuła” i raczej terminu „upo-

¹⁵ Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, Wilhelm Fink, München 1976, część II, rozdział III.

rządkowanie” niż terminu „system”. Wszystkie pojęcia odnoszące się do tego poziomu oznaczają operacje. Ten dynamizm polega na tym, że już fabuła pełni, na swoim własnym tekstowym polu, funkcję łączenia w całość i – w tym sensie – pośredniczenia, która pozwala jej dokonywać, również poza tym polem, pośredniczenia o większej rozpiętości pomiędzy przed-rozumieniem i – że tak powiem – post-rozumieniem porządku działania i jego czasowych cech.

Fabuła jest pośredniczącą co najmniej z trzech powodów:

Przede wszystkim, stanowi ona zapośredniczenie pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami lub incydentami a historią rozumianą jako całość. Pod tym względem można dwuznacznie powiedzieć, że wysnuwa ona jakąś sensowną historię z – rozmaitych zdarzeń i incydentów (arystotelesowska *pragmata*) lub że przekształca zdarzenia i incydenty w – jakąś historię. Te dwie wzajemnie odwracalne relacje, wyrażone przez dwa przyimki: „z” i „w”, charakteryzują fabułę jako zapośredniczenie pomiędzy zdarzeniem a opowiadaną historią. Zatem zdarzenie winno być czymś więcej niż tylko szczególną okolicznością. Określa się ono poprzez swój wkład w rozwój fabuły. Z drugiej strony, dana historia winna być czymś więcej niż tylko wyliczeniem, zdarzeniem w uszeregowanym porządku; winna je ona organizować w zrozumiałą całość, w ten sposób, aby zawsze można było pytać, co jest „tematem” historii. Krótko mówiąc, zawiązanie fabuły jest operacją, która ze zwykłego następstwa wyprowadza ukształtowanie.

Ponadto zawiązanie fabuły komponuje całość czynników tak różnorodnych, jak sprawcy, cele, środki, współdziaływanie, okoliczności, nieoczekiwane rezultaty i inne. Arystoteles na różne sposoby antycypuje ten pośredniczący charakter: przede wszystkim tworzy on z trzech „składników” tragedii – fabuły, charakterów i myślenia – podzbiór pod nazwą „co” (naśladowania). Nic więc nie zabrania tu rozciągnąć pojęcia fabuły na całą tę trójcę. To pierwsze rozciągnięcie nadaje pojęciu fabuły początkową rozpiętość, która pozwoli mu przyjąć późniejsze wzbogacenia.

Pojęcie fabuły dopuszcza bowiem bardziej obszerną rozciągłość: włączając w fabułę zawiązaną wydarzenia budzące trwogę i litość, teatralne zwroty akcji, rozpoznania i gwałtowne efekty, Arystoteles z równuje fabułę z ukształtowaniem, które scharakteryzowaliśmy jako napięcie między zgodnością a sprzecznościami (*concordance-discordance*). Ta właśnie cecha w najwyższym stopniu ustanawia pośredniczącą funkcję fabuły. Antycypowaliśmy to stwierdzenie w poprzedniej części, mówiąc że opowiadanie w porządku syntagmatycznym

ukazuje wszystkie składniki poddające się kształtowaniu w paradygmatycznym obrazie ustanowionym przez semantykę działania. Ta droga od paradygmatyki do syntagmatyki stanowi przejście od *mimesis* I do *mimesis* II. Jest ona dziełem aktywności kształtowania.

Fabuła jest pośredniczącą również z trzeciego powodu, a mianowicie jej własnego czasowego charakteru. Pozwala nam on, uogólniając, nazwać fabułę syntezą tego, co różnorodne.¹⁶

Arystoteles nie rozważa tego czasowego charakteru. Jest on jednak bezpośrednio zawarty w podstawowym dynamizmie narracyjnego ukształtowania. Jako taki, nadaje on pojęciu zgodność-sprzeczność (*concordance-discordance*) z poprzedniego rozdziału pełen sens. Pod tym względem, o operacji zawiązania fabuły można powiedzieć zarazem, że odbija ona Augustyński paradoks czasu, jak i że rozwiązuje go nie na sposób spekulatywny, lecz na sposób poetycki.

Odbija ona Augustyński paradoks czasu w stopniu, w jakim akt zawiązania fabuły łączy w zmiennych proporcjach dwa czasowe wymiary: jeden chronologiczny, drugi niechronologiczny. Pierwszy tworzy wymiar epizodyczny opowiadania: charakteryzuje on historię jako utworzoną z wydarzeń. Drugi jest, ściśle mówiąc, wymiarem kształtującym, dzięki któremu fabuła przekształca wydarzenia w historię. Ten kształtujący akt (*acte configurante*)¹⁷ polega na „wzięciu razem” poszczególnych działań lub tego, co nazwaliśmy incydentami historii; z tych różnorodnych wydarzeń wyprowadza on jedność czasowej całości. Należy niezwykle mocno podkreślić pokrewieństwo między tym „wzięciem razem”, właściwym aktowi kształtującemu, a operacją sądu, w znaczeniu definicji Kanta. Pamiętamy, że dla Kanta transcendentale znaczenie sądu polega nie tyle na połączeniu podmiotu i orzeczenia, co na podstawieniu intuicyjnej różnorodności pod regułę pojęcia. Pokrewieństwo jest jeszcze większe z sądem refleksyjnym, który Kant w tym sensie przeciwstawia sądowi determinującemu, że jest on refleksją nad pracą myśli w estetycznym sądzie smaku i w teleologicznym sądzie odnoszącym się

¹⁶ Za cenę tego uogólnienia historyk taki jak Paul Veyne będzie mógł zdefiniować fabułę jako kombinację o zmiennych proporcjach celów, przyczyn i przypadków, oraz uczynić z niej wiodącą nić swojej historiografii w *Comment on écrit l'histoire* („Jak pisze się historię”).

W inny sposób, komplementarny, lecz nie sprzeczny, H. von Wright widzi w historycznym rozumowaniu kombinację praktycznych sylogizmów i przyczynowe powiązania rządzone przez systemowe reguły. Na wiele sposobów zatem fabuła tworzy różnorodne szeregi.

¹⁷ Pojęcie *configurational act* – akt kształtujący – zapożyczam od Louisa O. Minka, który stosuje je do historycznego rozumienia; rozciągam to pojęcie na całe pole narracyjnego rozumienia (Louis O. Mink, *The Autonomy of Historical Understanding*, w: *History and Theory*, tom V, nr 1, 1965, s. 24-47).

do organicznej całości. Akt fabuły, jako wydobywający ukształtowanie z następstwa, pełni podobną funkcję.¹⁸

Ale *poiesis* nie tylko odbija paradoks czasowości. Zapośredniczając dwa bieguny: wydarzenia i historii, zawiązanie fabuły dostarcza paradoksowi czasu rozwiązanie będące samym aktem poetyckim. Ten akt, o którym właśnie powiedzieliśmy, że z następstwa wydobywa kształt (*figure*), ukazuje się widzowi lub czytelnikowi we właściwości historii, która sprawia, że możemy podążać śladem historii.¹⁹

Śledzić historię to pośród przypadków i perypetii posuwać się naprzód, będąc prowadzonym przez oczekiwanie, które znajduje swoje spełnienie w k o ń c o w y m r o z w i ą z a n i u. Rozwiązanie to nie wynika jednak z jakichś wcześniejszych przesłanek. Daje ono historii „zakończenie” („*point final*”), co z kolei dostarcza punktu widzenia (*point de vue*), z którego historia widziana jest jako całość. Zrozumieć historię to zrozumieć, jak i dlaczego kolejne epizody prowadziły do tego rozwiązania, które choć nieprzewidywalne, ostatecznie musi być „dające się” przyjąć jako odpowiadające zgromadzonym epizodom.

Ta właściwość historii, pozwalająca śledzić jej rozwój, stanowi poetyckie rozwiązanie paradoksu rozciągłości i intencji.²⁰ Oby tylko historia pozwalała podążać śladem jej przemieniania paradoksu w żywą dialektykę.

Z jednej strony, epizodyczny wymiar opowiadania zapożycza czas narracyjny z liniowego przedstawienia. Czyni to w wieloraki sposób. Przede wszystkim zwrot „wtedy-a-wtedy”, którym odpowiadamy na pytanie „a następnie?”, sugeruje, że fazy działania są względem siebie zewnętrzne. Ponadto, epizody tworzą otwartą serię wydarzeń, która pozwala do „wtedy-a-wtedy” dorzucić „i tak dalej”. W końcu, epizody następują po sobie zgodnie z nieodwracalnym porządkiem czasu wspólnym wydarzeniom fizycznym i ludzkim.

Wymiar kształtujący natomiast przedstawia czasowe cechy przeciwne czasowym cechom wymiaru epizodycznego. I to na wiele sposobów.

Przede wszystkim, kształtujące uporządkowanie przemienia następstwo zdarzeń w znaczącą całość, która jest korelatem aktu gromadzenia

¹⁸ Poniżej rozważymy inne implikacje refleksyjnego charakteru sądu w historii.

¹⁹ Pojęcie „*followability*” [podążanie za...] zapożyczam od W. B. Gallie’go, *Philosophy and the Historical Understanding*, Schocken Books, New York 1964. W drugiej części mojej książki poddam pod dyskusję centralną tezę dzieła Gallie’go, a mianowicie, że historiografia (*history*) jest gatunkiem rodzaju opowiadanej (*story*).

²⁰ Paradoksu pomiędzy *distentio animi* (rozciągłością duszy) a *intentio praesens* (teraźniejszą intencją), przed którym stanął Augustyn, próbując w XI księdze *Wyznań* określić, czym jest czas. Pierwszy rozdział książki *Czas i opowiadanie*, zatytułowany „Aporie doświadczenia czasu”, poświęcony jest komentarzowi Augustyńskiej analizy czasu z XI księgi *Wyznań* (przyp. tłum.).

zdarzeń i faktu, że historia daje się śledzić. Dzięki temu refleksyjnemu aktowi cała fabuła może być wyrażona w „myśli”, która nie jest niczym innym, jak „puentą” lub „tematem” fabuły. Ale mylibyśmy się całkowicie, uważając taką myśl za bez-czasową. Czas „fabuły” i „tematu”, by użyć wyrażenia Northropa Frye’a, jest czasem narracyjnym, który pośredniczy pomiędzy aspektem epizodycznym a aspektem kształtującym.

Po drugie, ukształtowanie fabuły narzuca nieokreślone następstwo zdarzeń „sens zakończenia” („*sens du point final*”) (by tak przetłumaczyć tytuł dzieła Kermode’a, *The Sens of an Ending*). Przed chwilą mówiliśmy o „zakończeniu” jako o punkcie, z którego historia może być widziana jako całość. Możemy teraz dorzucić, że to raczej podczas ponownego niż tylko jednorazowego opowiadania ta strukturalna funkcja zakończenia może być rozpoznana. Odkąd jakaś historia jest dobrze znana – a jest to przypadek większości tradycyjnych lub ludowych opowiadań, jak też kronik narodowych przekazujących wydarzenia leżące u podstaw danej wspólnoty – odtąd podążanie za historią oznacza nie tyle zawieranie zaskoczenia i odkrycia w rozpoznaniu sensu związane go z historią rozumianą jako całość, co ujmowanie epizodów, które jako takie są dobrze znane, jako prowadzące do tego końca. Z takiego rozumienia wyłania się nowa jakość czasu.

W końcu, powtórzenie opowiadanej historii, jako całości rządzonej przez swój sposób zakończenia, stanowi alternatywę wobec przedstawiania czasu jako wypływającego z przeszłości w stronę przyszłości, jak to przedstawia dobrze znana metafora „strzałki czasu”. Tak jakby powtórne zebranie opowiadanych zdarzeń odwracało tak zwany „naturalny” porządek czasu. Odczytując koniec w początku i początek w końcu, uczymy się również odczytywać sam czas na odwrót, podobnie jak zestawienie warunków początkowych przebiegu działania w jego końcowych wynikach.

Krótko mówiąc, opowiadanie, będące podążaniem śladem historii, czyni twórczymi paradoksy, które tak bardzo niepokoiły Augustyna, że wobec nich zamilkł.

Pozostaje mi dodać do analizy aktu kształtującego jeszcze dwie uzupełniające się cechy, które zapewniają ciągłość procesu łączącego *mimesis* III z *mimesis* II. Wyraźniej niż poprzednie, te dwie cechy, aby stały się aktywne, wymagają, jak to zobaczymy dalej, podpory ze strony samego czytania. Chodzi tu o charakterystyczne dla aktu kształtowania *schematy* i *tradycjonalność*, obie mające specyficzny związek z czasem.

Jak pamiętamy, stale łączyliśmy charakterystyczne dla aktu kształtującego „wzięcie razem” z sądem w ujęciu Kanta. Pozostając ciągle pod wpływem myśli Kanta, nie powinniśmy wahać się połączyć twórczości aktu kształtującego z pracą wyobraźni twórczej, przez którą należy rozumieć władzę nie psychologizującą, lecz właśnie transcendentalną. Wyobraźnia twórcza nie tylko nie jest bez reguły (prawdła), ale sama stanowi matrycę wytwarzającą reguły. W pierwszej *Krytyce* kategorii rozsądku (intelektu) są w pierw uschematyzowane przez wyobraźnię twórczą. Schematyzm posiada tę władzę, gdyż wyobraźnia twórcza ma w sposób fundamentalny funkcję syntetyczną. Wiąże ona rozsądek i intuicję, wytwarzając syntezę zarazem intelektualne, jak i intuicyjne. Zawiązanie fabuły również wytwarza pewną rozumność łączącą to, co nazwaliśmy puentą, tematem, „myślą” opowiedzianej historii, oraz intuicyjne przedstawienie okoliczności, charakterów, epizodów i zmian fortuny, tworzących rozwiązanie akcji. W ten właśnie sposób możemy mówić o s c h e m a t y z m i e funkcji narracyjnej. Jak każdy schematyzm, również ten poddaje się typologii w rodzaju tej, którą na przykład opracowuje Northrop Frye w swojej książce *Anatomie de la Critique*.²¹

Ten schematyzm z kolei tworzy się w historii, która ma wszystkie cechy t r a d y c j i. Rozumiemy przez to nie bezwładne przekazywanie martwej już treści, lecz żywe przekazywanie nowości zawsze zdolnej do bycia nową uaktywnioną poprzez powrót do najbardziej twórczych chwil poetyckiej działalności. Tak rozumiana t r a d y c j o n a l n o ś ć wzbogaca o nowy rys związek fabuły z czasem.

Powstanie tradycji opiera się na grze innowacji i formowania się spuścizny (*sédimentation*). To właśnie do tej uformowanej spuścizny, aby od niej zacząć, winny być odniesione paradygmaty tworzące typologię zawiązania fabuły. Te paradygmaty wywodzą się z tworzącej spuściznę historii (*d'une histoire sédimentée*), której początki pozostają zawsze zatarte.

To formowanie się spuścizny zachodzi na wielu poziomach, które wymagają od nas wielkiego rozeznania w stosowaniu paradygmatycznego terminu. W ten sposób Arystoteles, jak to dzisiaj widzimy, wyko-

²¹ Typologia ta nie usuwa jednak wybitnie czasowego charakteru schematyzmu. Nie zapominajmy, w jaki sposób Kant odnosi konstytucję schematyzmu do tego, co nazywa czasowymi określeniami *a priori*: „Schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* wedle pewnych prawideł, te zaś odnoszą się wedle porządku kategorii do szeregu czasowego, do treści czasu, do porządku czasowego, a wreszcie do całości czasu w odniesieniu do wszelkich możliwych przedmiotów” (*Krytyka czystego rozumu*, A 145, B 184) (tłumaczenie Romana Ingardena, PWN, Warszawa 1986; podkreślenia pochodzą od P. Ricoeura – przyp. tłum.). Kant wyróżnia jedynie czasowe określenia, które przyczyniają się do obiektywnej konstytucji świata fizycznego. Schematyzm funkcji narracyjnej zakłada określenia nowego rodzaju, będące dokładnie tymi określeniami, które wyznaczyliśmy poprzez dialektykę epizodycznych i kształtujących zawiązanie fabuły charakterów.

nał jednocześnie dwie, jeśli nie trzy, rzeczy. Z jednej strony, ustalił on pojęcie fabuły w jej najbardziej f o r m a l n y c h rysach charakteru, tych, które utożsamiliśmy ze zgodnością popadającą w sprzeczności (*concordance discordante*). Z drugiej strony – opisuje on r o d z a j tragedii greckiej (i przy okazji rodzaj epopei, ale oceniany wedle kryteriów modelu tragicznego); rodzaj ten spełniał zarazem wymogi formalne, które czynią z niego *mythos*, jak i wymogi ograniczające, które czynią z niego *mythos* tragiczne: odwrócenie się szczęścia w nieszczęście, w wydarzeniu budzące trwogę i litość, w niezasłużone nieszczęście, w winę tragiczną charakteru naznaczonego jednakże doskonałością i wolnego od wad lub złośliwości itp. Rodzaj ten w znacznym stopniu zdominował późniejszy rozwój literatury dramatycznej na Zachodzie. Jakkolwiek prawdą jest również to, że nasza kultura jest spadkobierczynią wielu narracyjnych tradycji: hebrajskiej i chrześcijańskiej, ale również celtyckiej, germańskiej, islandzkiej i słowiańskiej.²²

To jeszcze nie wszystko: tym, co tworzy paradygmat, jest nie tylko f o r m a zgodności popadającej w sprzeczności czy też model, który późniejsza tradycja określiła jako trwały literacki r o d z a j; w *Poetyce* Arystotelesa są to również poszczególne dzieła: *Iliada* i *Król Edyp*. W stopniu, w jakim w uporządkowaniu zdarzeń przyczynowe powiązanie (jeden wynikający z drugiego) przeważa nad czystym następstwem (jeden następujący po drugim), wylania się to, co uniwersalne, które jest, jak to zinterpretowaliśmy, samym uporządkowaniem wyniesionym do rangi t y p u. W ten sposób narracyjna tradycja naznaczona jest nie tylko przez układ spuścizny f o r m y zgodności popadającej w sprzeczności i nie tylko przez układ spuścizny r o d z a j u tragicznego (i innych modeli przyjętych na tym poziomie analizy), lecz również przez układ spuścizny t y p ó w zrodzonych w bezpośredniej bliskości poszczególnych dzieł. Jeśli łączymy f o r m ę, r o d z a j i t y p pod wspólnym mianem p a r a d y g m a t u, to powiemy, że paradygmaty powstają dzięki pracy wyobraźni twórczej na tych różnych poziomach.

Otóż, paradygmaty te, same pochodzące z poprzedzających je innowacji, dostarczają reguł dla późniejszego eksperymentowania w polu narracji. Reguły te zmieniają się pod wpływem nowych inwencji w stopniu, w jakim to, co w najwyższym stopniu tworzone jest w *poiesis* po-

²² Scholes i Kellogg, w *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, 1968, mają rację, prowadząc swoją analizę kategorii narracyjnych poprzez przegląd historii sztuki opowiadania na Zachodzie. To, co nazywam schematyzacją zawiązania fabuły, istnieje wyłącznie w tym historycznym rozwoju opowiadania. Dlatego też Erich Auerbach w swoim wspaniałym dziele *Mimesis* zdecydował się swoją analizę i ocenę przedstawiania rzeczywistości w sztuce oprzeć na próbkach licznych, lecz znajdujących się w ściśle wyznaczonych granicach, tekstów.

ematu, zawsze jest dziełem szczególnym, tym oto dziełem. Dlatego właśnie paradygmata stanowią wyłącznie gramatykę, kierującą kompozycją nowych dzieł – nowych zanim nie staną się one typowymi. Tak jak gramatyka języka rządzi tworzeniem dobrze sformułowanych zdań, których liczba i treść są nieprzewidywalne, w ten sam sposób dzieło sztuki – poemat, dramat, powieść – jest tworzeniem zawsze oryginalnym, nowym bytem w językowym królestwie.²³ Ale twierdzenie przeciwne jest nie mniej prawdziwe: innowacja pozostaje działalnością rządzoną przez reguły: praca wyobraźni nie rodzi się z niczego. W ten lub inny sposób wiąże się ona z paradygmatami tradycji. Może ona jednak utrzymywać z tymi paradygmatami zmienne związki. Wachlarz możliwych rozwiązań jest tu rozległy; rozpościera się on pomiędzy dwoma biegunami: stosowania reguł i zamierzonego odstępstwa od nich, przechodząc przez wszystkie stopnie „kontrolowanych zniekształceń”. Bajka, mit i zasadniczo tradycyjne opowiadanie stoją w bezpośredniej bliskości pierwszego bieguna. Ale w miarę, jak oddalamy się od tradycyjnego opowiadania, odstępstwo i dystans stają się regułą. W ten sposób współczesna powieść w znacznej mierze daje się zdefiniować jako antypowieść w stopniu, w jakim kontestacja przeważa nad smakiem zwykłego uzmienniania sposobu stosowania reguł.

Co więcej, odstępstwo może funkcjonować na wszystkich poziomach: względem typów, względem rodzajów i względem samej formalnej zasady napięcia między zgodnością a sprzecznościami. Pierwszy typ odstępstwa wydaje się konstytutywny dla każdego poszczególnego dzieła: każde dzieło jest w oddaleniu względem każdego innego. Rzadsza jest zmiana rodzaju: równa się ona powstaniu nowego rodzaju, na przykład powieści względem dramatu lub opowiadania fantastycznego, bądź też historiografii względem kroniki. Ale bardziej radykalna jest kontestacja formalnej zasady napięcia między zgodnością a sprzecznościami. Będziemy się później zastanawiać nad rozległością przestrzeni dopuszczalnych przez paradygmat formalnych zmian. Postawimy pytanie, czy ta konstatacja, wyniesiona do rangi schizmy, nie oznacza śmierci samej narracyjnej formy. Jakkolwiek by było, możliwość następstwa wpisana jest w relację między paradygmatami uformowanej spuścizny i rzeczywistymi dziełami. Jest ona tylko, w skrajnej formie schizmy, przeciwieństwem niewolniczego stosowania reguł. Kontrolowane zniekształcenie stanowi środkową oś, wokół której rozmieszczają się sposoby zmian

²³ Arystoteles zauważa, że p o z n a j e m y wyłącznie powszechniki: to, co jednostkowe, jest niewyraźne. C z y n i m y natomiast rzeczy jednostkowe. Por. G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, Paris 1968, s. 5-16.

paradygmatów poprzez ich stosowanie. To właśnie ta różnorodność w stosowaniu udziela wyobraźni twórczej jakąś historię, a będąc przeciwwagą dla układu spuścizny, umożliwia ona narracyjną tradycję. Takie jest ostatnie wzbogacenie, o które to powiększa się związek opowiadania do czasu na poziomie *mimesis* II.

MIMESIS III

Chciałbym teraz pokazać, w jaki sposób *mimesis* II sprowadzona do swojej pierwotnej inteligibilności wymaga jako uzupełnienia trzeciego przedstawiającego stadium, które ciągle jeszcze zasługuje, by być nazywanym *mimesis* III.

Proszę mi pozwolić jeszcze raz przypomnieć, że nasze zainteresowanie rozwojem *mimesis* nie jest celem samym w sobie. Wyjaśnianie *mimesis* pozostaje do samego końca podporządkowane poszukiwaniom zapośredniczenia pomiędzy czasem i opowiadaniem. Dopiero u kresu przebytej drogi *mimesis* wypowiedziana na początku tego rozdziału teza otrzymuje konkretną treść: opowiadanie osiąga pełnię swojego sensu, gdy w *mimesis* III przywrócone jest ono czasowi działania i cierpienia.

Stadium to odpowiada temu, co Hans-Georg Gadamer w swojej filozoficznej hermeneutyce nazywa „aplikacją”. Sam Arystoteles w różnych fragmentach swojej *Poetyki* sugeruje już to ostatnie znaczenie *mimesis praxeôs*, chociaż w *Poetyce* mniej się troszczy o widzów niż w swojej *Retoryce*, gdzie jego teoria przekonywania jest całkowicie dostosowana do zdolności odbioru słuchaczy. Ale kiedy mówi, że poezja „naucza” tego, co powszechne, że tragedia „przedstawiając litość i trwogę, dokonuje (...) oczyszczenia tego rodzaju uczuć”, bądź też gdy odwołuje się do przyjemności, którą odczuwamy, widząc, jak zdarzenia budzące trwogę i litość prowadzą do stanowiącego tragedię odwrócenia losu, oznajmia on, że to właśnie w widzu lub w czytelniku znajduje swój kres droga *mimesis*.

Wychodząc poza Arystotelesa i uogólniając, powiem, że *mimesis* III wyznacza punkt przecięcia świata tekstu i świata widza lub czytelnika. Przecięcia więc świata ukształtowanego przez poemat i świata, w którym, ukazując swoją specyficzną czasowość, dokonuje się rzeczywiste działanie.

Analizę *mimesis* III przeprowadzę w czterech etapach:

1. Jeśli prawdą jest, że wiążąc ze sobą trzy stadia *mimesis*, ustanawiamy zapośredniczenie między czasem i opowiadaniem, to rodzi się pytanie, które winno poprzedzać całą naszą analizę, a mianowicie, czy po-

wiązanie to rzeczywiście oznacza jakiś postęp. Damy tutaj odpowiedź na podniesiony na początku tego rozdziału zarzut błędnego koła.

2. Jeśli prawdą jest, że lektura dzieła jest wskaźnikiem zdolności fabuły do tworzenia modeli doświadczenia, to należy pokazać, w jaki sposób czynność ta oparta jest na dynamizmie właściwym aktowi kształtującemu, jest jego przedłużeniem i prowadzi go do jego kresu.

3. Następnie, badając tezę powtórnego kształtowania czasowego doświadczenia przez zawiązanie fabuły, pokażemy, w jaki sposób wejście poprzez lekturę dzieła w pole komunikacji wyznacza zarazem jego wejście w pole odnoszenia się. Podejmując ten problem w miejscu, gdzie go pozostawiłem w *La Métaphore vive* („Żywa metafora”), chciałbym zarysować szczegółowe problemy wiążące się z pojęciem odnoszenia się w porządku narracyjnym.

4. W końcu, w stopniu, w jakim świat powtórnie kształtowany przez opowiadanie jest światem czasowym, powstaje pytanie, jakiej pomocy może oczekiwać hermeneutyka ze strony fenomenologii Czasu. Odpowiedź na to pytanie ukaże nam kołowość o wiele bardziej radykalną niż ta, którą tworzy związek *mimesis* III do *mimesis* I poprzez *mimesis* II. Badanie Augustyńskiej teorii czasu, którym rozpoczęliśmy to dzieło, dało nam już okazję spotkać się z nią. Dotyczy ona stosunku pomiędzy fenomenologią, nieustannie rodzącą aporie, a tym, co powyżej nazwaliśmy poetyckim „rozwiązaniem” tych aporii. Właśnie w tej dialektyce aporetycznego i poetyckiego charakteru czasowości osiąga swój kulminacyjny punkt pytanie o związek między czasem a opowiadaniem.

1. BŁĘDNE KOŁO MIMESIS

Zanim wejdę w centralną problematykę *mimesis* III, chciałbym stawić czoła podejrzeniu błędnego koła, które nieustannie wzbudza droga od *mimesis* I poprzez *mimesis* II do *mimesis* III. Można rozważać semantyczną strukturę działania, jego możliwości wyrażania się w symbolach lub jego czasowy charakter, a pomimo to punkt dojścia zdaje się nas prowadzić do punktu wyjścia lub, gorzej jeszcze, punkt dojścia wydaje się antycypowany już w punkcie wyjścia. Jeśli mielibyśmy do czynienia z takim właśnie przypadkiem, to hermeneutyczne koło narracyjności i czasowości przekształciłoby się w błędne koło *mimesis*.

To, że analiza ta jest kołowa, jest tu bezsporne. Ale twierdzenie, że mamy tu do czynienia z błędnym kołem, może być zanegowane. Pod

tym względem wolałbym mówić raczej o niekończącej się spirali, która sprawia, że nasze rozważania przechodzą przez ten sam punkt, ale na różnych poziomach. Zarzut błędnego koła powstaje na skutek uległości wobec jednej lub drugiej z dwóch odmian kołowości. Pierwsza z nich podkreśla czystą spontaniczność (*violence*) interpretacji, druga jej powtarzalność (*redondance*).

1) Z jednej strony możemy być skłonni do stwierdzenia, że opowiadanie wprowadza współbrzmienie (*consonance*) tam, gdzie jest tylko dysonans (*dissonance*). W ten sposób opowiadanie nadaje kształt temu, co jest bezkształtne. Ale wówczas to nadawanie kształtu może być podejrzane o oszustwo. W najlepszym bowiem razie dostarcza ono „tak jakby” właściwe wszelkiej fikcji, o której wiemy, że jest tylko fikcją, literacką sztuczką. W ten właśnie sposób daje ona pocieszenie w obliczu śmierci. Ale z chwilą, gdy nie dajemy się już zwodzić, uciekając się do pocieszenia oferowanego nam przez paradymaty, uświadamiamy sobie czystą spontaniczność i kłamstwo; znajdujemy się wówczas w punkcie, gdzie ulegamy fascynacji bezkształtnym absolutem i stajemy w jego obronie w imię tej radykalnej intelektualnej uczciwości, którą Nietzsche nazwał *Redlichkeit* [rzetelnością]. Tylko z powodu pewnej nostalgii za porządkiem opieramy się tej fascynacji i beznadziejnie lgniemy do idei, że pomimo wszytko porządek jest naszą ojczyzną. Odtąd narracyjne współbrzmienie narzucone czasowym dysonansom jest dziełem tego, co wypada nam nazwać czystą spontanicznością interpretacji. Narracyjne rozwiązanie paradoksu nie jest już niczym więcej, jak tylko odroślą tej czyste spontaniczności.

Nie przeczę wcale, że podobna dramatyzacja dialektyki narracyjności i czasowości w sposób całkowicie odpowiedni ujawnia charakter zgodności popadającej w sprzeczności, która wiąże się z relacją między opowiadaniem a czasem. Ale tak długo jak jednostronnie umieszczamy współbrzmienie po stronie samego opowiadania, a dysonans po stronie samej czasowości, jak to sugeruje przytoczony argument, tak długo wymyka się nam czysto dialektyczny charakter relacji.

Po pierwsze, doświadczenie czasowości nie redukuje się do prostej sprzeczności (*discordance*). Tak jak to widzieliśmy wraz ze świętym Augustynem, *distentio* i *intentio* wzajemnie ściągają się ze sobą wewnątrz najbardziej autentycznego doświadczenia. Należy chronić paradoks czasu przed zrównaniem, jakiego dokonuje redukcja do prostej sprzeczności. Należałoby raczej zapytać, czy obrona radykalnie bezkształtnego doświadczenia czasowego sama nie jest produktem fascynacji tym, co

bezsztaltne, które jest jednym z charakterystycznych rysów nowoczesności. Krótko mówiąc, gdy myśliciele lub krytycy literaccy wydają się ulegać zwykłej nostalgii za porządkiem lub, co gorsza, przerażeniu chaosem, wtedy tym, co ich w najwyższym stopniu pobudza, jest autentyczne rozpoznanie paradoksów czasu, bez względu na możliwość u t r a t y znaczenia charakterystycznego dla szczególnej kultury – naszej kultury.

Po drugie, charakter współbrzmienia opowiadania, które skłonni jesteśmy w niedialektyczny sposób przeciwstawiać dysonansom naszego czasowego doświadczenia, również musi być złagodzony. Zawiązanie fabuły nigdy nie jest prostym triumfem „porządku”. Nawet paradygmat tragedii greckiej zachowuje miejsce dla zakłócającej spójność *peripeteii*, przypadkowości i zmian losu, które wzbudzają trwogę i litość. Same fabuły koordynują rozciągłość i intencję (*distention et intention*). Należałoby to powiedzieć również o innym paradygmacie, który – jak mówi Frank Kermode – wywarł w naszej zachodniej cywilizacji silny wpływ na „sens zakończenia”; myślę tu o modelu apokaliptycznym, który tak wspomniałem podkreśla współzależność początku – *Genesis* – i końca – *Apokalipsa*; sam Kermode często podkreśla niezliczone napięcia zrodzone przez ten model w tym wszystkim, co się tyczy zdarzeń nadchodzących w „czasie między”, a przede wszystkim w „czasie ostatecznym”. Model apokaliptyczny sławi odwrócenie biegu zdarzeń (*renversement*) w stopniu, w jakim koniec jest katastrofą, która usuwa czas i którą zapowiada (*préfigure*) „groza ostatnich dni”. Ale model apokaliptyczny – pomimo swej trwałości, którą obficie potwierdzają pojawiające się jego współczesne postacie, takie jak utopie – jest tylko j e d n y m paradygmatem pośród innych, który w żaden sposób nie wyczerpuje narracyjnej dynamiki.

Paradygmaty inne niż paradygmat greckiej tragedii lub Apokalipsy nieustannie kształtowane są przez sam proces tworzenia się tradycji, które związaliśmy powyżej z siłą schematyzacji właściwej twórczej wyobraźni. W trzeciej części tej książki pokażemy, że to odradzanie się paradygmatów nie niszczy podstawowej dialektyki zgodności popadającej w sprzeczności. Nawet odrzucenie wszelkiego paradygmatu, które ilustruje dzisiejsza anty-powieść, należy do paradoksalnych dziejów „zgodności”. Dzięki frustracjom zrodzonym przez ich ironiczną pogardę wobec wszelkiego paradygmatu oraz mniej lub bardziej przewrotnym przyjemnościom, które czerpie czytelnik, chcący być pobudzonym i oszukiwanym, dzieła te czynią zadość zarazem pomijanej przez nie tradycji, jak i bezwładnym doświadczeniom, które ostatecznie dzieła te naśladowują, nie chcąc naśladować otrzymanych paradygmatów.

Podejrzenie o interpretacyjną czystą spontaniczność jest w tym skrajnym przypadku nie mniej uzasadnione. Nie jest to już „zgodność” siłą narzucona „sprzeczności” naszego doświadczenia czasu. Obecnie jest to „sprzeczność” zrodzona w mowie poprzez ironiczny dystans względem wszelkiego paradygmatu, który zjawia się, by od wewnątrz podminować pragnienie „zgodności” będące podstawą naszego czasowego doświadczenia i zniszczyć *intentio*, bez którego nie ma *distention animi*. Można więc tu zasadnie podejrzewać rzekomą sprzeczność naszego czasowego doświadczenia, że jest ona wyłącznie literacką sztuką.

Refleksja nad granicami zgodności nigdy więc nie traci swych praw. Stosuje się ona do wszystkich „przypadków postaci” zgodności popadającej w sprzeczności zarówno na poziomie opowiadania, jak i na poziomie czasu. We wszystkich tych przypadkach nieunikniona jest kołowość, która jednakże nie jest błędnym kołem.

2) Zarzut błędnego koła może przybrać inną postać. Stawiwszy czoła czystszej spontaniczności interpretacji, trzeba nam teraz stanąć wobec przeciwnej możliwości p o w t a r z a l n o ś c i interpretacji. Przypadek ten miałby miejsce, jeżeli *mimesis I* byłoby od samego początku skutkiem znaczenia *mimesis III*. Wówczas *mimesis II* przywracałoby jedynie *mimesis III* to, co ono zabrałoby *mimesis I*, gdyż ono z kolei byłoby już dziełem *mimesis III*.

Wydaje się, że sama analiza *mimesis I* już sugeruje zarzut powtarzalności. Jeśli doświadczeniem człowieka nie jest to, co nie było już wcześniej zapośredniczone poprzez symboliczne systemy, a wśród nich poprzez opowiadania, próżno mówić, jak to czyniliśmy, że działanie wymaga dopełnienia poprzez opowiadanie. W jaki sposób moglibyśmy mówić o ludzkim życiu jako o rodzącej się historii w sytuacji, gdy – poza historiami życia opowiadanymi przez innych lub przez nas samych – nie mielibyśmy dostępu do czasowego dramatu egzystencji?

Przeciwstawiłbym temu zarzutowi szereg sytuacji, które moim zdaniem zmuszają nas, abyśmy przyznali doświadczeniu jako takiemu pewną niechaotyczną narracyjność, która nie pochodzi, jak to się mówi, z projekcji literatury na życie, lecz która stanowi autentyczne żądanie opowiadania. Dla scharakteryzowania tych sytuacji nie zawaham się mówić o przed-narracyjnej strukturze doświadczenia.

Już analiza czasowych cech działania na poziomie *mimesis I* prowadziła nas pod sam próg tego pojęcia. Jeśli wówczas tego progu nie przekroczyłem, to dlatego, że zarzut błędnego koła poprzez powtarzalność

daje lepszą okazję, aby zaznaczyć strategiczną wagę sytuacji, o których będziemy mówili, poruszając się w kole *mimesis*.

Nie opuszczając codziennego doświadczenia, czyż nie jesteśmy skłonni widzieć w takim powiązaniu epizodów naszego życia historii „(jeszcze) nie opowiedzianych”, historii wymagających opowiedzenia, historii oferujących opowiadaniu punkt zakotwiczenia? Dobrze wiem, jak bardzo niewłaściwe jest wyrażenie „historia (jeszcze) nie opowiedziana”. Czyż historie z definicji nie są opowiadane? Jest to bezsporne, jeśli mówimy o rzeczywistych historiach. Ale czy nie można przyjąć pojęcia historii potencjalnej?

Chciałbym zatrzymać się przy dwóch, nie tak bardzo codziennych sytuacjach, w których wyrażenie „historii (jeszcze) nie opowiedzianej” narzuca się z niespodziewaną siłą. Pacjent zwracający się do psychoanalityka przytacza mu fragmenty przeżytych historii, marzeń sennych, „pierwotnych scen”, konfliktowych epizodów; o seansach analitycznych można by słusznie powiedzieć, że ich celem i ich skutkiem jest to, by analityk wywiódł z tych fragmentów historii jakieś opowiadanie, które byłoby jednocześnie bardziej nieznośne i bardziej zrozumiałe. Roy Schafer²⁴ nauczył nas nawet rozważania całości meta-psychologicznych teorii Freuda jako systemu reguł opowiadania na nowo historii życia i wywnoszenia ich do rangi historii wzorcowych (*d'histoires de cas*). Ta narracyjna interpretacja psychoanalitycznych teorii zakłada, że historia danego życia pochodzi z nie opowiedzianych i wypieranych historii w kierunku historii rzeczywistych, które podmiot mógłby odpowiedzialnie przyjąć i uważać za konstytuujące jego tożsamość osobową. Właśnie poszukiwanie tej osobowej tożsamości zapewnia ciągłość między historią potencjalną lub niechaotyczną a historią wyrażoną, którą odpowiedzialnie podejmujemy.

Jest i inna sytuacja, której odpowiada, jak się wydaje, pojęcie nie opowiedzianej historii. Wilhelm Schapp w swojej książce *In Geschichten verstrickt* („Wplątany w historie”, 1976)²⁵ opisuje przypadek, w którym sędzia stara się zrozumieć przebieg akcji, jej charakter, rozplątując węzeł intryg, w którym tkwi podejrzanym. Akcent położony jest tutaj na „bycie-wplątany” (*verstricktsein*) (s. 85), czasowniku, którego strona bierna podkreśla, że historia „przydarza się” nam, zanim ktokolwiek ją opowie. Wplątanie jawi się więc raczej jako „prehistoria” opowiadanej historii, której początek wybierany jest przez narratora. Ta „prehistoria”

²⁴ Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, Yale U.P., New Haven 1976.

²⁵ Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, Wiesbaden 1976.

historii jest tym, co wiąże historię z bardziej rozległą całością i stanowi jej tło. To tło tworzy „żywe nakładanie się” na siebie wszystkich przeżytych historii. Trzeba więc, by opowiadane historie „wylańczały się” (*auf-tauchen*) z tej płaszczyzny prehistorii. Wraz z tym wylańczeniem, wylańcza się również zawarty w nich podmiot. Można więc powiedzieć: „historia odpowiada za człowieka” (*die Geschichte steht für den Mann*) (s. 100). Główną konsekwencją tej egzystencjalnej analizy człowieka jako „bytu wplątanego w historię” jest to, że opowiadanie jest procesem drugorzędym, procesem „stawania-się-znanym z historii” (*das Bekanntwerden der Geschichte*) (s. 101). Opowiadanie historii, podążanie za nią i rozumienie jej jest jedynie „kontynuacją” tych niewypowiedzianych historii.

Krytyka literacka ukształtowana w arystotelesowskiej tradycji, według której historia jest czymś sztucznym, stworzonym przez pisarza, w żaden sposób nie będzie zadowolona z tego pojęcia opowiadanej historii, która stanowiłaby „ciągłość” z biernym wplątywaniem podmiotów w historię gubiące się na tym mglistym horyzoncie. Tym niemniej pierwszeństwo przyznane jeszcze nie opowiedzianej historii może służyć jako instancja krytyczna wobec wszelkiej przesady co do sztucznego charakteru sztuki opowiadania. Opowiadamy historie, ponieważ życie ludzkie potrzebuje być opowiedzianym i zasługuje na to. Ta uwaga nabiera znaczenia, gdy przywołujemy konieczność chronienia historii pokonanych i przegranych. Wszelka historia o cierpieniu woła o pomstę i wymaga opowiadania.

Ale krytyka literacka z mniejszym sprzeciwem przyjmie pojęcie historii jako tego, w co jesteśmy wplątani, jeśli zwróci uwagę na sugestię pochodzącą z zakresu jej kompetencji. W książce *The Genesis of Secrecy*²⁶, Frank Kermode wprowadza myśl, że pewne opowiadania mogą mieć na celu nie rozjaśnienie działania, ale jego zaciemnienie i ukrycie. Byłby to przypadek, jeden spośród innych, przypowieści Jezusa, które – jak to interpretuje św. Marek Ewangelista – są mówione tak, by nie były zrozumiane przez „tych, którzy są poza” grupą wybranych, i które – jak mówi Kermode – tak surowo usuwają „tych, którzy są wewnątrz”, z ich uprzywilejowanej pozycji. Ale również wiele innych opowiadań posiada tę enigmatyczną moc „wypędzania interpretatorów z ich sekretnych miejsc”. Oczywiście te sekretne miejsca są miejscami w tekście. Jak matryca wyznaczają one jego niewyczerpywalność. Ale czy nie można powiedzieć, że „hermeneutyczny potencjał” (*ibid.*, s. 40) opowiadań tego

²⁶ Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy – On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, 1979.

rodzaju znajduje, jeśli nie współbrzmienie, to co najmniej oddźwięk w niewypowiedzianych historiach naszego życia? Czy nie ma tu jakiegoś ukrytego współdziałania między *secrecy* zrodzonym przez samo opowiadanie – lub przynajmniej przez opowiadania bliskie opowiadaniom Marca lub Kafki – a jeszcze nie opowiedzianymi historiami naszego życia, które tworzą prehistorię, tło, żywe nakładanie się, z których wyłania się historia opowiadana? Inaczej mówiąc, czy nie ma tu jakiegoś ukrytego powinowactwa między sekretem, skąd wyłania się historia, a sekretem, do którego historia powraca.

Jakkolwiek bardzo poruszająca byłaby siła tej ostatniej sugestii, można w niej znaleźć wsparcie dla naszego głównego argumentu, według którego oczywista kołowość wszelkiej analizy opowiadania, nieustannie interpretująca jedno poprzez drugie: formę czasową właściwą doświadczeniu i narracyjną strukturę, nie jest martwą tautologią. Należy tu raczej widzieć „dobrze niosące koło”, w którym argumenty znajdujące się po obu stronach problemu wzajemnie się wspierają.

2. UKSZTAŁTOWANIE, POWTÓRNE UKSZTAŁTOWANIE I LEKTURA

Hermeneutyczne koło opowiadania i czasu nie przestaje zatem wyrastać z kołowości, którą tworzą stadia *mimesis*. Nadszedł moment, by skoncentrować nasze rozważania na przejściu od *mimesis* II do *mimesis* III, dokonywanym przez akt lektury.

Jeśli akt ten może być uważany, jak to powyżej zostało powiedziane, za *wskaźnik* zdolności fabuły do modelowania doświadczenia, to dlatego, że przejmuje on i wykańcza akt kształtujący, którego pokrewieństwo z sądem podkreślaliśmy już wcześniej; z sądem, który obejmuje – „bierze razem” – różnorodność akcji w jedności fabuły.

Nic lepiej tego nie potwierdza, jak te dwie cechy, którymi uzupełniliśmy charakterystykę fabuły w stadium *mimesis* II, a mianowicie schematyzacja i tradycjonalizacja. Te dwie cechy w szczególny sposób przyczyniają się do obalenia przesądu przeciwstawiającego to, co „wewnątrz” tekstu, i to, co „poza” nim. To przeciwstawienie jest w rzeczywistości ściśle powiązane ze statyczną i zamkniętą koncepcją struktury samego tekstu. Pojęcie strukturyzującej działalności, widocznej w operacji zawiązania fabuły, przekracza to przeciwstawienie. Schematyzacja i tradycjonalizacja natychmiast stają się tu kategoriami współoddziaływania pomiędzy czynnością pisania a czynnością czytania.

Z jednej strony, otrzymane paradygmaty organizują oczekiwania czytelnika i pomagają mu rozpoznać – podane na przykładzie opowiadanej historii – formalną regułę, rodzaj i typ. Dostarczają one dróg prowadzących do spotkania się tekstu i czytelnika. Krótko mówiąc, to właśnie one określają właściwość historii, dzięki której historia daje się śledzić. Z drugiej strony, to czytanie towarzyszy kształtowaniu opowiadania i urzeczywistnia jego zdolność bycia śledzonym. Śledzić daną historię to urzeczywistniać ją w czytaniu.

Jeśli zawiązanie fabuły może być określone jako akt sądu i wyobraźni twórczej, to tylko w stopniu, w jakim akt ten jest dziełem ściśle związanym z tekstem i jego czytelnikiem, tak jak to Arystoteles mówił, że wrażenie jest wynikiem współoddziaływania tego, co doznawane, i doznającego.

Czytanie towarzyszy również grze innowacji i formowania się spucizny paradygmatów, które schematyzują zawiązanie fabuły. W czytaniu odbiorca wchodzi w grę z narracyjnymi regułami, odchodzi od nich, bierze udział w walce powieści i antypowieści, i czerpie stąd przyjemność, którą Roland Bathes nazywał przyjemnością tekstu.

W końcu to czytelnik dopełnia dzieła w stopniu, w jakim – jak mówi Roman Ingarden w *O dziele literackim* i Wolfgang Iser w *Der Akt des Lesens* – napisane dzieło jest szkicem do odczytania; faktycznie tekst zawiera dziury, luki, nieokreślone miejsca lub też, jak *Ulysses* Joyce’a, jest wyzwaniem dla zdolności czytelnika do samodzielnego kształtowania dzieła, którego autor, zdaje się, znajdował przewrotną przyjemność w zniekształcaniu go. W tym skrajnym przypadku to czytelnik, niemal opuszczony przez dzieło, dźwiga na swych ramionach ciężar zawiązania fabuły.

Czytanie jest więc czynnością dokonującą połączenia *mimesis* III i *mimesis* II. Jest ono ostatecznym wskaźnikiem ukształtowania świata działania pod znakiem fabuły. Jeden z problemów, którym zajmiemy się w czwartej części tej książki, będzie właśnie polegał na uzgodnieniu – na bazie tego, co przed chwilą powiedzieliśmy – teorii czytania w stylu Wolfganga Isera i teorii odbioru w stylu Roberta Jaussa. Na razie ograniczymy się do stwierdzenia, że mają one wspólne to, że obie w skutku wywołanym w indywidualnym lub zbiorowym odbiorcy przez tekst, widzą składnik właściwy aktualnemu lub rzeczywistemu znaczeniu tekstu. Dla obu tekst jest zbiorem *instrukcji*, które czytelnik indywidualny bądź publiczność wykonuje w sposób bierny lub twórczy. Tekst staje się dziełem wyłącznie we współoddziaływaniu tekstu i odbiorcy. Na tym wspólnym gruncie powstają dwa różne podejścia do zagadnie-

nia stosunku dzieła do odbiorcy, jedno przedstawione w *Acte de lecture* („Czytanie”), drugie w *Esthétique de la réception* („Estetyka odbioru”).

3. NARRACYJNOŚĆ I ODNOSZENIE SIĘ

Uzupełnienie teorii pisania poprzez teorię czytania jest jedynie pierwszym krokiem na drodze *mimesis* III. Estetyka odbioru nie może podejmować problemu komunikacji, nie poruszając zarazem problemu odniesienia. To, co w gruncie rzeczy jest przekazywane, to – poza znaczeniem dzieła – świat przez nie projektowany i ustanawiający jego horyzont. W tym sensie widz lub czytelnik doświadcza świata (odbiera go) wedle swojej własnej zdolności przyjmowania go, która również definiuje się poprzez sytuację zarazem ograniczoną i otwartą na horyzont świata. W ten sposób w zaproponowanej powyżej definicji *mimesis* III jako miejsca, gdzie krzyżują się świat tekstu i świat widza bądź czytelnika, dwukrotnie pojawia się pojęcie horyzontu i związane z nim pojęcie świata. Definicja ta, bliska pojęciu „fuzji horyzontów” Gadamera, wspiera się na trzech założeniach, będących bazą kolejno dla aktów mowy w ogóle, wśród aktów mowy dla dzieł literackich i w końcu wśród dzieł literackich dla narracyjnych opowiadań. Porządek wiążący te trzy założenia jest więc porządkiem rosnącej specyfikacji.

Odnosnie pierwszego punktu, ograniczę się tu do powtórzenia tezy, wystarczająco długo uzasadnianej w *La Métaphore vive*, dotyczącej związku, zachodzącego w każdym rodzaju mowy, między znaczeniem a odniesieniem. Zgodnie z tą tezą, jeśli – idąc tu raczej za Benveniste’em niż za Saussure’em – zdanie uważamy za jednostkę mowy, to rozpoczęcie mowy przestaje być mieszane ze znaczeniem (*signifié*) związanym z każdą formą znaku (*signifiant*) wewnątrz systemu znaków. Wraz ze zdaniem język (*langage*) zorientowany jest poza siebie: mówi on coś na temat czegoś. To celowanie przedmiotu (*d’un référent*) mowy jest ściśle współczesne z jego charakterem wydarzenia i jego dialogalnym funkcjonowaniem. Jest ono drugą stroną procesu mowy. Wydarzenie ma miejsce nie tylko, gdy ktoś zabiera głos i zwraca się do swego rozmówcy, lecz również gdy stara się on wnieść do języka nowe doświadczenie i dzielić je z innymi. Z kolei horyzontem tego właśnie doświadczenia jest świat. Odnoszenie i horyzont są współzależne, tak jak współzależne są forma i grunt, z którego ona wyrasta. Każde doświadczenie zarazem posiada kontur, który je otacza i wyróżnia, oraz wznosi się na horyzont możliwości, które stanowią jego wewnętrzny i zewnętrzny

horyzont: wewnętrzny w tym sensie, że zawsze można szczegółowo opisać i sprecyzować rzecz rozważaną wewnątrz trwałego konturu; zewnętrzny w tym sensie, że celowana rzecz jest w potencjalnych związkach z każdą inną rzeczą znajdującą się w horyzoncie całego świata, który nigdy nie pojawia się jako przedmiot mowy (*objet de discours*). Właśnie w tym podwójnym znaczeniu słowa „horyzont”, sytuacja i horyzont są pojęciami współzależnymi. Z tego bardzo ogólnego założenia wynika, że język jako taki nie tworzy świata. Wręcz wcale nie jest on światem. Ponieważ jesteśmy w świecie i sytuacje nas poruszają, staramy się orientować w nich poprzez rozumienie i mamy coś do powiedzenia, jakieś doświadczenie, które wnosimy do języka i którym dzielimy się z innymi.

Takie jest ontologiczne założenie odniesienia; założenie, które rozważane wewnątrz samego języka, jawi jako postulat pozbawiony swego wewnętrznego uzasadnienia. Język jako taki należy do porządku „tego Samego”; świat jest dla niego tym, co Inne. Stwierdzenie tej inności pochodzi z refleksyjności języka nad sobą samym; języka, który w ten sposób zna siebie w byciu, po to, by się do bytu odnosić.

Założenie to nie pochodzi ani z językoznawstwa, ani z semiotyki; przeciwnie, nauki te z racji postulatu metody odrzucają ideę intencjonalnego celowania skierowanego w stronę tego, co pozajęzykowe. To, co przed chwilą nazwałem stwierdzeniem ontologicznym, musi się im wydawać, skoro tylko mają one sformułowany swój postulat metody, skokiem nieuzasadnionym i nie do przyjęcia. Faktycznie, to ontologiczne stwierdzenie byłoby irracjonalnym skokiem, gdyby eksterioryzacja, której ono wymaga, nie była ruchem przeciwnym wobec uprzedniego i bardziej pierwotnego ruchu mającego swój początek w doświadczeniu bycia w świecie i w czasie, i biegnącego od tej ontologicznej kondycji w stronę swojego wyrażenia w języku.

To pierwsze założenie należy uzgodnić z poprzedzającymi je rozważaniami nad odbiorem tekstu: zarówno zdolność komunikowania się, jak i zdolność odnoszenia winny tu być przyjęte równocześnie. Każde odniesienie jest współ-odniesieniem, odniesieniem dialogicznym i dialogalnym. Nie stoimy więc tu przed wyborem pomiędzy estetyką recepcji a ontologią dzieła sztuki. Tym, co czytelnik odbiera, jest nie tylko sens dzieła, ale poprzez ten sens również jego odniesienie, to znaczy doświadczenie, które wnosi ono do języka, i – w najwyższym stopniu – świat i jego czasowość, którą ono przed nim rozpościera.

Rozważanie nad „dziełami sztuki”, pośród wszelkich innych aktów mowy, wymaga drugiego założenia, które nie usuwa pierwsze, ale je komplikuje. Zgodnie z tezą, której broniłem w *La Métaphore*

vive – ograniczając się tutaj do jej przypomnienia – dzieła literackie również wnoszą do języka jakieś doświadczenie i w ten właśnie sposób, tak jak każdy inny rodzaj mowy, obecne są one w świecie. To drugie założenie bezpośrednio uderza w dominującą teorię współczesnej poetyki, która w imię ścisłej immanencji języka literackiego względem siebie samego odrzuca jakiegokolwiek uwzględnianie odniesień do tego, co uważa ona za poza-językowe. Gdy literackie teksty zawierają stwierdzenia dotyczące prawdy i fałszu, kłamstwa i sekretu, które nieuchronnie odsyłają do dialektyki bytu i pozoru²⁷, wówczas poetyka ta stara się uważać za zwykły efekt sensu to, co ze względu na metodologiczny wymóg decyduje się nazwać iluzją odniesienia. Ale przez to problem stosunku literatury do świata czytelnika nie jest usunięty. Zostaje on tylko odroczone. „Iluzje odniesienia” nie są jakimkolwiek bądź efektem sensu tekstu i wymagają one szczegółowej teorii różnych form (*modalités*) prawdomówności. Te formy z kolei odcinają się na tle horyzontu świata, który tworzy świat tekstu. Można oczywiście włączyć pojęcie horyzontu do dziedziny właściwej tekstowi i uważać pojęcie świata tekstu za narośl iluzji odniesienia. Ale lektura dzieła na nowo stawia problem fuzji dwóch horyzontów, horyzontu tekstu i horyzontu czytelnika, a więc również krzyżowania się świata tekstu i świata czytelnika.

Można próbować odrzucać sam problem, a pytanie o wpływ literatury na codzienne doświadczenie uważać za niewłaściwe. Ale wówczas, z jednej strony, paradoksalnie utwierdzamy ogólnie zwalczany pozytywizm, czyli przesąd, że rzeczywisty jest jedynie fakt, który może być empirycznie obserwowany i naukowo opisywany. Z drugiej strony, zamykamy literaturę w świecie samym w sobie i niszczymy przewrotną puentę, którą literatura ta obraca przeciwko moralnemu i społecznemu porządkowi. Zapominamy, że fikcja jest dokładnie tym, co czyni z języka to najwyższe niebezpieczeństwo, o którym Walter Benjamin, a wcześniej Hölderlin, mówi z przestraczem i podziwem.

Cały wachlarz przypadków jest tu otwarty przez ten fenomen współoddziaływania: od ideologicznego potwierdzania ustalonego porządku, tak jak w sztuce oficjalnej lub w kronice władzy, aż do krytyki współczesnej i wręcz ośmieszania wszelkiej „rzeczywistości”. Nawet skrajne wyobcowanie względem rzeczywistości jest ciągle jeszcze przypadkiem krzyżowania się. Ta konfliktowa fuzja horyzontów jest nie

²⁷ Pojęcie prawdomówności (*véridiction*) u Greimasa dostarczy nam wyśmienitego przykładu powrotu tej dialektyki wewnątrz samej teorii wykluczającej jakiegokolwiek odwoływanie się do zewnętrznego desygnatu (*réfèrent*). Por. A.-J. Greimas i J. Courtés, *Véridiction*, w: *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, s. 417.

bez związku z dynamiką tekstu, a w szczególności z dialektyką formowania się spuścizny i innowacji. Zderzenie z tym, co możliwe, nie mniej silne niż zderzenie z rzeczywistością, spotęgowane jest przez wewnętrzną, mającą miejsce w samych dziełach, grę pomiędzy otrzymanymi paradygmatami a tworzeniem odstępstw poprzez odstępstwa poszczególnych dzieł. W ten sposób literatura narracyjna, pośród wszelkich innych dzieł narracyjnych, modeluje praktyczną skuteczność zarówno poprzez swoje odstępstwa, jak i poprzez swoje paradygmaty.

Jeśli więc nie odrzuca się problemu fuzji horyzontów tekstu i czytelnika lub krzyżowania się świata tekstu i świata czytelnika, to należy znaleźć w samym funkcjonowaniu języka poetyckiego środek do przekroczenia przepaści wydrążonej pomiędzy tymi dwoma światami poprzez stosowaną w anty-odniesieniowej poetyce metodę immanencji. W *La Métaphore vive* starałem się wykazać, że językowa właściwość odnoszenia się nie wyczerpuje się w mowie opisowej i że poetyckie dzieła odnoszą się do świata zgodnie z właściwym im sposobem odnoszenia się, a mianowicie odniesienia metaforycznego.²⁸ Teza ta prawdziwa jest dla każdego nie-opisowego użycia języka, a więc dla wszystkich tekstów poetyckich, lirycznych lub narracyjnych. Wynika z niej, że teksty poetyckie również mówią o świecie, choć nie czynią tego w sposób opisowy. Przypominam, że metaforyczne odniesienie polega na tym, iż usunięcie opisowego odniesienia – usunięcie, które na pierwszy rzut oka odsyła język do niego samego – po bliższym przyjrzeniu okazuje się negatywnym warunkiem wyzwolenia bardziej radykalnej siły odnoszenia do tych aspektów naszego bycia-w-swiecie, które nie mogą być wyrażone w sposób bezpośredni. Aspekty te celowane są w sposób pośredni, ale pozytywnie twierdzący, dzięki nowej trafności, którą metaforyczna wypowiedź ustanawia na poziomie znaczenia, ustanawia na gruzach znaczenia dosłownego obalonego przez swoją własną nietrafność. To oparcie metaforycznego odniesienia na metaforycznym znaczeniu nabiera w pełni ontologicznego wydźwięku tylko jeśli posuwamy się aż do metaforyzowania samego czasownika „być” i dostrzegania w „być-jak...” korelatu „widzieć-jak...”, w którym streszcza się praca metafory. To „być-jak...” wynosi drugie założenie na ontologiczny poziom pierwszego. Zarazem ubogaca je. Pojęcie horyzontu i świata nie dotyczy wyłącznie odniesień opisowych, lecz również odniesień nie-opisowych, czyli odniesień stylu poetyckiego. Podejmując tu na nowo moją wcze-

²⁸ *La Métaphore vive*, studium siódme.

śniejszą deklarację²⁹, powiem, że dla mnie świat jest całością odniesień otwartych przez wszystkie rodzaje opisowych lub poetyckich tekstów, które czytałem, interpretowałem i ukochałem. Rozumieć te teksty to włączać do predykatów naszej sytuacji wszystkie znaczenia, które ze zwykłego otoczenia (*Umwelt*) czynią świat (*Welt*). Faktycznie, to właśnie dziełom fikcji w znacznej mierze zawdzięczamy poszerzenie naszego horyzontu egzystencji. Dalekie od tego, by tworzyć wyłącznie pobludle obrazy rzeczywistości, „cienie” – jak tego chce Platonskie traktowanie *eikôn* w dziedzinie (porządku) malarstwa lub sztuki literackiej (*Fedon*, 274e-277e) – dzieła literackie nie odmalowywują rzeczywistości inaczej, jak tylko po wi ę k s z a j ą c ją o wszelkie znaczenie, które te dzieła zawdzięczają swojej zdolności (cnocie) skracania, nasycania i kulminowania, w zadziwiający sposób ilustrowanej przez zawiązanie fabuły. W książce *Écriture et Iconographie*, François Dagognet – odpowiadając na argument Platona skierowany przeciwko sztuce literackiej i wszelkiej *eikôn* – charakteryzuje strategię malarza, który odtwarza rzeczywistość na bazie zarazem ograniczonego i treściwego optycznego alfabetu, jako „obrazowe powiększenie”. Pojęcie to zasługuje na to, by je rozciągnąć na wszelkie postacie obrazowości, to znaczy na to, co tutaj nazywamy fikcją. W podobnym znaczeniu Eugen Fink porównuje *Bild* [obraz], który wyróżnia od zwykłych przedstawiń całościowo postrzeganych rzeczywistości, z „oknem”, którego wąskie rozwarcie otwiera nas na niezmierną krajobrazu. Ze swej strony Hans-Georg Gadamer uznaje, że *Bild* ma władzę udzielania nadmiaru bytu naszej wizji świata zubożonej przez codzienne używanie.³⁰

Postulatem, na którym wspiera się to uznanie funkcji dzieła poetyckiego powtórnego kształtowania, jest na ogół postulat hermeneutyki, której celem jest nie tyle odtworzenie intencji autora poprzedzającej tekst, co wyjaśnienie ruchu, poprzez który tekst rozpościera świat w pewien sposób wybiegający przed niego. Wielokrotnie i w wielu miejscach³¹ wypowiadałem się na temat tej zmiany frontu hermeneutyki post-heideg-

²⁹ Odnośnie poruszanych tu tematów oprócz mojego siódmego studium z *La Métaphore vive* porównaj streszczenie moich tez w *Interpretation Theory*, The Texas Christian University Press, Fort Worth 1976, s. 36-37, 40-44, 80, 88.

³⁰ Eugen Fink, *De la Phénoménologie* („O fenomenologii”, 1966); tłum. franc. Didier Frank, Éd. de Minuit, Paris 1974, § 34; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* („Prawda i metoda”), J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, I część, II, 2 tłum. franc., *Vérité et Méthode*, Éd. du Seuil, Paris.

³¹ *La tâche de l'herméneutique*, w: *Exégèses: Problèmes de méthode et exercices de lecture*, wyd.: François Bovon i Grégoire Rouiller, Neuchâtel, Delachaux i Niestlé, 1975, s. 179-200. Tłum. ang. w: „Philosophie Today”, 17 (1973), s. 112-128, przedruk w zbiorze moich esejów, *Hermeneutics and the Human Sciences*, wyd. i tłum.: John B. Thompson, Cambridge University Press i Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1981, s. 43-62.

gerowskiej względem hermeneutyki romantycznej. Nie przestałem podczas tych ostatnich lat utrzymywać, że to, co w tekście jest interpretowane, to propozycja świata, który mógłbym zamieszkiwać i w którym mógłbym projektować moje najbardziej osobiste zdolności. W *La Métaphore vive* twierdziłem, że poezja poprzez swój *mythos* na nowo opisuje świat. W analogiczny sposób powiem teraz, że narracyjna działalność na nowo nadaje znaczenie światu w jego czasowym wymiarze w stopniu, w jakim opowiadanie i recytowanie oznaczają ponowne wykonywanie działania zgodnie z sugestią poematu.³²

Trzecie założenie zaczyna odgrywać tu rolę, jeżeli zdolność odnoszenia się dzieł narracyjnych winna mieć możliwość podporządkowania się (subsumpcji) zdolności odnoszenia się dzieł poetyckich w ogóle. Problem postawiony przez narracyjność jest zarazem prostszy i bardziej skomplikowany niż problem stawiany przez poezję liryczną. Prostszym, świat bowiem jest tutaj pojmowany raczej pod kątem ludzkiej *praxis* niż pod kątem kosmicznego *pathos*. To, czemu opowiadanie nadaje znaczenie (*est resignifié*), miało już wcześniej znaczenie (*a déjà été pré-signifié*) na poziomie ludzkiego działania. Przypominamy sobie, że przedrozumienie świata działania, należące do dziedziny *mimesis* I, scharakteryzowane jest przez opanowanie między-znaczeniowej sieci tworzącej semantykę działania oraz znajomość symbolicznych zapośredniczeń i przed-narracyjnych źródeł ludzkiego działania. Bycie w świecie zgodne z narracyjnością jest byciem w świecie już naznaczonym przez praktykę językową należącą do tego przedrozumienia. Obrazowe powiększenie, o którym tutaj mowa, polega na zwiększeniu uprzedniej czytelności, które działanie zawdzięcza interpretatorom wykonującym już tu swoją pracę. Działanie ludzkie może posiadać nadmiar znaczenia (*être sur-signifié*), ponieważ ma już ono swoje znaczenie (*est déjà pré-signifié*) dzięki wszelkim postaciom swego symbolicznego wyrażenia. W tym właśnie sensie problem odniesienia jest prostszy w przypadku stylu lirycznego poezji. W ten sposób w *La Métaphore vive* właśnie poprzez ekstrapolację tragicznego *mythos* wypracowałem teorię odniesienia poetyckiego, która łączy się z *mythos* i powtórnym opisem: to właśnie metaforyzacja działania i cierpienia jest najłatwiejsza do odszyfrowania.

³² Wyrażenie Nelsona Goodmana, użyte w *The Languages of Art* („Języki sztuki”), zgodnie z którym dzieła literackie nieustannie tworzą i przetwarzają świat, w szczególności odnosi się do dzieł narracyjnych w stopniu, w jakim *poiesis* zawiązania fabuły jest tworzeniem, które dotyczy tworzenia (*est un faire qui porte sur le faire*). Nigdzie indziej sformułowanie z pierwszego rozdziału Goodmana: *Reality Remade* („Rzeczywistość ponownie stworzona”), jak również jego максима: myśleć dzieła w kategoriach świata a świat w kategoriach dzieł nie jest bardziej właściwe.

Ale problem stawiany przez narracyjność, dotyczący odnoszącego się celowania i pretensji do prawdy, w innym sensie jest bardziej skomplikowany niż problem stawiany przez liryczną poezję. Istnienie dwóch wielkich grup narracyjnej mowy, opowiadania fikcji i historiografii, stawia szereg specyficznych problemów, które będą rozważane w czwartej części tego dzieła. Ograniczam się tutaj do wyliczenia tylko niektórych. Najbardziej rzucający się w oczy i być może także najtrudniejszy do opracowania pochodzi z niezaprzeczalnej asymetrii między sposobami odniesień opowiadania historycznego i opowiadania fikcji. Tylko historiografia może przyjmować odniesienie, które wpisuje się w *świat empirii* w stopniu, w jakim historyczna intencjonalność celuje w wydarzenia, które faktycznie miały miejsce. Nawet jeśli nie ma już przeszłości i, jak mówi Augustyn, może być ona dostępna jedynie w obecności przeszłości, to znaczy poprzez ślady przeszłości, które dla historyka stały się dokumentami, to w każdym razie przeszłość miała miejsce. Minione wydarzenia, jakkolwiek nieobecne dla teraźniejszego spostrzeżenia, tym niemniej rządzą jego historyczną intencjonalnością, nadając jej historyczną postać, której nigdy nie dorówna żadna literatura, choćby rościła sobie ona pretensje bycia „realistyczną”. Odniesienie poprzez ślady do minionej rzeczywistości wymaga specyficznej analizy, której poświęcimy cały rozdział czwartej części tej książki. Trzeba powiedzieć z jednej strony, że to odniesienie poprzez ślady korzysta z odniesienia metaforycznego wspólnego wszystkim dziełom poetyckim w stopniu, w jakim przeszłość może być zrekonstruowana wyłącznie dzięki wyobraźni; z drugiej strony, że powiększa go w stopniu, w jakim jest ono polaryzowane poprzez minioną rzeczywistość. I na odwrót, powstaje pytanie, czy opowiadanie fikcji ze swej strony nie czerpie części swego dynamizmu odniesienia z odniesienia poprzez ślady. Czy każde opowiadanie nie jest opowiadane, tak jakby rzeczywiście się ono zdarzyło, jak świadczy o tym powszechne stosowanie w opowiadaniu tego, co nierzeczywiste, czasownikowych czasów przeszłych? W tym sensie fikcja zapożyczałaby z historii w tej samej mierze, co historia zapożycza z fikcji. To wzajemne zapożyczanie upoważnia mnie do postawienia pomiędzy historiografią a opowiadaniem fikcji problemu krzyżującego się odniesienia. Problem ten może być pomijany jedynie w pozytywistycznej koncepcji historii, która lekceważy rolę fikcji w odniesieniu poprzez ślady, oraz w anty-odniesieniowej koncepcji literatury, która z kolei lekceważy znaczenie odniesienia metaforycznego, obecnego w każdym rodzaju poezji. Problem krzyżującego się odniesienia (*référence croisée*) stanowi jedną z głównych stawek czwartej części tego dzieła.

Ale gdzie krzyżuje się odniesienie poprzez ślady i odniesienie metaforyczne, jeśli nie w *czasowości* ludzkiego działania? Czyż to właśnie nie ludzki czas w *spólnie* na nowo kształtują (*refigurent*) zarówno historiografia, jak i literacka fikcja, krzyżujące w nim swoje sposoby odniesienia?

4. CZAS OPOWIADANY

Pozostaje mi nieco bliżej sprecyzować ramy, w których w ostatniej części tego dzieła umieszczę krzyżujące się między historiografią a opowiadaniem odniesienie, zarysować *czasowe* cechy na nowo ukształtowanego (*refigure*) świata przez akt kształtowania (*acte de configuration*).

Chciałbym ponownie rozpocząć od wprowadzonego powyżej pojęcia obrazowego powiększenia (*augmentation iconique*). Moglibyśmy w ten sposób podjąć na nowo każdą z cech, poprzez które scharakteryzowaliśmy przed-rozumienie działania: sieć między-znaczenia pośród kategorii praktyki; immanentną temu przed-rozumieniu symbolikę; i przede wszystkim jego czysto praktyczną *czasowość*. Można powiedzieć, że każda z tych cech jest tu spotęgowana i obrazowo powiększona.

Niewiele powiem na temat dwóch pierwszych cech: między-znaczenie projektu, okoliczności, przypadku jest ściśle tym, co jest podporządkowane przez fabułę, którą opisaliśmy jako syntezę tego, co różnorodne. Dzieło narracyjne jest zaproszeniem, by *widzieć* naszą działalność *jak o...:* jest ona uporządkowana przez taką lub inną fabułę wyrażoną w naszej literaturze. Odnośnie wewnętrznej działaniu symbolizacji można powiedzieć, że to dokładnie ona jest na nowo symbolizowana lub odsymbolizowana – lub na nowo symbolizowana poprzez odsymbolizowanie – dzięki schematyzmowi kolejno wprowadzanemu do tradycji i obalanemu przez historyczność paradygmatów. Ostatecznie to *czas* działania jest, bardziej niż cokolwiek innego, na nowo kształtowany poprzez wprowadzenie w działanie.

Narzuca się tutaj dłuższa dygresja oddalająca nas od naszego głównego tematu. Teoria czasu na nowo ukształtowanego (*refigure*) – lub można by powiedzieć czasu opowiadanego – nie może być w dyskusji na temat krzyżującego się odniesienia odpowiednio budowana bez za pośredniczenia trzeciego uczestnika rozpoczętej już rozmowy między epistemologią historiografii a krytyką literacką zastosowaną do narracyjności.

Tym trzecim uczestnikiem jest *fenomenologia czasu*, której jedynie fazę wstępną rozważaliśmy, analizując teorię czasu u świętego

Augustyna. Dalszy ciąg tego dzieła, od drugiej do czwartej części, nie będzie niczym innym, jak tylko długą i trudną trójstronną konwersacją pomiędzy historiografią, krytyką literacką i filozofią fenomenologiczną. Dialektyka czasu i opowiadania może być tylko ostateczną stawką tej konfrontacji, moim zdaniem bez precedensu, pomiędzy tymi trzema uczestnikami, którzy zazwyczaj pozostają sobie obcy.

Aby nadać całą wagę słowu trzeciego uczestnika, należy rozwinąć fenomenologię czasu od Augustyna do Husserla i Heideggera, nie po to, by spisać jej historię, lecz zrealizować uwagę rzuconą, wtedy jeszcze bez uzasadnienia, podczas analiz XI księgi *Wyznań*: u Augustyna, jak mówiliśmy, nie ma czystej fenomenologii czasu. Dopowiadaliśmy też: być może nigdy po nim jej nie będzie. Właśnie tę niemożliwość czystej fenomenologii czasu należy tu wykazać. Przez czystą fenomenologię rozumiem intuicyjne pojęcie struktury czasu, która nie tylko może być oderwana od procedur argumentacji, poprzez które fenomenologia stara się rozwiązać aporie otrzymane od poprzedzającej ją tradycji, ale opłaca swoje odkrycia nowymi, coraz to bardziej kosztownymi aporiami. Stawiam tu tezę, że autentyczne odkrycia fenomenologii czasu nie mogą być ostatecznie ustrzeżone od aporetycznego reżimu, który tak silnie charakteryzuje Augustyńską teorię czasu. Należy więc podjąć badanie aporii utworzonych przez samego Augustyna i wykazać ich przykładowy charakter. Pod tym względem analiza i dyskusja lekcji Husserla na temat fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu będą stanowić główny sprawdzian tezy o ostatecznym aporetycznym charakterze czystej fenomenologii czasu. W sposób w jakiejś mierze nieoczekiwany, przynajmniej dla mnie, będziemy ponownie prowadzeni przez dyskusję kantowskiej *par excellence* tezy, że czas nie może być bezpośrednio obserwowany, że czas jest właściwie niewidoczny. W tym sensie niekończące się aporie czystej fenomenologii czasu byłyby ceną, którą należy zapłacić za każdą próbę ukazania samego czasu, ambicję, która określa fenomenologię czasu jako „czystą”. Udowodnienie zasadniczo aporetycznego charakteru czystej fenomenologii czasu będzie znaczącym etapem czwartej części tej książki.

Dowód ten jest konieczny, jeśli mamy uważać tezę, według której poetyka narracyjności odpowiada na aporetyczność czasu, za uniwersalnie ważną. Zbliżenie pomiędzy *Poetyką* Arystotelesa i *Wyznaniami* Augustyna dało jedynie częściową i w pewnym sensie okolicznościową weryfikację tej tezy. Jeśli aporetyczny charakter wszelkiej czystej fenomenologii czasu mógłby być dowodzony w sposób przynajmniej prawdopodobny, to her-

meneutyczne koło narracyjności i czasowości byłoby poszerzone daleko poza krąg *mimesis*, do którego musiało się ograniczać rozważanie w pierwszej części tego dzieła tak długo, jak historiografia i krytyka literacka nie wypowiedziały się na temat historycznego czasu oraz gry fikcji z czasem. Dopiero u kresu tego, co nazwałem trójstronną konwersacją, w której fenomenologia czasu dołączy swój głos do głosów dwóch poprzednich dyscyplin, hermeneutyczne koło będzie mogło być zrównane z kołem poetyki narracyjności (osiągającym swój szczyt w przywołanym powyżej problemie krzyżującego się odniesienia) i aporetyki czasowości.

Można by odtąd sprzeciwić się tezie – o uniwersalnie aporetycznym charakterze – czystej fenomenologii czasu, według której hermeneutyka Heideggera dokonała zdecydowanego zerwania z subiektywistyczną fenomenologią Augustyna i Husserla. Czyż Heidegger, opierając swoją fenomenologię na ontologii *Dasein* i bycia-w-świecie, nie ma prawa twierdzić, że czasowość, taka jak ją opisuje, jest „bardziej subiektywna” niż jakkolwiek podmiot (subiekt) i „bardziej obiektywna” niż jakkolwiek przedmiot (obiekt) w stopniu, w jakim jego ontologia wymyka się dychotomii podmiotu i przedmiotu? Tego nie neguję. Analiza, którą poświęcę Heideggerowi, odda całą sprawiedliwość oryginalności, którą może się chlubić fenomenologia oparta na ontologii i prezentująca się jako hermeneutyka.

By to rzec już teraz, ściśle fenomenologiczna oryginalność Heideggerowskiej analizy czasu – oryginalność mająca swe źródło w zakotwiczeniu w ontologii Troski – polega na hierarchizacji poziomów czasowości lub raczej uczasowienia. Po fakcie możemy odnaleźć u Augustyna przecucie tego tematu. Interpretując długość czasu w pojęciach rozciągłości i opisując ludzki czas jako powstający z wnętrza pociągany przez swój biegun wieczności, Augustyn z góry przyznaje kredyt ważności idei wielości czasowych poziomów. Okresy czasu nie zawierają się po prostu jedne w drugich według numerycznych wielkości: dni w latach, lata w wiekach. Ogólnie biorąc, problemy odnoszące się do długości czasu nie wyczerpują kwestii czasu ludzkiego. W stopniu, w jakim długość odzwierciedla dialektykę intencji i rozciągłości (*d'intention et de distention*), długość czasu odpowiadając na pytania: ile czasu upłynęło od...?, ile czasu upływa podczas gdy...?, ile czasu upłynie zanim...? – nie ma wyłącznie aspektu ilościowego. Posiada ona również jakościowy aspekt stopniowanego napięcia.

Po analizie poświęconej teorii czasu u świętego Augustyna, zasygnalizowałem zasadniczą epistemologiczną konsekwencję pojęcia „czasowej hierarchizacji”: historiografia w swojej walce przeciw historii incy-

dentalnej i narracyjność w swojej ambicji usunięcia z opowiadania chronologii wydają się pozostawiać miejsce wyłącznie jednej jedynej alternatywie: albo chronologia, albo systemowe, achroniczne związki. Otóż przeciwieństwem chronologii jest coś innego: sama czasowość, wyniesiona na poziom swojego maksymalnego napięcia.

To właśnie w Heideggerowskiej analizie czasowości w *Sein und Zeit* („Bycie i czas”) wyłom, dokonany przez Augustyna, eksploatowany jest w sposób najbardziej zdecydowany, choć pochodzi ona, jak to później pokażemy, z rozważań nad byciem-w-stronę-śmierci, a nie, jak u Augustyna, ze struktury potrójnej obecności. Bezcenną zasługą analizy Heideggerowskiej jest według mnie to, że wykazała ona za pomocą hermeneutycznej fenomenologii, iż doświadczenie czasowości może rozpościerać się na wielu poziomach istotowości (*niveaux de radicalité*), i że analizujący *Dasein* winien przebyć je bądź to z góry w dół według porządku obowiązującego w *Sein und Zeit* – od czasu autentycznego i śmiertelnego w stronę czasu codziennego i powszechnego, gdzie wszystko przydarza się „w” czasie – bądź to z dołu do góry, jak w *Grundprobleme der Phänomenologie* („Podstawowe problemy fenomenologii”).³³ Kierunek, w którym przebiega gradacja czasowości, jest tu mniej ważny niż sama hierarchizacja czasowego doświadczenia.³⁴

Na tej wstępującej lub cofającej się drodze zatrzymywanie się na pośrednim poziomie, pomiędzy wewnątrz-czasowością a czasowością istotną (*radicale*), naznaczoną przez bycie-w-stronę-śmierci, wydaje mi się niezmiernie ważne. Z powodów, które przedstawimy w odpowiednim momencie, Heidegger nadaje mu nazwę *Geschichtlichkeit* – dziejowość. Na tym właśnie poziomie analizy Augustyna i Heideggera są sobie najbliższe, zanim zupełnie się nie rozejdą – przynajmniej pozornie – w obliczu śmierci, jedna kierując się w stronę Pawłowej nadziei, druga w stronę rozwiązywania *quasi*-stoickiego. W czwartej części tej książki ukážemy zasadniczą rację, by powrócić do tej analizy dziejowości (*Geschichtlichkeit*). Do niej to odnosi się analiza Powtórzenia – *Wiederholung* – w której będziemy szukać odpowiedzi o charakterze ontologicznym na epistemologiczne problemy wynikające z krzyżującego się odniesienia intencjonalności historycznej i poszukiwań prawdy literackiej fikcji. Dlatego właśnie już teraz wyznaczmy miejsce, w którym się ona pojawia.

³³ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt 1975, § 19.

³⁴ Porównując powyżej czas działalności *mimesis* I z ostatnią z postaci wywodzących się, zgodnie z *Sein und Zeit*, z czasowości – *Innerzeitigkeit*, „wewnątrz-czasowość” lub „bycie-«w»-czasie” – faktycznie wybraliśmy porządek *Grundprobleme*, odwrotnie do porządku *Sein und Zeit*.

Nie chodzi więc tu o to, by negować ściśle fenomenologiczne źródło, które Heideggerowska analiza czasowości zawdzięcza swojemu zakotwiczeniu w ontologii Troski. Jednakże, pomijając zwrot (*Kehre*), który zaciążył na dziełach napisanych po *Sein und Zeit*, należy przyznać, że ontologia *Dasein* pozostaje zanurzona w fenomenologii stawiającej problemy analogiczne do tych, które wynikają z fenomenologii Augustyna i Husserla. Również tutaj otwarcia na płaszczyźnie fenomenologicznej wzbudzają trudności nowego typu, które jeszcze bardziej zwiększają aporetyczny charakter czystej fenomenologii. To wzmoczenie aporetycznego charakteru odpowiada ambicji tej fenomenologii, której celem jest nie tylko to, by w niczym nie być zależnym od epistemologii nauk fizycznych i społecznych, lecz również to, by być ich fundamentem.

Paradoksem jest tutaj to, że aporia dotyczy właśnie związków pomiędzy fenomenologią czasu i naukami humanistycznymi: głównie historiografią, ale również współczesną nauką o narracji. Tak, paradoksem jest, że Heidegger utrudnił trójstronną konwersację pomiędzy historiografią, literacką krytyką i fenomenologią. Faktycznie można wątpić, czy udało mu się wyprowadzić pojęcie historii bliskie zawodowym historykom, jak też ogólną tematykę nauk humanistycznych, jakie pozostawił po sobie Dilthey, z dziejowości *Dasein*, która dla hermeneutycznej fenomenologii stanowi w hierarchii stopni czasowości poziom pośredni. Powstaje tu problem bardziej jeszcze zasadniczy: jeśli najbardziej radykalna czasowość nosi piętno śmierci, to jak można by przejść od czasowości, tak dogłębnie przywłaszczonej przez bycie-w-stronę-śmierci, do czasu pospolitego (*temps commun*), którego wymaga współoddziaływanie podczas całego opowiadania licznych osobowości, a tym bardziej do czasu publicznego (*temps public*), którego wymaga historiografia?

W tym sensie przejście przez fenomenologię Heideggera wymagać będzie dodatkowego wysiłku, który czasami, aby zachować dialektykę opowiadania i czasu, oddali nas od rozważań samego Heideggera. Jedną z głównych stawek czwartej części naszej książki będzie właśnie ukazanie, w jaki sposób, pomimo przepaści, jaka wydaje się rysować pomiędzy dwoma biegunami, czas i opowiadanie jednocześnie i wzajemnie hierarchicznie porządkują się (*se hiérarchisent*). Jednym razem to hermeneutyczna fenomenologia czasu dostarczy klucza hierarchizacji opowiadania, innym razem to nauki dotyczące opowiadania historycznego i opowiadania fikcji pozwolą nam w poetycki sposób – korzystając tu z wyrażenia użytego już powyżej – rozwiązać aporie, w żaden sposób nie dające się rozwiązać spekulatywnie, fenomenologii czasu.

W ten sposób trudność wyprowadzenia nauk historycznych z analizy *Dasein* i trudność jeszcze większa możliwości myślenia równocześnie czasu śmiertelnego fenomenologii i czasu publicznego nauk dotyczących opowiadania posłużą nam jako bodziec, by lepiej przemysleć związek czasu i opowiadania. Ale wstępna refleksja, stanowiąca pierwszą część tego dzieła, poprowadziła nas już od koncepcji, w której hermeneutyczne koło utożsamia się z kołem stadiów *mimesis*, do koncepcji, która wpisuje tę dialektykę w szerszy krąg poetyki opowiadania i aporetyki czasu.

Pozostaje otwarty jeszcze jeden problem: problem górnej granicy procesu hierarchizacji czasowości. Dla Augustyna i całej chrześcijańskiej tradycji, uwewnętrznienie ściśle rozciągniętych stosunków czasowych odsyła do wieczności, gdzie wszystkie rzeczy są jednocześnie obecne. Przybliżenie wieczności poprzez czas polega więc na stałości duszy w spoczynku: „Wtedy okrzepnę i ustalę się w Tobie, w Twojej prawdzie będącej formą mej istoty” (*Wyznania* XI, 30, 40).³⁵ Otóż, filozofia czasu Heideggera, przynajmniej z okresu *Sein und Zeit*, podejmuje i rozwijając z wielką ścisłością temat poziomów uczasowiania (*niveaux de temporalisation*), kieruje swoje rozważania nie w stronę boskiej wieczności, lecz w stronę skończoności wyznaczonej przez bycie-w-stronę-śmierci. Czy są to dwa wzajemnie nieredukowalne sposoby sprowadzenia trwania w najwyższym stopniu rozciągniętego (*extensive*) do trwania w najwyższym stopniu napiętego (*tendu*)? Czy też alternatywa ta jest wyłącznie pozorna? Czy należy myśleć, że jedynie śmiertelny może powziąć zamiar „nadania rzeczom przynależącym do dziedziny życia godności, która je uwiecznia”? Czy wieczność, którą dzieła sztuki przeciwstawiają ulotności rzeczy, może ukonstytuować się jedynie w historii? A z kolei czy historia jest historyczna wyłącznie wówczas, gdy biegnąc ponad śmiercią, broni się przeciw zapomnieniu śmierci i śmiertelnych, a zarazem sama pozostaje przypomnieniem o śmierci i pamięcią o zmarłych? Najważniejsze pytanie, jakie może postawić ta książka, to właśnie jest pytanie, do jakiego stopnia filozoficzna refleksja nad narracyjnością i czasem może pomóc w jednoczesnym myśleniu wieczności i śmierci.

tłum. Piotr Murzański

Tłumaczone na podstawie: Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tom I, Éd. du Seuil, Paris 1983: rozdz. 3, *Temps et récit. La triple mimesis*, s. 85-129. Poprzedni fragment z tej książki por. „Logos i Ethos” 1998, nr 1(6).

³⁵ Przekład Z. Kubiaka, IW PAX, Warszawa 1987, s. 300 (przyp. tłum.).

Z WARSZTATU MŁODYCH

MARIUSZ KAPCZYŃSKI

TEN ODMIENIEC – SZESTOW

W panteonie wielkich myślicieli niewielu można znaleźć buntowników, odszczepieńców, którzy śmiało i bezpardonowo próbowali kruszyć fundamenty filozofii, których stać było na bezkompromisowość i autentyczną filozoficzną namiętność. Jeśli jednak chcielibyśmy ich wyróżnić, to z pewnością znalazłby się wśród nich pewien rosyjski filozof – nieprzejednany przeciwnik Rozumu i totalistycznych zapędów wiedzy, myśliciel paradoksu i apologeta nieoczywistości – Lew Szestow.

*

Filozofię Szestowa zwykło się uważać za monotematyczną (Camus pisał o „godnej podziwu monotonii”), a jego samego za orędownika „jednej sprawy”. Obserwując grunt polskiej filozofii i literatury, można zauważyć jednak, że mimo tych zarzutów, jego książki ciągle jeszcze twórczo niepokoją i fascynują. Co więc takiego tkwi w paradoksalnej myśli Szestowa, że z jednej strony lubią powoływać się na niego filozofowie, a z drugiej inspirował on także literatów-myślicieli, np. Miłosza i Herlinga-Grudzińskiego? Cóż frapującego można jeszcze w myśli rosyjskiego filozofa odnaleźć? A może bezpowrotnie zamarała już ona na kartach spisanych przez historyków filozofii?

Przyglądanie się próbom usystematyzowania koncepcji filozoficznej Szestowa za każdym razem budzi ciekawość pomieszaną z uznaniem dla interpretacyjnych wysiłków. Trudno bowiem uznać Szestowa za miłośnika naukowych metod i ścisłego dowodzenia. Wolał raczej swobodne poszukiwania, podobnie jak Nietzsche stosował formę oszczędnej

wypowiedzi – uciekał się do krótkich opinii, metafor i zwięzłych ripost. Myliłby się jednak ten, kto zarzuciłby mu brak logicznie poprowadzonych wywodów: „U Szestowa nic nie jest kwestią przypadku czy przejęczenia, wszystko podlega rygorom solidnego przemyślenia” – notował w swym *Dzienniku pisanym nocą* Herling-Grudziński.

Szestow po prostu konsekwentnie unikał budowania filozoficznego systemu i ujarzmiania filozofii w zamkniętych regułach. Nade wszystko cenił myśl niezależną, wynikłą z poszukiwań samodzielnych, nie uwikłanych w zastane teorie. Warto w tym miejscu przypomnieć, że do przybliżenia i objaśnienia polskim czytelnikom zawilości filozofii Szestowa walczył przyczynił się jego wytrawny tłumacz i komentator – Cezary Wodziński. Oprócz przekładów i artykułów opublikował w 1991 roku znakomitą rozprawę: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, która do tej pory jest chyba najlepszym „przewodnikiem” po uwikłanej w paradoksy myśli autora *Apoteozy nieoczywistości*.

Szestow żywił głębokie przekonanie, że filozofia zawsze dążyła do uzyskania ostatecznych, definitywnych sądów i wydawania niepodważalnych prawd. Jednak jego zdaniem logiczna spójność i precyzja filozoficznego wywodu są w gruncie rzeczy pozorne – raczej skrzętnie ukrywają aporie i niedociągnięcia racjonalistycznych systemów. Mało tego. Na przestrzeni dziejów europejska filozofia poddała dyktaturze rozumu cały horyzont intelektualnego i duchowego dyskursu. Jej nieujarzmione naukowe pragnienie zracjonalizowania wszystkich zjawisk spowodowało, że nie znając umiaru – dokonała przekładu na własny, uwikłany w przyczynowo-skutkowe relacje język konieczności wszystkie ludzkie doświadczenia. Nawet te najbardziej indywidualne, dramatyczne i wymykające się opisom. Takie totalistyczne potraktowanie rzeczywistości doprowadziło do zamknięcia się jej w sztywnym, racjonalnym porządku i hermetycznych teoriach – twierdził rosyjski myśliciel.

W jego rozumieniu, żywa, autentyczna filozofia powinna być inna. Zamiast uwalniać człowieka od wątpliwości, powinna uczyć sceptycyzmu i wątpienia. Jej żywiołem winno być przeto nieustanne poszukiwanie, brak intelektualnych przyzwyczajęń i permanentna walka z naukowymi teoriami. Niepokój, brak pewności, docieranie do miejsc, których nie zbadała jeszcze myśl ludzka – oto przeznaczenie prawdziwego myśliciela. Jego wyznaniem wiary stać się powinna apoteoza nieoczywistości i adogmatyczna filozofia.

Można już więc dostrzec zasadnicze stanowisko Szestowa w stosunku do nauki, do Rozumu. Wynika z niego, że naukowe pytania nigdy nie były dla niego istotnymi pytaniami o sens czy też bezsens istnienia

człowieka. Od zawsze liczyły się tylko zjawiska zweryfikowane, potwierdzające racjonalistyczne teorie. Niemal całkowite zaniechanie egzystencjalnych problemów doprowadziło naukę do odseparowania jej od życia. Abstrakcyjne pojęcia, nie będąc w stanie opisać kondycji człowieka, prowadziły do zafalszowania obrazu jego egzystencji. I właśnie ze sprzeciwu wobec takiego stanu wzięła się Szestowska filozofia tragedii – burząca dotychczasowe wyobrażenia na temat powołania filozofii, będąca jednocześnie najbardziej sugestywnym i przejmującym elementem filozofii absurdu stworzonej przez rosyjskiego myśliciela.

Okazuje się, że dla Szestowa najważniejsze są momenty, kiedy poprzez głębokie egzystencjalne doświadczenie człowiek bardzo raptownie zostaje wytracony z zaciśnięcia swej uporządkowanej egzystencji, gdy nagle uświadamia sobie, że nieprzydatne są idee i pojęcia, którymi zwykł oswajać świat i zagłuszać udrękę bycia. Wtedy nauka nie jest w stanie dać mu żadnych odpowiedzi – jej wyroki nie są bowiem w stanie opisać sfer funkcjonujących wedle zupełnie innych porządków. A owe dramatyczne doświadczenia są źródłem głębokiej wiedzy o człowieku i o świecie – uznał Szestow. Dlatego bohaterami jego rozważań był Hiob i prowadzący syna na śmierć Abraham, a także myśliciele-outsiderzy, których interesowały obrzeża ludzkiej egzystencji, żeby wspomnieć tu nieznużenie borykającego się z „przeklętymi problemami” Dostojewskiego, czy żywiołowo poszukującego prawdy Nietzschego.

W *Filozofii tragedii* Szestow pisał:

Potrzeba, aby prawdy wrzynały się w ciało jak nóż – i o tym nie mówi, nie mówi ani teoria poznania, ani logika. Tam proces odnalezienia prawdy wygląda zupełnie inaczej, tam myśleć – znaczy spokojnie, konsekwentnie, w napięciu, lecz bezboleśnie przechodzić od konkluzji do konkluzji aż do momentu, kiedy cel poszukiwań zostanie osiągnięty. U Nietzschego natomiast myśleć – znaczy dręczyć się, męczyć, wić w konwulsjach. U Dostojewskiego, jeśli pamiętacie jego powieści, również żaden z bohaterów nie rozmyśla według prawideł logiki: wszędzie jest tam wściekłość, furia, płacz i zgrzytanie zębów.

Szestow stworzył więc swoisty „program” filozofii absurdu, który zakładał porzucenie całego dotychczasowego dziedzictwa filozofii. Towarzyszyło temu zapamiętałe „filozofowanie młotem”, które miało jak najgłębiej skruszyć fundamenty racjonalizmu. Cały impet uderzenia skierowany został w Ateny, jako miejsce narodzin Rozumu: Szestow próbował wyśledzić błędy Sokratesa, niekonsekwencje u Platona i nadużycia Arystotelesa. Nie oszczędził średniowiecznej scholastyki, która

jego zdaniem była bezpośrednią i bezkrytyczną spadkobierczynią myśli Arystotelesa – przenosząc logiczną zasadę niesprzeczności z rzeczywistości ludzkiej na boską, ograniczyła wszechmoc Boga i pogwałciła prawdę wiary.

Wyzwanie rzucone zostało także nowożytnym odmianom racjonalizmu. Był to atak zuchwały i imponujący. Poczynając od żarliwego sporu z potężnymi filozofiami w wydaniu Kartezjusza, Hegla czy Husserla, aż po polemikę z najwybitniejszymi przedstawicielami myśli rosyjskiej, jakimi dla Szestowa byli: Dostojewski, Sołowiow czy Bierdiajew.

W tych sporach najbardziej interesująco przedstawia się spór Szestowa z Husserlem. Obydwu myślicieli łączył pogląd, że filozofia jest w stanie głębokiego kryzysu. Gdzie indziej jednak widzieli jego przyczyny i inne proponowali na jego przewyżczenie sposoby. Husserl pragnął dać nowe podstawy filozofii – uściślić ją, unaukować, ujednoczyć, by wsparta na racjonalnych fundamentach, uzdrowiła współczesną kulturę i naukę. A Szestow właśnie w „przenaukowieniu” filozofii widział jej największy problem. Jego zdaniem Husserl, absolutyzując prawdę, dogmatyzując wiedzę, odrzucił horyzont doświadczenia metafizycznego i egzystencjalnego, zdeprecjonował ludzkie istnienie. Fenomenologia stała się w ten sposób refleksją totalistyczną.

Detronizując Rozum, skłonił się Szestow w stronę filozofię biblijnej. Nadzieję i szansę na odrodzenie człowieka dostrzegł w mrocznym, paradoksalnym świecie wiary. Była to kontynuacja tertuliańskiej tradycji myślenia – zgodnie z regułą *credo quia absurdum est*. Tutaj Szestow w swym myśleniu znalazł się blisko Lutra, Pascala i Kierkegaarda. Mając takich sojuszników, bronił będzie człowieczego prawa do ignorancji wiedzy i skoku w absurd wiary. Dla autora *Filozofii tragedii* jest to przestrzeń odwiecznej tajemnicy. To absurdalna ścieżka Abrahama, a nie zracjonalizowana droga filozofów. Tylko w wierze człowiek może odzyskać pierwotnie daną przez Boga wolność i tylko dzięki niej przynieść może sobie zbawienie – w takim duchu pisał Szestow swoje *Sola fide. Tylko przez wiarę*.

W ten sposób w refleksji Szestowa zatarły się granice między filozofią i religią. Popadł w paradoks i niekonsekwencję, które często mu wytykano, nie rozumiejąc chyba ducha zamierzonej idei jego filozofii: krytykowano go za to, że odrzuca Rozum, piętnuje jego poczynania, korzystając przy tym bez żenady z narzędzi, których ten sam Rozum mu dostarczył. Nie można przecież ot tak, „uciec” z Aten a jednocześnie pozostawać ich wiernym mieszkańcem – utyskiwali krytycy...

Skąd u Szestowa tak niekonwencjonalne dla filozofów poczynania? Należy przytoczyć tu spostrzeżenia Czesława Miłosza, który charaktery-

styczną „metodę” Szestowa dostrzega jako swoistą ilustrację pożytku, jaki przyniosło rosyjskie kulturowe „opóźnienie”. Ówczesna myśl, nie obciążona scholastyczną teologią i filozofią – z braku uniwersyteckich katedr filozofii nie weryfikowana przez akademików – rozwijała się bez ograniczeń. Filozofowano na własny sposób, z pasją i silnym poczuciem niezależności. Podobnie Szestow, choć dobrze wykształcony, nie miał okazji być poddanym akademickiej, „obróbce” zachodnioeuropejskich uczelni, toteż dzieje filozofii i kultury europejskiej odczytywał niekonwencjonalnie. Przez to do dziś gorszy i wzbudza kontrowersje u wykwalifikowanych filozofów, przyzwyczajonych do klasyfikacji i intelektualnej karności.

Miłosz w myśli Rosjanina najbardziej docenia pasję, żarliwość i chęć uwolnienia kultury spod przymusu, jaki narzucał racjonalizm. Poeta nazywa go, za Platonem, *misologosem* – wrogiem rozumu. Dla Szestowa bowiem człowiek postawiony przed możliwością sięgnięcia po owoce z drzewa poznania dobra i zła nie posłucha zakazu Boga i zawsze skłoni się ku podszeptom węża – wybierze wiedzę. W taki sposób już u początku swych dziejów doprowadził się do zguby, stając się niewolnikiem poznania. Odtąd zawsze pragnął będzie pewności i niezachwianych reguł objaśniających świat. A Szestow wybiera drogę Hioba – niezachwianą wiarę w mądrość i nieograniczoną wolność Boga. Stąd też filozofia „upartego wroga węża” – jak nazywa Szestowa Miłosz – często mówi o ludziach z *podpolia*, „skrzywdzonych i poniżonych”, dotkniętych rozpaczą, którzy uświadomili sobie, że logiczne formuły na nic się w chwilach cierpienia nie przydają. Zdaniem poety ta emocjonalna, umykająca stereotypom myśl, pełna autentyzmu i ahistorycznego podejścia do filozofii, a także jej szczególna wrażliwość na cierpienie i śmierć, sytuuje ją blisko refleksji Simone Wail, choć ta ostatnia z pewnością była myślicielką stojącą po stronie Aten.

Rosyjski myśliciel w filozoficznej zapalczywości stawiał każdego przed radykalnym i dramatycznym wyborem: między absurdalnym światem Jeruzolimy (Bogiem) a Atenami (Rozumem). Pisał:

Jesteśmy umieszczeni między dwoma „szaleństwami”, między szaleństwem rozumu, dla którego „prawdy”, jakie objawia o okrucieństwach rzeczywistego bytu, są prawdami ostatecznymi, skończonymi, wiecznymi i obowiązującymi wszystkich, a szaleństwem kierkegaardowskiego „Absurdu”, ośmielającego się podjąć walkę, która – na podstawie rozumu i oczywistości – jest niemożliwa, z góry skazana na upokarzającą klęskę.

Stawiając tę alternatywę, Szestow był przekonany – między wiarą i rozumem jest otchłań nie do pokonania.

*

Sprzeciw wobec „zabobonów faktów” – jak postrzegał Szestow racjonalizm – doceniał u niego Gustaw Herling-Grudziński, który znał prace rosyjskiego filozofa i bardzo je sobie cenił, szczególnie jego głębokie analizy twórczości Dostojewskiego. Warto w tym miejscu wspomnieć o interesującym zagadnieniu, które poruszył kiedyś w „Znaku” Grzegorz Przebinda przy okazji analiz fascynacji Herlinga-Grudzińskiego literaturą rosyjską. W toku tych rozważań, na których omówienie z braku miejsca nie mogę sobie tutaj pozwolić, Przebinda wyraził nadzieję, że pojawi się kiedyś badacz, który w duchu głębokiego sprzeciwu wobec autora *Sola fide* napisze rozprawę, powiedzmy, pt. *Anty-Szestow. W obronie Arystotelesa i zasady sprzeczności*. Zdaniem autora artykułu miałyby to być prace, która wbrew myśli Szestowa pokazałaby, jak zbyt pochopne odrzucenie etycznego umiarkowania i zasady sprzeczności doprowadzić może w historii do krwawych przewrotów i rewolucji. Zdaniem Przebindy rozprawa taka miałyby także dać odpowiedź na istotne pytanie: dlaczego u Szestowa nie ma miejsca na jakikolwiek rodzaj etyki?

Myśl Szestowa nie miała bezpośrednich kontynuatorów, ponieważ w swej wymowie była już niejako dopełniona i zamknięta. Mimo to, jak zwracał uwagę w swoim studium, Cezary Wodziński, jej „zamknięcie” i doprowadzenie do ostatecznych granic stało się swoistym „otwarcie” filozofii. Z przeprowadzonej negacji racjonalizmu mogła ona wyciągnąć odpowiednie wnioski i zrewidować część poglądów. Przekonały ją do tego z pewnością także bolesne doświadczenia XX wieku.

Nazwisko Szestowa często pojawiać się będzie tam, gdzie mowa o zbytnim panoszeniu się *ratio*; przywołuje go, kto sceptycznie podchodzi do zapędów Rozumu, kto dostrzega ciągle iskrzenie, napięcie między Atenami a Jerozolimą, dla kogo dramatyczne stwierdzenie Tertuliana *credo quia absurdum est* ciągle jest przejmująco aktualne.

Obnażenie słabości rozumu, zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwa, jakie niesie rozszerzanie racjonalnej myśli na każdą ze sfer ludzkiego życia, krytyczne nastawienie do racjonalistycznej tradycji kultury europejskiej, antytotalizm i sięgnięcie do źródłowych doświadczeń człowieka – to problemy, które bardzo zbliżają Szestowa do takich myślicieli, jak Franz Rozenzweig i Emmanuel Lévinas. Właśnie ci obydwaj filozofowie przez uczestnictwo w doświadczeniu I wojny światowej (Rozenzweig) i Auschwitz (Lévinas) głęboko i boleśnie odczuli, jak totalność w sferze duchowej przekształcono łatwo w bezwzględną totalność fizyczną. Dostrzegli też wyraźnie, jak podporządkowanie wszystkiego jed-

nej zasadzie, absolutyzowanie jej, doprowadza do unicestwienia tego, co różnorodne, inne, obce. I obaj swą filozofią stanowczo przeciw temu zaprotestowali.

Sprzeczności, w które się wikłał Szestow, sprzyjały jego zadeklarowanej antyracjonalistycznej postawie, ale z pewnością przyniosły jego późniejszym interpretatorom wielu kłopotów. Właśnie dlatego interesujące jest, jak ze spuścizną autora *Filozofii tragedii* radzą sobie kolejni komentatorzy. Dla przykładu: po rozprawie Wodzińskiego ukazała się ostatnio nowa polska praca traktująca o filozofii rosyjskiego myśliciela: *Absurd – Rozum – Egzystencjalizm* autorstwa Adama Sawickiego.

Książki Szestowa ciągle mogą być wezwaniem filozofii, by próbowała wytrwale przekraczać swe granice. Wedle jego intencji powinna być ona przecież myślą żywą – pełną napięcia i sprzeczności, a przy tym głęboko uczciwą i autentyczną. Dobrze ilustruje to opinia, jaką o Szestowie przytoczył Bierdiajew:

Lew Szestow był filozofem, który filozofował całym swoją istotą, dla którego filozofia nie była akademicką specjalnością, ale sprawą życia i śmierci [...] Szukał Boga, szukał sposobów wyzwolenia człowieka z władzy konieczności. I był to jego osobisty problem [...] Dla Szestowa ludzka tragedia, potworności i cierpienia ludzkiego życia, doświadczenie beznadziejności były źródłem filozofii.

Ilu naprawdę było, ilu jest takich szczerych, zapalczywych myślicieli? Czy teraz ktoś jeszcze tak filozofuje?

ETYCZNE PODSTAWY PRAWA

Współczesne demokratyczne państwo opiera swoje istnienie na prawie stanowionym. Prawo stanowione rozstrzyga sytuacje sporne, reguluje codzienne życie, wedle tego prawa podejmowane są decyzje wpływające na przyszłość całego państwa i pośrednio poszczególnych jednostek. Porządek prawny obowiązujący we współczesnym państwie można porównać do pewnego zbioru „przepisów ruchu”, obowiązującego na danym terytorium.

Istnienie i obowiązywanie porządku prawnego nie jest jednak oczywiście samo z siebie. Podobnie jak zbiór przepisów ruchu drogowego wymaga uzasadnienia i odpowiedzi na szereg pytań dotyczących istnienia prawa, miejsca pojawienia się prawa, legitymacji prawa. Pytanie szczególnie istotne dotyczy stosunku prawa do etyki. Odpowiedź na te pytania, w oparciu o pisma Ernsta Wolfganga Böckenförde¹ staram się podać w poniższym tekście.

1. MIEJSCE POJAWIENIA SIĘ PRAWA

W każdym społeczeństwie istnieje szereg systemów norm regulujących wzajemne stosunki międzyludzkie, między tymi systemami daje się zauważyć genetyczny związek.

¹ Ernst Wolfgang Böckenförde jest prawnikiem, filozofem prawa, wieloletnim sędzią Trybunału Konstytucyjnego Niemiec; uznany za klasyka nowoczesnego myślenia o demokracji i roli Kościoła katolickiego w nowoczesnym państwie; por. E.-W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, Kraków 1994, s. 6-8.

W pierwotnych społeczeństwach ludzkich poszczególne systemy normatywne nie były wyodrębnione. Wspólnota pierwotna była wspólnotą religijną o bardzo wysokim stopniu homogeniczności. Obyczaj, zwyczaj, prawo, etyka i moralność znaczyły to samo i w taki sam sposób określały i regulowały ludzkie życie i do dnia dzisiejszego w jakimś stopniu pozostają kulturowo i historycznie powiązane. Prawo często pokrywa się z treścią zasad etycznych, ale może również występować przeciwko istniejącemu i funkcjonującemu od dawna w społeczności etosowi. Przykładem takiej sytuacji może być emancypacja – kobiety, korzystając z istniejących praw ogólniejszej natury, wystąpiły przeciwko obowiązującym normom i zwyczajom i zażądały praw dla siebie. Prawo może również pozostawiać wolną przestrzeń dla rozstrzygnięć podejmowanych w oparciu o inne systemy norm (etyka, zwyczaje). Łatwo zauważyć, że pomiędzy poszczególnymi systemami norm, które funkcjonują w społeczeństwie, zachodzą wielorakie i wielostopniowe związki łączące te systemy często w nierozzerwalną całość zakorzenioną w danej kulturze na konkretnym obszarze.²

Współczesny człowiek jest człowiekiem wyemancypowanym z większości dawniej obowiązujących zasad. Tradycja i religia przestały tworzyć wspólną podstawę uznawaną przez wszystkich członków społeczeństwa. Każda jednostka rości sobie prawo do wolności, chce być niezależna i posiadać takie same prawa jak inni. W sytuacji, gdy pojawia się pluralizm, konieczne jest powstanie nowego systemu, który może zostać uznany przez większość i który będzie spajał społeczeństwo w jedną sprawnie funkcjonującą całość. Takim systemem jest stanowiony porządek prawny. Miejsce wspólnoty zajęła organizacja – twór sztuczny. Religia i etyka nie stanowią wspólnej dla wszystkich bazy. Całość panujących stosunków, sposoby komunikacji i zachowanie ludzi kształtuje prawo – nadrzędny system zapewniający wszystkim możliwość bezkolizyjnego życia w grupie.³ Prawo jest jedynym systemem normatywnym, który jest powszechnie akceptowany i chroni wszystkich członków społeczności.

PROBLEMY LEGITYMACYJNE PRAWA

Prawny porządek stanowiony przez człowieka jest częścią społecznej rzeczywistości. Istnienie i obowiązywanie tego porządku nie może

² E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991, s. 95.

³ *Ibidem*.

wynikać jedynie z przymusu, jakim dysponuje prawny porządek. Istotą prawdziwego prawa zdaniem Böckenfördego jest to, że jest ono dobrowolnie przestrzegane przez ludzi. Czy prawo powinno być powiązane z etyczno-moralnymi standardami społeczeństwa i etycznością człowieka – podmiotu prawa? Czy takie odniesienia istnieją? A jeśli tak, to z czego wynikają?

Prawo pozostaje w dwojakim stosunku do moralno-etycznych standardów istniejących w danym społeczeństwie: dzięki istnieniu etyczno-moralnych standardów jest przestrzegane, musi być od nich odgraniczone, by zachować swą specyfikę porządku prawnego o odrębnych zadaniach, celach i charakterze. Prawo opiera swoje istnienie na dobrej woli człowieka, który dobrowolnie przestrzega przepisów prawnych, a tym samym odnosi się do etycznego wymiaru człowieczeństwa i etyczno-moralnych standardów żywych w danym społeczeństwie. Celem prawa jest jednak jedynie regulacja zewnętrznych zachowań człowieka, nie ingeruje ono w wewnętrzne przekonania i motywację.⁴

Czy prawo jest częścią porządku etycznego? Przedmiotem etyki Böckenförde analizuje powiązania pomiędzy prawem i etyką, zastrzegając, że nie chodzi w tak postawionym pytaniu o stosunek moralności do legalności w kantowskim sensie.⁵ Jest to pytanie o prawo – porządek społeczny posiadający etyczno-moralną zawartość. Nie pada pytanie o wewnętrzną motywację człowieka przestrzegającego prawa.

PRAWO I ETYKA – ROZDZIAŁ W TOKU HISTORII

Dzisiejsze prawo posiada swój własny przedmiot, jest jednym z systemów normatywnych funkcjonujących w społeczeństwie, posiada charakterystyczną formę. Nowoczesne prawo powstało w toku historycznego procesu kształtowania się początkowo jednolitego, niezróżnicowanego pierwotnego społeczeństwa – wspólnoty społeczno-religijnej. Życie pierwotnej wspólnoty było w takim samym stopniu regulowane przez religię, zwyczaje, jak i przez prawo. Rozwój historyczny spowodował zróżnicowanie społeczeństwa. Życie człowieka rozgrywa się obecnie na wielu płaszczyznach i nic nie wskazuje na konieczność, by nor-

⁴ Por. E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, w: H. Fechttrup, F. Schulze, T. Sternberg (red.), *Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper*, Münster 1994, LTV, s. 90.

⁵ Moralność – idea obowiązku przestrzegana na mocy wewnętrznego uznania; legalność – przestrzeganie praw i przepisów; zob. I. Kant, *Metaphisik der Sitten*, Hamburg 1986 § E.

my etyczne były zawarte w prawie. Dzisiejsze prawo nie jest częścią porządku etycznego i być takowym nie powinno, jeśli ma gwarantować podstawowe prawa człowieka.

Między prawem a etyką należy przeprowadzić czytelną linię rozgraniczającą. Wedle Thomasa Geigera⁶, którego cytuje Böckenförde, o prawie można mówić wyłącznie wtedy, gdy takie rozgraniczenie zaistniało. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z innego rodzaju porządkiem społecznym.⁷ Prawo państwowe jest efektem procesu desakralizacji i sekularyzacji świata, zostało w tym procesie oddzielone od etyki, zeświecczone, sfunkcjonalizowane i zrjonalizowane, otrzymało również swoiste ramy formalne. Wytyczone zostały granice, jakich prawo powinno się trzymać, by spełniać swe funkcje. W praspoleczeństwie prawo było tożsame ze zwyczajami i etyką (moralnością), jedynie przymus odróżniał prawo od etyki i religii. Prawo było czymś uświęconym, rolę prawodawcy spełniał często kapłan. W jego rękach prawo było sakralną władzą, która obejmowała całość ludzkiego życia, zarówno sferę prywatną, jak i publiczną, nie istniały racjonalne procedury. Jedność prawo-zwyczaj-moralność opierała się na religijnym porządku świata. Prawny wyrok musiał pozostawać w zgodzie z etyczno-moralno-religijnymi przekonaniem obywateli.⁸

W procesie historycznego rozwoju prawo stawało się coraz bardziej racjonalne i sformalizowane. Zaczęto oddzielać porządek prawny od religijno-etycznego. Prawo stosowano jako narzędzie władzy i element stabilizujący rządzenie. Takie zastosowanie prawa otwierało nowe możliwości. Dzięki utracie uświęconego, religijnego charakteru prawo stopniowo „emancypowało” się z porządku religijno-etycznego i mogło być kształtowane przez ludzi. W średniowieczu racjonalizacja prawa spowodowała powstanie instancji prawnych. Sędziowie byli zobowiązani do przestrzegania już ustanowionych praw. Wyrok opierał się o prawo, a nie o artykulację boskiego nakazu. Słowo „przykazanie” nabrało „świeckiego” wymiaru.

Konieczność racjonalizacji i wyodrębnienia prawa z wymiaru etyczno-religijnego wywołały między innymi także wojny religijne, postępujące zróżnicowanie społeczeństwa oraz rozwój przemysłu. W procesie racjonalizacji prawa opierano się na przykładzie prawa kanonicznego – jako

⁶ Por. T. Geiger, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, wyd. 4, München 1977, s. 293-313.

⁷ *Ibidem*; również: E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, w: *idem, Recht, Staat, Freiheit*, s. 100nn.

⁸ E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, s. 112.

racjonalnej formy prawa sakralnego. Średniowieczny Kościół chciał być niezależny od świeckiej władzy, dlatego sformalizował prawo sakralne.

Pojawienie się państwa, organu władzy było kolejnym etapem sekularyzacji prawa. Prawo stało się zbiorem przepisów stanowionych przez państwo, formą wyrazu suwerenności (T. Hobbes). Tym samym prawo wyzwoliło się z zależności od etyki i religii. Ówczesny władca otrzymał racjonalne narzędzie do kształtowania porządku społeczno-politycznego. Wyzwolone ze sztywnej zależności od etyki i religii, mogło stać się częścią historii rozwoju wolności.

W procesie emancypacji prawa od etyki i religii funkcje prawa uległy redukcji. Prawo ograniczone zostało do regulacji zewnętrznego zachowania. Troska o doskonałość życia, zapewnienie zbawienia duszy ludzkiej – pozostały w gestii religii. Celem zsekularyzowanego prawa stała się realizacja celów państwa: zapewnienie pokoju publicznego, wolności i własności. Prawo zaczęło pełnić rolę bezstronnego sędziego. Etyka wycofała się z polityki, ograniczona została do przedstawiania idealnych celów, które wolny człowiek powinien realizować. Nauki etyczno-moralne straciły możliwość stosowania prawnych sankcji w przypadku przekroczenia etyczno-moralnych nakazów. *Kratos i ethos* rozeszły się.⁹ Nie było to jednak rozejście całkowite, jak bowiem twierdzi Böckenförde, prawo nie może istnieć bez etyczno-moralnych podstaw.

2. RÓŻNICE W TREŚCI I ZAKRESIE PRAWA I ETYKI

Rozejście się prawa i etyki oznacza jedynie zróżnicowanie zakresów ich stosowania. Prawo odnosi się do człowieka, który pozostaje wolno działającą istotą etyczną. Stanowione przez człowieka prawo w przeciwieństwie do etyki musi wykazać zasadność swojego obowiązywania, a przez to pozostaje w tematycznym związku z etyką. Etyka dąży do doskonałości, do realizowania celów idealnych, prawo traktuje o człowieku takim, jakim jest on w danej chwili, zarazem musi pozostawać pragmatyczne i ściśle związane z rzeczywistością.¹⁰

Porządek prawny niezbędny do pokojowej egzystencji społeczeństwa musi odpowiadać także innym potrzebom tego społeczeństwa. Do zadań prawa nie należy wprowadzić gwarantowanie nakazów etycznych, niemniej musi ono pozostawać w związku z zawartością etyczno-mo-

ralną danego społeczeństwa. Między prawem a rzeczywistością, do której prawo się odnosi, zachodzi trojaki związek. Dana społeczna rzeczywistość wymaga prawa odpowiedniego dla niej w danym momencie historycznym. Prawo oddziałuje na rzeczywistość i kształtuje ją poprzez swoje rozstrzygnięcia. Prawo może kształtować w pewnym stopniu moralność danej społeczności, samo jednak w tym samym stopniu podlega kształtowaniu przez daną rzeczywistość. Można pokusić się o sformułowanie tezy, iż prawo wychowuje do etyki, a z kolei etyka nakazuje przestrzegać prawa. Jest to szczególnie możliwe, gdy mamy do czynienia ze sprawiedliwym prawem i społeczeństwem o wysokim poziomie moralnym. Przepisy i nakazy prawne, by być przepisami sprawiedliwego prawa, powinny wypływać z celu istnienia prawa, jego zadań. Dowolność formułowania prawnych nakazów niszczy sens istnienia prawa.¹¹

CECHY SZCZEGÓLNE PRAWA

Istotnymi cechami prawa są jego pewność i forma. Pewność prawa wyraża się przez legalność, stabilność i obiektywną mierzalność rozstrzygnięć prawnych. Jest wartością samą w sobie i należy do elementów konstytuujących formalnie dzisiejsze państwo prawa. Prawo nie podlega samowoli ustawodawcy. Dane rozstrzygnięcie może stać się prawnie obowiązującym i wiążącym jedynie wówczas, gdy otrzyma odpowiednią formę. Również proces rozwiązywania danego problemu musi odbywać się w formalnych ramach obowiązujących w danym systemie prawnym. Realizacja wyroku lub wprowadzenie w życie nowej ustawy musi być zgodne z wymogami formalnymi, podobnie jak cały system prawny.¹² Formalizm służy głównemu zadaniu prawa, czyli zapewnieniu wolności każdej jednostce żyjącej w społeczeństwie. Dzięki związaniu formą, prawo osiąga większą niezależność od przekonania tworzących je ludzi, jest bardziej obiektywne i chronione przed dowolnością interpretacyjną. Böckenförde zalicza formalizm do podstawowych cech prawa. Prawo sformalizowane musi dopiero zostać wprowadzone w życie, zaistnieć i z czysto formalnego stać się rzeczywistym poprzez

⁹ Por. E.-W. Böckenförde, *Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. Aufriß eines Problems*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 1966, t. XII, s. 163 nn.

¹⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, II, qu. 96, art. 2.

¹¹ E.-W. Böckenförde, *Staat als ein sittlicher Staat*, Berlin 1978, s. 10 nn.

¹² E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, s. 90 nn.; por. J. Möser, *Von dem wichtigen Unterschied des wirklichen und des förmlichen Rechts*, w: K. Brandt (red.), *Gesellschaft Staat*, Osnabrück 1965, s. 214.

obwieszczenie upoważnionego organu prawnego. Dla sprawiedliwego prawa jasne określenie formalnych ram jest koniecznością.¹³

Böckenförde zalicza również do istotnych cech prawa przewidywalność, rozstrzygalność i sensowność. Pewność i niezawodność prawa związana jest z mocą decydowania, jaką charakteryzować powinno się prawo. Możliwość podejmowania wiążących decyzji o charakterze „ostatniego słowa” należy do istoty prawa jako porządku bezpieczeństwa i pokoju. Prawo pozbawione mocy wydawania ostatecznie wiążących decyzji traci charakter gwaranta pokoju. Jeśli instancją rozstrzygającą ostatecznie nie jest prawo, rolę tę może przejąć ktoś inny, np. dyktator, w którego rękach prawo staje się służą nową ideologii, a tym samym straci charakter wolnościowy.¹⁴

By spełniać swe zadania, prawo musi być nacechowane realizmem. Nie może w myśl etycznych postulatów z góry zabronić określonych zachowań. Zanegowany przez prawo niepożądany fenomen stanie się fenomenem istniejącym poza prawem, a tym samym nie podlegającym żadnym regulacjom. Prawne przyzwolenie istnienia fenomenów niezgodnych z wymogami etyczno-moralnymi pozwala prawu na budowanie i gwarantowanie płaszczyzny wspólnego życia wszystkich ludzi.¹⁵ Sytuacje problematyczne pod względem etyczno-moralnym prawo traktuje jako stan faktyczny i nie ocenia ich etycznej wartości. Dzięki samoograniczeniu do regulacji stanu faktycznego prawo staje się podstawą zachowania i utrwalania istniejącego porządku, takie samoograniczenie umożliwia akceptację przestrzegania prawa przez niedoskonałe społeczeństwo. Prawo jedynie obserwuje sytuację zaistniałą w rzeczywistości i poprzez regulacje stara się, by płynące z niej negatywne skutki były możliwie małe.¹⁶

Normatywna etyka skłania się ku powszechnie obowiązującym zasadom (*nemidem laedere, pacta sunt servanda, suum cuique tribuere* itd.). Zasady te pozostają zawsze obowiązujące w porządku etycznym, bez względu na zaistniałą sytuację. Są to podstawowe założenia porządku etycznego. Dla porządku, jakim jest prawo, zasady te wymagają konkretyzacji. Zdanie *suum cuique tribuere* jest dla prawa zbyt ogólne i przez tę swoją ogólność domaga się konkretyzacji, doprecyzowania oraz rzeczywistej realizacji.

¹³ E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, s. 92.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ „Das recht nimmt streckenweise ethisch-sittlich Fragwürdiges oder Unerlaubtes als Gegebenheit hin. Es rechtfertigt das nicht. Es grenzt aber bestimmte Spielräume aus, die rechtlich nicht beurteilt werden und findet darin – auf einem ethisch-sittlich zurückgenommenen Niveau – die Basis für Ordnungen und erreicht Erträglichkeiten im Zusammenleben der Menschen”, w: *ibidem*, s. 100.

¹⁶ *Ibidem*, s. 100.

Prawo jest siłą porządkującą a jego regulacje nie powinny tracić wtórnego charakteru względem skonkretyzowanych pryncypiów.¹⁷

UZASADNIENIE WAŻNOŚCI I OBOWIĄZYWANIA PRAWA

Prawo domaga się absolutnego podporządkowania. Mimo że prawo reguluje jedynie zewnętrzne zachowanie człowieka, istnieją w nim odniesienia do zobowiązania wewnętrznego. Zasadniczo prawo jest przestrzegane przez większość ludzi dobrowolnie. Przestrzeganie prawa wynika z poczucia lojalności względem reszty społeczeństwa, sumienia i oczywistości obowiązywania regulacji prawnych. Grożące sankcje umacniają obowiązywanie prawa, nie stanowią jednak jego podstawy.

Rozważając problem obowiązywania, dochodzimy do pytania o najgłębszą podstawę prawa. W tym kontekście szczególnie widoczne staje się powiązanie pomiędzy prawem a etyką. Cele zasadnicze, jakie stawia sobie prawo, same z siebie mają charakter wartości etycznej (np. prawo do życia). Możemy jednak zadać pytanie: skąd się bierze ta niemal powszechna powinność obowiązywania prawa?¹⁸

Böckenförde, mówiąc o podstawach obowiązywania prawa, opiera się na tekście Martina Dratha *Grund und Grenzen der Verbindlichkeit des Rechts*.¹⁹ Za punkt wyjścia przyjmuje realne zadania, jakie porządkująca siła prawno-normatywna ma do spełnienia w rzeczywistości. Punktem wyjścia jest rzeczywiście funkcjonujące społeczeństwo. Z potrzeb społeczeństwa wyłaniają się sens i cele prawa. Założeniem jest konieczność występowania w rozwiniętym społeczeństwie siły porządkującej (prawa). Znane nam, uporządkowane społeczeństwo jest możliwe jedynie dzięki zaistnieniu prawa. Społeczeństwo to istnieje w prawie, przez prawo i dzięki prawu. Tym samym życie w społeczeństwie jest życiem w prawie. Człowiek jako istota społeczna z konieczności żyje w większej grupie. Grupa wymaga natomiast dla swej egzystencji regulacji. Rodzaj tych regulacji zależy od charakteru danej grupy i stopnia jej homogeniczności. W przypadku grup niezróżnicowanych, wykazujących naturalne powiązania (np. rodzina), regulacje zewnętrzne (prawne) nie

¹⁷ E.-W. Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt am Main 1992, s. 133; por. § 242 BGB (Bundes Gesetzbuch – Kodeks Prawny), również: art. 1, I GG (Grundgesetz – Konstytucja) – zasada odpowiedniości zachowania (*Prinzip der Verhältnismäßigkeit*).

¹⁸ W ten sposób uzasadniała istnienie i obowiązywanie prawa teoria prawa natury.

¹⁹ M. Drath, *Grund und Grenzen der Verbindlichkeit des Rechts*, w: *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der gesamten Staatswissenschaften*, Tübingen 1963, s. 1-60.

dotykają wszystkich obszarów życia. Odpowiednio do charakteru grupy czy też społeczności pojawiają się takie lub inne reguły współżycia. Egzystencja w prawie i podleganie prawu jest warunkiem możliwości istnienia jednostki. Nie jest to efekt wolnego wyboru lub zawiązania umowy.²⁰

Istnienie prawa jako normatywnej siły porządkującej życie w społeczeństwie oraz przestrzeganie prawnych ustaleń odwołuje się do rozumności człowieka. Efektywne prawo jest warunkiem możliwości egzystencji ludzkiej i zaspokojenia potrzeb człowieka na drodze pokojowej. Prawna powinność, będąca podstawą obowiązywania prawa, zawiera się w socjalnych przyczynach powstania społeczeństwa. Bez prawnych regulacji nie może funkcjonować żadne społeczeństwo. Martin Drath pisał: „Wir sollen prinzipiell rechtlich, was wir regelmäßig letztlich müssen.”²¹ Prawo jawi się jako konieczny, mający cechy przymusu, warunek funkcjonowania społeczeństwa. Wynika ono z rzeczowej logiki społecznego życia.

Spółeczne uzasadnienie obowiązywania prawa jest dla Böckenförde jednocześnie uzasadnieniem etyczno-moralnym wiążącego charakteru prawa. Prawo realnie istniejące w społeczeństwie i kształtujące ludzką egzystencję uzyskuje swą legitymację z powodu rzeczywistej konieczności i racjonalnego znaczenia dla ludzkiego życia oraz możliwości tego życia w ogóle.²²

Człowiek, będąc istotą społeczną, żyje w społeczeństwie. By takie życie było możliwe, konieczne jest przyjęcie powszechnie obowiązujących reguł zapewniających jednostce możliwość egzystencji. Sama gwarancja tej możliwości jest już wartością etyczną. Odrzucenie konieczności zapewnienia podstawowych warunków niezbędnych do egzystencji powoduje powstanie konfliktu. Człowiek, negując istnienie prawa jako etyczno-moralnie uzasadnioną konieczność, popada w sprzeczność z samym sobą. Stawia wtedy pod znakiem zapytania między innymi własne prawo do życia.²³

W takim ujęciu problematyczną może wydawać się autonomia człowieka. Böckenförde zaznacza jednak, że o autonomii indywiduum można mówić zasadnie jedynie przy założeniu iż owo indywiduum określone jest przez *ratio*. Mowa jest o indywiduum rozumnym. Odrzucając

²⁰ Inaczej niż Tomasz Hobbes. U Hobbesa ramy prawne, państwo pojawia się na mocy wolnej decyzji wszystkich zainteresowanych.

²¹ „Naszą powinnością prawną jest zasadniczo to, co ostatecznie jest nam narzucone” (tłumaczenie własne – J.B.), w: M. Drath, *Grund und Grenzen der Verbindlichkeit des Rechts*, s. 47.

²² Por. E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, s. 88-105.

²³ *Ibidem*; por. M. Drath, *Grund und Grenzen der Verbindlichkeit des Rechts*, s. 47.

prawo jako wiążący porządek, czynimy problematyczną autonomię jednostki (podobnie jak wolność). Autonomia jest określana przez *ratio*, rozumiana jako dowolność nabiera cech utopijnych, staje się nierealizowalna i oparta na irracjonalnych założeniach. W społeczeństwie życie upływa między ludźmi i z ludźmi. Udział w takim życiu powoduje automatyczne podleganie porządkowi i obowiązkowi, jakie istnieją w danym społeczeństwie. Autonomia jednostki nie ujęta w ramy nakładane przez społeczeństwo (zwyczaje, etos, prawo, moralność, dobre maniere itp.) przeradza się w wykorzystywanie innych w imię własnej autonomii, co czyni jednostkę społecznie nieprzystosowaną lub wręcz szkodliwą. Podobnie jak wolności, autonomii nie można rozumieć jako samowoli i totalnej niezależności. By jednostka mogła być prawdziwie autonomiczna i w swej autonomii niezagrożona przez inne jednostki, konieczne jest związanie prawem. Dzięki temu prawo staje się koniecznym warunkiem prawdziwej autonomii. Z tych rozważań wynika jeszcze jeden wniosek. Podobnie jak prawdziwie wolnym można być jedynie w ramach prawa, jednostka może osiągnąć autonomię jedynie w społeczeństwie regulowanym przez prawo. Roszczenie posiadania wiążącego charakteru przez prawo nie oznacza więc zniesienia autonomii, lecz jest warunkiem zaistnienia realnie możliwej autonomii.²⁴

Zadania prawa, do których zalicza się gwarantowanie pokoju, wolności i sprawiedliwy podział dóbr oraz obowiązków, są warunkami i jednocześnie wyznaczają granice wiążącego charakteru prawa.²⁵ Jeżeli zechcemy zanegować te odniesienia do społeczno-racjonalnego sensu, prawo utraci znaczenie jako porządek wiążący. Tym samym nie znajdziemy powodu dla jego przyjmowania lub przestrzegania.

4. PRAWO JAKO POŚREDNICZENIE MIĘDZY POLITYKĄ A ETYKĄ

Analizując podstawy prawa, Böckenförde rozważa status prawa w społeczeństwie. Czy prawo jest samodzielnym elementem rzeczywistości człowieka? Czy też jest determinowane przez inne siły i warunki? Böckenförde przytacza tezę sformułowaną przez francuskiego badacza prawa Julien Freuda. Prawo jest, według Freuda, „zapośredniczeniem” pomiędzy polityką i etyką, powstałym w toku historii. Mowa tu o etyce żywej w danym społeczeństwie, która ma ściśle odniesienia do praktyki

²⁴ Böckenförde świadomie przyjmuje kantowską definicję wolności jako ograniczenia przy pomocy prawa samowoli poszczególnych jednostek.

²⁵ E.-W. Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin 1978, s. 18.

społecznej, nie zaś o etyce idealnej. Między sferą obejmowaną przez politykę a sferą etyki pojawia się prawo-pośrednik umożliwiający bezkonfliktowe funkcjonowanie społeczeństwa pluralistycznego, w którym realizowane są przez poszczególne grupy różne wartości. Porządek prawny otrzymuje swoją legitymację zarówno ze strony polityki, jak i etyki. W tym procesie nabiera charakteru etyczno-politycznego. Jako mediator i łącznik pomiędzy polityką a etyką nie może zostać zaabsorbowane przez jedną ze stron. Zarówno polityka, jak i etyka są w tym ujęciu rzeczywistością zastaną przez prawo. Wynikają z tej rzeczywistości istotne ograniczenia możliwości przysługujących prawu. Może ono jedynie wspierać istniejące już normy, samo z siebie nie tworzy reguł o cechach normatywnych. Społeczeństwo stanowi podstawę prawa, a tym samym jako podlegające historycznym procesom sprawia, że prawo ma również historyczny charakter.

Prawo ograniczone jest z jednej strony przez politykę, z drugiej – przez etykę społeczeństwa. Gdy przestaje spełniać funkcję pośrednika pomiędzy tymi porządkami, przekracza swe granice. Absolutyzacja jednej lub drugiej strony albo samego prawa wywołuje niebezpieczeństwo totalitaryzmu. Przekroczenie zadań pośrednika oznacza utratę wewnętrznych sił regulujących i tworzących porządek. W takim wypadku porządek można zachować już jedynie przy użyciu przemocy. Brak wewnętrznych sił regulujących prowadzi również do relatywizmu. Prawo pozbawione odniesienia do etyki służy wyłącznie polityce i politycznym interesom. Brak wewnętrznych powiązań uzależnia kształt prawa od arbitralnych wyobrażeń dotyczących porządku prawnego w danym czasie.²⁶

ETYCZNO-MORALNY STATUS PRAWA

Prawo obejmuje prawie każdą sferę ludzkiego życia. Bez prawa współczesny człowiek nie jest w stanie poruszać się bezkolizyjnie w społeczeństwie. Prawo bez etyczno-moralnej zawartości, zdaniem Böckenfördego, staje się czymś, co stwarza pozory prawa. Sytuacje graniczne przekraczają kompetencje prawnego porządku.²⁷

Etyczno-moralny charakter prawo czerpie z ograniczenia do gwarantowanie porządku i wolności każdemu człowiekowi. Nie rości sobie

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por. E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, s. 104.

pretensji do doskonalenia człowieka, tak jak czyni to etyka. Böckenförde, przedstawiając tę tezę, przywołuje myśl Tomasza z Akwinu.²⁸

Zdaniem Tomasza z Akwinu, które podziela Böckenförde, zadaniem prawa stanowionego przez człowieka nie jest zabezpieczenie przed wszelkimi możliwymi występkami, ponieważ jest jedynie regułą i miarą zachowania. *Mensura autem debet esse homogena mensurato*.²⁹ Miara, kryterium oceny powinno mieć ten sam charakter, co oceniany przedmiot lub sytuacja.³⁰ Prawo powinno być możliwe do zrealizowania, co czyni je zależnym od panujących warunków. Od każdego można wymagać stosownie do jego możliwości. Niedoskonałość człowieka warunkuje kształt prawa. Prawo skodyfikowane dla potrzeb społeczeństwa zakazuje jedynie tego, co byłoby groźne dla wszystkich. Prawo zostaje tak sformułowane, by każdy potrafił go przestrzegać.³¹ W tym kryje się zasadnicza różnica pomiędzy prawem a etyką.

Nieodzowność istnienia prawa jako porządku zachowawczego znajduje swe uzasadnienie nie tylko dzięki sankcjom, jakimi prawo dysponuje. Istnienie i obowiązywanie prawa związane jest z akceptacją społeczeństwa. Prawo pozbawione tej akceptacji traci najgłębszy sens swego istnienia, traci faktyczne odniesienie do rzeczywistości, którą chce kształtować.³²

²⁸ *Summa Theologica*, I-II, qu. 96, art. 2.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ „Der Maßstab muß dem homogen sein, wofür er als Maßstab gegeben wird (...) Der Maßstab wird nicht abstrakt seinem Gegenstand gegenübergestellt, sondern der Maßstab selbst muß dem homogen sein, wofür er als Maßstab gelten soll”, w: E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, s. 101.

³¹ Por. *ibidem*, również: św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I-II, qu. 96, art. 2.

³² E.-W. Böckenförde, *Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart*, s. 420.

ŁUKASZ MAZURKIEWICZ

WZRUSZYĆ SIĘ OZNACZA ROZUMIEĆ

Karl Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000

Do dziś stawiane jest pytanie, w jakim stopniu w badaniach filozoficznych, Karl Jaspers „uwolnił się” od pierwszej fazy swej pracy naukowej – psychologii. Przed lekturą *Autorytetów* warto zastanowić się nie nad odpowiedzią na to pytanie, lecz nad samą zasadnością jego postawienia. Dla Jaspersa istotny jest człowiek, jego egzystencja wskazująca na transcendencję. Wszystko to, co potrafi wypowiedzieć się o niej, pomaga przybliżyć i zrozumieć ją może stać się komunikatorem w przyjętej przez filozofa metodzie. Historia, psychologia i syntetyzująca je filozofia dają człowiekowi obraz jego obecnej sytuacji – egzystencji. Pozwalają dostrzec procesy warunkujące samorozumienie. Dlatego też omawiana pozycja subtelnie stara się połączyć te przecież tak różne ludzkie źródła wiedzy o sobie samych. Jaspers nie stroni od historycznych sprawozdań na temat omawianych postaci. Analizuje psychologiczne aspekty ich nauki i oddziaływania. W końcu stara się pokazać, w jaki sposób i ile może powiedzieć filozof o fenomenie ich autorytetu. Uwagi filozofa, nie zawsze ortodoksyjne, zmuszają do przeinterpretowania własnego postrzegania i przyjmowania czyjegoś autorytetu. Ten bowiem nie jest wyłącznie reprezentantem pewnego światopoglądu, który sami przyjęliśmy. Z autorytetami łączy nas przede wszystkim dzielenie sytuacji ludzkiego bytowania, świadomość, że egzystujemy. Historyczna niepewność autorytetu polega na tym, że proponuje rozumienie swej egzystencji, wobec którego nie możemy pozostać obojętni. Jesteśmy niejako jego

mocą przymuszeni zająć stanowisko, tak by dzięki temu uzyskać świadomość swojej sytuacji.

Autor rozpoczyna od rzetelnego przedstawienia postaci w ich kontekście historycznym, ujawnienia podstaw ich nauki i jej związku z problemami współczesnych im społeczeństw.

Sokrates skrywa się za zasłoną platońskich dialogów. Zawołowany w subtelności myśli Platona raz odsłania jego poglądy, w innym zaś miejscu, za „przywoleniem” swego ucznia, prezentuje siebie. W myśli Jaspersa znamienne będzie, że do żadnego z autorytetów nie mamy bezpośredniego dostępu. Istnieją w naszej świadomości dzięki przekazom, na które sami nie mieli wpływu. Ich historyczność budowana jest na podstawie krytyki tekstów, których byli inspiratorami. To jakby pierwszy dowód na siłę ich oddziaływania. Sokrates przez współczesnych odbierany był jako sofista. I rzeczywiście w młodości zgłębiał zarówno filozofię naturalną, jak i sofistykę. Jednakże to właśnie krytyka tych kierunków doprowadziła go do zwrotu. Dla poszukiwania odpowiedzi na istotne pytania filozofia naturalna jest bezwartościowa, a sofistyka destrukcyjna. Dzięki temu Sokrates zrozumiał, że prawda nie jest określoną odrębnością, wypracowaną przez przyjętą metodę. Gdzie zatem szukać prawdy? Odpowiedź wydaje się banalna – „W sobie.” Nie można zatem przekazywać poleceń, jak ją zdobyć. Sokrates odnajduje w sobie nakaz wspólnego poszukiwania z drugim człowiekiem, ciągłego zapytywania, przetrząsania każdego zakamarka ludzkiej myśli. Prawda rodzi się w dialogu.

Na czym zatem polega istota sokratejskiego życia? Jeżeli przed filozofią stawiamy wymóg naukowości, to według Jaspersa Sokrates nie jest filozofem. Nie ma też dla niego miejsca wśród tych, którzy tworzyli spekulatywne stanowiska filozoficzne. Filozofia sokratejska to podążanie w myśleniu (*das Auf-dem-Wege-Sein im Denken*) z towarzyszącą mu wiedzą niewiedzy. Dla Sokratesa dowodzenie ma swoje granice, za którymi pozostaje już tylko w swym blasku substancja we wszelkim zapytywaniu. Autor nazywa tę substancję pobożnością Sokratesa. W swym dążeniu musi się jednak ona czymś żywić. I tak, po pierwsze, ożywia na jest nadzieją, że prawda objawi się w obliczu ciągłego zapytywania i w obliczu uczciwej świadomości niewiedzy ukaże się potrzebna w życiu mądrość. Po drugie, pobożność Sokratesa wyraża się wiarą w bogów i boskość *polis*. Po trzecie, jej medium jest sokratejski Daimonion. Droga, którą Jaspers prowadzi czytelnika do zrozumienia nauki Sokratesa, wydaje się momentami mało spójna z ogólnym założeniem rozprawy. Jak jednak wspominałem, jest to tylko wrazenie potęgowane przez dużą ilość analiz i faktów historycznych. Filozof konsekwentnie ukazuje, że podstawą w tworzeniu autorytetu nie jest wiedza, którą autorytet zdobył i stara się przekazać. W przypadku Sokratesa jego autorytet sprowadza się do wskazania sposobu na wyzwolenie się myślenia z okowów wiedzy i jednoczesnego doświadczenia tajemnicy myślenia. Sokrates odkrywa przed nami fascynujący świat myśli, która nie zna granic i kresu. Filozof wzbudza dobrowolne samoprzekonanie, że myślenie nie pozwala człowiekowi za-

mknąć się w sobie. Wprowadza niepokój, gdy ogarnia nas ślepe dążenie do szczęścia, zadowalanie popędów i ciasnota pragnień bytu empirycznego. Sokrates zatem buduje w człowieku wrażliwość, którą już sam jakoś posiada, a jedynie nie zdaje sobie z niej sprawy.

Innym wątkiem, który cyklicznie będzie się powtarzał przy okazji analiz kolejnych postaci: Buddy, Konfucjusza i Jezusa, jest postawienie ich w obliczu śmierci. Lektura *Autorytetów* skłania do przekonania, że dla Jaspersa odpowiedź autorytetu na pytanie, czym jest śmierć, staje się kluczem do zrozumienia, jaką rolę w naszym życiu autorytet odgrywa. Bezsprzecznie, to właśnie śmierć jest tym faktem, który łączy najściślej wszystkich ludzi. Każdy z nas musi wobec niej przyjąć jakieś stanowisko. Jaspers przyjmuje drogę egzystencjalistów, z których każdy proponował pewne ujaśnienie sensu ludzkiej egzystencji w obliczu śmierci. Nawet jeśli ludzka sytuacja w świecie, z uwagi na jej koniec, sama tego sensu nie posiada (Jean-Paul Sartre), to konieczne jest przyjęcie pewnej postawy, która pozwala egzystować ze świadomością jej końca. Sokrates umiera w pogodnym spokoju w niewiedzy, wypełniony uczuciem niewypowiedzianej pewności. To właśnie niewiedza jest przyczyną i kresem wszelkiego mówienia o śmierci. Wszak tym, którzy obawiają się śmierci, wydaje się, że wiedzą, co jest ową niewiadomą. A być może śmierć jest stanem szczęśliwości? Niezależnie jednak od tego, czym śmierć jest i nie jest, Sokrates jest przekonany, że dla dobrego człowieka zło nie istnieje, tak za życia, jak i po śmierci. Sokrates w obliczu śmierci okazuje spokój, wewnętrzną wolność wynikającą z pewności w swej niewiedzy, odnośnie do tego, w imię czego zaryzykował całe życie, a następnie śmierć. Jaspers uważa, że spotkanie z Sokratesem w *Obronie* jest niemożliwe bez intelektualnego wzruszenia. Nie sposób się z nim nie zgodzić, jeśli znajdujemy w tekście wymaganie pozabawione fanatyzmu – otwartość na jedyny element konieczności – śmierć. Sokrates uczy, że człowiek przed jego osiągnięciem nie powinien poddawać się rezygnacji, w nim bowiem może spokojnie żyć i umrzeć. Uderzające jest w Jaspersowej releksurze Platónskich dialogów wyczerpanie na te wszystkie miejsca, które odnoszą się bezpośrednio do życia człowieka. Filozof poszukuje w Sokratesie „szkoły życia” opartej na intelektualnym zrozumieniu siebie i sensu swojej egzystencji. Dostrzega, że w jasności tego, co dla człowieka dostępne, Sokrates spotyka się z innymi na równi z nimi. Nie staje ponad, jak mistrz. Pokazuje, że najistotniejsze pytania dla każdego z nas są takie same.

Jaspers dowodzi, że to dzięki wzruszeniu osobą Buddy możemy uzyskać unaczynienie tego wszystkiego, co Oświecony proponuje jako środek służący osiągnięciu prawdy. Życie Buddy to droga „przewrotów” jego świadomości. Uświadomienie sobie przez Gautamę zasadniczej postaci bytu empirycznego: starości, choroby i śmierci, zrozumienie, że umartwienia nie przynoszą Oświecenia, w końcu Oświecenie bez ascezy w czystości to punkty zwrotne z życia Buddy. Autor skrętnie podsuwa czytelnikowi tezę, że Budda proponuje wizję człowieka jako kogoś, kto się staje i będąc wciąż otwarty, nie zna odpowiedzi i jedynego słusznego urzeczywistnienia swojej egzystencji. Lektura rozdziału poświęconego Bud-

dzie wciąż nasuwa skojarzenia z Jaspersową koncepcją sytuacji granicznych (*Grenzsituation*). Zwroty w życiu Buddy owocują nowymi odpowiedziami na pytanie o sens własnego istnienia w konfrontacji z wszechobecnym cierpieniem.

Nauka Buddy mówi o uwolnieniu przez wgląd. Prawdziwa wiedza osiągnięta w ten sposób już stanowi wyzwolenie. Wiedza nie jest jednak poparta logiką i percepcją zmysłową, lecz odnosi się do doświadczenia przemian świadomości i poziomów medytacji. Budda uważał, że stany medytacyjne pozwalają człowiekowi łączyć się z istotami i światami o pochodzeniu transcendentnym. O ile filozofia odnosi się wyłącznie do dostępnych nam form świadomości, to medytacja przekracza je, przechodząc w formy wyższe. Zrozumienie świata osiągnięte w ten sposób jest połączeniem „normalnej” świadomości, w wypadku myślenia filozoficznego, doświadczenia medytacji i oczyszczenia całego życia w działaniu moralnym. Jaspers uparcie twierdzi, iż w ten sposób Budda nie proponuje systemu poznania, lecz ścieżkę świętości. Sposobów osiągnięcia poznania jest zatem wiele, a Budda jawi się wyłącznie jako inspirator. Autorytet, według Jaspersa, nigdy nie oferuje wiedzy z gwarancją jej pewności. Gdyby bowiem tak było, z argumentami przedstawianymi przez autorytet można by było dyskutować, podważać ich prawdziwość. Budda, tak zresztą jak każdy autorytet, podaje tylko jedną z możliwych dróg do osiągnięcia pewnego celu. „Drogi jest wiele” i to przede wszystkim ma umysławiać autorytet.

Ścieżka świętości (szlachetna droga) proponowana przez Buddę składa się z ośmiu elementów: właściwej wiary, właściwej decyzji, właściwego słowa, właściwego czynu, właściwego życia, właściwego dążenia, właściwego zamierzenia i właściwej medytacji. Wyzwolenie z cierpienia osiągnięte jest zatem poprzez zrozumienie, zrozumienie przez medytację, medytację zaś umożliwia właściwe życie. W skrócie wyzwolenie z cierpienia możliwe jest na drodze usunięcia niewiedzy poprzez wiedzę. Wiedza zaś oznacza świadomość przemijalności bytu empirycznego i odrzucenie tych wszystkich rzeczy, które na próżno są pożądane. Gdzie zatem, pośród tych wszystkich subtelności buddyjskiego obrazu egzystencji prześwituje siła autorytetu Buddy? Jaspers uważa, że Budda ujmuje człowieka swoim nieubłaganiem albo – albo i ukazaniem, że decyzja wstąpienia na ścieżkę zależy wyłącznie od jego wyboru. Osiągnięcie zbawienia jest możliwe wyłącznie wtedy, gdy się na nie zdecyduje – mówi Budda. Autor pokazuje, jak bardzo Oświecony odczuwał ciężar egzystencji, której przyjęcie jako swojej oznacza jej usensownienie. Z drugiej strony, Budda jest urzeczywistnieniem bytu ludzkiego, który nie uznaje żadnych obowiązków wobec świata i będąc w nim, świat ten porzuca. Chce bowiem, aby jako byt powstały z niewiedzy mógł wygasnąć. Chce wygasnąć w sposób tak zdecydowany, że nawet śmierć nie czyni na nim wrażenia, gdyż odnalazł miejsce poza śmiercią i życiem. To właśnie w tym punkcie Jaspers upatruje miejsca napięcia między Wschodem i Zachodem. Podczas gdy człowiek Zachodu zajęty jest troską o własne bycie zmierzające ku śmierci, to człowiek Wschodu całą egzystencję postrzega jako całość, którą powinien przekroczyć, osiągając nirwanę. Filozof nie chce oceniać tej propozycji, pyta-

niem jest, czy w ten sposób postępuje słusznie. Chce natomiast uzmysłwić, że taka idea zaistniała, jest realizowana i wciąż przemawia do setek tysięcy ludzi, porywając ich mocą autorytetu Buddy.

Część pracy poświęcona Konfucjuszowi zdaje się odstawiać od pozostałych rozdziałów. Zastanawiając się nad przyczyną takiego odbioru tego fragmentu tekstu, można pójść dwiema drogami. Pierwsza z nich może zostać sprowadzona do polemiki z autorem co do zasadności umieszczenia Konfucjusza wśród czterech największych autorytetów w dziejach ludzkości. Jednakże dużo oryginalniejszą odpowiedź na ten problem daje założenie stojące u podstaw recenzowanej książki. Otóż, autorytet rozumiany i przyjmowany jest w kontekście rozumienia własnej egzystencji. Czytelnik musi zostać wpięty przez dany autorytet poruszony, tak by mógł zająć stanowisko wobec jego nauki. Nawet sprzeciw (a może przede wszystkim on) prowadzi do uzyskania świadomości własnej postawy. Konfucjusz, zdaniem Jaspersa, jest przede wszystkim piewą wagi tradycji dla odrodzenia struktur państwowości. Przystawanie tradycji wnosi dynamikę w rozumienie prawdy, którą winniśmy wciąż na nowo odkrywać. Charakterystyczna dla współczesnej mentalności nieufność wobec prawdy zawartej w tradycji wyraża się w kryzysie autorytetów. Więcej, jeśli Konfucjusz chce ludzką naturę (*jen*) definiować poprzez wskazanie na człowieczeństwo i obyczajowość, to wyspany z mlekiem matki liberalizm człowieka Zachodu jeszcze bardziej potęguje poczucie obcości względem niego. Jaspers ukazuje zatem, jak bardzo nasz sposób bycia wpływa na odbiór treści prezentowanych przez każdy autorytet. O jego mocy świadczyłaby wcale nie bezapelacyjna zgodność, a wyłącznie niemożność przejścia obojętnie obok niego.

O ile Konfucjusz zmuszał czytelnika do rewizji własnego podejścia do tekstu Jaspersa, to analiza rozdziału poświęconego Jezusowi pokazuje filtry, przez jakie przechodzi myślenie autora o ostatnim z autorytetów. Mam tu na myśli urok protestanckich hermeneutów, pod którym pozostaje Karl Jaspers. Objawia się to przede wszystkim w kategoriach myślenia rozdzielającego Jezusa historii i Chrystusa wiary. Jaspers konsekwentnie uwidacznia fakty, które miałyby świadczyć, iż Jezus nie posiadał świadomości własnej boskości. Dopiero zmartwychwstanie przynosi boskość Chrystusa. To ściśle rozdzielenie jest pochodną krytyki tekstu biblijnego, który zdaniem Bultmanna nie dotyka warstwy historycznej, a jest świadectwem wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Jaspers pozostaje pod przemożnym wpływem tej właśnie myśli. „Rozgrzesza” go wyłącznie przyjęta we wcześniejszych analizach metoda. Autor nie odrzuca autorytetu Jezusa, gdyż to właśnie historyczność postaci gwarantuje siłę oddziaływania. Zarzut, że Jaspers odrzuca boskość Jezusa, również wydaje się chybiony. Filozof po prostu się tym nie zajmuje. Sprzeciw może co najwyżej budzić ciągle podkreślanie, że to dopiero uczniowie uczynili z Jezusa Boga. Jednakże, w ten sam sposób Jaspers pisze o losach pozostałych autorytetów. Wszyscy oni zostali „obdarzeni” boskością przez tych, na których wywierali wpływ.

Dla Jaspersa Jezus żąda bycia, a nie wynikającego z niego zewnętrznego działania. Od człowieka domaga się tego, z czego wynika wola działania, a nie tego, co może wprost stanowić przedmiot woli. W tym świetle staje się zrozumiałe, dlaczego zło zewnętrzne nie może zakłócić owego bycia. Jezus nie proponuje systemu norm postępowania, a wyłącznie *modi* bycia. Ten modus w języku teologii przybiera formę życia świadczącego, że Królestwo Boże już nadeszło, będąc znakiem zbliżającej się rzeczywistości. Zatem Jezus „ustawia” człowieka względem wymiaru, który nie jest z tego świata. Jak każdy autorytet walczy o egzystencję swych uczniów. Jaspers w wierze upatruje życia, którym zawładnęło Królestwo Boże. Jezus zdecydowanie najsilniej realizuje bycie drogowskazem w drodze do transcendencji. Dla samej wiary (jako relacji) Bóg jest wszystkim. Nie dziwi zatem radykalizm, do jakiego nawołuje Jezus. Nie jest to jednak radykalizm w dziedzinie wiedzy, gdyż to nie ją przekazuje Nazarejczyk. Jezus wprowadza w rzeczywistość wiary, ale tylko tego, kto już jakoś wierzy (poszukuje?). Niewierzący skazany jest na niezrozumienie. To nieustannie podkreślanie, że bycie określa możliwości, jakie bytujący może przyjąć na siebie, że uczestnictwo poprzedza rozumienie, swoje rozwinięcie znalazło w analizach współczesnych filozofów religii. Jaspers doskonale rozumiał tę prawdę i właśnie w kontekście relacji z autorytetem starał się ją przekazać.

Jakie są zatem konkluzje Jaspersowej teorii autorytetów? Przede wszystkim ich oddziaływanie miało miejsce już za życia autorytetu i opierało się na żywym człowieku, nie zaś na jego wizerunku. O autorytecie Sokratesa, Buddy, Konfucjusza i Jezusa nie zdecydował przypadek, lecz ich rzeczywista wielkość, która nie może być przysłonięta przez sytuację polityczno-społeczną. W końcu te cztery postacie nie należą do jednego obejmującego je typu. Podobieństwa rodzą się dopiero od czasu gdy ludzie stali się jedną całością i wymienili się swymi autorytetami. Ich niepowtarzalność polega na głębi ich życia, świadomości własnej powinności wobec najistotniejszych pytań.

A jaka jest wartość tej pozycji? Lektura ma pobudzić refleksję, wzbudzić kontrowersję lub dać argumenty za przyjętym już wcześniej przez czytelnika stanowiskiem. I oddając sprawiedliwość, trzeba powiedzieć, że Jaspers serwuje nam właśnie tego typu koncert czytelniczy. Można oponować, nie zgadzać się z teząmi autora, zarzucać mu stronniczość w doborze literatury źródłowej, jednakże Jaspers osiąga zamierzony cel. Pokazuje, że zaangażowanie, wzruszenie się tym, co prezentowane, tak przez autorytety, jak i przez niego, warunkuje to, co nazywamy rozumieniem, wzięciem egzystencji na siebie, bytowaniem w zgodzie ze sobą (Sokrates), z bliźnim (Budda), społeczeństwem (Konfucjusz) i z Bogiem (Jezus). Warto sięgnąć po tę pozycję, by na nowo odczytać kod budowania własnego światopoglądu.

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK

BARDZO TRUDNO JEST MÓWIĆ O RZECZACH OSOBISTYCH

Rozmowy z Cioranem, tłum. I. Kania, Warszawa 1999

Rozmowy z Cioranem są zapisem dwudziestu wywiadów, jakich filozof rumuński udzielił na przestrzeni kilkadziesiąt lat (począwszy od pierwszego, opublikowanego w 1970, a skończywszy na ostatnim, opublikowanym w 1994). Emil Cioran znany jest głównie ze swojego gnostycyzmu, ze zrodzonej ze świadomości ogromu cierpienia negacji wartości ludzkiego istnienia. Negacja ta pojawia się i dominuje również w tej książce. Przytoczmy choćby jedno równie rozpaczliwe, co przerażające zdanie: „Gdybym był kimś wszechmocnym – Bogiem lub Diabłem – wyeliminowałbym człowieka” (s. 135).

W niniejszym artykule chciałbym wszakże zwrócić uwagę na inny, mniej kontrowersyjny, tym niemniej bardzo ważny aspekt refleksji autora. Otóż jeszcze radykalniej niż miało to miejsce u egzystencjalistów francuskich, takich jak Camus czy Sartre, Cioran pozostawał wierny idei, że prawdziwa filozofia nie różni się od życia, że jest życiem – przede wszystkim życiem o s o b i s t y m. (Sądzę, że był bardziej radykalny pod tym względem niż ci dwaj filozofowie, ponieważ, inaczej niż oni, często wyrażał na kartach swych pism swoje własne o s o b i s t e odczucia – np. te związane z jego cierpieniem fizycznym.) W *Rozmowach z Cioranem* pada metodologiczna deklaracja podnosząca pierwszorzędny charakter o s o b i s t o ś c i filozofowania: „Filozofia powinna być czymś uprawianym osobiście, doświadczeniem osobistym. Filozofię powinno uprawiać się na ulicy, splatać w jedno filozofię i życie. W istocie pod wieloma względami jestem, jak sądzę, filozofem ulicznym” (s. 210).

Z punktu widzenia sfery osobistej, autor wytacza argumenty przeciwko filozofii akademickiej: „Miałem szczęście uniknąć pułapki uniwersyteckiej (...) miałem to szczęście, że nie musiałem robić doktoratu ani kariery na uniwersytecie (...) Zresztą całą moją ambicją było zostać myślicielem prywatnym, epigonem Hioba (...) Gdybym robił karierę uniwersytecką, wszystko to by się rozmyło, w taki bądź inny sposób odszedłbym od tego i pozostał niezmienny, bo przecież musiałbym przyjąć jakiś ton serio, zacząć myśleć bezosobowo. Jak to pewnego razu powiedziałem francuskiemu filozofowi, szefowi katedry: »Płacą panu za to, że jest pan bezosobowy«. Są to ludzie rozprawiający o »ontologii«, »problematyce całościowości« itd.” (s. 209). Zdanie to jest oczywiście wyzwaniem dla wszystkich, którzy uprawiają filozofię akademicką, dla tych, którzy piszą teksty zgodne z kanonami tej filozofii, albo też w końcu dla tych, którzy, pracując na wyższych uczelniach, w mniejszym lub większym stopniu akceptują akademicki system nauczania i wypowiedzi filozoficznej.

Próbując odpowiedzieć na te zarzuty Ciorana, stwierdzmy na początek, że wielu z nas (choć naturalnie nie wszyscy) może zgodzić się z tezą, iż filozofia w najbardziej autentycznym tego słowa znaczeniu zmierza do mądrości, ta zaś pozostaje w nierozłącznym związku z rozstrzygnięciami na poziomie światopoglądowym. Jeżeli zgodzimy się z tą tezą, pojawia się natychmiast kwestia osobistości-bezosobowości w całej swojej jaskrawości, a wraz z nią inna kwestia – kwestia zafalszowania. Mówiąc o istotnych elementach światopoglądu (np. o istnieniu Boga, o Jego naturze, o sposobie, w jaki działa (albo nie działa) w stosunku do ludzi itd.), nie sposób bowiem nie odnosić się do jakichś fragmentów swojego własnego życia osobistego, nie sposób nie składać z nich świadectwa. Trudno mianowicie wówczas nie zdawać relacji z tego, jak osobiście przeżywa się obecność i działanie Boga w swoim własnym życiu. Z drugiej strony, wypowiadając się publicznie, nie można być osobistym, trzeba wypowiadać tezy ogólne, uniwersalne, ważne dla wszystkich. W tekście filozoficznym odnoszącym się do światopoglądu pojawia się zatem dialektyka między osobistym sensem a bezosobistym charakterem wypowiedzi. Jak jest ona rozwiązywana?

Wydaje mi się, że najczęściej jest ona rozwiązywana przez odwrócenie uwagi od siebie i zwrócenie jej na innego filozofa – zwłaszcza na innego „wybitnego”, „wielkiego” filozofa. Innymi słowy, „rozwiązanie” niemożności osobistego mówienia dokonuje się przez omawianie, komentowanie, referowanie, czyli przez uprawianie historii (dawnej lub całkiem współczesnej) filozofii. Filozof w roli interpretatora tak mianowicie interpretuje poglądy i wszelkie, w tym osobiste, wypowiedzi „wybitnego” filozofa, aby otrzymany wynik w jakimś stopniu odpowiadał jego osobistym potrzebom i aby w wyniku tym znalazł on z a s p o k o j e n i e. To, że jego tekst jest „obiektywny” i „bezosobowy”, ma być niejako z góry zapewnione poprzez fakt, że interpretator nie mówi przecież o sobie, ale o kimś innym, kto dodatkowo jest filozofem uznanym.

Owa zafalszowana metoda ekspresji osobistego jest zapewne bardzo rozpowszechniona i może być słusznie podstawą przytyków typu cioranowskiego.

Ale na bezosobisty charakter filozofii akademickiej można spojrzeć również od innej strony – z pozycji nie zaczepnej, lecz obronnej. Otóż trzeba by bowiem najpierw przyznać, że istnieją zagadnienia w miarę wolne od osobistych warunkowań: choćby owa „ontologia”, „zagadnienie całościowości”, o których Cioran wspomina. Nie ma również wątpliwości, że istnieje wielu filozofów, których taka problematyka interesuje. Czyż można im odmówić prawa do zajmowania się nią, skoro nie odmawia się prawa do spekulacji matematykom czy logikom?

Prowadząc dalej obronę filozofii akademickiej, można również zwrócić uwagę na to, że każde zagadnienie światopoglądowe ma dwa aspekty: z jednej strony dotyczy i bezpośrednio wynika z osobistych warunków życia jednostki, z drugiej – odnosi się do kwestii, które są prawdziwe lub fałszywe niezależnie od tych warunków. Na przykład to, czy ktoś uzna istnienie Boga, jest niewątpliwie rzeczą wykraczającą poza dowody, jest kwestią w najwyższym stopniu osobistą; z drugiej strony istnieją, jak wiadomo, formułowane w przeciągu dziejów myśli ludzkiej dowody na Jego istnienie, które mniej lub bardziej spełniają wymogi racjonalności. I nad stopniem spełnienia owych wymogów w przypadku tego czy innego dowodu można dyskutować w płaszczyźnie filozofii publicznej, racjonalnej, bezosobistej – właśnie akademickiej.

Sądzę, że przynajmniej te dwa powody (neutralność światopoglądowa pewnych zagadnień oraz racjonalno-objektywna strona zagadnień światopoglądowych) pozwalają uznać, że filozofia akademicka nie zasługuje na całkowitą negację, że pomimo swojej częściowo sztucznej „bezosobowości” nawet w sferze zagadnień o doniosłości światopoglądowej posiada pewne pole do uzasadnienia i racjonalnego działania.

Stwierdzając to, musimy jednak jasno podkreślić główną trudność, jaka wiąże się z filozofią akademicką w tym obronionym przez nas wymiarze. Otóż jej pole do uzasadnionego działania jest z konieczności ograniczone i to jest właśnie tym, czego nie chce ona zazwyczaj przyznać. Pomimo swojej wględnej wartości przypisuje sobie często wartość bezwzględną i zapomina o swoim częściowym li tylko charakterze – zapomina o tym, że nie jest i że żadną miarą nie może być głównym rdzeniem czy *leitmotivem* światopoglądu człowieka. Każdy, kto traktuje serio jej światopoglądowe roszczenia, musi być świadomy, że bierze pewne *pars pro toto*.

Wskazując na te ograniczenia filozofii akademickiej, spróbujmy jednak jeszcze od innej strony obronić ją przed atakami Ciorana. Otóż ostrość Cioranowskiego ataku na ten typ filozofii można również osłabić poprzez wskazanie na trudności, na jakie on sam napotyka, eksponując osobisty styl filozofowania. Krótko mówiąc, Ciorana krytyka bezosobowości filozoficznej jest przez niego samego podważana. Filozof rumuński bowiem niekiedy daje do zrozumienia, że nie ma złudzeń co do możliwości szczerości w sferze publicznej, i odnosząc się do tej możliwości, ogranicza w jednym wywiadzie to, co w innym podaje jako właściwą dla swojej refleksji, główną „antyakademicką” wartość. W jego ujęciu mianowicie wszystkie poglądy, będąc zakorzenione w sferze osobistej,

stają się w sposób nieunikniony rozmyte przez wymogi publicznego dyskursu. I z wolna można zaobserwować, jak z kart *Rozmów z Cioranem* wynurza się zarówno pochwała mówienia „nie-bezosobowego”, jak i jednocześnie podważanie możliwości takiego mówienia. Raz okazuje się, że jego teksty prezentują jedynie ciemną, nad wyraz osobistą stronę jego życia („Wszystko, co napisałem, powstało w chwilach depresji. Gdy piszę, robię to, żeby uwolnić się od samego siebie, od swych obsesji”, s. 229), innym razem z kolei, że szczerłość jest fenomenem dekadentckim („Niewątpliwie społeczeństwa schyłkowe aż do przesady miłują szczerłość”, s. 198) lub też że niemożliwe jest wyjawienie wszystkich elementów życia osobistego („W gruncie rzeczy wszystkie moje książki są autobiograficzne, choć w sposób maskowany”, s. 107; „Pisarz musi być sprytny, koniec końców musi ukrywać źródło i tło swych manii i obsesji. Co się tyczy myśli, zdarza mi się je wypowiadać...”, s. 124; „Pytanie: Tym, co odegrało wielką rolę w pańskim piarstwie, już w młodości, była bezsenność. Co w młodości oddziaływało na pana tak głęboko, że stracił pan sen? Cioran: Bardzo trudno jest mówić o rzeczach tak osobistych”, s. 72).

Tak więc – jak widzimy – projekt osobistego filozofowania okazuje się wbrew deklaracjom niezwykle trudny w realizacji. Cioran określił koło, aby niemal powrócić do miejsca, z którego wyruszył, a mianowicie z blizy się jakoś ponownie do bezosobowej filozofii akademickiej, którą był krytykował. Czyż bowiem fakt, że nie można być całkowicie szczerym, nie pozbawia idei filozofii osobistej sensu? Czyż fakt, że sfera osobista nie może zostać ujawniona i filozoficznie wyeksplikowana publicznie, nie stawia filozofów osobistych w jednym rzędzie obok filozofów, którym płaci się za to, że są „bezosobowi”? W rzeczywistości projekt filozofii osobistej był wyjątkowo atrakcyjny w zestawieniu z filozofią akademicką z jej przemądrzałym *pars pro toto*. Sam w sobie napotkał jednak na nieprzezwyciężalne przeszkody, za których nieprzezwyciężenie nie można obwiniać nikogo, chyba tylko samą naturę poznania i kontaktów międzyludzkich.

Konkluzje, jakie nasuwają się odnośnie propozycji Ciorana, są niejednolite. Z jednej strony są negatywne. Konkluzja negatywna polega na wskazaniu na pewien brak samoświadomości „metodologicznej” w wypowiedziach myśliciela rumuńskiego o filozofii osobistej. Problem polega na tym, że podkreślając wagę osobistego rodzaju filozofowania oraz krytykując z tego punktu widzenia filozofię akademicką, Cioran nie podaje jednocześnie i natychmiast istotnych ograniczeń, jaki ten rodzaj filozofowania za sobą pociąga. Wychwalając filozofię osobistą, nie dodaje on zarazem – z całą świadomością niezwyklej doniosłości tego dodatku – że nie jest ona możliwa bez maski, a także, że osobisty charakter jego własnej filozofii dotyczył przeważnie rzeczy traumatycznych z jego sfery osobistej (pomijał akty radości, spokoju, ewentualnej afirmacji istnienia). Brak powiązania projektu filozofii osobistej z jednoczesnym wskazaniem na jego istotne ograniczenia powoduje, że czytelnik, który nie zna wszystkich wypowiedzi Ciorana, może odnieść np. wrażenie, że gno-

stycyzm i pesymizm to jego ostatnie i właściwie jedyne słowo czy też że, mówiąc o swoich traumatycznych stanach egzystencjalnych, mówi *de facto* o wszystkich swoich stanach.

Jeżeli chodzi o pozytywne konkluzje, jakie można wyprowadzić z namysłu nad filozofią zawartą w *Rozmowach z Cioranem*, to trzeba by najpierw stwierdzić, że mimo iż nie sposób w sferze publicznej filozofować osobiście w sposób pełny i niezakłócony, mimo że i tak na końcu osobistego filozofa czeka maska, tym niemniej nie można stosować zasady „wszystko albo nic” i twierdzić, że skoro nie można być *absolutnie* osobistym filozofem, należy zaniechać filozofii osobistej w całości, wyrażać się o niej z pogardą i uznać prymat i wyłączność filozofii akademickiej z jej obiektywnością i naukowym arsenalem wyjaśniającym. Innymi słowy, nie wydaje mi się, iż jest logiczne stwierdzenie, że skoro trzeba maskować swoje osobiste uwarunkowania i „powody”, kwestia, czy maskuje się *bardziej* czy *mniej* zdaje się już całkowicie drugorzędna. Zgadzam się: trudno jest mówić o rzeczach bardzo osobistych i o nich się też nie mówi. Ale skoro można mówić o rzeczach mniej osobistych – które jednak nadal *pozostają* osobiste – to na pewno warto to czynić. Dlaczego? Dlatego, aby kultura, która jest wszak przede wszystkim narzędziem naszego samorozumienia, była *dobrym* narzędziem tegoż samorozumienia. Nie będzie ona natomiast takim narzędziem wówczas, kiedy w poszukiwaniu mądrości będziemy opierać się na martwych „omówieniach” czy interpretacjach, które są *jedynie* co najwyżej *interesujące*, nigdy zaś *egzystencjalnie* ważne i *angażujące*; kiedy będziemy opierać się na intelektualnych, chłodnych dowodach (które rzadko rzeczywiście coś udowadniają), nie zaś na choćby relatywnie szczerych, ukazujących ludzki los, egzystencję i jej dramat wypowiedziach osobistych. Jeżeli, jak pięknie powiedział Karl Jaspers, do istoty filozofowania należy poszukiwanie granic swojego bytu, jest niezbędne opieranie naszej wizji możliwości i granic człowieczeństwa na *świadectwach* żywej, przeżytej *prawdy* – takiej, w której jeżeli nie można rozpoznać, to przynajmniej w której można domyślać się doświadczenia osobistego. To zapewne w duchu pragnienia samorozumienia padają z ust Ciorana słowa, pod którymi mogłoby podpisać się wielu z nas: „Ciekawią mnie wszelkie relacje o życiu, autobiografie, i bardzo lubię słuchać, jak ktoś opowiada mi o swoim życiu, mówi mi rzeczy, o których nie rozmawia z nikim” (s. 30). Ciekawość ta i to upodobanie podyktowane są zapewne nie wścibską ciekawością lub przynajmniej nie tylko nią; podyktowane są raczej pragnieniem doświadczenia choćby ułamka niezakłamej autentyczności w skądinąd przecież tak bardzo zakłamej kulturze.

JOANNA MATUZIK

„NIE MIŁUJCIE ŚWIATA”

Jean Duvernoy, *Religia katarów*, przeł. J. Gorecka-Kalita,
Wydawnictwo Platan, Kraków 2000

Heretykiem nie jest ten, kto wyznaje błędne przekonania (jest to jedna z możliwych konsekwencji herezji, ale nie jej istota), lecz ten, kto od troski prawdziwej zwrócił się ku trosce fałszywej, bałwochwalczej. Może on zatem pociągnąć za sobą w tym kierunku innych, może doprowadzić do ich zguby i podkopać wspólnotę.

Paul Tillich, *Dynamika wiary*

Do tej pory polski czytelnik mógł czerpać swoją wiedzę o kataryzmie jedynie z esejów Zbigniewa Herberta oraz Jerzego Prokopiuka, dzięki któremu również w jednym z numerów „Literatury na świecie” (12/1987) ukazały się przekłady kilku dzieł poświęconych tej tematyce. Podejmowana była ona także w opracowaniach o gnozie, gdzie poświęcano jej zwykle kilka zdań lub jeden rozdział. Nie bez powodu więc można powiedzieć, że nareszcie otrzymujemy do rąk polski przekład monografii o katarach, której pierwsze wydanie ukazało się we Francji w 1976 roku (choć wzmianki o tym fakcie nie znajdziemy w książce). Autorem jest jeden z czołowych (obok Fernanda Niela, René Nelli i Michela Roqueberta) historyków kataryzmu – Jean Duvernoy.

Czego zatem dowiadujemy się o tym ruchu?

Kataryzm jest wyrazem jednego z największych w historii ludzkości rozczarowania wszechświatem. Doktryna dualistyczna, której zwolennikami, choć w różnym natężeniu, byli katarzy, wskazuje na materię jako z gruntu złą, a z niej przecież zbudowany jest cały kosmos (świat widzialny), w niej także uwięziony został duch ludzki – pierwiastek boski. Najbardziej przerażająca jest świadomo-

mość, że tego świata materialnego, w który zostałem wrzucony, właściwie nie powinno być, że jest on dziełem przypadku, pomyłki, katastrofy kosmicznej... katarzy powiedzą: dziełem Szatana, który postanowił dorównać Bogu i zaszkodzić Mu jednocześnie, zdając sobie sprawę z własnej niższości bytowej. Materia jest przeraźliwą karykaturą tego, co istnieje naprawdę, ale niestety nie jest iluzją.

Patrząc na gwiazdne niebo, katar nie widział w nim, jak na przykład Grek, najczystsze ucieleśnienie rozumu boskiego – dostrzegał raczej okrutny mechanizm obcej potęgi, w którego tryby został wplątany bez udziału własnej woli. Nienawidził tego świata, bo nieustannie rzucała mu się w oczy jego niedoskonałość, podleganie zepsuciu, nieodłączne cierpienie. Kosmiczny porządek, tak wynoszony przez Greków, w rzeczywistości stanowił całkowite przeciwieństwo Bóstwa. Bóg bowiem, ten prawdziwy Bóg, jest nie tylko pozaświatowy, ale światu radykalnie przeciwny. To fundamentalne rozdarcie pomiędzy Bogiem a światem istnieje także w samym człowieku. Jego wewnętrzna jaźń nie jest częścią kosmosu. W tym sensie jest on transcendentny wobec świata materialnego i nie podlega prawom, jakie nim rządzą. Uświadamia on sobie w każdej chwili swoje opuszczenie i zagubienie w tym demonicznym świecie.

Powstanie człowieka związane jest z wielką pomyłką. Jako istota duchowa był jednym z najdoskonalszych stworzeń dobrego Boga, uległ jednak pokusie Szatana, który, według jednego z mitów katarskich, „przekonał duchy i dusze stworzone przez Ojca Niebieskiego, że ich los nie był szczęśliwy, ponieważ były one mu poddane; jeżeli jednak zechcą podążyć za nim i udać się do jego świata, to da im na własność ziemię, winnice, złoto i srebro, żony i wszelkie inne dobra świata widzialnego. Oszukane jego słowami duchy i dusze, które były w niebie, podążyły za nim: i ci wszyscy, którzy za nim poszli, spadli z niebios. A upadło ich tyle, że spadali przez dziewięć dni i dziewięć nocy jak gęsty deszcz. Wtedy ojciec Niebieski, opuszczony przez tyle duchów i dusz, podniósł się ze swego tronu, postawił stopę na dziurze, przez którą wypadały, i powiedział do tych, które pozostały, że odtąd te z nich, które spróbują się ruszyć, nie zaznają nigdy spokoju, do tych zaś, które spadały, powiedział: «Lećcie teraz, na jakiś czas!»¹

Trudno przypuszczać, aby dusze były szczęśliwe po swoim upadku. Pamiętały dobro, jakiego doznawały w świecie duchowym, i pragnęły do niego wrócić. Aby to umożliwić, Szatan przyodziął je w „szaty ze skór”, „odzienia niepamięci”, i umieścił je w ciałach jak w więzieniu.

W sensie ścisłym człowiek jest więc cząstką światłości o boskiej naturze, uwięzioną w absurdalnym ciele. To żalosne ciało stanowi jego grób utworzony przez Szatana, by opóźnić wyzwolenie ducha. Psychika skłania raczej do bierności niż działania, cała fizjologia dławi, nie pozwala normalnie egzystować. Samo odżywianie i rozmnażanie się nie jest niczym innym, jak tylko powiększaniem obszaru śmierci i zła, stąd niechęć katarów do przekazywania życia.

¹ Cyt. za: J. Duvernoy, *Religia katarów*, Kraków 2000, s. 64.

Szatan nie może w inny sposób zapanować nad duchem, jeśli nie poprzez ciało i jego żądze, uleganie którym staje się współpracą z diabelską działalnością. Dziełem demonicznym jest również dusza jako zasada życia w ciele.

Co w takim razie można zrobić, aby uwolnić się od tego pomyłonego świata, który nie jest ojczyzną człowieka? Najprostszym wyjściem byłoby samobójstwo, zniszczenie więzienia – do tej kwestii jeszcze powrócę. Katarzy są jednak w posiadaniu lepszego rozwiązania, w samym duchu istnieje nadzieja na inne wyzwolenie, zakorzeniona w słowach Ojca: „lećcie n a j a k i ś c z a s”. Po pierwsze, należy zrozumieć swoją prawdziwą istotę, położyć kres zapomnieniu i oczyścić się. Po drugie, konsekwentnie, należy przerwać proces rozmnażania się, aby nie tworzyć cel więziennych dla coraz to nowych duchów.

Wiedza, stanowiąca początek zbawienia, jest wiedzą podwójną. Jest to wiedza o tym, kim jesteśmy, o naszym pochodzeniu, a tym samym o Bogu prawdziwym, *Summum Bonum*, z którym ten świat nie ma nic wspólnego. Ponieważ stworzenie nic nam o Bogu nie mówi, wiedza o Nim nie może być zdobyta siłami ludzkimi. Musi być objawiona. Tutaj jest miejsce na jedyną relację, jaka łączy Dobrego Boga ze światem. Ma ona charakter soteriologiczny i jest w stosunku do człowieka aktem łaski. „Kiedy nadszedł czas łaski, Bóg posłał swojego Syna na świat.”²

Jeżus, który w niebie nosił imię Jan, jest synem „adoptowanym”: to jeden z aniołów, a więc istot stworzonych, czy raczej wyemanowanych przez Boga. Ma boskie pochodzenie, ale nie jest w żadnym wypadku równy Ojcu. Jako jedyny odpowiada na wezwanie Ojca i decyduje się dobrowolnie zstąpić na ziemię, chociaż wie, że jego misja będzie trudna. Jego zadaniem jest przypomnienie ludziom, kim naprawdę są, i przekazanie im sposobu powrotu do Ojca. A drogą do nieba jest droga do własnej jaźni. Ostatecznie duch zostanie uwolniony w chwili śmierci, ale dokąd pozostaje na tym świecie, jego wyzwoleniem, które przynajmniej chwilowo pozwala mu nie należeć już do świata, jest *consolamentum*, chrzest ogniem i Duchem Świętym. Sakrament ten odbywa się bez udziału wody (materia nie może uczestniczyć w wyzwoleniu), poprzez nałożenie rąk.

Skrajnie negatywnemu wartościowaniu świata materialnego przeciwstawia się eschatologiczny optymizm katarów. *Tota creatura Dei salvaretur finaliter*. U końca czasów wszystkim duchom zostanie przywrócona ich pierwotna czystość, powrócą do nieba i będą już na wieki oglądać Ojca i przebywać z nim. „Niebo i ziemia przemiją”, świat materialny ulegnie zagładzie, a całe stworzenie duchowe zostanie odnowione. Stan szczęśliwości będzie jednakowy dla wszystkich, Bóg bowiem nie stworzył żadnych istot po to, by je zgubić.

Póki co, nie wystarczy jednak liczyć jedynie na miłosierdzie dobrego Boga i żyć jak dawniej. Przeciwnie, etyka katarska jest niezmiernie wymagająca, osadzona na surowym ascetyzmie. Ścisły wegetarianizm, powtarzające się długie okresy postu, bezwzględny zakaz stosunków płciowych – to wyraz buntu prze-

² Tamże, s. 83.

ciwko demonicznemu stwórcy. Ma on na celu wyzwolenie ducha spod praw ciała, jakie mogło się dokonać już za życia. „Życie ascetyczne może pojmować siebie jako twórcę jakości pozytywnej – czystości – i jako siłę u r z e c z y w i s t n i a j ą c ą już w chwili obecnej coś z przyszłego stanu zbawienia.”³ Wycofanie się ze świata nie miało charakteru kwietystycznego. Nieznani są katarzy prowadzący życie pustelników, wiadomo natomiast, że na doskonałych spoczywał obowiązek podejmowania pracy, najlepiej fizycznej, zakaz czynienia krzywdy żywym stworzeniom, przypominający buddyjską *ahinsę*, i wreszcie misja głoszenia nauki. Wielu katarów wykonywało zawód lekarza, co ułatwiało im dotarcie do „ludu”.

Z doktryny katarów wyłania się w miarę spójna, chociaż wyrażona oczywiście językiem symbolu i mitu, a nie pojęć filozoficznych, wizja rzeczywistości. I choć mitów kosmogonicznych jest przynajmniej tyle, ile szkół katarskich, wszystkie one wyrażają to samo doświadczenie świata jako z gruntu skażonego złem. Pełno w nim nieszczęścia i cierpienia, a zatem, rozumują katarzy, nie może być on dziełem Dobrego Boga. Bóg, co prawda, jest Stwórcą, ale tworzy On jedynie świat duchowy, natomiast materia jest efektem działania Szatana.

Pozwoliłam sobie przedstawić pokrótce i w wielkim uproszczeniu doktrynę katarską, aby pokazać, jak przeplatają się w niej elementy różnych tradycji religijnych. Na pierwszy plan wysuwają się jednak dwa sposoby myślenia religijnego, które początkowo mogą wydawać się nie do pogodzenia: gnostycki (zwłaszcza ze szkoły Marcjona) i chrześcijański. Opinie badaczy co do przewagi jednego z tych elementów są zresztą podzielone. Wiadomo, iż średniowieczny Kościół traktował religię katarów właśnie nie jako „samodzielną” religię, lecz wypaczoną wersję chrześcijaństwa – to było jednym z powodów, jeśli pominiemy względy polityczne, do organizowania krucjat przeciwko katarom w Langwedocji. Współcześnie jednak, podobnie jak o gnozie nie mówi się już, że jest herezją chrześcijańską, ale całkiem odrębnym nurtem myślenia religijnego, pretendującego do przerodzenia się w religię uniwersalną (takie były zresztą plany Manesa), tak też niektórzy badacze (wśród nich najwybitniejszy Fernand Niel) są skłonni widzieć w kataryzmie oryginalną religię, wykazując, że jej korzenie wyprzedzają w czasie chrześcijaństwo.⁴ W przeciwnym kierunku wiodą analizy Jeana Duvernoya, który nie waha się wyrazić mało popularnego obecnie poglądu, iż kataryzm ma więcej wspólnego z doświadczeniem chrześcijańskim niż manichejskim, czy szerzej: gnostyckim. Jego zdaniem, najbliższy jest on duchowi orygeńskiemu w chrześcijaństwie, przede wszystkim zaś stanowi owoc zachodniego sposobu myślenia (w przeciwieństwie do manicheizmu, który stawia sobie za cel syntezę Zachodu z Orientem): „Przez swój absolutny spirytualizm, swój całkowity optymizm (wszystko, co jest, będzie połączone na powrót

³ H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 291.

⁴ Por. m.in. F. Niel, *Albigois et cathares*, Paris 1955, s. 5. Fragmenty w przekładzie polskim K. Demianuk, „Literatura na świecie” 1987, nr 12 (197), s. 127-145 (numer poświęcony gnozie).

w Bogu), przez swą wiarę w metempsychozę, przez swe mocno relatywne wybiegi wobec spraw materialnych, kataryzm jest jedną z wielkich skłonności (czy też przyzwyczajęń, jeśli kto woli) zachodniej myśli. Od Pitagorasa i Platona po Bergsona czy Teilharda de Chardin, była ona zawsze kojarzona ze swoistą elitą – by nie powiedzieć ze swoistym snobizmem.”⁵

Ważniejsze Duvernoyowi wydają się więc wątki orygeńskie w kataryzmie niż powszechnie podkreślany przez badaczy dualizm ontologiczny, którego korzeni skłonni są upatrywać w manicheizmie. Zdaniem autora *Religii katarów* dualizm, przynajmniej w skrajnej formie, w jakiej go znamy, został na siłę przypisany katarom przez ich chrześcijańskich adwersarzy i był wynikiem działań inkwizytorów, którzy dla własnych potrzeb uprościli naukę doskonałych, nie zauważając subtelnych, ale ważnych różnic i nazywając manichejczykami heretyków z różnych szkół.

Kwestii dualizmu wypadałoby poświęcić osobną pracę, skromna objętość tego tekstu nie pozwala omówić jej wystarczająco głęboko. Jedno jest pewne: nie można już dziś kwestionować obecności i wagi elementów dualizmu w nauce katarów, pozostaje nadal jednak do rozwiązania problem, w jakiej formie i w jakich warunkach byli oni dualistami. W końcu wiele religii uznaje – nie prezentując poglądów dualistycznych w ścisłym sensie – istnienie jakiegoś nadprzyrodzonego przeciwnika Boga. Póki co, jesteśmy zdani na własne interpretacje pojęcia „złej zasady” czy też, jak tłumaczy pani Kalita, „złego pierwiastka”, gdyż katarzy nie zdefiniowali zbyt dokładnie jego natury, a przynajmniej nie mówią nic na ten temat dostępne nam teksty doktrynalne. Wiadomo na pewno, że dobro i zło nie są równoprawne, Szatan nie jest „po prostu” przeciwieństwem Boga, jest stworzeniem. W tym punkcie zaznaczałaby się zasadnicza różnica z poglądami manichejczyków. Nadzwyczaj interesujące są związki (a raczej fundamentalny związek) Boga z nicością, jakie tropi Rene Nelli – dla filozofów ciekawa w tym względzie może być jego praca *Le phénomène cathare*.⁶ Sam Duvernoy, mimo iż przeprowadza drobiazgowo rozróżnienia pomiędzy szkołami katarskimi reprezentującymi różne wersje dualizmu umiarkowanego i skrajnego, nie posuwa zbyt głęboko analizy metafizycznej tej chyba najbardziej zajmującej kwestii w nauce katarów. Czytelnikowi pozostaje podjęcie samodzielnego wysiłku interpretacji fragmentów źródeł – to bardzo cenna część książki, podobnie jak zestawienia wersetów Starego i Nowego Testamentu, wykorzystywanych w katechezie katarskiej.

O oryginalności pracy Duvernoya świadczy nie tylko śmiały pogląd, że katarzy byli chrześcijanami, ale również fakt, iż omawiany autor zwraca naszą uwagę na nieco inny wymiar ruchu niż ten, do jakiego przywykliśmy. Religia katarska to nie tylko religia elit, zdecydowanych na radykalizm ascetycznego życia, ale także atrakcyjna recepta na „zbawienie *instant*”, mówiąc językiem re-

⁵ J. Duvernoy, dz. cyt., s. 424.

⁶ R. Nelli, *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques et morales*, Edition Privat, Toulouse 1964.

klamy. Nie trzeba konieczne podejmować trudów ascezy, jak to czynili *perfecti*, większości zwolenników wystarczy zawrzeć *convenenzę*, swoisty pakt, czy umowę zapewniającą otrzymanie *consolamentum* na łożu śmierci.

Autor *Religii katarów* prostuje także nasze wyobrażenie o *endurze*. Słowo to najczęściej tłumaczone było jako „samobójstwo”. Twierdzono, że skrajnie negatywny stosunek do świata i życia popychał katarów do praktyk samobójczych i tak na przykład post, jaki mieli obowiązek podejmować doskonalili od momentu uwięzienia przez przeciwników, był odczytywany jako ucieczka w śmierć, aby skrócić męki tortur. Do takiego rozumienia *endury* przyczynili się głównie pisarze, ale nie tylko. Otto Rahn, niemiecki historyk, któremu badania nad katarystką miały pomóc w odnalezieniu Świętego Graala, nie waha się napisać: „Katarzy faworyzowali pięć rodzajów samobójstwa: truciznę, zagłodzenie na śmierć, otwarcie tętnic, rzucenie się w przepaść lub położenie się zimą, po gorącej kąpieli, na zimnej płycie kamiennej, co wywoływało zapalenie płuc. Uważali, że zawsze kończy się ono śmiercią. Najlepszy lekarz nie mógł uratować chorego, który chciał umrzeć. Katar zawsze liczył się ze śmiercią na stosie, a nasz świat uważał za piekło. Ponieważ po przyjęciu *consolamentum* i tak był martwy dla tego świata, mógł sobie »pozwoić umrzeć«, jak wówczas mawiano, by ująć z piekła i od stosów, jakie w nim płoną.”⁷

Tymczasem, pisze Duvernoy, właściwe znaczenie terminu *endura* to właśnie post, przyrównywany do czterdziestodniowego postu Jezusa na pustyni. *Endura* była również podejmowana jako pokuta przez doskonałego, który zgrzeszył nieświadomym kłamstwem. Zniekształcenie sensu tej praktyki, o której mówi się zresztą dopiero w XIV wieku, a więc wówczas, gdy kościoły katarskie właściwie już nie istniały, dokonało się później za sprawą „niedouczonej” katarów, głoszących, iż umrzeć w poście jest wielką zasługą, dzięki której idzie się bezpośrednio do królestwa Ojca (trudno oprzeć się wrażeniu, że podobny proces miał miejsce w islamie w związku z praktyką *dżihadu*).

Niewątpliwie jednym z ważniejszych elementów ruchu katarskiego była krytyka Kościoła katolickiego, zarówno na płaszczyźnie doktrynalnej, jak i praktycznej. Powstanie kataryzmu, jak i zakonów żebraczych Duvernoy wiąże z tym samym nurtem kontestacji w Kościele, chęcią przywrócenia pierwotnej czystości wiary i powrotem do głębokiego doświadczenia religijnego. W nawiązaniu do słów Paula Tillicha, które pozwoliłam sobie umieścić na początku tego tekstu, można chyba powiedzieć, iż zdaniem doskonałych to właśnie Kościół katolicki zwrócił się ku „trosce bałwochwalczej”, nie żyje zgodnie z tym, czego naucza, naucza zresztą również niewłaściwie interpretując Słowo Boże, łamie zasady Ewangelii: „Kościół rzymski żyje w bogactwach i rozkoszach, odziany w purpurę: każdego dnia ucztuje z przepychem, mając na tym świecie poczucie bezpieczeństwa i stabilności; nie trzusi się pracą rąk własnych, lecz, ospa-

⁷ O. Rahn, *Tragedia kataryzmu*, przeł. A. Kaniewski, „Literatura na świecie” 1987, nr 12 (197), s. 185.

ly i próżnujący, pożera owoce pracy innych; błogosławiony przez innych, sam wyklina i potępia.”⁸

Zasadnicza krytyka godzi przede wszystkim w kult krzyża, posągów i obrazów, który katarzy nie wahają się określić mianem bałwochwalcstwa. Boga prawdziwego nie można zawrzeć w materii, nawet w sposób symboliczny, bo jest On czystym duchem, a materia to dzieło Szatana. W podobny sposób skrytykowane zostaną sakramenty i miejsca kultu. Kościół nie jest miejscem materialnym, lecz wspólnotą wierzących, a prawdziwi czciciele oddają cześć Ojcu w Duchu i Prawdzie (J 4, 23).

I choć adwersarze katolicycy określali ruch katarski jako *religionis speciem simulantes*, to jednak element zaangażowania, męznego kroczenia naprzód i podejmowania ryzyka oraz stale obecny czynnik krytyczny czyniłyby z kataryzmu nie tylko pozorną, ale i autentyczną „wiarę”. Problemem natomiast pozostawałaby kwestia, czy symbole katarskie mniej czy bardziej adekwatnie wyrażają sferę tego, co absolutnie transcendentne.

Nie sposób rozstrzygnąć tutaj, czy kataryzm był osobną religią, czy też herezją chrześcijańską. Gdyby próbować jednak umieścić go w jakimś „typie religijności”, to wydaje mi się, iż przede wszystkim trzeba by powiedzieć, że jest on radykalnym przeciwieństwem religii kosmicznej. Świat nie objawia nam Boga, bo nie wyszedł z Jego ręki, natury nie przepełnia znaczenie religijne, a człowiek nie ma możliwości odkrycia sakralności swojego życia. I w tym właśnie, moim zdaniem, uwidaczniałyby się zasadnicza różnica, zarysowująca się pomiędzy kataryzmem i judeochrześcijaństwem, choć te dwie religie mówią podobnym językiem. Nie chcę przez to powiedzieć, że chrześcijaństwo czy judaizm są religiami kosmicznymi, tylko tyle, że świat jako dzieło Boga jest w nich wartościowany pozytywnie i coś nam mówi o Stwórcy. Tu także wyraźnie widać, że Święte Pisma różnych tradycji religijnych są tekstami „otwartymi”, a ich interpretacja może pójść w zupełnie odmiennych kierunkach.

* * *

Książka Jeana Duvernoya na pewno nie jest lekturą do poduszki. Drobiazgową, niemalże benedyktyńska praca autora, który z precyzją śledzi losy doktryny i usiłuje wprowadzić porządkujące rozróżnienia, może spowodować u niewprawnego czytelnika poczucie zagubienia. Zakłada uprzednią orientację w średniowiecznej myśli chrześcijańskiej orto- i heterodoksyjnej. Sam tekst nie jest ciągły, lecz pocięty rozdziałami i podrozdziałami, co z jednej strony ułatwia znalezienie interesującego nas zagadnienia, a z drugiej – utrudnia lekturę, podobnie jak brak tłumaczeń niektórych tekstów źródłowych w języku okcytańskim (*langue d'oc*). Niewątpliwym walorem jest fakt, iż autor opiera się ściśle na

⁸ Cyt. za: J. Duvernoy, dz. cyt., s. 253-254.

źródłach, choć do większości z nich czytelnik polski nie ma dostępu, a skróty w przypisach dla kogoś, kto nie jest mediewistą, nie są łatwe do rozszyfrowania. Jednym z ciekawszych rozdziałów jest również ten poświęcony związkowi kataryzmu z kulturą.

Jeśli chodzi o wydanie polskie, zdecydowanie zbyt wiele w nim literówek, uwagę zwraca zwłaszcza niekonsekwencja w używaniu dużej i małej litery w piśmowni słowa „Bóg”, która wprowadza poważne zamieszanie (np. czasami tam, gdzie z kontekstu wynika, iż chodzi o demonicznego stwórcę, użyta jest duża litera, a czasami mała).

Warto zapoznać się z omawianą tu pracą Duvernoya, chociażby dlatego, że na południu Francji trwają dziś próby odnowienia kościoła katarskiego związane z Société d'Etudes Cathares. Fakt ten niekoniecznie musi być wynikiem „ekscesów duchowych” zwolenników nurtu New Age. Równie prawdopodobne wydaje mi się, że „współczesny człowiek” (kim on jest?), wgłębiając się w tekst *Widzenia Izajasza, Księgi dwóch zasad* Jana z Lugio czy *Interrogatio Johannis*, może w nich odkryć ślady doświadczenia własnej egzystencji.

STANISŁAW ZIEMIAŃSKI

O JEZUITACH—FILOZOFACH

Roman Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, s. 367

Ks. Roman Darowski SJ, profesor Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej oraz Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, jest wybitnym znawcą filozofii jezuitów w Polsce. Opracował sylwetki wielu jezuitów-filozofów polskich poczynając od XVI wieku, w którym zakon Towarzystwa Jezusowego rozpoczął swoją działalność na ziemiach I Rzeczypospolitej Polskiej. Zastugą Romana Darowskiego jest wyjaśnienie sprawy autorstwa wielu tez filozoficznych bronionych w czasie dysput scholastycznych w kolegiach jezuickich. Ich autorami byli oczywiście prowadzący dysputę, a nie studenci biorący w niej udział.

Po przedstawieniu poglądów poszczególnych profesorów jezuickich, dokonał syntezy filozofii wykładanej w szkołach jezuickich w XVI wieku. Te studia kontynuował, przechodząc do wieków XVII i XVIII aż do kasaty Zakonu. Ponieważ jednak kasata ominęła jezuitów na Białorusi, Darowski zajął się także okresem między kasatą a przywróceniem Zakonu na całym świecie. Książka o filozofii jezuitów polskich w XIX wieku jest w przygotowaniu. Gdy dodamy jego świeżo opublikowany tom pt. *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów*, otrzymamy pełny obraz filozofii jezuickiej od początku działalności zakonu w Polsce po dzień dzisiejszy.

Jak wskazuje podtytuł, książka składa się z dwóch części. W pierwszej, obejmującej 84 strony, omawia Roman Darowski ogólne ramy filozoficznej działalności jezuitów w ubiegłym wieku. I tak, przedstawia dzieje zakonnego programu studiów, tzw. *Ratio studiorum*, w którym przewidziano dość dużo miejsca

dla filozofii; następnie opisuje koleje losu centrów jezuitów studiów filozoficznych, najwięcej uwagi poświęcając Kolegium Krakowskiemu, przy ul. Kopernika 26. Funkcjonowało tu od roku 1867 Seminarium kształcące kleryków jezuitów. Pierwsze trzy lata poświęcano studium filozofii, dalsze cztery – teologii. Po przeniesieniu w 1926 studium teologii do Lublina, w Krakowie pozostało studium filozofii, które w roku 1932 zostało przez Rzym podniesione do rangi Wydziału Filozoficznego z prawem nadawania stopni. Po przełomie roku 1989 Wydział utworzył się dla studentów świeckich i rozrósł się tak, że trzeba było utworzyć dwuwydziałową Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum*. Nowy Wydział Pedagogiczny został utworzony przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego 8 grudnia 2000, dawny zaś Wydział Filozoficzny prowadzi nadal swoją działalność naukowo-dydaktyczną w obrębie *Ignatianum*.

Do najwybitniejszych jezuitów-filozofów XX wieku zaliczył Darowski Pawła Siwka, Tadeusza Ślipko oraz Franciszka Kwiatkowskiego. Na kolorowej wkładce zamykającej *Próbkę syntezy* widzimy ich zdjęcia (czwarte ukazuje twarz o. Jana Dordy SJ). Prócz tego Autor zamieścił tam pismo Jana Pawła II z błogosławieństwem dla Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z okazji 50-lecia jego istnienia oraz kilka ujęć fotograficznych nowego skrzydła Uczelni.

Drużną część książki to *Słownik autorów*, obejmujący ponad 100 nazwisk. Zgodnie z nazwą opracowania poszczególnych jezuitów-filozofów są ułożone w porządku alfabetycznym. Pozwala to uniknąć sporów o charakter filozofii danego autora i o jego wkład w rozwój tej dziedziny. Niełatwy był też do rozwiązania problem wyboru nazwisk. Aby ustalić listę filozofów, trzeba uświadomić sobie, jak rozumieć filozofię i jakie tematy z nią się wiążą. Co brać pod uwagę, działalność dydaktyczną czy publikacje? Czy ograniczyć do prac ściśle naukowych, czy brać pod uwagę także pisma publicystyczne i popularyzatorskie? Darowski nie stworzył katalogu problemów filozoficznych w rodzaju tego, jaki sporządził prof. Stefan Świeżawski wraz ze swymi studentami na KUL, gdy opracowywał filozofię XV wieku w Polsce. Niemniej, będąc długoletnim wykładowcą filozofii, Darowski intuicyjnie wiedział, co można uznać za problematykę filozoficzną. Narażał się przy tym na zarzuty i spotkać się może z pretensjami, że kogoś niesłusznie pominął, zwłaszcza że wielu z filozofów uwzględnionych w książce to osoby jeszcze żyjące i działające. Trzeba jednak stwierdzić, że w wątpliwych przypadkach wolał danego autora włączyć do grona filozofów, niż z niego wykluczyć. Zarzut więc tendencyjnego pomijania nie byłby słuszny.

Ujęcie słownikowe ma też swoje minusy. Nie pozwala na przeprowadzenie klasyfikacji autorów z punktu widzenia rodzaju ich zainteresowań filozoficznych. Zgromadzony jednak przez Romana Darowskiego materiał może stanowić podstawę takiej klasyfikacji. Przykładowo i ograniczając się do bardziej znanych filozofów, można zaproponować następujące pogrupowanie:

– Do historyków filozofii należeli lub należą: F. Bargieł, S. Bednarski, sam Autor R. Darowski, L. Grzebień, F. Klimke, B. Natoński, S. Obirek, L. Piechnik, H. Pietras, J. Poplatek i P. Siwek.

– Spora grupa jezuitów zajmowała się lub zajmuje problematyką ontologiczną: J. Bremer, J. Chechelski, F. Kwiatkowski, H. Schaaf, S. Ziemiański.

– Przedstawicielami filozofii przyrody są m. in.: J. Dorda, F. Hortyński, P. Lenartowicz.

– Psychologię uprawiali: S. Kobylecki, S. Kuczkowski, P. Siwek, J. Szaszkie-wicz.

– Filozofię religii uprawiają lub uprawiali: E. Bulanda, S. Głaz, J. Majkowski, E. Ożóg, A. Posacki.

– Szeroko rozumianą filozofią człowieka interesują się lub interesowali się: B. Bębenek, R. Darowski, P. Siwek.

– Problematyką etyczną zajmują się lub zajmowali: A. Jarnuszkiewicz, T. Ślipko, Jan Rostworowski.

– Nauki społeczne rozwijają lub rozwijali: L. Lipke, J. Mirewicz, S. Pyszka, J. Sieg, J. Warszawski, S. Wawryn.

Merytorycznie można wyróżnić wśród współczesnych jezuitów polskich dwie tendencje: filozofię inspiracji arystotelesowski-tomistycznej (Darowski, Lenartowicz, Ślipko, Ziemiański) oraz filozofię dialogu (Gorczyca, Jarnuszkiewicz, Żak).

Roman Darowski przedstawia poglądy jezuitów-filozofów bezstronnie i w miarę dokładnie. Przy każdym z autorów podaje bibliografię podmiotową i przedmiotową. Nie wchodzi jednak z nimi w polemikę, nie poddaje krytycznej ocenie. Nie to bowiem jest celem książki. Ma ona przybliżyć dokonania tej grupy filozofów, która w akademickich podręcznikach historii filozofii raczej nie jest prezentowana, a jednak miała wpływ na elity społeczeństwa polskiego przede wszystkim przez publikacje książkowe i artykuły zamieszczane najczęściej w cenionym przed II wojną „Przeglądzie Powszechnym”, w „Collectanea Theologica”, „Ateneum Kapłańskim”, rzadziej w innych. Współcześnie wykładowcy Wydziału Filozoficznego mają do dyspozycji „Rocznik Wydziału” ukazujący się od 1988 oraz wielojęzyczne czasopismo „Forum Philosophicum” ukazujące się raz w roku od 1996 roku.

Książka Darowskiego pozwala śledzić zainteresowania filozoficzne jezuitów polskich, fluktuacje tematyki w zależności od okresu, w jakim działali. Pozwala odmitologizować potoczne poglądy na temat jezuitów i stylu myślenia na płaszczyźnie rozumowego podejścia do rzeczywistości.

Przerzucając karty tej książki, pamiętać trzeba, że działalność filozoficzna stanowi tylko część zaangażowań jezuitów polskich. Wielu z nich poświęcało się teologii, niektórzy byli mistrzami kaznodziejskiego słowa, inni opiekowali się organizacjami katolickimi, jeszcze inni troszczyli się o młodzież lub poświęcali się pracy charytatywnej. Zawsze jednak jezuita cenili filozoficzne podstawy światopoglądu katolickiego, zachęcani przez dokumenty najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, takie jak: Encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879, Konstytucja Apostolska *Deus scientiarum Dominus* Piusa XI w 1931 czy Konstytu-

cja *Sapientia Christiana* Jana Pawła II z 1979 roku, o czym pisze Darowski w części pierwszej swojej książki.

Książka Romana Darowskiego zapełnia pewną lukę w historiografii filozoficznej i usuwa jeszcze jedną z „białych plam” na polu znajomości polskiej kultury. Wypada życzyć Autorowi, aby dopełnił zamierzonego dzieła przez publikację następnej książki o jezuitach-filozofach wieku XIX i w ten sposób przybliżył społeczeństwu polskiemu obraz całej filozofii jezuitów w Polsce.

ANDRZEJ GIELAROWSKI

EGZYSTENCJA CZŁOWIEKA METAFIZYCZNEGO

Czesława Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa-Kraków 2001,
Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 200

Opracowania dotyczące współczesnej myśli egzystencjalnej są na polskim rynku wydawniczym wciąż rzadkością. Tym bardziej więc należy docenić fakt publikacji pracy Czesławy Piecuch pt. *Człowiek metafizyczny* uwzględniającej dorobek nie tylko utożsamianych powszechnie z egzystencjalizmem myślicieli, takich jak Martin Heidegger oraz Karl Jaspers czy Jean-Paul Sartre, ale także tych już zapomnianych, jak Albert Camus albo Gabriel Marcel, i mało znanych jak Lew Szestow czy Viktor Frankl. Zaznaczmy jednak od razu, że wartość tej książki nie spoczywa jedynie w jej warstwie historyczno-filozoficznej, która zresztą z założenia nie jest wyczerpująca (*Człowiek metafizyczny*, s. 11). O oryginalności tej pozycji stanowi przede wszystkim przedstawiona na tle dorobku wszystkich wymienionych filozofów a spokrewniona zwłaszcza z myślą Jaspersa, autorska wizja człowieka metafizycznego.

Autorka, zmierzając do przedstawienia własnej koncepcji człowieka, prezentuje najpierw krótką historię refleksji nad kruchością ludzkiego istnienia, której punktami węzłowymi są: biblijny Hiob, stoicki mędrzec, św. Augustyn, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche i Dostojewski. Już tu wyłaniają się dwa problemy, które będą przedmiotem badań w omawianej pracy: relacja człowieka egzystującego w świecie do Boga oraz dychotomia tegoż człowieka i świata. Zagadnienia te zostaną uwzględnione w głównej części pracy skupiającej się na problematyce doświadczenia egzystencjalnego oraz na postawach współczesnego człowieka przyjmowanych wobec niego (tamże).

Doświadczenie egzystencjalne charakterystyczne dla współczesnego myślenia cechuje się przede wszystkim tym, iż jest to doświadczenie konkretnego jednostkowego podmiotu, który żyje w określonej sytuacji w świecie. Świat jest doświadczany jako wrogi i obcy człowiekowi, co powoduje rozdarcie między podmiotem i otaczającą go rzeczywistością (s. 174). Negatywne doświadczanie świata rodzi się w wyniku konfrontacji zasadniczych ludzkich dążeń, takich jak np. dążenie do absolutu (Camus), do sensu (Frankl), do osiągnięcia własnej istoty (Sartre) czy też do pełni bycia (Marcel) ze światem, którego struktura unieumożliwia ich realizację. Życie w takim świecie, który „nie jest światem dla człowieka” i który jest niejako „wybrakowany”, jest kompromisem godzącym w godność człowieka (s. 175). Tak opisane doświadczenie świata jest, zdaniem Autorki, wspólnym punktem wyjścia analizowanych przez nią koncepcji człowieka. Różnicują się one dopiero ze względu na odmienną postawę przyjmowanych wobec tak ujętego doświadczenia egzystencjalnego.

Pierwszą ze wspomnianych postaw Autorka nazwała postawą człowieka absurdu i objęła tym określeniem koncepcje podmiotu u Camusa, Sartre’a i Heideggera. Wspólną cechą tych sposobów myślenia o człowieku jest, jej zdaniem, ich „rys nihilistyczny” (s. 81). Dominującym aspektem w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka absurdu jest przeżycie radykalnej obcości i wrogości świata. Świat i człowiek zdają się być sobie przeciwstawieni. Z tego powodu „jednostka świadoma swej odmienności wobec świata wyobcowuje się z niego i w imię tej odmienności i obrony swego człowieczeństwa – przekreśla go” (tamże). Człowiek absurdu nie dostrzega sensu w świecie ani poza nim. Pragnie więc odnaleźć fundament istnienia w sobie samym. Porzuciwszy związek ze światem, pozostaje zdany wyłącznie na siebie, a równocześnie odkrywa, iż nie może być sam dla siebie uzasadnieniem. „Nigdzie nie znajduje – pisze Czesława Piecuch o człowieku absurdu – spełnienia i zaspokojenia swej ludzkiej tęsknoty. Własne istnienie jawi mu się jako równie bezsensowne jak świat, w którym żyje. Świat człowieka absurdu zostaje zakwestionowany ze względu na człowieka. Człowiek bez świata sam na sam z sobą pozostaje niczym, a doświadczenie egzystencjalne otwiera przed nim perspektywę nicości” (s. 176).

Człowiek wiary religijnej (podmiot Marcela, Frankla i Szestowa) to druga wyróżniona postawa możliwa do przyjęcia wobec doświadczenia świata jako obcego i wrogiego człowiekowi. Ta postawa nie jest przeniknięta tak radykalnym jak w przypadku człowieka absurdu oderwaniem podmiotu od otaczającego go świata. Jednak także dla człowieka wiary religijnej świat jest naznaczony cierpieniem i złem. Jest on zatem przeszkodą, którą trzeba pokonać w drodze do osiągnięcia celu egzystencji, jakim jest doskonałość i szczęście. Świat w tym przypadku nie jest całkowicie pozbawiony sensu. Ten sens leży w możliwości przeżywania jego niedoskonałości jako okazji do zasłużenia sobie, dzięki znoszonym cierpieniom i ofiarom, na życie w drugim, lepszym świecie, który nadchodzi jako świat wieczny bez braków i niedoskonałości. To tamten drugi świat, po platońsku pojmowany jako udzielający sensu doczesności, uznawany

jest za świat „właściwy”. Wiara w lepszy świat pozwala znosić ból egzystencji w doczesności. Sens w ten sposób odnajdywany przez człowieka jest sensem religijnym, który można odnaleźć nie w świecie, lecz poza nim „dzięki sile, jaką dają (...) nadzieja i wiara w Boga; wiara w ogólny «nadsens» i nadzieja na drugi, lepszy świat” – jak pisze Czesława Piecuch (s. 176). Dramat istnienia zostaje więc tu wpisany w dążenie człowieka ku wiecznemu zbawieniu i stanowi warunek niezbędny jego osiągnięcia. Z tego też powodu stosunek człowieka wiary religijnej do świata oddaje najlepiej określenie „wędrowca” („*homo viator*”) zaczerpnięte z filozofii Marcela. Podmiot taki „nie tyle żyje w świecie, co raczej mija go” (s. 176). Świat stanowi dla niego etap w wędrówce, której cel znajduje się poza nim, w wieczności. „Rodząc się, człowiek wstępuje na drogę już obciążony wiedzą o swym ostatecznym celu, tak jak dusza platońska pamięcią o świecie idei” (s. 87).

Człowiek wiary filozoficznej (podmiot Jaspersa) to, „rozumiejąca egzystencja” zakorzeniona w konkretnym niepowtarzalnym życiu (s. 138). Egzystencja człowieka jest tu drogą poszukiwania Bytu, na drodze transcendencji tego, co przedmiotowe, ale nie zmierza ona w kierunku jakiegoś innego świata. Nie oznacza również odwrócenia się czy też porzucenia albo unieważnienia otaczającego człowieka świata, który w tej koncepcji jawi się jako warunek konieczny doświadczenia. Wiara filozoficzna jest wiarą w ten świat, w którym dokonuje się egzystencja człowieka i który jest światem jedynym, w którym może się ona ujawnić, urzeczywistniając się w obliczu transcendencji. „Tylko u Jaspersa – zdaniem Czesławy Piecuch – epilog dramatu człowieka występuje na scenie, na której ten dramat się rozgrywa” (s. 173).

Zarówno koncepcja człowieka absurdu, jak i model człowieka wiary religijnej są dla Autorki omawianej pracy paradygmatami myślenia, których przyjęcie grozi jednostronnością. Jej zdecydowana sympatia i aprobata leży po stronie koncepcji podmiotu Karla Jaspersa. Ją to właśnie czyni podstawą swej koncepcji człowieka metafizycznego, w której odwołuje się jednak również do myśli Marcela i Frankla. Ta autorska koncepcja podmiotu zasadza się na wspólnym wszystkim analizowanym wizjom egzystencji negatywnym doświadczeniu świata, „które wywołuje w człowieku wewnętrzny wstrząs” (s. 178). Człowiek metafizyczny nie ulega jednak temu doświadczeniu lecz przekształca je w zagadkę, której rozwiązanie stanowi dla niego wyzwanie. Doświadczenie egzystencjalne zostaje tu przekształcone w doświadczenie metafizyczne, którego owocem jest „fakt metafizyczny”.

Najistotniejszym zadaniem takiego podmiotu jest być „sługą” w tworzeniu faktu metafizycznego, w którym ujawnia się w świecie transcendencja. Cel ten zostaje rozpoznany nie jako ogólne zadanie, lecz staje się oczywisty w doświadczeniu egzystencjalnym, w którym zarazem jest on realizowany przy pomocy ludzkich sił podmiotu. To wielkie, nadludzkie „zadanie metafizyczne – jak podkreśla Autorka koncepcji – jest na miarę pojedynczego człowieka” (s. 189). W podjęciu tego zadania człowiek pozostaje wolny, ale jego charakter jest jednak tak

osobisty, że decyzja wypełnienia go odczytywana jest jako jedyna i niepowtarzalna szansa zakorzenienia sensu transcendencji w świecie. Dzięki temu podmiot odczytuje je jako swoisty przymus.

Wzywaniu do służby na rzecz transcendencji człowiek metafizyczny uświadamia sobie każdorazowo, gdy staje wobec „rozbitego”, „pękniętego” świata. Doświadczenie to skłania go do poszukiwania głębszych pokładów rzeczywistości. To wówczas właśnie podmiot otwiera się na transcendencję i wypełnia świat empiryczny nowym sensem, wydobywając tym samym ukrytą głębię świata. „W rezultacie tego dokonania – wyjaśnia Autorka koncepcji – ukazuje się teraz tło wcześniej niewidoczne, treść wypełniająca wnętrze świata. Zakryte dla powszedniego życia odsłania się ono w akcie egzystencjalnej decyzji, tak jakby obecne było wiecznie, a potrzebowało jedynie tego ludzkiego aktu odsłony” (s. 181). „Zdarcie zasłony”, za którą ukrywa się prawdziwy sens świata, nie jest rodzajem nadnaturalnego poznania, „lecz jest egzystencjalnym czynem człowieka, który w przestrzeń otwierającą się w immanentnym świecie wprowadza transcendentny sens” (s. 179).

Podczas gdy „fakt metafizyczny”, którego autorem jest człowiek, jest jedyną drogą do ukazania się transcendencji w świecie immanentnym, to zarazem, poprzez to samo dokonanie egzystencjalne, człowiek zaświadcza o swoim związku z transcendencją. To tutaj właśnie Autorka koncepcji człowieka metafizycznego każe nam dostrzec tę istotną cechę bytu ludzkiego, jaką jest jego związek z transcendencją. Człowiek – zdaniem Czesławy Piecuch – „jest naprawdę człowiekiem wówczas, gdy daje egzystencjalne świadectwo tej metafizycznej więzi” (s. 184). Uobecnianie transcendencji w świecie określone zostaje przez Autorkę mianem zadania i powołania człowieka. Natomiast przyjęcie tego zadania na siebie przez podmiot zostaje określone jako wypełnienie posłannictwa, w wyniku czego staje się on „posłańcem transcendencji”.

Możliwość bycia owym posłańcem jest zagwarantowana przez specyficzną strukturę podmiotu uwarunkowaną przez jego związek z transcendencją. „Dzięki tej strukturze jest on w świecie, a równocześnie wykracza poza niego. Jest w świecie jak byt empiryczny i dlatego może uczestniczyć w dramacie empirycznego świata, ale wykracza poza niego jako byt egzystencjalny i dlatego może się ustosunkowywać do tego dramatu. Egzystencjalnie jest spokrewniony z transcendencją, a ta możliwość egzystencjalna jest zarazem możliwością metafizyczną, pozwala mu nawiązać łączność z bytem absolutnym” (s. 185). Struktura podmiotu posiada więc pewną metafizyczną wrażliwość na transcendencję, pozwalającą budować pomosty między światem a absolutem. Wrażliwość ta wyrasta z platońskiej „pamięci duszy”, która nie pozwala człowiekowi zamknąć się w immanencji empirycznego świata.

Czyn człowieka metafizycznego polegający na wprowadzeniu sensu transcendencji w świat przybiera konkretną postać „w treściach (...) słów, czynów, dzieł, przykładu, w (...) wierności i przyjaźni, w miłości i pamięci” (s. 182). Najwyrazistszym przykładem faktu metafizycznego rodzącego się z doświadcze-

nia egzystencjalnego człowieka opisywanego przez Czesławę Piecuch jest postawa Janusza Korczaka, udającego się wraz ze swymi wychowankami z sierocińca na śmierć. Rzeczywistość świata w wyniku decyzji egzystencjalnej Doktora przestaje być tą, którą była przed jej podjęciem. Nie oznacza to jednak jakiejś obiektywnie mierzalnej zmiany, którą dałoby się wykazać metodami empirycznymi czy też udowodnić rozumowo. Zaistnienie „faktu metafizycznego” nie może być również jakimkolwiek argumentem na rzecz teodycei, bowiem świat poza czynem egzystencjalnym człowieka pozostaje nadal źródłem ludzkiego cierpienia i nieszczęścia. Z punktu widzenia immanencji świata decyzja Korczaka jest bezużyteczna. Nie poddaje się ona również ocenom moralnym, gdyż jest zachowaniem, które przekracza wszelką ludzką normę dobra i zła. „Nicość, którą rozwiera okrucieństwo i bezsens wojny, Janusz Korczak – komentuje Czesława Piecuch – mocą swej decyzji wypełnia rzeczywistością duchową, która wykracza poza ten świat i człowieka i dla «takiego świata», i innych ludzi jest niepojęta. Ale właśnie ta decyzja napełnia ową nicość sensem; «człowiek metafizyczny» wie, że jego dokonanie ma sens, wie, że niejako musi to uczynić, a gdyby nie podjął tej decyzji, nicość ta unicestwiłaby także jego. I wtedy zło nie pochłania świata całkowicie” (s. 179-180).

Jawiący się człowiekowi metafizycznemu dramat świata i tragizm istnienia staje się punktem wyjścia do podjęcia walki o obecność absolutu w świecie. Walka ta przebiega na linii immanencji empirycznego świata i transcendencji absolutu. „Im bardziej uobecniona transcendencja, tym bardziej cofająca się immanencja” (s.187). Świat immanentny otwierający się na transcendencję musi się niejako wycofać, aby uczynić dla niej miejsce. Podobna sytuacja zachodzi w podmiocie: każda wolna decyzja egzystencjalna, w wyniku której świat uzyskuje metafizyczny sens, zagraża empirycznemu bytowi człowieka, jego bezpieczeństwu i spokojnemu szczęściu, a nawet istnieniu. Dramat, którego doświadcza człowiek metafizyczny, zostaje przez niego przewyżczony na drodze spełniania zadania „posłannictwa” wobec transcendencji w świecie. Swoje zadanie człowiek metafizyczny ma ciągle przed sobą: jego przyszłością jest „wydobywanie metafizycznego sensu świata na nieskończonej drodze doświadczenia swego losu” (s. 194).

Dzięki doświadczeniu egzystencjalnemu człowiek metafizyczny poznaje, że nie jest bytem samodzielnym, „że nie jest «bytem dla siebie»”, ale wie także, co jest – zdaniem naszej Autorki – istotniejsze, „że jest «dla transcendencji» i jako taki w niej znajduje ostateczne uzasadnienie dla siebie i ostateczną rację dla swego istnienia w świecie” (s. 183). To jednak nie wszystko, bo przecież człowiek metafizyczny ma także świadomość, że obecność transcendencji w świecie zależy od niego, a tym samym, że świat potrzebuje jego pomocy – i ta świadomość rodzi w nim poczucie odpowiedzialności za świat, który jest miejscem jednoczenia się człowieka metafizycznego z absolutem. Dla kształtu perspektywy metafizycznej, która jest właściwa wizji człowieka metafizycznego, istotne jest przesunięcie akcentu ze spełnienia człowieka na fakt metafizyczny „odciskają-

cy się" w świecie. Zdaniem Czesławy Piecuch człowiekowi absurdu, jak i człowiekowi wiary religijnej, a nawet w przypadku sytuacji granicznych człowiekowi wiary filozoficznej, chodzi głównie o siebie samego. Wizjom tym przeciwstawia postawę człowieka metafizycznego, „któremu chodzi o transcendencję i o jej uobecnienie w świecie" (s. 183). W obliczu zadania uobecniania transcendencji w świecie człowiek, jego szczęście i samorealizacja schodzą na dalszy plan. „Człowiek metafizyczny" walczy teraz nie o siebie, ale o jej [transcendencji – przyp. A.G.] obecność, dlatego jego szczęście nie jest najważniejsze; można raczej powiedzieć tak, że w tym właśnie znajduje szczęście, gdy, wykonując zadanie, napędza swe życie sensem. W rezultacie doświadczenia metafizycznego bowiem człowiek pokonuje odczucie absurdu, beznadziejności, niedoli – doznaje spełnienia" (s. 187).

Prawdziwe spełnienie człowieka metafizycznego leży we wprowadzaniu tego, co wieczne, w świat doczesny. Jest to zarazem jedyna droga, na której może on się jako człowiek spełnić. Spełnienie to dokonuje się jednak w obrębie tego świata. „Tu i teraz" jest dla „człowieka metafizycznego" miejscem realizacji jego zadania. Jeśli człowiek metafizyczny transcenduje owo „tu i teraz", to jedynie po to, aby je podbudować sensem transcendentnym. Transcendowanie w wykonaniu człowieka metafizycznego dokonuje się w kierunku rzeczywistości różnej od niego samego, a zarazem od świata empirycznego. Celem tego transcendowania jest wydobyć, dzięki więzi odczutej w doświadczeniu egzystencjalnym, transcendentnej rzeczywistości na świat, dzięki czemu transcendencja może zostać ukazana jako podstawa świata i zasada bytu. Chodzi tu więc o odsłonięcie fundamentu wszelkiego bytu.

Dzięki „wypełnieniu" świata transcendentnym sensem dokonuje się swoiste przekształcenie świata empirycznego. Jego udziałem staje się wówczas pełnia, której na co dzień mu brakuje. Na ten moment przestaje on być wyobcowującym człowieka światem „pękniętym", „rozdartym" czy nawet pozbawionym sensu, lecz powstaje „nowy" świat: zamknięty i scalony, który może stać się światem dla człowieka. Egzystencjalny akt człowieka metafizycznego sprawia, że przepaść między nim a światem przestaje istnieć. Świat taki zostaje uznany przez podmiot za jego dom, w którym przebiega jego istotne życie egzystencjalne.

Fakt metafizyczny jako efekt decyzji egzystencjalnej ukazuje jedność rzeczywistości, której elementy: świat empiryczny, człowiek i transcendencja poza nim nie są sobą. „Każdy z tych członów traci swą swoistość poza tym aktem, który dopiero je ze sobą spaja, ukazując wtedy ich właściwą treść. Świat bez głębi transcendentnego sensu jawi się jako bezsensowny w swej immanencji, człowiek bez decyzji egzystencjalnej jako byt przypadkowy, a transcendencja poza światem i człowiekiem – jako nieobecna" (s. 193). Zjednoczenie człowieka metafizycznego z wieczną transcendencją dokonujące się w czasie jest chwilowe i przemijające. Może ono jednak być przekazywane innym ludziom, przez innych przejmowane w ich własny egzystencjalny sposób i na tej drodze upowszechniane. „Tak uobecniata transcendencja, choć zanika, to nie zanika na za-

wsze, człowiek jako jednostka, ludzie wciąż od nowa «dają jej szansę» i na tej drodze ją potwierdzają, ale wtedy też sami są sobą najbardziej, gdyż uświadamiają sobie, że świat i człowiek wymagają tego transcendentnego «domknięcia»" (s. 184).

Powyższa prezentacja koncepcji człowieka metafizycznego nie oddaje, być może, w pełni głębi przemyśleń i uzasadnień przedstawionych w omawianej publikacji przez Autorkę. Jednak już te wątki książki, które starałem się przybliżyć, wskazują na całą gamę źródeł i inspiracji, z jakich czerpała Czesława Piecuch, konstruując obraz człowieka, który swą egzystencję pojmuje jako „bycie dla transcendencji". Realizacja celu, jaki stawia sobie, a raczej podejmuje człowiek metafizyczny, skutkuje przewyciężeniem dualizmu między nim a światem przez „wydobywanie" transcendentnej rzeczywistości stojącej u fundamentów świata. Osiągnięta w ten sposób jedność trzech elementów: świata, który staje się domem dla podmiotu zyskującego wieczność i transcendentnego sensu „zstępującego" do realnego świata, sprawia, że autorska wizja człowieka przedstawiona przez Czesławę Piecuch, mieszcząc się w nurcie egzystencjalnym, jest harmonijna i tchnie optymizmem. Koncepcja ta potwierdza, że również współczesna filozofia, wbrew głoszonej „śmierci" Boga, człowieka i prawdy może być drogą poszukiwania sensu ludzkiej egzystencji i jej związków z Transcendencją. W każdym razie jest to istotny głos na „tak" w sporze o istnienie tych trzech rzeczywistości, które zdają się być nierozłącznie związane ze sobą i dlatego „żyją" i „umierają" razem.

Książka Czesławy Piecuch zapełnia również dotkliwą lukę w dziedzinie opracowań dotyczących współczesnych egzystencjalistów, spośród których jedynie twórczość Martina Heideggera skupia uwagę znacznej części naszej rodzimej społeczności filozoficznej. Można dzięki temu zebrać pokaźną liczbę ciągle wydawanych dzieł tego filozofa i zestawić bogatą bibliografię literatury uwzględniającej jego filozoficzne dokonania. W przypadku pozostałych myślicieli tego nurtu podobny wysiłek nie zakończyłby się imponującym wynikiem, a dominującym uczuciem podejmującej się go osoby byłoby rozczarowanie ilością wydawanych dzieł i częstotliwością podejmowania trudu opracowania ich dorobku.

WOJCIECH SŁOMSKI

O FILOZOFII NIE TYLKO PRZYCZYNKARSKIEJ

S. Jedynak, *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu*, Lublin 1998

Praca S. Jedynaka jest zbiorem wielu rozpraw odzwierciedlających rozmaitość zainteresowań Autora i zebranych – w nieco eklektyczną z pozoru (co przyznaje sam Autor) – całość. Podstawowym założeniem łączącym poszczególne artykuły jest ich wspólny wątek tematyczny, podkreślony zresztą w tytule pracy, a polegający na przeciwstawieniu filozofii Zachodu filozofii orientalnej. Założenie to samo w sobie nie ma w sobie nic nienaturalnego, jednakże, pewne obawy budzić może stopień jego ogólności: ostatecznie wszystko, co nie jest orientalne, jest zachodnie, zaś udział filozofii orientalnej w zainteresowaniach filozoficznych przeciętnego odbiorcy literatury filozoficznej – poza specjalistami – jest niewielki. Tak czy owak wszystko, począwszy od presokratyków, a skończywszy na pracach postmodernistów francuskich jest filozofią Zachodu, z czego wynika, że powinno być przeciwstawione równie ogólnie pojętemu Orientowi.

Z tej to przyczyny pierwszą rzeczą, jaką należy rozważyć przy ocenie książki S. Jedynaka, jest kwestia, co dla Autora jest „filozofią i myślą społeczną Zachodu” i czy jego rozumienie przeciwieństwa Wschód–Zachód odpowiada temu, które w sposób nieco ironiczny zostało przedstawione powyżej. O ile zakres literatury i problematyki „od Platona do postmodernistów” jest już i tak zbyt szeroki, aby można go było sensownie ująć jako spójną formację myślową, o tyle przy lekturze *Destruam et aedificabo* rzuca się w oczy, iż zakres ten zostaje przez Autora dodatkowo poszerzony w stosunku do potocznego wyobrażenia o filo-

zofii, do jakiego przyzwyczaiła nas „szkolna” historia filozofii. Obok prac poświęconych początkom filozofii greckiej czy obok analiz filozofii Huma, znajdziemy tutaj również – albo raczej ze względu na proporcje przede wszystkim – rozprawy poświęcone na przykład filozofii w Czechach lub poglądom społecznym myślicieli ukraińskich. Jednym słowem, Autor porusza się zarówno po ścieżkach znanych mniej więcej każdemu (choć nie znaczy to, iż z tego powodu narzeczających mniej trudności), jak i po tych, które wciąż czekają na odkrycie i pełne docenienie.

Nie jest to jednak książka poszukująca w różnojęzycznej literaturze filozoficznej ciekawostek i osobliwości. S. Jedynak nie tyle poszukuje inspirujących myśli u tych filozofów, którzy w europejskiej tradycji filozoficznej do najczęściej cytowanych nie należą, ile zaciera granicę pomiędzy tym, co na mocy mniej lub bardziej uzasadnionej tradycji cytować wypada, a tym, co, głównie ze względów językowych, do kanonu lektur obowiązkowych nie należy. Czytając autobiografie filozofów współczesnych, łatwo spostrzec, iż w publikacjach tych powołują się oni na swych intelektualnych mistrzów, przy czym rzadko mistrzowie ci należą do grona myślicieli powszechnie znanych i cenionych. Przeważnie w biografiiach tych spotyka się nazwiska słyszane po raz pierwszy i dziwić może fakt, dlaczego filozofowie uznawani przez swych wybitnych mistrzów za równie wybitnych znaczącego wkładu do piśmiennictwa filozoficznego nie wnieśli. Przyczyn takiego stanu rzeczy znaleźć można zapewne wiele, jednak prawdopodobnie najważniejszą jest fakt, iż owi wybitni filozofowie wcale o aplauz nie zabiegali, troszcząc się bardziej o spełnianie codziennych obowiązków naukowca niż o hałaśliwą autoreklamę. Jeżeli myśliciele ci nie zostaną „wydobyci na światło dzienne” przez krytyków umiających dostrzec oryginalność i odkrywczność tam, gdzie ona rzeczywiście jest, wówczas ogół społeczności filozoficznej bezpowrotnie traci szansę zapoznania się z inspirującymi poglądami.

Okazuje się więc, że wartościowa twórczość filozoficzna nie zawsze posiada samoistną zdolność ukazywania się światu i że aby świat się o tej twórczości dowiedział, potrzebne są działania wymagające szeregu odrębnych pisarsko-odkrywczych sprawności. Zadanie docenienia cudzych poglądów jest o wiele trudniejsze niż się na ogół wydaje. Oprócz rozległej wiedzy samodzielności filozoficznego myślenia do wspomnianych sprawności dostrzegania wartościowych tekstów i wydobywania z nich wartości dysponować należy zarówno specyficzną, intelektualną pewnością siebie, dzięki której nie jest się podatnym ani na kompleks niższości w stosunku do autorytetów, ani na kompleks wyższości w stosunku do „maluczkich”, jak i określonym rodzajem skromności, pozwalającej powstrzymać się od wypowiedzania własnych, często przedwczesnych ocen.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż wspomniane intelektualne dyspozycje spotykamy w stopniu nieomal doskonałym w pracy S. Jedynaka. Trudno bowiem zaprzeczyć, iż na przykład filozofia węgierska nie jest i nigdy nie była zbyt intensywnie dyskutowana, a z rozprawy poświęconej tej filozofii wynika,

że zasługuje ona na poważną dyskusję. (Na dyskusję taką zasługuje również pogląd na tę filozofię sformułowany przez S. Jedynaka, choć oczywiście ewentualna dyskusja wymagałaby tutaj dokładnej znajomości problematyki „z pierwszej ręki”). Taka poważna dyskusja – zarówno nad problemami omawianymi w poszczególnych rozprawach, jak i nad poglądami samego Autora – jest zaś możliwa głównie dzięki temu, że rozprawy te mają charakter przyczynkarski. Wyrażenie „przyczynkarski” brzmi może nieco złowrogo i może się kojarzyć z pisanem rozpraw w stylu „dwa nieznanne przecinki u Kanta”, jednak w tym przypadku ma ono wydźwięk jak najbardziej pozytywny i odwołuje się do znanej prawdy, iż w filozofii, podobnie jak w nauce, ostają się przede wszystkim prace przyczynkarskie. Szanse zaś na przetrwanie mają one wówczas, kiedy ich Autorzy świadomie zakładają, że praca poświęcona jakiemuś bardzo szczegółowemu zagadnieniu nie może silić się na uogólnienia i w celu nadania sobie filozoficznej głębi odwoływać się do „wielkiej filozofii”, do której zawsze i w każdych okolicznościach można się odwołać.

Dzięki połączeniu precyzji myślenia i wspomnianych „sprawności w odnajdywaniu tego, co ważne”, rozprawy S. Jedynaka nie zawierają zawsze możliwych a rzadko potrzebnych odwołań do jakiegoś wewnątrz- czy pozafilozoficznego kontekstu, stanowiąc niemal czystą analizę problemów, które Autor uznał za warte zbadania. W błędzie byłby jednak ten, kto by uznał, że rozległa wiedza historyczna oraz poczucie „ogólnofilozoficznej” kompetencji nie jest przy badaniu szczegółowych problemów potrzebne. Nie mam tutaj na myśli jedynie niezbędnego warsztatu filozoficznego, wyznaczającego granicę, poza którą zaczyna się kompromitująca ignorancja. Przez wyrażenie „historyczne i ogólnofilozoficzne kompetencje” rozumiem tutaj nie wiedzę, którą można nabyć, studiując teksty filozoficzne, lecz coś, czego nauczyć się nie sposób, a co określić by należało mianem samodzielności myślenia, temperamentem filozoficznym lub – przez analogię do twórczości artystycznej – po prostu mianem szczególnego rodzaju talentu odnajdywania tego, co w analizowanych poglądach najistotniejsze. Zdolność ta jest właśnie tą szczególną cechą, która sprawia, że biorąc do ręki po raz pierwszy książkę filozoficzną już po przeczytaniu kilku stron jest się w stanie ocenić, czy książka ta jest dziełem ważnym i czy warto poświęcić kilka godzin na jej przeczytanie, czy też stanowi jedynie przejaw spełnienia „twórczego obowiązku” nakładanego na Autora przez różne zewnętrzne okoliczności. Lekturę *Destruam et aedificabo* można rozpocząć w dowolnym momencie, a wrażenie, że mamy do czynienia z książką, której Autor wie na pewno, co chce przekazać czytelnikowi, jest zawsze takie samo.

Przyczynkarski charakter rozważań S. Jedynaka dotyczy większości zaprezentowanych rozpraw, charakteryzuje także sposób traktowania poszczególnych tematów, jednakże nie jest bezwzględnie obowiązującą regułą i od czasu do czasu natrafić można na uogólnienia, skłaniające do gruntownego przemyślenia tego wszystkiego, co autor wypowiada w swych rozważaniach szczegółowych. Ponadto obok rozpraw przyczynkarskich znajdujemy w *Destruam et aedificabo* ar-

tykuły poświęcone zagadnieniom dla filozofii zasadniczym, jak choćby rozprawa na temat wyłonienia się filozofii jońskiej z mitologii lub rozważania o problemie błędu naturalistycznego. Podkreślić należy, iż zarówno prace S. Jedynaka dotyczące zagadnień szczegółowych, jak i te, w których Autor porusza najbardziej skomplikowane i najintensywniej dyskusyjne problemy filozoficzne, odznaczają się tym samym intelektualnym umiarem i umiejętnością bezbłędnego odróżniania wątków istotnych od mniej istotnych. Odnieść można wrażenie, iż w trakcie swych analiz S. Jedynak w pewnym sensie ukrywa się za analizowanym zagadnieniem i jak gdyby wypełnia obszar zainteresowania odbiorcy tekstu wyłączenie tym, co pozostaje na zewnątrz w stosunku do jego własnej osobowości filozoficznej. Równocześnie jednak Autor w żadnym momencie swych rozważań nie traci kontaktu z analizowaną materią i ani na chwilę nie pozwala, by tekst zdołał nad nim zapanować. W samym tekście Autor jest obecny, jeśli można tak powiedzieć, potencjalnie – wprawdzie nie w taki sposób, że ukazuje swoje prawdziwe oblicze wtedy, gdy tylko odbiorca tego zapragnie, jednak nigdy nie pozostawia czytelnika sam na sam z tekstem, nie naraża go na poczucie, iż musi on obcować z na pół automatycznym streszczeniem cudzych poglądów, nie zaś z ich krytycznym omówieniem. Jedynak nie tylko pisze w sposób jednoznaczny, oszczędzając czytelnikom wątpliwej rozrywki interpretowania swych wypowiedzi, lecz przede wszystkim sam precyzyjnie i jednoznacznie wie, co zamierza w tekście powiedzieć.

Powracając do pytania o zasadność ujęcia wielu rozpraw poświęconych całkowicie nie związanej ze sobą problematyce w opracowaniu przeciwstawiającym filozofię Zachodu filozofii orientalnej, wskazać teraz można na dwa co najmniej elementy, które ujęcie takie usprawiedliwiają. O pierwszym z nich była już po części mowa i wynika on po prostu z faktu, że Autor traktuje analizowane problemy w pewnym sensie jak swoje własne, czyli jako zagadnienia istotne z jego punktu widzenia. Stwierdzenie to staje się zrozumiałe, kiedy uświadomimy sobie trudności, na jakie napotyka się przy studiowaniu filozofii orientalnej, w o wiele większym stopniu niż filozofia zachodnia opartej na wewnętrznym, osobistym doświadczeniu i w nieporównanie mniejszym stopniu zdolną do wypełnienia przestrzeni racjonalnego dyskursu. Mówiąc o filozofii Wschodu z punktu widzenia tradycji zachodniej, zmuszeni jesteśmy do zajęcia wobec niej stanowiska biernego obserwatora, usiłującego dotrzeć do treści, które bezpośredni uczestnik tej filozofii odbiera jako dane. Nie oznacza to wprawdzie, iż przeniknięcie do tych treści jest zupełnie niemożliwe, jest jednak bez porównania trudniejsze niż bezpośrednie uchwycenie istoty filozofii Zachodu. Filozofia zachodnia z trudnościami takimi się wiąże – nie wydaje się, by pomiędzy zachodnim a orientalnym sposobem uprawiania filozofii istniała wyraźna symetria, tzn. aby przeniknięcie do sedna zagadnień filozoficznych powstałych na Zachodzie było uzależnione od jakichkolwiek lokalnych tradycji myślenia. Zrozumienie istoty filozofii zachodniej możliwe jest w zasadzie zawsze, a jedynne ograniczenia wynikać mogą z indywidualnych uwarunkowań. Zrozumienie

tych zagadnień nie wiąże się jednak w sposób automatyczny z umiejętnością takiej ich analizy, która te pierwotne, lokalno-światopoglądowe uwarunkowania odrzuca lub zawiesza. Innymi słowy, do istoty filozofii okcydentalnej należy jej dyskursywność, niepodatność na subiektywizm (w sensie jego wykrywalności, jeżeli przypadkiem zakradnie się do rozważań) oraz przede wszystkim jej zdolność do postępu, nawet jeżeli postęp ten polegać ma wyłącznie na odrzucaniu dotychczasowych rozwiązań jako niezadowolających.

Powyzsze uwagi nie są w odniesieniu do pracy S. Jedynaka bezcelowe. Fakt, że filozofia zachodnia jest z założenia dyskursywna, nie oznacza jeszcze, iż dyskursywność ta jest dla filozofa zadaniem łatwym. W piśmiennictwie filozoficznym znaleźć można przykłady tekstów zarówno spełniających wymóg dyskursywności (niezależnie od tego, jak wymóg ten należałoby rozumieć) oraz takie, które spełniają go w stopniu małym lub świadomie z niego rezygnują. Otóż uzasadniona wydaje się teza, iż pełna dyskursywność, ujęcie zagadnień filozoficznych jako problemów, których rozwiązanie myśli zostać odnalezione, nie zaś wymyślone, jest tym łatwiejsze, z im większym krytycyzmem podchodzi się do filozofii. W książce S. Jedynaka krytycyzm ten nie jest wyrażony wprost, tzn. nie stanowi stylistycznego ozdobnika, jednakże każdy z omawianych poglądów traktowany jest jako historycznie uzasadniona propozycja określonych rozwiązań. Autor nie narzuca czytelnikowi niczego, co sugerowałoby, iż z premedytacją przyjął określone założenia i że założenia te pragnie zrealizować na prezentowanym materiale. Przeciwnie, odnieść można wrażenie, iż wymóg zachowania obiektywizmu traktuje z taką powagą, że niektóre jego rozprawy sprawiają wrażenie, jakby były napisane z kilku całkowicie odmiennych punktów widzenia, przy czym za każdym razem ów punkt widzenia dobierany był tak, aby maksymalnie zbliżyć się do sedna rozważanej problematyki. Nic nie jest w *Destruam et aedificabo* zaprezentowane w sposób sprzeczny z wymogiem naukowego krytycyzmu, nic nie wzbudza irracjonalnego entuzjazmu i jednocześnie nic nie zostaje ukazane jako jednoznacznie złe i godne potępienia.

Drugą z przyczyn, dla której za zasadne należy uznać wyróżnienie przeciwieństwa Wschód–Zachód jako klamry spinającej rozprawę *Destruam et aedificabo*, jest fakt, że S. Jedynak zdołał w różnorodnej i różnorodnej filozofii odnaleźć pewien jej wspólny wymiar – wymiar sprawiający, że niezależnie od aktualnej sytuacji politycznej i społecznej, stanowiącej kontekst dla analizowanych poglądów, mówić możemy wciąż o jednej filozofii. (Spór o to, czy filozofia zachodnia jest filozofią uniwersalną czy też jedynie przejawem lokalnej, europejskiej egzotyki kulturalnej, należy tutaj z braku miejsca odłożyć na inną okazję.) Wprawdzie mówienie o filozofii Zachodu jako o w miarę jednolitym i spójnym systemie zagadnień i poglądów nie jest sprawą trudną, jednakże sprawą nieporównanie bardziej skomplikowaną okazuje się świadome wydobycie głównych rysów tej myślowej wspólnoty i zastosowanie zdobytego w ten sposób „wglądu” do konkretnych rozważań. O ile bowiem nie miałyby większego sensu wskazywanie, iż chodzi o filozofię Zachodu w przypadku pracy poświęconej na przy-

kład klasycznej filozofii niemieckiej czy angielskiej, o tyle książka traktująca równocześnie o filozofii tak mało znanych, jak filozofia węgierska, czeska czy ukraińska, wskazania takiego wymaga. Wymaga zaś go nie tylko ze względów czysto teoretycznych. Uwikłanie omówionych przez S. Jedynaka poglądów w konkretne sytuacje polityczne i społeczne rodzić może podejrzenie, że poglądy te mają charakter tak samo lokalny i efemeryczny jak same te sytuacje. Że tak nie jest, przekonuje właśnie książka S. Jedynaka.

ISSN 0867-8308