

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

I / 1991

PAT Kraków

## ZESPÓŁ

Jan Galarowicz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, ks. Marek Jędraszewski, Andrzej Kłoczowski OP, ks. Józef Makselon, Krzysztof Michalski, ks. Antoni Siemianowski, Władysław Stróżewski, ks. Józef Tischner, Aleksander Usowicz CM, Adam Węgrzecki, Elżbieta Wolicka, bp Józef Życiński

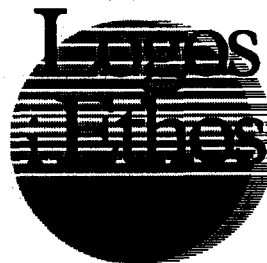
## REDAKCJA

Aleksander Bobko, Tadeusz Gadacz SP (redaktor naczelny), Alicja Michalik (sekretarz redakcji), ks. Włodzimierz Skoczny, Zbigniew Stawrowski, Antoni Szwed, Karol Tarnowski, ks. Władysław Zuziak, Adam Żak SJ

Opracowanie graficzne: Mirosław Krzyszkowski

Adres redakcji: ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

1/1991



PAT – Kraków

## SPIS TREŚCI

### — ROZPRAWY —

- Ks. Michał Heller  
*Uczestniczenie w prawdzie* . . . . . 5
- Ks. Roman Rożdżeński  
*Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii* . . . . . 17
- Janusz Mizera  
*Husserl i Heidegger – dwie wersje fenomenologii* . . . . . 29
- Jan Galarowicz  
*Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły* . . . . . 55
- Aleksander Bobko  
*Problem szczęścia w filozofii krytycznej Immanuela Kanta* . . . . . 75

### — TEKSTY I KOMENTARZE —

- Martin Heidegger  
*Onto-teo-logiczna struktura metafizyki* . . . . . 85

Ks. Marek Jędraszewski <i>Między „Totalité et Infini” a „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”. Korespondencja Emmanuela Levinasa z Simonem Decloux</i> . . . . .	99
<i>Korespondencja między Emmanuelem Levinasem i Simonem Decloux</i> . . . . .	111

— DYSKUSJE I PUBLIKACJE —

Ks. Marek Jędraszewski <i>J.-P. Sartre: Cahiers pour une morale</i> . . . . .	121
Ks. Marek Jędraszewski <i>J.-P. Sartre: Vérité et existence</i> . . . . .	127
Karol Tarnowski <i>Filozofia dramatu i nadziei</i> . . . . .	132
Jan Andrzej Kłoczowski OP <i>Horror Kolakowskiego</i> . . . . .	144
Ks. Włodzimierz Skoczny <i>Na drogach zintegrowanej kultury</i> . . . . .	148
Jacek Rodzeń SDB <i>O ewolucji bez konfliktów</i> . . . . .	151

— INFORMACJE —

<i>Wydarzenia</i> . . . . .	157
<i>Nowości wydawnicze</i> . . . . .	158
<i>Sytuacje i trendy</i> . . . . .	163
<i>Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej (prezentacja)</i> . . . . .	164

W trudnym okresie dla filozofii, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oddaje w ręce czytelników nowe pismo filozoficzne *Logos i Ethos*, obecnie jako półrocznik, a w najbliższej przyszłości, jak mamy nadzieję, jako kwartalnik. Nasze pismo, choć prezentuje dorobek krakowskiego środowiska filozoficznego związanego z Papieską Akademią Teologiczną, otwiera jednak swe łamy dla wszystkich, którzy zajmują się zarówno problemami logiki i filozofii nauki jak i filozofii człowieka, filozofii religii, aksjologii czy etyki. Obok rozpraw będziemy zamieszczać także przekłady tekstów i ich komentarze, recenzje nowych pozycji filozoficznych, polemiki oraz informacje na temat kongresów, wydarzeń, towarzystw filozoficznych, trendów, nowo wydanych książek.

Tytuł czasopisma nawiązuje do tomu rozpraw ofiarowanych w r. 1971 księdzu kardynałowi Wojtyłe, w 25-lecie jego kapłaństwa. Przejmując ten tytuł pragniemy nawiązać zarówno do osoby kardynała Wojtyły, który kiedyś zastanawiając się nad możliwością zastosowania filozofii Maxa Schelera do etyki chrześcijańskiej, przecierał szlaki krakowskiej filozofii, jak i jego obecnego programu jako papieża. „Współczesna myśl chrześcijańska, pisał z okazji 300-letniej rocznicy wydania *Principiów* Newtona, musi uwzględniać obecne osiągnięcia nauki (...) badając kwestie osoby ludzkiej, zakresu wolności, natury wierzeń religijnych, racjonalnych związków odkrywanych w przyrodzie i w historii. Żywotność i doniosłość teologii dla ludzkości powinna znajdować swój głęboki wyraz w umiejętnym podejmowaniu zagadnień niesionych przez nowe odkrycia, (...) w poszukiwaniu nowych możliwości interpretacyjnych niezauważanych uprzednio. (...) W myśli średniowiecza wykorzystano dorobek Arystotelesa, by przez głębię spojrzenia wypracowaną w kulturze greckiej (...) ukazać w nowym świetle trudne kwestie teologiczne. *Współczesna nauka i filozofia niesie podobne zobowiązania*, wymagając podejmowania wysiłków, które włączają nas w trudne dzieło podjęte przez mistrzów przeszłości”.

Wszystkich, którym tak zarysowany program filozofii jest bliski zapraszamy do twórczej współpracy.

## SZANOWNI PAŃSTWO !

W ZWIĄZKU Z TYM, ŻE NAKŁAD NASZEGO PISMA JEST DOŚYĆ OGRANICZONY, NAJDOGODNIEJSZĄ FORMĄ OTRZYMANIA GO JEST WPISANIE SIĘ NA LISTE STAŁYCH ODBIORCÓW. KOMPUTEROWA REZERWACJA ZAPEWNI PAŃSTWU REGULARNE OTRZYMYWANIE *LOGOSU I ETHOSU*.

# Rozprawy



Ks. Michał Heller

## UCZESTNICZENIE W PRAWDZIE

### 1. Po dwu stronach naukowej rewolucji

We wrześniowym numerze *The British Journal for the Philosophy of Science* ukazał się interesujący artykuł pióra Nancey Murphy zatytułowany: *Scientific Realism and Postmodern Philosophy*<sup>1</sup>. Autorka stawia sobie pytanie, dlaczego współczesna dyskusja między realizmem i antyrealizmem, prowadzona z takim nakładem energii i elokwencji, nie tylko nie prowadzi do zbieżnych wyników, ale przeciwnie - odznacza się niezwykle pomieszczeniem pojęć. W odpowiedzi pani Murphy stawia dość śmiałą hipotezę: dyskusja nie może doprowadzić do żadnych wyników, ponieważ strony w nią zaangażowane należą do dwu różnych paradygmatów filozoficznych, oddzielonych od siebie bardzo radykalną rewolucją, jaka dokonała się w filozofii; znaczenie tej rewolucji może dorównać roli przejścia od nauki średniowiecznej do nauki nowożytnej z przełomu XVI i XVII wieku.

Zachowując nieco większą ostrożność w przewidywaniu światowych przewrotów, jestem skłonny zgodzić się z autorką, że we współczesnej filozofii zarysowuje się poważny zwrot myślowych tendencji. W dalszym ciągu skupię uwagę tylko na jednym spośród kilku symptomów tej zmiany sygnalizowanych przez Nancey Murphy, a i to sprawę rozegram po swojemu i na swój rachunek.

U początków czasów nowożytnych w filozofii dokonał się „zwrot ku podmiotowi”. Zwykle odpowiedzialnością za to obciąża się Kartezjusza. Jego *cogito ergo sum* miało zapoczątkować proces dokopywania się do „niepodważalnej pewności” w pokładach „danych świadomości”. Ale takie postawienie sprawy jest co najmniej grubym przybliżeniem. Filozofom od zawsze chodziło przecież o zdobycie pewności, to znaczy o takie przyłgnięcie do znalezionej prawdy, by nie pozostawić miejsca na najmniejsze nawet wątpliwości. Cała akcja tego procesu rozgrywała się w „głowie” myśliciela. Filozofia zawsze była filozofią podmiotu (choć tego nie deklarowała) i zapewne na zawsze w jakimś sensie nią pozostanie.

<sup>1</sup> Nr 41, 1990, s. 291-303.

Wszystkie argumenty sceptyków, od starogreckich począwszy, nawet wtedy gdy ogłaszały absolutną niemożność poznania czegokolwiek, były niczym więcej, jak tylko świadectwem ludzkiej tęsknoty do osiągnięcia subiektywnej pewności - pewności tak absolutnej, że najmniejsza rysa na niej powodowała desperacką ucieczkę w ślepy zaulek sceptycyzmu.

Jak wiadomo, okres teologicznych zmaganiań średniowiecza był także szkołą myślenia dla europejskiej filozofii. Jedną z lekcji, jakie filozofia wtedy otrzymała, stanowiło zobowiązanie do zdobywania niezachwianej pewności. W gruncie rzeczy przeświadczenie filozofa o nieuchronnej słuszności wyznawanej przez siebie doktryny miało w sobie coś z aktu wiary. Wpływ teologii, a potem chęć jego przezwyciężenia, doprowadziły do tego, że z czasem pewność motywowaną religijnie starano się zastąpić pewnością, którą można było osiągnąć samodzielnie na drodze zmagania z własnymi myślami.

Kartezjusz wypowiedział głośno to, co od dawna nurtowało filozofów. Odtąd teoria poznania została objęta głównym nurtem filozoficznych dociekań, wypierając kosmologię (filozofię przyrody) i metafizykę do bocznych odnóg.

Pierwszy poważny wyłom w instynktownej niemal strategii dążenia do subiektywnej pewności został dokonany przez rozwój nauk empirycznych. Szybkie narastanie niekwestionowalnych sukcesów, bez względu na jakiegokolwiek prywatne pewności czy wątpliwości ludzi uprawiających nauki, nasunęło podejrzenie, że osiągnięcie subiektywnej pewności w pewnych warunkach może nie być wcale aż tak ważną sprawą. Metody nauk empirycznych, zasób ich wyników i zastosowań, stały się wkrótce „własnością ludzkości”, mimo tego, że nie wynikały one z żadnych subiektywnie niepodważalnych przesłanek. Poglądy jednostek po prostu przestały się liczyć. Pan X może myśleć o naukach empirycznych, co mu się podoba, nauki i tak będą rozwijać się, wzbogacając „skarbnicę wiedzy” ludzkości.

Zjawisko to nie było jednak całkiem bez precedensu. Wiara religijna wymaga wprawdzie od wierzącego całkowitego przyłgnięcia do przyjmowanej prawdy, ale nie jest ona sprawą całkiem prywatną, lecz musi poddawać się kanonom uznawanym przez religijną społeczność. System teologii scholastycznej średniowiecza nie pozostawiał zbyt szerokiach możliwości manewru: kto wierzy inaczej, *anathema sit!* Wiara „w ramach Kościoła” była do pewnego stopnia „wiarą instytucjonalną”. W tej swoistej *interkonfesyjności* można dopatrywać się roli poprzednika późniejszego pojęcia intersubiektywności.

Intersubiektywność osiągalna (i *de facto* osiągnięta) w naukach empirycznych, poparta sukcesami, których rozmiary można porównać jedynie z rozmiarami sukcesów ewolucji biologicznej (w obydwu wypadkach koszty postępu są także porównywalne), nie mogła pozostać bez wpływu na

filozoficzną teorię poznania. Rzecznikiem nowych tendencji stał się Karl Popper ze swoją koncepcją „epistemologii bez poznającego podmiotu” oraz powtarzana w różnych wersjach idea „trzeciego świata”, zamieszkałego przez „zawartości ludzkiej wiedzy”. Jednostka, na przykład uczony odkrywający nowe teorie, może dodać nowy „byt” do trzeciego świata, ale z chwilą gdy nowy byt osiedli się w trzecim świecie, uniezależnia się od swego odkrywcy i zaczyna żyć własnym życiem, które polega na różnorodnych wzajemnych oddziaływaniach z innymi mieszkańcami trzeciego świata. Role jednostkowych ludzkich umysłów można by porównać do roli źródeł energii, niezbędnej do tego, by trzeci świat mógł istnieć i rozwijać się. „Idea *autonomii* - pisał Popper - jest zasadnicza dla mojej teorii trzeciego świata: chociaż trzeci świat jest ludzkim produktem, stworzeniem człowieka, on sam z kolei stwarza - podobnie jak czynią to inne produkty zwierząt - swój własny *obszar autonomii*”<sup>1</sup>.

Problem pewności w oczywisty sposób wiąże się z zagadnieniem prawdy i ze sporem o realizm i antyrealizm. Celem dążenia do osiągnięcia subiektywnej pewności jest przecież nie co innego, jak tylko chęć zdobycia prawdy czyli niepowątpiewalnego przekonania o tym, że coś jest prawdziwe; a jeżeli prawda nie istnieje lub jest nieosiągalna, to cały spór pomiędzy realizmem i antyrealizmem staje się bezprzedmiotowy. W starym paradygmacie rozwiązanie wszystkich tych zagadnień musi nastąpić (jeżeli w ogóle) w „poznającym podmiocie”; wiedza pozapodmiotowa, jeśli w ogóle możliwa, jest bezwartościowa. W nowym paradygmacie przekonania podmiotu nie liczą się, ważne są tylko „obiektywne treści wiedzy”, to znaczy treści wiedzy o ile stają się publiczną własnością.

Dawne podejście prowadziło do heroicznych wysiłków, których opisów pełne są podręczniki historii filozofii i których ostateczne rezultaty porównuje się, nie bez słuszności, do dreptania w miejscu. Nowe podejście kusi atrakcyjnością i w dziedzinie nauk empirycznych jest już faktem dokonany<sup>2</sup>. Pokusa polega na pewnej łatwości rzucenia się w wir działania, dodawania do sumy dokonań ludzkości, bez tracenia czasu na subiektywne filozofowanie. Jest jednak od samego początku rzeczą oczywistą, że poddanie się takiej pokusie niczego nie rozwiązuje (wbrew żartobliwemu powiedzeniu, że najlepszym środkiem przeciw pokusie jest ulec pokusie). Nawet zanim sformulowaliśmy dylemat, już instynktownie było wiadomo, iż stawianie pytań, i to pytań najwyższej wagi (takich jak pytanie o pewność lub prawdę), jest egzystencjalną koniecznością człowieka. Rozwiązanie typu popperowskiego może być w stu

<sup>1</sup> *Epistemology Without a Knowing Subject*, w: K. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1975, s. 118 (podkreślenia Poppera).

<sup>2</sup> O próbie jego rozciągnięcia na obszar filozofii pisałem w eseju *Odkrywanie czwartego świata*, w: M. Heller i J. Zyciński, *Wszeczeńświat i filozofia*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1986, ss. 132-139, ale dziś sądzę, że problem wymagałby ponownego przemyślenia.

procentach usprawiedliwione z punktu widzenia epistemologii nauki, ale nie jest żadnym rozwiązaniem dla żadnego myślącego człowieka z osobna.

Czy jednak rozwiązania typu popperowskiego nie da się uzupełnić o koncepcję, która by je przystosowywała do potrzeb jednostki? Podjęcie takiej próby jest celem niniejszego eseju. Z góry uprzedzam Czytelnika, że rozwiązanie, jakie zaproponuję, będzie bardzo proste, niemal trywialne. Każdy, kto chwilę by nad tym pomyślał, mógłby dojść do zgrubsza podobnej propozycji. Myślę, że na tym polega jej wartość - jest naturalna. Jedyne niektóre motywacje, jakie na jej rzecz przytoczę, będą wymagać pewnej, niewielkiej zresztą, wiedzy filozoficznej. Ale mimo wszystko sprawa nie jest banalna. Ażeby ukazać jej głębokie korzenie filozoficzne, zacznę od negatywnego przykładu, a mianowicie od dokładniejszego przyjrzenia się poglądom filozofa być może najbardziej reprezentatywnego dla tego, co nazwałem tradycyjnym paradygmatem w epistemologii. Mam na myśli Edmunda Husserla. Pozwalam sobie jednak na znaczne ułatwienie, a mianowicie ograniczę się jedynie do Husserla, przedstawionego przez Leszka Kołakowskiego w jego pracy *Husserl i poszukiwanie pewności*<sup>1</sup>. Moje rozważania, których rezultatem jest niniejszy esej, były inspirowane przez lekturę tej niewielkiej książeczki i jest mi dość obojętne, czy Husserl, którego przedstawia Kołakowski, jest autentycznym Husserlem, czy nie. Tym razem nie idzie mi o wierność historyczną lecz o dyskusję filozoficzną, a dyskusję filozoficzną można toczyć nawet z wymyślanym przeciwnikiem. Pedantyczny Czytelnik ilekroć w moim tekście napotka słowo „Husserl”, powinien je zastąpić zwrotem „Husserl w wydaniu Kołakowskiego”. Nie posądzam zresztą tego ostatniego o zniekształcanie myśli Husserla, raczej przypuszczam taki zarzut ze strony zwolenników twórcy fenomenologii i z góry staram się go zneutralizować<sup>2</sup>.

## 2. Świadek klęski

Husserl (w wydaniu Kołakowskiego) jest dla moich celów idealnym przykładem. Mało który filozof był do tego stopnia opętany tym jednym pragnieniem: „Jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepodważalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów; jak uchronić się przed korozją psychologizmu i historyzmu; jak osiągnąć doskonale trwałą grunt w poznaniu?” (s. 8)<sup>3</sup> To pragnienie bardzo szybko przeobraziło się w program filozoficzny: urzeczywistnić wiedzę całkowicie pewną, zbudować

<sup>1</sup> Przekład Piotra Marciszuka, *Biblioteka Aletheia*, Warszawa 1990; wszystkie cytaty, jakie poniżej przytoczę, pochodzą z tej książki.

<sup>2</sup> W tym sensie, że wartość moich argumentów nie zależy od tego, co Husserl naprawdę głosił.

<sup>3</sup> Strony w nawiasach sygnalizują cytaty z książki Kołakowskiego *Husserl i poszukiwanie pewności*.

naukę nie opierającą się na żadnych założeniach („bezzałozeniową”), która byłaby zdolna dostarczyć założeń wszystkim innym naukom. Z usiłowań wykonania tak nakreślonego zadania wyrosła filozofia (a może tylko metoda?) fenomenologiczna. Stanowiła ona reakcję z jednej strony na tradycję niemieckiego idealizmu<sup>1</sup>, który zacierał platońskie rozróżnienie między *episteme* i *doxa*, wiedzą i mniemaniem, traktując filozofię jako rodzaj zastępczej nauki, i z drugiej strony na szerzące się w dziewiętnastowiecznej filozofii nauki rozmaite psychologizmy, usiłujące zredukować kantowskie *a priori* poznawcze do własności biologicznego i psychologicznego wyposażenia gatunku *homo sapiens*.

Chcąc stać się prawdziwą *episteme*, niezależną od naszych wyposażań gatunkowych, „filozofii nie wolno przejmować od nauki jakichkolwiek gotowych wyników w celu ich «uogólniania». Jej powołaniem jest badanie znaczenia i podstaw tych wyników. Filozofia nie ma być «koroną» czy syntezą, lecz fundującą sens działalnością, logicznie poprzedzającą nauki jako niezdolne do interpretacji samych siebie”. (s. 10)

Rodzi się kluczowe pytanie: czy taka filozofia jest w ogóle możliwa? Pozytywna odpowiedź Husserla (przynajmniej takiego Husserla, jakim go przedstawia Kołakowski) jest niewątpliwie uwarunkowana jego poglądami na naukę, a na matematykę i logikę w szczególności (poglądami mylnymi - zaznaczmy to już na początku).

Husserl zwalczał psychologizm przez podkreślanie rozróżnienia między aktem orzekania a znaczeniem sądu. „Mój akt afirmacji sądu, że  $2 + 2 = 4$ , jest przyczynowo wyznaczony, lecz byłoby absurdem powiedzieć, że prawdziwość tego sądu jest przyczynowo wyznaczona. Inaczej musielibyśmy przyznać, że prawda powstaje w akcie, w którym jest pomyślana, czy że twierdzenie Pitagorasa nabiera ważności z chwilą, gdy wypowiada je Pitagoras”. (s. 20) Tak jednak nie jest. Zdaniem Husserla „zarówno logika, jak i matematyka zajmują się przedmiotami idealnymi i wiecznymi. Prawda jest wieczna i takie też są prawa logiki («wieczna» nie znaczy «wiecznotrwała» lecz «bezczasowa»). To, że jest prawdą, iż  $2 + 2 = 4$  nie zależy od tego, czy istnieją przedmioty, które można liczyć; prawo «p albo nie-p»<sup>2</sup> nie zależy od tego, czy istnieją ludzie, którzy myślą i rozumują. Prawda ta odnosi się do wszelkich możliwych sądów jako znaczeń idealnych”. (s. 21)

Stąd już tylko krok do programu „czystej logiki”, „której prawomocność nie zależy ani od psychologii czy jakiegokolwiek innej nauki, ani od faktów empirycznych, ani od istnienia gatunku ludzkiego, istnienia świata, związków przyczynowych, ani od czasu. Podobnie jak arytmetyka, logika opiera się na

<sup>1</sup> Chociaż pod innym względem Husserla należy traktować jako spadkobiercę niemieckiego idealizmu; por. mój art.: *Aleksander Koyré - filozoficzna droga historyka nauki* (w druku).

<sup>2</sup> Zwracam uwagę tłumaczowi książki Kołakowskiego, że w języku polskim funkcję alternatywy przyjęło się tłumaczyć przez „lub” („albo ... albo” jest zarezerwowane dla dysjunkcji).

znaczeniu idealnych kategorii, mających zastosowanie we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej". (s. 20)

Więcej niż tylko inspiracją do podjęcia próby stworzenia tego rodzaju „czystej logiki” (bo zapewne także swoistą gwarancją sukcesu podjętej próby) było dla Husserla przekonanie o „apodyktyczności” zwykłej logiki i arytmetyki. „To, że prawa logiki są niezależne od faktów empirycznych wcale nie znaczy, że są one tautologiami w sensie szeroko przyjętym w tradycji pozytywistycznej; nie są one prawomocne dzięki językowym konwencjom (...). Gdyby prawa logiki zależały od konwencji języka, w którym są wypowiedzane, logika byłaby równie przypadkowa, jak same te konwencje” (s. 22)<sup>1</sup>.

Narzuca się podejrzenie, że Husserl swoje poglądy na logikę kształtował bardziej filozofią Kanta (i idealistów niemieckich, jednak!) niż śledzeniem rozwoju samej logiki. Miał on także wyjątkowego pecha, że porzucił zainteresowania logiką i matematyką niedługo przedtem zanim w filozofii tych dyscyplin dokonał się radykalny przewrót. Po pracach Russella i Whiteheada, Hilberta i jego uczniów, potem Wittgensteina i empirystów logicznych a znacznie wcześniej Fregego, nie można by już było utrzymywać, że prawa logiki „tworzą dziedzinę norm transcendentalnych w sensie kantowskim” (s. 21).

Zwolennicy platonizmu w filozofii matematyki utrzymują także i dzisiaj, że obiekty matematyczne (i logiczne) tworzą obszar prawd bezwzględnych, które możemy jedynie odkrywać, ale jeżeli to czynimy, to odkrywamy je z mozołem: nie bezpośrednim oglądem, lecz za pomocą długich łańcuchów rozumowań dedukcyjnych (zwykle zmechanizowanych do postaci rachunku). Bezpieczeństwo poznania, jakie osiągamy tą drogą, ma niewiele wspólnego z subiektywną pewnością; wynika ono raczej ze świadomości fachowo wykonanych kroków dowodowych, które w każdej chwili można powtórzyć.

Bez względu na stanowisko zajmowane w kwestiach związanych z filozofią matematyki, logicy i matematycy doskonale zdają sobie sprawę z tego, że maksymalną ścisłość są w stanie uzyskać, pracując w ramach systemów sformalizowanych (z wszelkimi restrykcjami wynikającymi z twierdzeń limitacyjnych typu twierdzenia Gödla), których założenia trzeba przyjąć na mocy konwencji. Nie ma innej ucieczki przed widmem *regressus ad infinitum*. Wbrew obawom Husserla w powyższym sensie „prawa logiki zależą od konwencji języka, w którym są wypowiedzane”, a co za tym idzie „logika jest równie przypadkowa jak same te konwencje” (s. 22). Jeżeli prawdą jest, że tylko w matematyce (i logice) danó człowiekowi doznać rozkoszy posiadania pewnego wyniku, to coż z tego, skoro ta pewność dotyczy światów, które mogą być niczym więcej jak tylko zbiorem umów?

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski zaopatruje to stwierdzenie uwagą: „Husserl nie wyraża swojej myśli dosłownie w ten sposób, lecz taka jest z pewnością jego intencja”.

Nawet w logice i matematyce nie ma prawd pewnych w takim sensie, o jakim marzył Husserl. To, że inspiracje Husserla okazały się złudzeniem, nie oznacza jeszcze samo przez się, iż reszta jego programu jest nie do zrealizowania, ale klęska Husserla bardzo wymownie sugeruje takie przypuszczenie. Warto przeczytać książkę Kołakowskiego do końca, by stać się świadkiem klęski.

### 3. Pewność - prawda - istnienie

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najsilniejszych ludzkich intelektualnych instynktów jest instynkt dążenia do całkowitej (by nie użyć słowa: absolutnej) pewności. Jest to instynkt tak silny, iż często wolimy żyć w złudzeniu, że już taką pewność uzyskaliśmy, niż zdobyć się na odwagę, by uznać przegraną. Czy nie ma innego wyjścia, jak tylko przyznanie się do klęski? Można oczywiście wybrać strategię typu popperowskiego, tzn. szukać poznawczego szczęścia w trzecim świecie, przedstawiając swoje ambicje wyleczenia osobistych metafizycznych niepokojów na przyczynkarstwo do zasobu wspólnych osiągnięć ludzkości. Jest to niewątpliwie silna pokusa; notorycznie ulegali jej empiryści i pozytywiści różnych autoramentów. O sile tej pokusy przekonuje się łatwo ten, kto jej uległ. Uprawianie zmatematyzowanych nauk empirycznych daje nieporównywalne z niczym innym doświadczenie skuteczności metody. Odróżnienie wartościowego wyniku od nieudanej próby jest tak ostre, że wypełnia ono w znacznej mierze tę metafizyczną tęsknotę do wiedzy, której niczym nie dałoby się podważyć. Chociaż, z drugiej strony, każdy metodolog chętnie służy gotowymi argumentami na rzecz niemal iluzorycznego charakteru nauki, w rodzaju nieusprawiedliwienia indukcji, uwarunkowań społecznych i kulturowych, zależności od językowych konwencji, itp. Mimo tak słabych filozoficznych podstaw trzeci świat Poppera - intersubiektywny, wyprany z ludzkich podmiotowości - znajduje się w stanie ciągłej ekspansji i osiąga coraz większy stopień samozrozumienia.

Strategia tego postępu jest tyleż prosta, co skuteczna. Nauki (najczęściej milcząco) zakładają, że to co robią jest prawomocne. Robią maksymalnie wiele i wedle osiągniętego sukcesu (wniosek) osądzają założenia (przesłanki). Wynikanie od wniosku do przesłanek nie jest zagwarantowane przez logikę (a więc nie jest wynikaniem), ale tego rodzaju rozumowanie „pod prąd”, często z powodzeniem powtarzane, do tego stopnia uprawdopodobnia założenia, że tylko wyrafinowani filozofowie czasem żywią wątpliwości co do ich słuszności.

Jednakże filozoficzne i naukowe przygody ostatnich kilku stuleci wymownie uczą, że trwałego szczęścia nie da się osiągnąć w trzecim świecie. Człowiek, każda jednostka, jest skazany na metafizyczny niepokój i pozostanie niespokojny dopóki nie spocznie w pewności. I chociażby tej pewności



nie miał nigdy odnaleźć, zawsze będzie do niej dążyć. Może właśnie to jest napędem życia?

I dlatego pytanie Husserla: jak osiągnąć subiektywną pewność? pozostaje nadal ważnym pytaniem. Ludzka moralność myślenia nakazuje szukać na nie odpowiedzi. Ale trzeba wyjść poza zakłęty krąg husserlowskiej metody, która osiągnąwszy ja transcendentalne nie może się już z niego wydobyć. Zanim sformułuję moją propozycję, w jaki sposób tego dokonać, warto jeszcze raz uświadomić sobie o jaką stawkę toczy się gra. Stawkę tę, jak sądzę, można wysłowić przy pomocy trzech wyrazów: pewność - prawda - istnienie.

Meandry historii filozofii, ze spektakularnym fiaskiem Husserla jako koronnym przykładem, wykazują, że absolutna pewność metafizyczna w ludzkiej kondycji nie jest osiągalna. Z nierealistycznych ambicji trzeba zrezygnować. Nie może to jednak oznaczać ucieczki do poznawczego relatywizmu lub sceptycyzmu. Sądzę, że jest tu możliwy więcej niż kompromis - osiągnięcie pewności w poznaniu i działaniu, które - choć innego rodzaju niż złudne marzenia Kartezjusza i Husserla - byłoby w stanie zapewnić poczucie filozoficznego bezpieczeństwa.

Z dążeniem do pewności w oczywisty sposób wiąże się zagadnienie prawdy. Nikt nie chce być święcie przekonany o czymś, co jest fałszywe.

I wreszcie odwieczny problem filozofów - dyskusja pomiędzy realizmem i antyrealizmem: Czy istnieje coś poza moją „czystą świadomością”? Jak rozwiązać „spór o istnienie świata”? W jaki sposób osiągnąć pewność, że nie jestem tylko punktem świadomości w nieskończonej przestrzeni nicości i złudzeń?

#### 4. Ucieczka od metafizycznego horroru

W zakończeniu książki Kołakowskiego o husserlowskim poszukiwaniu pewności czytamy: „I wreszcie można sądzić - i jest to jeszcze jeden morał, jaki wynika z filozoficznego rozwoju Husserla - że prawdziwie radykalne poszukiwanie pewności zawsze kończy się wnioskiem, że pewność jest dostępna tylko w immanencji, że doskonałą przejrzystość przedmiotu można odnaleźć tylko wtedy, gdy przedmiot i podmiot (nieważne, czy jest to *ego* empiryczne czy transcendentalne) staną się tożsame. Oznacza to, że pewność zapośredniczona przez słowa nie jest już pewnością. Zdobywamy (lub sądzimy, że zdobywamy) dostęp do pewności o tyle tylko, o ile zdobywamy (lub sądzimy, że zdobywamy) doskonałą tożsamość z przedmiotem, tożsamość, której modelem jest przeżycie mistyczne”. (s. 73) Ale przeżycie mistyczne (lub coś do niego bliźniaczo podobne) jest dostępne tylko dla wybranych. A co robią ci „zwykli wierni”, którym nie danym było zobaczyć twarz w twarz? Oni po prostu wierzą; aktem wiary przyjmują to, co im ich religia „podaje do

wierzenia”. Wiara to przeznaczenie człowieka „w stanie drogi”, zanim osiągnie kiedyś uszczęśliwiającą wizję jedności z Prawdą.

Sądzę, że jesteśmy skazani na analogiczną drogę także w regionach naszych filozoficznych przygód. Trzeba po prostu aktem „filozoficznej wiary” uznać za prawdziwe podstawowe przesłanki filozoficzne, takie jak: istnienie mojego „empirycznego” (nie tylko transcendentalnego) ja, istnienie zewnętrznego świata (a wraz z nim innych ośrodków świadomości), jego racjonalność i (przynajmniej do pewnego stopnia) poznawalność, a co za tym idzie możliwość zbliżania się do prawdy o nim. Nie są to wszystkie założenia, jakie należałoby uczynić w punkcie wyjścia, ale też nie idzie mi w tej chwili o analizowanie struktury przekonań filozoficznych, lecz o wskazanie sposobu przejęcia zakłętego kręgu „problemu Husserla”.

Tego rodzaju filozoficzna wiara w podstawy poznania nie jest wyrazem irracjonalności, ani nawet tylko roboczym założeniem umożliwiającym względnie rozumne funkcjonowanie. Należy ją uznać za coś znacznie więcej - za wiarę, w pewnym sensie, maksymalnie racjonalną, gdyż stwarzającą podstawy wszelkiej racjonalności. Nie jest to wiara w sensie religijnym, choć w wierze religijnej znajduje ona naturalnego sprzymierzeńca. Nie tylko zwykłym śmiertelnikom wiara w rozumnego Stwórcę pozwala łatwiej dostrzegać racjonalność świata i siebie, także Kartezjusz nie zawahał się sięgnąć do argumentu Boga, który „nie może mamici”, by przejść od myślącego ja do zewnętrznej rzeczywistości. Ale mimo wszystko jest to wiara filozoficzna (a nie religijna), gdyż nie obiecuje ona zbawienia w przyszłym świecie, lecz już teraz zbawia od „metafizycznego horroru” (zwrot w cudzysłowie jest zapożyczony z tytułu innej książki Kołakowskiego<sup>1</sup>, który tym mianem określił swoje - i innych - zapętlenia w poszukiwaniu filozoficznych absolutów).

Co więcej, tego rodzaju „wiara w podstawy” nie tylko pozwala jednostce uniknąć metafizycznej schizofrenii, ale dostarcza jej także przesłanek do racjonalnego spojrzenia na naukę i jest tym elementem, który pozwala uzupełnić nowy paradygmat epistemologiczny (typu popperowskiego), tak by nie ignorował on poznawczych interesów poszczególnych ludzi.

Wiara w racjonalność w oczywisty sposób stwarza przestrzeń do uprawiania nauk. Nauki przestają być co najwyżej fascynującą grą w ostatecznie dość umowne sukcesy, czy też współzawodnictwem o środki dające (lub przynajmniej mogące dawać) władzę nad innymi, lecz stają się ważnym czynnikiem spójnie wkomponowanym w strukturę wiary w racjonalność. Z jednej strony, skuteczność metod naukowych staje się zrozumiała w kontekście tej wiary, z drugiej strony, każde kolejne osiągnięcie nauk potwierdza słuszność wyboru racjonalności, czyli tego, co wyżej nazwałem wiarą w podstawy lub wiarą w racjonalność. Pewien element pragmatyzmu jest niewątpliwie częścią całej strategii.

<sup>1</sup> *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990.

Sprawę można także postawić następująco: Jak racjonalnie uzasadnić konieczność racjonalnego uzasadniania swoich przekonań?<sup>1</sup> Oczywiście każda próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie jest z góry skazana na niepowodzenie, gdyż musi zakładać konieczność racjonalnego uzasadniania przekonań. Popper twierdzi, że ludzkość po prostu dokonała wyboru, a ponieważ racjonalność jest wartością, więc był to wybór moralny<sup>2</sup>. Wiara w racjonalność jest dokładnie tym samym, z jednym ważnym zastrzeżeniem: w przypadku wiary w racjonalność wyboru nie dokonuje „ludzkość” lecz pojedynczy człowiek. To on podejmuje decyzję, czy ma pozostać w gordyjskiej pętli metafizycznego horroru (ostatecznie dając tym samym świadectwo irracjonalizmowi), czy też podjąć wyzwanie racjonalności. Sądzę, że wiara w racjonalność nie ma nic wspólnego z bohaterską postawą ateisty, który oświadcza: nie uznaję różnicy między dobrem a złem, więc wybieram dobro. Raczej należałoby porównać ją do decyzji kogoś, kto wybiera wiarę w Boga, gdyż w przeciwnym razie czynienie dobra byłoby bez sensu.

Czy propozycja wiary w racjonalność nie jest powrotem do dawnego paradygmatu epistemologicznego, który całą akcję poszukiwania pewności umieszczał w głowie pojedynczego człowieka? W pewnym stopniu tak, ale tylko w takim stopniu, w jakim z niektórych elementów dawnego paradygmatu nie można zrezygnować. Wiara w racjonalność zostaje przyjęta aktem wyboru i wybór ten jest zawsze sprawą subiektywną (w tym znaczeniu, że zawsze dzieje się w podmiocie), ale wiara w racjonalność nie ogranicza się do nadanaliz pokładów własnej świadomości. Jej istota polega na tym, że bardzo szybko przechodzi ona do *uczestniczenia* w wiedzy intersubiektywnej. Sądzę, że tu właśnie dotykamy sprawy zasadniczej. Solipsyzm Husserla zostaje przewyciężony przez możliwość uczestniczenia jednostki w trzecim świecie Poppera. Wprawdzie trzeci świat jest „wiedzą bez poznającego podmiotu”, ale podmiot przez swoje poznanie może uczestniczyć w tym świecie. I to zarówno przez dodawanie wyników swojej pracy do bogactwa bytów zamieszkujących trzeci świat, jak również - i to jest sprawa o wielkim znaczeniu - przez „konsumowanie” dóbr trzeciego świata. Najogólniej rzecz biorąc, rozumiem przez to następujące stwierdzenia: Do prawdy nie można dojść w pojedynkę. Jeśli moje myślenie stanie się układem szczelnie izolowanym, umrze, bo odetnie się od źródeł informacji niezbędnych do tego, by funkcjonować. Zbiornikiem potrzebnych informacji jest trzeci świat. Tylko dzięki niemu, i w jego środowisku, mogę kontynuować mój proces dążenia.

Wiara w racjonalność dostarcza bezpiecznego punktu wyjścia, ale nie chroni przed popełnianiem błędów; nie ma też nic wspólnego z *credo quia*

*absurdum* - wierzę, choć wiem, że to nieprawda. Przeciwnie, ryzyko fałszywego kroku, metoda prób i błędów są częścią strategii racjonalności. Jesteśmy po stronie nowego paradygmatu epistemologicznego. Te analizy Poppera, Lakatos, Quinea i wielu innych, które stały się osiągnięciem nowej epistemologii, zachowują ważność, z tym tylko, że jednostka nie jest już wypchnięta poza nawias. Dążenie do prawdy z prywatnych cierpień zmieniło się w uczestnictwo.

styczeń 1991

## PARTICIPATION IN TRUTH

### Summary

From the very beginning philosophy was a quest for the subjective certitude. A shift towards the philosophy of the „cognizing subject” made by Descartes should be regarded as a consequence of the previous development. The strategy has changed with the appearance of modern science. In the sciences, for the first time, the subjective certitude of researches ceased to play any role. It was Popper who called the new strategy „epistemology without a knowing subject”. Without going into details of the scientific methodology one should agree that the role of the „cognizing subject” in the Popper’s third world is rather insignificant.

However, the human instinct to look for the absolute certitude in philosophical and existential matters is very powerful and can be annihilated by no methodological decree. Husserl’s intellectual adventures testify to this fact. The question posed by him: how to obtain the subjective certitude? remains an important philosophical problem. On the other hand, Husserl’s method to solve this problem leads to the *horror metaphysicus* (to use Kołakowski’s expression). To cut off this vicious circle, in the starting point of doing philosophy, a certain „faith” is indispensable; I call it a *philosophical faith*. By this faith one should accept the existence of one’s own „empirical” ego, the existence of the external world, and other preambles of rational philosophy. Such a faith is itself rational since it is a precondition of all rationality. Rationality is a value, and the philosophical faith is the choice if this value.

The rational faith does not consist in over-detailed analyses of layers of our consciousness; it rather quickly changes into a participation in the „objective knowledge”. Although Popper’s third world is a knowledge „without a knowing subject”, the subject can participate in this world.

<sup>1</sup> Popper ostro stawia to pytanie w 24 rozdziale swojego *The Open Society* (t. 2, London 1974).

<sup>2</sup> Por. mój art.: *Scientific Rationality and Christian Logos*, w: *Physics, Philosophy and Theology - A Common Quest for Understanding*, red.: R. J. Russel, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, Vatican Observatory - Vatican City State, 1988, ss. 141-150.

TEKSTY FILOZOFICZNE 1991

*Emmanuel Levinas*

# ETYKA I NIESKOŃCZONOŚĆ

Ks. Roman Rozdzeński

## HEIDEGGEROWSKIE UJĘCIE METAFIZYKI JAKO ONTO-TEOLOGII

### 1. Wstęp

Wiadomo, iż tradycyjna filozofia - zwłaszcza tzw. klasyczna metafizyka - była wyraźnie przydatna dla potrzeb chrześcijańskiej teologii. Ta jej przydatność dla teologii w szczególności wiązała się z faktem występowania w niej idei Bytu Nieskończonego, pojmowanego jako „Causa sui”. W jakim to jednak sposób - oraz - z jakiego powodu owa idea wkroczyła do klasycznej metafizyki, czyniąc z niej właśnie onto-teologię?

Naszkicowane tutaj rozważania starają się bliżej pokazać tę istotową odpowiedź na owo pytanie, jaka zdaje się wyłaniać z nurtu przemyśleń Martina Heideggera. Podejmują one również - na zakończenie - próbę związęłego krytycznego ustosunkowania się do tej jego odpowiedzi.

### 2. Metafizyka jako pytanie o *arche* wszystkiego

U początku filozoficznego myślenia w starożytnej Grecji znajdowało się - jak wiadomo - pytanie o *arche*, tj. o przasadę wszechrzeczy. Wyrażało się w nim poszukiwanie tego, na gruncie czego cała rzeczywistość (tj. wszelki byt - jako taki i w całości) stałaby się czymś zrozumiałym. Było to więc pytanie o przasadę - tj. najgłębszą podstawę - zrozumiałości wszystkiego.

Właściwy sens tego pytania stopniowo i z trudem odsłaniał się starożytnym greckim myślicielom. Z tego m.in. powodu dawali oni tak różne odpowiedzi na owo pytanie. Tak np. Tales z Miletu uważał, iż taką przasadę (dla) zrozumiałości wszystkiego stanowi żywioł wody. Anaksymenes zaś i Diogenes przypisywali tę rolę powietrzu, pojmowanemu przezeń jako boska dusza (*pneuma*) ożywiająca świat. Hypastós z Metapontu oraz Heraklit z Efezu upatrywali ją w ogniu. Empedokles z Agrigentum twierdził zaś, że stanowi ona bosko-materialne, wielopostaciowe podłoże rzeczywistości, przejawiające się pod postacią wody, powietrza, ognia i ziemi. A wreszcie - według Platona - ową prawdziwą przasadą (dla) zrozumiałości wszystkiego jest sfera bytu: boski świat idei.

Mamy tutaj - jak widać - wyraźną ewolucję co do sposobu pojmowania owej przasady. Widoczne jest również to, iż w miarę rozwoju greckiej filozofii jest ona (tj. ta przasada) pojmowana coraz mniej naturalistycznie, tzn. coraz bardziej jako to, co jest transcendentne i absolutne w stosunku do całości świata. Zwińczeniem tej ewolucji w pojmowaniu przasady była metafizyka Arystotelesa. Ona też właśnie - zdaniem Heideggera - najdobitniej reprezentowała sobą to, co można określić terminem „*onto-teologia*”.

Określenie to rzeczywiście wydaje się trafnie ujmować istotę tych dociekań Arystotelesa, co do których on sam używał miana „*pierwszej filozofii*” (*prōte filosofia*) jak również miana „*filozofii teologicznej*” (*he theologikē filosofia*). Ta druga nazwa wyraźnie nam ukazuje, iż już sam Stagiryta zdawał sobie sprawę ze swoiście teologicznego charakteru owych filozoficznych dociekań. Nic przeto dziwnego - będzie potem podkreślał Heidegger - że arystotelesowskie określenie istoty owej „*pierwszej filozofii*” zawierało w sobie znamienne dwoistość. Ujmowało ją ono mianowicie jako poznanie bytu jako takiego, oraz jako poznanie najdoskonalszej, boskiej sfery bytu, które to poznanie pozwala dopiero naprawdę zrozumieć byt jako całość<sup>1</sup>. Tak więc metafizyka Arystotelesa zawierała w sobie dwa - zasadniczo różne - nurty rozważań.

Jednakże obydwie te nurty rozważań były w myśli Arystotelesa najściślej ze sobą powiązane. Wszak jego „*pierwsza filozofia*” dociekała nad wszelkim bytem jako takim nie dla niego samego, lecz ze względu na jego pierwsze przyczyny. One to właśnie stanowią zasadniczy przedmiot zainteresowania jego „*pierwszej filozofii*”<sup>2</sup>. Powodem tego był fakt, iż właśnie dopiero dzięki nim wszystko inne staje się zrozumiałe<sup>3</sup>. Dlatego też wiedza dotycząca owych pierwszych przyczyn - wskazywał - winna być uznana za wiedzę najwyższego rodzaju. Wiedza ta jest prawdziwą mądrością<sup>4</sup>, której poszukiwali, jakby po omacku, poprzedni greccy filozofowie.

Czymże jednak właściwie są - tzn. jaki posiadają charakter - owe pierwsze przyczyny? Przemyślenia podjęte odnośnie do tej sprawy prowadziły Arystotelesa ostatecznie do wniosku, iż prawdziwie pierwszą przyczyną wszystkiego może być tylko jedna i że musi ona posiadać boski charakter. Tylko Bóg - stwierdzał - może być prawdziwie pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy<sup>5</sup>. Od tego czasu filozofia - będzie wskazywał Heidegger - staje się jakby „*techniką*” wyjaśniania wszystkiego poprzez ostateczne przyczyny<sup>6</sup>.

Uważne przemyślenie naszkicowanych właśnie istotnych rysów arystotelesowskiej metafizyki zdaje się nas prowadzić do tych oto stwierdzeń:

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, t. B. Baran, Warszawa 1989, s. 14.

<sup>2</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, t. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 71.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 7 i n.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>6</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, II erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1978, s. 324 i n.

1) Tradycyjne pytanie greckiej filozofii o *arche*, tj. o przasadę zrozumiałości wszystkiego, przybrało w niej ostatecznie postać pytania o prawdziwie pierwszą przyczynę wszelkiego bytu jako takiego i w całości.

2) Wraz z tym przekształceniem (czy też raczej może ustaleniem) sensu pytania o *arche*, owa poszukiwana zasada zrozumiałości wszystkiego zostaje tam explicite ujęta jako to, co boskie - tzn. jako to, co absolutnie. Inne względem wszelkiego bytu jako takiego i w całości.

3) Bóg ujęty jako ostateczne przyczynowe źródło rzeczywistości stanowi tam zarazem ostateczną podstawę dla możliwości jej (racjonalnego) zrozumienia.

Nic więc dziwnego, że później chrześcijańscy myśliciele zaakceptowali - w tym, co istotne - ten arystotelesowski paradygmat sposobu pojmowania sensu zapytywania o *arche*. Zgodnie z tym paradygmatem, a zarazem zgodnie z chrześcijańskim pojmowaniem całości bytu, całość ta zostaje ujęta jako obejmująca dwa zasadnicze, przeciwstawne sobie człony: sferę tego, co boskie, oraz sferę bytu pozaboskiego, tj. stworzonego. Obszar bytu stworzonego to obszar „*świata*”, w którym całkowicie wyjątkową pozycję - zarówno w stosunku do Boga, jak i do całości świata (kosmosu) - zajmuje człowiek. Tak oto chrześcijańskie myślenie w filozofii przyjęło - jako coś oczywistego - to, iż całość bytu obejmuje: Boga, przyrodę i człowieka. Odpowiednio też tym trzem głównym obszarom bytowym przyporządkowuje się trzy główne działy tzw. metafizyki szczegółowej: teologię racjonalną, kosmologię oraz racjonalną psychologię<sup>1</sup>.

### 3. Heideggerowska interpretacja powodu teologicznego charakteru metafizyki

Sposób ujmowania czegoś - np. sensu określonego pytania bądź też sposobu odpowiedzi na nie - zawsze jest uwarunkowany pewnymi założeniami, z których zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy. To trywialne stwierdzenie stawia nas obecnie wobec pytania: Jakież to było podstawowe (choć ukryte) założenie arystotelesowskiej metafizyki, które zadecydowało o jej „*teologicznym*” charakterze? Można by też to pytanie sformułować nieco inaczej: Na gruncie jakiego to założenia idea Boga mogła w ogóle wkroczyć do arystotelesowskiej metafizyki?

Otóż - zgodnie z istotą myśli Heideggera - owo ukryte założenie polegało tam na przeświadczeniu o tym, że wszelki byt - jako taki, i w całości - staje się zrozumiały tylko na gruncie (już uprzednio jakoś poznawczo uchwyconej) pewnej szczególnej, „*pierwszej*” sfery bytu. Przeświadczenie to znajdowało się zresztą nie tylko u podstaw myśli Arystotelesa, lecz również - jak to było

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, op.cit., s. 15.

poprzednio widoczne - u podstaw greckiego filozoficznego myślenia od samego początku. Stopniowej ewolucji podlegał tam tylko sposób pojmowania owej wyróżnionej, pierwszej sfery bytu.

Wszystko to razem - zgodnie z myślą Heideggera - wyraźnie nam wskazuje na to, że już w starożytnej greckiej filozofii (od samego jej początku) ma miejsce pewien fundamentalny fakt: fakt zapomnienia źródłowego doświadczenia samego bycia - bycia jako takiego. Wskutek owego zapomnienia już dla starożytnych greckich myślicieli stało się jakby niemożliwe uprzytomnienie sobie tej prostej prawdy, że przecież wszelki byt jest zawsze jako taki - tzn. jako właśnie „będący” - rozumiały tylko na gruncie już uprzedniej zrozumiałości (dostępności) jego bycia. Wszak, gdyby bycie czegoś (czegokolwiek) nie było w żaden sposób dla człowieka już uprzednio dostępne, nie mógłby on następnie uprzytomnić sobie tego czegoś (czegokolwiek) jako to-co-jest. Mógłby on bowiem wówczas uprzytomnić sobie to coś (cokolwiek) tylko jako „coś-oto”.

Wszelki byt staje się dla nas jako taki źródłowo rozumiały tylko na gruncie już uprzedniej jawności (dla nas) jego bycia. Dopiero gdy sobie wyraźnie uprzytomnimy tę fundamentalną prawdę, wówczas zaczynamy dostrzegać ten fakt, iż przecież wszelki byt - jako taki (tj. jako „będący”) - może stać się dla nas prawdziwie rozumiały, na gruncie jakiegokolwiek sfery bytu, chociażby nawet najbardziej szczególnej. Wszak nawet boski Byt staje się dla nas rozumiały jako „będący” tylko dzięki temu, iż Jego bycie zostało nam oto w jakiś sposób już udostępnione.

Czyż nie wynika z tego najwyraźniej, iż to właśnie bycie - bycie jako takie - stanowi rzeczywistą pra-zasadę (pra-podstawę) zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego? Jednakże ten właśnie fakt, że jest ono rzeczywistą pra-zasadą zrozumiałości wszystkiego jako „tego-co-jest”, został - z jakiegoś powodu - od początku zapomniany w greckiej filozofii. Zapomnienie to pograżyło wszelki byt - jako taki - w źródłową niezrozumiałość, i tak doprowadziło do pojawienia się w starożytnej greckiej filozofii pytania o *arche* wszelkiego bytu jako takiego i w całości. Czy więc bez tego faktu zapomnienia bycia owo pytanie o *arche* mogło by się tam w ogóle pojawić? Dla nas jest tutaj przede wszystkim ważne to, iż owo zapomnienie źródłowego doświadczenia samego bycia (bycia jako takiego) decydująco wpłynęło na kierunek poszukiwań odpowiedzi na to pytanie. Skoro bowiem bycie - jako takie - z powodu zapomnienia przestało być (jakby) na widoku, to tym, co dla człowieka pozostało wyłącznie na widoku był zawsze jakiś byt. Dlatego też nic w tym dziwnego, iż podejmowane przez greckich myślicieli poszukiwania odpowiedzi na pytanie o *arche*, siłą faktu owego zapomnienia bycia kierowały się nieuchronnie ku jakiejś szczególnej, fundamentalnej sferze bytu. Ponieważ zaś boska sfera bytu jest - w sposób oczywisty dla rozumu - sferą najbardziej szczególną (najbardziej fundamentalną), musiała ona przeto ostatecznie zostać uznana za prawdziwą pra-zasadę zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego i w całości. Tak oto - zgodnie z istotą myśli Heideggera - do greckiej filozofii musiała ostatecznie - tak czy inaczej - wkroczyć idea Boga. Wkroczyła zaś tam ona najwyraźniej w ramach arystotelesowskiej metafizyki, nadając jej swoiście teologiczny charakter. Dzięki temu zapomnienie bycia, panujące od

początku w greckim myśleniu, doznało jeszcze bardziej zdecydowanego umocnienia. Dlatego też myślenie to, choć stale niepokozone niezrozumiałością wszelkiego bytu jako takiego, ciągle nie mogło rozpoznać swojego właściwego zadania, tj. powinności swojego powrotu do pierwotnej prawdy samego bycia jako pra-zasady zrozumiałości wszystkiego, co „jest”. Heidegger wyraził to krótko: „...to, co u zarania myśli Zachodu ukazało się jej jako zadane do pomyślenia, (...) pozostało w niepamięci: bycie”<sup>1</sup>.

Z jakiegoż to jednak powodu tak się właśnie stało? Dlaczego ów fakt zapomnienia bycia w ogóle się wydarzył?

#### 4. Dlaczego bycie zostało zapomniane? Konsekwencje tego faktu

Zdaniem Heideggera owo zapomnienie bycia nigdy nie było jakimś przygodnym jedynie wydarzeniem. Jest ono bowiem nieuchronnym wręcz następstwem natury jawności (dla człowieka) samego bycia. Albowiem bycie jako takie (wszelkiego bytu) ujawnia się pierwotnie człowiekowi tylko w nastroju trwogi. Heidegger pisał: „Zdecydowana odwaga trwogi istotnej jest ręką tajemniczej możliwości doświadczenia bycia”<sup>2</sup>, a to pod postacią nicości. Trwoga jest wszak nastrojeniem, pochodzącym z głosu samego bycia i wzywającym go, „...aby nauczył się w Nic doświadczać bycia”<sup>3</sup>.

Fakt, iż bycie jako takie ujawnia się człowiekowi (*Dasein*) pierwotnie tylko w trwodze<sup>4</sup>, i to pod postacią nicości, zapoczątkowuje proces zapomnienia bycia jako *arche*. Albowiem owa nicość, ujawniająca się człowiekowi (przekształconemu trwogą w czyste *Dasein*<sup>5</sup>) wraz z wyslizgiwaniem się mu jakby wówczas bytu w całości, jest dlań przeraźliwą otchłanią<sup>6</sup>. Tą swoją otchłanną straszliwością nie przyciąga ona przeto do siebie ludzkiej przytomności (*Dasein*), lecz ją z niesamowitą siłą odpycha i zmusza jakby do cofnięcia się...<sup>7</sup> Takie zaś jakby-cofnięcie-się przed nicością (*Zurück vor...*) dokonywać się może jedynie ku bytom. Heidegger pisał: „Nicość nie przyciąga do siebie, przeciwnie, jest z istoty swojej odpychająca. Ale jej odpychanie jako takie (...) odsyła do bytu. (...) To całkowicie odpychające odesłanie do bytu (...) jest istotą nicości: nicościowaniem”<sup>8</sup>.

Nicość, spychając jakby swą straszliwością ludzką przytomność (*Dasein*) ku bytom, kontrastuje się w ten sposób z nimi i tak właśnie ujawnia pierwotnie te byty w całej ich osobliwości. Ujawnia je mianowicie jako to, co fascynu-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? - Postłowie*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, Warszawa 1977, s. 52 i n.

<sup>2</sup> Tamże, s. 52

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., Frankfurt am Main 1967, s. 14.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, op.cit., s. 38.

jąco-przyciągające tę ludzką przytomność, a więc jako całkowite przeciwieństwo straszliwej, budzącej grozę nicości. Tak oto dzięki nicościowaniu nicości zostaje zapoczątkowany codzienny sposób bycia bytu ludzkiego, tzn. jego codzienne bycie-niepomnym-bycia w zafascynowaniu bytami. To jego codzienne bycie-odurzonym jakby bez reszty bytami określał Heidegger jako jego „upadanie-na-byty” (*Verfallen*)<sup>1</sup>.

Upadanie to posiada charakter „ucieczki”, do której ludzkie *Dasein* zostało rzucone grozą napotkanej w trwodze nicości. Groza ta stale je jakby ściga i powoduje jego codzienne zagubienie się w bytach, które są wszak tak fascynujące inne niż zatrważająca nicość. Ludzkie *Dasein* zatracca się więc jakby pośród świata, wchodzi weń całkowicie. Upadłe bycie-w-świecie (jako bycie-przy-bytach) okazuje się przeto w sobie samym kusicielskie (*versucherisch*)<sup>2</sup>.

Lecz właśnie w tym codziennym wyłącznym zafascynowaniu bytami zostaje ostatecznie zapomniana to, co spowodowało ową fascynację. Zostaje mianowicie zapomniane doświadczenie bycia (ujawniające się tylko) pod postacią straszliwej nicości. Zapomnienie to - oczywiście - nie jest jakimś przypadkowym jedynie wydarzeniem, lecz zostało ono, u samego swego początku, wymuszone niejako bezdenną straszliwością nicości. Innymi słowy: zapomnienie to stanowi pewną fundamentalną postać ucieczki ludzkiej przytomności (*Dasein*) przed grozą nicości. W taki to sposób nicość sama siebie pogrąża w zapomnienie jako pierwotną postać samego bycia. Pogrąża w ten sposób samą siebie w niepamięć jako pierwotną postać tego, co jedynie przecież jest prawdziwą prazasadą zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego. Czy nie wydaje się zatem, że gdyby bycie jako takie ujawniało się pierwotnie człowiekowi pod jakąś całkowicie inną postacią, aniżeli postać straszliwej nicości, to wówczas nie pogrążyło by ono samo siebie w zapomnieniu?

Zarówno więc wyłączna fascynacja wszelkim bytem jako takim, jak też i zapomnienie źródłowego doświadczenia samego bycia (w jego pierwotnym różnicowaniu się z wszelkim bytem jako Nic), zdają się stanowić po prostu jakby dwa różne aspekty tej samej sytuacji ontologicznej: sytuacji skrytej codziennej ucieczki ludzkiej przytomności (*Dasein*) przed grozą nicości, czyli przed własnym byciem-trwożącym-się w obliczu nicości.

Metafizyka, dla której wszelki byt - jako taki - jest wyłącznym przedmiotem dociekań, dzieje się przeto od początku jako zapomnienie źródłowego doświadczenia samego bycia w jego pierwotnym kontrastowaniu się (jako Nic) z wszelkim bytem. Zapomnienie to, będąc niejako wymuszone przez sposób jawności bycia, opanowało europejską filozofię już od czasu presokratyków<sup>3</sup>.

Fakt, iż nicość - ujawniająca się pierwotnie tylko w nastroju trwogi jako postać czy też „zasłona” bycia (*Schleier des Seins*)<sup>4</sup> - jest zawsze w metafizyce

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979. par. 38.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op.cit., s. 199.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 107.

zapomniana, sprawia, że metafizyka ujmuje ją zawsze w sposób nieźródłowy. Ujmuje ją mianowicie nie ze względu na samo bycie, którego nicość jest wszak pierwotną postacią, lecz ze względu na byt. Albowiem wyłącznie byt - byt jako taki - jest dla metafizyki „na widoku”. Dlatego to właśnie metafizyka tradycyjnie ujmowała nicość jako - po prostu - przeciwieństwo wszelkiego bytu, czyli jako nie-byt. Heidegger tak o tym pisał: „Dogmatyka chrześcijańska (...) pojmuje ją jako całkowitą nieobecność bytu poza boskiego (...). Nicość staje się wtedy pojęciem przeciwstawnym pojęciu właściwego bytu, pojęciu *summum ens*, pojęciu Boga jako *ens increatum*. Tu również interpretacja nicości ukazuje fundamentalne pojmowanie bytu. (...) Pytanie o bycie jako takie i pytanie o samą nicość nie są postawione”<sup>1</sup>.

Z faktu zapomnienia w metafizyce źródłowej nicości (jako pierwotnej postaci samego bycia) wyrasta przede wszystkim tzw. podstawowe pytanie metafizyczne. Zostało ono niegdyś sformułowane przez Leibniza<sup>2</sup>, a potem powtórzone jeszcze przez Fr.W. J. Schellinga<sup>3</sup>. Pytanie to brzmi: „Dlaczego jest raczej coś, niż Nic?”<sup>4</sup>

Otóż w pytaniu tym - zdaniem Heideggera - nicość została explicite ujęta w sposób nieźródłowy: nie ze względu na samo bycie, lecz ze względu na byt - jako jego całkowite przeciwieństwo. Została tam ona zarazem ujęta jako „coś”, co jest - w pewien sposób - równoważne bytowi. Wszak mamy tam dopytywanie się o rację (przyczynę) istnienia raczej bytu aniżeli nicości, tak, jak gdyby racja istnienia bytu mogła być równie dobrze racją istnienia nicości. W ten sposób pierwotny związek nicości z byciem jako takim - którego nicość jest przecież pierwotną postacią czy też „zasłona” - został w tymże pytaniu całkowicie zapomniany.

Tak więc podstawowe pytanie metafizyki - „dlaczego jest raczej byt, niż nicość?” - gdy zostanie przez nas przemyślane w sposób należycie uważny, ujawnia nam istotę metafizyki. Ujawnia nam mianowicie konstytutywny dla niej fakt zapomnienia źródłowej nicości, jako pierwotnej postaci samego bycia. Lecz przecież zapomnienie to zostało wymuszone - jak pamiętamy - przez samą nicość: przez jej otchłanną przeraźliwość. Możemy więc powiedzieć za Heideggerem, iż podstawowe pytanie metafizyczne jest tym szczególnym pytaniem, które sama źródłowa nicość w nas wymusza<sup>5</sup>.

## 5. Logika jako to, co umacnia metafizykę w jej onto-teologicznym charakterze

Panujące w metafizyce - od samego jej początku - zapomnienie procesu pierwotnego różnicowania się nicości (tj. bycia) z wszelkim bytem, jest - tym

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op.cit., s. 43.

<sup>2</sup> Tamże, s. 43 i n.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op. cit., s. 210.

<sup>4</sup> Por. K. Löwith, *Heidegger - Denker in dürftigen Zeit*, Göttingen 1965, III Aufl., s. 25.

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op. cit., s. 210 i n.

samym - zapomnieniem najgłębszej podstawy (*arche*) dla możliwości prawdziwie źródłowego zrozumienia tego, czym wszelki byt - jako taki - jest. Zapomnienie to w codzienności naszego bycia - zwłaszcza w naszym codziennym byciu-uprawiającym-metafizykę - nieustannie jest umacnianie dzięki panowaniu logiki. Albowiem logika udaremnia nam wszelkie usiłowania, aby nicось ująć w sposób należycie źródłowy, czyli w sposób zgodny z jej prawdziwą „naturą”. To właśnie dlatego nawet nasz zwykły ludzki rozsądek, ponieważ poddany jest w codziennej naszej egzystencji niepodważalnemu - jak uważamy - prawom logiki, poucza nas nieustannie o tym, iż nicось - jako taka - nie może nam zostać w żaden sposób poznawczo udostępniona. Wszak ona - wskazuje nam ów rozsądek - w ogóle nie „jest”! Rozsądek poucza nas ponadto, iż niemożliwe jest nawet rzetelne sformułowanie pytania o nicось jako taką. We wszelkim bowiem zapytywaniu o to, „czym” właściwie nicось jest, ujmuje się ją od razu jako „coś”, co już niby jest czymś-oto. Ujmuje się ją przeto nieuchronnie na sposób bytu, choć przecież różni się ona zasadniczo (i całkowicie) od jakiegokolwiek bytu. W taki to sposób - pisał Heidegger - „Pytanie o nicось, o to, czym jest nicось i jak jest, przekształca to, co zapytywane, w jego przeciwieństwo. Pytanie to wyzbywa się własnego przedmiotu”<sup>1</sup>.

Odpowiednio do tej niemożliwości logicznie poprawnego postawienia pytania o nicось, niemożliwa jest również z zasady wszelka, należycie sformułowana odpowiedź. Ilekroć bowiem usiłujemy dokładnie wyłuszczyć to, co właściwie mamy na myśli gdy mówimy o nicości, tylekroć odpowiedź nasza nieuchronnie przybiera następującą formę: nicось jest tym a tym. A przecież tego rodzaju forma właściwa jest jedynie naszemu wypowiedzianiu się na temat bytu, nie zaś nicości. Nicось bowiem nie tylko „nie jest”, ale też nie jest nigdy „czymś”. Logika - która niepodzielnie rządzi naszym rozsądkiem - ukazuje nam zatem pytanie i odpowiedź dotyczące nicości jako jednakowo wewnętrznie sprzeczne<sup>2</sup>.

Ta niepokonalna zda się niemożliwość logicznie poprawnego zapytywania i wypowiedzania się na temat nicości wypływa - wskazywał Heidegger - z samej istoty naszego myślenia, poddanego na codzień władaniu logiki. Poucza ona bowiem bezustannie i w sposób bezwzględnie obowiązujący nasze myślenie o tym, jak-się-poprawnie myśli o czymkolwiek, co „jest”. W taki to sposób logika przymusza niejako bezwzględnie nasze myślenie do tego, aby za swój jedyny temat uznawało ono jedynie byt. On zaś - jak pamiętamy - jest właśnie tym, o co, z powodu zapomnienia bycia, chodzi we wszelkich metafizycznych dociekaniach. Logika umacnia więc zdecydowanie nasze codzienne metafizyczne myślenie w konstytutywnym dla niego zapomnieniu źródłowej nicości jako prawdziwej przasady zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego i w całości.

W tych bezwzględnych rządach logiki („logiki bytu”) nad naszym myśleniem, które nadają mu nieuchronnie charakter myślenia „metafizycznego” (tj. myślenia „otwartego” jedynie na wszelki byt), dochodzi do głosu ta

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 19.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op. cit., s. 31.

bezosobowa siła, jaką Heidegger określał terminem *Man* („się”). Ona to nas właśnie nieustannie poucza o tym, jak-się-poprawnie i o-czym-się-poprawnie (w ogóle) myśli, ilekroć się myśli. Siła ta - zdaniem Heideggera - związana jest z naszą codzienną egzystencją, charakteryzującą się wyłączną fascynacją bytami, tj. „upadaniem-na-byty” (*Verfallen*), oraz zapomnieniem źródłowego doświadczenia bycia jako Nic.

Jednakże z faktu, że logika panuje niepodzielnie nad dziedziną naszego codziennego myślenia o bycie nie wynika bynajmniej, że musi ona podobnie panować nad dziedziną myślenia o samej nicości. Wszak niemożliwość logicznie poprawnego ujęcia i wyłuszczenia istoty nicości wymownie świadczy jedynie o tym, że nicось ze swej „natury” jest „tym”, co zasadniczo obce dziedzinie codziennego myślenia i mowy. Przede wszystkim jednak - wbrew zapewnieniom logiki o tym, że nicось jest dla człowieka niemożliwa w ogóle do ujęcia - nicось sama zostaje człowiekowi źródłowo udostępniona, ilekroć popadnie on w nastrój trwogi (*Angst*). Albowiem nastrój ten „wyrывa” jakby ludzkie bycie-przytomne (*Dasein*) z codzienności jego bycia-pod-panowaniem logiki. W taki to sposób uchyla on wówczas zasadność roszczeń logiki do bezwzględnego panowania nad całością naszego myślenia. Wraz z tym ujawnia on wtedy możliwość „innego myślenia”, czyli myślenia dokonującego się w oparciu o nicось, nie zaś w oparciu o byty, popadające dla nas - jako ogarniętych trwogą i przekształconych w czyste *Dasein* - w całkowitą beznaczeniowość<sup>1</sup>.

Jednakże - zdaniem Heideggera - nie musi nas bynajmniej opaść jawna trwoga, abymy powzięli wątpliwość odnośnie do wszechwładzy panowania logiki nad całością naszego myślenia. Wystarczy w tym celu rzetelnie przemyśleć - występujące na codzień w naszym myśleniu i mówieniu - zjawiska negatywności i zaprzeczenia. Wszelkie bowiem wystąpienie negatywności („nie...”) oraz zaprzeczenie możliwe jest tylko w oparciu o nicось, która już uprzednio w jakiś sposób (choć skrycie) udostępniła się nam. Ta skryta obecność (i skryte działanie) nicości jest rzeczywiście czymś pierwotnym w stosunku do wszelkiej negatywności i zaprzeczenia<sup>2</sup>, czyniąc je dopiero w ogóle możliwymi. „W jakim bowiem sposób zaprzeczenie wyprowadziłoby samo z siebie owo 'nie', skoro może ono zaprzeczać wtedy tylko, gdy uprzednio zostało mu dane coś podlegającego zaprzeczeniu? W jaki zaś sposób coś podlegającego zaprzeczeniu, coś, co ma być zaprzeczone, dało by się dostrzec jako 'negatywne', gdyby wszelkie myślenie jako takie nie zawierało już owego 'nie' w swoim spojrzeniu? Z kolei owo 'nie' może być ujawnione tylko wtedy, gdy jego źródło, nicościowanie nicości w ogóle, a wraz z nim sama nicось, wydobyte zostały z ukrycia. 'Nie' nie rodzi się z zaprzeczenia, przeciwnie, zaprzeczenie ugruntowane jest na 'nie', które bierze swój początek z nicościowania nicości”<sup>3</sup>.

Tak więc nicось - wbrew zapewnieniom logiki - rzeczywiście, choć skrycie, nadchodzi i ujawnia się np. w tym, że oto coś podlega zaprzeczeniu.

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op. cit., s. 5.

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op. cit., s. 36 i n.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op. cit., s. 6.

W tym procesie zaprzeczania nicość ujawnia samą siebie jako skrycie obecną, tj. jako nicościującą.

Otóż wszystko to razem zdaje się wskazywać na to, iż charakterystyczne dla naszej codziennej egzystencji (a zwłaszcza dla naszego bycia-uprawiającym metafizykę) zapomnienie źródłowej nicości nie jest całkowicie nienaruszalne, pomimo tego, że jest ono nieustannie umacniane panowaniem logiki. Wszak trwoga stale jakoś skrycie „podgryza” jakby naszą codzienną egzystencję, sprężoną jakby do skoku, czyhająca<sup>1</sup>. Może też ona - wskazywał Heidegger - w każdej chwili zbudzić się w ludzkim *Dasein*<sup>2</sup>. Dlatego wszelki byt - jako taki - nie jest dla człowieka wyłącznie tym, co go trwale i bez reszty fascynuje, lecz jest on dla niego zarazem tym, co go ciągle intryguje i niepokoi. Jednakże codzienne panowanie logiki nad myśleniem człowieka jest wystarczająco silne, ażeby stłumić w nim skutecznie pokusę prawdziwie źródłowego odsłonięcia powodu tej problematyczności wszelkiego bytu jako takiego.

## 6. Uwagi krytyczne na zakończenie

Dobiegły oto kresu nasze rozważania, które starały się bliżej pokazać sugerowane przez Heideggera źródło zapytywania starożytnej greckiej filozofii odnośnie *arche* wszelkiego bytu jako takiego i w całości. Czas już przeto postawić pytanie: Czy należy zgodzić się z Heideggerem, iż (jedynym) źródłem problematyczności wszelkiego bytu jako takiego - która to problematyczność ożywia pytanie o *arche* - jest fakt zapomnienia pierwotnego doświadczenia bycia jako Nic?

Otóż - jak się wydaje - możliwy jest jeszcze inny sposób ujęcia sprawy owego źródła problematyczności wszelkiego bytu jako takiego. Ażeby to bliżej pokazać, zwróćmy tutaj uwagę na fakt, iż ta problematyczność (tj. niezrozumiałość) wszelkiego bytu jako właśnie „będącego”, wydaje się być przede wszystkim uwarunkowana mrokiem, który zawsze tajemniczo spowija ostateczny horyzont bytowania wszelkiego bytu. Czyż bowiem bytowanie wszelkiego bytu - jaki napotykamy - nie jest dla nas zawsze jawne jako „mroczone” pod względem jego ostatecznego „skąd” i „dokąd”? Czy ten właśnie fakt, iż bytowanie bytów jest dla nas zawsze w ten sposób mroczone, nie pogrąża nieuchronnie w problematyczność wszelki byt jako tak właśnie będący?

Otóż, fakt ten wydaje się wyraźnie implikować to, że problematyczność (tj. niezrozumiałość) wszelkiego bytu jako takiego byłaby źródłowo uwarunkowana naturą jawności bytowania tegoż (wszelkiego) bytu, nie zaś rzekomyim zapomnieniem tegoż jego bytowania jako takiego. Byłaby ona mianowicie uwarunkowana tym, że jawność faktu bytowania bytów wiąże się zawsze z równoczesną zakrytością („mrokiem”) tego ich bytowania pod względem ostatecznego „skąd” i „dokąd”. Wszak właśnie dlatego, że bytowanie bytów

(jako takie) jest dla nas „mroczone” w swym ostatecznym horyzoncie, same te byty stają się dla nas niezrozumiałe jako tak-oto-właśnie będące.

Innymi słowy: Tak to wygląda, iż bytowanie bytów ze swej „natury” ujawnia się w myśleniu człowieka jakby jako szczególny „spłot” jawności i zakrytości. Jawny jest bowiem dla myślenia fakt że-byty-są, zakryty jest natomiast równocześnie ostateczny horyzont „wydarzenia się” tegoż faktu ich bytowania. Ta jawność faktu bytowania bytów złączona z równoczesną mroczością jego ostatecznego horyzontu była dla Heideggera czymś, z czego on doskonale zdawał sobie sprawę.

W swej książce *Sein und Zeit* wskazywał on bowiem na to, że jawność „bycia-już” bytów spleciona jest zawsze dla człowieka (*Dasein*) z równoczesną mroczością „skąd” (*Woher*) i „dokąd” (*Wohin*) tegoż ich bycia. Czyste że-byt-już-jest ujawnia się nam, natomiast „skąd” i „dokąd” bytowania tego bytu pozostaje dla nas spowite mrokiem<sup>1</sup>.

Jednakże pomimo tego, iż Heidegger - jak widać - dostrzegł tę swoistą naturę jawności bycia bytów, nie podjął bliżej problematyki, jaką owa natura jawności bycia bytów zdaje się otwierać dla ludzkiego myślenia. Co więcej: ten sposób ujmowania natury jawności bycia był dla jego myślenia całkowicie obcy. Dlatego też w toku jego analiz owa mroczość ostatecznego horyzontu faktu bytowania bytów jest jakby czymś pozbawionym (dlań) większego znaczenia.

Lecz przecież ta mroczość ostatecznego horyzontu bytowania bytów zaciekaiała i niepokoiła myślenie człowieka. To zaciekawienie i niepokój od początku też kierowały to jego myślenie ku temu, co „jest” poza byciem wszelkiego bytu i na gruncie czego owo bycie wszelkiego bytu mogło by zostać jakoś rozumiejąco rozjaśnione w swoim ostatecznym „skąd” i „dokąd”. Czy zatem w starym pytaniu greckiej filozofii o *arche* nie chodziło właściwie - a zwłaszcza u Arystotelesa - o poszukiwanie sposobu rozjaśnienia mroku owego ostatecznego horyzontu bytowania wszystkiego?

Postawmy tutaj jeszcze inne pytanie. Otóż, czy nie jest rzeczą oczywistą, iż to, ku czemu kieruje się ostatecznie myślenie człowieka - jako myślenie niepokojone problematycznością wszelkiego bytu jako takiego - jest „Tym”, co całkowicie inne względem wszelkiego bytu jako takiego i w całości? Tradycyjnie też to właśnie „Coś”, jako oddzielone i przeciwstawione wszelkiemu bytowi jako takiemu i w całości, określane bywało mianem „Absolutu”. Termin ten - jak wiadomo - akcentował nieskończoną odmiennność tego, co stanowi jedyną prawdziwą podstawę zrozumiałości ostatecznego „skąd” i „dokąd” bytowania wszelkiego bytu - względem tegoż wszelkiego bytu. Albowiem ostateczne „źródło” zrozumiałości wszystkiego, samo już „jest” poza tym wszystkim.

Myślenie wykraczające „poza” (meta) bytowanie wszelkiego bytu ku temu, co nieskończenie Inne, dokonuje owego wykraczania w tym celu, ażeby wszelki ten byt - jako taki - uwolnić z mroku źródłowej niezrozumiałości. Myślenie to jest niewątpliwie myśleniem „metafizycznym” w klasycznym rozumieniu tego słowa. Posiada też ono wyraźnie charakter onto-teologiczny.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op. cit., s. 40 i n.

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, I Aufl., op. cit., s. 14.

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 15.



Usiłuje ono bowiem zrozumieć „to-co-ontologiczne” tj. bycie wszelkiego bytu, w oparciu o to, co nieskończenie Inne, i - jako takie - Niewysłowione.

Ten onto-teologiczny charakter myślenia metafizycznego wydaje się być czymś dla niego niezbywalnym. Wszak uwarunkowany on jest swoistą „naturą” jawności (dla nas) faktu bytowania wszelkiego bytu, nie zaś rzekomym - jak to sugerował Heidegger - faktem zapomnienia przez nas - w codzienności naszego bycia - pierwotnego doświadczenia bycia jako Nic. Człowiek zaś tylko dlatego potrafi odkryć (uprzytomnić sobie) tę swoistą „naturę” jawności faktu bytowania wszelkiego bytu, ponieważ jego własne bycie zostało „wydarzone” i „dzieje się” na sposób bycia-już-wrażliwym na ostateczne „skąd” i „dokąd” bytowania wszelkiego bytu, a zwłaszcza jego własnego.

## HEIDEGGER'S CONCEPT OF METAPHYSICS AS ONTO-THEOLOGY

### Summary

The present article is an attempt to demonstrate why Martin Heidegger construed traditional metaphysics (especially its so-called classical formulation) to be onto-theology, i.e. a theological idea of being. According to him the reason was forgetting the primary experience of being itself in the shape of nothingness, which fact, as he indicated, predetermined the evolution of European philosophy.

It seems, however, that despite Heidegger's suggestions, the roots of a theological character of metaphysics can be viewed from an entirely different angle. Such a proposal is contained in the conclusion of the article. It indicates a very basic fact connected with the existence of all being, namely that being of all being occurs to us as „obscure” as to its final „wherefrom” and „whereto”. It is this fact that as if „directs” man's thinking to What Is Entirely Different with respect to all being as such and as a whole. It is only on the basis of What Is Entirely Different that all becomes comprehensible in its final „wherefrom” and „whereto”.

Janusz Mizera

## HUSSERL I HEIDEGGER - DWIE WERSJE FENOMENOLOGII

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba określenia wpływu fenomenologii Husserla na sposób filozofowania Martina Heideggera. Jakkolwiek bowiem wszyscy historycy filozofii, piszący na temat autora *Sein und Zeit*, zaznaczają ów wpływ, czynią to jednak umieszczając na jednej linii fenomenologię, filozofię życia, neokantyzm, a czasem jeszcze inne prądy filozoficzne. Tymczasem, pomijając dedykację dla Husserla, umieszczoną w *Sein und Zeit*, warto przypomnieć słowa Heideggera w *Mojej drodze do fenomenologii*: „Zostałem jednak pracą Husserla (mowa o *Logische Untersuchungen*, przyp. JM) tak poruszony, że w następnych latach wciąż ją czytałem”<sup>1</sup>. Również w trakcie wykładów i zajęć seminaryjnych jego myślenie zwraca się w stronę *Logische Untersuchungen*. To dzięki fenomenologii mógł dokonać się zwrot ku źródłom zachodniego myślenia, ku presokratykom. Znamienne są słowa zamykające przytoczony powyżej tekst: „A dziś? Wydaje się, że czas filozofii fenomenologicznej przeminął. Posiada ona wartość jako coś minionego, co już tylko (w sensie) historycznym figuruje obok innych kierunków filozoficznych. W swojej swoistości fenomenologia jako taka nie jest kierunkiem. Jest zmieniającą się w czasie i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, pozostawioną do spełnienia przez myślących. Jeśli fenomenologia zostanie tak zrozumiana i potraktowana, będzie mogła zniknąć jako hasło na korzyść rzeczy myślenia, której wyjawienie pozostanie tajemnicą”<sup>2</sup>.

### I. Metoda badań fenomenologicznych

W 1979 roku, w ramach dzieł zebranych Martina Heideggera, ukazał się tom wykładów z 1925 roku pt. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbe-*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, w: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976<sup>2</sup>, s. 82. Cytuję za przekładem polskim, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: *Heidegger dzisiaj, Aletheia*, Warszawa 1991, s. 75.

<sup>2</sup> Tamże, s. 90 (s. 81 wydania w języku polskim).

griffs<sup>1</sup>. Ich tytuł może być nieco mylący. Pierwotnym zamiarem było bowiem zarysowanie dziejów pojęcia czasu przy zastosowaniu metody fenomenologicznej. Tymczasem wstęp dotyczący dyskusji nad fenomenologią rozrósł się tak bardzo, że problem tytułowy potraktowany został niezwykle skrótowo na ostatnich stronicach. Mogły to być dwa, trzy kończące semestr wykłady. Podczas tego właśnie cyklu wykładów, Heidegger mówi o trzech fundamentalnych odkryciach fenomenologii. Są to: intencjonalność, naoczność kategorialna oraz źródłowy sens aprioryczności<sup>2</sup>. Przyjrzyjmy się teraz bliżej tym pojęciom, określając, gdy tylko to będzie możliwe, ich wpływ na drogę Heideggerowskiego myślenia.

## 1. Intencjonalność

Intencja i intencjonalność to pojęcia, które nie raz pojawiały się w dziejach filozofii i to na długo przed programem fenomenologii Husserla. Wystarczy sięgnąć do jakiegokolwiek większego słownika pojęć filozoficznych, by się o tym przekonać<sup>3</sup>. Stoicy, chcąc wykazać dynamiczny charakter materii, tzn. dowieść istnienia sił działających wszędzie tam, gdzie jest materia, zmuszeni byli wprowadzić pojęcie wewnętrznego ruchu rzeczy, tzw. ruchu tonicznego, polegającego na napięciu materii. To napięcie, *tonos*, zostało przetłumaczone przez Senekę słowem *intentio*. Św. Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej* pisze: „to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak go oglądamy: jest to uwaga (*intentio*)”<sup>4</sup>. W okresie późniejszym pojęcie intencji pojawia się w różnych znaczeniach u takich filozofów jak: Awicenna, Św. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Ockham. I tak u Św. Tomasza intencjonalność odnosi się do sposobu istnienia wszelkiego bytu pochodzącego od Boga. Istnienie intencjonalne to istnienie uczestniczące w Absolucie jako podstawie i przyczynie bytu. Poza nim bowiem byty te nie mogłyby mieć racji swego istnienia. Św. Tomasz zwrócił również uwagę na intencyjność aktów psychicznych. Dokonał on odróżnienia przedmiotu intencjonalnego (znajdującego się w myśli) od przedmiotu realnego. Poglądu tego jednak szerzej nie rozwinął. Dopiero Brentano nawiązując do tego drugiego rozumienia intencji przez Akwinatę, wypracował własne ujęcie intencjonalności. Czym jest intencjonalność dla Brentany? W swej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*<sup>5</sup> pisze on: „Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co scholastycy średniowiecza nazywali intencjonalnym (również mentalnym) istnieniem wewnętrznym przedmiotu, a co my nazwalibyśmy (...) odniesieniem do treści, skierowaniem na obiekt (który nie jest tu rozumiany jako rzeczywistość), bądź immanentną przedmiotowością”.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1979. Dalej cytowane jako PGZ.

<sup>2</sup> Tamże, s. 34.

<sup>3</sup> Np. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1927, t. I, s. 765-767.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963, s. 311.

<sup>5</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1924, t. I, s. 124-125.

Każdy zatem akt psychiczny posiada coś, co nie jest nim samym, co poza niego wykracza, co jest po prostu obecne poza nim. Dalej pisze Brentano: „W przedstawieniu coś jest przedstawione, w sądzie coś jest uznane, w miłości umiłowane, w pożądaniu pożądane itd”<sup>1</sup>. Intencjonalność w rozumieniu Brentany odnosi się tylko do aktów psychicznych, charakteryzuje ona sposób ich odniesienia do mentalnego obiektu, przedmiotu znajdującego się w myśli. W trakcie swego rozwoju Brentano zrezygnuje z koncepcji przedmiotu mentalnego na rzecz przedmiotu realnego. Odniesienie intencjonalne polegać będzie wówczas na relacji aktu psychicznego do przedmiotu realnego, do bytu po prostu. Stanie się to jednak dopiero po wydaniu przez Husserla *Badań logicznych*.

Husserl zgadza się z Brentaną, gdy chodzi o samo określenie intencjonalności. Trudno zresztą byłoby się z tym nie zgodzić, skoro *intentio*, etymologicznie rzecz biorąc, to właśnie skierowanie się na coś. Każde przeżycie jest na coś skierowane, a intencjonalność jest własnością przeżyć i przysługuje im zawsze, niezależnie od tego, czy istnieje realny obiekt, którego dotyczy przeżycie, czy też nie. Intencjonalność nie jest niczym dodanym do przeżyć, są one ze swej istoty intencjonalne. I to właśnie jest własnym odkryciem Husserla. Dla Heideggera tak rozumiana intencjonalność jest jednym z trzech najważniejszych osiągnięć Husserla. W przeciwieństwie do niego jednak, podkreśla, że nie jest istotna relacja między tym co psychiczne, a tym, co fizyczne, jedynie ważne jest samo skierowanie się na coś, intencja. Rozumiana jako struktura odniesień, intencjonalność sytuuje się poza wszelkimi dogmatami teoriopoznawczymi<sup>2</sup>. Tym, na co kieruje się akt postrzeżenia, nie jest konkretnym, poczynionym tu i teraz postrzeżeniem np. tego oto drzewa. Chodzi o to, co postrzeżone jako takie. Wgłębiając się w strukturę intencjonalności, musimy zwrócić uwagę nie tylko na samo skierowanie się, lecz również na to, na co się ono kieruje. Dlatego punktem wyjścia musi tu być konkretne postrzeżenie tego oto drzewa. Tym, co w postrzeżeniu postrzeżone jest samo to drzewo. Nie widzę przecież ani przedstawienia drzewa, ani żadnego jego obrazu, lecz po prostu samo drzewo. Mowa tu o naturalnym postrzeżeniu, w którym żyję na codzień. O drzewie, które postrzegam mogę powiedzieć, że rośnie na placu przed moim domem, że jest to jabłoń, pozbawiona teraz, późną jesienią, liści i owoców. Mogę również cofnąć się wstecz i opisać to samo drzewo tak, jak wyglądało ono w lecie, czy na wiosnę. Mogę wrócić aż do momentu, w którym drzewo to zostało zasadzone. Opowiem tym samym dzieje tego drzewa, które codziennie jest tu właśnie, przed moim oknem, obecne. To, co postrzeżone w taki właśnie sposób, w naturalnym postrzeżeniu jest rzeczą z mojego otoczenia, środowiska, w którym żyję. Heidegger użyłby tu terminu *Umwelt*<sup>3</sup>. Opisując daną mi rzecz, opisuję zarazem *Umwelt*, otoczenie. Ale rzecz należąca do mojego otoczenia jest zarazem rzeczą należącą do natury. Różnica polega na sposobie opisu

<sup>1</sup> Tamże, s. 125.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976, s. 94-95. Także, PGZ, s. 48.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976<sup>13</sup>, s. 57-58. Dalej cytowane jako SZ.

danej rzeczy. Jeżeli drzewo opisuje dendrolog, mówiąc np. że jest to roślina wieloletnia o silnie zdrewniałym pędzie głównym, który nazywamy pniem, wówczas drzewo to jest rzeczą przynależną do natury, gdy ja natomiast opisuję drzewo rosnące przed moim oknem, tak jak zrobiłem to powyżej, wówczas to drzewo jest rzeczą z mojego otoczenia. Rzecz jasna, to, co postrzeżone, zawsze jest zarazem jednym i drugim. Sam opis ulega przez to rozszerzeniu, które można rozwijać jeszcze dalej. Stwierdzam mianowicie, że drzewo to jest rozciągle i materialne, że ma taki a taki kolor. To pogłębienie opisu sprawia, że przestaję właściwie mówić już o drzewie, ale o rzeczy w ogóle, o rzeczowości rzeczy, a więc o tym, co przypisać mogę każdej rzeczy. Wszystko to, co opisujemy, jest widziane, widziane jednak nie w sensie dochodzących do nas wrażeń wzrokowych, lecz mówiąc za Heideggerem, w sensie „prostego przyjęcia do wiadomości tego, co zastane”<sup>1</sup>. Tak szerokie potraktowanie postrzegania i widzenia pozwala nam ująć to co dane tak, jak się ono ukazuje. Jest to możliwe, powiada Husserl, w akcie intuicji. Heidegger doda, że widzenie to nie może być rozumiane „w sensie jakiegoś aktu, czy porywu mistycznego, lecz w sensie prostego uprzytamniania struktur, pozwalających się odczytać z tego, co dane”<sup>2</sup>. Cała analiza koncentruje się tutaj właśnie na tym, co dane, na rzeczy samej, czy, jak mówi Husserl, na przedmiocie intencjonalnym. Przedmiot intencjonalny, powiada on, „jest tym samym, co jego rzeczywisty, ewentualnie zewnętrzny przedmiot i bezsensowne jest dokonywanie między nimi rozróżnienia”<sup>3</sup>.

Dotychczas mówiliśmy o tym, czym jest byt w ujęciu fenomenologicznym. Rozróżniliśmy rzecz przynależną do naszego otoczenia, tj. Husserlowski przedmiot intencjonalny, rzecz przynależną do natury oraz rzeczowość rzeczy, a więc to wszystko, co przysługuje każdej poszczególnej rzeczy jako rzeczy. Pora teraz, by zwrócić uwagę na sposób, w jaki rzecz dana jest w spostrzeżeniu. Dla Husserla spostrzeżony byt jest cielesnie obecny<sup>4</sup>, jest dany w swej cielesnej samoobecności. Co to znaczy? Mogę wytworzyć sobie przedstawienie (wyobrażenie) siebie samego obecnego teraz na krakowskim Rynku. Dany jest mi Ratusz, Sukiennice, odchodzące od Rynku ulice. Uprytamniam sobie to wszystko jako samoobecne, nie jest to wytwór fantazji. A przecież nic nie jest tutaj cielesnie dane. Gdybym natomiast wybrał się teraz na Rynek, wówczas wszystkie opisane wyżej przedstawienia byłyby dane w swej cielesnej samoobecności. Zatem, to wszystko, co samoobecne, niekoniecznie musi być dane cielesnie, jednak to co dane cielesnie musi być jednocześnie samoobecne. To, co samoobecne z kolei, różni się od innego jeszcze sposobu przedstawiania, mianowicie od tzw. pustego domniemywania<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> PGZ, s. 51.

<sup>2</sup> Tamże, s. 52.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. I, t. II-1, t. II-2, Halle 1928, (dalej cytowane jako LU z zaznaczeniem odpowiedniego tomu) II-1, s. 425.

<sup>4</sup> Tamże, s. 117.

<sup>5</sup> LU II-2, s. 96-97.

Z intencją pustą spotykamy się w procesie myślenia o czymś, lub wspomniania czegoś, co nie jest wypełnione naocznie. Często w trakcie rozmowy mówimy o czymś, co nie jest dane w żadnym wyglądzie, co jest właśnie domniemane w sposób pusty. Byt jest tu w specyficzny sposób domniemany, choć oczywiście nie jest on dany cielesnie. W tym przypadku nie można, rzecz jasna, mówić o spostrzeżeniu. Podobnie zresztą, jak przy oglądaniu obrazu, np. dzieła sztuki, postrzegamy płótno oprawione w ramy, ale nie ono jest dla nas ważne. Interesuje nas to, co widnieje na obrazie, to, co wyrażone. W postrzeżeniu byt jest cielesnie dany. Rzecz postrzeżona domniemana jest w swej całości. Nie od razu wszakże, lecz poprzez aspekty, wyglądy czy odcienie. Gdy postrzegam stół w moim pokoju, widzę jedynie blat i dwie nogi, dwie pozostałe są niewidoczne. Muszę obejść stół, aby przekonać się, że one faktycznie istnieją. Husserl pisze: „Idealną granicą stopniowania pełni wyglądom jest w przypadku postrzeżenia absolutna samoobecność (...) i to dla każdej strony, dla każdej prezentującej się części przedmiotu”<sup>1</sup>. Natomiast taką idealną granicą dla wyobrażeń jest zupełne podobieństwo obrazu.

Omówiliśmy powyżej to, na co intencja się kieruje, oraz sposób, w jaki rzecz jest dana, innymi słowy to, co domniemane i samo domniemanie. Oba te składniki przynależą wzajem do siebie, tworząc pełną strukturę intencjonalności. Intencjonalność polega, mówiąc językiem Husserla, na powiązaniu noezy (domniemania) z noematem (tym, co domniemane). Heidegger woli mówić o współprzynależeniu *intentio* i *intentum*, tego jak byt zostaje postrzeżony oraz samego tego bytu jako postrzeżonego. Nie chce używać terminu „noezy”, ponieważ greckie *noein* oznacza samo ujęcie czegoś i to, co ujęte zarazem. Heideggerowi chodzi natomiast o obustronną zależność *intentio* i *intentum*, przy czym *intentum* to sam byt dany w spostrzeżeniu. Jak się ma to rozumienie pojęcia intencjonalności do jego ujęcia u Brentana?

Brentano traktował intencjonalność jednostronnie, biorąc pod uwagę tylko *intentio*. Stosował ją ponadto w psychologii, *intentio* była cechą zjawisk psychicznych. Zresztą i u Husserla sprawa nie jest oczywista. Dokonał on radykalnej krytyki psychologizmu, przejętą *nota bene* przez Heideggera, a sam pojmował intencjonalność jako ogólną strukturę rozumu. I choć zastrzegł, że rozum został u niego poddany oczyszczeniu od wszelkich treści psychicznych, to jednak problem nie został przez to ostatecznie rozstrzygnięty<sup>2</sup>.

Przejdziemy teraz do drugiego fundamentalnego odkrycia fenomenologii, do naoczności kategoryjnej.

<sup>1</sup> Tamże, s. 117.

<sup>2</sup> Por. ostatnio rozważania wokół tej problematyki A. Lubomirskiego w rozprawie, *Dwa antypsychologizmy, Husserl i Frege*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1990, t. 34, s. 299-309. Zob. też, L. Kotakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Warszawa 1990, s. 7-28.

## 2. Naoczność kategoriałna

Na wstępie należy uzmysłnić sobie czym w ogóle jest naoczność. Jest to proste ujęcie tego, co dane w swej cielesnej samoobecności, tak jak się ono ukazuje. W naoczności zmysłowej kierujemy się na to, co indywidualne, w naoczności kategoriałnej natomiast ujmujemy to, co ogólne. Przykładem kategorii może być jedność, wielość, relacja, pojęcie<sup>1</sup>.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy kategoriałnej naoczności, musimy zwrócić uwagę na problem domniemania intencjonalnego oraz intencjonalnego wypełnienia, jak również na kwestię naoczności i wyrażenia.

Powiedzieliśmy wyżej, że postrzeżony byt ukazuje się nam zawsze tylko w pewnych wyglądach, odcieniach. Chodzi wszakże o to, aby dany byt zjawił nam się w swej pełni, w całości. Dokonuje się to poprzez wypełnienie, polegające na stopniowym uobecnianiu się przedmiotu, aż do jego pełnej samoobecności w spostrzeżeniu adekwatnym<sup>2</sup>. Efektem wypełniania ma być akt identyfikacji. To, co domniemane ma pokrywać się, identyfikować z naocznością. Jeśli to, co naocznie dane jest dane źródłowo, cielesnie, wówczas jest to byt, rzecz sama. Przy pustym domniemaniu nie docieramy do rzeczy samej. Wypełnianie polega tu na ugruntowaniu domniemania w rzeczy, lecz tylko jako domniemanej, a nie cielesnie samoobecnej. Ogólnie, wypełnienie rozumiane jako akt identyfikacji polega na wglądzie w ugruntowanie domniemania w rzeczy. Wgląd ów jako identyfikujące wypełnienie określa Husserl mianem oczywistości (*Evidenz*). Oczywistość jest aktem intencjonalnym i polega na identyfikacji domniemania (intencji) i naoczności, kulminującym w spostrzeżeniu adekwatnym. Husserl tak pisze na ten temat: „Ścisły teoriopoznawczy sens oczywistości dotyczy wyłącznie tego ostatecznego, nieprzekraczalnego celu, aktu najpełniejszej syntezy wypełnienia, nadającej intencji (...) absolutną pełnię treściową samego przedmiotu”. I dalej: „Powiedzieliśmy, że oczywistość jest aktem najpełniejszej syntezy pokrywania się (domniemania i naoczności, przyp. JM). Jak każda identyfikacja, jest ona aktem obiektywizującym; jej obiektywnym korelatem jest bycie w sensie p r a w d y, czyli sama p r a w d a”<sup>3</sup>. Jest to cytat niezwykle znamieny. Poprzez całościowe i ostateczne wypełnienie, tj. poprzez akt identyfikacji dochodzi do wyprowadzenia dwóch doniosłych problemów. Są to: kwestia prawdy i zagadnienie bycia.

Czym jest prawda w rozumieniu fenomenologii Husserlowskiej? Warto przytoczyć tu krótkie zdanie Heideggera charakteryzujące prawdę u fenomenologów: „Ostateczne i uniwersalne wypełnienie oznacza: dostosowanie

- *adaequatio* - tego, co domniemane -*intellectus* - do danej naocznie rzeczy samej - *res*”<sup>1</sup>. Jest to klasyczna definicja prawdy ujęta w pojęciach fenomenologii. Definicja klasyczna, przypomnijmy, to: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością. Husserl wyodrębnia cztery znaczenia prawdy<sup>2</sup>. Prawda w pierwszym znaczeniu to identyczność tego, co domniemane i tego, co naocznie dane. Uzyskanie zostaje ono z aktu identyfikacji. Prawda rozpatrywana tu jest z punktu widzenia intencjonalności, ze względu na *intentum* (noemat). Za *Ideami I* Husserla możemy nazwać ją prawdą noematyczną. Drugie pojęcie prawdy wypracowane zostaje ze względu na *intentio* (noezę). Nie jest tu brana pod uwagę zawartość, czyli treść aktu, lecz on sam. Prawda to tutaj struktura aktu oczywistości jako pokrywająca się identyfikacja. Jest ona ujęta z punktu widzenia poznania jako akt intencjonalny. Pojęcie prawdy rozpatrywane z punktu widzenia zgodności ujmowane jest w dwojakim sensie: Bądź jako odpowiednik aktu identyfikacji w sensie pokrywania się, bądź też jako sam ten akt pokrywania się. Innymi słowy: prawda jako stosunek stanu rzeczy do rzeczy samej oraz prawda jako określony związek aktów. Obie te koncepcje prawdy są jednostronne, biorą pod uwagę jeden tylko aspekt sprawy i dlatego nie mogą pretendować do ujęcia całościowego. Źródłowy sens prawdy jest tu jeszcze zakryty. Ostatnie ujęcie prawdy zostaje uzyskane przez zwrócenie się na sam dany naocznie byt. To z niego czerpana jest prawda. Prawdziwość oznacza tutaj, jak mówi Husserl, bycie, a dokładniej bycie rzeczywistym<sup>3</sup>.

Już w określeniu prawdy jako identyczności tego, co domniemane i tego, co naocznie dane zawarte jest bycie prawdziwym tego stanu, zawarty jest pewien *s e n s b y c i a*. Mówimy bowiem o spostrzeżonej rzeczy np.: to drzewo jest wysokie. W wypowiedzi tej zawarte jest bycie-wysokim drzewa. Owo bycie oznacza, że drzewo rzeczywiście jest wysokie, jest wysokie n a p r a w d ę. I s t n i e j e taki faktyczny stan, w którym zachodzi identyczność domniemania i naoczności. Bycie jest tu prawdziwym stanem rzeczy. Akcentujemy tu bycie raczej, niż to co ono określa. Przytoczone zdanie: to drzewo jest wysokie, można skrótowo zapisać w formie równości  $A=B$ , która wypowiada bycie-B tego właśnie A. Bycie jest tutaj łącznikiem pomiędzy podmiotem (jakimś A) a orzecznikiem (jakimś B). Zaakcentowana jest tu struktura pewnego stanu rzeczy, lecz nie jego bycie prawdziwym. Dopiero cała ta struktura:  $A=B$ , zamieniona na konkretne zdanie: „to drzewo jest wysokie” pozwala dostrzec podwójny sens wypowiedzi, jeśli chodzi o bycie. W zdaniu tym obecne są oba rozumienia bycia, a więc bycie jako moment strukturalny stanu rzeczy oraz bycie jako stan wyznaczający prawdę<sup>4</sup>. To rozróżnienie, poczynione przez Husserla jest niezwykle doniosłe,

<sup>1</sup> LU II-2, s. 184. Por., E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970 2, s. 119. Dalej cytowane jako *Wahrheitsbegriff*.

<sup>2</sup> LU II-2, s. 65. Wokół pojęcia naoczności (również kategoriałnej) koncentruje się rozprawa W. Chudego *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*, w: *Roczniki Filozoficzne KUL, XXIX*, zeszyt 1, Lublin 1983, s. 165-232.

<sup>3</sup> LU II-2, s. 121-122. Dokładniej na temat pojęcia oczywistości zob. E. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*, dz. cyt., s. 101-106.

<sup>1</sup> PGZ, s. 69, LU II-2, s. 118.

<sup>2</sup> LU II-2, s. 122-123. Zob. na ten temat, A. Póltawski, *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 78-82. Tenże, *Aletejologia Edmunda Husserla*, w: *Studia filozoficzne*, Warszawa 1983, nr 206-207, s. 86-113.

<sup>3</sup> LU II-2, s. 131.

<sup>4</sup> Zagadnienie bycia, marginalnie tylko wprowadzone u Husserla, nie zostało dalej rozwinięte. Zob., LU II-2, s. 124-127. Również Tugendhat, w przytoczonej rozprawie nie poświęca tej kwestii

jeśli chcemy zrozumieć wpływ jego fenomenologii na metodę filozofowania zaproponowaną przez Heideggera. Można z niego wywieść dwa poziomy uchwytowania prawdy: prawda na poziomie sądu (Husserl) i prawda na poziomie bycia (Heidegger).

Określenie prawdy u Husserla polega na wyznaczeniu prawdziwego stanu rzeczy ze względu na zdania, wypowiedzi dokonywane w oparciu o spostrzeżenie danej rzeczy. Wypowiedzi są aktami znaczenia. Formulowane przez nas sądy i wypowiedzi wyrażają przeżycia poprzez znaczenia. Wszystkie nasze spostrzeżenia i próby ujmowania czegoś są jakoś wyrażane, a także w pewien sposób zinterpretowane. W jaki jednak sposób dokonuje się wyrażanie postrzeżeń? Gdy mówię: „to drzewo jest wysokie i zielone”, wówczas wyrażam i ujawniam swoje postrzeżenie. Prawdopodobnie wypowiadając ów sąd, dokonuję jednocześnie spostrzeżenia. Moja odpowiedź odnosi się zarówno do samego aktu postrzeżenia, jak przede wszystkim do tego, co w tym akcie postrzeżone, a więc do bytu samego, w naszym przykładzie do tego oto drzewa. Wypowiedź taka wypełnia się w tym i przez to, co postrzeżone. Czy rzeczywiście? Formalnie biorąc, wypowiedź nasza ma kształt formuły: „To A jest B i C”. Czy możemy wywieść ze spostrzeżenia to wszystko, co jest poza A, B i C, a więc „to”, „jest”, „i”? Spostrzegam przecież tylko A, B i C, a więc drzewo, wysokość i zieloność. Lecz nawet to wcale nie jest oczywiste. Mogę widzieć zielony kolor, lecz nie bycie-zielonym, nie zieloność samą. Owo bycie, podobnie jak „jest” nie może być postrzeżone. Husserl pisze: „Dokonanie wypełnienia prostego postrzeżenia nie może być oczywiście w takich formach osiągnięte”<sup>1</sup>. To tylko, co zmysłowe, co postrzeżone może zostać wypełnione w naoczności, czy w postrzeżeniu. W terminologii Husserla są to elementy materialne, materiały<sup>2</sup>. Bycie natomiast, wiedział o tym już Kant, „nie jest realnym orzecznikiem”<sup>3</sup>. Chodzi tu o bycie w sensie *copula*, bycie jako łącznik „jest” w zdaniu. Tak rozumiane bycie, podobnie jak „i” oraz „to” nie są materiałami w Husserlowskim sensie, są to elementy niezmysłowe, muszą być przeto, zdawać by się mogło, rozpatrywane z punktu widzenia podmiotu.

Husserl wszakże nie odwołuje się do sfery subiektywnej, nie w aktach szuka fundamentu dla pojęć ogólnych, lecz w samych przedmiotach tych aktów. Pojęcia ogólne są korelatami aktów, są przedmiotami pewnego rodzaju. Uchwytowane są one w naoczności kategoryjalnej i w tym niezmysłowym postrzeżeniu są źródłowo samoobecne, chociaż, rzecz jasna, nie są dane cielesnie<sup>4</sup>. Husserl dokonuje w ten sposób rozdzielenia kategoryjalności i zmysłowości. W aktach prostych dostępne są rzeczy zmysłowo postrzeżone. Są to akty fundujące dla złożonych aktów kategoryjalnych, ufundowanych na aktach prostych. Te ostatnie, o czym już wiemy, znajdują swoje wypełnienie

w naoczności zmysłowej. Analogicznie akty kategoryjalne wypełniają się w naoczności kategoryjalnej.

Właściwy charakter aktów jest zrozumiały na gruncie uprzedniego wprowadzenia intencjonalności. Akty ufundowane (kategoryjalne) kierują się na współdane w nich przedmioty aktów prostych, fundujących, nie pokrywając się jednak z intencjonalnością tych ostatnich, tzn. prostych aktów. Akty kategoryjalne ponownie odkrywają dany już w aktach prostych przedmiot, prowadząc w ten sposób do jego pełnego uchwycenia<sup>1</sup>. Tylko w ten sposób może zostać zachowany obiektywizm badań fenomenologicznych i wytrwanie przy rzeczy samej. Akty kategoryjalne różnicują się na akty odniesienia (relacyjne) oraz akty naoczności tego, co ogólne. Postrzeżenie zmysłowe ukazuje nam sam byt takim, jakim jest. Współdane są tu realne części tego bytu. Nie mogą one jednak zostać wydobyte w prostym postrzeżeniu, potrzebne są tu akty innego rodzaju. I tak np. możemy wydobyć zieloność jako część całego przedmiotu, w tym przypadku drzewa. Dopiero w taki sposób wyodrębniona część zostaje odróżniona od całości przedmiotu; przedtem nie prezentowała się ona sama, lecz przedmiot w swej całości, bo tak tylko mógł on być dany w spostrzeżeniu. Na część kieruje się już inny akt i dopiero oba razem, wzajemnie do siebie odniesione prezentują całość jako złożoną z elementów. Pojawia się w ten sposób stan rzeczy obejmujący, mówi Husserl, „przedmioty wyższego rzędu”<sup>2</sup>. Posiada on swoje podłoże w tym, co postrzeżone. Stan rzeczy, w naszym przykładzie: bycie-zielonym nie jest oczywiście realną częścią drzewa. Realne, przypomnijmy, jest to, co zielone, lecz nie zieloność sama. Ta ostatnia ma charakter idealny. Omawiany stan rzeczy wydobywa przedmiotową strukturę tego, co postrzeżone, ujawnia przedmiot takim, jakim jest on w postrzeżeniu, a nie jakim jest realnie<sup>3</sup>.

Omówione wyżej postępowanie prowadzone było od części do całości. Możliwe jest działanie odwrotne: od całości do części. Wówczas całość traktowana jest jako posiadająca w sobie część (uprzednio: część jako przynależna do całości). Wszystkie odniesienia części do całości i całości do części mają charakter kategoryjalny. Dzięki kategoryjalnym aktom odniesienia dokonuje się synteza poszczególnych części, w wyniku której rzecz dana jest naprawdę w całości. W prostym postrzeżeniu zmysłowym taki sposób uchwycenia rzeczy jest niemożliwy. Husserl pisze: „Część znajduje się w całości przed wszelkim podziałem i jest w niej współuchwycona w ujęciu spostrzegawczym; lecz fakt, że jest ona w tej całości, jest wprawdzie tylko idealną możliwością sprowadzenia jej samej i jej bycia-częścią do spostrzeżenia w odpowiednio rozczłonkowanych i ufundowanych aktach”<sup>4</sup>.

Inną odmianą aktów odniesienia są akty koniunkcyjne. Ich przedmiotowym korelatem jest „i”. W spostrzeżeniu zmysłowym dana jest wielość przedmiotów, widzę to „i” to „i” coś jeszcze. W akcie koniunkcji tworzy się pojęcie wspólne. Podobnie jest w akcie dysjunkcji, którego odpowiednikiem

uwagi. Heidegger natomiast, odnośne fragmenty *Badań logicznych* wyraźnie akcentuje. Zob., PGZ, s. 71-74.

<sup>1</sup> LU II-2, s.131.

<sup>2</sup> Tamże, s.136.

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 339.

<sup>4</sup> LU II-2, s. 143-144 oraz E. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*, dz. cyt., s. 108-109, 119.

<sup>1</sup> LU II-2, s. 152-156. Por., PGZ, s. 81-84.

<sup>2</sup> LU II-2, s. 156.

<sup>3</sup> Tamże, s. 154

<sup>4</sup> Tamże, s. 155.

przedmiotowym jest „lub”. Stojąc na Rynku Głównym w Krakowie widzę cały Rynek wraz z Sukiennicami, Ratuszem i Kościołem Mariackim (koniunkcja). Mogę zwrócić uwagę na sam Ratusz l u b na same tylko Sukiennice (dysjunkcja). W jednym i drugim przypadku całość dana mi jest jako naoczna jedność, co nie byłoby możliwe bez odpowiedniego aktu kategorialnego ufundowanego na prostym akcie postrzeżenia.

Obok aktów odnoszenia się, w których domniemany był przedmiot postrzeżenia, Husserl wyodrębnił drugi rodzaj aktów kategorialnych, akty naoczności tego, co ogólne, w których przedmiot postrzeżenia zmysłowego nie jest współdomniemany. W aktach tych odpowiednikiem *intentum* jest swoisty rodzaj przedmiotu: idea, *species*, to, co ogólne. Dlatego akty te nazywa się również a k t a m i i d e a c j i. Spostrzegając coś, powiedzmy drzewo, widzimy je najpierw jako to, co ogólne. Nie zwracamy uwagi na gatunek drzewa, kształt korony, pnia, liści, rodzaj owoców, lecz spostrzegamy drzewo po prostu. Akt naoczności ogólnej ufundowany jest na postrzeżeniu zmysłowym tego, co jednostkowe, nie domniemuje go jednak tak, jak to było w akcie koniunkcji, gdzie np. Ratusz i Sukiennice były współdomniemane wraz z „i”, z koniunkcją. Wielokrotne powtórzenie aktu ogólnej naoczności, opartego, jak każdy akt kategorialny, na naocznościach jednostkowych, prowadzi do wydobywania identity, czyli, jak mówi Husserl, „idealnej jedności *species*”<sup>1</sup>. W aktach kategorialnych powstają stany rzeczy, nowe jakości przedmiotowe. Nie pochodzą one ani z podmiotu, ani też nie zostają wydobyte z przedmiotów realnych, pojawiają się one same w sobie. Akty kategorialne nie wytwarzają rzeczy, umożliwiają one jedynie pojawienie się bytu jako przedmiotu. Odkrycie naoczności kategorialnej pozwala na ujęcie idei, *species*. W ten sposób przywołany zostaje stary spór o uniwersalia. Czy pojęcia ogólne to rzeczy (*res*), czy też same tylko słowa, którym nie odpowiada żaden przedmiot? Wedle Husserla kategoriom nie przysługuje uniwersalność w takim sensie, w jakim przysługuje ona jakiegokolwiek rzeczy postrzeżonej. Nie mają one żadnego przedmiotowego odpowiednika, są pojęciami apriorycznymi. Co to znaczy, dowiemy się w trakcie bliższego omówienia sensu aprioryczności.

Badania fenomenologiczne, prowadzone w oparciu o strukturę intencjonalności, z uwzględnieniem obu rodzajów naoczności nie są skażone subiektywizmem. To dzięki nim uzyskany został dostęp do rzeczy samej poprzez metodę postępowania, jakiej zawsze poszukiwała prawdziwa ontologia. „Nie istnieje, powiada Heidegger, żadna ontologia obok fenomenologii, naukowa ontologia jest niczym innym jak właśnie fenomenologią”<sup>2</sup>.

Wypracowanie koncepcji naoczności kategorialnej było możliwe na gruncie wcześniejszego zrozumienia intencjonalności. Zrozumienie trzeciego osiągnięcia fenomenologii, właściwego uchycenia sensu aprioryczności, możliwe jest dopiero po wcześniejszym wyjaśnieniu tak naoczności kategorialnej, jak też intencjonalności.

<sup>1</sup> LU II-1, s. 106.

<sup>2</sup> PGZ, s. 98,

### 3. Aprioryczność

Czym w ogóle jest pojęcie *a priori*? Co oznacza aprioryczność sama, bez odniesienia do czegokolwiek? Jak można ją określić formalnie? *A priori* znaczy: to, co już jest, to co wcześniejsze, poprzedzające. Aprioryczność: to, co w czymś najwcześniejsze. Przy takim formalnym określeniu tego pojęcia nie jest ważne precyzowanie czym jest owo „coś”. Chodzi tu tylko o samą strukturę aprioryczności, wyraźnie bazującej na czasowości: coś jest wcześniejsze w odniesieniu do czegoś późniejszego<sup>1</sup>.

W tradycji filozoficznej pojęcie aprioryczności funkcjonuje w odniesieniu do problematyki poznania, przeciwstawione pojęciu *a posteriori*, dosłownie: tego, co potem, tego, co późniejsze. W porządku poznawczym aprioryczność kojarzona była z podmiotem, ze sferą subiektywności. Już Kartezjusz pisał: „Porządek na tym tylko polega, że to, co uznane jest za pierwsze, powinno być poznane bez żadnej pomocy ze strony tego, co potem następuje, a wszystko pozostałe tak winno być potem rozłożone, aby było wykazane na podstawie tego tylko, co poprzedza”<sup>2</sup>. Poznanie aprioryczne pochodzi od podmiotu, jest ono poznaniem subiektywnym. Jako takie stanowi ono podstawę poznania aposteriorycznego, opartego na doświadczeniu. Wszelkie poznanie przedmiotu na gruncie doświadczenia zawierać musi z konieczności treść subiektywną zawartą w fundującym doświadczeniu poznaniu apriorycznym. Problem ten dostrzega Kant, pytając o poznanie niezależne nie tylko od doświadczenia, ale i od wszelkich wrażeń zmysłowych. Poznanie aprioryczne to dla Kanta „nie takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od tego lub owego, lecz od wszelkiego doświadczenia. (...) Spośród poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej”<sup>3</sup>. Skąd wobec tego pochodzą owe poznania? Dwa są dla Kanta źródła ludzkiego poznania: zmysłowość i intelekt. Ze zmysłowości, rzecz jasna, poznania aprioryczne pochodzić nie mogą. Natomiast właśnie drugie źródło poznania, intelekt, jest fundamentem czystego poznania, sądów syntetycznych *a priori*. Teoriopoznawcza płaszczyzna badań zatem, prowadzić musi do sfery subiektywnej<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975, s. 461. Heidegger pisze tam: „*A priori* oznacza «z punktu widzenia tego, co wcześniejsze» lub «to, co wcześniejsze». «Wcześniejsze» wyraźnie jest określeniem czasu”. Zob. też, R. Eisler, *Wörterbuch*, dz.cyt., s. 85.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 193.

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. I, s. 62.

<sup>4</sup> Husserl dostrzega subiektywizm filozofii Kantowskiej. Świadczą o tym następujące słowa, „Kant znajduje zasadę słów syntetycznych i apriorycznych w formach (naoczności, przyp. J.M.). W ten sposób zwraca swoje myślenie w kierunku relatywizmu i antropologizmu. (...) Teoria Kanta, konsekwentnie przemyślana, prowadzi do sprzeczności, jest ona sceptyczna (...). Kant subiektywizuje nie tylko formy naoczności, lecz także formy intelektu. Również one (...) są formami ludzkiej świadomości w ogóle. Tak więc wszelkie myślenie jest myśleniem ludzkim i w ten sposób, jako specyficznie ludzkie, rozumiane są formy każdej ludzkiej naoczności, myślenia, doświadczenia. Stąd, nie ma żadnego obiektywnego poznania w ogóle. Nie możemy wypowiadać żadnych twierdzeń

Dla fenomenologii, przeciwnie, aprioryczność nie może być powiązana z subiektywnością. Czy wobec tego ma ona swe źródło w doświadczeniu zmysłowym? Na pewno nie - jaskrawa absurdalność tego pomysłu od razu rzuca się w oczy. A zatem gdzie? Przypomnijmy sobie akty naoczności ogólnej (akty ideacji). Konstytuują się w nich idee, *species*, to, co ogólne. Akty ideacji odnoszą się nie tylko do sfery idealnej, lecz również - i to jest dla nas w tej chwili istotne - do sfery realnej. Istnieją tzw. idee zmysłowe, np. idea przestrzenności, materialności, barwy, które posiadają charakter aprioryczny w stosunku do tej oto konkretnej rzeczy przestrzennej lub materialnej. Jako idee „wyprzedzają” one niejako wszelkie rzeczy jednostkowe, jednocześnie partycypując w każdej z nich w konkretnej postaci np. zielonego, wysokiego drzewa.

Dla Heideggera fenomenologiczne pojęcie aprioryczności jest określeniem bycia. Aprioryczność bowiem odnosi się zarówno do *b y c i a* tego, co idealne, jak i do *b y c i a* tego, co realne. „Aprioryczność, pisze Heidegger, nie jest czymś immanentnym, przynależnym do sfery subiektywnej, nie jest również czymś transcendentnym, przypisanym realności”<sup>1</sup>. Dlatego słusznie chyba można powiedzieć, iż obejmuje ona całość bycia, bycie w ogóle. Bycie bowiem jest tym, co najwcześniejsze, tym, co pierwsze i niewątpliwie przysługuje mu charakter aprioryczności. U Husserla, jak pamiętamy, widzimy np., że drzewo jest wysokie i zielone, nie widzimy natomiast jego *b y c i a*-zielonym, nie spostrzegamy również *b y c i a*-wysokim. W tym sensie bycie stanowi podstawę jawności bytu. Jest tym, co najwcześniejsze, jest *a priori*.

Omówione powyżej elementy struktury badań fenomenologicznych: intencjonalności, naoczności kategorialnej oraz aprioryczności określają sposób, w jaki takie badania powinny być prowadzone, nie przesadzają wszakże niczego o ich przedmiocie. Antypsychologizyczna, obiektywna metoda, wypracowana przez Husserla, stanowi podłoże badań dokonywanych w nastawieniu fenomenologicznym. Tak rozumiana, zostaje ona przejęta przez Heideggera i po odpowiedniej radykalizacji, wprowadzona na teren ontologii fundamentalnej.

## II. Przedmiot badań fenomenologicznych

Określiśmy pokrótce sposób, w jaki należy uprawiać badania fenomenologiczne. Wiemy już *j a k* badać, nie wiemy natomiast *c o* ma być przedmiotem tego badania. Wspomnieliśmy o rzeczy samej, do której mają prowadzić analizy fenomenologiczne, nie sprecyzowaliśmy jednak, czym jest ta rzecz. Co to jest fenomen? Czym właściwie jest fenomenologia? Tego również jeszcze nie wiemy.

wymagających obiektywnej, ostatecznej ważności. Poznanie w ogóle obowiązuje jedynie z ludzkiego punktu widzenia”. E. Husserl, *Erste Philosophie*, Haag 1956, Husserliana VII, t. I, s. 354-355.

<sup>1</sup> PGZ, s. 101.

## 1. Do rzeczy samej

Fenomenologia chce uzyskać dostęp do rzeczy samej. Co to znaczy? Czy w świetle omówionych podstawowych pojęć fenomenologii, wyznaczających strukturę badania, można określić obszar zainteresowań fenomenologii? Czy jest możliwe, innymi słowy, bliższe wyjaśnienie znaczenia samej rzeczy?

Przypomnijmy pojęcie intencjonalności. Rozumiane możliwie najszerszej, oznacza ono strukturę kierowania się (*intentio*) na coś (*intentum*). W ten sposób wytycza ono granice badań fenomenologicznych. Rzeczą samą fenomenologii będzie to wszystko, co zawiera się w przedziale wyznaczonym pojęciami *intentio* oraz *intentum*. Mieszczą się tutaj dokonywane przez Husserla badania nad logiką. *Intentio* kieruje się na przedmioty logiki, którymi są znaczenia, pojęcia, zdania, twierdzenia, sądy itd. W zakreślonym przez intencjonalność polu mieszczą się również badania epistemologiczne. Poznanie to dla Husserla wypełnianie się intencji w naoczności. Intencja skierowana jest tu na to, co naocznie dane. Zachowany zostaje postulat antypsychologizycznego i obiektywnego dokonywania analiz. W trakcie badań nad naocznością kategorialną okazało się, że istnieją takie przedmioty wyższego rzędu, które, chociaż ufundowane na zmysłowej naoczności, same mają charakter idealny. Bez nich niemożliwe byłoby dokonywanie jakichkolwiek badań, ani logicznych, ani epistemologicznych. Przedmioty te mają charakter aprioryczny. Uzyskane w ten sposób źródłowe pojęcie aprioryczności pozwoli nam teraz określić właściwy obszar badań fenomenologicznych. Jest to teren wyznaczony przez intencjonalność (*intentio i intentum*), wraz z przynależną jej apriorycznością. W jaki sposób, zapytajmy teraz, możemy dokonywać badań w tym obszarze? Mówiliśmy już wcześniej o ujęciu źródłowym, wglądzie, intuicji, w której ujmujemy rzecz samą, a więc to wszystko, co wyznacza nam aprioryczność intencjonalności. Taki sposób postępowania określa Husserl mianem opisu fenomenologicznego. Polega on na wydobywaniu z rzeczy samej tego, co naocznie dane. Rzecz ma być wyjaśniona poprzez opis uzyskanych elementów, części składających się nań. Oczywiście niemożliwe jest wyczerpujące opisanie jakiegokolwiek rzeczy. Zawsze będzie to jakieś przybliżenie. Im jaśniejszy ogląd, tym precyzyjniejsze wyodrębnienie części tego, co naocznie dane. Opis fenomenologiczny, jak widać, jest opisem analitycznym i polega na swoistej interpretacji rzeczy danej. Husserl tak pisze na ten temat: „Do jednego możemy i musimy dążyć: by mianowicie w każdym kroku wiernie opisywać to, co ze swego punktu widzenia i po najpoważniejszym zbadaniu rzeczywiście widzimy. Nasze postępowanie jest postępowaniem podróżnika badacza w nieznaną część świata, starannie opisującego to, co mu się ukazuje na nieprzetartych drogach, które nie zawsze będą najkrótszymi drogami. Ma on prawo do ufnej świadomości, że wypowiedział to, co w danym czasie i okolicznościach *m u s i a ł o* być wypowiedziane”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975<sup>2</sup>, s. 15-17. Dalej cytowane jako *Idee I*.

Możemy już teraz precyzyjnie określić, czym jest fenomenologia. Stanowi ona analityczny opis apriorycznych struktur intencjonalności. Jako taka ma ona być wedle Husserla podstawową nauką filozoficzną<sup>1</sup>, fundamentem, na którym wznoszone są wszystkie inne nauki.

Określona w taki sposób, fenomenologia nie przesądza niczego o kształcie badań fenomenologicznych, ani o ich przedmiocie. Może ona stanowić fundament zarówno dla filozofii Husserla, jak i Heideggera. Wywodzi się ona, rzecz jasna, od Husserla, autor *Ideji* jednak, przedstawiając swe propozycje metodyczne, stosował je natychmiast do własnych badań. W ten sposób czysto metodyczny sens fenomenologii pozostawał zakryty. I tak zasada wszystkich zasad sformułowana w *Ideach I* mówi, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo przedstawia (...), należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”<sup>2</sup>. Zasada nie jest czysto metodyczna. Przesądza się tutaj, że badanie fenomenologiczne odnosi się do teorii poznania, oraz, że to, co się ukazuje, uchwytywane jest źródłowo w intuicji. Dla Heideggera wszakże metoda fenomenologiczna odnosi się do ontologii. Rezygnuje on także z idei wglądu w istotę, z intuicji, na rzecz rozumiejącej interpretacji, wyłożenia (*Auslegung*) tego, co się ukazuje<sup>3</sup>.

Przejdźmy teraz do konkretnej realizacji programu fenomenologii przez Husserla i Heideggera. W trakcie rozważań ujawnią się istotne różnice dzielące filozofowanie obu myślicieli.

## 2. Realizacja zasad fenomenologii: Husserl

Wszelkie akty świadomości są, wedle Husserla, wstępnie dane w nastawieniu naturalnym<sup>4</sup>. Na czym ono polega? Na traktowaniu wszystkiego wokół nas tak, jak się ono pojawia. Świat odbierany jest przez nas jako pewne ukształtowanie przestrzenno-czasowe, w którym tkwimy. Nasze zmysły: dotyk, węch, słuch informują nas o wszystkim, co żyjąc napotykam. Postrzeżenie zmysłowe nakazuje mi uznać istnienie rzeczy, którymi jestem otoczony, podobnie jak istnienie innych ludzi, z którymi na codzień się spotykam, prowadzę rozmowy, wchodzę w bardziej lub mniej intymne związki. Spoglądając na nich mogę przypuszczać, co właśnie przeżywają: ból, radość czy zniechęcenie. Podobnie, przypuszczam, że oni wnioskujeją na podstawie obserwacji moich gestów i mimiki, co ja sam aktualnie przeżywam. Posiadam jakąś wiedzę o moim własnym otoczeniu. Wiedza ta wskazuje mi na fakt pamiętania tego, czego w aktualnej chwili naocznie nie widzę. „W ten sposób, powiada Husserl, w przytomnej świadomości znajdują się zawsze - i tego w żaden sposób zmienić nie mogę - w powiązaniu z jednym i tym samym światem, choć

<sup>1</sup> Tamże, s. 3. Zob. także, PGZ, s. 108-110.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 73.

<sup>3</sup> SZ, s. 150.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 73.

co do swego treściowego składu zmieniającym się. Jest on ciągle dla mnie «istniejącym» światem i ja sam jestem jego członem”<sup>1</sup>. Odnoszę się doń poprzez akty świadomości. Mogą być one proste, jak również bardziej skomplikowane: uważne oglądanie, koncentracja na jakiejś jednej rzeczy, analizowanie problemów, odróżnianie danych faktów, wnioskowanie, dokonywanie obliczeń. Trzeba tu wymienić również złożone akty uczuciowe i wolicjonalne, jak: pożądanie, decydowanie się na coś, obdarzanie uczuciem przyjaźni, miłości, nienawiści, radość, smutek itp. Wszystkie te akty, stanowiące mój własny, indywidualny strumień przeżyć, przynależą do sfery, określonej przez Kartezjusza mianem *cogito*. Husserl: „Gdy naturalnie sobie żyję, żyję ciągle w tej podstawowej formie wszelkiego «aktowego» życia, bez względu na to, czy przy tym wypowiadam owo *cogito*, czy nie, czy jestem «refleksyjnie» skierowany na Ja i owo *cogitare*, czy nie”<sup>2</sup>. Refleksja jest tu nowym aktem, w którym kieruję się na własne przeżycia. Odbieram siebie samego jako zwróconego aktowo do tego, co mnie otacza, do rzeczywistości wokół mnie. I o ile w akcie refleksji zwracam się w kierunku przedmiotu, który należy do tego samego obszaru przeżyć, co sam akt, o tyle uzyskuję efektywną jedność, „z istoty niezapośredniczoną jedność (...) jednej jedynej konkretnej *cogitatio*”<sup>3</sup>. Jedność ta natomiast nie zachodzi przy spełnianiu aktów transcendentnie skierowanych. Postrzegane drzewo nie zawiera się efektywnie w akcie postrzeżenia, nie należy ono do mojego strumienia przeżyć. „Jedność, powiada Husserl, wyznaczona tylko przez własne istoty samych przeżyć jest wyłącznie jednością strumienia przeżyć”<sup>4</sup>. Cały świat zewnętrzny zostaje tedy przeciwstawiony jedności strumienia przeżyć, świadomości wszakże, konkretna, indywidualna świadomość jest związana ze światem zewnętrznym. Husserl zadaje kluczowe pytanie, które przesądzi o dalszej drodze jego myślenia: „Jak więc wyodrębnić się i może się wyodrębnić świadomość sama jako konkretny byt w sobie i uświadomiony w niej postrzeżony byt jako «przeciwstawiony» świadomości i jako byt «w sobie i dla siebie»?”<sup>5</sup>

Otóż należy, zdaniem Husserla, dokonać pewnego zabiegu, umożliwiającego dotarcie do istoty świadomości, nie naruszając jednocześnie zewnętrzności bytu i zachowując powiązanie sfery immanencji ze sferą transcendencji. Zabieg ten to *epoche*, a polega on na wyłączeniu tezy naturalnego nastawienia. Realny świat podlega wyłączeniu, redukcji. Byt wzięty w nawias staje się przedmiotem intencji. Świat zewnętrzny nadal istnieje tak, jak istniał przed dokonaniem redukcji, tyle tylko, że teraz nie bierzemy go pod rozwagę. Interesuje nas coś innego. Heidegger zauważa, że redukcja zmienia perspektywę badania bytu. Przestaje nas interesować byt sam, zwracamy się natomiast w kierunku jednego ze sposobów bycia tego bytu, w przypadku fenomenologii Husserlowskiej - w kierunku bycia-świadomym, tj. bycia-uchwyco-

<sup>1</sup> Tamże, s. 83.

<sup>2</sup> Tamże, s. 84.

<sup>3</sup> Tamże, s. 111.

<sup>4</sup> Tamże, s. 112.

<sup>5</sup> Tamże, s. 114.



nym-w-refleksji<sup>1</sup>. Co pozostaje po dokonaniu redukcji transcendentalnej? Ponieważ wzięte w nawias zostało wszystko to, co zewnętrzne wobec świadomości, zatem pozostaje sama świadomość wraz z przynależnym jej strumieniem przeżyć. Leczą i one zostaną poddane redukcji, tzw. redukcji eidetycznej. Wszystkie akty świadomości wraz z przedmiotami tych aktów zostaną pozbawione indywidualnej treści. Strumień świadomości w badaniu fenomenologicznym przestanie być *m o i m* strumieniem świadomości, a stanie się czymś czystym, a dokładniej: oczyszczonym z konkretnych, jednostkowych treści. Należy kierować się jedną zasadą: „Nie posługiwać się niczym poza tym, co możemy sobie z istoty unaocznici i zrozumieć w czystej immanencji, na samej świadomości”<sup>2</sup>. Bowiemy tylko ona, w czystej postaci pozostaje po przeprowadzeniu procedur redukcyjnych. W takim oświetleniu, fenomenologia jest dla Husserla „czysto opisową dyscypliną, badającą pole transcendentalnie czystej intuicji”<sup>3</sup>. To, co dane jest w postrzeżeniu immanentnym, jest dane w sposób absolutny, niepowątpiewalny. Dana w spostrzeżeniu zmysłowym rzecz może natomiast okazać się halucynacją, jest ona zawsze czymś niekoniecznym, przypadkowym.

Husserl podkreśla, iż uzyskanie czystej świadomości jest właściwym, dokonaniem na wyższym stopniu ogólności pojęciem analiz Descartes’a. Obszar czystej, absolutnej świadomości odpowiada kartezjańskiej *res cogitans* wraz z przynależnymi jej *cogitationes*, natomiast zewnętrzny wobec świadomości świat rzeczy to *res extensa*<sup>4</sup>.

### 3. Heideggerowska krytyka czystej świadomości

Zwracaliśmy już wcześniej uwagę na zagadnienie bycia u Husserla. Pojawia się ono przy okazji rozważań nad aktami kategoriałnymi. Nieco później, zastanawiając się nad sprecyzowaniem istoty fenomenologii, określiliśmy za Heideggerem obszar jej zainteresowań: aprioryczne struktury intencjonalności. To, co aprioryczne, co najwcześniejsze to bycie samo, nie byt, który jest, lecz samo to „jest” właśnie. W aktach ideacji jest ono obecne w formie zmodyfikowanej, mianowicie jako bycie-jakimś, np. bycie-wysokim drzewa. W *Ideach* tym, co najwcześniejsze, staje się czysta świadomość. Zdaniem Heideggera to ona właśnie winna zawierać w sobie bycie, a ściślej: być nim po prostu. Czy świadomość absolutna jest byciem? W przytaczanych już wielokrotnie wykładach Heideggera *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wyodrębniła on cztery określenia bycia przypisane czystej świadomości<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> PGZ, s. 136.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idee I*, dz.cyt., s. 180.

<sup>3</sup> Tamże, s.180.

<sup>4</sup> Bliższą analizę na ten temat zob. w: L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gutersloh 1978, s. 83-86. Por. też, E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Haag 1974, s. 98-99.

<sup>5</sup> PGZ, s. 142-146.

Po pierwsze, Husserl twierdzi, że świadomość jest bytem immanentnym<sup>1</sup>, chodzi tu więc o bycie-immanentną świadomości. Formalnie biorąc, immanencja to: bycie w czymś innym. Własność tę przypisuje Husserl świadomości ze względu na refleksję skierowaną na przeżycia. Immanencja określa związek zachodzący między aktem refleksji a jego przedmiotem. Husserl charakteryzuje samą tę relację, nie mówiąc niczego na temat bycia-immanentną świadomości. Nie ujmuje tedy świadomości źródłowo.

Po drugie, Husserl, określa świadomość jako byt absolutny. Jest ona tym, co dane w sposób absolutny. Píše on: „O ile do istoty dania przez przejawy należy to, że żaden z nich nie prezentuje rzeczy jako «czegoś absolutnego» zamiast przedstawiać ją z jednej strony, to do istoty immanentnego dania należy to, że właśnie prezentuje coś absolutnego, co wcale nie może się przedstawiać z pewnej strony ani pokazywać w wyglądach”<sup>2</sup>. Zostaje tu zaakcentowane bycie-absolutną świadomości. Przeżycia są dane w sensie absolutnym, są ujmowane same w sobie, a nie pośrednio, lecz ze względu na możliwy przedmiot przeżycia (refleksja). Świadomość znów nie została uchwycona tematycznie.

Trzecim określeniem świadomości jest jej bycie-daną w sposób absolutny w sensie: *nulla re indiget ad existendum*. Podobnie jak poprzednio, i tu chodzi o bycie-absolutną świadomości, w innym wszakże niż przedtem znaczeniu. Wszystkie przeżycia dane są świadomości w sposób immanentny, inne byty pojawiają się natomiast w świadomości z zewnątrz. Co by się zmieniło, gdyby zakwestionować wszystko to, co zewnętrzne? Husserl píše: „przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości pozostałoby (...) nie naruszone w swej własnej egzystencji”<sup>3</sup>. Wynika stąd, iż świat zewnętrzny nie jest warunkiem koniecznym dla istnienia strumienia świadomości. To, co transcendentne, co znajduje się poza świadomością jest zależne od niej samej. Byt transcendentny staje się dla świadomości przedmiotem intencjonalnym. Heidegger zwraca uwagę, że świadomość absolutna staje się nadrzędną instancją, w której dokonuje się konstytucja wszelkiego możliwego bytu, ze względu na jego bycie<sup>4</sup>. Również tutaj bycie nie zostaje jednak uchwycone źródłowo. Dowiadujemy się jedynie, że ze względu na ustanawianie tego, co realne, należy przyjąć bycie-tym-co-pierwsze świadomości.

Ostatnie określenie świadomości, przypisane jej przez Husserla, to świadomość jako czysty byt. Husserl: „Istotna dla nas jest ta oczywistość, że redukcja fenomenologiczna jako wyłączenie naturalnego nastawienia, resp. jego generalnej tezy, jest możliwa i że po jej przeprowadzeniu jako *residuum*

<sup>1</sup> E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 148.

<sup>2</sup> Tamże, s. 132.

<sup>3</sup> Tamże, s. 147-148.

<sup>4</sup> PGZ, s. 144. Husserl tak to ujmuje: „(...) cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane mu poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja (...) jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia (*setzt*).” Jest to znamienny fragment, do którego tłumaczka dołącza przypis: „W oryginale «*setzt*», co zwykle tłumaczę słabiej, «uznaje w bycie». W tym miejscu jednak kontekst wskazuje, że chodzi o całkiem radykalny sens tego słowa: «ustanawia byt» (wytwarza)”, E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 150.

pozostaje absolutna albo transcendentalnie czysta świadomość, której jeszcze przypisywać realność jest niedorzecznością.<sup>1</sup> Świadomość zostaje oczyszczona z wszelkiej realności, przestaje ona być czymś konkretną, jednostkową świadomością, rozważana jest teraz w jej własnej, idealnej istocie. Bycie-czystą świadomością wskazuje tu na jej idealny charakter uzyskany poprzez wyłączenie świata naturalnego i wszystkich transcendentnych obszarów eidetycznych. Bycie nie określa tego, co intencjonalne, nie określa bycia aktu posiadającego strukturę intencjonalną, lecz odnosi się do samej tej struktury, z pominięciem *intentum*. Zatem również i w tym określeniu świadomości bycie nie zostało uchwycone źródłowo.

Dla Heideggera właściwym zadaniem fenomenologii jest odkrywanie bycia bytu, bytu, zaznaczmy, danego w rzeczywistości zewnętrznej, bytu realnego, *intentum*. Tylko w ten sposób spełnia się postulat badań fenomenologicznych: ujmowanie apriorycznych fenomenów intencjonalności. Tym, co najwcześniejsze jest bowiem samo bycie. Żadne z określeń bycia świadomości transcendentальной nie ujmuje go w sposób źródłowy. Świadomość zostaje określona jako ujęta, dana, konstytuująca i idealna. Bycie zostaje jakby przypisane, narzucone, dodane do absolutnej świadomości, nie zostaje ono uzyskane na gruncie samego bytu, tj. na gruncie transcendentальной świadomości. I w tym sensie problem bycia jako problem źródłowy w ogóle u Husserla nie występuje. Pytanie o bycie nie zostaje postawione. Uzyskanie świadomości absolutnej w drodze redukcji zaprzeczając ideę dotarcia do rzeczy samej, do tego, co zewnętrzne wobec świadomości. Husserl, bynajmniej tego nie kryjąc, powraca do tradycji kartezjańskiej i przejmując ją odchodzi od sformułowanej wcześniej zasady fenomenologii: dostęp do rzeczy samej zostaje zamknięty. Redukcja tezy naturalnego nastawienia likwiduje obiektywizm badań na rzecz subiektywizmu. I nie jest ważne, że subiektywizm tego rodzaju, subiektywizm transcendentálny, nie pojawił się dotąd w tradycji filozoficznej. Jak każdy bowiem subiektywizm, tak i Husserlowski zachowuje, choć na wyższym poziomie ogólności, tradycyjną relację podmiotowo-przedmiotową. Jej przewyżczenie dokona się dopiero w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Jest ono możliwe na gruncie tego, co Husserl nazwał nastawieniem naturalnym, a źródłowość badań może zostać zagwarantowana bez dokonywania redukcji.

#### 4. Realizacja zasad fenomenologii: Heidegger

Husserl nie zdołał źródłowo uchwycić problemu bycia. Dlaczego? Ponieważ problemem jego fenomenologii było badanie tego, co jest, z pominięciem faktu, że to coś w ogóle j e s t. Bycie jest u Husserla tylko założeniem, nie uwidacznia się ono w sposób tematyczny. Na czym ma polegać źródłowe ujęcie bycia? Na pewno nie na p r z y p i s y w a n i u określeń przedmiotowi badań. Źródłowość bycia uzyskana zostanie jedynie poprzez wydobyć go z samej rzeczy, z samego bytu. Przeprowadzenie

redukcji uniemożliwia dokonanie takiego zabiegu. Na gruncie fenomenologii Husserlowskiej nie można postawić nie tylko pytania o bycie w ogóle, lecz również o bycie tego, co intencjonalne, o bycie rzeczy samej. Dlaczego jednak to pytanie jest tak ważne? Czy rzeczywiście problem bycia jest problemem najbardziej pierwotnym? Zapewne tak, skoro każdy byt, jaki uchwytujemy, jaki poddajemy badaniu zawiera w sobie owo „jest”, o które pytamy. Więcej nawet: każdy byt realnie istniejący, niezależnie od tego, czy właśnie się do niego jakoś odnosimy, czy też nie, mieści w sobie owo „jest”. Wszelki byt „najpierw” musi w ogóle być, aby mógł być jakimś. Na tym polega ź r ó d ł o w o ś ć pytania o bycie. I dlatego pytanie to bezwzględnie musi zostać postawione. Według Heideggera postawić pytanie o bycie to „wypracować je w taki sposób, by został uzyskany niezawodny horyzont zapytywania o bycie bytu i aby wraz z nim zostały wyznaczone kroki i drogi badań prowadzących do odpowiedzi”<sup>1</sup>. Pytanie: czym jest bycie? - szuka w odpowiedzi tego, co w samym pytaniu jest już jakoś zawarte i w pewien sposób określone. Dlatego nie pytamy c z y bycie w ogóle jest, lecz c z y m o n o jest, jak je należy rozumieć. Pytamy zatem o s e n s bycia, który zawsze jest nam wstępnie dany. To przedrozumienie bycia dotyczy wszakże tylko samego słowa „bycie”. Używamy go przecież na co dzień, gdy mówimy, że coś j e s t takie czy inne, gdy pytamy czym j e s t to lub tamto. Nie wiemy jednak czym jest samo bycie i dlatego musimy o nie zapytać.

Pytamy o trzy rzeczy: po pierwsze o s e n s b y c i a, czyli o to, co w odpowiedzi mamy uzyskać. Po drugie, pytając o sens, pytamy jednocześnie o podstawowe określenie bytu, o to, co określa byt jako będący, pytamy tedy o b y c i e b y t u. Jednak bycie bytu i sens bycia mogą zostać uchwycone jedynie wówczas, gdy będzie nam dostępny byt sam. Po trzecie więc pytamy o s a m t e n b y t. Musimy o niego zapytać, ponieważ tkwi on w samym sensie bycia bytu. Pytanie o sens bycia jest dobrze postawione dopiero wtedy, gdy współzawarte w nim są trzy powyższe pytania. Heidegger mówi tu: 1. o sensie bycia jako o tym, czego dopytuje się samo pytanie (*das Erfragte*), 2. o byciu bytu jako o tym, co zapytywane w pytaniu (*das Gefragte*) i 3. o samym byciu jako o tym, do czego zapytywanie się odnosi (*das Befragte*)<sup>2</sup>. Czym jest byt, to, przez co zapytywanie prowadzi do celu? Bytem jest to wszystko, o czym mówimy, do czego się jakoś odnosimy, o czym wydajemy takie bądź inne sądy, bytem jesteśmy również my sami i wszystkie nam podobne istoty. Trzeba jednak odnaleźć taki byt, poprzez który zostanie otwarty dostęp do bycia. Winien on zostać uchwycony ze względu na swe bycie. Czy postępowanie tego rodzaju nie prowadzi do błędnego koła?, zapytuje Heidegger. Pytanie trafia w sedno rzeczy. Bo rzeczywiście: chcemy pytać o bycie, lecz aby móc zadać pytanie musimy w pierw znaleźć taki byt, który uchwycony wraz ze swym byciem mógłby nam to bycie przybliżyć. Heidegger odpiera jednak zarzut błędnego koła. Czytamy: „Byt może zostać określony w swym byciu, z pominięciem konieczności wyraźnego określenia pojęcia sensu bycia. Gdyby było inaczej, wówczas nie mogłoby być żadnego poznania ontologicznego,

<sup>1</sup> Tamże, s. 172.

<sup>1</sup> PGZ, s. 193.

<sup>2</sup> SZ, s. 5, PGZ, s. 201,

a że ono faktycznie zaistniało - temu zaprzeczyć niepodobna. Jednak «bycie» we wszystkich dotychczasowych ontologiach było «zakładane», lecz nie jako pojęcie dyspozycyjne, nie jako to, co szukane. «Założenie» bycia ma charakter uprzedniego wejrzenia w bycie w taki sposób, że ze względu na to bycie wyartykułowany zostaje dany byt wraz ze swoim byciem. Ów wzgląd na bycie wyrasta z potocznego rozumienia bycia, w którym zawsze się poruszamy, które w końcu przynależy istotowej strukturze samego jestestwa (*Dasein*). Takie «założenie» nie ma nic wspólnego z wyznaczeniem aksjomatów, z których dedukcyjnie wyprowadza się konsekwencje. W ogóle nie może być «błędnego koła w dowodzeniu» przy stawianiu pytania o sens bycia, ponieważ w odpowiedzi na to pytanie nie chodzi o ugruntowanie za pośrednictwem dowodu, lecz o odsłonięcie podstawy na drodze jej wykazania<sup>1</sup>. Z przytoczonego fragmentu wyraźnie wynika, że zarzut błędnego koła byłby uzasadniony tylko w przypadku dedukcyjnego wywodzenia pewnych zdań na podstawie przyjętych aksjomatów. Nic takiego nie zachodzi u podstaw ontologii fundamentalnej. Chodzi tu jedynie o wypracowanie dostępu do rzeczy samej, z której dopiero będą wyprowadzane dalsze twierdzenia. W pytaniu o sens bycia kryje się odniesienie bycia jako tego, o co zapytuje pytanie do samego zapytywania rozumianego jako pewien sposób bycia zadającego pytanie bytu. Heidegger: „Istotowe odniesienie zapytywania do tego, co w nim zapytywane należy do najbardziej własnego sensu pytania o bycie”<sup>2</sup>. To, o co pytanie zapytuje wynika ze struktury samego pytania. Zapytywanie samo natomiast jest sposobem bycia pewnego bytu. Tym bytem, powiada Heidegger, jesteśmy my sami jako zapytujący. „Zapytywanie jak sposób bycia bytu jest istotowo określone przez to, co w pytaniu zapytywane - przez bycie. Ten byt, którym każdorazowo sami jesteśmy i którego bycie (...) posiada możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako jestestwo (*Dasein*)<sup>3</sup>. Jestestwo zatem jest bytem i jako takie jest ono zapytywaniem. W tym sensie zapytywanie samo jest, można rzec, bytem. Heidegger: „Jeśli zadanie polega na wypracowaniu pytania o bycie, to trzeba pamiętać, że zapytywanie ze swej strony jest już bytem, który wraz z pytaniem o bycie bytu dany jest w momencie postawienia pytania”<sup>4</sup>. Przeto rzecz sama, bycie, o które zapytuje pytanie wymaga z konieczności wprowadzenie bytu o charakterze jestestwa. „Wyjaśnienie jestestwa nie dokonuje się z powodu jakichkolwiek zainteresowań psychologią człowieka, nie płynie ono z żadnych światopoglądowych pytań o sens i cel ludzkiego życia (...) Wypracowanie antropologii filozoficznej w ramach dotychczasowych dyscyplin filozoficznych nie doprowadzi do tego pierwotnego zadania: analizy jestestwa, prowadzi tam jedynie w pełni zrozumiały i uzyskany fenomenologicznie sens pytania - to, czego dopytuje się pytanie, to, co w pytaniu zapytywane, to, do czego zapytywanie się odnosi oraz samo zapytywanie”<sup>5</sup>. Na czym ma polegać wyjaśnienie jestestwa (*Dasein*)? Jeste-

<sup>1</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>2</sup> Tamże, s. 8.

<sup>3</sup> Tamże, s. 7.

<sup>4</sup> PGZ, s. 199.

<sup>5</sup> Tamże, s. 201.

stwo jest bytem, którym sami jesteśmy, jest ono tym, co nam najbliższe. Jeśli wszakże zapytamy o to, jak ów byt jest dany, wówczas musimy odpowiedzieć, że jest on raczej tym, co najdalsze. Heidegger pisze: „Z ontycznego punktu widzenia jestestwo jest nam nie tylko bliskie, lecz nawet jest tym, co najbliższe - przecież my sami każdorazowo nim jesteśmy. Mimo to jednak, czy może właśnie dlatego, jest ono ontologicznie najdalsze”<sup>1</sup>. Dlatego należy je badać jako fenomen, tzn. jako to, co ukazuje się samo z siebie tak, jak się ukazuje. Tylko w ten sposób możemy wydobyć przysługujące jestestwu struktury, konieczne dla właściwego rozumienia samego bycia. Jestestwo jest jedynym takim bytem, który jako zapytujący dysponuje określonym sensem bycia<sup>2</sup>. Fenomenologia tedy, badając bycie bytu nie może być niczym innym jak ontologią. Fenomenologia jestestwa, której celem jest wyjaśnienie jestestwa pod kątem jego bycia - to ontologia fundamentalna. Jest ona tego jestestwa hermeneutyką; słowo to, etymologicznie rzecz biorąc, oznacza właśnie wyjaśnienie, objaśnienie, wyłożenie. Opis fenomenologiczny polega u Heideggera na zinterpretowaniu właściwego sensu jestestwa jako bytu rozumiejącego własne bycie.

## 5. Świadomość transcendentálna a jestestwo (*Dasein*)

Wyznaczenie przez Husserla nowego obszaru badań, którym ma zajmować się fenomenologia, rozpoczyna się od radykalnej krytyki psychologizmu w logice. Jej rezultat, to uzyskanie dostępu do nowej metody badań, pozbawionej wszelkiego subiektywizmu. Polega ona na próbie dotarcia do rzeczy samej, tak jak się ona ukazuje. Zainteresowanie fenomenologii skupia się na obszarze intencjonalności i jej apriorycznych fenomenów. Intencjonalność określa, formalnie rzecz biorąc, skierowanie ku czemuś. Termin ten używany był przez Brentanę dla określenia przedmiotu zawartego immanentnie w przeżyciu. Dla Husserla intencja „celuje” w przedmiot transcendentny, znajdujący się poza samym przeżyciem. Dotrzeć do rzeczy samej można na gruncie szeroko rozumianej naoczności. Husserl mówi o naoczności zmysłowej, skierowanej na indywidua, na rzeczy jednostkowe, oraz o naoczności kategoryjalnej, kierującej się w stronę tego, co ogólne. Precyzyjne analizy naoczności prowadzą do uzyskania właściwego pojęcia aprioryczności jako tego, co najwcześniejsze, tego, co pierwsze. I oto stajemy przed rozstrzygającymi pytaniami: czym jest właściwie aprioryczny fenomen intencjonalności? Co stanowi podstawę badań fenomenologicznych? Jaki ma być warunek możliwości czystego filozofowania? Odpowiedź Husserla decyduje o przejściu na pozycje wyznaczone przez Kartezjusza. Świadomość transcendentálna jest tym, co pierwsze, jest właściwym fenomenem, apriorycznością samą. Warunkiem możliwości fenomenologii jest subiektywność (podmiotowość) transcendentálna: „Owe dociekania wiodą zrazu do odkrycia uniwersalnego pod-

<sup>1</sup> SZ, s. 15.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1978, s. 171.

miotowego bytu i życia, które, jako przednaukowe, są już założone w każdym teoretyzowaniu, stąd zaś (i to jest krokiem decydującym) do (nazwanej starym słowem, ale w nowym znaczeniu) «transcendentalnej podmiotowości», będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia<sup>1</sup>. Świadomość transcendentalna jest bytem immanentnym, do którego dostęp uzyskany zostaje na drodze redukcji. Decyzja o konieczności przeprowadzenia takiego zabiegu pojawiła się u Husserla bardzo wcześnie, na długo przed wydaniem pierwszego tomu *Ideii*. W wykładach pt. *Idea fenomenologii*, wygłoszonych w 1907 roku w Getyndze, wskazana została niezbędność dokonania redukcji: „Na początku krytyki poznania należy tedy opatrzyć, wskaźnikiem p r o b l e m a t y c z n o ś c i cały świat, fizyczną i psychiczną przyrodę, w końcu także nasze własne ludzkie Ja, wraz z ze wszystkimi naukami, które odnoszą się do tych przedmiotów. Ich byt, ich moc obowiązująca pozostają w zawieszeniu<sup>2</sup>. Wzięcie w nawias tezy naturalnego nastawienia, redukcja wszystkiego tego, co transcendentalne wobec *ego*, pozwala uzyskać czystą, transcendentalnie oczyszczoną świadomość, której przynależą jedynie jej własne treści immanentne. Intencjonalność przestaje być samą tylko formalną strukturą kierowania się ku czemuś, zostaje ona przypisana świadomości. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś, na tym polega teraz intencjonalność podmiotu transcendentalnego. Jest ona także świadoma samej siebie, jest więc ze swej istoty określona przez subiektywność. Każdy przedmiot jest immanentnie dany świadomości. Wszelkie badanie toczy się w zamkniętej strefie subiektywności transcendentalnej. Heidegger tak pisze na ten temat: „Podstawowa struktura *ego cogito* (podobnie jak leibnizjańskiej monady) polega na tym, że nie posiada ono okien, przez które mogłoby wychodzić, które mogłoby przekraczać. W tym sensie *ego cogito* jest zamkniętą przestrzenią. Przedstawienie przekroczenia tej zamkniętej przestrzeni jest sprzeczne w sobie. Stąd konieczność rozpoczęcia od czegoś innego jak *ego cogito*”<sup>3</sup>. To, co Heidegger poddaje krytyce w przytoczonym fragmencie, co każe szukać mu innego punktu wyjścia jest dla Husserla istotnym osiągnięciem fenomenologii: „Jedynym bytem absolutnym jest jednak byt podmiotu, byt pierwotnie ukonstytuowany sam dla siebie, zaś ogół bytu absolutnego stanowi uniwersum transcendentalnych przedmiotów, które pozostają nawzajem we wspólnocie rzeczywistej lub tylko możliwej. Fenomenologia prowadzi w ten sposób do monadologii, którą antycypowało genialne spojrzenie Leibniza”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Postowie do moich «Ideei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii»*, tłum. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii* pod red. M. J. Siemka, Warszawa 1978, s. 50-51.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 38. Jeszcze długo po wydaniu *Ideii* zajmował się Husserl problematyką redukcji i uzasadnieniem konieczności jej przeprowadzenia. Cały drugi tom wykładów z lat 1923-24 pt. *Erste Philosophie*, t. II, Haag 1957, Husserliana VIII poświęcony jest tym zagadnieniom.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt 1977, s. 121.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie*, t. II, dz. cyt., s. 190. Przekład tego fragmentu za, L. Landgrebe, *Redukcja i monadologia*, tłum. J. Garewicz, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1980, t. 26, s. 6.

Dla Husserla w spostrzeżeniu np. drzewa, nie jest dane samo to drzewo jako takie. Husserl określa to oto drzewo p o p r z e z coś innego. Przedmiot postrzeżenia zmysłowego jawi się nam p o p r z e z dane zmysłowe. One właśnie są dane w postrzeżeniu, a nie sam przedmiot. Dla Heideggera natomiast drzewo, które widzę przed sobą, uchwytyuję po prostu takim, jakim ono jest, bez odwoływania się do danych zmysłowych czy kategorii. Z punktu widzenia świadomości jako podmiotu absolutnego, jako bytu immanentnego - jest to po prostu niemożliwe. Pojawia się konieczność przyjęcia innego punktu wyjścia. Jak już widzieliśmy wcześniej, p o c z ą t e k filozofii jest dla Heideggera zapytywaniem. Ze struktury pytania wydobyte zostaje samo jestestwo, i to w sposób konieczny, bez żadnej dowolności. Husserlowska świadomość jako bycie-świadomym-siebie pogrążyła się w nieprzezwycięzalnej immanencji. Jestestwo natomiast to bycie-w-otwartej-rozległości, to, innymi słowy, bycie-pozą, bycie-na-zewnątrz<sup>1</sup>. Intencjonalność jest dla Heideggera skierowaniem się ku bytowi. Jestestwo, w odróżnieniu od czystej świadomości, od samego początku jest transcendencją. Heidegger mówi tu o ekstatyczności jestestwa jako o najbardziej własnej jego możliwości wykraczania w stronę świata. W ten sposób przezwyciężona zostaje idea czystej, immanentnej świadomości transcendentalnej. Są bowiem jedynie dwie możliwości: albo tkwić w immanencji absolutnej świadomości, albo próbować dotrzeć do rzeczy samej, do bytu takiego, jakim jest on w świecie zewnętrznym, rezygnując zarazem z przeprowadzania jakichkolwiek redukcji. Obierając tę drugą drogę, zmuszeni jesteśmy wydobyć się z obszaru immanencji, wyrzekając się jednocześnie pierwotności transcendentalnej podmiotowości w przeprowadzonych badaniach.

Czy jednak konstatacja pierwotności pytania o bycie i przyjęcie jestestwa jako punktu wyjścia przeprowadzanych analiz przekreśla w ogóle problem świadomości? Przypomnijmy sobie krytykę świadomości transcendentalnej dokonaną przez Heideggera z punktu widzenia bycia. Zostało ono przez Husserla przypisane świadomości, a nie wydobyte z niej. W intencjonalności jako strukturze świadomości tkwi w samych podstawach problem bycia. Daje on znać o sobie przy okazji wnikliwych analiz nad naocznością kategoryalną (akty ideaacji). Bycie pozostaje tam jednak jako założenie, nie zostaje uchwycone tematycznie. Dojść do bycia, to oprzeć się na strukturze jestestwa, pogłębić obszar badań. Intencjonalność zostanie do głębi zrozumiana, gdy u jej podstaw dostrzeże się zagadnienie bycia. To ono bowiem stanowi fundament dla intencjonalności. Czyli, innymi słowy, świadomość jest ugruntowana na jestestwie<sup>2</sup>. Wprawdzie Husserl pisze: „Warunkiem fenomenologicznego wyjaśnienia sensu tego sposobu, w jaki świat realny istnieje, jest to, że jedynie podmiotowość transcendentalna ma egzystencjalny sens bytu absolutnego, że jedynie ona jest irrelatywna (tj. relatywna wyłącznie na samą siebie), gdy natomiast świat realny wprawdzie istnieje, lecz z istoty zawiera w sobie odniesienie do transcendentalnej podmiotowości, gdyż sens siebie jako czegoś istniejącego

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vier Seminare*, dz. cyt., s. 121. Por. również, A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Haag 1970, s. 12-13.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Vier Seminare*, dz. cyt., s. 122.

może posiadać tylko jako intencjonalny twór sensowy transcendentalnej podmiotowości”<sup>1</sup>. Nie stanowi to wszakże zniewalającego uzasadnienia pierwotności i aprioryczności świadomości transcendentalnej. Będąc absolutnym podmiotem, przekształca ona cały świat realny w przedmiot. Tradycyjna relacja podmiotowo-przedmiotowa zostaje tutaj zachowana, przyjęcie czystej świadomości nie pozwala na dotarcie do rzeczy samej, do realnego bytu. Z drugiej wszakże strony, z przytoczonego fragmentu wynika, że gdyby absolutnej świadomości transcendentalnej w ogóle nie było, lub gdyby przestała ona istnieć, wówczas przestałby również istnieć cały realny świat *j a k o s t r u k t u r a s e n s o w n a*, ponieważ nie miałby on skąd czerpać „sensu siebie jako czegoś istniejącego”. Zaakcentowanie *s e n s o w n o ś c i* istnienia świata realnego sytuowałoby fenomenologię Husserla *p r z e d* wszelkim sporem idealizm - realizm, lecz nie *p o z a* nim. Kwestia ta będzie musiała bowiem pojawić się tematycznie w pewnym momencie, skoro zakłada się relację podmiotowo-przedmiotową jako nieprzezwyčajną.

Niebagatelne te problemy znikają wszakże od razu, gdy tylko za punkt wyjścia przyjmie się jestestwo, byt zawierający w sobie, ze swej istoty, strukturę bycia-ku (*Zu-sein*)<sup>2</sup>. To jestestwo bowiem zwraca się bezpośrednio ku bytowi, ujmowanemu jako byt właśnie, a nie jako przedmiot. Lecz jak to w filozofii bywa, w miejsce trudnych problemów pojawiają się problemy trudniejsze, które (a tak bodaj jest w tym przypadku) postawią pod znakiem zapytania nie tylko tradycyjną filozofię, lecz i filozofię jako taką, prowadząc myślenie nad granicę jego możliwości jako myślenia. Ale to już całkiem inna opowieść.

## HUSSERL AND HEIDEGGER: TWO TYPES OF PHENOMENOLOGY

### Summary

The present article is an attempt to determine the influence of Husserl's phenomenology on the philosophy of Martin Heidegger.

Part one, entitled *Methodology of Phenomenological Inquiry*, presents an overview of the phenomenological method extracted from an early Husserl's work *Logische Untersuchungen*. The method comprises: 1. a purely formal concept of intentionality as a structure of being directed towards something; 2. a categorial visuality as a singular way of formalizing what is given a priori; 3. a purely formal concept of what is the first of all. The elements of the structure of phenomenological method is introduced into Martin Heidegger's fundamental ontology.

Part two of the article is devoted to the object of phenomenological inquiry and to defining phenomenology itself. The object of inquiry is a phe-

nomenon, a thing in itself, onto which the intention is directed. Phenomenology formally conceived constitutes an analytical description of the structures of intentionality given a priori. Thus conceived, phenomenology can provide a foundation for both Husserl and Heidegger, however the way each of them realizes the principles of phenomenology ultimately leads to two different results.

Husserl, by means of phenomenological reduction, obtains pure consciousness that has the status of an absolute being. Heidegger on the other hand what is given a priori is being itself; not a being that is, but the is itself. Heidegger's critique of pure consciousness is tantamount to demonstrating that Husserl's formulation of pure consciousness leaves being as an assumption only, without thematizing it. As a matter of fact the question about being has not been posed. Obtaining absolute consciousness by way of reduction forfeits the idea of reaching the thing itself. Husserl returns to the Cartesian tradition and having accepted it, rejects the principle of phenomenology formulated earlier: the route to the thing itself is closed.

For Heidegger, philosophy means asking questions. Asking questions is the mode of existence of a certain being, which is *Dasein*. The thing itself, being, about which the questions is asked, essentially requires the introduction of being that has the properties of *Dasein*. In other words, *Dasein* means being outside..., being in open extensiveness. *Dasein* as different from pure consciousness, is from the very beginning transcendental. Heidegger speaks here of the ex-staidness of *Dasein*, the very own of its potentiality to reach out towards the world. In this way the idea of pure, immanent transcendental consciousness is overcome.

Consequently, there are only two possibilities: either to remain in the immanence of absolute consciousness or to try and reach the thing itself, to being as it is in the external world, relinquishing any reductions on the way. Following the other route, we are forced to extricate ourselves from the area of immanence and abandon at the same time the primarity of transcendental subjectivity in inquiry.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Postłowie*, dz.cyt., s. 68-69.

<sup>2</sup> SZ, s. 42.

## WKRÓTCE II WYDANIE KSIĄŻKI

Ernan McMullin

## EWOLUCJA I STWORZENIE

Przekład:  
Jacek Rodzeń SDB

Książka stanowi przekład wstępnego rozdziału z tomu zredagowanego przez E. McMullina pt. *Evolution and Creation* wydanego przez University of Notre Dame Press w 1985 r. Tom ten powstał w wyniku konferencji naukowej, której celem było przedyskutowanie wzajemnych oddziaływań na siebie idei stworzenia i idei ewolucji w przekonaniu, że ich traktowanie jako wzajemnie wykluczających się „zdradza podstawowy brak zrozumienia obydwu tych pojęć”.

Jesteśmy przekonani, że praca McMullina, choć tak niewielkich rozmiarów, będzie ważną pozycją na polskim rynku czytelnictwa. Jej niezwykła rzeczowość, krytycyzm połączony z szerokością spojrzenia i głębokie oparcie o historyczne realia są tego wystarczającą gwarancją.

Zamówienia prosimy kierować na adres:

Papieska Akademia Teologiczna  
Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych  
ul. Bernardyńska 3  
31-069 Kraków

Jan Galarowicz

CZŁOWIECZEŃSTWO A MORALNOŚĆ  
W FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

*W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej wewnętrzną i najbardziej własną historię.*

(Karol Wojtyła)

Zachodnioeuropejska myśl aksjologiczno-etyczna to przede wszystkim dzieła Arystotelesa, Kanta i Schelera oraz kontynuacja badań tych trzech myślicieli lub polemika z nimi<sup>1</sup>. Również z twórczego ustosunkowania się do aksjologiczno-etycznych propozycji tych filozofów zrodziła się najbardziej wnikliwa myśl aksjologiczno-etyczna polskich uczonych, w szczególności Romana Ingardena i jego uczniów: Władysława Stróżewskiego i Józefa Tischnera oraz Karola Wojtyły i jego ucznia Tadeusza Stycznia. Tutaj pragnę rozważyć stanowisko Karola Wojtyły. Z wielu powodów ono właśnie wydaje się najdonioślejsze.

W filozofii Karola Wojtyły antropologia filozoficzna i etyka wzajemnie się implikują: jego prace o człowieku można traktować jako fragment badań etycznych; bardziej uzasadnione wydaje się jednak, by spojrzeć na jego refleksję nad moralnością jako na element konstytutywny jego filozofii człowieka.

Idąc tą drogą, przypomnę, jak wygląda zasadnicza konstrukcja jego filozoficznych badań nad człowiekiem: Fundamentem antropologii adekwatnej Karola Wojtyły jest doświadczenie człowieka, a doświadczeniem będącym najodpowiedniejszym sposobem oglądu i wglądu w człowieka, jest doświadczenie czynu. Opis i hermeneutyka czynu prowadzi Wojtyłę do zbudowania ontologii osoby ludzkiej, tzn. odkrywającej jej cechy konstytutywne. Pięć filarów tej ontologii to: koncepcja świadomości, filozofia wolności, refleksja na temat związków człowieka z wartościami, w szczególności z wartościami moralnymi, analiza cielesności oraz teoria intersubiektywności (teoria ucze-

<sup>1</sup> Artykuł stanowi nieco zmienioną wersję odczytu pt. *Analiza doświadczenia moralnego przez Karola Wojtyłę*, wygłoszonego 27 kwietnia 1989 roku na zebraniu Zakładu Etyki UJ.

stnictwa i filozofia miłości)<sup>1</sup>. Przy tym refleksja nad świadomością stanowi w jego filozofii człowieka jedynie przygotowanie do trafnego ujęcia wolności i moralności, a filozofia ciała i intersubiektywności są dopełnieniem tego ujęcia. Możemy przeto powiedzieć, że rdzeniem antropologii filozoficznej Karola Wojtyły jest jego filozofia wolności oraz teoria moralności.

Dominującej we współczesnej kulturze antropologii egzystencjalno-kreatywnej, pojmującej człowieka jako twórcę projektów samego siebie, Karol Wojtyła przeciwstawia nie antropologię esencjalno-kosmologiczną, według której bycie człowiekiem polega na aktualizowaniu danej w momencie poczęcia potencjalnej struktury (istoty), lecz antropologię adekwatną, w myśl której człowiek jest jedynym bytem, którego aktualizacja istoty nie może dokonać się bez jego własnego, świadomego w tym udziału. Być sobą w sensie faktycznym, zaktualizowanym, znaczy być zdolnym do *s a m o s t a n o w i e n i a*: być sprawcą czynów, a przez to twórcą samego siebie pod względem moralnym. Karol Wojtyła rozróżnia spełnienie osoby w sensie ontologicznym i spełnienie jej pod względem aksjologicznym: „(...) ontologicznie (...) każdy czyn jest jakimś spełnieniem osoby. Aksjologicznie jednak owo spełnienie jest spełnieniem tylko przez dobro (...)”<sup>2</sup>.

## 1. Doświadczenie moralności

Karol Wojtyła stwierdza wielokrotnie, iż punktem wyjścia refleksji na temat odniesienia człowieka do wartości musi być doświadczenie. Odrzucając fenomenalistyczne i empirystyczne rozumienie doświadczenia, Wojtyła wypracował oryginalną jego koncepcję, pokrewną tej, która pielęgnowana jest w *r e a l i s t y c z n y m* skrzydle fenomenologii, przede wszystkim u Nicolai Hartmanna, Dietricha von Hildebranda i Edyty Stein<sup>3</sup>. Mówiąc o doświadczeniu, Karol Wojtyła uznaje za ważne obydwa jego bieguny: podmiotowo-przeżyciowy i przedmiotowo-treściowy. W ten sposób scala, łączy i syntetyzuje ten nurt filozofii, który dał najpełniejszy wyraz podmiotowo-przeżyciowemu aspektowi doświadczenia, a więc pokartezjańską filozofię świadomości, z klasyczną arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu, która najbardziej wnikliwie zanalizowała przedmiotowo-treściową stronę doświadczenia. Doświadczenie jest - według Wojtyły - złożonym procesem, pełnym i wszechstronnym bezpośrednim obcowaniem człowieka z rzeczywistością i stanowi organiczną jedność pierwiastka zmysłowego i umysłowego. Dlatego doświadczenie jest „doświadczeniem rozumiejącym”. Rozumienie zmierza do ujęcia cech konstytutywnych przedmiotu i do wyjaśnienia doświadczanej rzeczywistości w sposób ostateczny w świetle racji najgłębszych. A zatem fenomenologia implikuje ontologię.

<sup>1</sup> Świadomość, wolność i teorię uczestnictwa omówiłem w książce pt. *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, (w przygotowaniu do druku).

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. II poprawione i uzupełnione, Kraków 1985, s. 187.

<sup>3</sup> Por. *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., rozdz. IV.

Przechodząc do uwag na temat tego doświadczenia, które jest kluczem do rzeczywistości moralności, zauważymy, iż Karol Wojtyła rozróżnia: *d o ś w i a d c z e n i e m o r a l n o ś c i* i „doświadczenie moralne”<sup>4</sup>.

„Doświadczenie moralne” jest bardziej bezpośrednio związane z praktykowaniem moralności. „Doświadczenie moralne zawiera w sobie podwójny udział człowieka: i to, że jest sprawcą, i to, że jest świadkiem”<sup>5</sup>. W przypadku czynów własnych wyraźnie obecny jest moment sprawczości: to ja dokonałem tego czynu. Z momentem bycia świadkiem mamy do czynienia nie tylko w sytuacji własnego czynu, ale także wówczas, gdy czyn spełniany jest przez innego człowieka, a my w jakiś sposób w tym czynie i przeżyciu dobra i zła moralnego uczestniczymy.

Moralność jest pewną jednolitą jakością, której doświadczamy w różnych faktach moralnych. To ona decyduje o tym, że różne fakty i doświadczenia określamy mianem faktów (doświadczeń) moralnych. „Stąd - pisze Karol Wojtyła - sens terminu 'doświadczenie moralności' jest w stosunku do doświadczenia moralnego jakby pogłębiający, a zarazem uściślający”<sup>6</sup>. Ma to konsekwencje dla koncepcji etyki: jest ona nauką nie tylko o faktach moralnych, ale *t e o r i ą m o r a l n o ś c i*.

Doświadczenie moralności wiąże się ściśle - wykazuje Karol Wojtyła - z doświadczeniem człowieka: człowiek doświadcza siebie poprzez moralność; z drugiej zaś strony nie sposób oderwać doświadczenia moralności od człowieczeństwa. Czytamy u Karola Wojtyły: „Wartości moralne tłumaczą się człowiekiem jako człowiekiem i zarazem też tłumaczą człowieka jako człowieka. Człowieczeństwo jest w nich poniekąd założone i zarazem człowieczeństwo poprzez nie najbardziej wychodzi na jaw”<sup>7</sup>. Dopowiedzmy jednak, iż człowiek i moralność nie są rzeczywistościami „na tym samym pięttrze”: moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu i samego człowieka, który przez swe czyny staje się dobry lub zły, człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; stanowi rzeczywistość bardziej samoistną<sup>8</sup>. Dostrzegając ścisły związek między człowieczeństwem a moralnością, Karol Wojtyła kroczy drogą, którą przed nim szli m.in. Scheler i Hartmann. Jedność obydwu tych doświadczeń - człowieczeństwa i moralności - nie jest przeszkodą na drodze odróżnienia ich i wyodrębnienia. Sam Karol Wojtyła dokonuje takiego wyodrębnienia, co umożliwia mu zbudowanie różnych, choć powiązanych ze sobą nauk: antropologii filozoficznej i etyki.

Podobnie jak podstawowym doświadczeniem człowieka, czyli kluczem do antropologii filozoficznej, jest doświadczenie czynu, punktem wyjścia w dziedzinie etyki jest - twierdzi Karol Wojtyła - analiza przeżycia p o w i n -

<sup>4</sup> Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, w: *Roczniki Filozoficzne* 17(1969), z. 2, s. 5-24; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, w: *Znak*, 32(1980), nr 3(309), s. 275-289.

<sup>5</sup> Problem doświadczenia w etyce, dz. cyt., s. 17.

<sup>6</sup> Tamże, s. 18.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 234-235.

<sup>8</sup> Por. A. Szostek, dz. cyt., s. 287.

n o ś c i moralnej. „Powinność - czytamy u Wojtyły - oznacza swoiste *constitutivum* przeżycia, któremu przypisujemy charakter moralny. Powinność stanowi o moralności poniekąd bardziej niż wartość”<sup>1</sup>. A zatem według Karola Wojtyły o etycznym charakterze przeżycia nie decyduje ani przeżycie wartości (jest ono zbyt szerokie), ani doświadczenie drugiego człowieka (jest ono zbyt wąskie), lecz powinność. Jak widać, stanowisko Wojtyły jest odmienne z jednej strony od materialnej etyki wartości, a z drugiej - od filozofii spotkania. Przeżycie powinności moralnej nie wyczerpuje jednak doświadczenia moralności: wyznaczając warstwę deontologiczną, powinność moralna odsyła także do warstwy aksjologicznej i normatywnej. Analiza doświadczenia moralności prowadzi też do zagadnienia sumienia, kwestii odpowiedzialności i sprawy szczęścia. a także problemu relacji między *ethosem* a *Sacrum*.

Ponieważ - według Karola Wojtyły - w doświadczeniu moralności bardziej uwydatnia się zło moralne, najważniejszą drogą zgłębiania istoty moralności jest jej analiza od strony negatywnej, tj. z punktu widzenia tego doświadczenia, w którym moralność prezentuje się jako zło moralne. Tym doświadczeniem jest doświadczenie w i n y<sup>2</sup>.

## 2. Droga myślenia o istocie moralności

Pierwszą fazą opracowywania doświadczenia jest - według Karola Wojtyły - opis fenomenologiczny. Swą metodę stopniowego wydobywania zawartości doświadczenia nazywa Wojtyła „kolejnymi przybliżeniami”. Mówi też o *retractationes*. Karol Wojtyła, podobnie jak inni myśliciele, którzy otrzymali formację fenomenologiczną a zarazem arystotelesowsko-tomistyczną, reprezentuje podejście, które jest próbą syntezy nastawienia esencjalistycznego (Roman Ingarden) z egzystencjalnym (Martin Heidegger). Jego fenomenologia jest opisem istoty człowieka oraz moralności. Będąc przekonany, że w doświadczeniu spotykamy samoistne jestestwa, a nie tylko ukonstruowane przez świadomość sensory przedmiotowe i odrzucając redukcję transcendentálną, Wojtyła jest realistą. Jak już zostało powiedziane, fenomenologia Karola Wojtyły jest tego typu fenomenologią, a jego hermeneutyka tego rodzaju hermeneutyką, które zmierzają w kierunku ontologii. Najbardziej właściwym określeniem ontologii, budowanej przez omawianego myśliciela, jest wyrażenie: realistyczna ontologia personalistyczna Karola Wojtyły.

Aczkolwiek Karol Wojtyła nie rozwinął w sposób systematyczny ogólnej aksjologii, w jego pismach jest jednak obecna określona wizja dóbr i wartości. Uwagę Wojtyły przykuł szczególnie rodzaj wartości, ten, który wiąże się z istotą człowieczeństwa - wartości m o r a l n y c h. Według Karola Wojtyły

<sup>1</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 240.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 226. W tym momencie nasuwa się uwaga o podobieństwie między tym stanowiskiem a analizą zła, dokonaną przez Paula Ricoeura w jego *Symbolice zła*, tłum. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986.

etyka nie jest podporządkowana ogólnej teorii wartości i dóbr, jest ona bowiem oparta na oryginalnym doświadczeniu: doświadczeniu moralności. Sytuacja przedstawia się raczej tak, że etyka wzbogaca wiedzę o wartościach w ogóle. Dlatego należy „mówić o pewnym przyporządkowaniu wzajemnym aksjologii i etyki”<sup>1</sup>.

Teorii moralności i etyce przeciwstawia Karol Wojtyła opisową naukę o moralności z jednej strony, a „logikę norm” z drugiej. Nauka o moralności bez etyki *stricto sensu* napotyka trudności w metodologicznym ukonstruowaniu samej siebie, albowiem nie jest ona sama zdolna do ujęcia tego, co moralne. „Logika norm” ogranicza się w istocie do konstruowania wewnętrznie spójnych kodeksów reguł postępowania, pomijając ich ostateczne uzasadnienie.

Etyka w ujęciu Karola Wojtyły jest inspirowana przez chrześcijaństwo, autonomiczna wobec religii i teologii oraz posiadająca ważne konsekwencje dla światopoglądu i dla życia. W myśli Wojtyły filozofia (etyka) oraz religia i teologia (teologia moralna), aczkolwiek są do siebie nieredukowalne, to jednak się dopełniają, wzbogacają i tworzą harmonijną całość.

Doświadczenie, w tym i doświadczenie moralności, nie jest w ujęciu Karola Wojtyły niemy doświadczeniem, lecz - jak już powiedziano - „doświadczeniem rozumiejącym”. Interpretacja moralności polega na porządkowaniu, pogłębianiu i poszerzaniu tego zrozumienia, które niesie z sobą ludzkie doświadczenie moralności. Na gruncie doświadczenia moralności wyrastają dwa typy pytań. Dyscyplinę, wyrastającą z pytań typu: „Co?” i mającą za zadanie możliwie pełną eksploatację treści doświadczenia moralności, nazywa Wojtyła teorią moralności. Pytania typu: „Dlaczego w ogóle?” są skierowane na ostateczne wyjaśnienie doświadczanego przedmiotu. Wyjaśnienie to jest zadaniem etyki w sensie właściwym.

Jeśli chodzi o życiową, egzystencjalną wagę tych dwóch rodzajów pytań i opartych na nich dyscyplin, etyka jest związana z ludzką egzystencją w sposób bliższy i bardziej bezpośredni niż teoria moralności. Inaczej: pytania etyki bardziej obchodzą człowieka niż pytania teorii moralności<sup>2</sup>, są one bowiem pierwotniejsze w stosunku do tych, na gruncie których powstaje etyka<sup>3</sup>.

Postępowanie badawcze Karola Wojtyły w dziedzinie teorii moralności i etyki jest analogiczne do metody, jaką posługuje się on w refleksji antropologicznej. W antropologii filozoficznej punktem wyjścia była fenomenologia, a punktem dojścia - ontologia osoby ludzkiej. Pierwszym etapem refleksji nad moralnością jest teoria moralności, jej zwieńczeniem - etyka. Wojtyła zdaje sobie jednak sprawę z tego, iż właściwe „widzenie” moralności i jej adekwatny opis jest możliwy dopiero wówczas, gdy jest ona „zrozumiana do końca”. To prowadzi do wniosku, iż teoria moralności i etyka to nie dwie przedmiotowo różne, choć ze sobą ściśle spokrewnione dyscypliny, lecz dwie odmienne, warunkujące się wzajemnie fazy, a może nawet czynności budowania jednej teorii tego samego przedmiotu, jakim jest moralność.

<sup>1</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 249.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 223.



Wierni metodologii Karola Wojtyły, podejmiemy najpierw próbę rekonstrukcji jego teorii wartości i dóbr, a następnie poddamy analizie doświadczenie moralności. Wnikając w zawartość doświadczenia moralności, rozważmy przede wszystkim dwa jego aspekty: wartość moralną oraz powinność.

### 3. To, co ważne: dobra i wartości

W myśli aksjologiczno-etycznej Karola Wojtyły obydwie kategorie - wartość i dobro - są podporządkowane pojęciu *w a ż n o ś c i*. Można by więc powiedzieć, że aksjologia (teoria wartości) i agatologia (teoria dóbr) są u Wojtyły podporządkowane teorii tego, co ważne.

Wypracowując własną koncepcję dobra, Karol Wojtyła nawiązuje do Arystotelesa. W komentarzu do jego myśli etycznej pisze: „Nazywa się dobrem to, co jest w każdej rzeczy najlepsze i do czego każda rzecz tym samym już dąży. Dobro to jest, jak widać, realną dokładnością rzeczy i celem jej zarazem”<sup>1</sup>. I dalej: „To, co jest zgodne z naturą, to jest dobre (...)”<sup>2</sup>. Dokładniej zaś mówiąc, Wojtyła idzie tropem św. Tomasza, który - nawiązując do Arystotelesa - nie rezygnuje jednak z koncepcji partycypacji, lecz ją modyfikuje. Znaczący to, że podobnie jak św. Tomasz, Karol Wojtyła uważa, że byty stanowią różnorodne dobra przez to, że są (uczestniczą bowiem w dobru Boga), ale są po to, aby działać, a działając dążą zawsze do jakichś celów (dóbr). Inaczej: według Wojtyły „wszystko jest dobre przez uczestnictwo w Bogu, tym niemniej dobre jest dzięki swojej własnej immanentnej dobroci”<sup>3</sup>. Ostatecznie o dobru decyduje *i s t n i e n i e*: „Dobroć jakiegokolwiek bytu polega na pełni bytowania odpowiadającego jego naturze, złość zaś na jakimkolwiek braku, który w tej pełni czyni wyłom”<sup>4</sup>. To, że człowiek jest dobry, znaczy, że „ma właściwą swej naturze pełnię istnienia”<sup>5</sup>. Jak z tego wynika, dobro dla Karola Wojtyły jest pewnym obiektywnym, niezależnym od przeżycia stanem rzeczy. Należy ono do natury bytu, jest wobec niego immanentne. Dobro jest obecnością w bycie pewnej doskonałości. To ona decyduje o tym, że byt jest cenny, obdarzony godnością, ważnością, Ponieważ zagadnienie dobra wiąże się z problematyką bytu, Wojtyła traktuje filozofię dobra jako część metafizyki. Natomiast etyka, zajmująca się tylko dobrem moralnym, nie utożsamia się z filozofią dobra<sup>6</sup>.

Dobro nie jest - twierdzi Karol Wojtyła - przeżywane, lecz uświadamiane i poznawane. Prawdę o dobru poznajemy za pomocą rozumu. Rozum nie jest jednak wolny od popadania w ułudy: zdarza się, że rozpoznaje prawdę o dobru w sposób niewłaściwy. Choć mu się to zdarza, „to jednak zdolny jest również - podkreśla Karol Wojtyła - do tego, ażeby wyzwalać się ze swych

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 93.

<sup>2</sup> Tamże, s. 98.

<sup>3</sup> Tamże, s. 121.

<sup>4</sup> Tamże, s. 139.

<sup>5</sup> Tamże, s. 175.

<sup>6</sup> Tamże, s. 172.

omyłek i błędów i prawdę o dobru coraz rzetelniej ujmować”<sup>1</sup>. Stąd dokonuje on - podobnie jak Arystoteles - odróżnienia *d o b r a p r a w d z i w e g o* od *d o b r a p o z o r n e g o*. Odróżnienie to jest jedną z centralnych tez jego filozofii dobra i etyki.

O ile dobro wiąże Karol Wojtyła ze sferą bytu, o tyle pod wpływem Schelera wartości traktuje w ścisłym powiązaniu z podmiotowością człowieka, z jego *p r z e ż y c i a m i*. Rekonstruując system etyczny Schelera, Karol Wojtyła pisze: „W ogóle bowiem wartości nie pozwalają się oddzielić od przeżycia, od różnorodnych przeżyć człowieka”<sup>2</sup>. I w innym miejscu: „(...) nie ma nigdy sensu 'wartość w sobie' (*Wert an sich*), ale zawsze tylko ze względu na jakiś podmiot (*für jemanden*)”<sup>3</sup>. Ważność jako realny stan rzeczy to dobro, ważność przeżywana to wartość. Przeżywanie wartości pełni dwojaką funkcję: poznawczą i egzystencjalną. W poznawczym przeżyciu wartości zawarta jest prawda aksjologiczna. „Ujmując ją, stwierdzamy nie tyle, czym dany przedmiot jest, ile - jaką stanowi wartość”<sup>4</sup>. Prawda aksjologiczna nie jest prawdą praktyczną, lecz należy do dziedziny poznania teoretycznego: „jest istotowym elementem samego widzenia rzeczywistości”<sup>5</sup>. Jest to czucie i widzenie, jaką ważność stanowi dany przedmiot. Przeżywanie wartości wyznacza człowieczy, osobowy charakter istnienia: „całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie on swój - jeśli tak rzecz można - koloryt”<sup>6</sup>. Kategoria przeżycia - trzeba to mocno podkreślić - jest jednym z kluczowych pojęć myśli Karola Wojtyły: jego antropologii i etyki. Wyraża się w tym jego troska o to, by nie zagubić subiektywności człowieka, jego podmiotowości osobowej. I tym różni się jego personalistyczne podejście do człowieka i moralności od kosmologicznego ujęcia arystotelesowsko-tomistycznego, które nie doceniając przeżycia w strukturze osoby ludzkiej, nie jest zdolne do uchwycenia tego, co nieredukowalne w człowieku<sup>7</sup>.

Podsumowując ten aspekt myśli Karola Wojtyły, możemy powiedzieć: Rzeczywistość nie jest dla niego wydestylowana czy oddzielona od tego, co ważne, stąd filozofia bytu implikuje filozofię dobra. To, co ważne, jawi się w dwóch aspektach: jako rzeczywistość realna i obiektywna, czyli dobro oraz jako to, co przeżywane, czyli wartość. Pomostem między filozofią dobra a aksjologią okazuje się być antropologia filozoficzna, traktująca człowieka jako byt, do natury którego należy przeżywanie wartości, byt, który jest - parafrazując Heideggera - *p a s t e r z e m d o b r a*.

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 47.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera* (dalej cyt. jako *Ocena*), Lublin 1959, s. 8.

<sup>3</sup> Tamże, s. 59.

<sup>4</sup> *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 176.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 73.

<sup>7</sup> Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: *Ethos* 1988, nr 2-3, s. 21-28.

#### 4. Ład aksjologiczny

Karol Wojtyła odrzuca monizm aksjologiczny, w szczególności jego platońską wersję: nie jest tak, jakoby wszystkie byty uczestniczyły w jednej idei dobra. „Doświadczenie wskazuje na coś wręcz przeciwnego: każdy byt dąży do tego dobra, które z natury mu odpowiada (...)”<sup>1</sup>. Wojtyła jest więc zwolennikiem pluralizmu aksjologicznego: świat dóbr i wartości jest zróżnicowany pod względem jakościowym. „W świecie bytów i dóbr - pisze interpretując Arystotelesa - obowiązuje pluralizm, a pojęcia ogólne takie, jak 'byt' czy 'dobro' jedynie tylko w sposób analogiczny stosują się do różnych przedmiotów”<sup>2</sup>.

Wartości są - według Karola Wojtyły - uhierarchizowane. Wartościami wyższymi są te, które bardziej przybliżają człowieka do obiektywnego dobra, które mają w sobie więcej tego dobra. Istnieje też związek między miejscem poszczególnych wartości w hierarchii a siłą, z jaką są one przez człowieka odczuwane i mocą, z jaką go przyciągają i zdobywają: wartości niższe bardziej człowieka zniewalają niż wyższe; im wartość jest wyższa, tym bardziej subtelny i mający charakter propozycji, a nie konieczności, apel domagający się jej wcielenia<sup>3</sup>. Patrząc na wartości z punktu widzenia wcielającego je w życie podmiotu, trzeba powiedzieć, że im wartość jest wyższa, tym więcej subiektywnie człowieka kosztuje, np. łatwiej sobie kupić rower niż nauczyć się języka obcego<sup>4</sup>.

Podobnie jak Hildebranda również i Karol Wojtyłę nie zadowala Schelerowskie ujęcie ładu aksjologicznego. Wojtyła przyznaje wprawdzie, że Schelerowski podział wartości na przyjemnościowe, utylitarne, witalne, duchowe i sakralne oraz ich uhierarchizowanie jest trafne i zgodne z doświadczeniem. Jego zdaniem ważniejszy, bardziej aktualny i niezastąpiony jest podział na dobro przyjemne, użyteczne i godziwe<sup>5</sup>.

Nie wnikając w to, do jakiego stopnia Karol Wojtyła zmodyfikował Schelerowską klasyfikację wartości, i nie rozstrzygając, co łączy jego teorię wartości i filozofię dobra z agatologią Hildebranda, zauważymy rzecz następującą: Otóż według Wojtyły wartości ontyczne są uhierarchizowane, a miejsce w hierarchii zależy od wewnętrznej doskonałości bytu: najniżej znajduje się wartość bytu nieożywionego, wyżej - wartość istoty żywej, jeszcze wyżej - wartość osoby, a najwyżej - wartość Boga. W tej koncepcji Karol Wojtyła nawiązuje do nauki św. Augustyna, według której hierarchia dobroci poszczególnych bytów jest skorelowana z hierarchią doskonałości natury tych bytów<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Wykłady lubelskie, dz. cyt., s. 94.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 76 i n.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>5</sup> Por. *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 177.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 111-112.

W centrum rozważań teoretycznych Karola Wojtyły jest w a r t o ś ć o s o b y. Wyraża się ona w personalistycznej wartości czynu. „Wartość personalistyczna czynu ludzkiego - pisze Wojtyła - czyli wartość osobowa - jest szczególnym i zarazem chyba najbardziej podstawowym wyrazem wartości samej osoby”<sup>1</sup>. Wartość personalistyczna czynu polega na tym, iż jego sprawcą jest ja osobowe, a nie somatyka czy psychika, iż osoba spełniająca czyn, obojętnie jaki - dobry czy zły - spełnia w nim siebie w sensie ontologicznym. Inaczej: wartość personalistyczna czynu polega na tym, że w nim człowiek aktualizuje struktury osobowe. Personalistyczna wartość czynu warunkuje wartości etyczne, ale nie jest z nimi tożsama.

W przeciwieństwie do wartości ontycznych, które nie posiadają swych negatywnych odpowiedników, nie są stopniowalne i są związane ze swym nosicielem w sposób ścisły, wartości jakościowe układają się w przeciwstawne pary, są stopniowalne i wykazują pewną niezależność wobec bytu, który je w sobie ucieleśnia. W a r t o ś c i m o r a l n e nie tylko stanowią szczególnie przedmiot zainteresowań Karola Wojtyły, ale - według niego - znajdują się one na szczycie hierarchii wartości jakościowych. A nawet jeszcze więcej: różnią się one radykalnie od wszystkich pozostałych wartości jakościowych. Wartościom moralnym przeciwstawia Wojtyła wartości przedmiotowe. Wartości przedmiotowe doskonalą człowieka pod jakimś względem (np. witalnym, estetycznym, intelektualnym), natomiast wartości moralne doskonalą człowieka w znaczeniu bezwzględnym, doskonalą samo jego człowieczeństwo, tzn. doskonalą człowieka jako osobę. Nie stanowią one jednak obiektywnej pełni dobra, którą jest jedynie Byt Boży<sup>2</sup>. Prymat wartości moralnych prowadzi do uznania prymatu ducha<sup>3</sup>. Spośród wartości przedmiotowych Karol Wojtyła wyróżnia wartości intelektualne. Wartości moralne i intelektualne zalicza do wartości duchowych, którym przeciwstawia wartości (dobra) materialne. W czym upatruje Wojtyła różnicę między dobrami duchowymi a materialnymi? Dobra materialne w przeciwieństwie do duchowych są mierzalne, wyczerpywalne i zużywalne<sup>4</sup>. Podczas gdy dobra materialne nie mogą być równocześnie posiadane i używane przez wielu różnych ludzi, grup i społeczeństw, dobra duchowe posiadane przez jednych mogą być równocześnie posiadane przez innych bez żadnego uszczerbku dla swej istoty. O dobra materialne walczą ludzie między sobą, o dobra duchowe walczy człowiek z samym sobą. Wartości materialne warunkują wartości duchowe, natomiast ich nie wytwarzają<sup>5</sup>. W tym sensie wartości duchowe są autonomiczne w stosunku do materialnych.

Dla Karola Wojtyły źródłem ładu aksjologicznego i moralnego jest Bóg. Píše: „Sama wola Boga jest przede wszystkim źródłem porządku moralnego”<sup>6</sup>. Myśl aksjologiczno-etyczna Wojtyły wiele zawdzięcza nauce św.

<sup>1</sup> *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 328.

<sup>2</sup> Por. *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 70.

<sup>3</sup> Por. *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 76.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 75.

<sup>6</sup> *Ocena*, dz.cyt., s. 88.

Augustyna, a w szczególności jego idei powiązania koncepcji stworzenia wszystkiego przez Boga z platońską teorią partycypacji - uczestniczeniem wszystkich rzeczy w idei dobra: wszystkie prawdziwe dobra stworzone pochodzą od Stwórcy; tylko On jest dobry w pełnym tego słowa znaczeniu, zaś one nie są doskonałe; stopień dobroci bytu stworzonego zależy przede wszystkim od samej doskonałości jego natury.

## 5. Wartości moralne

W królestwie wartości miejsce szczególne przypada - twierdzi Karol Wojtyła - wartościom moralnym. Wojtyła mógłby podpisać się pod słowami Hildebranda: „Wartości moralne są węzłowym problemem świata; brak moralnych wartości jest największym złem, gorszym niż cierpienie, choroba, śmierć, gorszym niż upadek kwitnących kultur”<sup>1</sup>. Mówiąc najkrócej, wartości moralne są węzłowym problemem świata, albowiem wiążą się one najściślej z istotą człowieczeństwa. Prace teoretyczne Karola Wojtyły odnoszą się przede wszystkim - oprócz człowieka - właśnie do wartości moralnych.

Jak już zauważono wyżej, według Karola Wojtyły istnieje swoiste doświadczenie moralności. Jako fenomenolog Wojtyła je opisuje, jako ontolog daje jego wyjaśnienie. Śledząc najważniejsze wyniki tego opisu i interpretacji, rozważmy najpierw przeżycie wartości moralnych.

Najpierw trzeba dokonać pewnego uściślenia terminologicznego. W mniemaniu potocznych sprawa wygląda prosto: dobro moralne to pozytywna wartość moralna, a moralne zło to negatywna wartość moralna. Karol Wojtyła zauważa jednak, że gdy mówimy o dobru i złu moralnym jako o wartościach moralnych, oddajemy jedynie część prawdy o dobru i złu moralnym. „Dobro i zło moralne samo w sobie jest rzeczywistością bogatszą i bardziej złożoną, aniżeli zdolny jest wskazać termin wartość moralna”<sup>2</sup>. To prawda: dobro i zło moralne należą do tej samej dziedziny wartości. Nie są to jednak przede wszystkim przeciwieństwa, lecz różne jakości<sup>3</sup>. Pierwotnym przeciwieństwem jest konflikt z normą, a nie z dobrem moralnym. Dlatego problem moralności nie może być rozważany tylko na płaszczyźnie aksjologicznej, lecz także normatywnej.

Karol Wojtyła rozróżnia moralność jako rzeczywistość egzystencjalną i obiektywny porządek moralny, który istnieje w ludzkich umysłach jako dobro wyabstrahowane z moralności jako rzeczywistości egzystencjalnej.

Moralność jest - według Wojtyły - swoistą rzeczywistością ontyczną należącą do natury bytu, zarazem daną w doświadczeniu. Jedyнным miejscem stawania się i istnienia rzeczywistości moralnej (moralności) jest człowiek. Jeśli prawdą jest, że życie ludzkie rozgrywa się na kilku poziomach, moralność

jest jednym z nich, „jest swoistą postacią ludzkiego życia i egzystencji”<sup>1</sup>, wiążącą się w sposób ścisły z osobowym wymiarem bytu ludzkiego.

Idąc tropem Schelera, Karol Wojtyła podkreśla, iż dobro i zło moralne to swoista treść aksjologiczna przeżywana przez człowieka, poruszająca do głębi jego sferę emocjonalną. Ta specyfika dobra i zła moralnego nie została dostrzeżona przez św. Tomasza z Akwinu, albowiem próbował ją wydedukować z relacji czynu do ostatecznego celu człowieka.

Ujmowanie moralności jedynie jako treści aksjologicznej jest - zdaniem Karola Wojtyły - statycznym podejściem do dobra i zła moralnego, co nie jest zgodne z doświadczeniem moralności. „Do istoty moralności - pisze Wojtyła - należy to, że jest ona czymś dynamicznym i egzystencjalnym”<sup>2</sup>. W jaki sposób wyjaśnić tę dynamikę?

Nie sposób wytłumaczyć tego faktu na gruncie podejścia czysto świadomościowego. Karol Wojtyła zarzuca Schelerowi, iż odrywa on przeżycie dobra i zła moralnego od podłoża, jakim jest czyn i sprawca czynu - osoba ludzka. Jedyną właściwą interpretacją powyższego faktu jest wyjaśnienie, które ujmuje wartość moralną w powiązaniu ze *s t a w a n i e m* się człowieka jako realnego bytu.

Karol Wojtyła nie przesądza, że musi to być koncepcja tomistyczna, choć przyznaje, że związek dobra i zła moralnego z czynem i jego sprawcą - osobą dostrzegł i wnikliwie ujął św. Tomasz<sup>3</sup>. „Dobro moralne - pisze Wojtyła w komentarzu do Arystotelesa i św. Tomasza - nie jest tylko treścią świadomości, ale jest związaną ze świadomym działaniem doskonałością bytu rozumnego”<sup>4</sup>. Rozwiązanie tej kwestii, jakie proponuje Karol Wojtyła, nawiązując do arystotelesowsko-tomistycznego, jest w stosunku do niego oryginalne.

Nastawienie kosmologiczne, narzucające na stawanie się człowieka w czynach kategorie wzięte ze sfery pozaosobowej, uniemożliwia tomistom dostrzeżenie specyfiki dobra i zła moralnego oraz trafne wyjaśnienie stawania się człowieka jako osoby. Jako fenomenolog Karol Wojtyła dostrzega to, co nieredukowalne w człowieku - sferę moralną. Fakt, iż człowiek nie tylko doświadcza dobra i zła moralnego swych czynów, ale i doświadcza siebie samego jako dobrego lub złego w tych czynach, staje się zrozumiałą w świetle wojtyłowskiej koncepcji *s a m o s t a n o w i e n i a*, tzn. pod warunkiem, że człowiek jest sprawcą tych czynów, dobra i zła moralnego w nich zawartego, oraz że to dobro i zło w nim się „osadza” sprawiając, że staje się dobry lub zły pod względem moralnym<sup>5</sup>. Czytamy u Karola Wojtyły: „Wartość moralna pojawia się nie 'na marginesie' czynu ludzkiego, jako - powiedzmy - produkt uboczny tego czynu. Doświadczenie przemawia za tym, że wartość ta urzeczywistnia się 'w czynie' wewnątrz tej dynamicznej struktury, jaką czyn posiada jako *actus personae*. W ślad za tym wartość moralna niejako 'osadza

<sup>1</sup> Tamże, s. 223.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 232.

<sup>4</sup> *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 173.

<sup>5</sup> Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., cz.II: *Transcendencja osoby w czynie; Człowiek jest osobą*, dz. cyt., rozdz. VII: *Wolność*.

<sup>1</sup> D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Sereżyńska, w: Tenże i in. *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10.

<sup>2</sup> *Problem teorii moralności*, dz.cyt., s. 230.

<sup>3</sup> Por. tamże.

się' w sobie, zakorzenia się w niej i staje się jej własną jakością. Unaocznia się to doskonale w przeżyciu winy. Człowiek jako sprawca czynu, który jest moralnie zły, sam staje się moralnie zły. Zło niejako przechodzi z czynu na osobę"<sup>1</sup>.

Zanim uzyskamy odpowiedź na pytanie, czym jest w istocie ten składnik czynu, który po spełnieniu go pozostaje w osobie, czyli czym jest wartość moralna, spróbujmy za Karolem Wojtyłą określić warunki zaistnienia wartości moralnych w czynie. Warunkiem zaistnienia wartości moralnych jest - po pierwsze - aksjologiczny wymiar rzeczywistości oraz otwartość bytu ludzkiego na ten wymiar, fakt, iż do natury człowieka należy uczestniczenie w świecie wartości. Kiedy Jan Paweł II mówi, że człowiek jest przede wszystkim twórcą i zarazem wytworem kultury, podkreśla ten właśnie fakt ścisłego powiązania człowieczeństwa z wartościami. Karol Wojtyła przywiązuje wielką wagę do tej władzy człowieka, która umożliwia mu poznanie prawdy aksjologicznej, czyli prawdy o świecie wartości. Nosicielem wartości moralnych są czyny osoby ludzkiej: świadomego i przeżywającego bytu realnego, tożsamego w czasie i zdolnego do samostanowienia. Wojtyła, podobnie jak Ingarden, odrzuca warunek podany przez Schelera, iż dobro i zło moralne czynu jest zależne od pozycji hierarchicznej wartości przedmiotowych, które się w nim urzeczywistniają<sup>2</sup>. Można by powiedzieć, że o ile w etyce Schelera są obecne ślady formalizmu, myśl Karola Wojtyły jest radykalnie antyformalistyczna.

Wartości moralne są - twierdzi Wojtyła - treścią intuicji, pojawiającej się w doświadczeniu czynu, w tym, co po spełnieniu tego czynu pozostaje w osobie. Dana w oglądzie istotnościowym wartość moralna jest pierwotną jak o ś c i ą, nieredukowalną do niczego innego. Nie możemy jej przeto zdefiniować. Wartości moralne są pozytywne (dobro moralne) albo negatywne (zło moralne). Podobnie jak wszelkie wartości, również i wartości moralne posiadają właściwą sobie „wysokość” (ważność, doniosłość): przewyższają one wszystkie inne wartości jakościowe. Wartości moralne są nieredukowalne do innych wartości i niewyprowadzalne z nich: żadna wartość nie będąca wartością moralną nie jest w stanie sprawić, by człowiek jako człowiek był dobry lub zły. Charakterystycznym rysem wartości moralnych jest ich „powinnościowość”, o czym więcej za chwilę. Tutaj zauważymy tylko, iż powinność ta jest bezwzględna: nie zrealizowanie dobra moralnego jest moralnym złem.

W przestrzeni aksjologicznej istnieją dwa obszary: pole wartości nie będących wartościami moralnymi i przestrzeń moralności. Wartości przedmiotowe należą do dziedziny, znajdującej się poza przestrzenią moralności. Z chwilą jednak, gdy wchodzi one w pole moralności, w doświadczenie moralności, nabierają specyficznego charakteru, prezentując się jako bezwzględne, absolutne. „Wartość moralna - pisze Wojtyła - jest tym punktem, w którym cała dostępna naszemu doświadczeniu w wymiarach świata dziedzina wartości osiąga swój moment bezwzględności, swoistego absolutu”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 227.

<sup>2</sup> Por. Ocena, s. 54; R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 306-307.

<sup>3</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 244.

Z punktu widzenia formalnego wartości moralne są bytami niesamodzielnymi: zawsze przysługują czemuś, w szczególności osobie. Nie są przeto przedmiotami i nie mogą być podmiotami cech. Wykluczone jest również, by były one zdarzeniami czy procesami. Wydaje się, iż wartości moralne mają szczególną formę: są właściwościami szczególnymi, natury odmiennej niż cechy przedmiotu i przysługujące nosicielowi w inny sposób niż cechy przedmiotu.

Zdaniem Karola Wojtyły wartości moralne istnieją w sposób obiektywny, ale nie istnieją ani w sposób realny, ani idealny, ani świadomościowy, ani intencjonalny. Jest to szczególny, im tylko właściwy sposób istnienia. Myślę, że można by ten sposób istnienia nazwać *realnością moralną*, będącą czymś innym niż realność rzeczy i realność psychiki. Karol Wojtyła pisze: „(...) wartość moralna jest zawsze realną wartością osoby”<sup>1</sup>. I w innym miejscu: „(...) dobro jest pewną przedmiotową wartością osobową, zło tak samo - dlatego właśnie dobro prowadzi do realizacji ideału doskonałości osoby, zło ją utrudnia i uniemożliwia”<sup>2</sup>. Świadectwem realności wartości moralnych jest sumienie, doświadczenie winy, akt skruchy, fakt pociągania ludzi do odpowiedzialności, nagroda i kara oraz oddanie się wartościom i walka o nie włącznie z poświęceniem własnego życia. Z tego wynika, że wartości moralne istnieją inaczej niż ich nosiciele: sprawca czynu - człowiek i czyn trwają w czasie, realizujące się w czynie i „osadzone” w osobie wartości moralne nie są przedmiotami trwającymi w czasie. Ich sposób istnienia jest „mocniejszy” niż istnienie czynu i życia ludzkiego.

Jeśli wartość moralna jest obecna w czynie i w osobie jako „osad” tego czynu, czym różnią się te dwa sposoby obecności? Ingarden, idąc tropem Schelera, traktuje wartości moralne jako istności, jakości statyczne, natomiast Karol Wojtyła uważa, że dobro i zło moralne mają charakter dynamiczny. Dynamika ta jest zrozumiała, jeśli chodzi o ich obecność w czynach: w czynach wartość moralna zostaje powołana do istnienia i rodzi się. Człowiek jest stwórcą wartości moralnych, a jego czyn aktem kreatywnym tych wartości. Kiedy już wartość moralna zaistnieje w czynie, „osadza się” w człowieku i trwa. Na czym w tej sytuacji ma polegać dynamika wartości moralnych? Może na tym, że w przypadku zła moralnego może ona ulec unicestwieniu w akcie skruchy?

## 6. Powinność - norma - prawda

Jak wiadomo, Kant redukował moralność do przeżycia powinności. Scheler doświadczenie moralności sprowadzał do przeżycia wartości. Karol Wojtyła uznaje, iż w doświadczeniu moralności obecne są te dwa elementy: przeżycie wartości i powinność. Zadaniem teorii moralności jest scalanie obu tych aspektów. Scalanie to ma być adekwatne do doświadczenia. Zdaniem Karola Wojtyły udział obu tych elementów w doświadczeniu moralności nie

<sup>1</sup> *Ocena*, dz. cyt., s. 31.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 91.

jest taki sam; w pewnym sensie ważniejsza jest p o w i n n o ś ć. „Powinność - pisze - stanowi o moralności poniekąd bardziej niż wartość”<sup>1</sup>.

Powinność stanowi swoistą modyfikację przeżycia: „chcę”, jest szczególnym rodzajem chcenia w sensie właściwym. Co to znaczy? Człowiek jest ze swej natury - przypomnijmy - odniesiony do wartości. Człowiek najpierw przeżywa wartości. Nie każde przeżycie wartości pociąga za sobą ich chcenie. Istnieją trzy poziomy (stopnie, formy) chcenia. Z pierwszą formą chcenia mamy do czynienia w sytuacji, gdy mówimy np.: „Chce mi się jeść.” Właściwie chodzi tu nie tyle o chcenie w sensie właściwym, ile raczej o „zachcenie”. „Zachcenie” nie jest zakorzenione w ja osobowym i w strukturze samo-stanowienia, lecz w somatyce lub psychice. Natomiast chcenie wyrasta z ja osobowego i jest aktem wolności. Swoistą odmianą chcenia w sensie właściwym jest powinność. Powinność jest chceniem m o c n i e j s z y m od wszystkich innych chceń. „Mocniejszym” nie znaczy tu „bardziej zniewalającym”, albowiem będąc zakorzenioną w centrum osobowym, powinność jest aktem wolności. Powinność wydarza się tylko w istocie zdolnej do samo-stanowienia.

Powinność różni się od innych chceń nie tylko charakterem, ale i sposobem odniesienia do wartości. Wartość, która jest przedmiotem powinności, jest b e z w z g l ę d n a. Nie należy tego mylić z bezwzględnością w znaczeniu ontologicznym. Błąd utożsamiania wartości, która w przeżyciu powinności prezentuje się jako bezwzględna, z absolutem nazywa Karol Wojtyła błędem ontologizmu. Bezwzględność dobra, która jawi się wraz z powinnością moralną i przybiera postać konkretnego obowiązku, to bezwzględność aktualna, sytuacyjna. Człowiek ma świadomość, że stoi w obliczu sytuacji, z której możliwe są dwa wyłaczające się wyjścia: związać się z dobrem moralnym albo przyłgnąć do moralnego zła. W sytuacji powinności nie tylko mój czyn prezentuje mi się jako nosiciel bezwzględnego dobra, ale i to, co powinienem zrobić, przybiera twarz dobra bezwzględnego<sup>2</sup>.

Dopiero czyn dokonuje anihilacji, unicestwienia przeżycia powinności. Unicestwiając powinność, czyn kreuje wartość moralną.

Ów absolutny charakter powinności staje się zrozumiałą w świetle faktu, iż moralność jest nie tylko treścią aksjologiczną, lecz a k s j o l o g i c z n o - n o r m a t y w n ą<sup>3</sup>. Znaczący to, że człowiek nie tylko przeżywa wartość dobra lub zła moralnego, ale także jest mu dane odniesienie czynu do normy. Postrzeganie doświadczenia moralności jedynie jako przeżycia treści aksjologicznej, jak czyni Scheler, jest zauważaniem zaledwie jednego jego aspektu i ustytucyjaniem go<sup>4</sup>. Dynamizm moralności wynika z dynamizmu czynów ludzkich i dynamizmu norm, przede wszystkim jednak z owego napięcia między czynami a normami i stawania się dobra i zła moralnego. Karol Wojtyła nazywa normy moralne podstawą, zasadą, a poniekąd źródłem dobra i zła moralnego.

<sup>1</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 240.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 242.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 225.

<sup>4</sup> Por. tamże.

To, że normy moralne „mają znaczenie podstawowe i siłę determinującą w stosunku do wartości”<sup>1</sup> ujawnia z całą mocą - twierdzi Karol Wojtyła - doświadczenie winy. I dlatego doświadczenie winy jest kluczem do prawdy o moralności. Jeśli doświadczenie winy jest przeżyciem zła moralnego, a satysfakcja moralna (moralne zadowolenie) przeżyciem dobra moralnego, z obu tych doświadczeń odpowiedniejszą drogą do moralności jest doświadczenie winy. Dlaczego? Zasadniczy powód wydaje się następujący: doświadczenie winy jest bardziej „czystym” doświadczeniem niż przeżycie zadowolenia moralnego; o ile w miejsce satysfakcji moralnej bardzo łatwo wkłada się faryzeizm - przekonanie, że jest się dobrym pod względem moralnym, w przeżyciu winy człowiek się nie oszukuje.

Norma jest dla Karola Wojtyły pewną rzeczywistością obiektywną. A mówiąc precyzyjniej: normy moralne odzwierciedlają prawdę o rzeczywistości aksjologicznej; są jej zapisem i stoją na jej straży. Pisze: „(...) norma nie jest niczym innym jak prawdą o dobru”<sup>2</sup>. „Podstawowa wartość norm - pisze w innym tekście - leży w prawdziwości dobra, które w nich jest zobiektywizowane, a nie w samym wywołaniu powinności (...)”<sup>3</sup>. Jednym z kluczowych momentów antropologii i etyki Karola Wojtyły jest teza, iż człowiek nie tylko żyje w przestrzeni aksjologicznej, że jest odniesiony do wartości, ale że jest odniesiony do dobra prawdziwego, do p r a w d y. „Właściwa (...) osobie egzystencja - pisze - jest to egzystencja w prawdzie, w dynamicznej relacji do prawdy. I dlatego osoba bytuje i działa, realizuje swoje *esse* i swoje *operari* nie tylko na poziomie wartości, ale też na poziomie zasad. Moralność stanowi dynamiczną i egzystencjalną koordynację tych poziomów”<sup>4</sup>. Zdaniem Karola Wojtyły filozofia świadomości (również Kant i Scheler) zagubiła problem prawdy o dobru. „Nie można bowiem - pisze w polemice z Schelerem - pomyśleć etyki bez normy, czyli bez pewnej prawdy o dobru”<sup>5</sup>. I dalej: „Elementem immanentnym przeżycia moralnego jest poznanie i określenie prawdy o dobru działania. W tym normującym akcie świadomości przejawia się sprawczy udział osoby w czynie. Normy nie trzeba rozumieć po kantowsku jako aprioryczny imperatyw, ale jako proste, od rozumu pochodzące ujęcie dobra działania jako prawdy (*sub ratione veri*)”<sup>6</sup>. Etyka jako nauka normatywna możliwa jest - zdaniem Wojtyły - tylko przy założeniach realistycznej formy dobra. Racją słuszności norm - oto ważka konstatacja - jest ich prawdziwość. Fakt ten decyduje o tym, że normy moralne w istocie nie zniewalają człowieka, lecz go wyzwalają, bo wiążą go z dobrem prawdziwym.

Prawda stanowi w myśli Karola Wojtyły rzeczywistość szczególną. Podobnie jak św. Augustyn, Husserl i Heidegger, Karol Wojtyła traktuje prawdę jako nieuprzedzone pojmowanie rzeczy<sup>7</sup>. Prawda jest na podobieńst-

<sup>1</sup> Tamże, s. 228.

<sup>2</sup> *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 175.

<sup>3</sup> *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 199.

<sup>4</sup> *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 228-229.

<sup>5</sup> *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 170.

<sup>6</sup> Tamże, s. 171.

<sup>7</sup> Por. W. Stróżewski, *Tak - tak, nie - nie (Kilka uwag o prawdzie)*, w: *Ethos* 1988, nr 2-3, s. 30-32.

wo światła, które odsłania, czym w istocie rzeczy są i jaka jest ich wartość. Rozum - mówi - „jest zwrócony ku prawdzie i zdolny do jej poznania”<sup>1</sup>. Wtórna w stosunku do koncepcji prawdy jako *manifestatio* jest klasyczna teoria prawdy, którą Karol Wojtyła też akceptuje: prawda polega na wierności myśli wobec tego, co odkryte, na wiernym utrwaleniu odsłoniętej uprzednio treści. W ujęciu Wojtyły prawda nie ma jedynie charakteru czysto epistemologicznego, lecz także aksjologiczny. Jej pozycja w świecie wartości jest wyjątkowa. Nie jest ona tylko jedną z wartości przedmiotowych, lecz stoi ponad nimi, w pewnym sensie obejmuje je czy raczej je oświeca. Wszystkie naczelné wartości - wolność, dobro i miłość - żyją w przestrzeni prawdy, w jej świetle. To stanowisko Karola Wojtyły różni się zasadniczo od postawy intelektualistycznej, według której najdoskonalszym sposobem bycia człowieka jest poszukiwanie prawdy. Sens tezy Wojtyły, iż przestrzeń prawdy jest czymś najbardziej pierwotnym i zasadniczym, jest głębszy. Prymat prawdy nie jest u niego tożsamy z intelektualizmem: nie chodzi tu o prymat tej czynności człowieka, jaką jest poznanie, lecz o coś głębszego, o to, że wszelkie działanie, włącznie z miłowaniem, ma być zgodne z prawdą i jej podporządkowane. Platońską ideę dobra interpretuje Wojtyła jako najwyższą prawdę o dobru<sup>2</sup>. Podobnie jak Arystoteles, dokonuje rozróżnienia między dobrem a prawdą. Dobro nie jest - zdaniem Wojtyły - sprowadzalne do prawdy, lecz stanowi osobne *transcendentale*.

## 7. Sumienie i odpowiedzialność

Normy zawierają idealną i ogólną powinność odnoszącą się do ogółu ludzi, daną „do urzeczywistnienia”. Przetworzeniem tej powinności w powinność realną i konkretną zajmuje się - zdaniem Karola Wojtyły - sumienie. Sumienie jest podmiotowym przeżyciem normy: aby norma zrodziła powinność, musi pojawić się przekonanie pewności dotyczące prawdziwości dobra zawartego w normie moralnej. Można przeto powiedzieć, że „sumienie jest podmiotową normą (miarą) moralności czynów ludzkich”<sup>3</sup>. To przekonanie o prawdziwości dobra obecnego w normach moralnych sprawa, że nie traktujemy norm jako rzeczywistości mnie zniewalającej. Jeśli traktujemy normy moralne jako coś, co nas zniewala, to dlatego, że nie dostrzegamy dobra prawdziwego, które one obiektywizują, którego są wyrazem. Sumienie nie jest jednak prawodawcą, ono nie tworzy norm, „raczej znajduje je jakby gotowe w obiektywnym porządku moralności czy prawa”<sup>4</sup>. Pogląd głoszący, że człowiek jest twórcą norm, jest - twierdzi Wojtyła - sprzeczne z prawdą o relacji między osobą a społeczeństwem i między człowiekiem a Stwórcą. Sumienie nie jest prostą aplikacją ogólnych norm do konkretnego.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do naukowców i studentów*, (Kolonia 15 XI 1980), w: *Znak* 39(1983), nr 11-12(348-349), s. 1881.

<sup>2</sup> Por. *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 89.

<sup>3</sup> *Ocena*, dz. cyt., s. 77.

<sup>4</sup> *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 201.

Sumienie jest twórcze: ono jest tą rzeczywistością w człowieku, która normy ogólne wiąże z jednością i niepowtarzalnością osoby.

Przekształcenie norm ogólnych w indywidualną i konkretną powinność jest w istocie odsłanianiem indywidualnego i niepowtarzalnego pola odpowiedzialności właściwego każdemu z nas. Myślenie kolektywistyczne (niekoniecznie typu marksistowskiego) faktu tego nie dostrzega. Owa koncepcja indywidualnego pola odpowiedzialności wiąże się z tym, co Scheler określał jako „idealną istotę wartościową” osoby. Jest to zespół wartości, które są moralnym zadaniem osoby, które są jej zadane do urzeczywistnienia<sup>1</sup>.

Dla Karola Wojtyły odpowiedzialność nie jest czymś, co sobie człowiek projektuje, lecz tym, co stopniowo rozpoznaje i przyjmuje. Odpowiedzialność jest odpowiadaniem na jakiś apel, jakieś wezwanie. Wezwanie to płynie od rzeczywistości, ostatecznie - od jej Źródła. Człowiek jest odpowiedzialny przede wszystkim wobec siebie. Na pytanie o przedmiot odpowiedzialności Karol Wojtyła odpowiada inaczej niż Georg Picht i Emmanuel Levinas. Podczas gdy według Pichta człowiek jest odpowiedzialny za spełnienie misji, do której został powołany<sup>2</sup>, a dla Levinasa odpowiedzialność jest odpowiedzialnością za bliźniego<sup>3</sup>, zdaniem Wojtyły przedmiotem odpowiedzialności człowieka jest to, co znajduje się w jego indywidualnym polu odpowiedzialności. Pole odpowiedzialności obejmuje różne wartości, a w jego centrum znajduje się ten, który jest podmiotem odpowiedzialności; centrum to nie może być wyparte przez nic innego, nawet przez bliźniego.

Od pewnego czasu toczy się w filozofii spór o to, który spośród fenomenów: wolność czy odpowiedzialność, jest bardziej pierwotny i warunkuje pozostały. Na ogół uważa się (sądzi tak np. Ingarden), że wolność jest warunkiem odpowiedzialności. Ale już co najmniej od wystąpienia Schopenhauera istnieją zwolennicy odmiennego rozwiązania twierdząc, że odpowiedzialność rodzi wolność. Współczesnym obrońcą tego poglądu jest przede wszystkim Levinas. Karol Wojtyła należy do tych myślicieli, którzy uznają ten spór za pozorny. Wolność i odpowiedzialność - jego zdaniem w s p ó ł w y s t ę p u j ą z e s o b ą, są aspektami tej samej rzeczywistości: nie jest możliwa odpowiedzialność bez rozwinięcia struktur osobowych (samostanowienia); ich wykrystalizowanie nie może się dokonać bez świadomego w tym udziału człowieka, bez wzięcia odpowiedzialności na siebie.

<sup>1</sup> Por. *Ocena*, dz. cyt., s. 34.

<sup>2</sup> Por. G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski, w: *Tenże, Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231-262.

<sup>3</sup> Por. E. Levinas, *Sens i etyka*, tłum. S. Cichowicz, w: *Studia Filozoficzne* 1984, nr 2(219), s. 179-185; *Znaczenie a sens*, tłum. S. Cichowicz, w: *Literatura na Świecie* 1986, nr 11-12(184-185), s. 239-279; *Tenże, Transcendencja i pojmowalność*, tłum. B. Baran, w: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej*, Paryż 1988, s. 199-213.

## 8. Moralność a Bóg

Prezentację poglądu Karola Wojtyły na odniesienie człowieka do wartości zamykam krótkim szkicem na temat relacji między sferą moralności a Bogiem. Karol Wojtyła nie podziela stanowiska Schelera, traktującego przeżycie etyczne i przeżycie religijne, jako dwa całkowicie odrębne fenomeny. Zdaniem Wojtyły związek między moralnością a religią jest obustronny: etyka implikuje religię, religia wpływa na etykę.

Etyka implikuje religię w tym sensie, że wśród wielu powinności odnajduje człowiek również *powinność oddawania Bogu czci*<sup>1</sup>. Domaga się tego - twierdzi Karol Wojtyła - sprawiedliwość.

Doświadczenie moralne jest związane z Bogiem w jeszcze innym sensie. Oto bowiem doświadczając bezwzględności dobra napotyka człowiek w sobie moment *absolutu*. Z drugiej strony stając ciągle przed możliwością niespełnienia uświadamia sobie w czynach swą przygodność, fakt, że nie jest Absolutem. To stanowisko Wojtyły jest ważne z tego powodu, że bardzo często doświadczenie boskości w człowieku jest traktowane jako utożsamienie się człowieka z Bogiem. Temu absolutyzowaniu bytu ludzkiego, wyrastającego z pychy i z nastawienia antropocentrycznego, przeciwstawia Karol Wojtyła pogląd, iż człowiek doświadcza nie tego, że jest Bogiem, lecz doświadcza obecności w sobie momentu absolutności i zarazem uświadamia sobie swą ułomność<sup>2</sup>.

Wartości moralne - twierdzi Karol Wojtyła - uczestniczą w więzi człowieka z Bogiem: poprzez dobro moralne zbliżam się do Boga, czyniąc zło oddalam się od Niego. W tym sensie pozostawanie w bliskości z Bogiem jest *zasługą* człowieka, a akt moralny ma charakter religijny. Wojtyła pisze: „(...) realizacja ideału doskonałości stawia człowieka w pozytywnym stosunku do Boga. Jest to zrozumiałe, skoro z ust samego Jezusa Chrystusa wiemy, że doskonałość moralna osoby ludzkiej zawiera w sobie pewne odzwierciedlenie doskonałości Boga”<sup>3</sup>. I dalej: „(...) doskonałość moralna osoby ludzkiej pozostaje w realnym stosunku do najwyższej doskonałości Boga. Człowiek przez dobroć moralną swoich czynów wchodzi w realny stosunek do Boga jako Dobra nadprzyrodzonego oraz źródła całego nadprzyrodzonego świata dóbr”<sup>4</sup>. Relacja między życiem realnie dobrym a uczestnictwem w życiu Boga i w dobrach Królestwa Bożego nie ma charakteru „środek (życie moralnie dobre) - cel (uczestniczenie w życiu Boga)”, lecz „cel” (życie moralnie dobre i więź z Bogiem) - skutek (dobro nadprzyrodzone)”. Dobro to stanowi „tylko uwięźnienie realnego stosunku osoby ludzkiej do Boga osobowego”<sup>5</sup>. W istocie więc życie moralnie dobre otwiera człowieka na Boga i zakorzenia go w Nim. W jednej z wcześniejszych publikacji Karola Wojtyły

<sup>1</sup> Por. *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 103-110.

<sup>2</sup> Por. *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 246-247.

<sup>3</sup> Ocena, dz.cyt., s. 32.

<sup>4</sup> Tamże, s. 49.

<sup>5</sup> Tamże, s. 105.

czytamy: „(...) wartość moralna ludzkich czynów pozostaje w realnym stosunku do dóbr nadprzyrodzonych, których źródłem w szczególniejszy sposób jest sama Istota Boża. Im więcej wysiłku włoży człowiek w dzieło realizacji wartości moralnych, tym pełniej otworzy się przed nim to nadprzyrodzone dobro”<sup>1</sup>.

Zakorzenie człowieka w Bogu i wynikający z tego stan uszcześliwienia człowieka jest jednak - twierdzi Karol Wojtyła - zawsze *darem i łaską*. Sam człowiek nie jest w mocy zakorzenić się w Bogu nawet poprzez najbardziej heroiczny czyn. „Istnieje (...) pomiędzy dobrem moralnym a dobrem nagrody - pisze Wojtyła - niewspółmierność, która zostaje zniesiona dopiero przez to, że dobro moralne zostaje wsparte łaską nadprzyrodzoną. Dopiero przez łaskę dobre moralnie czyny ludzkie nabierają właściwej mocy zasługującej”<sup>2</sup>.

Ostatecznie więc zakorzenie człowieka w Bogu jest dzieckiem łaski Boga i „trudu uczestnictwa” człowieka. Najgłębsze uszcześliwianie człowieka nie rodzi się z niego samego, lecz płynie z realnej więzi między nim a Bogiem rzeczywistym.

Kraków, wiosna 1989

### HUMANITY VS. MORALITY IN KAROL WOJTYŁA'S PHILOSOPHY

#### Summary

The article is a continuation of my studies on Karol Wojtyła's philosophical thought. In my doctorate I am analysing the foundations of his philosophical anthropology; here I am surveying his ethical-axiological thought. At the same time, this is a part of my studies concerning the debate over the essence of morality in contemporary Catholic thought in Poland.

I set out to prove that Karol Wojtyła's ethics is not one more reinterpretation of Thomist ethics, as some would like to see it. According to Wojtyła ethics should not be based on the idea of man's ultimate goal, but on the experience of morality. His original analysis employs first and foremost the reflections of St. Thomas Aquinas, Kant and Scheler, which yields his ethical personalism, related to Dietrich von Hildebrand's ethics and the ethical thought of Roman Ingarden, however, not reducible to solutions proposed by either of them.

<sup>1</sup> Tamże, s. 89.

<sup>2</sup> Tamże, s. 106.

Nowość Wydawnictwa **znak**

Louis Dupré

**INNY WYMIAR** FILOZOFIA RELIGII

Książka ta — napisana przez profesora uniwersytetu w Yale — jest zapewne najlepszą z dotychczas istniejących syntezą filozofii religii. Autor próbuje w niej odpowiedzieć na pytanie: czym jest wiara dla człowieka religijnego? Książka zdumiewa bogactwem poruszanej problematyki, szerokością horyzontów i otwartością na różne punkty widzenia. Równocześnie Dupré prezentuje w niej własną filozofię religii.

Lektura obowiązkowa dla każdego, kto chce zajmować się na serio problematyką religijną.

**FILOZOFIA DIALOGU**

WYBÓR I OPRACOWANIE: BOGDAN BARAN

Jest to antologia obejmująca reprezentatywne teksty z dziedziny filozofii dialogu. Tom obejmuje przekłady prac takich autorów, jak Buber, Rosenzweig, Ebner, którzy ukształtowali myśl dialogiczną w pierwszej połowie bieżącego stulecia, oraz autorów późniejszych, jak Lévinas czy Theunissen. Ukazano zarówno leżące u źródeł dialogiki motywy żydowskie, jak też istotne dla jej późniejszego rozwoju motywy fenomenologiczne.

**Zamówienia:**

Spółeczny Instytut Wydawniczy ZNAK  
ul. Kościuszki 37,  
30-105 Kraków,  
tel. 21 97 94, fax 21 98 14

Aleksander Bobko

**PROBLEM SZCZĘŚCIA W FILOZOFII KRYTYCZNEJ  
IMMANUELA KANTA**

W artykule tym będziemy szukali odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce zajmuje pojęcie „szczęścia” w filozofii krytycznej Kanta? Problem ten wydaje się interesujący przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze „szczęście” jest czymś bliskim każdemu człowiekowi. Pytanie w czym leży istota szczęścia jest chyba tak stare jak historia ludzkości. Stąd każda filozofia traktująca o człowieku, musi się jakoś ustosunkować do tego zagadnienia. To jaką rolę przypisuje ona szczęściu w życiu człowieka, powinno dobrze charakteryzować cechy tej filozofii. Po drugie, pojęcie szczęścia jest przedmiotem licznych kontrowersji wśród interpretatorów myśli Kanta. W. Tatarkiewicz np. pisze: „Kant ... nie oddzielał zasadniczo szczęścia od przyjemności, i nie ceniąc też przyjemności nie cenił też szczęścia”<sup>1</sup>. W przeciwieństwie do tego J.Paton stwierdza: „Ogólny pogląd, że Kant nie doceniał wartości szczęścia, jest kompletnie błędny; przeciwnie, Kant cenił szczęście zbyt wysoko”<sup>2</sup>. Te dwie przeciwstawne opinie na temat szczęścia w systemie Kanta, prowadzą do całkowicie odmiennego spojrzenia na istotę jego dzieła. Kant nie poświęca sprecyzowaniu, co oznacza dla niego treść pojęcia „szczęścia” jakiegos osobnego rozdziału. Odnosi się wrażenie, że prowadząc swoje rozważania odnośnie problemu szczęścia, odwołuje się właściwie do jego potocznego rozumienia. W oparciu o nie określa np. szczęście jako „stan rozumnej istoty w świecie, której w całości jej istnienia wszystko wiedzie się zgodnie z jej życzeniem i wolą”<sup>3</sup>. Nie jest to jednak definicja szczęścia. Według Kanta skonstruowanie takiej definicji jest niemożliwe. Dlatego z pojęciem „szczęścia” związana jest pewna wieloznaczność. Także w tym artykule używając terminu „szczęście”, będziemy się odwoływali przede wszystkim do związanych z nim potocznych doświadczeń.

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985.

<sup>2</sup> J. Paton, *The Categorical Imperative*, Londyn 1947.

<sup>3</sup> *Krytyka praktycznego rozumu*, przekład J.Galecki, Warszawa 1972, s. 201.



## 1. Dążenie do szczęścia a prawo moralne

Zacznijmy od postawienia pytania: czy reguła mówiąca „zmiierzaj do osiągnięcia szczęścia” może zostać uznana za prawo kierujące działaniem człowieka?

Władzą determinującą działanie jest wola. Posiada ona moc kreującą rzeczywistość, jest przyczyną sprawczą zdarzeń zachodzących w świecie. W jaki sposób może ona pełnić taką funkcję? Jaka jest struktura jej działania?

„Każda rzecz w przyrodzie działa według praw. Tylko istota rozumna działa według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę”<sup>1</sup>. Czymś podstawowym dla wszelkiego działania jest prawo. Tam gdzie coś się dzieje, musi istnieć prawo będące jego zasadą. Jakie prawo stanowi zatem fundament dla działania woli? Czy prawem tym może być zasada prowadząca do tego osiągnięcia szczęścia?

Zgodnie ze stwierdzeniem Kanta prawo „określa istnienie tego co różnorodne, we wzajemnym do siebie stosunku”<sup>2</sup>. Ale nie każde twierdzenie odnoszące się do stosunków pomiędzy częściami jakiejś całości jest prawem. Aby nim było, musi posiadać „konieczność jaka tkwi w pojęciu każdego prawa, mianowicie obiektywną konieczność wypływającą z racji apriorycznych”<sup>3</sup>. Konieczność i obiektywność - to cechy prawa, które stanowią o jego istocie. Przysługują one jedynie formułom *a priori*. Czy zasada szczęśliwości spełnia te wymogi stawiane prawu?

Kant pisze: „Być szczęśliwym - to konieczne pragnienie każdej rozumnej, ale skończonej istoty, a zatem nieunikniony motyw determinujący jej władzę pożądania”<sup>4</sup>. Skończoność natury ludzkiej powoduje, że człowiek ma braki i potrzeby. Szczęście polega przede wszystkim na stanie „całkowitego zaspokojenia potrzeb i skłonności”. Z jednej strony związane jest więc z istnieniem przedmiotów czyniących zadość pożądaniom człowieka, z drugiej strony towarzyszy mu z koniecznością uczucie przyjemności, rozkoszowanie się istnieniem tych przedmiotów, których pożądanie wynika z braków istniejących w człowieku. A według Kanta: „Wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądania jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne”<sup>5</sup>. Czymś wcześniejszym od zasady jest tutaj bowiem pożądanie przedmiotu. To ono określa regułę postępowania na zasadzie - jeżeli chcesz skutku, użyj odpowiedniego środka do jego realizacji. Zasada zmienia się wraz z przedstawieniem przez władzę pożądania innego przedmiotu jako celu do urzeczywistnienia w działaniu. Podmiot odnosi się wtedy do przedmiotu, gdy ten zaspokaja jego pożądania. „Co do atoli żadnego przedstawienia jakiegokolwiek przedmiotu nie można *a priori* poznać, czy będzie ono połączone z rozkoszą, czy z przykrością, czy też

będzie obojętne”<sup>1</sup>. Aby móc ocenić wpływ przedmiotu na uczucie, stwierdzić w jakim stopniu spełnia pokładane w nim nadzieje, trzeba po prostu doświadczyć jego rzeczywistości. Przewidywania *a priori* są w tej sytuacji niemożliwe. Nie ma więc sposobu określania zasady postępowania i motywu determinującego wolę. Zasada może być zawsze zmieniona w wyniku doświadczenia, które jest jedynym czynnikiem weryfikującym działanie i stwierdzającym, czy urzeczywistniony przedmiot jest zgodny z władzą pożądania.

Gdyby więc dążenie do szczęścia było prawem określającym działanie woli, zgodność czynu z prawem nie mogłaby być oceniana *a priori*. Do tego bowiem, by stwierdzić czy dany czyn przyczynił się do szczęścia czy też nie, konieczne jest doświadczenie skutku, rozkoszowania się (bądź też nie) urzeczywistnionym w działaniu przedmiotem. Takie prawo nie mogłoby mieć w sobie konieczności (ocena zależna jest od doświadczenia), co zgodnie z kantowską koncepcją prawa w ogóle, jest czymś sprzecznym. „Pryncypium szczęśliwości... może dostarczyć prawideł w przybliżeniu ogólnych, ale nigdy uniwersalnych, tj. takich, które przeciętnie zachodzą, ale nie takich, które zawsze i koniecznie muszą być ważne”<sup>2</sup>. Określenie, czym jest szczęście możliwe jest bowiem tylko w oparciu o uczucia, a tym według Kanta brak stałości. Uczucia nie są fundamentem, na którym by można zbudować wewnętrznie zgodną obiektywną rzeczywistość. Dlatego zasadzie, która kieruje działanie człowieka w stronę osiągnięcia szczęścia, nie można przyznać statusu prawa.

Gdzie w takim razie mamy szukać prawa, które stanowiłoby zasadę określającą działanie woli? Według Kanta jedyną rzeczywistością, która w odróżnieniu od uczuć, doświadczenia, czy czegokolwiek innego, może stanowić oparcie dla prawa, jest rozum. To twierdzenie jest dla Kanta czymś oczywistym. Prawo ma dla niego zawsze charakter rozumowy, tylko rozum może być źródłem praw. Ale pojawia się tutaj pytanie, czy takie prawa mogą stać się motywem determinującym wolę? Czy rozum może realizować swe prawa w sferze działania?

We wszystkich praktycznych zasadach, to znaczy zasadach odnoszących się do działania woli, możemy wyróżnić za Kantem materię (przedmiot pożądany przez wolę) oraz formę (formułę zgodnie z którą wola działa). W najprostszym przypadku materia określa sposób postępowania woli - chcąc urzeczywistnić pożądany przedmiot należy użyć odpowiednich do tego środków. Wobec dotychczasowych rozważań zasada o takiej strukturze może być tylko maksymą, nigdy prawem woli. Jedynym sposobem uratowania możliwości praktycznych praw jest droga wskazana przez Kanta - „Otóż, jeżeli odłączy się od prawa wszelką materię, tj. każdy przedmiot woli (jako motyw determinujący), to z prawa nie pozostanie nic oprócz samej jedynie formy powszechnego prawodawstwa. A więc istota rozumna albo nie może sobie wcale pomyśleć swoich... maksym, jako będących zarazem prawami powszechnymi, albo też musi przyjąć, że sama tylko ich forma... czyni je

<sup>1</sup> *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 38.

<sup>2</sup> *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 147.

<sup>3</sup> Tamże, s. 44.

<sup>4</sup> Tamż, s. 42.

<sup>5</sup> Tamże, s.34.

<sup>1</sup> Tamże, s. 36.

<sup>2</sup> Tamże, s. 64.

prawem praktycznym<sup>1</sup>. Praktyczna zasada, aby być prawem, musi mieć jedynie charakter formalny. Oznacza to, że rozum może wpływać na wolę tylko przez przedstawienie formuły jej działania niezależnie od wszelkiego przedmiotu, który mógłby stanowić cel tego działania. Rozum oddziałuje na samo jedynie chcenie woli. Prawo praktyczne określa w jaki sposób wola powinna chcieć. Cała moc prawa skupia się w obrębie samej woli. Problem jakie rzeczywiste skutki związane będą z działaniem woli schodzi tu na dalszy plan. Prawo nie mówi co powinno być przedmiotem pożądania woli, ani co należy uczynić, by osiągnąć oczekiwany skutek; lecz tylko to, według jakiej maksymy wola powinna działać, aby pozostać w zgodzie z prawem moralnym - „wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki ani ze względu na swoją zdolność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie i sama w sobie rozważana musi być bez porównania wyżej ceniona aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane”<sup>2</sup>. Formalny charakter prawa wprowadza rozłam pomiędzy wewnętrzną świat woli, gdzie czymś istotnym jest jej chcenie, a rzeczywistość skutków sprawianych przez działanie woli. Prawo moralne dotyczy chcenia woli, skutki działania oceniane są na podstawie uczucia rozkoszy lub bólu związanego z doświadczeniem urzeczywistnionego przedmiotu. Między prawem a uczuciami, jak wykazała wcześniejsza analiza, nie ma żadnej łączności. To unicestwiłoby istotę prawa.

Prawo może być oparte jedynie na rozumie. Pytanie więc: skąd rozum może zaczerpnąć jego formułę? Kant pisze: „Dla prawodawstwa rozumu wymaga się, aby rozum potrzebował jako założenia jedynie samego siebie”<sup>3</sup>; prawo to „przypisuje rozumowi jako naczelną warunek jego maksym wyłącznie formę jego powszechnego prawodawstwa”<sup>4</sup>. Maksymy wynikające z prawa muszą być zgodne z „formą powszechnego prawodawstwa rozumu”. W istocie rzeczy oznacza to, że z prawa moralnego powinny wynikać tylko takie maksymy określające działanie woli, które same są powszechnymi prawami. Stąd jedyna możliwa formuła prawa opartego na takim gruncie musi przyjąć postać: „Postępuj zawsze tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”<sup>5</sup>.

Powstaje teraz pytanie, czy istnieje jakaś łączność pomiędzy rozumem przedstawiającym takie prawo i wolą? Czy sama formuła prawa, bez określenia przedmiotu pożądania, może mieć rzeczywisty wpływ na działanie? Kant twierdzi, że jest to możliwe. Koniecznym warunkiem tego jest jednak przyjęcie woli jako „władzy zupełnie niezależnej od prawa przyrody obejmującego zjawiska, mianowicie od prawa przyczynowości dotyczącego ich (tzn. zjawisk) wzajemnego między sobą stosunku. Taka niezależność nazywa się zaś wolnością w najściślejszym, tj. transcendentnym rozumieniu. A zatem wola, której sama jedynie forma prawodawcza maksymy może służyć za

<sup>1</sup> Tamże, s. 46.

<sup>2</sup> *Uzasadnienie...*, s. 34.

<sup>3</sup> *Krytyka praktycznego...*, s. 107.

<sup>4</sup> Tamże, s. 53.

<sup>5</sup> Tamże, s. 49.

prawo, jest wolną wolą”<sup>1</sup>. Tym co musi przysługiwać woli, aby prawo moralne miało dla niej ważność, jest wolność - „prawa praktyczne są możliwe tylko w odniesieniu do wolności woli”<sup>2</sup>. Ale czym jest wolność?

Wolność jest jednym z najbardziej podstawowych, ale i najbardziej złożonych pojęć w filozofii Kanta. Dlatego tutaj możemy zwrócić uwagę na jeden tylko aspekt wolności, najbardziej istotny ze względu na rozpatrywane przez nas zagadnienie, mianowicie na relację wolności do szczęścia.

Kant w radykalny sposób rozdziela te dwa pojęcia, które przecież w potocznym rozumieniu wydają się być sobie bliskie. Według niego wolność może być realizowana tylko w oparciu o prawo moralne, które z istoty swojej „nie wyraża niczego innego niż autonomię czystego rozumu praktycznego”<sup>3</sup>. Natomiast zabiegając o własne szczęście kierujemy się tym, co stanowi przedmiot pożądań dla naszej woli, a stąd „wynika heteronomia woli, mianowicie zależność od prawa przyrody”<sup>4</sup>. Moralność stwarza warunki dla autonomii woli, dążenie do szczęścia powoduje jej heteronomię. Dlatego Kant stwierdza: „Wprost przeciwieństwem moralności jest to, gdy motywem determinującym wolę czyni się pryncypium własnej szczęśliwości”<sup>5</sup>.

## 2. Szczęście a cel ludzkiego istnienia

W dotychczasowych rozważaniach pokazaliśmy za Kantem, że jeżeli ma istnieć konieczne i powszechne prawo określające zasadę działania woli, to musi to być przedstawione przez rozum formalne prawo moralne. Ale czy stwierdzenie, iż dążenie do szczęścia nie może stanowić prawa rządzącego działaniem, dyskredytuje szczęście także jako ewentualne pojęcie nadające ostateczny sens ludzkiej egzystencji? Jeżeli tak, to w czym należy upatrywać tego sensu?

Odpowiedź na to pytanie nie jest wcale prosta. Jedynym „motywem” uzasadniającym rezygnację ze szczęścia jest bowiem postulat podporządkowania się ogólnemu prawu. Czy jednak ten czysty „formalny” argument ma wystarczającą siłę perswazji, by przemienić życie człowieka goniącego za szczęściem i skierować go na nieznaną, intelligibilną cel? Być może człowiek powinien ograniczyć zasady swego postępowania do subiektywnych maksym. Jego czyny wypełniłyby się wtedy materialną treścią, a ich skuteczność mogłaby być mierzona tym, w jaki sposób zaspokajają konkretne pragnienia i potrzeby człowieka. Krótko mówiąc - być może cały system moralności budowany na apriorycznych, czysto rozumowych fundamentach jest iluzją, a jedyną rzeczą jakiej istota ludzka może w sposób uprawomocniony oczekiwać w swojej egzystencji, jest osiągnięcie szczęścia.

<sup>1</sup> Tamże, s. 78.

<sup>2</sup> Tamże, s. 36.

<sup>3</sup> Tamże, s. 58.

<sup>4</sup> Tamże, s. 61.

<sup>5</sup> *Uzasadnienie...*, s. 13.

Kant twierdzi jednak, że człowiek jest istotą zbyt wielką na to, by tak określony cel był kresem jego oczekiwań. Wewnętrznym bogactwem, które nie pozwala zgodzić się na takie rozwiązanie jest rozum: „Gdyby więc w istocie posiadającej rozum i wolę właściwym celem przyrody było jej utrzymanie, dobre powodzenie, słowem jej szczęśliwość, to przyroda poczyniłaby bardzo złe przygotowanie do tego celu obierając rozum stworzenia za wykonawcę tego zamiaru”<sup>1</sup>. Najlepszym potwierdzeniem tego twierdzenia jest fakt, że tylko ludzie prości, kierujący się w życiu instynktami osiągaają stan zbliżony do szczęśliwości, natomiast „im więcej rozum ucywilizowany oddaje się dążeniu do używania życia, tym bardziej człowiek oddala się od stanu prawdziwego zadowolenia”<sup>2</sup>. Podobnie pisze Kant w innym miejscu: „rozum nie da sobie nigdy wmówić, że istnienie człowieka, który tylko po to żyje (i w tym celu rozwija choćby jak największą aktywność) by oddawać się rozkoszy posiada samo w sobie wartość”<sup>3</sup>. Nie stanowi tu istotnej różnicy źródło i rodzaj rozkoszy niezależnie od tego czy jest ona wynikiem zaspokojenia pożądań zmysłowych, czy polega na oddaniu się mistycznej, „niebiańskiej rozkoszy”, rozum z samej swej istoty stawia przed człowiekiem inne, „wyższe cele”. Tym co wynosi człowieka ponad świat przyrody, „poza wszelki pożytek i korzyść jakie mógłby w tym życiu czerpać”, jest rozum zawierający w sobie prawo moralne. Dzięki temu prawo człowiek „czuje się wewnętrznie powołany do tego, by przez swe zachowanie się na tym świecie, przy wyrzeczeniu się wielu korzyści, wyrobić się na obywatela lepszego świata, jaki posiada w swej idei”<sup>4</sup>.

Istota prawa moralnego nie polega więc na nadawaniu zasadom działania woli formy konieczności i powszechności, ale na afirmacji wewnętrznej wartości i wielkości osoby ludzkiej. Charakterystyczną cechą obywatela „lepszego świata” jest przede wszystkim bezinteresowność, jego dramat nie rozgrywa się w granicach szczęścia i nieszczęścia, lecz dotyczy tego „jak powinniśmy się zachować, żeby tylko być godnymi szczęścia”<sup>5</sup>. W czym leży istota tej zmiany?

Gdy szczęście jest najważniejsze, wszystko staje się środkiem do jego osiągnięcia. Środki te są najczęściej wymienne. Same w sobie nie mają znaczenia i wartości. Można im przypisać określoną cenę. Godność wiąże się ze stałością, wiernością raz obranej drodze. Przez to nabiera niezależności od zmieniającego się otoczenia, staje się czymś absolutnym. O związku bezinteresowności z tym co absolutne mówi następujący fragment: „Tylko dzięki temu, co człowiek bez względu na doznawaną przyjemność w pełnej wolności i niezależności od tego, czego przyroda mogłaby mu dostarczyć nawet przy jego bierności, nadaje on swej egzystencji jako istnieniu osoby wartość absolutną”<sup>6</sup>. Godność, absolutna wartość są tym, co odróżnia osobę od rzeczy. Wartość rzeczy (lepiej byłoby powiedzieć cena) określana może być

<sup>1</sup> Tamże, s. 14.

<sup>2</sup> *Krytyka władzy sądenia*, przekład J. Gątecki, Warszawa 1986, s. 69.

<sup>3</sup> *Krytyka czystego rozumu*, przekład R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 136.

<sup>4</sup> Tamże, t. 2, s. 547.

<sup>5</sup> *Krytyka władzy sądenia*, s. 70.

<sup>6</sup> *Uzasadnienie...*, s. 15.

tylko ze względu na cel, do osiągnięcia którego służy jako środek, osoba posiada wartość w samej sobie. Godność osoby jest jej przyrodzona, ale właściwie tylko jako zdolność, możliwość, której rozwinięcie stanowi cel egzystencji. Osiągnięcie tego celu prowadzi do ukonstytuowania jedyne go dobra bezwzględne go i niezależne go jakie może istnieć w „świecie i poza jego granicami” - jest nim dobra wola człowieka.

Tak dochodzimy do konkluzji mówiącej o właściwym przeznaczeniu rozumu: „Ponieważ mimo wszystko rozum dostał się nam w udziale jako władza praktyczna, tj. taka, która ma wpływ na wolę... przeto prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie woli dobrej, może nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie, do czego był koniecznie potrzebny rozum, jeżeli przyroda w rozdzieleniu swych darów postępowała wszędzie celowo”<sup>1</sup>. Celem istnienia człowieka jest więc realizacja najwyższego i jedyne go dobra samego w sobie, jakie można pomyśleć „w świecie i poza jego obrębem”, to znaczy dobrej woli. Dobra wola, to wola doskonała, która w gruncie rzeczy jest tożsama z rozumem, tzn. bez przymusu działa zgodnie z prawem moralnym. Wytworzenie takiej woli jest zadaniem człowieka. Jest to jednak tylko ideał, do którego należy dążyć. W rzeczywistości „wszelka moralna doskonałość do jakiej człowiek może dojść jest zawsze tylko cnotą, tj. usposobieniem zgodnym z prawem moralnym”<sup>2</sup>. U człowieka nie dochodzi więc w pełni do jedności woli i rozumu. Ostatecznym „miejszem” determinującym działanie pozostaje wola. Ale przez wytworzenie cnoty osiągnięty zostaje stan stałej dyspozycji do tego, by wola w każdym działaniu mogła przezwyciężyć zmysłowe skłonności i postępować tak, jak gdyby była sama rozumem.

### 3. Szczęście a pojęcie pełnego dobra

Dotychczasowe rozważania wykazały, że prawo moralne stawia przed człowiekiem cnotę jako najwyższy cel do zrealizowania, a tym samym wskazuje drogę do rozwinięcia najcenniejszej rzeczy w człowieku - rozumności. Poprzez moralność człowiek potwierdza i ugruntowuje swoją wielkość. Ale etyka, którą proponuje Kant, nie jest systemem czysto ludzkim - „prawa moralne mają obowiązywać każdą istotę rozumną, trzeba ją wyprowadzić z samego ogólnego pojęcia istoty rozumnej w ogóle i w ten sposób wszelką etykę, do której zastosowania do człowieka potrzeba jeszcze antropologii, wyłożyć najpierw całkiem niezależnie od niej”<sup>3</sup>. Prawo moralne odnosi się do każdej istoty rozumnej, a więc i człowieka traktuje tak, jak gdyby był on samym rozumem. Nie widzi ono tego co specyficznie ludzkie - mówi do człowieka „bądź istotą rozumną”, w tym jest twoja wielkość, zapomnij o tym co w tobie nierozumne i zmysłowe. Tezy te wzmocnia fakt, że rzeczywistość, w której człowiek żyje, z którą styka się przez doświadczenie, niczego nie może

<sup>1</sup> *Krytyka praktycznego...*, s. 206.

<sup>2</sup> *Uzasadnienie...*, s. 37.

<sup>3</sup> Tamże, s. 31.

dodać do moralności. W etyce bowiem „wcale nie o to chodzi, czy to lub owo się dzieje, ale o to, że rozum sam przez się i niezależnie od wszelkich zjawisk nakazuje co dźać się powinno”<sup>1</sup>.

Istota tej skończoności to osobny problem. Tutaj możemy stwierdzić iż między innymi polega ona na niepełnej, uboższej rozumności w stosunku do jakiejś istoty doskonałej i zależności także od zmysłów. Ale skończoność wskazuje także na specyficzność i неповtarzalność człowieka. O jego tożsamości decyduje bowiem połączenie rozumności z niższymi władzami zmysłowymi. Najwyższym celem możliwym do zrealizowania dla tego co nierozumne w człowieku jest szczęście. Szczęście, jak było to już podkreślane, nie ma charakteru rozumowego - „szczęście nie jest ideałem rozumu ale wyobraźni”. Występuje w nim zawsze jakiś moment zmysłowy. Człowiek ma łączność ze szczęściem poprzez uczucie rozkoszy, a to „jest zawsze jednakiego rodzaju - i to nie tylko o tyle, że zawsze tylko empirycznie można je poznać, ale także o tyle, że pobudza jedną i tę samą siłę życiową ujawniającą się we władzy pożądania”<sup>2</sup>. Szczęście ugruntowane jest więc na władzy pożądania, na „sile życiowej”. Ta sfera nie tylko, że nie zgadza się z rozumem, ale staje do niego w opozycji.

Nasza rozprawa próbująca określić znaczenie szczęścia w filozofii krytycznej Kanta dochodzi teraz do paradoksalnego punktu. Z jednej strony postawienie szczęścia za cel działania i istnienia uderza w wielkość człowieka. Powoduje to bowiem, że niemożliwa staje się etyka, prawo moralne traci sens, a więc zanegowana zostaje droga do realizacji tego, co w człowieku najcenniejsze - to znaczy afirmacji rozumności. Człowiek bez prawa moralnego oddala się od idei istoty rozumnej, jak gdyby schodzi na niższy poziom bytu. Z drugiej strony odrzucenie szczęścia, stwierdzenie że dla człowieka nie ma ono żadnego znaczenia, jest także niemożliwe. Takie postawienie sprawy odcinałoby człowieka od sfery zmysłów, usuwałoby z istoty człowieka może gorszą część (związaną z niższymi władzami), ale także ważną, bo stanowiącą o jego tożsamości i wyjątkowości. Człowiek niezainteresowany rzeczywistym osiągnięciem szczęścia, zadowolający się tylko stanem godności do bycia szczęśliwym (do tego prowadzi prawo moralne), stałby się w pełni istotą rozumną - istot rozumnych nie dotyczy problem szczęścia - czyli właściwie przestałby być człowiekiem.

Kant formułuje ten problem w następujących słowach: „Że cnota (jako zasługiwanie na szczęście) jest naczelnym warunkiem wszelkiego tego, co może się tylko wydać godnym pożądania... a więc jest naczelnym dobrem, udowodniono w analityce. Nie jest ona jednak dlatego już całym i zupełnym dobrem jako przedmiot pożądania rozumnych a skończonych istot... Albowiem potrzebować szczęśliwości, być także jej godnym, a mimo to jednak nie dostąpić jej - to wcale nie może się zgadzać z zupełnym chceniem rozumnej istoty”<sup>3</sup>. W dalszym fragmencie stwierdza wprost: „W najwyższym dla nas dobru praktycznym, tj. mającym być urzeczywistnionym przez naszą wolę,

przedstawia się sobie w myśli cnotę i szczęśliwość jako koniecznie ze sobą powiązane”<sup>1</sup>. Twierdzenie to wydaje się pozostawać w sprzeczności ze sformułowanymi wcześniej tezami - problem połączenia cnoty i szczęścia w najwyższym dobru jest antynomią rozumu praktycznego.

Kant wykazał w *Krytyce czystego rozumu*, że antynomie są czymś nieuniknionym. Rozum z samej swojej natury staje przed problemami, których nie jest w stanie rozstrzygnąć. Jedynym możliwym sposobem usunięcia antynomii jest zatem wskazanie na jej źródło.

Antynomia praktycznego rozumu powstaje wtedy, gdy próbujemy rozpoznać prosty związek przyczynowy pomiędzy działaniem opartym na prawie moralnym, a szczęściem jako skutkiem tego działania. Aby było możliwe poznanie tego związku, oba jego człony musiałyby być elementami świata zjawisk. Tak jednak nie jest, bo przyczynowość wynikająca z prawa moralnego należy do świata intelligibilnego, a zatem związek pomiędzy cnotą i szczęściem, mówiąc językiem Kanta, jest relacją między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem i jako taki jest niepoznawalny. Stwierdzenie to niewiele nam wyjaśnia. Jednak wszelkie próby jego doprecyzowania są niemożliwe, prowadzą jedynie do antynomii.

Pomimo tego skończony rozum odczuwa pragnienie, które stanowi część jego istoty, aby cnota ze szczęściem były połączone w sposób konieczny i realny. Nie znajduje jednak w sobie mocy do urzeczywistnienia tego związku, dlatego może go jedynie postulować. Według Kanta postulat taki jest równoznaczny z tym, że zakłada się „istnienie różniącej się od natury przyczyny całej natury... Jest to zarazem postulat rzeczywistości najwyższego pierwotnego dobra, mianowicie istnienia Boga”<sup>2</sup>. Okazuje się zatem, że problemy dotyczące ludzkiego szczęścia mogą zostać rozwiązane jedynie przy założeniu, że istnieje najwyższa przyczyna natury, to znaczy Bóg. Twierdzenie to nie przybliży nas do poznania Boga. Mówi natomiast iż człowiek powinien myśleć o możliwości realizacji najwyższego dobra tak, jak gdyby Bóg istniał.

Trzeba tutaj podkreślić, że odwołanie się do pojęcia Boga, ma miejsce w związku z problemem szczęścia, a nie moralności. Wbrew popularnej tezie, która głosi iż „jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno”, Kant stoi na stanowisku, że rozum jest wystarczającym fundamentem dla prawa moralnego. Dlatego Bóg jako gwarant sprawiedliwości nie ma wpływu na esencję etyki. Tym, co zwraca człowieka w stronę Boga jest fakt, że bez niego, jako skończona istota rozumna, nie może myśleć o rzeczywistej realizacji sprawiedliwości (najwyższego dobra, w którym następstwem cnoty jest szczęście).

#### 4. Zakończenie.

Widzimy więc, że problem szczęścia zajmuje znaczące miejsce w filozofii Kanta. Wprawdzie Kant stara się wykazać, że ostateczna wartość człowieka leży w jego rozumności; człowiek powinien wykreować się na istotę rozumną,

<sup>1</sup> *Krytyka praktycznego...*, s. 38.

<sup>2</sup> *Tamże*, ss. 180-181.

<sup>3</sup> 32. *Tamże*, s. 184.

<sup>1</sup> *Tamże*, ss. 200-201.

<sup>2</sup> *Krytyka władzy sądzienia*, s. 455.

dla której szczęście jest czymś obojętnym. Z drugiej strony jednak jest świadomy tego, że człowiek jako skończona istota rozumna nigdy nie potrafi się uwolnić od dążenia do osiągnięcia szczęścia. Stąd postulat istnienia Boga, który jest jedynym gwarantem przewyciężenia rysującej się tutaj antynomii. Problem szczęścia ma zatem poważny wpływ na kształtowanie się myśli Kanta, a niedostrzeżenie tego faktu prowadzi do takich interpretacji jego filozofii, w których zarzuca mu się formalizm, rygoryzm, brak zrozumienia dla sfery uczuciowości, czy w ogóle nieobecność w jego systemie człowieka „z krwi i kości”. Natomiast odczytanie jego dzieła przez pryzmat stosunku do zagadnienia szczęścia, wskazuje wbrew tamtym twierdzeniom na to, jak bliska jest myśl Kanta problemom nurtującym każdego człowieka.

**THE ISSUE OF HAPPINESS  
IN IMMANUEL KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY**

**Summary**

The to article discusses the problem of happiness in Kants philosophy. Solution this problem reveals that philosophy of Kant is not only a formal, speculative system, but it tries to answer the real, human questions.

In Kant's opinion, happiness is idea of sensory perception, and the man's purpose is creating himself as a purely rational (it means purely moral) being. That is why the notion of happiness cannot rule over acts of people, and cannot be sufficient justification for the sense of human life. However, man is not a perfectly rational being. He has only limited reason and expects some reward for his morally right life. The just reward (happiness) is possible only in the case of God's Existence. As a consequence, the issue of happiness leads Kant to the postulate of His existence.

# Teksty i komentarze



Martin Heidegger

ONTO-TEO-LOGICZNA STRUKTURA METAFIZYKI<sup>1</sup>

Seminarium to stanowi próbę wszczęcia dialogu z Heglem. Dialog z myślicielem może dotyczyć tylko sprawy myślenia. Zgodnie z obiegowym określeniem „sprawa”, „rzecz” (*Sache*) oznacza sporny przypadek, to, co sporne, a co jedynie dla myślenia stanowi ten przypadek, który je obchodzi. Atoli spór odnoszący się do tego, co sporne nie jest bynajmniej wszczęty dopiero przez myślenie. Rzeczą myślenia jest to, co w sporze samo w sobie sporne. Nasze słowo spór (*Streit*) (starowysokoniem. *strit*) oznacza nie tyle waśń, co przede wszystkim nacisk (*Bedrängnis*). Rzecz myślenia naciska nań w taki sposób, że prowadzi myślenie dopiero ku jego własnej rzeczy, a od niej ku sobie samemu.

Dla Hegla rzeczą myślenia jest myślenie jako takie. Celem uniknięcia niewłaściwej, psychologicznej i teoriopoznawczej interpretacji zmierzającej do określenia tej rzeczy, mianowicie myślenia jako takiego, musimy gwoli wyjaśnienia dodać: myślenie jako takie, tzn. w rozwiniętej pełni pomysłalności tego, co pomyślane. Czym jest tutaj pomysłalność tego, co pomyślane, zrozumiemy tylko poprzez Kanta, przez istotę tego, co transcendentálne, co wszakże Hegel myśli absolutnie, a to dla niego znaczy: spekulatywnie. Hegel zmierza w tym kierunku wówczas, gdy o myśleniu myślenia jako takiego mówi, iż zostanie ono rozwinięte „w sposób czysty w elemencie myślenia” (*Enc., Wprow.*, par. 14)<sup>2</sup>. Posługując się zwięzłą, choć niezbyt trafnie wykoncypowaną nazwą, powiemy: rzeczą myślenia jest dla Hegla „myśl” (*der Gedanke*). Rozwinięta do swej najwyższej istotowej wolności stanowi ona „ideę absolutną”. Powie o niej Hegel pod koniec *Nauki logiki*<sup>3</sup> (wyd. Lassona,

<sup>1</sup> *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)* stanowi częściowo zmienione odtworzenie rozważań, zamykających zajęcia seminaryjne w semestrze zimowym 1956/57, a poświęcone Heglowskiej *Nauce logiki*. Odczyt odbył się 24 lutego 1957 roku w Todtnauberg.

Przełożony tekst wydany został wraz z *Der Satz der Identität (Zasada tożsamości)* w jednej całości noszącej tytuł: *Identität und Differenz*, Neske Verlag, Pfullingen 1957. Przekład z wydania szóstego, 1978 r.

<sup>2</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 76.

<sup>3</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1968, tom II, s. 722.

t. II, s. 484): „tylko idea absolutna jest byciem, nieprzemijającym życiem, świadomą siebie prawdą i wszechprawdą”. Tym sposobem sam Hegel w sposób wyraźny nadaje rzeczy myślenia taką samą nazwę, jaką nadało jej myślenie Zachodu, nazwę: bycie.

(W trakcie seminarium były rozważane rozmaite a jednak jednolite użycia słowa "bycie". Dla Hegla bycie oznacza przede wszystkim, choć nigdy wyłącznie „nieokreśloną bezpośredniość”. Widzi je on z perspektywy określającego zapośredniczenia, tzn. z perspektywy absolutnego pojęcia i dlatego ze względu na nie. „Prawdą bycia jest istota”, tzn. refleksja absolutna. Prawda istoty jest pojęciem w sensie nie-skończonej wiedzy o sobie. Bycie to absolutne myślenie siebie myślenia. Tylko absolutne myślenie stanowi prawdę bycia, „jest” byciem. Prawda oznacza tu nade wszystko: pewną siebie samą wiedzę o tym, co wiedziane jako takie).

Hegel myśli równocześnie rzecz swego myślenia w dialogu z minionymi dziejami myślenia. Jest on pierwszym, który może i musi w ten sposób myśleć. Stosunek Hegla do dziejów filozofii jest spekulatywny i tylko jako taki również dziejowy. Znamieniem ruchu dziejów jest dzianie się, jest proces dialektyczny. Hegel pisze (*Enc.*, par. 14)<sup>1</sup>: „Ten sam rozwój myślenia, który przedstawia historia filozofii, przedstawiany jest również w samej filozofii, ale jako uwolniony od owej historycznej zewnętrzności i ujęty w sposób czysty w elemencie myślenia”.

Zatrzymujemy się z wahaniem. Filozofia sama oraz dzieje filozofii winny, wedle własnych słów Hegla, stać wobec siebie w stosunku zewnętrzności. Ale myślna przez Hegla wewnętrzność nie jest wcale zewnętrzna w potocznym sensie czegoś tylko powierzchownego i obojętnego. Zewnętrzność oznacza tutaj takie Zewnątrz (*Ausserhalb*), w którym całe dzieje i wszelki rzeczowy proces zatrzymują się wobec ruchu idei absolutnej. Rozważana zewnętrzność dziejów w stosunku do idei pojawia się jako następstwo samouzewnętrznienia idei. Zewnętrzność sama jest określeniem dialektycznym. Pozostajemy tedy daleko w tyle poza właściwą myślą Hegla, gdy twierdzimy, że Hegel w filozofii doprowadza do jedności przedstawienie historyczne i systematyczne myślenie. U Hegla bowiem nie chodzi ani o historię, ani o system nauki.

Do czego zmierzają powyższe uwagi o filozofii i jej stosunku do dziejów? Chcą one dać do zrozumienia, iż rzecz myślenia jest dla Hegla dziejowa w sobie, dziejowa w sensie dziania się. Jej procesualny charakter określony zostaje przez dialektykę bycia. Rzeczą myślenia jest dla Hegla bycie jako myślenie myślące samo siebie, myślenie, które dojdzie do siebie dopiero w procesie swego spekulatywnego rozwoju, to znaczy przebiegnie stopnie każdorazowo różnych, rozwiniętych i dlatego wcześniej z konieczności nierozwiniętych postaci.

Dopiero z doświadczonej w taki sposób rzeczy myślenia wyłoni się Hegłowi swoista maksyma, wyznacznik rodzaju i sposobu w jaki rozmawia on z myślicielami przeszłości.

Skoro podjęliśmy próbę myślowego dialogu z Heglem, musimy wraz z nim mówić nie tylko o tej samej rzeczy ale i w ten sam sposób. Ale to samo nie

<sup>1</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. F. Hegel, *Encyklopedia*, dz. cyt. par 14, s. 76.

znaczy identycznie. W identyczności zagubia się odmiennosc. W tym-samym odmiennosc się ujawnia. Ujawnia się ona tym silniej, im bardziej zdecydowanie rozpocznie się myślenie tej samej rzeczy w ten sam sposób. Hegel myśli bycie bytu spekulatywnie i dziejowo. Skoro tedy myślenie Hegla przynależy do pewnej epoki dziejów (nie znaczą one w żadnym razie tego, co minione), spróbujemy myślane przez Hegla bycie myśleć w ten sam sposób, tzn. dziejowo.

Myślenie może pozostać przy swojej rzeczy tylko dlatego, ponieważ w pozostawianiu-przy-niej staje się ono coraz głębsze, ponieważ ta sama rzecz staje się dlań coraz bardziej sporna. W ten sposób rzecz domaga się od myślenia, aby wytrzymało ono w swoistym dla niej stanie rzeczy, aby wytrzymało go poprzez swoją odpowiedniość, prowadząc rzecz do rozstrzygnięcia. Myślenie pozostając przy swojej rzeczy musi, o ile owa rzecz to bycie, wdać się w rozstrzygnięcie bycia. Zgodnie z powyższym jesteśmy nastawieni na to, by w dialogu z Heglem i ze względu na ów dialog uwyraźnić z góry tożsamosć tej samej rzeczy. Wymaga to, w związku z tym, co powiedzieliśmy, aby wraz z odmiennością rzeczy myślenia wyjaśnić zarazem odmiennosc tego, co dziejowe w dialogu z dziejami filozofii. Chcąc nie chcąc musimy teraz wyjaśnić te kwestie krótko i w zarysie.

Zwracamy uwagę na trzy sprawy związane z wyjaśnieniem odmiennosci zachodzącej między myśleniem Hegla a myśleniem, którego próbę sami podejmujemy.

Pytamy:

1. Jaka jest tam i tutaj rzecz myślenia?
2. Jaki jest tam i tutaj wyznacznik dialogu z dziejami myślenia?
3. Jaki jest tam i tutaj charakter owego dialogu?

O dnośnie pierwszego pytania:

Dla Hegla rzeczą myślenia jest bycie ze względu na pomyślalność bytu w absolutnym myśleniu jako takim. Dla nas rzeczą myślenia jest to samo, mianowicie bycie, bycie jednak ze względu na różnicę z bytem. Ścisłej ujmując: dla Hegla rzeczą myślenia jest myśl jako pojęcie absolutne. Dla nas rzeczą myślenia, określoną tymczasowo, jest różnica jak o różnica.

O dnośnie drugiego pytania:

Dla Hegla wyznacznikiem dialogu z dziejami filozofii jest wejście w siłę i obszar tego, co pomyślane przez wcześniejszych myślicieli. Nieprzypadkowo przedstawia Hegel swą maksymę w trakcie dialogu ze Spinozą i przed dialogiem z Kantem (*Nauka logiki, Księga trzecia, Lasson, t.II, s.216*)<sup>1</sup>. U Spinozy znajduje Hegel doprowadzone do końca „stanowisko substancji”, które wszakże nie może być stanowiskiem najwyższym, ponieważ bycie nie zostało jeszcze w takim samym stopniu i tak zdecydowanie pomyślane od podstaw jako myślenie myślące siebie. Bycie jako substancja i substancjalność nie rozwinęło się jeszcze w podmiot w swej absolutnej subiektywności. A jednak Spinoza wciąż na nowo przemawiał do myślenia idealizmu niemieckiego

<sup>1</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., s. 352.

i doprowadzał je zarazem do sprzeczności, ponieważ rozpoczynał myślenie od absolutu. Inna jest natomiast droga Kanta.

Jest ona jeszcze bardziej rozstrzygająca dla myślenia absolutnego idealizmu i dla filozofii w ogóle aniżeli system Spinozy. W Kantowskiej myśli o pierwotnej syntezie apercpepcji dostrzega Hegel „jedną z najgłębszych zasad spekulatywnego rozwijania (zagadnień)” (Tamże, s.227)<sup>1</sup>. Nieustającą siłę myślenia upatruje Hegel w tym, co przezeń pomyślane, o ile może to być zniesione (*aufgehoben*) w absolutnym myśleniu jako jeden ze stopni. Myślenie absolutne jest tylko dlatego absolutne, iż porusza się ono w swoim dialektyczno-spekulatywnym procesie, a do tego potrzebuje ono ustopniowania.

Dla nas wyznacznik dialogu z dziejową tradycją jest taki sam, jeśli tylko oznacza on wejście w siłę wcześniejszego myślenia. A jednak my poszukujemy tej siły nie w tym, co już pomyślane, lecz w tym, co niepomyślane, z którego to, co już pomyślane przejmując swoją istotową przestrzeń. Lecz to, co już pomyślane przygotowuje dopiero to, co jeszcze niepomyślane, a co wciąż na nowo wnika we własny nadmiar (*Überfluss*). Wyznacznik tego, co niepomyślane nie prowadzi do włączenia tego, co wcześniej pomyślane w ciągle wyższy i wyprzedzający je rozwój i w taką systematykę, lecz wymaga on wyzwolenia tradycyjnego myślenia ku jego jeszcze otwartym, byłym treściom. Treści te od początku władają tradycją, stale zakładają z góry jej istotę, nie są jednak myślane ani w sposób właściwy ani jako coś zapoczątkowującego.

#### Odnośnie trzeciego pytania:

Dla Hegla dialog z minionymi dziejami filozofii ma charakter zniesienia, tzn. zapośredniczonego określania w sensie absolutnego gruntowania.

Dla nas dialog z dziejami myślenia nie ma już charakteru zniesienia, lecz jest krokiem wstecz.

Zniesienie prowadzi w przewyższająco-zbierający obszar prawdy absolutnie ustanowionej w sensie całkowicie rozwiniętej pewności wiedzącej o sobie wiedzy.

Krok wstecz wskazuje na przeskakiwany dotychczas obszar, w którym godna myślenia będzie w pierwszym rzędzie istota prawdy.

Po tej związanej charakterystyce odmienności Heglowskiego i naszego myślenia w kwestii rzeczy myślenia i charakteru dialogu z dziejami myślenia spróbujemy nieco wyraźniej kontynuować wszczęty dialog z Heglem. Znaczący to: Zaryzykujemy próbę dokonania kroku wstecz. Termin „krok wstecz” sugeruje rozmaite nieprawidłowe interpretacje. „Krok wstecz” nie oznacza pojedynczego kroku myślowego, lecz sposób ruchu myślenia i długą drogę. Ponieważ krok wstecz określa charakter naszego dialogu z dziejami zachodniego myślenia, tedy myślenie w pewien sposób wychodzi poza to, co dotychczas było myślane w filozofii. Myślenie kroczy wstecz, odstępując od własnej rzeczy, od bycia i przywodzi w ten sposób to, co pomyślane w to, co stoi-naprzeciw (*in ein Gegenüber*), w którym dostrzegamy całość dziejów, a mianowicie ze względu na to, co stanowi źródło całego myślenia, przygotowującego dziejom obszar pobytu. W odróżnieniu od Hegla, nie jest to

<sup>1</sup> Tamże, s. 367.

przekazany tradycją, już kiedyś postawiony problem, lecz coś, o co nigdy w dziejach myślenia nie pytano. Tymczasowo, nieuchronnie nazwiemy to w mowie tradycji. Mówimy o r ó ż n i c y między byciem a bytem. Krok wstecz prowadzi od tego, co niemyślane, od różnicy jako takiej ku temu co do-myślenia (*in das zu-Denkende*). Jest nim z a p o m n i e n i e różnicy. Rozważane tu zapomnienie jest myślanym z perspektywy *lethe* (zakrycia) zasłonięciem różnicy jako takiej, zasłonięciem, które ze swej strony początkowo samo się usunęło. Zapomnienie należy do różnicy, ponieważ różnica należy do zapomnienia. Zapomnienie nie ogarnia różnicy dopiero wtórnie, wskutek niepamięci ludzkiego myślenia. Różnica między byciem a bytem jest obszarem, w obrębie którego metafizyka, zachodnie myślenie w pełni swojej istoty, może być tym, czym jest. Krok wstecz porusza się tedy od metafizyki ku istocie metafizyki. Uwaga o Heglowskim użyciu wieloznacznego słowa przewodniego „bycie” pozwala zrozumieć, że mówienie o byciu i bycie nigdy nie może wiązać się z j e d n ą epoką dziejów przeswitu „bycia”. Mówiąc o „byciu” nigdy nie odnosimy tej nazwy do gatunku, pod którego pustą ogólnością podpadałyby historycznie przedstawione teorie bytu jako poszczególne przypadki. „Bycie” mówi zawsze udzielając się (*geschicklich*) i dlatego włada ono całą tradycją.

Krok wstecz od metafizyki ku jej istocie wymaga trwałości i wytrwałości, których miary nie znamy. Jedno tylko jest jasne: krok ów wymaga przygotowania, na które musimy się poważnie tu i teraz; przygotowania jednak w obliczu bytu jako takiego i w całości, takiego, jakim on teraz jest i coraz bardziej jednoznacznie zaczyna się pokazywać. To, co j e s t teraz wykształciło się przez panowanie istoty współczesnej techniki, które to panowanie jest obecne już we wszystkich obszarach życia, w rozmaicie określanych charakterystykach, jak: funkcjonalizacja, perfekcja, automatyzacja, biurokratyzacja, informacja. Tak jak prezentację istot żywych nazywamy biologią, tak samo prezentację i ukształtowanie bytu opanowanego przez istotę techniki możemy nazwać technologią. Słowo to ma służyć jako oznaka metafizyki epoki atomowej. Krok wstecz od metafizyki ku istocie metafizyki, widziany z punktu widzenia współczesności i podjęty poprzez wgląd we współczesność jest krokiem technologii, technologicznego opisu interpretacji epoki ku i s t o c i e współczesnej techniki, zadanej dopiero do myślenia.

Wskazówka ta powstrzymuje inną możliwą błędną interpretację terminu „krok wstecz”, mianowicie mniemanie, jakoby krok wstecz polegał na historycznym powrocie do najwcześniejszych myślicieli zachodniej filozofii. Oczywiście Dokąd (*das Wohin*), do którego nawraca nas krok wstecz, rozwija się i ukazuje dopiero poprzez dokonanie kroku.

Aby dzięki temu seminarium uzyskać spojrzenie na całość Heglowskiej metafizyki, wybraliśmy tymczasowo do rozważenia fragment rozpoczynający Pierwszą księgę *Nauki logiki* zatytułowany *Nauka o byciu*. Sam tytuł tego fragmentu w każdym słowie daje do myślenia. Brzmi on: *Od czego należy zacząć w nauce?* Odpowiedź Hegla na to pytanie tkwi w stwierdzeniu, iż początek ma „naturę spekulatywną”. Znaczący to: początek nie jest ani czymś bezpośrednim ani zapośredniczonym. Naturę początku próbujemy wypowiedzieć w twierdzeniu spekulatywnym: „Początek jest rezultatem”. Wobec



dialektycznej wieloznaczności słowa „jest”, wypowiedź ta wypowiada niejednoznacznie. Po pierwsze: gdy *resultare* weźmiemy dosłownie - początek to odrzut (*Rückprall*) z doprowadzonego do końca dialektycznego ruchu myślenia myślącego siebie. Doprowadzenie tego ruchu do końca, idea absolutna, jest zamkniętą, rozwiniętą całością, pełnią bycia. Odrzut z tej pełni wyłania pustkę bycia. Wraz z nią w nauce (absolutnej, wiedzącej o sobie wiedzy) musiał pojawić się początek. Początkiem i końcem (uprzednio były one tym samym) ruchu pozostaje zawsze bycie. Istoczy się on jako ruch krążący w sobie od pełni do ostatecznego uzewnętrznienia i od tegoż ku doprowadzającej się do końca pełni. Rzeczą myślenia jest tedy dla Hegla myślenie myślące siebie jako bycie krążące w sobie. W związku z owym nie tylko uprawnionym, lecz także koniecznym nawracaniem, twierdzenie spekulatywne od początku brzmi: „Rezultat jest początkiem”. Rozpocząć trzeba właściwie od rezultatu, skoro to z niego wypływa początek.

To samo głosi uwaga, dołączona przez Hegla mimochodem i w nawiasach pod koniec fragmentu dotyczącego początku (Lasson, I, s.63)<sup>1</sup>: „(a niezaprzeczalne prawo do tego, by od niego zacząć, miałyby niewątpliwie B ó g)”. Zgodnie z pytaniem rozpoczynającym rzeczony fragment chodzi o „początek nauki”. Skoro ma się ona rozpocząć od Boga, nauka ta jest nauką o Bogu: teologią. Nazwa ta zostaje tu użyta w jej późniejszym znaczeniu, zgodnie z którym, teo-logia jest wypowiedaniem myślenia posługującego się przedstawianiem na temat Boga (*vorstellendes*). Początkowo *theologos*, *theologia* oznaczała mityczno-poetyckie opowieści o bogach, bez odniesienia do dogmatyki i doktryny Kościoła.

Dlaczego „nauka”, a tak brzmi począwszy od Fichtego nazwa metafizyki, dlaczego tedy nauka jest teologią? Odpowiedź: ponieważ nauka jest systematycznym rozwojem wiedzy, jaką ma o sobie samemu bycie bytu i dlatego jest prawdziwa. Szkolna nazwa nauki o byciu, tzn. o bycie jako takim i w ogólności, nazwa, która pojawiła się na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych brzmi: ontozofia lub ontologia. Zachodnia metafizyka od swego początku u Greków i bez związku z powyższymi nazwami jest jednak zarazem ontologią i teologią. Dlatego w wykładzie inauguracyjnym *Czym jest metafizyka?* (1929), metafizyka określona została jako pytanie o byt jako taki i w całości. Całościowość tej całości jest jednością bytu, jednoczącą jako wydobywająca podstawa. Dla tego, kto czytać potrafi znaczy to: metafizyka jest onto-teo-logią. Kto doświadczył teologii - i to zarówno teologii wiary chrześcijańskiej jak i teologii filozoficznej - rozpoczynając od jej własnego rodowodu, ten wolał będzie w obszarze myślenia zamilknąć o Bogu. Onto-teologiczny charakter metafizyki jest bowiem problematyczny dla myślenia nie tyle na gruncie jakiegoś ateizmu, lecz z doświadczenia takiego myślenia, któremu w onto-teo-logii ukazała się n i e p o m y ś l a n a jeszcze jedność istoty metafizyki. Tymczasem owa istota metafizyki dopóty pozostaje wciąż jeszcze tym, co najbardziej godne myślenia, dopóki dialog z przesłaniem tradycji nie załamie się arbitralnie i dlatego w sposób niestosowny.

<sup>1</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. F. Hegel, *Nauka logiki* I, s. 87.

*Wprowadzenie* dołączone do 5 wydania *Czym jest metafizyka?* (1949) daje wyraźną wskazówkę co do onto-teologicznej istoty metafizyki<sup>1</sup>. A jednak przedwczesne byłoby stwierdzenie, iż metafizyka jest teologią, ponieważ jest ontologią. Wprzód trzeba powiedzieć: metafizyka dlatego jest teologią, wypowiedzią o Bogu, ponieważ Bóg pojawia się w filozofii. Tym sposobem pytanie o onto-teologiczny charakter metafizyki wyprecyzowuje się w następujące pytanie: jak Bóg pojawia się w filozofii, nie tylko w nowożytnej, lecz w filozofii jako takiej? Na pytanie to uda się odpowiedzieć tylko wówczas, gdy zostanie ono wyczerpująco rozwinięte jako pytanie.

Pytanie: jak Bóg pojawia się w filozofii?, zdołamy gruntownie przemyśleć tylko wówczas, gdy dostatecznie rozjaśnimy d o k ą d Bóg ma dotrzeć, a więc filozofię samą. Dopóki dzieje filozofii przeszukiwać będziemy na sposób historyczny, zawsze odkryjemy, że Bóg w filozofii się pojawił. Przyjmując wszakże, że filozofia jako myślenie jest wolnym, samospełniającym się wdawaniem się w byt jako taki, Bóg może tylko wówczas dotrzeć do filozofii, gdy ta z samej siebie, ze swej istoty dopuści do tego i określi, że i w jaki sposób Bóg się w niej pojawia. Dlatego pytanie: jak pojawia się Bóg w filozofii? powraca do pytania: skąd pochodzi onto-teologiczna struktura istoty metafizyki? Powzięcie tak postawionego pytania oznacza jednak dokonanie kroku wstecz.

Dokonując tego kroku, podejmujemy namysł nad istotowym pochodzeniem onto-teologicznej struktury wszelkiej metafizyki. Pytamy: jak Bóg, odniesiona doń teologia, a wraz z nią podstawowy rys onto-teologiczny, pojawiły się w metafizyce? Pytanie to stawiamy w dialogu z całym dziejami filozofii. Zarazem jednak zadajemy je przez szczególny wzgląd na Hegla. Pozwoli nam to przemyśleć wprzód coś szczególnego.

Hegel myśli bycie w jego najbardziej pustej pustce, a więc w najwyższej ogólności. Myśli on bycie zarazem w jego dokonanej, całkowitej pełni. Wszelako filozofii spekulatywnej, tzn. właściwej filozofii, nie nazywa on onto-teologią, ale „nauką logiki”. Określeniem tym wydobywa Hegel na jaw coś rozstrzygającego. Nazwanie metafizyki „logiką” można by, rzecz jasna, natychmiast wyjaśnić wskazując, że dla Hegla rzeczą myślenia jest „myśl” w znaczeniu *singulare tantum*. Powszechnie i zgodnie z dawnym zwyczajem tematem logiki jest myśl, myślenie. Zapewne. Ale równie bezspornie zostało ustalone, że Hegel, zgodnie z tradycją, upatruje rzeczy myślenia w bycie jako takim i w całości, w ruchu bycia od jego próżni do rozwiniętej pełni.

Jakże jednak „bycie” może w ogóle wpaść na to, by przedstawić się jako „myśl”? Czyż nie inaczej jak przez to, że bycie utrwaliło się jako podstawa, a myślenie, ponieważ współprzynależy ono do bycia, skupia się w sposób zgruntowujący i ugruntowujący (*Ergründens und Begründens*) na byciu jako podstawie (*Grund*)? Bycie ujawnia się jako myśl. Znaczy to: bycie bytu odkrywa się jako samozgruntowująca i samougruntowująca się podstawa. Podstawa, *ratio* to zgodnie z ich istotowym pochodzeniem *logos* w sensie zbierającego przedkładania: *En panta* (Wszystko Jednym). Naprawdę tedy,

<sup>1</sup> Wydanie w języku polskim, M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, w: Tenże: *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 70-71.

nauka, tzn. metafizyka nie dlatego jest dla Hegla „logiką”, ponieważ tematem logiki jest myślenie, lecz dlatego, iż rzeczą myślenia pozostaje bycie, które jednakowoż od początku swego odkrycia się w postaci *lógosu*, gruntującej podstawy, rości sobie prawo do myślenia jako ugruntowywania.

Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w ogólności. Metafizyka myśli byt jako taki tzn. w całości. Metafizyka myśli bycie bytu nie tylko w zgruntowanej jedności tego, co najbardziej ogólne, tzn. wszędzie równoważne, lecz także w ugruntowanej jedności wszystkości (*Allheit*), tzn. tego, co najwyższe ponad wszystkim. Dlatego bycie bytu z góry już będzie myślane jako gruntująca podstawa. Dlatego również wszelka metafizyka jest w gruncie rzeczy z gruntu gruntowaniem (*im Grunde vom Grund aus das Gründen*), które zdaje relację o podstawie, mówi o niej i ostatecznie żąda od niej wytłumaczenia.

Po co o tym wspominamy? Otóż po to, by zużytych nazw ontologii, teologii, onto-teologii doświadczyć w ich właściwym znaczeniu. Oczywiście wprzód po prostu oddzielamy nazwy: ontologia i teologia od innych, również znanych, takich jak: psychologia, biologia, kosmologia, archeologia. Końcówka „-logia” oznacza całkiem przypadkowo i potocznie (*im geläufigen*), że chodzi o nauki: o duszy, o istotach żywych, o wszechświecie, o starożytnościach. Lecz w końcówce „-logia” skrywa się nie tylko to, co logiczne w sensie konsekwencji i w ogóle wypowiedalności, co klasyfikuje i porusza wszelką wiedzę naukową, stanowiąc o jej pewności i jej udzielając. Końcówka „-logia” jest w tym wypadku całością związków ugruntowujących, w których przedmioty poszczególnych nauk zostają przedstawione, tzn. określone ze względu na ich podstawę. Ontologia i teologia są jednak takimi „-logiami” o tyle, o ile zgruntowują i ugruntowują w całości byt jako taki. Zdają one relację o byciu jako o podstawie bytu. Mówią one o *lógosie* i w istotnym sensie są z nim zgodne, tzn. stanowią logikę *lógosu*. Ścisłej mówiąc, nazywają się one odpowiednio onto-logiką i teo-logiką. Rzeczowo i gruntownie myślane metafizyka jest onto-teo-logiką.

Obecnie rozumiemy już nazwę „logika” w istotnym sensie, obejmującym również nazwę użytą przez Hegla i dopiero teraz tłumacząc ją jako nazwę takiego myślenia, które zawsze wychodząc od bycia jako podstawy (*lógos*) zgruntowuje i ugruntowuje byt jako taki w całości. Podstawowy rys metafizyki nazywa się onto-teo-logiką. Będziemy przeto zdolni poważnie wyjaśnić jak Bóg pojawia się w filozofii.

Jak dalece powiedzie się wyjaśnienie? Powiedzie się ono, o ile zwrócimy uwagę, iż rzeczą myślenia jest byt jako taki, tzn. bycie. Pojawia się ono w charakterze podstawy. A zatem rzecz myślenia, bycie jako podstawa tylko wówczas zostanie gruntownie przemyślana, gdy podstawa przedstawia się jako pierwsza podstawa, *prôte arché*. Źródłowa rzecz myślenia przedstawia się jako pra-rzecz, przyczyna (*Ur-sache*), jako *causa prima*, odpowiadająca ugruntowującemu cofnięciu się do *ultima ratio*, racji ostatecznej. Bycie bytu w sensie podstawy przedstawia się zasadniczo tylko jako *causa sui*. Takim mianem określa się Boga w metafizyce. Metafizyka musi myśleć w otwarciu na Boga, ponieważ rzeczą myślenia jest bycie, które wszelako istoczy się (*west*) jako

podstawa na wiele sposobów: jako *lógos*, jako *hypokeimenon*, jako substancja, jako podmiot.

Powyższe wyjaśnienie przypuszczalnie dotyka czegoś słusznego, zupełnie jednak nie wystarcza dla wyjaśnienia istoty metafizyki. Metafizyka jest bowiem nie tylko teo-logiką lecz także onto-logiką. Metafizyka wprzód nie jest tylko tym pierwszym albo t a k ż e drugim. Jest ona raczej teo-logiką, ponieważ jest onto-logiką. I jest ona onto-logiką, ponieważ jest teo-logiką. Onto-teologiczna istotowa struktura metafizyki nie może być wyjaśniona ani z punktu widzenia teologii ani ontologii, skoro wyjaśnienie ma tutaj dotyczyć wszystkiego tego, co pozostaje do przemyślenia.

Niepomyślane pozostaje mianowicie, na gruncie jakiej to jedności współ-przynależą do siebie ontologika i teologika, niepomyślane pozostaje pochodzenie tej jedności, niepomyślana różnica tego, co różne, które owa jedność jednoczy. Albowiem, rzecz jasna, nie chodzi wpierrw o połączenie dwóch istniejących dla siebie dyscyplin metafizyki, lecz o jedność tego, c o s p r o b l e m a t y z o w a n e i p o m y ś l a n e w o n t o l o g i e i t e o l o g i e: chodzi o byt jako taki w ogólności i początkowości (*Ersten*) w j e d n i z bytem jako takim, najwyższym i ostatecznym (*Letzten*). Jedność tej jedni jest tego rodzaju, że ostateczne na swój sposób ugruntowuje początkowe, a początkowe na swój sposób ugruntowuje ostateczne. Odmiennosc obu sposobów ugruntowywania podpada sama pod wspomnianą wyżej, niepomyślaną jeszcze różnicę.

Istotowa struktura metafizyki polega na jedności bytu jako takiego w ogólności i w tym co najwyższe.

Najpierw trzeba pytanie o onto-teologiczną istotę metafizyki rozważyć tylko jako pytanie. W miejscu, gdzie rozważa się pytanie o onto-teologiczną strukturę metafizyki, tylko rzecz sama może się ukazać w taki sposób, iż będziemy mogli bardziej gruntownie podjąć próbę namysłu nad rzeczą myślenia. Rzecz myślenia została przekazana tradycją myśleniu zachodniemu pod nazwą „bycie”. Myśląc ją odrobinę bardziej gruntownie, zważając starannie na to, co sporne w rzeczy, zobaczymy, że b y c i e oznacza stale i wszędzie: bycie b y t u (w zwrocie tym dopełniacz myślany jest jako *genetivus obiectivus*). B y t zaś oznacza stale i wszędzie: byt b y c i a (w zwrocie tym dopełniacz myślany jest jako *genetivus subjectivus*). Mówimy wszakże z zastrzeżeniem o dopełniaczu skierowanym na przedmiot i podmiot (*Objekt und Subjekt*); podmiot i przedmiot są to bowiem nazwy, które ze swej strony wyniknęły już z pewnego charakteru bycia. Jasne jest to tylko, że w byciu bytu i w bycie bycia chodzi za każdym razem o różnicę.

Przeto tylko wówczas myślimy bycie w sposób rzeczowy, gdy myślimy je w różnicy z bytem, byt zaś z kolei w różnicy z byciem. W ten sposób różnica szczególnie się uwidatnia. Próbując ją jednak przedstawić, będziemy natychmiast skłonni do ujęcia różnicy jako relacji, którą nasze przedstawienie dołącza do bycia i do bytu. Tym samym różnica zredukuje się do pewnej dystynkcji, do wytworu naszego intelektu.

Przyjmijmy jednak jednorazowo, iż różnica jest dodatkiem naszego przedstawienia, a zaraz wyłoni się pytanie: dodatkiem do czego? Odpowiadamy: do bytu. W porządku. Lecz cóż to znaczy „byt”? Co znaczy on innego jak: to, c o j e s t? W ten sposób domniemyamy dodatek, przedstawienie różnicy,

umieszczamy w byciu. Lecz "bycie" samo znaczy: bycie, które jest b y t u j ą c e. Tam, dokąd winniśmy doprowadzić różnicę jako rzekomy dodatek, zawsze już znajdujemy byt i bycie w ich różnicy. To tak jak w bajce braci Grimm o zającu i jeżu<sup>1</sup>: "A ja już tu jestem" (*Ich bin all hier*). Ów szczególny stan rzeczy, ów byt i bycie już odnalezione zostają każdorazowo z różnicy i w niej, może zostać z grubsza doświadczony i tak oto wyjaśniony: nasze przedstawieniowe myślenie jest w taki sposób urządzone i ukształtowane, że to jakby poza nim, a jednak pochodząc odeń, różnica zawsze byłaby już z góry umieszczona pomiędzy bytem a byciem. Wiele by można mówić o takim pozornie przekonującym, lecz i zbyt szybko gotowym wyjaśnieniu, jeszcze więcej zadawać pytań, jak przede wszystkim o to skąd pochodzi owo „pomiędzy”, w które różnica ma być jakby wsunięta.

Porzucamy domniemanie i wyjaśnienia, zwracając natomiast uwagę na to, że różnicę odnajdujemy zawsze w rzeczy myślenia, w byciu jako takim, w sposób tak niewątpliwy, że tego stanu rzeczy bynajmniej nie przyjmujemy od razu jako takiego do wiadomości. Nic nas również nie zmusza, aby to robić. Myślenie nasze może pozostawić różnicę niemyślaną, może też specjalnie poddać ją jako taką pod namysł. Wolność ta wszakże nie dotyczy wszystkich przypadków. Niespodziewanie może się zdarzyć, że myślenie zostanie wezwane w pytaniu: co znaczy owo wielokrotnie wspomniane bycie? O ile ukazuje się ono od razu jako bycie czegoś, zakładając przeto różnicę w dopełniaczu, wówczas poprzednie pytanie zabrzmia bardziej konkretnie: co twierdzimy o różnicy, skoro tak bycie jak i byt każdorazowo na swój sposób wylaniają się z r ó ż n i c y? Aby sprostać temu pytaniu musimy dotrzeć do różnicy poprzez odpowiednie „naprzeciw” (*Gegenüber*). Owo „naprzeciw” utworzy się przed nami wówczas, gdy dokonamy kroku wstecz. To bowiem dzięki otwartemu przezeń oddaleniu udziela się przede wszystkim to, co bliskie jako takie, bliskość rozbłyskuje po raz pierwszy. Dokonując kroku wstecz uwalniamy rzecz myślenia, bycie jako różnicę, w owo „na przeciw”, które może pozostać całkiem bezprzedmiotowe.

Mając stale na oku różnicę, a jednak przez dokonanie kroku wstecz uwalniając ją na rzecz tego co do-myślenia (*das zu-Denkende*), możemy powiedzieć: bycie bytu znaczy: bycie, które jest bytem. „Jest” przemawia tu tranzytywnie, przechodnio. Bycie istoczy się (*west*) tutaj jako przejście ku bytowi. Bycie wszelako nie podąża ku bytowi, opuszczając swoje miejsce, tak samo jak byt nie mógłby, wprzód pozbawiony bycia, potem od niego wychodzić. Bycie idzie przez (coś), odkrywając prowadzi przez (to), co wskutek tego przechodzenia (*Überkommnis*) nadchodzi dopiero jako samo z siebie nieskryte. Nadejście (*Ankunft*) oznacza skrywanie się w nieskrytości: wytrwanie skrytym: bycie bytem.

Bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie. Byt jako taki zjawia się na sposób nadejścia skrywającego się w nieskrytości.

Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istoczą się, tak właśnie odróżnione, z Tego-Samego (*aus dem Selben*), z roz-cięcia, różnicy (*Unter-schied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia „pomiędzy” (*das Zwischen*), w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą (*auseinander-zueinander getragen sind*). Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie (*Unter-schied*) przechodzenia i nadejścia stanowi s k r y w a j ą c o o d k r y w a j ą c ą w y r ó ż n i ę (*Austrag*) o b u. W wyróżni władza prześwit (*Lichtung*) przesła-niającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-i-ku-sobie (*das Aus- und Zueinander*).

Podjmując próbę namysłu nad różnicą jako taką, nie doprowadzamy do jej zniknięcia, lecz zmierzamy do uchwycenia jej istotowego pochodzenia. W drodze do tego celu myślimy wyróżnić przechodzenia i nadejścia. Jest to o krok wstecz bardziej gruntownie pomyślana rzecz myślenia: bycie myślane z różnicy.

Zapewne przyda się tutaj wtrącony komentarz dotyczący naszego wywodu na temat rzeczy myślenia, spostrzeżenie, które domaga się stale naszej uwagi. Mówiąc „bycie”, zwykliśmy używać tego słowa w najszerzej i najbardziej nieokreślonej ogólności. Gdy tylko zaczynamy mówić o ogólności, od razu myślimy bycie w niewłaściwy sposób. Przedstawiamy bycie w taki sposób, w jaki Ono (*der Es*), bycie, nigdy się nie udziela (*sich niemals gibt*).

Sposób, w jaki prezentuje się rzecz myślenia, bycie, jest jedynym w swoim rodzaju stanem rzeczy. Nasz potoczny sposób myślenia nie zdoła go wyrazić w dostatecznym stopniu. Próbuje się dokonać tego odwołując się do przykładów, przy czym z góry wiadomo, iż nigdzie w obrębie bytu nie ma przykładów (*Beispiel*) ilustrujących istotę bycia, prawdopodobnie dlatego, że istotą bycia jest sama tylko gra (*Spiel*).

Dla scharakteryzowania ogólności tego, co ogólne, Hegel przywołuje następujące zdarzenie: ktoś chce kupić w sklepie owoce. Prosi o nie. Oferuje mu się jabłka, gruszki, brzoskwinie, wiśnie, winogrona. Lecz klient ze wszystkiego rezygnuje. Za każdą cenę chce kupić owoce. I jakkolwiek to, co za każdym razem mu się oferuje, jest owocem, to jednak ściśle mówiąc: owoców kupić niepodobna.

Niekończenie niemożliwym jest, aby „bycie” jako to, co ogólne przedstawić za pomocą określonego bytu. Bycie oferuje się zawsze tylko w takim lub innym z góry udzielonym charakterze: jako *fizis*, *logos*, *Ēn*, *idéa*, *enérgeia*, substancjalność, obiektywność, subiektywność, wola, wola mocy, wola woli. Lecz tego, co z góry udzielone nie można ułożyć tak jak układa się jabłka, gruszki i brzoskwinie, ułożyć na ladzie historycznego przedstawienia.

Czyż jednak nie słyszeliśmy o byciu w porządku dziejowym i postępowaniu procesu dialektycznego, o których mówi Hegel? Zapewne. Lecz bycie także tutaj oferuje się tylko w świetle, które rozświetliło Heglowskie myślenie. Ma to znaczyć, iż sposób w jaki bycie się oferuje, zawsze określa się samo ze sposobu, w jaki się ono rozświetla. Sposób ów jest jednak udzielony z góry, ma on charakter epokowy, który dla nas tylko wówczas istoczy się jako taki, gdy wyzwolimy go ku temu, co stanowi jego własną byłość (*Gewesen*). Do bliskości tego, co z góry udzielone dotrzemy tylko poprzez nagłość wspomnianej

<sup>1</sup> Por. popularne wydanie oryginalne *Grimms Märchen*, Hamburg 1988, s. 42: *Ich bin schon da*. Podobnie w przekładzie na język polski: *A ja już jestem*. Zob., *Baśnie braci Grimm*, Warszawa 1982, tom II, s. 273.

chwili. Dotyczy to również doświadczenia każdorazowego charakteru różnicy bycia i bytu, które zgadza się z każdorazową wykładnią bytu jako takiego. To samo dotyczy przede wszystkim również naszej próby myślenia poprzez krok wstecz od zapomnienia różnicy jako takiej do różnicy jako wyróżni odkrywającego przechodzenia i skrywającego się nadejścia. Przy uważnym nasłuchiowaniu potwierdzi się, iż w powyższej mowie o wyróżni pozwoliliśmy już dojść do głosu temu, co bycie, skoro myśleliśmy o odkrywaniu i zakryciu, o przejściu (transcendencji) i nadejściu (wystąpieniu) (*Anwesen*). Poprzez rozważenie różnicy bycia i bytu w wyróżni, siedlisku jej istoty, ujawniło się nawet być może coś uniwersalnego, co przenika udzielanie się bycia od początku aż po zakończenie. Trudno wszakże powiedzieć, w jaki sposób myślana jest owa uniwersalność, skoro nie jest ona ani ogólnością obowiązującą we wszystkich przypadkach, ani prawem zapewniającym konieczność procesu dialektycznego.

Aby dopełnić nasz zamiar zależy nam teraz na wglądzie w możliwość takiego pomyślenia różnicy jako wyróżni, które pozwoli zrozumieć na ile onto-teologiczna struktura metafizyki posiada swój istotowy rodowód w wyróżni rozpoczynającej dzieje metafizyki, panującej w jej epokach, a jednak wszędzie jako wyróżnia zakrytej i pozostającej zapomnianą w wymykającym się samemu sobie zapomnieniu.

Dla ułatwienia takiego wglądu rozważymy bycie, różnicę w byciu i wyróżni w różnicy, wychodząc od takiej charakterystyki bycia, przez którą bycie rozświetli się jako *lógos*, jako podstawa. Bycie ukazuje się w odkrywającym przechodzeniu jako przedkładanie nadchodzącego, jako gruntuwanie w wielu odmianach sprowadzania do czegoś i przedstawiania. Byt jako taki, skrywające się w nieskrytości nadejście jest tym, co ugruntowane. Jako ugruntowany i w ten sposób oddziałujący, gruntuje on na swój sposób, a mianowicie działa, tzn. uprzączynawia. Wyróżnia (*Austrag*) gruntującego i ugruntowanego jako takiego nie tylko rozdziela je od siebie, lecz także utrzymuje razem. To, co różni się od siebie zostaje w wyróżni w taki sposób powiązane, że nie tylko bycie jako podstawa gruntuje byt, lecz również byt ze swej strony i na swój sposób gruntuje bycie, uprzączynawia je. Dokonać tego może tylko taki byt, który „jest” pełnią bycia: byt będący w stopniu najwyższym (*das Seiendste*).

Namysł nasz osiąga w tym miejscu zadawalającą spoiłość. Bycie istoczy się jako *lógos* w sensie podstawy, przedkładania. Tenże sam *lógos* jako zbiorczość (*Versammlung*) jest tym, co jedniące (*das Einende*), *Ēn*. Owo *Ēn* jednak jest dwojakie: po pierwsze jest ono jedniącym Jednym w znaczeniu wszędzie pierwszego i w ten sposób najogólniejszego, po drugie zaś jest ono zarazem jedniącym Jednym w sensie tego, co najwyższe (*Zeus*). Gruntując (*gründend*), *lógos* zbiera wszystko w to, co ogólne, a ugruntowując (*begründend*) zbiera wszystko, wychodząc od tego, co jedyne (*aus dem Einigen*). Odnotujmy tylko przy okazji, iż ten sam *lógos* skrywa w sobie ponadto istotowy rodowód istoty mowy, a tym samym określa odmiany wypowiedzi logicznej.

Skoro tedy bycie jako bycie bytu istoczy się jako różnica, jako wyróżnia, trwa jako bycie-od-siebie i ku-sobie gruntuwania i ugruntowywania (*Gründen und Begründen*) i w ten sposób gruntuje byt, to byt z kolei jako byt najwyższy

ugruntowuje bycie. Jedno przechodzi w Inne, Jedno nadchodzi ku Innemu. Przechodzenie i nadejście pojawiają się we wzajemnym oświetleniu, na przemian przechodząc jedno w drugie. Z punktu widzenia różnicy oznacza to, że wyróżnia jest krążeniem, wzajemnym krążeniem wokół siebie bycia i bytu. Gruntuwanie pojawia się we wnętrzu prześwitu wyróżni jako coś, **je s t**, co przeto samo, jako byt, wymaga odpowiedniego ugruntowania przez byt, tzn. wymaga uprzączynowienia dokonanego przez najwyższą przyczynę.

Jedno z klasycznych uzasadnień tego stanu rzeczy w dziejach metafizyki znajduje się w rzadko przytaczanym tekście Leibniza, który nazwiemy krótko: *24 tezy metafizyki*<sup>1</sup> (por. *Der Satz vom Grund*, 1957, s. 51 i nast.).

Metafizyka godzi się z byciem jako *lógosem* i dlatego w swym ogólnym charakterze zawsze jest logiką, logiką wszakże, która myśli bycie bytu, logiką określoną ze względu na to, co różne w różnicy: jest onto-teo-logiką.

Myśląc byt jako taki w całości, metafizyka przedstawia go ze względu na to, co różne w różnicy, nie bacząc na różnicę jako różnicę.

To, co różne ukazuje się jako bycie bytu w ogólności i jako bycie bytu najwyższego.

Ponieważ bycie zjawia się jako podstawa, byt zostaje ugruntowany, byt najwyższy natomiast ugruntowuje jako pierwsza przyczyna. Gdy metafizyka myśli byt ze względu na wspólną każdemu bytowi jako takiemu podstawę, wówczas jest logiką w sensie onto-logiki. Gdy zaś metafizyka myśli byt jako taki w całości, tzn. ze względu na najwyższy, wszystko ugruntowujący byt, wówczas jest logiką w sensie teo-logiki. Ponieważ myślenie metafizyki dopuszczone zostało do niemyślanej jako takiej różnicy, metafizyka z perspektywy jednoczącej jedności wyróżni jest jednocześnie zarazem ontologią i teologią.

Onto-teologiczna struktura metafizyki wyrasta z władania różnicy, która od-siebie i ku-sobie utrzymuje z jednej strony bycie jako podstawę, z drugiej zaś byt ugruntowany i ugruntowujący, przy czym utrzymywanie owo ma swoje źródło w wyróżni.

Powyższy wywód odsyła nasze myślenie w obszar, gdzie nie wystarczają już główne pojęcia metafizyki: bycie i byt, podstawa i to, co ugruntowane. Albowiem to, co nazywają te pojęcia, to, co przedstawiają wyprowadzone z nich sposoby myślenia, jako to, co różne, pochodzi z różnicy. A jej pochodzenie nie daje się już myśleć w horyzoncie metafizyki.

Wgląd w onto-teologiczną strukturę metafizyki wskazuje jedyną możliwą drogę odpowiedzi na pytanie: Jak Bóg pojawia się w filozofii? z perspektywy istoty metafizyki.

Bóg pojawia się w filozofii dzięki wyróżni, którą myślimy najpierw jako siedlisko istoty różnicy między byciem a bytem. Różnica wydobywa zarys struktury istoty metafizyki. Wyróżnia wyłania i stanowi bycie jako wydobywającą podstawę, która sama, w perspektywie tego, co przezeń ugruntowane, potrzebuje uprzączynowienia przez to, co najbardziej źródłowe. Jest to przyczyna w sensie *Causa sui*. Tak nazywa się Boga w filozofii. Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *Causa sui*

<sup>1</sup> Wydanie w języku polskim, G. W. Leibniz.: *O zasadach istnienia*, oryginał bez tytułu i bez daty, tłum. J. Domański, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, s. 223-228.

człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, jest być może bliższe boskiemu Bogu. Znaczy to tylko tyle, że jest ono wolne od Boga takiego, jakiego chciałaby uznać onto-teo-logika. Uwaga ta może oświecić nieco drogę, ku której podąża myślenie dokonujące kroku wstecz od metafizyki w istotę metafizyki, od zapomnienia różnicy jako takiej w udzielone z góry, samousuwające się skrywanie wyróżni.

Nikt nie może wiedzieć czy, kiedy, gdzie i w jaki sposób rozwinie się ów krok myślenia ku właściwej (*eigentlichen*) uzyskanej w wydarzeniu (*Ereignis*) drodze, ku jej przebiegowi i budowie. Może się zdarzyć, że panowanie metafizyki raczej się umocni, w postaci mianowicie współczesnej techniki i jej nieprzewidywalnego, szalonego rozwoju. Może się również zdarzyć, że wszystko to, co się wyłoniło na drodze kroku wstecz, zostanie wykorzystane i przetworzone przez trwającą nadal metafizykę na jej własny sposób jako rezultat myślenia przedstawieniowego.

Wówczas nie zostałyby wykonane krok wstecz, a droga, którą otwiera on i wskazuje pozostałaby nieprzebyta.

Rozważania tego typu łatwo się nasuwają, nie mają one jednak żadnego znaczenia wobec całkiem innej trudności, poprzez którą musi się przedrzeć krok wstecz.

Trudność tkwi w mowie. Nasze zachodnie języki są, każdy na swój sposób, językami myślenia metafizycznego. Nie rozstrzygniemy czy istota języków zachodnich jest metafizyczna sama w sobie, a więc definitywnie napiętnowana onto-teo-logiką, czy może języki te dają inne możliwości wypowiedziania, a to zarazem znaczy: wymownego niemówienia. Dość często podczas zajęć seminaryjnych pojawia się trudny problem, pozostawiony na boku przez wypowiedź myślową. Krótkie słówko „jest”, które wszechobecnie przemawia w każdej mowie i, tam nawet, gdzie nie występuje ono wprost, wypowiada bycie, otóż to krótkie słówko mieści w sobie całość udzielania się bycia, począwszy od *éstin gàr einai* Parmenidesa, poprzez „jest” Heglowskiego twierdzenia spekulatywnego aż po likwidację owego „jest” w ustanowieniu woli mocy u Nietzschego.

Rzut oka na tę płynącą z mowy trudność, winien przestrzec nas przed pochopnym przekuwaniem mowy wypróbowanego właśnie myślenia w terminologię oraz przed mówieniem o wyróżni już następnego dnia, zamiast poświęcenia całego wysiłku na przemyślenie tego, co zostało powiedziane. Bowiem to, co było do powiedzenia, zostało powiedziane w trakcie seminarium. Seminarium, jak na to wskazuje samo słowo, jest miejscem i sposobnością do rozsiania tu i tam ziarna (*Samen*), nasienia namysłu, które kiedyś na swój sposób wszędzie i zaowocuje.

przełożył Janusz Mizera

Ks. Marek Jędraszewski

## MIĘDZY „TOTALITÉ ET INFINI” A „AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE” KORESPONDENCJA EMMANUELA LEVINASA Z SIMONEM DECLoux

„Studium, które przedstawiamy, ma charakter przygotowawczy. Przebiega ono i zaledwie lekko dotyka pewnej ilości tematów, poszukiwań bardziej szeroki, poświęconych problemowi Dobra, Czasu i relacji z Drugim jako ruchowi w kierunku Dobra” - wyznawał Levinas w *Avant-propos* do swojej książki *De l'existence à l'existant*<sup>1</sup>. Dzieło to należy - obok eseju *Le Temps et l'Autre* - do głównych publikacji Levinasa, które określają charakter pierwszego etapu jego filozofii<sup>2</sup>. Jeśli jednak w *De l'existence à l'existant* Levinas tylko dotknął problemów Dobra, oraz Czasu i relacji z Drugim jako tego, co wyznacza ruch w kierunku Dobra, to kolejne jego dzieła czynią to w sposób dużo bardziej pogłębiony i oryginalny. Chodzi tu przede wszystkim o *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, które bez wątpienia należy do najbardziej znaczących publikacji filozoficznych dwóch ostatnich dziesięcioleci<sup>3</sup>. Każde z nich jest też podstawowym, najbardziej głębokim wyrazem kolejnych etapów na filozoficznej drodze Levinasa. *Totalité et Infini* zawiera w sobie przemyślenia drugiego etapu, natomiast *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* wyznacza tok myślenia trzeciego, w pełni już dojrzałego okresu.

Różnica czasu między publikacjami *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être* wynosi 13 lat. Jest to okres brzemienisty dla kształtowania się ostatecznej postaci filozofii Levinasa. Jeśli, z jednej strony, między *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être* zachodzą poważne różnice, dzięki czemu dzieła te wyznaczają kolejne etapy filozofowania Levinasa, to z drugiej, można dostrzec ścisłą więź istniejącą między nimi, określoną przez ciągle pojawiający się wątek poszukiwań odnoszący się do czasu i do relacji z drugim jako ruchowi w kierunku

<sup>1</sup> E. Levinas, *De l'existence à l'existant*. Paris 1947 s. 11.

<sup>2</sup> Odnośnię do tego etapu filozofii Levinasa por. M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Levinasa*, w: *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 4, 1983, s. 449-474.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961. Tenże, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

Dobra. Szeroko pisze na ten temat Silvano Petrosino, stwierdzając między innymi: „Uzupełnienie badań jest pewnym elementem struktury *Totalité et Infini*; lub: pismo *Totalité et Infini* zawiera w sobie wymóg pewnego uzupełnienia badań. Przyjrząwszy się temu lepiej, periodyzacja dokonana przez Levinasa, ukazanie się samego Levinasa w pewnym tak delikatnym punkcie równowagi jego pism, jest tylko potwierdzeniem tego ruchu jak i jednocześnie jego najbardziej wyczerpującym wyjaśnieniem. Droga, o której mowa, jest zatem jasna: według wskazówki danej przez samego Levinasa, idzie on od *Totalité et Infini* w kierunku *Autrement qu'être*. By pozostać przy tym istotnym węźle myśli Levinasowej, można dorzucić: *Autrement qu'être* jest uzupełnieniem badań wymaganych przez *Totalité et Infini*; badania prowadzone przez *Totalité et Infini* znajdują swe uzupełnienie w sensie kierunku, w który *Totalité et Infini* jest już wpisane i napisane. Uzupełnienie nie uzupełnia tutaj, lecz wspiera, przychodzi z pomocą temu, co można by teraz nazwać językiem, językiem *Totalité et Infini*. *Autrement qu'être* winno, w konsekwencji, być czytane w odniesieniu do *Totalité et Infini*, jednakże przede wszystkim, w zgodności z tą logiką uzupełnienia, *Totalité et Infini* winno być czytane w odniesieniu do i począwszy od *Autrement qu'être*. Postępowanie zupełnie nienaturalne w tej mierze, w jakiej *Totalité et Infini* w pewnym sensie dogłębnie wyczerpuje to, co jest istotnego do powiedzenia. Chodzi zatem o czytanie *Autrement qu'être*, o uchwycenie przynajmniej ducha jego pisma, o zmierzenie się z tym tekstem, w stronę którego cała myśl i cały język Levinasa prowadzą w sposób konsekwentny i od pierwszych jego chwil”<sup>1</sup>.

Petrosino wyraża tutaj pewien paradoks wpisany w rozwój myśli Levinasa: *Totalité et Infini* jest dziełem skończonym w sensie powiedzenia wszystkiego, co autor pragnął przez nie powiedzieć, a jednak jego przedłużeniem, dopowiedzeniem i swego rodzaju pomocą w jego właściwym zrozumieniu i przyjęciu okazuje się być *Autrement qu'être*. Dlaczego tak jest? Co spowodowało taki właśnie rozwój filozofii Levinasa? Petrosino sądzi, że nad dalszą drogą filozoficznych poszukiwań autora *Totalité et Infini* zaciążył cień artykułu Jacques Derridy *Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*<sup>2</sup>.

Nie mając w żadnej mierze zamiaru niedoceniienia ważkości obszernego eseju Derridy poświęconego krytycznej analizie głównych tez *Totalité et Infini*, wydaje się jednak, że Petrosino ma rację tylko częściowo. Trudno się bowiem zgodzić z twierdzeniem, by wyłącznie Derrida skłonił Levinasa do dalszych poszukiwań. Wynika to, naszym zdaniem, z samej analizy chronologicznej publikacji studium Derridy i kolejnych prac Levinasa. Esej Derridy ukazał się w roku 1964. W tym samym też roku, na łamach tego samego czasopisma

<sup>1</sup> S. Petrosino, *D'un livre à l'autre. Totalité et Infini - Autrement qu'être*, w: *Les Cahiers de la Nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Nr 3, 1984 s. 197.

<sup>2</sup> *L'ombre de Derrida, et derrière lui celle de Husserl ou de Hegel, accompagne de nouveau le discours, tout discours, sur l'altérité* (Tamże s. 198); J. Derrida, *Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, w: *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. 69, 1964, s. 322-354, 425-473; *L'écriture et différence*, Paris 1967 s. 117-228. Artykuł Derridy jest tutaj cytowany według tej drugiej publikacji.

*Revue de Métaphysique et de Morale*, tyle że kilka numerów wcześniej, ukazał się artykuł Levinasa *La signification et le sens*, natomiast już cały rok wcześniej w *Tijdschrift voor Filosofie* inny ważny artykuł *La Trace de l'Autre*<sup>1</sup>. Obydwa artykuły poprzez głoszone w nich tezy odbiegają znacznie od treści zawartych w *Totalité et Infini*. Naszym zdaniem w rozwoju myśli Levinasa wyznaczają one fazę pośrednią między *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être*. Jej zaistnienie - jak to wynika z przedstawionych wyżej analiz chronologicznych - nie wiąże się więc bezpośrednio z esejem Derridy *Violence et métaphisique*. Nie Derridzie należy zatem przypisywać zasługę dalszej ewolucji myśli Levinasa.

Czy Derrida nie znał tych dwóch ważkich artykułów Levinasa? Otóż w nocy do drugiej publikacji swego eseju wyznał on, że mógł do nich nawiązać jedynie aluzyjnie<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że mamy nawet prawo zradikalizować to wyznanie i przyjąć, że główne zarzuty Derridy postawione Levinasowi zostały w swej istotnej warstwie napisane przed ukazaniem się *La Trace de l'Autre* i *La signification et le sens*. Nie biorą one pod uwagę nowych treści zawartych w tych artykułach, a programowo ograniczają się do *Totalité et Infini*. Nie zauważają przez to ważkiego faktu zarysowującej się już dość wyraźnie dalszej ewolucji myśli Levinasa. Nie znaczy to jednak, by Levinas nie brał pod uwagę zarzutów Derridy i by w jakiejś mierze ostateczny swój kształt *Autrement qu'être* nie zawdzięczało także jego refleksjom stymulującym Levinasa do dalszego przemyślenia wielu zagadnień. Chodzi mi o to, by z Derridy nie czynić ani głównego ani też pierwszego sprawcy tego, że Levinas ukończył *Totalité et Infini*, wyruszył w drogę ku *Autrement qu'être*... Wprawdzie Petrosino *expressis verbis* nie formułuje tego w tak jednoznaczny sposób, ale z jego artykułu można odnieść takie właśnie wrażenie.

Potwierdzeniem tych opinii może być między innymi korespondencja, jaka między Emmanuel Levinasem a Simonem Decloux zawiązała się jesienią 1963 roku i trwała do grudnia 1965 roku<sup>3</sup>. Składają się na nią cztery listy Levinasa oraz trzy bruliony listów, jakie Decloux skierował do autora *Totalité et Infini*. Simon Decloux udostępnił mi te niezwykle z punktu widzenia naukowego dokumenty, gdy w końcu lat siedemdziesiątych pod jego kierownictwem pisałem na Wydziale Filozofii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie swą pracę doktorską *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Levinas*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Levinas, *La Trace de l'Autre*, w: *Tijdschrift voor Filosofie*, Bd 25, 1963, s. 605-623; *La signification et le sens*, w: *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. 69, 1964 s. 125-156.

<sup>2</sup> „Cet essai était écrit lorsque parurent deux importants textes d'Emmanuel Levinas: *La Trace de l'Autre* in *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1963 et *La Signification et le Sens* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, n°2. Nous ne pouvons malheureusement y faire que de breves allusions” (J. Derrida, *Violence et métaphisique*. s. 117 przypis 1).

<sup>3</sup> Simon Decloux, ur. 30 listopada 1930 roku, studia ukończył na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w 1963 roku broniąc tezy doktorskiej *Temps, Dieu, liberté dans les commentaires aristoteliens de st. Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Profesor filozofii na Wydziale Filozofii i Teologii Towarzystwa Jezusowego w Eegchoven, a później na Wydziale Filozofii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

<sup>4</sup> M. Jędraszewski, *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Roma 1980.

Lektura tej korespondencji przedstawiała, zwłaszcza na początku, pewne trudności. Wśród listów Levinasa, dwa są pisane na maszynie (z 25 października 1963 roku oraz 14 września 1965 roku), natomiast dwa pozostałe pisane ręcznie (z 1 listopada 1964 roku oraz z 1 czerwca 1965 roku). Odczytanie tych ostatnich, ze względu na dość nieczytelny charakter pisma Levinasa, nie należało do rzeczy najłatwiejszych. Jeszcze większe trudności przedstawiała lektura listów Decloux. Są to właściwie zaledwie bruliony listów, z licznymi dopiskami i poprawkami. Ich szata zewnętrzna, domagająca się wielkiej cierpliwości ze strony czytelnika zmagającego się z odczytaniem tekstu, a niekiedy wręcz skazanego na przyjęcie wersji najbardziej prawdopodobnej, jest niewątpliwie cennym świadectwem tego, jak Decloux pracował nad swymi listami - które są w swej istocie także tekstami filozoficznymi - pragnąc nadać poruszonym przez siebie problemom precyzyjną formę słowną.

Ze względu na swoją ważkość, wynikającą między innymi z czasu jej trwania - czasu drogi, jaką przebyła myśl Levinasa od *Totalité et Infini* do *Autrement qu'être* - wydaje się rzeczą ze wszech miar słuszną opublikowanie i omówienie tej korespondencji. Omówienie to zostaje dokonane z uwzględnieniem chronologii zarówno samych listów, jak i artykułów - tak samego Levinasa, jak i jego komentatorów, przede wszystkim wspomnianego już eseju Jacques Derridy, które się wówczas ukazały.

Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux rozpoczęła się wczesną jesienią 1963 roku. Decloux wykładał wówczas na Wydziale Filozofii i Teologii Towarzystwa Jezusowego w Eegenhoven koło Louvain. Z okazji inauguracji roku akademickiego 1963/64 na tej uczelni został mu powierzony obowiązek wygłoszenia wykładu inauguracyjnego. Tematem wykładu stały się zagadnienia poruszane przez Levinasa w jego dopiero co opublikowanej książce *Totalité et Infini*. Tekst tego wykładu Decloux wysłał później Levinasowi. Niestety, Decloux nie zachował u siebie jego kopii. Może Levinas posiada jeszcze oryginał? W każdym razie znamy list Levinasa z 25 października 1963 roku, w którym dziękuje on Decloux za przesłany sobie tekst. Z listu wynika, że wykład inauguracyjny musiał zawierać pewne uwagi krytyczne Decloux, a przynajmniej pewne wątpliwości, jakie u chrześcijańskiego myśliciela mogły się zrodzić na podstawie lektury *Totalité et Infini*. Najbardziej zaś interesującą rzeczą jest to, że Levinas odpowiada Decloux już w tonie nowych rozwiązań, jakie znalazły się w publikowanym w tym samym mniej więcej czasie w artykule *La Trace de L'Autre*. Dotyczy to przede wszystkim uwag na temat ostrożności, z jaką w każdym dziele filozoficznym należy traktować problematykę Boga, oraz wielce charakterystycznego rozróżnienia między „trzecim” rozumianym jako ludzkość, a „On”, który „jest bardziej osobowy niż wszelka osoba” i którego Levinas nazywa „Onością”.

Decloux, jak mi wiadomo na podstawie osobistej rozmowy, rozbudował tekst wspomnianego wyżej wykładu inauguracyjnego i opublikował w formie artykułu w *Nouvelle Revue Théologique*<sup>1</sup>. Artykuł ten przesłał następnie Le-

<sup>1</sup> S. Decloux, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, w: *Nouvelle Revue Théologique*, A. 86, 1964 s. 706-724.

vinasowi. W końcowej części tej publikacji - w *Réflexions critiques* - Decloux wyliczył kilka zagadnień, poprzez które - jego zdaniem - „filozof chrześcijański będzie się odróżniał od autora *Totalité et Infini*<sup>1</sup>. Według niego, Levinas jest przede wszystkim ztroskany o to, by „zabezpieczyć” istnienie przepaści między człowiekiem a Innym. W konsekwencji Bóg jawi się jako „zewnętrność”, która, co prawda, burzy krąg ja, lecz która, z drugiej strony, może stać się siłą dominującą w stosunku do tego ja. A przecież w relacji między człowiekiem a Bogiem powinno także znaleźć się miejsce dla miłości: „wejść w misterium Boga znaczy to przejść stopniowo od podporządkowania do zależności całkowicie synowskiej, wejść przez szacunek i sprawiedliwość w absolutną bliskość Miłości”<sup>2</sup>.

Po wtóre, Levinas z całym naciskiem i wielokrotnie podkreśla to w *Totalité et Infini*, że relacja metafizyczna z Bogiem urzeczywistnia się w relacji z innymi ludźmi. Drugi staje się miejscem metafizycznej prawdy, kimś koniecznym dla mojej relacji z Bogiem. Tylko w kontekście relacji z Drugim - a zatem w kontekście etyki - pojęcia teologiczne mają sens. Inaczej bowiem stają się pojęciami pustymi i czysto formalnymi. Czy można się całkowicie zgodzić z takim stanowiskiem? Decloux uważa, że nie. Przeciwnie w przedstawieniu znajduje się także znaczenie transcendentne, które sprawia, że to przedstawienie wznosi się poza siebie. Ludzkie słowo jest zamieszkiwane przez absolut prawdy. Prawda jest miejscem, w którym wszelki dialog znajduje swoje duchowe fundamenty. Bez niej jakiegokolwiek nauczanie staje się niemożliwe. Relacja metafizyczna urzeczywistnia się wtedy, gdy dwie radykalnie oddzielone od siebie osoby mówią i jednocześnie otwierają się na Prawdę.

Ponadto, zdaniem Decloux, wspólnota, która powstaje poprzez nasze spotkanie i nasz język, winna być rozumiana jako coś „już” dane, jako apel i wezwanie. Inaczej nie będziemy mogli jej poznać i nią żyć. Levinas uznaje, co prawda, obecność trzeciego oraz rzeczywistość społeczności „jedynych” braci, która tworzy się wobec wspólnego Ojca. Ale czy taka równość i takie braterstwo nie objawiają pewnego wyższego poziomu „totalności”, który nie ma już nic wspólnego z egoizmem? Spotkanie dwóch ludzi, ich wzajemne bogacenie sobą, jest przecież możliwe tylko wtedy, gdy ich spotkanie otwiera się na tę inną Obecność, która ich wysłuchuje.

Stąd, kończy swój artykuł Decloux, eschatologiczna koncepcja Levinasa powinna być u chrześcijanina skorygowana w świetle jego wiary w Jezusa Chrystusa wcielonego i zmartwychwstałego, oraz w świetle rzeczywistości samego Kościoła, który przekracza wprawdzie ten świat ale i jednocześnie już przemienia jego oblicze. Levinas odpowiedział Decloux listem z dnia 1 listopada 1964 roku. Nadal obstawał przy poglądzie wyrażonym w *Totalité et Infini*, że nie może przedłużać etyki w stronę bezpośredniej Bożej obecności. Bliźni, który ukazuje mi się poprzez twarz, powoduje bowiem - jego zdaniem - przerwanie kontekstu historycznego, który można zrozumieć. Jednakże to przerwanie historycznego kontekstu domaga się - z drugiej strony - interpretacji. Jak twarz może odnosić się do tego, co poza Bytem? Jak pragnienie

<sup>1</sup> Tamże s. 721.

<sup>2</sup> Tamże s. 722.

Nieskończonego może zmierzać do Niego jako swego kresu, skoro Nieskończony nie jest kresem? Są to pytania, które domagają się odpowiedzi i które stały się - jak wyznaje autor omawianego listu - przedmiotem jego aktualnej refleksji.

W roku 1964 w dwóch kolejnych numerach *Revue de Métaphysique et de Morale* Jacques Derrida opublikował wspomniany już tutaj swój obszerny esej *Violence et métaphysique*. Usiłował w nim przedstawić filozofię Levinasa na tle całej dotychczasowej tradycji myśli filozoficznej. Według Derridy, współczesnym ważkim przejawem tej tradycji są doktryna Husserla i Heideggera. Mimo dzielących je różnic doktryny te są zgodne ze sobą w trzech następujących zagadnieniach:

- całość historii filozofii jest myślana począwszy od jej greckiego źródła;
- archeologia, którą ukazuje Husserl i Heidegger, prowadzi do porządkowania i redukcji metafizyki;
- kategoria etyki jest nie tylko oddzielona od metafizyki, lecz przyporządkowana pewnej wcześniejszej i bardziej radykalnej instancji.

Otóż, zdaniem Derridy, Levinas zdaje się podważać zachodnią tradycję filozoficzną właśnie odnośnie do tych zagadnień, co do których Husserl i Heidegger są ze sobą zgodni. Najpierw bowiem myśl Levinasa wzywa „do rozpadu greckiego logosu; do rozpadu naszej identyczności, a być może identyczności w ogóle; wzywa nas do opuszczenia greckiego miejsca, a być może miejsca w ogólności, ku temu co nie jest już nawet źródłem ani miejscem (zbyt gościnnym dla bogów). (...) Myśl, która pragnie bez filologii, przez samą wierność bezpośredniej nagości, lecz przykrytej samym doświadczeniem, wyzwolić się od greckiej dominacji Tego Samego i Jednego”<sup>1</sup>. Po wtóre, myśl pragnie objawić się w swej pierwszej możliwości jako metafizyka. Na koniec, myśl ta powołuje się na etyczną relację z Drugim. Tylko ta relacja może bowiem otworzyć przestrzeń transcendencji i uwolnić metafizykę spod jarzma ontologii.

Filozoficzny zamysł Levinasa budzi u Derridy poważne wątpliwości. Wyraża je zwłaszcza w dwóch następujących fragmentach *Violence et métaphysique*: „Levinas zachęca nas zatem do drugiego ojcostwa. Należy zabić greckiego ojca, który trzyma nas jeszcze pod swoim prawem, to na co nigdy nie mógł się zdecydować pewien Grek - Platon - odwołując się w halucynacyjnym zabójstwie. Halucynacja już w halucynacji słowa. Lecz czy to, czego tu nie mógł uczynić pewien Grek, powiedzie się pewnemu nie-Grekowi w inny sposób niż przebijając się za Greka, 'mówiąc po grecku', udając mowę grecką, aby przybliżyć się do króla? A ponieważ chodzi o zabicie słowa, czy będziemy kiedykolwiek wiedzieć, kto jest ostatnią ofiarą tego udawania? Czy można udawać mówienie językiem? (...) Czy jesteśmy Żydami? Czy jesteśmy Grekami? Żyjemy w napięciu między Żydem a Grekiem, które jest być może jednością tego, co nazywa się historią. Żyjemy w i z tego napięcia, to znaczy w hipokryzji, o której Levinas trafnie powiada, że 'jest ona (...) głębokim rozdarcie świata przywiązane jednocześnie do filozofów

<sup>1</sup> J. Derrida, *Violence et métaphysique*, s. 122-123.

i proroków. Czy jesteśmy Grekami? Czy jesteśmy Żydami? Lecz kto, my? Czy jesteśmy (zagadnienie nie chronologiczne, zagadnienie pre-logiczne) najpierw Żydami lub najpierw Grekami?”<sup>1</sup>. Nawiązując do tego eseju Derridy i, jak sądzimy, przede wszystkim do cytowanych powyżej jego stwierdzeń, Simon Decloux 11 marca 1965 roku napisał list do Levinasa, w którym zapytywał między innymi: „czy grecki wymiar refleksji filozoficznej, który otwiera nas na to, co uniwersalne, i który je nam odstawia (wcześniejszy wobec wszelkiego pojawienia się tego co poszczególne) nie został zbyt szybko osądzony i potępiony w opozycji, którą ustanawia Pan między nieskończonym a totalnością?”

Levinas odpowiedział Decloux listem z 1 czerwca 1965 roku. Wstęp do listu dobitnie wskazuje na stymulującą rolę, jaką w filozoficznej twórczości Levinasa odgrywała wymiana poglądów z czytelnikami jego dzieł. Tekst odpowiedzi, która początkowo liczyła zaledwie dwie strony, rozwinął się, przybierając ostatecznie formę artykułu. O jaki artykuł Levinasa by tu chodziło? Wśród jego publikacji, bezpośrednio dzielących go od *Autrement qu'être*, w grę wchodzić mógłby jedynie artykuł *Enigme et phénomène*, który ukazał się w roku 1965. Jednakże końcowe zdania listu, gdzie Levinas informuje Decloux, iż oczekuje ukazania się właśnie tego artykułu na łamach *Esprit*, wyklucza tę możliwość. Musi więc chodzić o jakieś inne studium. Jakie? Następne artykuły związane tematycznie z omawianym przez nas zagadnieniem, a mianowicie *Humanisme et An-Archie* i *La substitution*, opublikowane w roku 1968, weszły później, odpowiednio do książek *Humanisme de l'autre homme* i *Autrement qu'être* jako ich części składowe<sup>2</sup>. Czyżby więc korespondencja z Decloux w jakimś sensie przyczyniła się do ostatecznego kształtu *Autrement qu'être*?

Jeśli trudno nam z całą pewnością zidentyfikować ów konkretny artykuł, o którym wspominał Levinas jako o przedmiocie swojej aktualnej ważkiej pracy, to bez wątplenia wiemy, w jakim kierunku zmierzały jego poszukiwania. Chodziło mu bowiem o przezwycięzenie języka ontologicznego. Wynika to jednoznacznie z następującego fragmentu listu do Decloux: „krytyczne zadanie Derridy było z pewnością ułatwione między innymi przez język *Totalité et Infini*, nieostrożnie ontologiczny (i który był takim głównie z obawy, by nie wydawał się być psychologicznym). Trzeba było jakiegoś innego, by wypowiedzieć to, co jest poza bytem, lub Jednego, absolutną jednostkowość, która nie jest najwyższym stopniem bytu”. Jak ważna i w pełni przemyślana była dla niego ta właśnie droga dalszej ewolucji - a nie tylko jakaś przelotna idea, tak typowa dla wielu korespondencji - świadczy o tym fakt, że niemal tak samo brzmiące sformułowania, natomiast identyczne co do treści, znalazły się w dwóch późniejszych publikacjach Levinasa. Podczas dyskusji w Lejdzie

<sup>1</sup> Tamże s. 132-133, 227.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Enigme et phénomène*, w: *Esprit*, A. 33, 1965 n. 6, s. 1128-1142. Tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 145-163; *Humanisme et An-Archie*, w: *Revue Internationale de Philosophie*, A. 22, 1968, s. 323-337; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 s. 65-82; *La substitution*, w: *Revue Philosophique de Louvain*, A. 66, 1968, s. 487-508; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 s. 125-166.



w roku 1975 w związku z nadaniem mu przez tamtejszy uniwersytet doktoratu honoris causa Levinas powiedział między innymi: „język ontologiczny, który jest używany w *Totalité et Infini*, nie jest wcale językiem ostatecznym. W *Totalité et Infini* język jest ontologiczny, ponieważ przede wszystkim pragnie on nie być psychologicznym. Lecz w rzeczywistości jest to właśnie poszukiwaniem tego, co nazywam poza bytem, rozdarciem tej równości (w odniesieniu) do siebie, która zawsze jest bytem - *Sein*”<sup>1</sup>. Natomiast w tekście zatytułowanym *Signature*, opublikowanym w drugim wydaniu *Difficile liberté* i będącym rodzajem autobiografii, Levinas stwierdził: „języka ontologicznego, którym posługuje się jeszcze *Totalité et Infini*, aby wykluczyć czysto psychologiczne znaczenie proponowanych analiz, jak dotąd uniknęliśmy. I same analizy odsyłają nie do 'doświadczenia', gdzie podmiot zawsze tematyzuje to, co zrównuje, lecz do „transcendencji”, gdzie odpowiada on za to, czego nie zmierzły jego intencje”<sup>2</sup>.

Petrosino, który przypisywał Derridzie tak wielką rolę w ewolucji, jakiej uległa myśl Levinasa od *Totalité et Infini* do *Autrement qu'être*, sądził, że powyższy fragment *Signature* można rozumieć jako odpowiedź Levinasa na następujące stwierdzenia Derridy zamieszczone w jego eseju *Violence et métaphysique*: „problemy, których źródło będziemy teraz usiłowali wskazać, są wszystkie w różnych sensach problemami języka: problemami języka i tym problemem tego języka”<sup>3</sup>. Jeśli jednak Petrosino opierał swój pogląd na przypuszczeniu, to trafność tego przypuszczenia znajduje swe potwierdzenie w świetle omawianego teraz listu Levinasa do Decloux z dnia 1 czerwca 1965 roku. Istotnie, Levinas łączył zagadnienie języka ontologicznego *Totalité et Infini* z esejem Derridy (por. fragment listu do Decloux zyczący się od „zadanie Derridy...”). Nie można jednak źródeł Levinasowej ewolucji ograniczyć do samego Derridy. Przeciż właśnie w liście do Simona Decloux autor *Autrement qu'être* zawarł sformułowania, które później znalazły swe niejako oficjalne potwierdzenie w *Rapport* i w *Signature*.

List Levinasa wskazuje też na pewną ograniczoność wpływu krytyki Derridy na poglądy autora *Totalité et Infini*. Levinas pragnie zrozumieć istotę zarzutów stawianych jego filozofii, ale bynajmniej nie chce zatracić oryginalności własnego myślenia. Krytyka służy jedynie jako rodzaj stymulacji w kierunku dalszych poszukiwań dla żywionych przez siebie idei, lecz nie jako czynnik zmuszający do wyparcia się ich. Mimo uwag Derridy i jego obrony języka „greckiego” filozofii, dla Levinasa ciągle otwartą sprawą pozostaje zagadnienie takiego języka filozoficznego, który by mógł wyrazić źródło sensu i prawdy. Przyjęcie Jednego nie oznacza wcale jego zrozumienia - to, co jednostkowe, nie musi zawsze ukazywać się w świetle tego co powszechne. Inaczej Bóg byłby tylko zrozumiały w świetle pewnej uniwersalnej mądrości.

<sup>1</sup> E. Levinas, *Rapport de la conversation avec M. le professeur Dr. E. Levinas à Leyde le 20 mai 1975*, Leyde 1975. Tenże, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, s. 133.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris 1976, s. 379.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Violence et métaphysique*, s. 161. Por. S. Petrosino, *D'un livre à l'autre. Totalité et Infini - Autrement qu'être*, w: *Les Cahiers de la Nuit Surveillée, Emmanuel Levinas*, Nr 3, 1984, s. 197 (przypis 6).

Pozostaje więc problem języka, który sam byłby już relacją między absolutnymi krańcami tej relacji.

W czerwcu 1965 roku ukazał się w *Esprit* zapowiadany już przez Levinasa artykuł *Enigme et phénomène*. W lipcu tegoż roku Decloux pisze do Levinasa kolejny list, nawiązując do tej właśnie nowej publikacji. Wydaje się, że pełne zrozumienie tego listu i zawartych w nim refleksji stanie się bardziej zrozumiałe, jeśli choć pokrótce zostaną przedstawione główne tezy Levinasa zawarte w powyższym artykule.

Wydaje się, że artykuł *Enigme et phénomène* należy uważać jako pewną kontynuację wspomnianego już tutaj artykułu *La Trace de l'Autre*. Levinas pragnął w nim rozwiązać te problemy, które w *La Trace de l'Autre* wydawały się niezbyt jasne. Chodziło tu głównie o zagadnienie relacji między Drugim i jego twarzą a Nieskończonym. Według publikacji z 1963 roku, twarz Drugiego wkracza do naszego świata ze sfery absolutnie obcej, nawiedzając ten świat. Między twarzą Drugiego a Transcendencją, z której on przybywa, zachodzi tajemniczy związek: twarz znajduje się na śladzie „Nieobecnego absolutnie minionego, absolutnie przeszłego. (...) Twarz jest właśnie jedynym otwarciem, gdzie znaczeniowość Transcendentnego nie anuluje transcendencji, aby kazać jej wejść w immanentny porządek, lecz gdzie, przeciwnie, transcendencja utrzymuje się jako zawsze miniona transcendencja Transcendentnego”<sup>1</sup>. W przypadku śladu relacja między oznaczonym a znaczeniem nie jest korelacją, ponieważ ślad kieruje się w stronę przeszłości nieodwracalnej i nie do odzyskania. Niemożliwość tej korelacji wskazuje na fakt, że ślad wskazuje na to, co poza bytem. To poza bytem jest trzecią osobą - jest On. I tutaj właśnie rodzą się pewne wątpliwości: w jaki sposób Inny znajduje się na śladzie Boga? W jakim sensie twarz Drugiego jaśnieje na tym śladzie? Dlaczego właśnie Druży jest bliżej Boga niż ja sam?

Do tych wątpliwości nawiązuje Levinas w artykule *Enigme et phénomène*. Po raz pierwszy w jego filozofii pojawiło się w nim pojęcie diachronii na wyrażenie niemożliwości redukcji czasu charakterystycznego dla On do teraźniejszości świadomości. O przeszłości, której nie można odzyskać, była już mowa w *La Trace de l'Autre*. *Enigme et phénomène* kontynuuje ten wątek. W myśl tego artykułu, świadomość jest teraźniejszością, która pragnie wszystko zsynchronizować w ramach danego systemu. Natomiast transcendencja wprowadza w te „porządkujące” usiłowania świadomości pewien „nieporządek”: między świadomością a Transcendencją zachodzi diachronia. Dlatego też problem niewidzialności Boga nie „polaryzuje się w korelację podmiot-przedmiot, lecz rozwija się jak wieloosobowy dramat”<sup>2</sup>. W twarzy bliźniego, która znajduje się na śladach Nieskończonego, odkrywa się pustkę niemożliwej do odzyskania przeszłości, w jakiej znajduje się Absolut. Za pomocą jakiego języka można by jednak wyrazić tę pustkę? W kontekście tych rozważań Levinas wprowadził pojęcie Enigmy. Jest to „sposób, w którym Inny poszukuje mojego uznania w pełni zachowując swe *incognito*, jest to sposób objawiania siebie bez objawiania”<sup>3</sup>. Enigma przeciwstawia się fenomenowi.

<sup>1</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974 s. 198.

<sup>2</sup> Tamże s. 204.

Bóg, który objawia się a jednocześnie uchyla się od wejścia w fenomen, który byłby ewidentny i możliwy do osiągnięcia przez wszystkich. Jego objawienie jest enigmatyczne. Diachronia czasu fenomenowi i czasu Boga wyraża absolutną transcendencję. Jednakże Bóg jako Enigma przechodzi *incognito* przez świat, zostawiając w nim swe ślady. Twarz Drugiego nosi w sobie to Mówienie Enigmy, które polega na dyskrecji nie słyszanej propozycji. Enigma wzywa człowieka do dania odpowiedzi o charakterze etycznym. Jak można odpowiedzieć Nieskończonemu, do którego nie można zwrócić się wprost i który jednocześnie nie jest nieobecny? Tutaj właśnie zawiązuje się intryga trzech, w której bliźni stanowi swoistą mediację między Bogiem a mną: posłanie Transcendencji dociera do mnie za pośrednictwem bliźniego. Bliźni jest także celem, do którego zmierza moja etyczna odpowiedź. W intrydze trzech zachodzi podwójna asymetria: między Bogiem a podmiotem oraz między bliźnim a podmiotem.

W świetle *Enigme et phénomène* Decloux zapytywał Levinasa, dlaczego otwarcie się na Nieskończonego jest tylko akceptacją przeszłości z pominięciem teraźniejszości. Dlaczego również i czas teraźniejszy nie mógłby być czasem Enigmy? Decloux stawiał też pytania, które w jakiejś mierze nawiązywały do statusu filozofii i do tego, co Derrida mówił o tradycji greckiej, z której wyrasta nasze myślenie. Czy można odrzucić mediację, która urzeczywistnia się w teraźniejszości jako czasie filozofii? Czy w sposób wyłączny można zgodzić się na pierwszeństwo tego co jednostkowe? Przecież w pewnym sensie jest pierwsze także i to co powszechne. Przyjęcie absolutnego pierwszeństwa tego co jednostkowe prowadziłoby bowiem do wyzeczenia się słowa.

Levinas odpowiedział Decloux listem z dnia 14 września 1965 roku. Treść listu związana jest przede wszystkim z problemem Enigmy, a dokładniej czasu, w którym się ona pojawia. Levinas raz jeszcze broni swej tezy, że teraźniejszość nie może być czasem Enigmy. Teraźniejszość wiąże się dla niego z „wszelkim porządkiem i wszelkim synchronizmem” a porządek i synchronizm wiążą się z kolei z immanencją. Enigma jest natomiast, w myśl jego poglądów, modalnością transcendencji. Transcendencja winna zaś w taki sposób wkroczyć w porządek, by nim wstrząsnąć i by jednocześnie ten wstrząs nie mógł stać się przedmiotem przedstawienia. Stąd Transcendencja, nie wchodząc w teraźniejszość, wiąże się z etycznym zagadnieniem spotkania z drugim człowiekiem - i to przede wszystkim człowiekiem ubogim, któremu trzeba pomóc dzieląc się z nim własnym bogactwem. Dlatego też właśnie ubóstwo staje się prawdziwą modalnością Transcendencji.

W kontekście tych zagadnień wraca problem języka i tego zarzutu, który kolejno stawiali Derrida w eseju *Violence et métaphisique*, oraz Decloux w swych listach: jak jest to możliwe, by odmawiając transcendencji, z jednej strony wszelkiej obecności, można było, z drugiej strony, jeszcze o niej mówić? Zdaniem Levinasa, u źródeł tego zarzutu znajduje się przekonanie, że nasza mowa podporządkowana jest czasowi teraźniejszemu i przedstawieniu. Trzeba zerwać właśnie z tym przekonaniem! By słyszeć i by mówić nie trzeba sobie najpierw przedstawiać jednostkowości. Przed rozumieniem jest przecież samo

<sup>3</sup> Tamże s. 208-209.

postrzeganie znaku. Na samym dawaniu tego znaku i jego spostrzeganiu polega pierwotna istota dyskursu. Jest to rzeczywistość, której Derrida nie chce uznać i dlatego też - być może - staje się ona przedmiotem jego niesłusznego ironizowania.

W tym samym 1965 roku na łamach *Revue de Théologie et de Philosophie* ukazał się artykuł Levinasa poświęcony filozofii wybitnego myśliciela żydowskiego przełomu XIX i XX wieku, Franza Rosenzweiga<sup>1</sup>. O wpływie jego filozofii na myśl Levinasa najbardziej świadczą to wyznania, jakie znajdujemy w *Totalité et Infini*: „przeciwstawienie się wobec idei totalności uderzyło nas w *Stern der Erlösung* Franza Rosenzweiga, zbyt często obecnego w tej książce, by go cytować”<sup>2</sup>. W punkcie 3 tego artykułu, zatytułowanym *Les catégories de la nouvelle pensée* Levinas przedstawił koncepcję Rosenzweiga odnośnie do religii, która nie była dla niego „wyznaniem” lecz „wątkiem lub dramatem bytu, wcześniejszym od totalizacji filozofii”<sup>3</sup>. Religia jest bowiem samym życiem - „cudem cudów” - które rozgrywa się w czasie i wobec którego synoptyczne spojrzenie filozofii okazuje się czymś zupełnie bezradnym. Relacja między Bogiem a Światem - pojmowana przez Rosenzweiga jako Stworzenie - urzeczywistnia się jako coś, co na zawsze należy do przeszłości. Natomiast ruch Boga w kierunku człowieka rozumiany jest jako Objawienie. Polega ono na miłości: jest miłością Boga do ludzi a jednocześnie przykazaniem miłości. Stąd czasem Objawienia jest teraźniejszość. Objawienie jako miłość oczekuje odpowiedzi człowieka. Odpowiedź ta nie jest wprost skierowana do Boga lecz do bliźniego. Z kolei „kochać swego bliźniego znaczy to zdążyć w kierunku Wieczności, zbawiać Świat lub przygotować Królestwo Boże”<sup>4</sup>. W ten sposób urzeczywistnia się wymiar Zbawienia, który jest wymiarem przyszłości. Religia jako życie dokonuje się w trzech ekstazach czasu: obejmuje bowiem Stworzenie (przeszłość), Objawienie (teraźniejszość) i Zbawienie (przyszłość).

W kontekście tak rozumianego czasu zaznaczają się, według Rosenzweiga, istotne różnice między judaizmem a chrześcijaństwem. Judaizm jest tą formą religii, w której porządek czasu i wieczności jest odwrócony: Mesjasz jeszcze się nie pojawił, ale Wspólnota wierzących już znajduje się u Boga. Życie liturgiczne i rytualne w swym cyklu roku liturgicznego, jest utrwaleniem wieczności już przeżywanego. W ten sposób żydowska antycypacja wieczności jest zamknięciem się w sobie i oddzieleniem. Judaizm zaczyna więc niejako od końca, natomiast chrześcijaństwo jest związane z chronologią świata. Ono ciągle znajduje się w drodze, w marszu. Jest wieczną misją zdążającą od Wcielenia do Paruzji, której celem i posłannictwem jest przekształcenie świata pogańskiego w świat chrześcijański. „Judaizm jest żywy i prawdziwy w miarę, jak

<sup>1</sup> E. Levinas, *Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne*, w: *Revue de Théologie et de Philosophie*, A. 98, 1965, s. 208-221.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1961 s. XVI.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne*, s. 213.

<sup>4</sup> Tamże s. 215.

znajduje się on u Boga. Chrześcijaństwo jest żywe i prawdziwe w miarę, jak idzie ono przez świat i go przenika"<sup>1</sup>.

Te zagadnienia stały się podstawą do refleksji i złożyły się na treść ostatniego listu, jaki Simon Decloux skierował do Levinasa w grudniu 1965 roku. W liście tym pojawiły się - dość niespodziewanie dla czytelnika ich dotychczasowej korespondencji, ograniczającej się do wymiaru czysto naukowego - wątki bardzo osobiste (śmierć ojca), a dokładniej te bardzo osobiste przeżycia znalazły dla siebie pewne „wyjaśnienia” w ideach zawartych w omawianym artykule Levinasa. Zdaniem Decloux, Objawienie pojęte jako miłość urzeczywistniająca się w terażniejszości, byłoby w pewnym sensie rozwiązaniem pytania o czas Enigmy, które to pytanie zostało postawione Levinasowi w liście z lipca 1965 roku. Jak utrzymuje Decloux, czas Enigmy byłby więc - w świetle koncepcji Rosenzweiga a wbrew poglądom Levinasa - terażniejszością. Natomiast trudniej można by się zgodzić z Rosenzweigiem odnośnie do jego sposobu rozumienia istoty chrześcijaństwa. Według Decloux, terażniejszość chrześcijaństwa skupia w sobie wszystkie trzy wymiary czasu: przeszłość wybrania i pogańskiej ziemi, terażniejszość drogi, którą ono pokonuje głosząc swą misję, oraz przyszłość obiecanego zbawienia. Chrześcijaństwo nie jest więc tylko terażniejszością ale zawiera w sobie rzeczywistość eschatologiczną.

Na liście Decloux z grudnia 1965 roku kończy się jego korespondencja z Levinasem. Przyczyny jej ustania nie są mi niestety znane. W każdym jednak razie poruszana w niej problematyka - relacja między człowiekiem, Bogiem a Drugim, intryga trzech, Oność i Enigma; zagadnienie czasu, w którym urzeczywistniają się te relacje; problem języka, za pomocą którego można wyrazić spotkanie człowieka z Nieskończonym; judaizm a chrześcijaństwo - pozwala nam głębiej wniknąć w istotę filozofii Levinasa, nie tylko ułatwiając jej zrozumienie, ale przede wszystkim ukazując jej narastanie i ewolucję w najbardziej ważnym dla niej etapie - między *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

## KORESPONDENCJA MIĘDZY EMMANUELEM LEVINASEM I SIMONEM DECLOUX

Emmanuel Levinas do Simona Decloux  
Paris, dnia 25 października 1963 r.

Szanowny Ojcie Profesorze!

Z wielką przyjemnością przeczytałem tekst wykładu inauguracyjnego Ojca. Sposób w jaki Ojciec mówił o mojej książce, cytaty jakie wybrał, sposób tak trafny i tak subtelny, w jaki Ojciec je wyjaśnia i w jaki je umieszcza w relacji do tradycyjnych problemów filozofii, wynikają z ducha ścisłego i filozoficznego, którego nie można nie powitać z uznaniem, sympatią i w tym przypadku z wielką wdzięcznością.

Odnosnie do tego, co dotyczy części krytycznej, wskazuje ona w rzeczywistości na drogę odmienną. Z zainteresowaniem przeczytałem te analizy, które ona zapowiada. Nie można jednak (dopuszczyć), by te rozbieżności - a wykład Ojca pozostaje ściśle filozoficzny aż do tej końcowej części - miały charakter teologiczny. Oczywiście, nie mogę zaprzeczyć (istnieniu) źródeł pre-filozoficznych, które mnie karmiły. Lecz zależy mi na filozoficznym charakterze książki, poprzez której tak dobre odczytanie sprawił mi Ojciec wielki zaszczyt. I nigdy nie posługuję się żadnym werselem ani też religijnym odniesieniem, by coś uzasadnić. W gruncie rzeczy, ograniczam się do kilku uwag: ma Ojciec rację mówiąc (s.16) iż obstaję przy oddzieleniach - z pewnością, nie poszukuję uzasadnienia jakiegos dogmatu; w całej mojej koncepcji niezależnie od wszelkiej teologii, nie chodzi o to, by zjednoczyć osoby, lecz by znaleźć w społeczności między osobami nadatek (*le surplus*) „dobra” w odniesieniu do Jedności (która szczęśliwa sama z siebie nie musiałaby się wysilać).

Z pewnością, można się zastanawiać - jak czyni to Ojciec na s.17 - czy wyłączenie języka nie zakłada obecności Boga, na którego „otwiera się nasze wspólne ubóstwo”. Lecz zapewne Ojciec sam jest przekonany o tym, że tego nie można dołączyć bez zastrzeżeń do pewnych innych poglądów wyrażonych w mojej książce. Nie jest to kwestią zwykłego zaakcentowania. Dla mnie „nasza wspólna miara” jest już sytuacją ustanowioną, sytuacją, która konstytuuje się począwszy od braku symetrii (*la dissymétrie*), jaki jedynie pozwala na to, by miłość (*la charité*) (prawdziwa, czyli ta, która nie zaczyna się od siebie samej) zaciążyła na mnie przed wszystkimi innymi; sytuacja niesymetryczna, która polega na byciu wobec ubóstwa innego, człowiek o nieskończonych zasobach.

<sup>1</sup> Tamże s. 219.

Odnosnie do trudności, którą podnosi przy końcu s.17 pojęcie trzeciego (*le tiers*), należy odróżnić trzeciego - jako ludzkość, która spogląda na mnie w oczach drugiego (*l'autrui*) (i jest rzeczą niezwykle ważną, by spotkanie drugiego było ograniczone przez „innych” ukazujących się tym razem w sposób masowy) od „On”, który jest bardziej osobowy od wszelkiej osoby definiującej się poprzez siebie samą - który ustanawia tylko „zbieg okoliczności” tego co osobowe (*le personnel*) i który nazywam innością (*l'illéité*).

Myślę, że jest rzeczą niezmiernie ważną, by do filozofii wprowadzać z wielką ostrożnością (niech Bóg mi wybaczy, że tak mówię) to co boskie (*le divin*), i że nie można zbyt szybko zakryć jego niewidzialnej Obecności metaforami, które cały swój sens znajdują w duszy religijnej, lecz które powinny być ostrożnie przełożone w filozoficznym dyskursie.

Dziękując raz jeszcze bardzo żywo Ojcu za tekst - Ojciec nie pisze mi, czy trzeba go Ojcu odesłać - proszę o przyjęcie moich najlepszych, należnych wyrazów szacunku.

Emmanuel Levinas do Simona Decloux  
Paris, dnia 1 listopada 1964 r.

Przewielebny Ojciec Profesorze!

Czuję się winny, że jeszcze nie podziękowałem Ojcu za przesłanie opublikowanego tekstu wykładu inauguracyjnego Ojca. Lecz ostatnio zostałem mianowany (profesorem) na Wydziale Literatury w Poitiers i nagła prace, które ta sytuacja narzuciła, tłumaczą to opóźnienie; ponieważ oczekiwałem na sprzyjający moment, aby w spokoju odpowiedzieć na tekst Ojca. Zamierzałem także, z tej samej okazji, podjąć na nowo naszą korespondencję, która zatrzymała się na tak interesującym liście Ojca i na tekstach Blondela (zarazem tak bliskich i - przynajmniej dla mnie - tak dalekich). Dłuższe zwleknięcie groziłoby tym, że mógłbym zostać uznany za niewdzięcznika.

Zapewniam Ojca o przyjemności, z jaką przeczytałem artykuł Ojca, tak jasny, tak przenikliwy i tak przychylny; zapewniam także Ojca o wdzięczności, jaką żywię wobec Ojca i wobec tylu wybitnych katolickich czytelników belgijskich. Nadal obstać przy myśli, że nie można mówić - bez radykalnej próżności tego, co było moim własnym filozoficznym projektem - o przedłużeniach etyki w stronę bezpośredniej Boskiej obecności, gdzie „przyjęcie” zaczyna należeć do tego samego porządku co „danie”. Być zobowiązanym i winnym wobec kogokolwiek, kto wychodzi na wasze spotkanie - konstytuuje samą jego bliskość; to, przez co jest on bliźnim (*le prochain*), i przestaje być wypowiedzią (*l'articulation*) historycznego kontekstu, którym jest twarz, nie może uniknąć interpretacji, która czyniłaby z samego przzerwania wypowiedzi kontekstu, jak gdyby twarz odnosiła się - jak? - do tego, co jest poza Bytem. Jak? Jest to właśnie to; co zaczynam przeczuwać. I na odwrót, Pragnienie Nieskończonego nie może zdążyć do Nieskończonego jako do swego kresu, ponieważ Nieskończony nie jest kresem. Bliźni jest niezbędnym przekazywaniem tego zbliżenia. Wszystkie te formuły są nieco nieostrożne - myślę, że Ojciec będzie je umiał zredukować. W liście można pozwolić sobie na więcej

niż na stronach drukowanych. Niech ten list będzie także świadectwem moich serdecznych i pełnych szacunku myśli a także całej mojej wdzięczności.

Simon Decloux do Emmanuela Levinasa  
dnia 11 marca 1965 r.

Minęło już wiele czasu od chwili otrzymania Pańskiego miłego listu. Nie wiem, co skłania mnie do tego, by dzisiaj napisać do Pana. Ojciec Colette, który odwiedził Pana podczas ostatnich wakacji, mówił mi, że przygotowuje Pan studium na temat „objawienia”. Już teraz czekam na to, co będzie mógł Pan tam powiedzieć.

Lektura artykułu p. Derridy w *Revue de Métaphysique et de Morale* pozwoliła mi, jak sądzę, pojąć lepiej i lepiej też określić to, co pragnąłem wydobyć na światło dzienne w dialogu z Panem. Czy „grecki” wymiar refleksji filozoficznej, który otwiera nas na to co powszechne (*l'universel*) i który je nam odkrywa, wcześniejszy od wszelkiego jednostkowego wyłonienia się, nie został zbyt szybko osądzony i potępiony w opozycji, którą ustawia Pan między tym co „nieskończone” a „totalnością”?

Cytując Panu Blondela w moim ostatnim liście, implicite czyniłem aluzję właśnie do tego. Czy dialog między „Żydem” a „Grekiem”, gdzie p. Derrida widzi konstytutywne źródło naszej historii, nie jest tym, co Blondel usiłował sformalizować w swej dialektyce *noetyki* (Grek) i *pneumatyki* (Żyd), którą definiuje jako „myśl”? Oczywiście, mówić o dialektyce znaczy to, jak się wydaje, wprowadzić ponownie samą pneumatykę do wnętrza perspektywy „noetycznej”. Lecz czy istnieje jakiś sposób, by tego uniknąć, jeśli nie chce się zrezygnować ze słowa sensownego? Jak już to Pan bardzo żywo i bardzo przekonywująco podkreślił; język jest zresztą jednocześnie „aktem” i „sensem”; całość polega na uściśleniu tego, co znaczy „komunia” w „prawdzie” i jest to bez wątplenia tym, ku czemu między innymi zmierza Pańskie studium o „objawieniu”.

Czy mogę wiedzieć, jakie są Pańskie wrażenia po lekturze takiego artykułu jak artykuł p. Derridy?

Panie Profesorze, proszę o przyjęcie wyrazów mego należnego szacunku.

Emmanuel Levinas do Simona Decloux  
Paris, dnia 1 czerwca 1965 r.

Drogi Kolego,

Niemal dwa miesiące temu otrzymałem list Ojca, który sprawił mi dużą przyjemność i za który Ojcu dziękuję.

Jednakże spotkało mnie szczególne zdarzenie z odpowiedzią. Najpierw miała ona dwie strony, gdzie napisałem kilka punktów. Tekst powiększył się dwukrotnie. Od tego czasu z wielokrotni się, przekraczając wymiary listu, zbliżając się do wymiarów artykułu, nad którym teraz rzeczwiście pracuję. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności tak powstały, będzie on poświęcony problemowi, który Ojciec podniósł po lekturze tak bogatego studium Derridy: czy

to co jednostkowe (*le singulier*) nie jest czymś na zawsze późniejszym w stosunku do tego co powszechne (*l'universel*)? I jak przeczyć pierwszeństwu tego co powszechne poprzez sam swój ruch? Krytyczne zadanie Derridy było z pewnością ułatwione między innymi przez język *Totalité et Infini*, nieostrożnie ontologiczny (i który był taki głównie z obawy, by nie wydawał się psychologiczny). Trzeba było jakiegoś innego, by wypowiedzieć to, co jest „poza bytem” (*l'au-delà de l'être*) lub Jednego (*l'un*), absolutną jednostkowość, która nie jest najwyższym stopniem bytu. Problem nie pozostaje mniej ważny. Nie jestem tak zarozumiały, by wierzyć, że całe moje usiłowanie jest wyrazem judaizmu. Ono również zbyt zależy od Platona i Plotyna, by uważać się - w sposób śmieszny - jako antyhelleńskie. Polega na poszukiwaniu w tym co jednostkowe źródła dla sensu i dla prawdy (to, co być może, sprowadza filozofię do rangi służebnej).

Nie zgadzam się na to, by to co jednostkowe ukazywało się tylko w planie tego co powszechne. Kiedy to co jednostkowe jest Jednym (*l'Un*), nie jest nawet rzeczą pewną, czy się ukazuje. Nie jest rzeczą pewną, czy staje się fenomenem. To co absolutnie jednostkowe - Jeden - nie ma *quidditas* różnej od Jedności (*l'Unité*), która utworzyłaby mu horyzont dla pojawienia się. Objawienie nie jest odsłonięciem, a przyjęcie Jednego nie jest zrozumieniem.

Ojciec się zastanawia, czy zbyt pośpiesznie nie wyraziłem nieufności wobec pewnego greckiego wymiaru „filozofii”. Również taki artykuł Derridy nie powinien sprawić, by się szło zbyt szybko! Pewna *reductio ad irreligionem* nie jest z pewnością *reductio ad absurdum*. Lecz ta druga zawsze każe mi się zastanawiać.

Otóż, jeśli jednostkowość miałaby zakładać to, co powszechne, wszelkie uznanie Boga odnosiłoby się już do pewnej mądrości, która jedynie pozwoliłaby nam „zweryfikować jego identyczność i jego Mówienie”. Nie trzeba będzie już więcej wychodzić poza tę mądrość! Pojęcie twarzy w *Totalité et Infini* i absolutne pierwszeństwo etyki torują sobie drogę w stronę zrozumiałości (*l'intelligibilité*) tego co jednostkowe. Usiłuję teraz pokazać, jak sam język jest relacją między absolutnymi (krańcami), które nie mają rodzaju i których wspólnota polega na tym, że niczego nie posiadają wspólnie - co jest jednakże wspólnotą formalną. Mam nadzieję wkrótce ukończyć...

Nie jest zupełnie tak, że pracuję nad tematem tak wielkim jak Objawienie. *Esprit* opublikuje w czerwcu studium zatytułowane *Enigme et phénomène*, gdzie o tym będzie zapewne mowa, lecz jest to tylko artykuł.

Tego roku byłem zbyt pochłonięty przez moje nauczanie w Poitiers i przez monografię na temat Husserla zamówioną na określony termin - niestety! - mocno przekroczony. Mam nadzieję kiedyś poznać Ojca w Paryżu. Dziękując Ojcu kierując w stronę Ojca moje myśli serdeczne i pełne szacunku.

Simon Decloux do Emmanuela Levinasa  
lipiec 1965 r.

Z całego serca dziękuję Panu za Pański ostatni list i za artykuł w *Esprit*. Zechce mi Pan pozwolić - ponieważ Pan sam mnie do tego zaprasza - przedłużyć ten dialog, w którym odczuwa się Pański filozoficzny geniusz.

Przedstawię Panu po prostu te refleksje, do których inspirowała mnie Pańska analiza.

Z uwagą przeczytałem Pańskie studium o Enigmie. I wydaje mi się, że do pewnego punktu z chęcią przyłączyłbym się do niego. Otwarcie na Nieskończoność jest akceptacją niepamiętnej przeszłości i ofiary, która wykracza poza śmierć. Lecz wyznaję, że nie pojmuję, dlaczego nie definiuje Pan samej Teraźniejszości przez ten nieskończony „wymiar”. Jeśli Teraźniejszość jest czasem języka, jest ona z pewnością czasem fenomenu; lecz dlaczego odmawiać jej możliwości bycia wymiarem Enigmy? Inaczej mówiąc, jeśli zamieszkuje mnie i „jest” dla mnie niepamiętność nieskończonego śladu, to czy nie od pewnej głębokości, gdzie pulsuje terażniejszość mego życia? I jeśli ofiara jest przeżywana jako poza-śmiercią, to czyż życie, na które otwiera etyka i które przekracza „historię”, nie jest najbardziej radykalną immanencją Teraźniejszości?

Wypowiadając tutaj termin immanencja, pragnę odnieść się za Panem do Michela Henry i do wymiaru, który on będzie stosował dla „ukazania się”, „poza” mową o transcendencji. To właśnie począwszy od tego co wieczne, według niego, uhistorycznia się czas następstwa. To właśnie w duchowej immanencji tego, który w tym co od „teraz” żyje „poza” śmiercią, ponieważ jest pobudzany „przed” wszelką kulturą i wszelką racjonalnością, znajduje się zarazem, jak mi się wydaje, źródło wszelkiej rzeczywistości i wszelkiego języka.

Czy język, który wypowiada nie-fenomenalność Enigmy, nie ujmuje przez sam ten fakt swego powołania „nad-racjonalności”?

Zastanawiam się, czy cała kwestia filozofii nie byłaby poszukiwaniem jedności: między Nieskończonym a racjonalnością, między zaangażowaniem etycznym a miejscem fenomenalności zachodzi stałe przejście. Na czym polega to „przejście”, które zawsze, czy chcemy tego czy nie, dokonuje się? Przejście, które zarazem jest i nie jest naszym faktem: jeśli zależałoby ono od nas, byłoby ono na nowo egoistycznym imperializmem Tego Samego; lecz jeśli by ono nie było dla nas, nie moglibyśmy nawet o nim mówić. Czas terażniejszy, ten nad którym snulem refleksje, byłby dokładnie tym przejściem. Akt, który we mnie, przychodzi spoza mnie, i który gromadzi w każdej chwili w jedność życia, który jest moim tylko wtedy, gdy jest dzieleniem się i komunią, przeszłością i przyszłością (zmierzch, w którym gubi się najbardziej ekstatyczna intencjonalność i świt, w którym świadomość wraca do siebie, już zbyt późno dla zdarzenia, które się oddala).

Pan implicite odrzuca „świat mediacji”, ponieważ widzi Pan w niej miejsce, gdzie rozum może na nowo przywłaszczyć sobie Nieskończoność Innego. Lecz czy nie można myśleć, czy nie należy myśleć w tym świecie (*l'univers*), którego mnogość w niczym nie narusza jedności, o mediacjach przeżytych, przeżytych osobiście, mediacjach wolności, które się ustanawiają i otrzymują siebie jedne od drugich pobudzając się wzajemnie? Innymi słowy, czy spotkanie wolności Innego nie wprowadza mnie w świat „mediacji nieskończonych”, gdzie Jedność jest korelatywna wobec całkowitego rozróżnienia? Czy nie można, nie redukując go do siebie, pomyśleć takiego świata, gdzie powszechne pojęcie wolności urzeczywistnia się w wyrzeczeniu się

i kochającym uznaniu przez całość spotkań i zaangażowań, gdzie każdy ustępuje miejsca wobec Tajemnicy Drugiego. To właśnie w ten sposób mówiłem o tym „dogłębnym wyrzeczeniu się”, o którym Pan mówi i gdzie zakorzenia się naraz niebywała Inność (*l'Altérité*) i duchowa Jedność ludzkiego świata.

W Pańskim liście wraca Pan z naciskiem do pierwszeństwa tego co jednostkowe. I przyznałbym Panu rację... częściowo. Wierzę bowiem, że to, co powszechne, jest - także i ono - pierwsze. To co powszechne, które nie jest horyzontem naszej mądrości, lecz powszechnością Tego, „na zewnątrz” którego nic nie istnieje; podobnie jak jednostkowość nie jest odrębnością ograniczoną lecz Imieniem Tego, który wypowiada wszelką rzeczywistość. Mamy wiele trudności mówiąc o tym co powszechne, nie popadając jednocześnie w abstrakcyjny „noetyzm”; lecz czy wyłączny przywilej przyznany temu co jednostkowe może prowadzić do czegoś innego niż do prorockiego „pneumatyzmu” lub, ostatecznie, do wyrzeczenia się wszelkiego słowa? Czyż Jedność, o której mówiłem wyżej, nie byłaby także jednością Słowa i ducha, Jednością „danej” (...)?

Emmanuel Levinas do Simona Decloux  
Paris, dnia 14 września 1965 r.

Drogi Kolego,

dziękuję za list Ojca otrzymany przed wakacjami, nad którym miałem wiele czasu do refleksji. Bardzo głęboko odczułem wyjątkową uprzejmość Ojca oraz to, że w licznych punktach Ojciec był zgodny ze mną. Co do zarzutów, chciałbym tu na nie odpowiedzieć. Proszę jednak, by Ojciec nie miał mi za złe, iż odpowiedź będzie krótka.

Ojciec mnie pyta: dlaczego czas teraźniejszy nie byłby wymiarem Enigmy? Otóż, Enigma nie staje się przedmiotem mojej analizy, ponieważ jest bardziej tajemnicza i bardziej pociągająca niż byt odsłonięty w fenomenie; i trzeba by odtąd szukać dla niej wymiaru, by ją umiejscowić. To właśnie dlatego, że byt odsłonięty jest samą obecnością, i że obecność jest miejscem wszelkiej współczesności, wszelkiej struktury, wszelkiego porządku, i że wszelki synchronizm, wszelka struktura i wszelki porządek są samą immanencją, w poszukiwaniu Transcendencji trzeba było porzucić czas teraźniejszy i sformułować pojęcie Enigmy jako modalności transcendencji, modalności zdolnej do uchronienia jej nawet przed immanencją stycznościową (*tagentiel-le*). Transcendencja powinna wstrząsnąć porządkiem, by wstrząs nie ujawnił się w porządku, by nie wszedł weń, by nie był tu nawet przedstawiony. Być przedstawionym znaczy to już wejść w porządek.

Moje usiłowanie: rozważać ubóstwo - które z jednej strony jest warunkiem ekonomicznym pomiędzy wieloma innymi - jako samą modalność transcendencji poza przedstawieniem a nawet poza wspomnieniem, które jest już uporządkowaniem, przed-stawieniem, obrazem. Pewien przyjaciel po przeczytaniu artykułu, który ukazał się w *Esprit*, przysłał mi bez komentarza dwa następujące wersy Angelusa Silesiusa pisane w ortografii z tamtej epoki:

*Gott is das armste Ding, Er steht gantz bloss und frey: drumb sag ich recht und wol, dass Armut Gottlich sey.* Moje stanowisko jest z pewnością mniej ostre (*brutale*). Bóg jako przyjaciel ubogiego, „skompromitowany” przez tę przyjaźń, nie jest *das armste Ding*. Jednakże te wersy są zadziwiające.

Ojciec zapytuje mnie - i jest to także wielkim zarzutem Derridy - jak jest to możliwe, że odmawiając transcendencji wszelkiej obecności można jeszcze o niej mówić? Zarzut zakłada to, iż dyskurs jest podporządkowany czasowi teraźniejszemu i przedstawieniu, to właśnie to założenie trzeba zakwestionować. Język może zachować ślad tego, co nigdy nie było teraźniejsze. (Wieczność jest, być może, tą współmiernością z czasem teraźniejszym). Czy trzeba sobie przedstawić jednostkowość (*la singularité*) - lub Jednego (*l'un*) - który do was mówi - lub istotę jednostkowości - by słyszeć i mówić? Czy słyszenie słowa jest zaraz przedstawieniem sobie idei, znaczenia, lub czy nie jest przede wszystkim postrzeganiem znaku, który nie znaczy nic innego jak właśnie samo to dawanie znaku, który jest przejrzysty lub pusty jak ślad, który nie wskazuje niczego, który nie mówi niczego w trybie orzekającym? (Który, być może woła o pomoc lub pozdrawia, to znaczy błogosławi - to, co jest nad-zwyczajną intencjonalnością i z której nasze zwyczaje teologiczne lub nasza grzeczność całkowicie wymazały nie-dorzeczność (*extra-vagance*) - lecz nie chcę zbyt szybko działać i rozwijać tematu, który się tutaj pojawia). To, co jest rzeczą ważną, to fakt, że pierwotnie, dyskurs polega na „czynieniu znaku”, na mrugnięciu na kogoś okiem bez komunikowania treści uprzednio pomyślanej, na byciu dyskursem bez zdań i twierdzeń, o czym Derrida mówi - być może - ze zbyt dużą ironią.

Relacja jednostkowości do jednostkowości jest relacją porozumienia, współdziałania i przymierza, która, z pewnością kłała się przez powszechność znaczeń, jakie ona tłumaczy lub wznosi (jak chce tego Derrida); lecz skalanie (*la contamination*) może dokonywać się w innym sensie: dyskurs jednostkowości do jednostkowości może opróżnić twierdzenia z ich powszechnych znaczeń i doprowadzić je do przejrzystości próżni, gdzie chłodnie ślad tego, który się oddala. Pewien piękny poemat Lermontowa zaczyna się tak (a tłumaczę go bardzo źle):

Istnieją słowa, których sens / Jest ciemny i bez żadnej konsekwencji / Lecz bez wzruszenia / Nie można ich słuchać / Jakżeż ich dźwięki są wypełnione / Szaleństwem Pragnienia! / W nich łączy oddzielenia / W nich dreszcz ponownego zobaczenia...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jest to fragment wiersza Lermontowa. Levinas istotnie przekłada go bardzo źle. W przekładzie Józefa Czechowicza brzmi on następująco:

„Są słowa - ich znaczenie	Bo pełne są te dźwięki
Znikome lub zawile!	Szaleńczych marzeń chęci!
Ogarnia mnie wzruszenie,	O, łączy rozłąki, męki,
Gdy słyszę dźwięki miłe.	Dreszcz spotkań bez pamięci!

(M. Lermontow, *Wybór poezji*, Wrocław 1972, s. 90)

Na koniec, jestem zgodny z Ojcem, by zostawić temu słowu inną powszechność - możliwość połączenia samotnych - która w żaden sposób nie sprzeciwia się jego Jedności bez istoty poza-Bytem.

Proszę wierzyć, Drogi Kolego, w me przyjazne i pełne szacunku myśli.

Simon Decloux do Emmanuela Levinasa  
grudzień 1965 r.

Ileż to już razy decydowałem się podczas tych dwóch ostatnich miesięcy, by odpowiedzieć na list Pana z 14 września. Niedawna lektura Pańskiej konferencji o Rosenzweigu opublikowanej w ostatnim numerze *Revue de Theologie et de Philosophie* zachęca mnie tym razem do odpowiedzi. Jakże fascynuje mnie na nowo w Pańskim liście Pańskie orędzie w całej swej czystości: orędzie inspirowane autentycznością Pańskiej wiary. Dziękuję za prawdę, z jaką mówi Pan o Bogu i Jego nieredukowalności do totalności tego świata i (totalności) systematycznych, a także o zbawieniu przekraczającym powiatki i konflikty historii powszechnej. Pańskie zdania o szczególnej nieredukowalności śmierci, jako przejściu wybitnie osobowym do wieczności Boga, tym bardziej mnie wzruszyły i wezwały, że 7 listopada byłem obecny przy dość niespodziewanej śmierci mego ojca, (która nastąpiła) po krótkiej chorobie. To prawda, że człowiek umiera sam, tak jak w sposób fundamentalny żyje on sam. A jednak, jak sam Pan również to głosi, życie, które jest czasem i nadzieją, umożliwia ponawianą komunie.

Z wielkim zainteresowaniem śledziłem także Pańską refleksję o trzech „ekstazach” czasu. I wydaje mi się, że Pan definiuje, mówiąc z Rosenzweigem o Objawieniu jako usytuowanym w chwili terażniejszej, sens kwestii, którą postawił Panu mój ostatni list odnośnie do czasu terażniejszego Enigmy.

Zostaje zatem do omówienia refleksja, jaką czerpie Pan od Rosenzweiga na temat judaizmu i chrześcijaństwa. Oddzielenie opierając się na Boskim wybraniu, to byłoby charakterystyką właściwą dla Izraela; taka religia może być tylko zdarzeniem, ona nie jest ani wierzeniem ani też dogmatyką. Chrześcijaństwo byłoby wyrazem nie końca lecz zapoczątkowania, zaangażowane w drogę i w wieczną misję, przenikając kultury i instytucje. Zastanawiam się, jeśli chodzi o mnie, czy wszystko w ten sposób zostało powiedziane i czy chrześcijańskie doświadczenie czasu nie jest, nie usiłuje być równie dobrze doświadczeniem końca jak i zapoczątkowania; czy terażniejszość, w której wszystko zachodzi, nie jest dla chrześcijanina centrum, gdzie komunikują się i łączą przeszłość ziemi pogańskiej i wybrania oraz przyszłość obiecanego zbawienia i przemiany. Zdefiniowałbym chrześcijaństwo (lecz któż może nazwać się chrześcijaninem - zapytałby Kierkegaard) raczej jako miejsce jedności: tajemnica wcielenia i eschatologii.

Wiara i dogmat, tak; zdarzenie i wierzenie: to właśnie tą trudną jednością, jak mi się wydaje, usiłuje żyć chrześcijanin. I czyż jedność ludzkiego życia nie jest właśnie tym? I jeśli podziwiam żywotność Pańskiego orędzia, kiedy Pan z całą powagą mówi o języku, który nie mówiłby nic, zadowolając się mrugnięciem oka, zastanawiam się, czy sama Pańska wypowiedź w sposób nieuniemożliwiony nie skazuje Pana na zintegrowanie w Pańskie osobowe mówienie całej

doniosłości słów i ich skończonego sensu określonego przez społeczność ludzką.

Czy trzeba tego żałować? co do mnie, nie podpisałbym się pod Pańskim schematem „skalania” (*la contamination*). Czy sytuacja jaka się wytworzyła przez Boga historii by być ciałem naszego zbawienia, nie jest, nie może być miejscem, w którym transcendentja... (Reszta zdania jest nieczytelna).

## BETWEEN „TOTALITÉ ET INFINI” AND „AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE” CORRESPONDENCE BETWEEN EMMANUEL LEVINAS AND SIMON DECLoux

### Summary

The development of the philosophy of Emmanuel Levinas consists of three periods. The first period was marked by the following works *De l'existence à l'existant* and *Le Temps et l'Autre* (1947-1948). *Totalité et Infini* (1961) belongs to the second period, and the major work of the third period is *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). The most interesting question of the original philosophy of Levinas, dealing with the problem of human relationship and human relation to God, was to find the reasons of the further development of his thought after the *Totalité et Infini* which apparently closed his philosophical work. The correspondence between Emmanuel Levinas and Simon Decloux from the autumn 1963 to december 1965 makes this problem clearer. The paper shows a gradual development of his thought (1961-1974) which was caused in great measure, in the author's opinion, by certain questions posed by Decloux.

# Diskusje i publikacije





Ks. M. Jędraszewski

J.-P. Sartre: *Cahiers pour une morale*

Powszechnie uchodzące za najbardziej typowe dla filozofii Sartre'a, opublikowane w roku 1943 dzieło *L'Être et le Néant* kończy się całą serią pytań dotyczących stosunku człowieka do wartości. Najważniejsze z nich to: czy wolność jest źródłem wartości, czy też musi im służyć? Czy istnieją granice dla „królestwa wartości”? Odpowiedzi na te pytania należy szukać, zdaniem Sartre'a, w dziedzinie moralności. Należy zatem odejść od ontologii, której zostało poświęcone dzieło *L'Être et le Néant*, i zająć się zagadnieniami etycznymi i moralnymi. Zapowiedzią ukazania się pracy traktującej o tych właśnie zagadnieniach kończy się *L'Être et le Néant*.

Tymczasem za życia Sartre'a nigdy nie zostało ono opublikowane. Wydawało się nawet, że Sartre w ogóle zarzucił to zagadnienie. W każdym razie takie wrażenie odnosi się z lektury jego ostatniego tekstu, jaki ukazał się za jego życia i słusznie może uchodzić za jego testament filozoficzny. Chodzi mi tutaj o jego wywiad z Benny Levy<sup>1</sup>. Raz tylko wyznał: „W istocie napisałem dwie moralności, jedną między rokiem 45 a 47, całkowicie zafałszowaną..., a potem notatki z roku około 65 na temat innej Moralności, wraz z problemem realizmu i problemem moralności”<sup>2</sup>. Ową moralnością „całkowicie zafałszowaną” są wydane pośmiertnie w roku 1983 *Cahiers pour une morale*<sup>3</sup>. Niewątpliwie musi zastanawiać ocena, jaką Sartre przypisał swojemu dziełu. Prawdopodobnie wynikała ona z faktu, że nie udało mu się dojść do zadawalających go rezultatów. W swej treści *Cahiers* jest bowiem dziełem głęboko ambiwalentnym. Przejawia się to w sprzecznościach ukazujących się zazwyczaj na końcu długich i niekiedy żmudnych w lekturze opisów fenomenologicznych, które następują po sobie nie tworząc jednak zwartej całości. W pewnych punktach *Cahiers* odbiegają jednak zdecydowanie od doktryny zawartej w *L'Être et le Néant*, wyznaczając przez to kolejny etap w filozoficznym itinerarium Jean-Paul Sartre'a. Wynika to zresztą z samego punktu wyjścia jego poszukiwań. Nie jest nim już ontologia lecz próba określenia tego, czym jest moralność jako taka.

Publikacja *Cahiers*, którą zawdzięczamy staraniom Arlette Elkaim-Sartre, przybranej córce Sartre'a, stanowiła dla znawców jego myśli prawdziwe zaszczenie. Z drugiej jednak strony idee zawarte w tym dziele rzucają dodatkowe światło na niektóre stwierdzenia znajdujące się w wydanej w roku 1946 książce *L'existentialisme est un humanisme*, które wydawały się czymś niezrozumiałym na tle stwierdzeń z *L'Être et le Néant*. Chodzi tutaj głównie o odmienną niż dotychczas koncepcję wolności. W *L'existentialisme est un humanisme* Sartre domagał się bowiem uznania wolności drugiego jako warunku realizowania własnej wolności. Publikacja *Cahiers* pozwala teraz zrozumieć,

że Sartreowskie poglądy na temat wolności wyrażone w *L'existentialisme est un humanisme* należy umieścić w innej niż dotąd optyce. Są one zbieżne z jego nowymi poszukiwaniami, których odbiciem są właśnie *Cahiers*, a tym samym stanowią odejście od wizji prezentowanej jeszcze w *L'Être et le Néant*.

Jak już zaznaczyliśmy, dzieło *Cahiers pour une morale* nie zostało przez Sartre'a dokończony. Stąd brak mu systematyzacji, wątki myślowe płaczą się i gubią, by całkiem nieoczekiwanie powrócić po kilkudziesięciu lub nawet kilkuset stronach. Nie ułatwia to oczywiście lektury. Owszem, jest ona niekiedy bardzo żmudna i dla czytelnika dość wyczerpująca. Zresztą i sam Sartre z trudem dochodził do uchwycenia tego, co miałyby stanowić istotną treść pisanego przezeń dzieła. Świadczy o tym m.in. zarys jego struktury (*Plan d'une morale ontologique*), który pojawia się dopiero na stronach 484-487 (całość liczy 603 strony). Konfrontując ten zarys z zawartą w *Cahiers* treścią, należy stwierdzić, że stanowi ona zaledwie część zamierzonego przez autora celu.

Z wielu wątków myślowych, które można odkryć w *Cahiers*, do najważniejszych, naszym zdaniem, należą poglądy Sartre'a na temat samej moralności, zagadnienie przemiany, oraz jego próby zbudowania nowego modelu relacji międzyludzkich w oparciu o dzieło sztuki.

Moralność, zdaniem Sartre'a, polega na ustawicznej przemianie (*la conversion*), na wzór ustawicznej rewolucji, którą swego czasu głosił Trocki. Jest to przemiana, która winna dotyczyć nie tylko samego człowieka jako podmiotu swych czynów, ale również i świata.

W odróżnieniu od moralności chrześcijańskiej (w której, zdaniem Sartre'a, chodzi jedynie o to, aby człowiek się wewnętrznie ubogacał i uszlachetniał. Moralność staje się wtedy pewnym określonym sposobem bycia ontologicznego, a nawet metafizycznego, nastawionego na to, aby podobać się Bogu i zasługiwać na Jego przychylnie i aprobujące spojrzenie. W gruncie rzeczy służy ona umacnianiu świętego egoizmu, pogrążając go w stanie samozadowolenia. Jej przejawem jest jego spokojne sumienie.), autentyczna moralność powinna dążyć do celu, który znajduje się poza nią samą: należy bowiem dać spragnionemu kubek wody nie dla samej czynności podania napoju, ani też nie po to, aby być dobrym, lecz po to, aby ugasić czyjeś pragnienie. Jeśli moralność nie jest pracą i walką zmierzającą do zmiany świata, staje się działaniem abstrakcyjnym.

Moralne wymaganie zwraca się do „powszechnej konkretności” (*l'universel concret*), tzn. do „zespołu ludzi, którzy znajdują się w tej samej sytuacji historycznej”. Moralność nie ma zatem charakteru ponadczasowego, przeciwnie; musi ona uwzględniać realia historyczne, w których znajduje się konkretny człowiek. Stąd jest ona „indywidualnym, podmiotowym i historycznym przedsięwzięciem”.

Odnosi się ona zarówno do jednostki jak i społeczeństwa. Zdaniem Sartre'a jest ona całością czynów, „poprzez które człowiek decyduje dla siebie i dla drugiego w i poprzez Historię o istocie człowieka. Nadaje ona sens tradycji, nastawiając ją na przyszłość. Nie poświęca ona teraźniejszości (szczęście) dla przyszłości, która ze swej natury jest hipotetyczna, ponieważ trzeba ją uczynić”. Moralność pełni więc kluczową rolę w wiązaniu ze sobą przyszłości i przeszłości, które dokonuje się w teraźniejszości. Nastawiona jest głównie na

teraźniejszość, ponieważ właśnie w niej ma się urzeczywistnić to szczęście, którego nie wolno poświęcić na rzecz jakiegś zaledwie hipotetycznej przyszłości. Moralność jawi się zatem jako imperatyw stawiania się. Dzięki niej bowiem człowiek ma decydować w Historii o swej istocie - i to zarówno w odniesieniu do siebie samego jak i do drugiego (*l'autrui*). Jednocześnie zarysowuje się jej podstawowa słabość - to, że w gruncie rzeczy jest ona skazana na niepowodzenie. Nie można bowiem działać moralnie, jeśli wszyscy nie przestrzegają tych samych reguł postępowania.

Zagadnieniu przemiany poświęcił Sartre znaczną część (około 50 stron) końcowych fragmentów *Cahiers*, traktując je w sposób bardziej systematyczny. Według niego, istnieją trzy główne motywy przemiany. Najpierw dotyczy ona wszystkich uciśnionych, czyli tych, którzy posiadają świadomość niewolnika. Świadomość ta wynika z kolei z pierwotnej kondycji człowieka: z tego, że istnieje, że istnieją inni - co powoduje alienację. Po wtóre, przemiana może zrodzić się z nieustannego niepowodzenia, jakiego doznaje byt-dla-siebie, który usiłuje stać się bytem-w-sobie. Jest ono - mimo prób oszukiwania siebie i innych - nieuniknione. Dlatego rodzi ono, zdaniem Sartre'a, królestwo piekła, świat szaleństwa, świat niepowodzenia. Co prawda, byt-dla-siebie usiłuje poprzez refleksję odzyskać siebie, jednakże udziałem tej refleksji, zwanej przez Sartre'a refleksją współniczą (*la reflexsion complice*), jest również - i to stanowi trzeci motyw przemiany - niepowodzenie: unifikacja jakiejś ona dokonuje, ma jedynie charakter noematyczny. Noematyczny przedmiot jest bowiem w swej istocie transcendentny: uczucie, jakie posiadam, nie jest mną samym, jestem od niego oddzielony przez moją świadomość nietetyczną.

Struktura alienacji, jaka jest udziałem każdego człowieka, niepowodzenie usiłowania, by stać się bytem-w-sobie-dla-siebie, oraz niepowodzenie refleksji współniczej stanowią zespół czynników prowadzących do zaistnienia świadomości czystej (*la reflexion pure*). Refleksja czysta powoduje istotne modyfikacje - i właśnie na tym polega przemiana - która sprowadza się, według Sartre'a, do pięciu podstawowych wymiarów.

Najpierw człowiek zyskuje nowy sposób istnienia swojej egzystencji: Refleksja czysta, która jest refleksją niewspólniczą, sprawia, że projekt zostaje odzyskiwany - nie kontemplatywnie (byłby to bowiem przypadek refleksji współniczej) lecz praktycznie - przez człowieka jako jego własny. Powstaje wówczas nowy typ jedności dotyczący konkretnego bytu. Jest nim jedność moralna. Nie jest ona dana raz na zawsze, nie jest ona bytem. Jedność ta jest wolą. Ona też stanowi kryterium autentyczności dla konkretnego bytu.

Druga z kolei modyfikacja dotyczy radykalnego przekształcenia samego projektu. W poznaniu moja wolność odgrywa zasadniczą rolę: poznając, sprawiam bowiem, że Byt istnieje na fundamencie mojej wolności. Tworząc coś, człowiek odsłania pewien aspekt Bytu, który wprowadzie był, ale jednocześnie - jako nie odsłonięty - nie był (dla nikogo), znajdując się w ciemnościach zacierających jakiegokolwiek różnice. Stąd też można powiedzieć, że odsłanianie jest stwarzaniem tego; co już jest. Udzielając Bytowi sensu - w czym przejawia się moja twórczość - staje się niejako Bogiem. Byt bowiem, jako ten, który został przeze mnie obdarzony sensem, jest uchroniony przed

otwarcie się na Nicość. „Dawać Bytowi sens” znaczy to samo co „sprawiać, aby Byt był”.

Z tym nadawaniem sensu Bytowi wiąże się kolejna - trzecia - modyfikacja. Dzięki refleksji czystej świadomość odkrywa to, że jest darmością (*la gratuité*) lub wspaniałomyślnością (*la générosité*). Te jej cechy wynikają z tego, że nie jest ona fundamentem siebie, i że jest ona w sposób konieczny przypadkowa. Odnalezienie w sobie własnego fundamentu oraz przypadkowość - to, co można by określić jako kruchość bytu - jest źródłem człowieczej wielkości. Gdyby bowiem świadomość nie była ograniczona do właściwego jej punktu widzenia i mogła obejmować - na sposób Boga - wszystkie punkty widzenia, nie miałyby przed sobą żadnych możliwości, a nie mając ich, nie byłaby wolna. Byłaby wtedy czystą koniecznością. Stąd właśnie ograniczoność świadomości wynikająca z jej przypadkowości jest warunkiem jej wolności. Wolność konkretnego podmiotu przyjmuje tę przypadkowość i aprobeuje ją. Dzięki temu przekształca się ona w autonomię, a wolność zdobywa określone dla siebie oblicze.

Czwarta modyfikacja, którą zawdzięczamy refleksji czystej, dotyczy relacji podmiotu do innych. W odróżnieniu od *L'Être et le Néant* Sartre dostrzega w tej relacji pewną wspaniałomyślność i tworzenie: pojawiając się w świecie, ja nadaję już innemu nowy wymiar bytu, czyniąc z tego innego przedmiot: „w autentyczności wybieram odsłonięcie Innego. Ja będę również tworzył ludzi w świecie. (...) Dokonać się to może jedynie na fundamencie uznania Innego jako wolności absolutnej”.

Jak można odsłonić Innego jako wolność? Zdaniem Sartre'a, należy odwołać się tu do dzieła sztuki. Otóż dzieło sztuki przedstawia się wobec mnie jako „cel absolutny, wymaganie i apel. Ono zwraca się do mojej czystej wolności i przez to objawia mi czystą wolność Innego”. Dzieło sztuki jawi się więc jako element pośredni, poprzez który mogę dotrzeć do wolności drugiego. Dzieło to wymaga z mej strony uznania i swoistej współpracy. W odpowiedzi na apel, z jakim zwraca się ono do mojej wolności, ja uznaję wolność drugiego, który to dzieło wytworzył. W ten sposób możemy, według Sartre'a, pojąć to, co znaczy autentyczna miłość (*l'amour authentique*) jako postawa, którą powinienem zająć wobec drugiego. Autentyczna miłość polega na tym, by „odsłonić byt - pośrodku - świata Innego, przyjąć to odsłonięcie i wskutek tego przywłaszczyć; chronić go w mojej wolności i przekroczyć go jedynie w kierunku celów Innego”.

Piąta modyfikacja, która jest dziełem refleksji czystej - polega na nowej relacji bytu-dla-siebie w stosunku do własnego projektu. Refleksja ujmuje człowieka w działaniu. Działanie to, przez które objawia on swoje człowieczeństwo, obejmuje trzy kierunki - afirmację, działanie i tworzenie - sprowadzające się ostatecznie do jednego: do tworzenia. Człowiek jest twórcą. Alienacja - i tutaj Sartre nawiązuje do Marksa - pragnie odebrać człowiekowi ten wymiar tworzenia, pozbawiając go jakiegokolwiek satysfakcji z dzieła, jakie wytworzył. Natomiast refleksja czysta pozwala mu odzyskać siebie jako twórcę. Wolność objawia się wtedy jako pierwsze zapoczątkowanie (*le commencement premier*), a w konsekwencji każde wolne działanie jest tworzeniem, ponieważ zapoczątkowuje coś, czego dotąd nie było. Tworzenie to jest, według

Sartre'a, przeznaczeniem człowieka: „autentyczność odsłoni nam, że jesteśmy skazani na tworzenie (*condamnés à créer*) i że jednocześnie musimy być tym stworzeniem, na które jesteśmy skazani”.

Nie ma moralności, zdaniem Sartre'a, bez spotkania człowieka z człowiekiem. Nie może być mowy o autentycznej moralności, jeśli spotkanie to miałoby prowadzić do odebrania wolności drugiemu. Jak zatem powinno ono przebiegać? Jest to pytanie wokół którego koncentruje się większość rozważań zawartych w *Cahiers*. Aby znaleźć na nie odpowiedź, Sartre poddał analizie samo spotkanie międzyludzkie - i to w momencie, gdy człowiek zwraca się do drugiego. Pośród analiz dotyczących różnych form owego zwracania się kluczowe miejsce zajmują w *Cahiers* refleksje poświęcone prośbie (*la prière*), wymaganiu (*l'exigence*) i apelowi (*l'appel*). Wszystkie te postawy, które wyrażają się w prośbie, wymaganiu i apelu, dają się zinterpretować - i to zarazem stanowi o ich wewnętrznej jedności - w ramach heglowskiej dialektyki pana i niewolnika.

Wolność jest podstawową wartością, która określa charakter relacji międzyludzkich. W przypadku prośby, nie znajdując uzasadnienia dla własnej wolności, rezygnuje z niej na rzecz wolności innego. W przypadku wymagania, na odwrót, inny usiłuje pozbawić mnie mojej wolności, traktując mnie jako wolność czystą i nie biorąc pod uwagę, że jestem wolnością w sytuacji. Czy na tych dwóch przypadkach wyczerpują się możliwości relacji między osobami?

Zdaniem Sartre'a, jeśli ludzie pragną istnieć jako wolność jedni dla drugich, to relacje międzyludzkie powinny opierać się na modelu dzieła sztuki<sup>4</sup>. Dzieło sztuki jest jednocześnie darem i wymaganiem, przy czym dzieło to wymaga w miarę, jak daje. Nie domaga się przyłgnięcia do siebie jakiejś czystej wolności, lecz wolności już zaangażowanej w podstawowe uczucia (a więc znajdującej się w określonej sytuacji), które ono następnie przekształca. Jest więc czymś innym niż prawo, ponieważ bezpośrednio zwraca się do określonej - a nie abstrakcyjnej - wolności.

Konkretną realizacją relacji międzyludzkich na kształt dzieła sztuki jest apel (*l'appel*). „Apel jest prośbą (*la demande*) kogoś wobec kogoś o coś w imię czegoś”. Jest on uznaniem różnorodności, gdy chodzi o wolność. Znaczy to, że jest on uznaniem pewnej osobowej wolności, która znajduje się w sytuacji, przez inną wolność również znajdującą się w sytuacji. Jednej wolności znajdującej się w sytuacji druga wolność proponuje wspólne działanie i wzywa do niego. To wezwanie jest jednocześnie apelem do solidarności, która tworzy się poprzez realizację wspólnego zadania.

Apel opiera się na dwóch fundamentalnych zasadach. Pierwszą jest wzajemne uznanie wolności: „wolność innego musi chcieć mojej wolności, jeśli moja wolność chce wolności innego, ponieważ ona pragnie wolnego uznania swej wolności przez (drugą) wolność”. Druga brzmi następująco: „wolność istnieje tylko wtedy, gdy daje, (natomiast) znosi siebie, gdy daje siebie”. Ta druga zasada podkreśla jednocześnie różnicę zachodzącą między prośbą a apelem. Jedno i drugie jest darem. Jednakże w przypadku prośby mamy do czynienia z ofiarowaniem drugiemu własnej wolności (wolność, która daje siebie), podczas gdy w przypadku apelu chodzi o dar w postaci własnego zamierzenia (wolność, która daje). Prośba prowadzi do przekreślenia siebie, apel jest

wezwaniem do solidarnego realizowania mojego celu, a przez to do wspólnego realizowania mnie samego. W tym sensie apel jest wspaniałomyślnością (*la générosité*) i darmowością (*la gratuité*), która jest, jak podkreśla Sartre, podstawą moralności. Apel jest zawsze czymś wzruszającym, ponieważ jest darem, który polega na objawieniu się wolności znajdującej się w trudnościach i który, z drugiej strony, jest uznaniem nieskończonej wolności innego. Zawiera w sobie obietnicę wzajemności, a przez to stanowi już pewną pomoc dla przyszłego działania.

To przyszłe działanie innego jest możliwe pod warunkiem zrozumienia (*la compréhension*) przezeń mojego apelu. Zwracając się do drugiego z apelem, wymagam, aby on pojął go właśnie jako apel, jako zaoferowanie mu wspólnej realizacji mojego celu. Z tym ofiarowaniem łączy się najpierw uznanie przeze mnie wolności innego, a wraz z nią świadome ryzyko, że to uznanie może się stać jedynie jednostronne, że apel stanie się prośbą lub wymaganiem.

Konsekwencją zrozumienia jest pomoc (*l'aide*), która jest darmowa i bezinteresowna. Najpierw budzi się bowiem w człowieku tendencja, aby pomóc komuś w urzeczywistnieniu jego celu - i to niezależnie od tego, czym on by był. Jego wartość polega na tym tylko (i aż), że jest to cel, który pragnie osiągnąć drugi człowiek. Chęć pomocy drugiemu ma charakter spontaniczny. Dopiero później może zrodzić się myśl, że ten cel jest niezgodny z moimi celami i nie należy do mojego systemu wartości. W tej spontaniczności przejawia się to, co Sartre określa mianem uczynności (*la serviabilité*). Zasadą tej postawy jest to, że „każdy cel jest dobry jako przyszła realizacja wartości, aż do momentu wykazania.

Czy apel i pomoc mogą być modelem moralności? Czy mogą one stanowić rodzaj normy dla odnoszenia się jednego człowieka do drugiego? To prawda, że spotkanie wyrażające się w apelu i pomocy urzeczywistnia zamierzenie Sartre'a, by moralność sprowadzić do czegoś na kształt dzieła sztuki. Sartrowski apel dokonuje się w milczeniu. On wzywa jedynie poprzez obecność wzywającego. Jest przy tym na tyle skuteczny, na ile drugi go rozumie. Podobnie ma się rzecz z jakimś obrazem czy rzeźbą, które wzywają odbiorcę, ofiarując mu swe piękno, i które na tyle wymagają zachwyty dla siebie, na ile są rzeczywiście piękne.

Co to znaczy: są rzeczywiście piękne? Dysputy trwające od wieków doprowadziły ludzi jedynie do stwierdzenia *de gustibus non est disputandum*. O pięknie nie należy dysputować, ponieważ w olbrzymiej mierze zależy ono od osobistej wrażliwości odbiorcy danego dzieła sztuki. Moralność, którą próbuje opisać Sartre, i którą sprowadza do spotkania na zasadzie apelu i pomocy, jest także oparta na wrażliwości - w tym przypadku na wrażliwości pewnej wolności na inną wolność znajdującą się w (trudnej) sytuacji. Jednakże wrażliwość wrażliwości nierówna, stąd mogą zaistnieć różne reakcje na apel, z bolesną odmową włącznie. Pisze o tym Sartre w dalszych analizach zawartych w *Cahiers*. Moralność oparta na czysto subiektywnej wrażliwości wyklucza istnienie obiektywnych norm odnośnie do ludzkiego postępowania. Jaka jest więc moralność?

Tutaj rodzą się nowe pytania. Czy w ogóle może istnieć wolność, która jest niczym - łącznie z normami postępowania - nieograniczona, i która - mimo to

- będzie umiała właściwie odpowiedzieć na apel? Co zresztą w takim ujęciu znaczy słowo „właściwie”? Wraca tu cytowane już pytanie Sartre'a stanowiące zakończenie jego *L'Être et le Néant*: „czy jest możliwe (...), by sama (wolność) uznała siebie jako wartość w sensie bycia źródłem wszelkiej wartości, czy też powinna w sposób konieczny definiować się w odniesieniu do pewnej wartości transcendentnej, która ją nawiedza?” Ponieważ sam człowiek jest wolnością, odpowiedź na to pytanie - w świetle analiz dotyczących prośby, wymagania, apelu i pomocy - musi być twierdząca: istotnie, człowiek określa się przez spotkanie z drugim. Jak jednak ocenić to spotkanie? Jak należy ocenić ten wybór siebie, jakiego dokonuje człowiek w sytuacji prośby, wymagania czy apelu i związanej z nim pomocy? Według jakich kryteriów lub norm należy tę ocenę stosować?

Powyższe pytania implikują odniesienie człowieka do prawdy. W *Cahiers* zagadnienie to nie zostało rozwiązane. Wprawdzie Sartre poruszał w nich problem prawdy, która się staje, nawiązując w tym do Hegla, jednakże brak w nich jakiegoś jasnego rozstrzygnięcia. „Problem Prawdy: - stwierdził - ona nie polega na kontakcie z Wiecznością; ona jest Czasowa. Lecz jeśli jest ona zanurzona w czasie i zmienia się, (tym samym) traci ona swą naturę Prawdy”.

<sup>1</sup> Por. Tenże, *L'Espoir, maintenant...*, w: *Le Nouvel Observateur*, 10. III. 1980, s. 93. Szerzej na temat tego wywiadu por. M. Jędraszewski, *Odwaga filozofów. O filozoficznym testamentie Jean-Paul Sartre'a*, w: *W Drodze*, R. 16(1988), Nr 5, s. 75-84; Tenże, *Dzisiaj załamujesz swą myśl. O ostatnim filozoficznym posłaniu Jean-Paul Sartre'a*, w: *W Drodze*, R. 18(1990), Nr 4, s. 19-25.

<sup>2</sup> S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris 1981, s. 40-41.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983. W rozmowie z Simone de Beauvoir Sartre sugerował nawet, że jego zeszyty z notatkami na temat moralności zupełnie zaginęły: *J'ai pensé sur la liberté au cours d'un certain nombre d'écrits que je notais sur des cahiers, des grands cahiers que j'ai maintenant perdus, et où il y avait une foule de considérations morales, philosophiques, politiques. C'est à ce moment-là que j'ai étudié la liberté d'un point de vue neuf. C'est là que j'ai conçu la liberté comme pouvant s'anéantir dans certaines circonstances, et comme liant les hommes les uns aux autres; en ce sens que chacun, pour être libre, a besoin de la liberté de tous. C'était vers 1945-1950.* (S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris 1981, s. 454-455).

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 149.

Ks. Marek Jędraszewski

### J.-P. Sartre: *Vérité et existence*

Nasza wiedza o filozoficznym dorobku Jean-Paul Sartre'a wzbogaciła się ostatnio dzięki książce, której publikację zawdzięczamy Arlette Elkaim-Sartre. Jest nią dzieło Sartre'a *Vérité et existence*, które ukazało się w roku 1989.

Zasługuje ono na szczególną uwagę między innymi dlatego, że pozwala nam lepiej zrozumieć itinerarium filozoficzne autora *L'Être le Néant* na odcinku tej drogi, której krańce wyznaczają, z jednej strony, *Cahiers pour une morale* (pi-

sane w latach 1947-48) i, z drugiej, *Critique de la raison dialectique* (opublikowana w roku 1960). Jak zauważa Arlette Elkaim-Sartre, „napisane w ślad za *Cahiers*, w roku 1948, *Vérité et existence* pozwala czytelnikom na dalsze podążanie za jego (tzn. Sartre'a -M.J.) krokami. O ile wiemy, jest to jedyne dzieło spośród dzieł pośmiertnych napisanych w okresie jego dojrzałości, które jest tekstem pełnym”.

Wydawca zadbał tu o wszystkie szczegóły, które pozwalają dotrzeć do zaplecza warsztatowego Sartre'a, na którym oparł się przy pisaniu *Vérité*. Mamy więc zaznaczoną numerację prawych stron zeszytu, na których Sartre pisał treść *Vérité* w sposób ciągły, a także podane jego wszystkie uwagi i refleksje związane z aktualnie pisanym tekstem, które notował on na lewych stronach zeszytu. Czytelnikowi *Vérité* wszystko to pozwala uchwycić dzieło Sartre'a w samym niejako procesie jego stawania się, a jednocześnie pozwala wniknąć w istotną treść tych kwestii, które dla samego autora były pewnym problemem.

*Vérité et existence* stanowi pewne przedłużenie problematyki zawartej w *Cahiers pour une morale* - i to głównie poprzez podjęcie zagadnienia prawdy jako kryterium dla podejmowanego przez każdego człowieka działania. Jak wiadomo bowiem, Sartre pisał w *Cahiers* wiele na temat relacji międzyludzkich a także na temat przemiany (*conversion*). Brakowało w nich jednak jasnego określenia zasad, według których człowiek powinien kształtować swe postępowanie. Pod tym względem *Vérité* stanowi cenne dopełnienie *Cahiers*.

Dzieło to jeszcze z innych względów powinno stanowić przedmiot zainteresowań ze strony krytyków. Jednym z nich jest wyraźne nawiązanie do dzieła Heideggera *Vom Wesen der Wahrheit*. Oto co na ten temat pisze Arlette Elkaim-Sartre: „Sartre, zajęty tworzeniem moralności, musiał w pewnym momencie napotkać problem Prawdy. Obracał się już wokół tego zagadnienia w *Cahiers*, analizując zwłaszcza stanowisko heglowskie odnośnie do prawdy, która się staje (*la vérité devenue*). Kilka miesięcy później otrzymał *De l'essence de la Vérité*, przekład pewnej konferencji M. Heideggera, który właśnie się ukazał. Jest rzeczą możliwą, że lektura tego dziełka, do którego czyni on wiele aluzji, pobudziła go do podjęcia się tego małego eseju, który być może kiedyś miał zamiar opublikować. Prawdę mówiąc, Sartre patrzy na myśl filozofa niemieckiego z dość dużego oddalenia, ponieważ ich cele różnią się między sobą: ten ostatni dostrzegł prawdę Bytu (*l'Être*), gdy tymczasem autorowi *L'Être et le Néant* chodziło o ocenienie roli idei prawdy w intersubiektywności bytów (*existants*) - jak na to wskazuje sam jego tytuł. Należy też zwrócić uwagę na krytykę heideggerowskiego pojęcia tajemnicy i opozycję, na jaką ono wskazuje między dwiema moralnymi atmosferami”.

Atmosfera *Vérité* jest zresztą bardzo mocno określona przez ówczesną, pełną zagrożeń sytuację polityczną. Sartre zanotował w *Appendice*: „Poszukuję zatem moralności dzisiaj, to znaczy faktu totalnej historializacji. Usiłuję oświetlić wybór, jakiemu człowiek może dokonać co do siebie samego i do świata w roku 1948”. Rok 1948 wskazuje na pewną atmosferę, w której Sartre pisze *Vérité et existence*. Ten fakt zwraca naszą uwagę na jeszcze jeden ważny moment: moralność - zgodnie z tym, co pisał już w *Cahiers* - nie jest czymś ponadczasowym, lecz, przeciwnie, jest ona dogłębnie naznaczona i określona

przez konkretną chwilę historyczną. Każdy moment czasu domaga się właściwej dla siebie moralności, czyli norm właściwego dla siebie wyboru, jakiego powinien dokonać człowiek „co do siebie samego i do świata”.

Wiąże się to z zagadnieniem przemiany. Jednakże w *Vérité et existence* Sartre zdaje się zmieniać swe poglądy na jej temat w porównaniu z tym, co pisał o niej w *Cahiers*. Stwierdza on bowiem: „wszelka doktryna o przemianie jest narażona bardzo na to, by być a-historyzmem. (Z drugiej strony) wszelka doktryna historycyzmu (*l'historicité*) jest bardzo narażona na to, by być amoralizmem”. Ten dylemat można też wyrazić za pomocą pytania: „być czy też historializować się?” Sartre odpowiada na to: „Człowiek powinien szukać Bytu - lecz poprzez historializację. Jego losem jest historializacja w stronę Bytu. Byt jest *idea*. Przejycie, domena moralności, jest Historią na rzecz Bytu. Autentyczność powinna być szukana w historializacji”.

Z powyższego stwierdzenia wynikają dwa podstawowe wnioski. Najpierw zmienia się sama problematyka moralności. Nie może ona - jak to było jeszcze prezentowane w *Cahiers* - opierać się jedynie na przemianie. Moralność musi brać pod uwagę fundamentalny fakt, że oryginalnym projektem jest miłość i fascynacja Bytem. Miłość ta może stać się gwarancją chroniącą moralność przed historycyzmem, czyli przed takim zakotwiczeniem w rzeczywistości historycznej, które prowadziłyby do amoralizmu. Dlatego też rysuje się tutaj nowa możliwość, która polega na tym, by „nie przekonywać ludzi, aby wyrzekli się *bytu*, lecz wobec siebie i całości ludzi postawić Byt jako cel upragniony i zawsze oddalający się z Historii”. W konsekwencji jawi się tutaj drugie zagadnienie: kwestia takiego związania moralności - a w tym także i przemiany - z Historią, aby nie miała ona charakteru ahistorycznego.

Sartre'owski dylemat: „być” (mimo niebezpieczeństwa ahistoryzmu) czy też „historializować się” (mimo niebezpieczeństwa amoralizmu), który dotyczy przemiany, i który tak głęboko jest związany z problematyką moralności, stawia więc z całą ostrością zagadnienie prawdy. Ono też staje się centralnym problemem *Vérité et existence*. Sartre nadaje mu charakter antropocentryczny: zagadnienie prawdy jest niemożliwe bez człowieka, do którego istoty należy stawianie pytań: „człowiek jest bytem, poprzez który przychodzą na świat pytania”. Prawda jest więc zdarzeniem, które pojawia się razem z pojawieniem się rzeczywistości ludzkiej i Historii, i które ginie wraz z człowiekiem.

Prawda jest subiektywna. Nie znaczy to, że jest ona relatywna w odniesieniu do epoki w jakiej żyjemy. Sartre'owi chodzi tu o coś bardziej fundamentalnego: „jest ona prawdziwa dla mnie w sposób absolutny i ja ją daję innym jako absolutną. I dlatego też jest ona absolutna”. Subiektywność prawdy przejawia się w tym, że ja decyduję o czasie, w którym będzie ona prawdą żywą, to znaczy kiedy dla drugiego będzie ona stanowić oświecenie, objawienie, zaangażowanie. Jak długo będzie ona związana z powyższymi postawami człowieka, tak długo będzie to prawda żywa. Przybierając postać jakiejś stałej formuły - i tak przechodząc do następnych pokoleń ludzkich - przestaje być prawdą, która ekscytuje i angażuje, która skłania do ryzyka. Staje się ona wówczas czystym instrumentem, martwą prawdą.

„Fundamentem Prawdy jest wolność”. Wolność jest fundamentem prawdy, ponieważ od niej zależy, czy byt będzie odsłonięty czy zasłonięty. Stąd rodzi się

konieczność odpowiedzialności za prawdę. Jednocześnie prawdziwe jest też stwierdzenie odwrotne: nie ma wolności bez prawdy. Z jednej strony prawda ukazuje się wolnemu człowiekowi, z drugiej natomiast wszelkie wolne postępowanie odsłania i objawia prawdę. Znaczy to najpierw, że człowiek stawia sobie jakiś cel, który oświetla i nadaje sens wszystkim środkom prowadzącym do jego realizacji. Cel zatem, którego jeszcze nie ma, oświetla to, co już jest - środki. Wynika z tego, że prawda ma charakter czasowy, że się uczasawia. Jak stwierdza Sartre, „ruch weryfikujący idzie od przyszłości, której nie ma, do terażniejszości, która jest. To właśnie przez byt, który jeszcze nie jest tym, czym jest, prawda może dojść do Bytu”.

Oświetlenie Bytu dokonuje się począwszy od Nie-Bytu. Oznacza to, że pojmujemy jakąś rzecz wychodząc od tego, co jeszcze nie istnieje, a co chcielibyśmy, by istniało. Nie-Byt stanowi więc strukturę prawdy lub oświetlenie Bytu.

Pojawienie się wolności pośrodku Bytu sprawia, że możliwe jest współwystępowanie niewiedzy i wiedzy, błędu i fałszu. Sartre podkreśla tu z całą mocą rolę, jaką w rzeczywistości prawdy odgrywa wolność człowieka. Ponieważ bowiem prawda jest oświetleniem Bytu przez działanie, a działanie jest wyborem, „ja muszę decydować o prawdzie, ja (muszę) jej chcieć, a zatem *nie* mogę jej *nie* chcieć”. Rola wolności człowieka w prawdzie jest tak wielka, że warunkiem zaistnienia prawdy jest możliwość jej odrzucenia. Byt jawi się jako to, co może być odsłonięte przez człowieka. Jest więc w swym ewentualnym odsłonięciu uzależniony od poznającego go człowieka. To uzależnienie ma również charakter czasowy: jest w nim zawarte pewne „przedtem”. „Przed” pojawieniem się odsłaniającego go człowieka Byt jest bez Dobra i Prawdy. Dochodzą one niejako do Bytu wraz z pojawieniem się człowieka.

Poznanie sprawia, że jest byt: wydobywa go niejako z nocy, w jakiej jest pogrążony, na światło dzienne. Poznanie, znajduje się w sytuacji stwórcy, ponieważ nadaje Bytowi nowy wymiar. Wiąże się z tym konieczność odpowiedzialności za świat. Wobec ciężaru tej odpowiedzialności możemy odczuwać strach przed prawdą, strach który jest w istocie strachem przed wolnością. Dlatego też może się zdarzyć, że człowiek będzie uciekał od prawdy, wybierając wygodniejszą dla siebie niewiedzę, dającą złudne poczucie bezpieczeństwa.

Prawda, w omawianej książce Sartre'a ukazuje się w trzech aspektach: jako moja prawda, jako prawda dla drugiego i jako prawda powszechna.

Jest to najpierw moja prawda. Jest moja - ponieważ to ja ją odsłaniam, w moim klimacie, w odniesieniu do pewnego wybranego przeze mnie horyzontu wartości celów. Nadaje jej zatem swoje osobiste piętno.

Następnie jest to prawda, która staje się prawdą dla drugiego. Ów intersubiektywny charakter prawdy ma - jak się wydaje - swoją pozytywną i negatywną stronę. Pozytywna polega na tym, że prawda jest darem dla drugiego. Odkrywając prawdę przekazuję ją drugiemu jako już odsłoniętą przeze mnie i na odwrót: ja poznaję prawdę już uchwyconą przez świadomość drugiego człowieka. Dzięki temu prawda jest moim darem dla drugiego: „nie może ona pozostać własnością jedynie absolutu-podmiotu. Jest po to, by była dana

(drugiemu). (...) Prawda jest darem”. Dlatego, że prawda nie jest anonimowa - jako dar jest ona skierowana do konkretnego człowieka.

Negatywna strona łączy się z tym, że kiedy ja pokazuję drugiemu daną rzecz, ona natychmiast mi się wymyka. Ja nie wiem, co uczyni z nią i z niej drugi człowiek. Moja prawda staje się dla mnie niekomunikowalna, jest nagle poza mną, ma już - dzięki drugiemu, inne wymiary. Moja prawda jest ograniczana przez wolność drugiego. W tym wypadku niewiedza stanowi nieprzekraczalną część prawdy. „W momencie, w którym - jak stwierdza Sartre - mogę z dumą powiedzieć, że jestem tym, przez którego ta prawda objawia się w świecie, powinienem w pokorze w sposób wolny uznać, że ta prawda posiada nieskończoną ilość twarzy, które mi się wymykają”.

Oczywiście, można jakąś posiadaną przez siebie prawdę zatrzymać dla siebie, nie ukazać jej innemu, ale w tym przypadku traci się - jak niezwykle brzmi to w ustach Sartre'a zważywszy jego koncepcje z *L'Être et Néant!* - „dobrodziejstwo daru, który stanowi przejście do absolutu intersubiektywności”. Właśnie „postawa wspaniałomyślności” sprawia, że innym ofiaruje się prawdę, która staje się nieskończona w miarę, jak mi się coraz bardziej wymyka. W ten sposób do istoty prawdy należy to, że powinna być ona nieustannie przekraczana przez innych. Na tym polega radość posiadania prawdy otwartej. Inaczej staje się ona prawdą martwą. Prawda martwa jest udziałem prawdy powszechnej: „jest to czysta abstrakcyjna wypowiedź, to znaczy czysta wskazówka możliwości permanentnej i ważnej dla wszystkich, aby w sposób wolny realizować pewne odsłonięcie”. Z kolei każda żywa prawda, którą odsłaniam, zawiera w sobie własną śmierć, ponieważ zawiera w sobie wymaganie uniwersalizacji.

Powyższe analizy dotyczyły prawdy, która się temporalizuje, czyli przechodzi od niewiedzy do poznania. Istnieje jednak pewien rodzaj niewiedzy, która nie podlega temporalizacji, i która jest niewiedzą strukturalną. Odnosi się ona do tych kwestii, na które odpowiedź w ogóle nie jest możliwa. Nie znaczy to wcale, by kwestie te były jakimiś iluzjami czy fantazjami. Chodzi w nich bowiem o prawdę epoki, w której żyjemy, i która jest prawdą tworzoną dla epoki przyszłej. Człowiek żyjący w danej epoce może ująć całą prawdę jedynie w odniesieniu do czasu, który już minął. Totalizacja ma charakter prawdy historycznej. Jednakże ujęcie prawdy całego rodzaju ludzkiego (co miałoby miejsce w hipotetycznym końcu świata), ostateczne stwierdzenie co do sensu ludzkości i do sensu Historii jest możliwe jedynie dla jakiegoś bytu znajdującego się poza ludzkością i poza Historią, ponieważ wszelkie rozumienie Historii ma charakter historyczny. Ponieważ takiego bytu nie ma, Sartre stwierdza, że człowiek nie ma wiedzy o sobie samym ponieważ czyni siebie, a jednocześnie potrzebny jest ktoś inny, kto w pełni ujawni, kim on naprawdę był. Wynika to z faktu, że nie jest on - zdaniem Sartre'a - naturą lecz przeznaczeniem, ponieważ ludzka przygoda nie jest skończona. Dlatego też człowiek pozostaje dla siebie odwiecznym pytaniem. Pytanie „dlaczego człowiek żyje?”, pytanie które nosi on w sobie, wskazuje na zawartą w jego duchu kategorię celowości. Wynika ona z wolności człowieka i jego działania, a jednocześnie jest „ostatnim projektem i istotową możliwością, w kierunku której się

projektuje". Jest to projektowanie, które ma charakter subiektywny, i które swą obiektywność otrzyma od innych, zwłaszcza od następnych generacji.

Rozważania te kończy Sartre stwierdzeniem, które zapowiada jego zwrócenie się w stronę marksizmu i przyszłe dzieło *Critique de la raison dialectique*: „wszystko dzieje się zatem tak, jakby świadomość była mistyfikująca i jakby czynnik społeczny i ekonomiczny stanowiły u historycznego działacza czynnik nieświadomy”. W konsekwencji wprowadza on rozróżnienie, którego zapowiedź można dostrzec już w *Cahiers pour une morale*, między historialnością (*l'historialité*) a historyzacją (*l'historisation*). Definiuje je następująco: „historialność to projekt, który Byt-dla-siebie czyni z siebie samego w Historii, (...) (natomiast) historyzacja to przejście do obiektywności historializacji”. Rezultatem historyzacji jest historyczność czyli obiektywna przynależność do pewnej epoki. Historializacja jest obiektywnym przekroczeniem danej epoki (np. Napoleon decydując się na zamach stanu historializuje się), a historyzacja jest czystym wyrażeniem tej epoki dokonany już przez następne generacje. W przypadku historializacji mamy do czynienia z konkretnym podmiotem, który w swoim działaniu zdążającym do wybranego przezeń celu odśłania prawdę. Historyzacja ze swej strony polega na tym, że nadaje się sens mojemu projektowi, który nie ujmuje się jako przeżywany przeze mnie, lecz jako coś abstrakcyjnego. Sartre ilustruje to przypadkiem cesarza Wilhelma II, który decydując się na wojnę z Anglią (historializacja) rozpoczął wojnę światową między klasami posiadającymi a proletariatem (historyczność jako rezultat historyzacji).

Zdaniem Sartre'a - i to jest, jak sądzę, ostateczne posłanie *Vérité et existence* - człowiek powinien czynić siebie - przeciwko mistyfikującej historii - bytem historycznym, czyli - przeciwko historyczności - powinien on siebie historializować. Dzieło to nie polega na przekraczaniu swej epoki w stronę wieczności, lecz na przekraczaniu w swojej epoce i poprzez nią, szukając w niej samej konkretnych celów, które może ona ukazać.

Karol Tarnowski

### Filozofia Dramatu i Nadziei

(J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paris 1990)

*Filozofia dramatu* wieńczy dotychczasowe dzieło ks. Józefa Tischnera, zbiera wielorakie wątki tischnerowskiej filozofii człowieka w syntezę, która stanowiąc owoc jego wieloletnich przemyśleń otwiera zarazem szeroko pole dla dalszych filozoficznych eksploracji i zaprasza tych, którzy chcieliby pójść w ten czy inny sposób podobnym tropem. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że mamy tu do czynienia z dziełem bardzo wybitnym i pod wieloma względami prawdziwie nowatorskim. Dzieło to jest wielowątkowe i wielopoziomowe

i dlatego nie łatwe do przyswojenia. Będzie miało także swój zapowiedziany dalszy ciąg - stąd trudność jego syntetycznej oceny.

Metodologicznie książka Tischnera przypomina pod pewnym względem *Sein und Zeit* Heideggera: analizuje badany przez siebie zespół fenomenów zstępując do coraz głębszych warstw hermeneutycznych i za każdym razem rozpoczynając jakby całą pracę analityczną na nowo, od nowo zarysowanych (czy odkrytych) podstaw. Analogia ta zresztą być może - jeśli pamiętać o filozoficznych założeniach wczesnego Heideggera - złudna, choć nie jest Tischnerowi obce poszukiwanie pewnego rodzaju „ostatecznego fundamentu”. Poszukiwanie to sięga tylko poza wczesnego Heideggera ku późnemu i nawet nie tylko od niego ku filozofii Levinasa, na którą autor uroczyście się zresztą powołuje, ale poprzez wnikliwą analizę międzyludzkich spotkań, nawraca wyraźnie lecz w sposób nowatorski, do pewnych wątków tradycyjnej metafizyki. Jednakże nawiązywanie to dokonuje się - czego skądinąd należało oczekiwać - w perspektywie „transcendentalnej”, to jest poszukiwanie ostatecznych warunków możliwości określonych fenomenów, przyczym „fenomenalność” tych fenomenów, a stąd także prymat fenomenologii, uzyskuje tu, jak zobaczymy, dodatkowe filozoficzne naświetlenie i usprawiedliwienie.

Punktem wyjścia książki Tischnera jest analiza dramatyczności jako takiej, która może się dokonać jedynie poprzez - jak używa tu Tischner terminologii Jaspersa - „rozjaśnienie ludzkiej egzystencji jako egzystencji dramatycznej” (s. 11), która dąży nie tyle do osiągnięcia precyzji pojęciowej ile do „przywroćenia słowu dramat właściwego ciężaru gatunkowego” przez wskazanie treści, na którą słowo to wskazuje. Czym jest dramatyczność, dramat? Autor wiążąc to pojęcie z ludzką kondycją, nadaje mu najpierw charakterystykę formalną, która wikła od razu podstawowe tischnerowskie kategorie. Najpierw więc: „Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie - jest istotą dramatyczną. Inaczej być nie może. Jego naturą jest dramatyczny czas oraz dwa otwarcia - intencjonalne otwarcie na scenę i dialogiczne otwarcie na innego człowieka. Być istotą dramatyczną, to znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat - scenę”. (s. 13) Co znaczą te terminy? Czas dramatyczny - to „czas który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu... We wszystkim co staje się potem, znać jakiś ślad tego, co było przedtem”. (s. 12) Otwarcie na scenę - to otwarcie na świat, na którym, a nie tylko w którym - jesteśmy jak na scenie. Świat jest „płaszczyzną spotkań i rozstań”, która znajduje się u stóp człowieka, ponad nią: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Dla Tischnera „aktem podstawowym poddania jest akt uprzedmiotowienia, obiektywizacji”. To tej sfery, tego otwarcia dotyczy „intencjonalność” świadomości i Tischner oddaje w tym miejscu w pełni sprawiedliwość Husserlowi. Jednak Heidegger ze swoją prawdą bycia wyraża lepiej właśnie dramatyczność odniesienia do sceny, gdyż to dramatyczne rzeczywiście między człowiekiem a uprzedmiotowioną sceną domaga się właśnie jej „oswajania” przez „prawdę bycia”, która jednoczy człowieka ze sceną w różnych formach (czy aktach) „zamieszkiwania”, rozmaitych „miejscach”, takich jak dom, praca, świątynia, cmentarz. Otwarcie na człowieka

wreszcie - to otwarcie najbardziej podstawowe. Nie jest to otwarcie intencjonalne, lecz dialogiczne, drugi nie jest moim przedmiotem, lecz „staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie zobowiązania”. (s. 13) Drugi jest dla mnie o b e c n y - choćby poprzez najprostsze pytanie. „Pytanie jest roszczeniem... Pierwszą o d p o w i e d z i ą na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym trzeba czujemy obecność drugiego człowieka” (s. 18), jakiegoś ty. Dla wszystkich spotkań międzyludzkich istotne jest to, co Tischner nazywa „zapieczeniem spotkań”: wspólny świat w a r t o ś c i, które są raczej ponad nami, niż poniżej nas, i w których uczestniczymy. Istnieje tu pewne maksimum możliwego uczestnictwa, zbliżające się do tożsamości podmiotów - jego symbolem, jeśli tak można powiedzieć, jest idea doskonale wymiennego obserwatora w poznaniu przedmiotowym. Dlatego, jak pisze Tischner, „warunkiem intencjonalnego uprzedmiotowienia jest dialogiczne uczestnictwo w dramacie utożsamienia świadomości, ściślej - podmiotów świadomości”. (s. 21)

Jednakże oprócz tej formalnej charakterystyki pojawia się od razu charakterystyka specyficznie aksjologiczna. „Biorąc udział w jakimś dramacie, człowiek wie mniej lub bardziej jasno, że... w jego ręku jest jego zguba lub ocalenie. Być istotą dramatyczną, to wierzyć - prawdziwie lub nieprawdziwie - że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka”. (s. 13) To zakłada, że człowiek jest podmiotem, tzn. jest dla siebie. „Kluczowe jest słówko dla. Stąd bierze się przyswojenie. Ponieważ człowiek jest dla siebie, może siebie przyswoić. Uczestnictwo w dramacie jest p r z y s w a j a n i e m siebie ze w zględu na nadzieję ocalenia”. (s. 14)

Skoro jednak potrzebne - i to potrzebne w sposób fundamentalny - jest ocalenie, znaczy to, że w rzeczywistości obecne jest zło, że byt i dobro nie pokrywają się, jak chce tego tradycyjna doktryna transcendentaliów: „Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalia p o k r y w a j ą s i ę, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego s p o r u. Stąd pytanie: czy byt jest bytem naprawdę, czy tylko pozorem bytu?... Właśnie dlatego, że transcendentalia są s p o r n e człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popekanym, i że on sam jest istotą pękniętą, istotnie, a nie tylko poprzez przypadek - dramatyczną”. (s. 46) Ta diagnoza jest kluczowa. Tischner, jak mało kto we współczesnej filozofii bierze na serio i analizuje zło w nim samym nie rezygnując przy tym z horyzontu metafizycznego jako p u n k t u o d n i e s i e n i a; właśnie dlatego, że jego myśl stale do tego horyzontu nawiązuje, jest ona tak ważna, umożliwia bowiem ukazanie, że horyzont ten jest w istocie niezrozumiały bez innego jeszcze, g ł ę b s z e g o o d eń horyzontu. Jest nim wyrażający się poprzez relacje międzyludzkie horyzont r e l i g i j n y; bowiem „właściwie istnieje tylko jeden dramat - dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”. (s. 22) „Filozofia dramatu” jest filozofią do głębi religijną i jest niezrozumiała bez odniesienia do Biblii, jakkolwiek równocześnie nigdy nie wykracza poza właściwe filozofii, nawet jedynie hermeneutycznej fenomenologii, środki.

W tak zarysowanych ramach rozgrywa się owa filozofia dramatu na tyle, jak powiedziałem wielowątkowa, że nie sposób jej tu w szczegółach prześle-

dzić. Wskażę jedynie na sprawy, moim zdaniem, najważniejsze. Są nimi: dialogiczny prymat prawdy nad nieprawdą, pozaontologiczny status zła, religijny sens dramatu. Wszystkie te sprawy łączy fundamentalne zagadnienie wolności, którego nie będę tu jednak omawiać osobno. Te abstrakcyjnie brzmiące hasła nie powinny wprowadzać w błąd: istotne zalety książki Tischnera leżą w niezwykle subtelnym, szczegółowych analizach - najczęściej heremeneutyce figur w dziełach kultury, takich jak *Fenomenologia Duchy* Hegla, *Wielki Inkwizytor* Dostojewskiego czy *Ryszard III* Szekspira.

## 1. Prymat prawdy nad nieprawdą.

„Czy byt jest bytem naprawdę, czy tylko pozorem bytu? Czy piękno odślania przed nami prawdę świata, czy karmi nas samym kłamstwem? Czy to, co jawi się jako dobre, jest dobre naprawdę? Czy prawda jest prawdą także wtedy, gdy nas unieszczęśliwia?” (s. 46) Pytania te, które podważają doświadczalną trafność transcendentaliów sugerują, że jesteśmy w sposób szczególny zagrożeni nieprawdą. Dlaczego? Na zagadnienie to możemy spojrzeć od kilku stron, z kilku poziomów.

Poziom pierwszy i zarazem fenomenologicznie najbardziej podstawowy to poziom problematyki jako takiej, wypływający z „horyzontu agatologicznego”. Ta techniczna nomenklatura skrywa fundamentalną i pierwotną - zarówno dla Tischnera jak dla Emmanuela Levinasa - intuicję: „prawdziwe życie jest nieobecne”. Intuicja ta, która wyraża u Levinasa niemożliwe do zaspokojenia pragnienie metafizyczne, jest dla Tischnera równoczesnym wytryśnięciem horyzontu Dobra i zdumienia, z którego płynie pytanie: jak to możliwe? Jak to możliwe, że prawdziwe życie jest nieobecne, czyli, że „dobro zostało wystawione na działanie zła” (s. 57)? Oto źródło problematyki, która wprawia w ruch myślenie, zanim nie wprawi w ruch pomysłowości, jak zapobiec możliwej tragedii, jak znaleźć ocalenie. Źródło to - Dobro - stanowi, tak, jak u Platona, m i a r ę dla człowieka, czy może lepiej powiedzieć, „odślania to co jest, odsyłając byt do jakiejś miary”. (s. 56) Tylko dlatego, że miara ta jest jakoś od początku w nas obecna, możliwa jest sama dramatyczność jako odślonięcie nieprawdy naszego egzystowania.

Ale - mówi autor - „zanim sięgnie się po miarę, trzeba doświadczyć wymierności. Wymierność dana nam jest w spotkaniu”. Spotkanie jest kluczem do rzeczywistości. Filozofia dramatu jest filozofią spotkania. Lecz do spotkania może nie dojść, spotkanie może być od razu rozstaniem, może być też błędzeniem po bezdrożach. Książka Tischnera poświęcona jest przede wszystkim tym bezdrożom, bowiem droga do rozjaśnienia dobra prowadzi poprzez rozjaśnienie zła, dobro jest bardziej podstawowe, ale zło jest nam bliższe. Otóż, jak zobaczymy, bezdroża, zło, kryją w sobie istotne odniesienie nie tylko do dobra, ale także do prawdy.

Kiedy do spotkania może nie dojść? Oto zamiast twarzy przywdziewamy maskę. Czym jest twarz? Czym jest maska? Twarz - termin Levinasa - to nie fenomen, który może stać się przedmiotem jako korelatem intencji. „Twarz jest nam dana właśnie w e p i f a n i i - o b j a w i e n i u czy u j a w n i e n i u.



W epifanii inny ukazuje swoją prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i zobowiązujący". (s. 30) Twarz nakazuje mi: „ty mnie nie zabijesz”, twarz objawia mi zarówno swoją biedę, bezbronność, jak swoją wyższość, nietykliwość. Twarz to p r a w d a drugiego, na którą również powinienem odpowiedzieć moją prawdą, moją twarzą. Twarz zawiera w sobie jakiś odblask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy. Ale jest ona także kruchością, zagubieniem, krzywdą lub biedą... Twarz jest o s a d z o n a na krzyżu istnienia. Twarz jednak nie przyjmuje krzyża w sposób bierny. Ona odpowiada za krzyż. Logos twarzy - to sposób, w jaki człowiek przewyższa perspektywę tragiczności....” (s. 70) Zamiast jednak odstąpić twarz, możemy przywdziać maskę. „Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokretną: maska stara się stworzyć uludę przeciwną do tego, jak naprawdę jest. Nieuczciwy przybiera maskę uczciwości, niesprawiedliwy sprawiedliwego, niewierny wiernego itp. Między maską, a maskowaną prawdą ustala się coś na kształt przeciwieństwa aksjologicznego; „wartość negatywna chce się przedstawić jako pozytywna”. (s. 63) Mniejsza o genezę i typologię maski. Istotne wydaje się tu jedno: „odkrycie, że drugi przywdział maskę pobudza do pytania o jego prawdę: kim on jest? Kim jest naprawdę? Ale także: co znaczy słowo p r a w d a?” (s. 67) Prawda wydaje się tu mieć sens pewnej i d e a l n o ś c i, idealności twarzy, ale także idealności horyzontu metafizycznego. Jesteśmy daleko od dziejowości „prawdy bycia”, od nietzscheańskich anatem na prawdę, od lewinasowskiej podejrzliwości względem prawdy jako korelatu totalizującej świadomości...

O co chodzi w spotkaniu „twarz w twarz”? O wzajemność. W spotkaniu ja, który jestem „monadą bez okien” wychodzę ku tobie, który mnie o coś pytasz i tym pytaniem zobowiązujesz mnie do odpowiedzi. Otóż „po pytaniu i po odpowiedzi ... nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem”. (s. 83) Wzajemność „oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy poprzez siebie. To poprzez znaczy: możemy siebie obwiniać lub możemy być sobie wdzięczni”. Lecz usiłując się spotkać możemy błędzić, możemy także kusić lub być kuszonymi. Błędzenie może przebiegać sferę wszystkich transcendentaliów i tak je też Tischner porządkuje. U jego podstaw jest kluczowa współtworząca rdzeń dramatyczności, potrzeba usprawiedliwiania własnego (i cudzego) istnienia, bowiem: „żaden byt jako taki nie nosi w sobie usprawiedliwienia tego, że jest i tego czym jest. Istnienie samo przez się nie wyklucza absurdu. Tym, co jest zdolne usprawiedliwić istnienie przedmiotu, jest zawsze jakaś wartość. Tylko wobec wartości - wartości absolutnych nie pytamy: d l a c z e g o?” (s. 97) Rzecz w tym, że nie wszystkie wartości absolutne usprawiedliwiają n a p r a w d ę, rzecz w tym również, że we wszystkie wartości może wśliznąć się k ł a m s t w o.

Czy może usprawiedliwiać piękno twarzy? Myśleć tak, to uwikłać się nieuchronnie w tragedię estetyczną. Piękny „człowiek uwierzył, iż stał się dziełem sztuki. Uwierzyć, że jest się dziełem sztuki, to uwikłać się w przeciwieństwo bycia i zarazem nie bycia czymś. Można to nazwać tragedią pozorów. Pozornie ma się wolność stanowienia o sobie, ale naprawdę nie ma się takiej wolności. Pozornie artysta jest wierny swemu dziełu, lecz naprawdę sama natura tworzenia zwalnia go od wierności. Pozornie nia ma samotności,

ale naprawdę jest samotność i to podwójna - dzieła i artysty osobno, dzieła i artysty razem”. (s. 108) Lecz dążenie do usprawiedliwienia poprzez piękno jest dążeniem do usprawiedliwienia n a p r a w d ę, tyle, że jest to właśnie błędzenie. Piękno „jest dla mnie obietnicą - obietnicą absolutną. Bierze mnie w posiadanie. O ile mnie posiada, mój byt uzyskuje j a k i e ś usprawiedliwienie... Co mi obiecuje piękno? Obiecuje jakieś dobro. Ale jakie? Piękno jest tylko s y m b o l e m. A może cały sens wyczerpuje się w o b i e c y w a n i u ? Może samo obiecywanie jest tu dobrem?” (s. 104)

„Błędzenie w żywiole prawdy” jest oczywiście medium uprzywilejowanym, w którym zależność od prawdy, jako wartości nadrzędnej i niemożliwej do ostatecznego zakwestionowania staje się szczególnie widoczna. Przeciwnieństwem prawdy jest tu nie błąd lecz świadome kłamstwo. „Akt kłamstwa zakłada od trzech co najmniej stron wartość prawdy: uznaje, że inny oczekuje prawdomówności oraz oczekuje słusznie, iż kłamstwo, które mu kłamca podaje, nie może przedstawić się jako kłamstwo, lecz musi pozorować prawdę i że ja sam jako podmiot kłamstwa muszę respektować reguły prawdy koherencyjnej, wedle których trzeba mi budować system obłudnych iluzji. Tym sposobem nie mogę opędzić się od świadomości, że prawda naciera na mnie ze wszystkich stron”. (s. 113) Tischner analizuje kłamstwo w odniesieniu do prawdy rozumianej dwojako: jako prawda pospolita, potoczna i jako prawda polityczna.

Kłamstwo w stosunku do „prawdy pospolitej” - to na przykład chęć zatarcia zbrodni, jak przez Raskolnikowa w *Zbrodni i karze*. Autor zwraca tu uwagę na dwa momenty. Pierwszym z nich jest to, iż „zewnątrznemu kłamstwu musi towarzyszyć wewnętrzna prawdomówność. Aby kłamać innemu muszę sobie mówić prawdę; inaczej kłamstwo byłoby niemożliwe”. Chodzi tu nie tylko o fakty zbrodni, lecz i o moment wewnętrznego przyznania, do którego potrzebny jest jakiś sąd z zewnątrz, jakieś napiętnowanie: tyś mordeca. Ale równocześnie „nie można nikomu narzucić świadomości mordercy bez jego przyzwolenia. A przyzwolenie to nie jest możliwe bez zewnętrznego sprawdzenia. Sprawdzenie polega na spotkaniu z prawdą”. Tak więc drugi stanowi tu okazję, by kłamcę skonfrontować z miarą prawdy. Czym jest ta prawda, która osądza? Dla kłamcy - przeciwnikiem, którego musi zwalczać, lecz zarazem ciągle przywoływać, aby mogło ukonstytuować się minimum sensownej wspólnoty między kłamcą, a okłamywanymi. Dlatego - oto, co wnosi o s t a t e c z n i e d r u g i m o m e n t - „najgłębszą warstwę znaczeniową wspólnego świata stanowi perspektywa otwarta przez ideał absolutnej prawdomówności, w której może pojawić się absolutna prawda - taka, która może się odsłonić jedynie oczom Boga. Ideał ten jest nadzieją okłamywanych. Jest on również rozpacz kłamców, ponieważ muszą go zakładać, aby móc od niego odchodzić”. (s. 123)

Kłamstwo w sferze prawdy politycznej - to gigantyczne przewartościowanie wartości, które obrazuje dobrze *Legenda o Wielkim Inkwizytorze z Braci Karamazow*. Kłamstwo dotyczy tu samej istoty prawdy; dla ludzi typu Inkwizytora, podstawowym kryterium prawdy jest instrumentalna wartość, jaka przysługuje danej prawdzie. A ponieważ to władza realizuje wartości, zatem „jej praktyka okazuje się w końcu konkretnym i ostatecznym kryterium prawdy: prawdą jest to, co się udaje władzy, nieprawdą to, co kończy się jej

niewpowodzeniem". (s. 130) Pytaniem władzy nie jest pytanie: co naprawdę jest? Z czego składa się to, co jest?, itd., lecz: kto jest ze mną, a kto przeciwko mnie? Zaczyna się piekło podejrzliwości i dialog międzyludzki wyrodniejący w „dialog przesłuchania”. Dialog ten pociąga za sobą z konieczności wzajemną wrogość i prawo odwetu, które tworzy między władzą a poddanymi więź pogardy i strachu. W tym wszystkim jedno jednak pozostaje prawdziwe: jest jakieś zło, jest zbrodnicze istnienie. Kłamstwo polityczne stanowi szczególną inicjację, inicjację poznawczą, w prawdę o złu”. Na początku była jakaś zbrodnia. Kto ją popełnił? Kiedy? Tego nie wiadomo, przesłuchanie wciąż trwa. Nadal tropimy ślady. Nie wiemy nawet dokładnie, jaka to była zbrodnia. Ale paradoks na tym właśnie polega, że to, o czym nie wiemy, istnieje dla nas bardziej, niż to, o czym wiadomo - jest bardziej rzeczywiste od tego, co tu i teraz jest”. (s. 138)

Kolejna sfera błędzenia, „błędzenie w żywiole dobra”, stanowi sam rdzeń książki: to wielki fenomenologiczny traktat o zlu. Znów: nie sposób go streszczać, zaś tutaj ograniczyć się do wątku prawdy.

Już na początku stwierdza Tischner, że „zła nie daje się pojąć bez jakiegoś złudzenia. Niezależnie od rodzajów zła, motyw złudzenia jest - jak się wydaje - obecny w każdym zlu. Motyw ów wywołuje myśl o przebiegłości zła i zarazem o jego g ł u p o c i e”. (s. 142-143) Czym jest zło? Zło to nie to samo co nieszczęście: nieszczęście przychodzi ze strony świata, zło - ze strony dialogu międzyludzkiego: „miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna: człowiek - drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna: człowiek - scena świata”. (s. 151) Otóż zła „nie daje się pomyśleć bez momentu jakiejś nieprawdy”, gdyż zło nie jest przejawem czegoś co rzeczywiście poza nim, lecz prawdą i nieprawdą, „zjawą”, która rodzi się p o m i ę d z y człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”. (s. 153)

Zło adresuje się w sposób zasadniczy do w o l n o ś c i człowieka: „nie jest tylko próbą dla rozumu, ale również próbą dla woli. W tym punkcie zjawia odstania swą siłę i bezsiłę zarazem. Bezsiłę, bo zjawia jako taka niczego nie może. Ale i siłę, bo może ona uczynić użytek z sił drzemiących w człowieku i skłonić go, by na przekór sobie - zniszczył siebie”. (s. 155) Istota zła polega na jakiejś formie przyzwolonego przez człowieka zniewolenia, które dochodzi do skutku przez ulegnięcie pokusie lub groźbie. Najpierw groźba, groźba potrójna. „Ten kto grozi, może mnie zabić - to pierwsza możliwość. Ten, kto grozi, może mi zadać dłużej lub krócej trwające cierpienie - oto możliwość druga. I wreszcie może mnie zniszczyć moralnie, może mnie p o t ę p i ć... Cóż jest celem groźby? Jest nim jakieś mniej lub bardziej trwałe, mniej lub bardziej głębokie zniewolenie człowieka. Ten, kto mi grozi, dąży do tego, abym na jakiś czas i w jakimś zakresie poddał się jego woli”. (s. 157) Otóż u źródeł groźby, zarówno po stronie zniewalającego, jak zniewalanego leży zawsze jakieś złudzenie. Oto niewolnik z heglowskiej figury pana i niewolnika boi się śmierci bardziej niż zniewolenia, ponieważ uważa niesłusznie życie za najwyższą wartość; wpada w ten sposób w zniewolenie, które przypisuje panu, gdy tymczasem „oto sam niewolnik stworzył pana we własnej duszy”. (s. 163) Lecz z tego samego powodu pan się łudzi, że dzięki sobie jest panem. Gdy tymczasem jest panem tylko poprzez uznanie ze strony niewolnika. Groźba ze

strony Wielkiego Inkwizytora jest nieporównanie większa: dotyczy sumienia, możliwości potępienia. Wielki Inkwizytor przedzie gigantyczną uludę: dotychczasą natury człowieka, jego szczęścia, jego śmierci wreszcie. Inkwizytor pomniejsza wartość człowieka w jego oczach, pomniejsza możliwości jego szczęścia, wreszcie - co kluczowe - grozi potępieniem, przemieniając życie człowieka w powolne umieranie pod okiem jakby demonicznego boga, ostatecznej zasady etycznej.

Czy istnieją jakieś granice groźby i możliwość wyzwolenia? Granicą tą jest po pierwsze sama wolność człowieka, po drugie możliwość przywrócenia mu poczucia własnej wartości. Słabością jest to, że „nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem jest podobnie”. (s. 176) W jaki jednak sposób odzyskać zniewoloną wolność? P o p r z e z p r a w d ę. To „prawda was wyzwoli”. Tischner dokonuje tu błyskotliwej dialogicznej interpretacji kartezjańskiego cogito. Człowiek kartezjański został wtrącony w świat radykalnej uludy i radykalnego wątpienia, w zło, którego autorstwo wciela się w postać „Złośliwego Geniusza”. W tej sytuacji „pierwszym dobrem będzie jakaś p r a w d a, jakaś pewność p r a w d y podstawowej”. (s. 177) Droga Kartezjusza jest znana: postępować po linii radykalnego wątpienia do końca, aż do zakwestionowania wszystkiego, a więc i istnienia samego Złośliwego Geniusza. Wówczas się okazuje, że „skoro jestem łudzony to jestem. Moje istnienie jest pewne; istnienie Mistrza Uludy jest wątpliwe”. (s. 178) Jaki stąd morał? „Jestem podmiotem prawdy. Prawda jest dobrem. Skoro tak, to jestem podmiotem dobra. A skoro jestem podmiotem prawdy-dobra nie mogę być potępiony... Jestem pod ochroną dobra, które przybrało kształt prawdy. Od tego dobra, od tej prawdy zaczyna się moja n o w a g o d n o ś ć”.

Lecz zło, które grozi nie jest jedyną postacią zła. Zło może także wciągać i kusić. „Zło w dialogu kuszenia” to może najciekawsza część książki, która domagała by się osobnego omówienia. Autor zarysowuje w niej najpierw rodzaj geografii symbolicznej człowieka, mapy uprzywilejowanych „miejsc” konstytuujących ludzki świat otoczenia: dom, warsztat pracy, świątynia, cmentarz. Jest to scena międzyludzkich dialogów, przeznaczona do tego, by człowiek na niej gospodarował, jako na ziemi, której naturę człowiek poprzez dialog odkrywa i aby była ona ojczyzną autentycznych spotkań. Ale problemem ziemi jest to: „ziemia obiecana, czy ziemia zakazana?” (s. 185) Ziemia ma swoją głęboką „teleologię”, miejsce na mapie ludzkiego świata swój głęboki sens. Ale świat ten jest kruchy, jawi się nam nieraz jako zbuntowany, irracjonalny, skłócony z nami - ziemia odmowy raczej niż obietnicy. Postawą człowieka staje się walka, rozumiana jako walka o prawo do ziemi jako miejsce p o z ą d a n i a, gdyż „pożądanie, to dążenie do tego, by mieć, by panować, by rządzić - pokazując lek przed domniemanym buntem”. (s. 194) Pożądanie, pożądanie bogactwa - oto klucz do „ziemi odmówionej”, w której pożądanie niszczy wzajemność i wprowadza prawo odwetu. (s. 195) Na tym tle rodzi się to, co Tischner nazywa „pokusą świata”, płynącą z „metafizycznej tęsknoty za utraconym rajem i poszukiwania dawnej ziemi obiecanej”. (s. 203) Człowiek odczuwa pokusę świata jako głosu ziemi, „który zachęca, by człowiek uznał to, co odmówione i zakazane jako to, co obiecane”. Ale pokusa ta ma

swe źródło w przekreśleniu dialogu - w archaicznej zdradzie, która powoduje „destrukcję miejsc”. (s. 205)

Oto żywiołem pokusy jest niepewność i doświadczenie pokusy wiąże w sposób konieczny z doświadczeniem problemu prawdy. Dotknięty pokusą człowiek stawia pytania radykalne: jak jest naprawdę?... Czy owoc, który widzę jest owocem zakazanym? Czy może być zły, skoro jest smaczny i piękny?... Kto jest godny zaufania? Kim jest Bóg i kim jest kusiciel?” (s. 206) Lecz pokusa jest właśnie zarzewiem iluzji, które prowadzą w różnych kierunkach: przeceniania własnej wartości a niedoceniaiania wartości innych, wmawiania, że własne zło jest po prostu nieszczęściem, a wreszcie i nade wszystko przeswiadczenia o pra-zdradzie ze strony Dobra, której pada się ofiarą i która dlatego każe zdradzać innych. Lecz iluzja ta, jak każda iluzja, r o ś c i s o b i e p r e t e n s j e do prawdy i w ten sposób sama sobie zaznacza granice, odwołuje się bowiem do pewnego, możliwego do uznania przez innych sensu pozytywnego. „Najbardziej bezpośrednio doświadczenie zła, wyrażające się potrzebą zdrady, jest oparte o uznaną wartość prawdy. Tak więc zło ukazuje się jako cień, dobro jako światło... Szyderstwo nigdy nie może być naprawdę radykalne... Od początku kieruje się ku temu, kto jest otwarty na prawdę. W ten sposób dokonawszy zdrady - wciąż szuka wzajemności, czyli możliwości spotkania”. (s. 221)

Trudno przecenić te wnioski. Nie powtarzając tradycyjnej doktryny transcendentalistów, podejmują zweryfikowane przez analizy fenomenologiczne i w wymiarze dialogicznym jej najgłębszą może intuicję: to, co pozytywne, jest pierwotne, to, co negatywne - wtórne. W ten sposób otwierają perspektywę dla ludzkiej nadziei.

Teraz krótko już tylko o dwóch pozostałych zagadnieniach.

## 2. Pozaontologiczny status zła

Jedną z najciekawszych i najważniejszych myśli zawartych w *Filozofii dramatu* jest myśl o pozaontologicznym statusie zła. Wiąże się ona ze zdecydowanym rozróżnieniem zła od nieszczęścia i związaniem zła ze sferą dialogiczną, oraz ze szczególnym w tej dziedzinie uprawomocnieniem metody fenomenologicznej. Albowiem zastosowanie tej metody wskazuje, że do zła dialogicznego nie stosuje się żadna z alternatyw proponowanych przez ontologię: „zło jest bądź bytem, bądź niebytem, bądź brakiem harmonii między jakimiś bytami”. (s. 140)

Zło jest pewną daną, której doświadczamy. Jej sens jest d w u z n a c z n y: „grozi mi, ale i ęci zarazem. Odpycha, ale i pociąga. Grozi, ale w tej groźbie jest obecna jakaś pokusa”. (s. 141) Pojawia się w horyzoncie dialogu jako element okresu warunkowego, którego sens jest taki: „jeśli spełnisz uczynku X, czeka cię dobro Y, jeśli nie spełnisz uczynku X, dobro Y ominie cię, a spotka cię zło Z”. Pokusa wiąże się więc z projektem czynności, adresuje do wolności, ożywia a zarazem podcina poprzez groźbę, nadzieję. Raz dokonane zło pozostawia we mnie trwały ślad prowadzący do zakwestionowania mego istnienia: powinienem nie być, a mimo to jestem. Stąd związek zła z cierpieniem, ale także z obiecwanym szczęściem.

Otóż tak rozumiane zło nazywa Tischner z j a w ą. Zjawia to szczególnie fenomen, który nie ukazuje prawdy o rzeczy, ale nie jest też zupełną ułudą, „poza którą byłaby już sama pustka i nic więcej”. (s. 152) Jest on gdzieś na skrzyżowaniu ułudy i przejawu, kłamie i nie kłamie zarazem. „Realność zjawy nie jest realnością bytu, ani realnością braku w bycie. Zjawia jest m i ę d z y r z e c z y w i s t o ś c i ą, która rodzi się p o m i ę d z y człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych”. (s. 152-153).

Jaki jest sens tej międzyrzeczywistości? Dotyczy ona na pozór „ontologii sceny”: zakazanego owocu, miejsc zamieszkiwania człowieka. Stają się one bowiem przedmiotami konkurencyjnych projektów własności: „owoc jest własnością Boga. Projekt Ewy czyni go własnością człowieka. Zmiana sensu stała się możliwa dzięki ułudzie prowadzonej przez kusiciela”. (s. 154) Lecz u podstaw tych projektów posiadania kryje się projekt dotyczący bycia drugiego, od postawy: nie masz prawa mieć, wiedzie droga do postawy: nie masz prawa być”. W ostatecznym rachunku chodzi tu więc o p r a w o d o b y c i a jako takiego. Właśnie dlatego „dla człowieka samo istnienie jest problemem. Jest nim zaś dlatego, że może być zarówno istnieniem dobra, jak istnieniem zła... Istnienie zła jest złe. Tylko istnienie dobra jest dobre. Człowiek ma problem ze swoim istnieniem, bowiem pragnie on, by było ono istnieniem dobra”. (s. 155)

Co jednak wydaje się stanowić sam rdzeń iluzji-pokusy? Sugestia, że samo istnienie jest nieszczęściem, ponieważ jest wynikiem zdrady. Gloucester z *Ryszarda III* Szekspira, który jawi się pierwotnie Annie jako zły, usiłuje się zaprezentować jako jedynie nieszczęśliwy, gdyż potępiony i dlatego domagający się współczucia, które jednak raz udzielone zostanie natychmiast zdradzone. Istotą pokusy zła jest to oto: „Jestem istotą zdradzaną. Wszystko, czego tutaj doświadczam, potwierdza mi prawdę o zdradzie. W rajskim ogrodzie wąż wystawia mnie na próbę, a więc żyję na ziemi odmówionej... Jestem s k a z a n y na życie: Jak zdrajca. Skazanie było wcześniejsze niż zdrada. Nie byłbym zdrajcą, gdyby nie skazanie”. Lecz „jak głosić prawdę o zdradzie, żeby stała się przekonywująca? Jest jeden sposób: samemu zdradzić”. (s. 217) Odpowiedzią na zdradę, której sens jest archaiczny (s. 220) jest również zdrada - bowiem „dar istnienia jest zdrada”. (s. 218) Zło jest „szyderstwem, które idzie przez świat, głosząc klęskę dobra”.

Tak więc s a m o zło „jest poza bytem i niebytem... Nie ma sensu pytać, czy zło jest. Nie ma sensu pytać, czy zła nie ma. Zło jest dane jako s e n s. I dobro jest dane jako sens”. (s. 219) Ale jest to sens d o t y c z ą c y bytu i niebytu, czynna interpretacja istnienia, które wciela się w złych wykonawców. Czyni to rzekomo w imię prawdy, której zadaje kłam, ale którą tym samym jako prawdę potwierdza.

## 3. Religijny sens dramatu

Jest obecny w całej książce, choć w sposób nietematyczny, jako h o r y z o n t religijny, który wiąże się ściśle z horyzontem aksjologicznym.

Ów horyzont odstawia się już w definicji dramatu jako tego co dotyczącego zguby lub ocalenia. „Człowiek może nie wiedzieć, na czym polega ostatecznie

jego zguba i na czym polega jego ocalenie, pomimo to może mieć świadomość, że o coś takiego właśnie w życiu chodzi". (s. 13) Dlatego też końcowe rozdziały książki mówią *explicito* o potępieniu i o usprawiedliwieniu. Cóż to jest potępienie? To identyfikacja człowieka ze złem, ze złem w nim samym. Zakłada to możliwość identyfikacji Ja z wartościami w ogóle, którą Tischner nazywa „procesem solidaryzacji egotycznej”. Zło przemawia do człowieka, kusząc i grożąc, tak by móc go w końcu przekonać do tego, że jest potępiony. Ale człowiek uznający się za złego identyfikuje się *de facto* z wartościami pozytywnymi: prawdą, dobrem, pięknem, których czuje się właśnie pozbawiony. Możliwe jest jednak zawsze „chronienie się pod dach” jakiegoś dobra, jakiejś wartości pozytywnej, które pozwala wyjść obronną ręką ze sporu ze złem. (s. 252) Ten dramat walki o ocalenie przed potępieniem nabiera całego swego sensu w perspektywie religijnej.

Jak wygląda religijne potępienie? „Początkiem drogi potępienia jest zdrada. W uproszczeniu wygląda to tak: zostałem wybrany przez Dobro i akt tego wyboru obudził we mnie dobrą wolę wybrania tego, kto mnie wybrał. Wybrałem. Lecz przyszedł czas próby. Zdradziłem... Akt powtórzonego wyboru nie wzbudził we mnie dobrej woli wybrania Dobra, które nie wybrało. Wzbudził raczej coś przeciwnego - wolę sprzeciwu, złą wolę. Tak stałem się zły”. (s. 255) Inaczej mówiąc potępienie jest na końcu pewnej drogi, drogi upadku: „im wyższe dobro woła, tym większe rodzi zaparcie i głębszą złość. Aby zaprzeczyć małemu dobru, wystarczy mała złość. Aby odrzucić Wiekuiste Serce, trzeba całej złości”. (s. 256) Potępienie to istnienie przekłete, w którym przeklinający stają się przekłętymi”. Tak powstaje zamknięty krąg zła, do którego nie przenika już głos Wiekuistego Serca. A czym jest zbawienie?

Przeciwnie niż droga potępienia, „droga zbawienia jest drogą wciąż ponawianej wierności Dobru - które woła”. Wprawdzie próby, którym poddawana jest wierność Dobru, kończą się często niepowodzeniem, ale przecież Dobro jest mimo wszystko wybierane i „tak krok po kroku, we wlotach i upadkach, rodzi się wierność - wierność absolutna, czyli wierność bez względu na okoliczności. Ona to otwiera drogę zbawieniu. Zbawienie wyraża się słowami - „pójście błogosławieni”. (s. 256-257) Ponadto o ile potępienie oznacza rozpacz, to „przeciwieństwem rozpacz jest szczęście”, które jest jakby zdrowiem całego człowieka. Lecz owego stanu wybranego nie uzyskuje się dążąc do szczęścia, lecz do dobra. „Tematem wyboru jest dobro. Szczęście przychodzi, gdy człowiek wybiera dobro przeciwko złu, które go wciąga”. Zarazem wybierając dobro człowiek „jest przesławczony, jakoby samo Wiekuiste Serce pociągało go ku sobie. Człowiek wprowadził swój kruchy los pod dach Dobra, które mu błogosławi”. (s. 257)

„Wiekuiste Serce” ma również - jak u Levinasa - twarz sieroty i wdowy. „Twarz innego jest śladem Transcendencji. Przyjmować innego, znaczy więc zarazem dochodzić do Boga”. (s. 28) Bóg - to nieskończoność doskonałości, której nie można myśleć, lecz jest darem danym pragnieniu, pragnieniu Nieskończoności. Tak rozumiana Nieskończoność - to Dobro, które stoi u początków ludzkiej wolności jako *w y z w o l e n i a*. „Wyzwolenie zaś jest jak odpowiedź na pytanie: wybrani stają się wolni, gdy odpowiadają na wybór - wybierając tego, kto pierwszy ich wybrał. (s. 50) W tym sensie Bóg nas czyni

wolnymi, o d k u p u j e naszą wolność. (s. 52) Między Bogiem a nami zawiązuje się od początku dialog. Bóg pyta na początku Adama: gdzie jesteś? Ale ten pierwszy dialog jest już „jak wołanie tęsknoty” odrzuconej przez człowieka miłości Boga. Człowiek wtrącił Boga w „biedę” i dlatego w Biblii - a szczególnie w chrześcijaństwie - „Bóg sam stał się jak obcokrajowiec, sierota i wdowa. Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwyty, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wzywany winien dać pytającemu i wzywającemu”. (s. 79) Bowiem warunkiem możliwości odniesienia do Boga nie jest obszar związków przyczynowych, lecz przestrzeń międzyludzki obcowania, w której może w ogóle pojawić się coś takiego jak obecność Boga.

Otóż, jak widzieliśmy, kluczowym momentem tej przestrzeni, o ile ma to być przestrzeń *s p o t k a ń*, a nie rozstań, jest prawda. „Człowiek nosi w sobie Boga prawdomówności. Bóg ten jest mu bliższy niż on samemu sobie. Idea takiego Boga jest warunkiem myślenia o świecie. Czyż nie pokazują tego argumenty z idei Boga, z argumentem ontologicznym włącznie? Trzeba przyjąć istnienie Boga prawdomówności, który ustanawia warunki możliwości wszelkiej prawdy i wszelkiej prawdomówności. Dopiero potem możliwe staje się kłamstwo”. (s. 122) „Kłamiąc, niosę Go w sobie jako niezbywalną ideę”. (s. 123) Lecz ta prawda jest zarazem Dobrem, które scala i usprawiedliwia istnienie - podstawowy problem człowieka to bowiem nie problem istnienia (czy bycia jako takiego) lecz *u s p r a w i e d l i w i o n e g o*, to znaczy uchronionego definitywnie od koszmaru złydy, kłamstwa i zdrady - *i s t n i e n i a n a p r a w d e*.

Wydaje mi się, że książka Tischnera jest najsilniejszą w polskiej filozofii próbą myślenia religijnego - bo tak go trzeba nzwac - w perspektywie wartości, ściślej mówiąc, właśnie w perspektywie Dobra i Prawdy, która *o c a l a* od zła. Książka otwiera się zresztą na dalsze perspektywy badawcze, daleka od definitywnego zamknięcia. Wiele tu stwierdzeń jakby rzuconych w szkicu, nieraz ryzykownych, zawsze inspirujących. Nad jednym postawię znak zapytania - sprzeczne jest bowiem z główną myślą książki, choć zgodne z jej intencją polemiczną. Chodzi wszakże w dramacie o usprawiedliwienie istnienia. Przez co? Przez pewien sens. Lecz sens ten, sens prawdomównego i dobrego Boga - nie może być czymś „słabszym” od istnienia, które usprawiedliwia. A nie może, ponieważ o - ontologiczną - *r z e c z y w i s t o ś ć* usprawiedliwiającego Boga człowiekowi *c h o d z i*. Bowiem dla umysłu religijnego Bóg nie jest w ostatecznym rachunku Tym, kto w taki czy inny sposób *p o p r o s t u d z i a ł a*, lecz Tym, który taki jaki jest - *j e s t* i dlatego godny jest religijnej czci. Dlatego choć być może raczej ma Tischner pisać; że „Człowiek ulega w swoim działaniu zarówno temu, co jest, jak temu czego nie ma”; i że „demon możliwy odgrywa w filozofii dramatu taką samą rolę, jak demon realnie istniejący”. Podobną rolę odgrywał - według Kanta - Bóg w klasycznej ontologii. „To jednak budzi opór konkluzja, prawdziwa zresztą w odniesieniu do metody zastosowanej w książce”. Zamiast więc pytać: co jest? Pytaliśmy: kogo i czego słuchamy?” (s. 250) Bowiem Bóg doskonały musi być także Bogiem w pełni rzeczywistym. Przynajmniej pod tym względem

tradycyjna metafizyka, a nawet ontologia jest prawidłową interpretatorką religii.

Jan Andrzej Kłoczowski OP

### Horror Kołakowskiego

Nie sposób odpowiedzialnie zrecenzować najnowszą książkę Leszka Kołakowskiego<sup>1</sup>. Nie sposób dlatego głównie, że wymagałoby to napisania nowej książki i to takiej, która albo w innych słowach powtórzyłaby opinie wyrażone przez Profesora albo też polemizowała z każdym jego sądem. Nie napiszę takiej książki. Zajmę się jedynie wybranymi tezami *Horroru metafizycznego*, decydując się tym samym, iż moja recenzja będzie nieodpowiedzialna.

Kołakowski nie od dziś niepokoi tak „zawodowych” filozofów jak i tzw. „szeroką opinię” czytelników tekstów filozoficznych. Bo i rzeczywiście, który z miłośników mądrości nie zachnie się - przynajmniej odruchowo - po przeczytaniu takiego zdania, które otwiera książkę Kołakowskiego: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są warte czytania”. (s. 7)

W miarę zanurzania się w gęstwiny *Horroru metafizycznego* czytelnik upewnia się, iż jedna z zasadniczych myśli, jakie chce mu przekazać Autor jest taka oto: wątpliwość jest bramą wiodącą do gmachu filozofowania. Niegdyś, w czasach istnienia platońskiej Akademii, droga do niej wiodła poprzez geometrię. Jednak samo wątpliwość wystarczy, bowiem kogo „dopadną” wątpliwości, a chciałby być wobec nich konsekwentny i uczciwy, musiałby przecież zamilknąć. Ale filozofowie nie milkną - wręcz przeciwnie, piszą bardzo wymowne teksty o kryzysie, w jakim znalazła się filozofia. Złośliwiec mógłby powiedzieć, że filozofia zaczyna zajmować się sobą zamiast światem w momencie, gdy traci naturalną urodę młodej dziewczyny i staje się „panią w pewnym wieku”, która musi sporo czasu spędzać przed lustrem. Jest to oczywistą złośliwością, nie do powtórzenia w dobrym towarzystwie, zwłaszcza gdy chodzi o tak czcigodną damę, jaką jest nauka zdobywania mądrości.

Leżąca przede mną książka jest kolejną pracą myśliciela, i bez trudu znajdziemy w niej wątki, znane już wcześniej czytelnikom *Jeśli Boga nie ma...* Zainteresowało mnie jak obecnie przedstawia się myślenie Kołakowskiego na temat Absolutu, temat tak ważny dla poprzednich tekstów, i wzbudzający liczne kontrowersje, zarówno wśród tych, którzy się modlą, jak i tych, którym obca jest ta czynność.

Warto zauważyć, że Kołakowski wyraźnie opowiada się za tradycyjnym kanonem tematów, jakimi winna zajmować się filozofia: „Co było niegdyś jądrem filozoficznej refleksji - byt i niebyt, dobro i zło, ja i wszechświat - zdaje się stłumione... i zepchnięte do zaułków akademii prawie równie mrocznych,

jak Bóg na wydziałach teologicznych albo seks w wiktoriańskiej konwersacji.... Wiktoriańskie maniery nie zdołały zlikwidować seksu, a Bóg nie został w ludzkich umysłach na wieki pogrzebany pod stosami ksiąg poświęconych teologii śmierci Boga i temu podobnym zabiegom”. (s. 14-15)

Co nie znaczy, że egzystencjalne pytania stawiane przez człowieka znalazły wyraz w twórczym wysiłku filozofów. Wręcz przeciwnie. Metafizyka (określają ją Kołakowski jako *poszukiwanie Bytu zakorzenionego w samym sobie*) została zepchnięta do swego rodzaju *filozoficznego półświatka*, bez możliwości posługiwania się językiem, jakim na ogół porozumiewają się filozoficzne salony i naukowe seminaria.

Stało się to za sprawą bardzo poważnego i długotrwałego procesu, który - paradoksalnie - znalazł ukoronowanie, ale i nowy początek wraz ze sformulowaniem kartezyjskiego programu naprawy filozofii. Słynny podział na *res cogitans* i *res extensa* podzielił tym samym rzeczywistość na pozbawioną wymiarów jaźń oraz nieskończenie podzielną przestrzeń. Obie są zupełnie odmienne, niestyczne i w gruncie rzeczy *beznadziejnie niekomunikowalne*.

Kołakowski bardzo mocno akcentuje wagę tego podziału, sam bowiem, w *Obečnosti mitu* (1972), tak właśnie odmalował świat, podzielony na dwie sfery odmiennych penetracji człowieka - tej praktycznej, której przedłużeniem jest nauka i tej mitycznej, w której pojawiają się pytania i odpowiedzi związane z poszukiwaniem sensu życia. Obydwie te sfery są wciąż u Kołakowskiego obecne: jaźń i rozciągłość, wartość i nauka; dychotomiczna struktura świata, w którym obydwa człony wzajemnie się wykluczają i są w stanie wojny. Wojna ta przenika w samo serce pracy filozoficznej. Zawodem filozofa jest opisywanie przebiegu i kosekwencji działań wojennych na tym froncie.

Kartezyjusz zakończył tylko proces, który zaczął się znacznie wcześniej, mianowicie wraz z oderwaniem myślenia filozoficznego od pnia religijnego (mitycznego). Stało się tak za sprawą dochodzącego do autonomii Rozumu, który postanowił sam decydować o sprawach związanych z poznawaniem świata i przyznawał samemu sobie pełną niezależność od wszelkich autorytetów. Innymi słowy było to Oświecenie, które według Kołakowskiego jest dzieckiem (niechcianym, rzecz jasna) scholastyki.

Cały proces miał przyczyny jeszcze wcześniejsze i głębsze; aby je zrozumieć trzeba - idąc tropem Kołakowskiego - pochylić się nad dziejami Absolutu, wyrażając się zaś dokładniej: nad dziejami pojmowania Absolutu od momentu, gdy chrześcijańscy myśliciele ulegli pokusie, aby biblijnego Boga wypowiedzieć w języku metafizyki wypracowanym przez Greków. Czy plotyńska Jednia jest tożsama z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba? Czy to połączenie nie było w gruncie rzeczy zabójcze zarówno dla Boga ludzi pobożnych, jak i dla filozoficznego Absolutu, o którym mówią filozofowie?

Kołakowski wydaje się twierdzić, że najpełniej spotkanie to zostało wypowiedziane przez tajemniczego autora, znanego pod kryptonimem Pseudo-Dionizego Areopagity, który radykalną niepoznawalność Boga głosił razem z deklarowaną wiernością każdemu słowu Biblii? Czy możliwe jest „zamieszkać” jednocześnie w Atenach i w Jeruzalem? Czy nie prowadzi to do rozdarcia, unicestwiającego wszelką możliwość myślenia, i - co gorzej - modlitwy? Kołakowski uważa, że pisma Pseudo-Dionizego zmieniły duchowe dzieje naszego

kontynentu, wzmacniając nurt mistycznej mądrości, która często graniczyła ze sceptycznym zawieszeniem sądu.

Prowadzi to do napięcia, które przejawiało się w całym nurcie neoplatonizmu chrześcijańskiego - z jednej strony deklaruje się wierność tekstowi biblijnemu, z drugiej zaś rozważania filozofujących teologów prowadzą do niepokojącego utożsamienia Boga (czy „Boskości”) z Nicością. Taki jest w każdym razie - zapewnia nas Kołakowski - wypadek Mistrza Eckharta, którego dramat polegać miał na niemożności spójnego przedstawienia Boga zarazem jako dobrego Ojca i jako Jedni nieodróżnicowanej i doskonale w sobie zamkniętej.

Chciałbym w tym miejscu wypowiedzieć kilka uwag polemicznych. Kiedy Mistrz Eckhart powiada, że Bóg jest Nicością, jest to jedynie *modus loquendi* a nie wola wypowiedzenia myśli, iż nie istnieje Bóg jako rzeczywistość. Poza tym czytelnik kazań czy też traktatów Mistrza Eckharta łatwo spostrzeże jego wysiłek przekraczania onto-teologii, choćby w próbach znalezienia języka, w którym można by bez sprzeczności (acz przy świadomości analogiczności i paradoksalności języka) wypowiadać się o Bogu Jedynym i o Bogu Trójosobowym.

\* \* \*

Ale zasadniczy kłopot Kołakowskiego leży gdzie indziej - horror metafizyczny to przede wszystkim pomieszanie języków, a ono wynikało z powstania wielości języków filozoficznych przy jednoczesnym braku kryterium rozstrzygalności o prawdzie i fałszu któregokolwiek z nich. Stało się tak w momencie, w którym ludzie postanowili nie odwoływać się w penetracji świata do „mitologicznej” tradycji kultury, lecz budować jego obraz poza obszarem religii. Znamy ten wątek jeszcze z *Jeśli Boga nie ma...* i on też wzbudził największe kontrowersje i dyskusje. Nie należy - powiada się, uzależniać istnienia Dobra czy Prawdy od wyrażenia zgody na istnienia Boga, bowiem bez trudu można wyobrazić sobie dobrego człowieka czy uczciwego naukowca, którzy nie są wierzący! Można - i trzeba - uprawiać filozofię, nie składając wyznania wiary.

Jednak problem Kołakowskiego nie jest aż tak banalny. Oczywiście nie jest prawdą, że tylko wierzący są uczciwi, a poza wiarą religijną nie można budować zdań prawdziwych. Ale w tej dyskusji chodzi o coś bardziej podstawowego, o to mianowicie, czy istnieje obszar ostatecznych uzasadnień a jeżeli tak, to jak możemy do niego dotrzeć. Ani nauka ani filozofia nie dają pewności, istnieje ona tylko w sferze „mitu”, obejmującej zarówno etykę jak i religię czy wszelkie ludzkie dążenie do wartości. Prostuduszne odczytanie Kołakowskiego wskazywałoby konieczność powrotu w filozofii do sytuacji wyjściowej, do momentu jej narodzin, kiedy była ona racjonalną krytyką i eksplikacją świata pojmowanego sakralnie. Napisałem o „prostodusznej” lekturze propozycji Kołakowskiego jako o nadużyciu, bowiem Autor jest świadom tego iż nie jest możliwy powrót do krainy dziecinnego bezpieczeństwa. Ale jednocześnie jest świadomy - i pisze to wyraźnie - że postępując inaczej, czyli wyrzekając się całkowicie „mitycznego” dziedzictwa, wpadamy

w *horror metafizyczny*, tracimy możliwości porozumienia się, posługiwania wspólnym językiem, który jednocześnie pozwoliłby nam opisywać świat.

Przeczytajmy znamieny fragment: „Pierworodnym grzechem filozofii (czy też Oświecenia) było wyparcie się tego porządku, aby wprowadzić na jego miejsce inny, oparty na samym Rozumie. Znaczyło to tyle, co uzurpować sobie Boskie prawa, albo budować wieżę, co sięgnie do nieba. Pamiętajmy, że wieża Babel zapobiec miała rozproszeniu się ludzi na ziemi, sprzyjając ludzkiej jedności; skutek był wręcz przeciwny. Filozofia stając na pustkowiu, odkryła miała sens świata i jego jedność; służyć temu miały zmysły i logika (...) Pomieszanie języków było więc nieuniknione (...) Tak więc potwierdza się, przynajmniej tak się zdaje, historia katastrofy babilońskiej: pomieszanie języków w filozofii jest karą za samo jej wynalezienie, czy też odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu za aroganckie próby jej unicestwienia”, s.134-135).

Kołakowski - tak odczytuję jego przesłanie - rozumie zadania filozofii skrotnie: ma ona być czytaniem świata, a nie jego pełną rekonstrukcją i eksplikacją. Jeżeli przyjąć rozróżnienia stylów uprawiania filozofii zaproponowane przez Ojca Bocheńskiego<sup>2</sup> to Kołakowski byłby oczywiście bardziej analitykiem niż syntetykiem.

Owo „czytanie świata” zakłada przyjęcie jakiegoś metafizycznego tła - jeżeli mam wierzyć w istnienie sensu większego od tego, który może zdefiniować psychologia na użytek jednostek. Takie „metafizyczne tło” nie może się obyć bez wiary w Ducha, który nie jest nasz, nawet gdyby niekoniecznie miał to być prawdziwie boski, doskonały samo-swiadomy władca wszechświata czy też bezczasowy Absolut”. (s. 142)

Alternatywą jest scjentystyczne uproszczenie, polegające w gruncie rzeczy na unieważnieniu wielkich pytań, jakie przez stulecia karmiły filozoficzną refleksję. Ostatnim słowem Oświecenia, jak zapewnia nas Kołakowski, jest zakaz zadawania głupich pytań, na które nauka nie ma odpowiedzi.

Jeżeli filozofia jest hermeneutyczną próbą czytania świata, to staje się pokusą, aby *złamać kłopotliwy szyfr*, jakim jest dla nas rzeczywistość. Ale ulec takiej pokusie, to tyle, co ulec złudzeniu; winniśmy natomiast trwać w wierności wobec pytania, a jedyna pewność jaką nam dano to ta, iż rozkosz pewności zostanie nam zaoszczędzona. Pewność może bowiem płynąć tylko spoza przestrzeni, w której zamieszkują śmiertelni i jest przedmiotem wiary. Czy jest to klęska racjonalizmu? Czy Kołakowski głosi jakiś nieokielznany i niebezpieczny irracjonalizm? Nie zgadzam się z takimi sądami, wypowiedzianymi tu i ówdzie. Kołakowski jest konsekwentnie konserwatywny, w najszlachetniejszym sensie tego terminu, co daje mu świadomość, że wszelka ostateczna wiedza o świecie miała i mieć musi swe źródło poza światem. Inaczej jesteśmy (*Wir, Philosophen*) jak ów chłopiec Heraklita, który stawia figury z nadmorskiego piasku po to jedynie, aby je zburzyć.

Warto zapamiętać ostatnie zdanie omawianej książki, będące dla mnie zaprzeczeniem „horroru”, stanowi bowiem wyraz ostrożnej nadziei: „I czyż nie narzuca się podejrzenie, że gdyby „być” nie było „do czegoś”, a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomyśleć nie byłibyśmy w stanie tego właśnie, że „być” nie

jest w istocie „do czegoś”, a świat pozbawiony sensu?”. (s. 144)

<sup>1</sup> L. Kolakowski, *Metaphysical horror*, Oxford 1988; cytuję za wydaniem polskim: *Horror metaphysicus*, w przekładzie Macieja Panufnika, Warszawa 1990, *Res Publica*, seria *Idee*).

<sup>2</sup> Chodzi mi o słynny pamflet O. J. M. Bocheńskiego, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987.

Ks. Włodzimierz Skoczny

### Na drogach zintegrowanej kultury

Gdy Sokrates zastanawiał się nad idealnym systemem edukacji zauważył, jak niewiele miejsca on sam i jemu współcześni poświęcali zagadnieniu „wymiaru w głąb”. W nieusprawiedliwionym pośpiechu przechodzili oni od razu od rozważania płaszczyzny do astronomii traktującej o ruchu brył. Samą zaś stereometrię pozostawiano nietkniętą i to z dwóch powodów. Po pierwsze „żadne państwo nie ceni sobie tych badań, więc badania idą słabo, to nie są rzeczy łatwe i badacze potrzebują jakiegoś kierownika, bez niego nie dojdą do niczego”<sup>1</sup>. Gdyby jednak nawet znalazł się taki „kierownik”, to „w dzisiejszych stosunkach nie pójdą za nim ci, którzy się tymi zagadnieniami interesują, bo są zarozumiali”<sup>2</sup>.

Problem zaniedbań w harmonijnym ujmowaniu wszystkich wymiarów naszej rzeczywistości nie dotyczył tylko greckiej nauki, ani „zarozumiałych” z czasów Sokratesa, ale towarzyszy nam przez wieki. Prócz konstatacji tego faktu pojawiło się współcześnie wiele prac, które starają się mu zaradzić czy przeciwdziałać. Nie jest to zadanie łatwe, wymaga ono bowiem znajomości wielu dyscyplin, a trud specjalizacji w jednej z nich najczęściej zamyka nam drogę do innych. Stąd też wśród najłatwiejszych rozwiązań mamy tak częste absolutyzowanie jednego z wymiarów połączone z odrzucaniem innych. W tej interdyscyplinarnej problematyce mamy jednak, jak się wydaje, pewne dyscypliny wyróżnione, które - choć nie gwarantują sukcesu - lepiej są w stanie wyrazić złożoność problematyki i uchronić od uproszczonych ujęć. Należą do nich filozofia i historia nauki, albo jak wolą niektórzy, filozofia nauki oparta o gruntowną znajomość historii nauki. To z tego wyróżnionego punktu pisze swą pracę *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*<sup>3</sup> Ks. Bp Józef Życiński.

Na kartach książki odnajdziemy rozważania dotyczące wielu dyscyplin naukowych, teologii i filozofii, ale również paranauki i astrologii, subtelne analizy poezji i opisy osobistych przeżyć prezentowanych autorów. Zamyślenia nad Ewangelią przeplatają się tu z analizą kreacji w fluktuacjach próżni, a twierdzenie o niezupełności systemów aksjomatycznych z rozważaniami nad cierpieniem i sensem życia. Cel tych różnych odniesień jest wyrażony już na

pierwszej stronie książki, a jest nim „poszukiwanie intelektualnych środków przeciwdziałania bolesnemu zjawisku izolacji trzech (...) kultur”. (s. 5)

Książka rozpoczyna się od krytycznego przedstawienia współczesnych alternatywnych rozwiązań problemu izolacji poczynając od rozwiązań gnostycznych i pozytywistycznych, przez nieuprawnione metodologicznie humanizujące komentarze wprowadzane do nauki, po próby jej odrzucenia. Ta krytyczna część pracy wymagała analitycznego podejścia, aby wobec różnych ujęć generalnie negatywna ocena tych rozwiązań nie przysłoniła ich wielu cennych aspektów. Temu służy np. rozróżnienie na pseudo- i para naukę, podkreślanie czynników psychologicznych w romantycznej krytyce nauki czy wskazanie na powstawanie zasady metodologicznego pozytywizmu w dalekiej od jej realizacji filozofii Comte'a. Brak sztucznych podziałów pozwala autorowi odnaleźć wspólne cechy nurtów tak różnych jak naturalizm Rousseau, pisarstwo Simone de Beauvoir, czy anarchizm metodologiczny Fayerabenda. Jednocześnie negatywnie oceniane są natomiast wszelkiego rodzaju jednostronne wizje świata, w których krytyczne myślenie zastępowane jest bądź to pewnością siebie w stylu Trofima Łysenki, czy też nie podatnymi na falsyfikację orzeczeniami astrologów i kolejnych wszytkowiedzących guru.

Podział na trzy kultury: naukową, humanistyczną i religijną, może zostać przewyższony nie przez negację któregoś z tych trzech wymiarów, ale jest w stanie zaistnieć na mocy własnych, wewnętrznych sił „przy pomocy refleksji rozwijanych w istniejących już dyscyplinach”. (s. 9) Środkiem łączącym tę różną pod względem metodologicznym i merytorycznym refleksję jest według Ks. Biskupa filozofia oparta na kategoriach filozofii Whiteheade'a, a rozwijana przez zwolenników myśli procesu.

Druga część książki poświęcona jest więc próbie wypracowania takiej filozoficznej syntezy. Szczególny nacisk położony jest na podkreślaną w teologii procesu prawdę o immanencji Boga w przyrodzie. Panenteizm okazuje się być nie tyle nowym ujęciem relacji Boga do świata, ile zapoznaną ścieżką myślenia z przednewtonowskiego świata. Jej ślady można odnaleźć w pracach szkoły z Chartres, w filozoficznej metaforyce Bonawentury czy hymnach Św. Franciszka. Szczególną rolę odgrywa tu filozofia Spinozy, która w interpretacji ks. Biskupa jest wolna od panteistycznych zarzutów.

Filozofia procesu zawarta na stronach *Trzech kultur* daleka jest od akademickiego ujęcia. Zamiast trzymać się niewolniczo myśli Whiteheade'a czy Hatshorne'a, autor świadom ich ograniczeń i częstej niezgodności z ortodoksją katolicką (np. problem nieśmiertelności u Whiteheada czy świata traktowanego jako „ciało Boga” w filozofii Hartshorne'a), rozwija własną wersję tej filozofii. W proponowanym przez ks. Biskupa panenteizmie „nie tylko Bóg jest transcendentny w stosunku do przyrody, lecz również przyroda osiągając poziom ludzkiej świadomości uzyskuje możliwość transcendencji w stosunku do Bożego bytu poprzez względną autonomię ludzkiej refleksji, wyborów moralnych, działań”. (s. 184)

Ostatnie rozdziały książki poświęcone są refleksji nad harmonią tej wersji panenteizmu z chrześcijańską wizją świata. Zarówno Ewangelia, jak i życie mistyków i świętych, ukazują nam, że bliższy jest im „Bóg współcierpiący z człowiekiem” niż tradycyjny Nieruchomy Poruszyciel, który choć mógł

poruszać system Wszechświata to nie mógł go, jako doskonały, kochać.

Książka ks. Biskupa Życińskiego ukazała się kilka miesięcy wcześniej w tłumaczeniu na język angielski w wydawnictwie Pachart (Arizona). Dla anglojęzycznego czytelnika już sam tytuł przypomina słynną pracę P. C. Snowa *Two Cultures*. Przejście od „dwóch” do „trzech” kultur jest możliwe dzięki niejednoznacznemu używaniu słowa „kultura”. Brak jednoznacznej definicji tego terminu stanowił jeden z głównych zarzutów stawianych pracy Snowa. Autor *Trzech kultur* również zdaje sobie sprawę z tej trudności, ale pewnie gdyby chciał iść za radą recenzentów swego poprzednika, i zając się precyzacją terminologiczną, to nigdy by nie wyszedł ze wstępu. Wydaje się bowiem, że pewne rozmycie terminologiczne jest nieuniknione w problematyce tak złożonej jak ta, która poruszana jest w pracy. Oczywiście pozostanie problemem czy nie warto by, na przekór zasadzie Ockhama, nie dodać jeszcze jednego wymiaru, a mianowicie kultury technicznej, która choć związana z nauką stanowić może osobny nurt kulturowy.

Niemniej interesująca od treści książki wydaje się być ukryta w przedłożeniach filozoficzna postawa jej autora. Zwłaszcza pierwsza część pracy stanowi jednoznaczna obronę racjonalnego podejścia w podejmowaniu zagadnień z problematyki relacji nauka-wiara. Popperowskie „krytyczne myślenie” staje się wyróżnikiem racjonalizmu podzielanym przez Księdza Biskupa.

W przeciwieństwie do pracy Snowa mamy tu również wyraźne odejście od tzw. tradycji *whiggish*<sup>4</sup>. Charakteryzuje się ona przekonaniem o tryumfalnym postępie nauki od starożytności aż do naszych dni. Historycy nauki skoncentrowani na „postępie” zdają się nie dostrzegać błędnych ścieżek naukowych poszukiwań, przeszłość uważana jest za mniej doskonałą w stosunku do teraźniejszości, a nieustanne poszukiwanie „antycypatorów” współczesnych ujęć prowadzić będzie często do wyrwania myśli z ich historycznego kontekstu. Za największy błąd tej tradycji w historii nauki, uważa się jednak brak zrozumienia dla ujęć „błędnych” z dzisiejszego punktu widzenia co wprowadza w historyczne rozważania pewien wyróżniony punkt odniesienia. Odejście od konfliktowego modelu zrodzonego we wspomnianej powyżej tradycji historycznej otworzyło Ks. Biskupowi drogę do nowych ujęć, w których podkreśla się bardziej wzajemne oddziaływanie czy autonomię starając się zrozumieć historyczny kontekst i przyczyny takich a nie innych rozwiązań.

Wreszcie wśród przedłożonych wyróżnić by trzeba przekonanie, które wyraził kiedyś prof. Olaf Pedersen: „świat, w którym żyjemy, jest tylko jeden. Świat, który widzimy dookoła nas, który możemy badać za pomocą środków naukowych, jest jednocześnie światem stworzonym przez Boga i odkupionym przez Chrystusa i te dwa aspekty muszą być w pewien sposób powiązane”<sup>5</sup>. W perspektywie *Trzech kultur* trzeba tu dołączyć także trzeci aspekt - ten wyrażany w poezji Eliota i strzelistych katedrach gotyku, w pięknie ludzkiego ciała utrwalonego w „Dawidzie” Michała Anioła i w opisach morskiego żywiołu na kartach książek Hemingwaya.

W tym nowym podejściu do problematyki relacji Boga do świata ks. Biskup samotniczo przeciera pierwszy szlak. Z współczesnych autorów, na których się powołuje wymienia tylko Artura Peacocke'a - biologa i anglikańskiego duchownego z Oxfordu. Wspólnie podzielają oni pogląd na możliwość

integracji trzech kultur, choć droga do spełnienia tej możliwości wydaje się być wciąż bardzo odległa. Rewolucja metanaukowa, która charakteryzuje się m. in. odejściem od pozytywistycznego paradygmatu, zanim dotrze do powszechnej świadomości i stanie się przez to czynnikiem jednoczącym kulturowo, wymaga zapewne jeszcze wielu prac, które - podobnie jak książka Ks. Biskupa Życińskiego - podejmuje problematykę kulturowej unifikacji.

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, Warszawa 1990, s. 384-385.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Poznań 1990, ss. 254.

<sup>4</sup> Nazwa ta nawiązuje do słynnego artykułu H. Butterfielda, *The Whig Interpretation of History*, opublikowanego co prawda już w 1931 r., ale dostrzeżonego dopiero w latach 60-tych.

<sup>5</sup> Zob. *Mamy tylko jeden świat*, Znak 428 (1991), s. 4

Ks. Jacek Rodzeń SDB

### O ewolucji bez konfliktów

(Ernan McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii PAT, Kraków 1990, ss. 70)

Tradycyjne komentarze do historii nauki, zwłaszcza do ostatniego jej okresu, w którym na wszystkie możliwe sposoby posługiwano się słowem „ewolucja”, zdradzały nierzadko mniej lub bardziej ukrytą filozofię prostej dychotomii twierdzeń przyrodniczych i prawd religijnych. Słowo „ewolucja”, które weszło do gmachu wiedzy przez bramy biologii, szybko zajmowało kolejne kondygnacje i apartamenty wielu dyscyplin przyrodniczych, stając się przy tym słowem niemalże magicznym, odróżniającym szybko i bezbłędnie to, co naukowe od tego, co należało do tajemniczej i niejasnej dziedziny wierzeń religijnych. Prowadzone przez wiele dziesiątków lat spory oraz wywoływane na przemian przez przyrodników i teologów konflikty dokonały niemałego spustoszenia w fundamentalnej dla obu tych środowisk sferze wrażliwości intelektualnej, odnoszącej się zarówno do niewątpliwiej odrębności metodologicznej poszczególnych dziedzin wiedzy, jak i do koniecznych poszukiwań takich wspólnych zasad i elementów, które prowadziłyby do wypracowania spójnej wizji rzeczywistości.

W ostatnich miesiącach pojawiło się na rynku wydawniczym kilka pozycji, które - choć jeszcze raz, to jednak w znacznie zmienionym klimacie refleksji - podejmują klasyczną już problematykę wzajemnych związków nauki, filozofii i teologii. Złożoną kwestię „oczyszczania kontekstu”, w którym pojawia się słowo „ewolucja”, zaprezentowali w duchu interdyscyplinarnej metodolo-



gii, ze znaną sobie erudycją i nie bez dozy humoru dwaj krakowscy filozofowie nauki M. Heller i J. Życiński, w pracy zatytułowanej *Dylematy ewolucji*<sup>1</sup>. Z kolei pierwszy tegoroczny numer miesięcznika *Znak*, poświęcony tematyce relacji nauki i wiary przynosi serię artykułów dotyczących wprost implikacji filozoficznych i teologicznych współczesnych biologicznych modeli ewolucyjnych<sup>2</sup>. Do tych opracowań dodałbym jeszcze trzecią pozycję, która w międzyczasie ukazała się staraniem *Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych* przy Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, zatytułowaną *Ewolucja i stworzenie*.

Nosząca ten tytuł niewielka rozmiarami książeczka stanowi przekład wstępnego eseju tomu *Evolution and Creation*, zredagowanego w oparciu o referaty wygłoszone na konferencji naukowej, która odbyła się na Uniwersytecie w Notre Dame (Indiana) 24-26 marca 1983 roku. Konferencja ta miała na celu zaprezentowanie głosów pochodzących od przedstawicieli wielu dyscyplin przyrodniczych oraz filozofii i teologii w sprawie aktualnego rozumienia wzajemnych związków, które łączą idee ewolucji i stworzenia. Redaktorem całego tomu oraz jego wstępnego eseju jest znany amerykański historyk nauki i filozof Ernan McMullin. Jest on między innymi dyrektorem amerykańskiego *Program in History and Philosophy of Science*, którego szczególnym zadaniem jest badanie zarówno historycznych jak i filozoficznych relacji między nauką a wiarą.

Jest już dzisiaj rzeczą niewątpliwą, iż dostrzeżenie różnic metodologicznych i językowych, jakie dzielą nauki przyrodnicze od teologii pozwoliło w ostatnich latach odstąpić od przesądu o nieuniknionym konflikcie między ewolucyjnym sposobem widzenia świata i prawdą o jego stworzeniu przez Boga.

Dzięki przełomowym pracom interdyscyplinarnym takich autorów jak I. G. Barbour, A. R. Peacocke czy J. R. Russell, w miejscach, w których do niedawna kruszono kopie i prowadzono burzliwe spory, pojawiła się szansa dla owocnego dialogu. W swojej pracy *Ewolucja i stworzenie* McMullin nie podejmuje wprost problematyki metodologicznej. Interesuje go głównie historia nauki, ale ujęta w taki sposób, aby ukazać ciągłość pewnych istotnych elementów obecnych w refleksji nad przyrodniczym obrazem świata, które rozwijały się w kontekście chrześcijańskiej doktryny o jego stworzeniu przez Boga.

Na długo zanim słowo „ewolucja” stało się kamieniem obrazu w wielu kręgach teologów drugiej połowy XIX wieku, wyjaśnianie ewolucyjne procesów i struktur przyrody należało już do trwałego dorobku naukowego studium świata. Pierwsze ślady wyjaśniania ewolucyjnego, nazywanego przez McMullina genetycznym (s.7) można już spotkać w kosmologiach jońskich filozofów przyrody, u Empedoklesa i w wyobrażeniach stoików. Polegało ono na próbie tłumaczenia różnorodności struktur przyrody przez postulowanie istnienia etapów wcześniejszych, z których mogła rozwinąć się wielość aktualnych form. Ujmowanie tych etapów w postaci pierwszych jeszcze bardzo skomplikowanych teorii, stanowiło daleką zapowiedź metody, którą po dzień dzisiejszy stosują skutecznie nauki przyrodnicze. Metoda ta została nazwana przez współczesnych filozofów nauki, w sposób znamienity, ewolucyjną i pozostaje ona taką, bez względu na to, w jakiej dziedzinie czerpie się dzięki niej informacje o świecie przyrody<sup>3</sup>.

Zetknięcie się elementów myślenia ewolucyjnego z judeo-chrześcijańską wiarą w stworzenie świata omawia McMullin w znakomitym fragmencie poświęconym św. Augustynowi. Przedstawiając zmagania intelektualne Biskupa z Hippony, McMullin stawia go „nie tyle na czele linii rozwojowej teorii ewolucji, co raczej prób ukazania, w jaki sposób mogą zostać ze sobą uzgodnione wyobrażenia dotyczące ewolucji i stworzenia” (s. 24). Kolejnymi bohaterami tej „linii rozwojowej” są w pracy amerykańskiego historyka nauki: św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, angielscy fizyko-teologowie oraz twórcy współczesnej geologii. Szczegółową refleksję nad niemalże sensacyjnymi dziejami tej dyskusji z pogranicza nauki i wiary pozostawiam samemu czytelnikowi.

Sledząc tok analiz prowadzonych przez McMullina można jednak odnieść wrażenie, iż „przygody idei” ewolucji i stworzenia toczyły się na płaszczyźnie, która ostatecznie sprowadzała się do kwestii uzgodnienia przyrodniczego obrazu świata z judeo-chrześcijańską wizją stworzenia ukazaną przez Pismo Święte i to zasadniczo ograniczoną do opowiadań z Księgi Rodzaju. Systematyczne prace egzegetyczne prowadzone w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, od czasów apologetów greckich i łacińskich, niewątpliwie w dużym stopniu przyczyniły się do rozwinięcia odpowiednich interpretacji doktryny o stworzeniu świata w kontekście ówczesnej wiedzy przyrodniczej. Niemniej jednak postęp w interpretacji tej prawdy, będącej jednym z fundamentów wiary chrześcijańskiej przebiegał zgoła na innej płaszczyźnie.

Choć objawiona przez Boga prawda o stworzeniu świata z nicości, od początku istnienia Kościoła stanowiła część depozytu wiary, jej teologiczna interpretacja w perspektywie racjonalnych kategorii pojęciowych, pojawiła się stosunkowo późno. Wysilek wielu pokoleń teologów i filozofów okresu Ojców Kościoła i wczesnej scholastyki doprowadził ostatecznie, po trzynastu wiekach poszukiwań intelektualnych, do wypracowania takiej ogólnej koncepcji rzeczywistości, która w - jak dotychczas - najowocniejszej formie określa treść wiary w stworzenie świata z niczego. Dokonując swoistego „metafizycznego przełomu” w rozumieniu struktury świata św. Tomasz z Akwinu wy dobył, w niespotykany u swoich poprzedników sposób, egzystencjalny wymiar bytu.

Ukazując w metafizycznym dyskursie o świecie przygodnym prymat elementu egzystencji, Akwinata dostarczył następnym pokoleniom środków do rozwinięcia koncepcji *creatio ex nihilo* jako ciągłego udzielania istnienia przez rozumnego i wolnego Boga, wszelkim strukturom świata, także tym, które są odkrywane w perspektywie metodologicznego ewolucjonizmu nauk przyrodniczych. Naturalnie, poziom wiedzy przyrodniczej w XIII wieku nie wychodził ogólnie rzecz biorąc, poza tradycyjne studium odkrytej wiek wcześniej fizyki Arystotelesa. Ta ostatnia natomiast, uzależniona w swoich podstawach od założeń metafizycznych Stagiryty daleka jeszcze była od nowożytnej metody ewolucyjnego wyjaśniania świata. Opracowując wkład św. Tomasza w rozwój wzajemnych związków idei ewolucji i stworzenia, McMullin zasadniczo ograniczył się do omówienia egzegetycznego wysiłku interpretacyjnego Akwinaty, pragnącego doprowadzić do pogodzenia biblijnego opowiadania o stworzeniu z kosmologią Arystotelesa (por. ss. 25-33).

Omawiając historię tzw. fizykoteologii (ss. 42-50), której rozkwit przypada na okres wylaniania się i usamodzielnienia metody empirycznej w XVII

i XVIII wieku, McMullin nie wspomina o istniejącym już od dłuższego czasu doniosłym przekonaniu dotyczącym związku wiary w stworzenie świata z powstaniem nowożytnych nauk przyrodniczych. W wyniku prac zapoczątkowanych u progu naszego stulecia przez takich autorów jak M. B. Foster<sup>4</sup> czy P. Duhem<sup>5</sup>, powszechnie przyjmuje się dzisiaj tezę o ścisłym związku jaki łączy wiarę w Boga-Stworzyciela świata z odkryciem metody empirycznej.

Zgodnie z tą tezą, wiara w rozumność działającego Boga inspirowała dążenia do racjonalnego wyjaśnienia struktur świata przyrody. Z kolei uznanie Jego włości w akcji stwórczej, prowadzącej do powstania z nicości niekoniecznych - aczkolwiek w pewnym sensie trwałych w swoim działaniu struktur przyrody - skłaniało pionierów nauki nowożytnej do zgłębiania jej tajemnic na drodze systematycznej obserwacji i eksperymentu, a nie przez dedukcję z apriorycznie przyjętych zasad, co mieli w zwyczaju robić greccy filozofowie przyrody.

Tak więc powstanie nowożytnych nauk przyrodniczych, a tym samym ostateczne uformowanie się ewolucyjnej metody wyjaśniania zjawisk przyrody, ściśle wiąże się z wiarą w stworzenie świata. Wydaje się, iż fakt wyłaniania się dobrze uformowanej metody empirycznej w kontekście chrześcijaństwa może stanowić doskonały punkt wyjścia dla refleksji, która mogłaby przyczynić się do rozwijania spójnych interpretacji, łączących w sobie elementy wiary w stwórczą obecność Boga w świecie z szeroko rozumianym ujęciem ewolucyjnym.

Po przedstawieniu historycznej perspektywy problematyki ewolucji i stworzenia McMullin zamieszcza przy końcu swojego eseju jeszcze dwa krótkie rozdziały, poświęcone wpływowi myśli ewolucyjnej na powstanie niektórych koncepcji i systemów filozoficznych XIX i XX wieku oraz osiągnięciom ewolucjonizmu metodologicznego na terenie fizyki współczesnej. Do planowanego na przyszłość drugiego wydania tej pracy zostanie dodany, pierwotnie nie uwzględniony w polskim tłumaczeniu, również krótki rozdział poświęcony aktualnej, jak się okazało nie tylko na gruncie amerykańskim historii tzw. „kreacjonizmu” (*creation science*) (por. ss. 3-4), łączącego fundamentalistyczną interpretację Pisma Świętego z negacją dorobku nauk przyrodniczych.

Mimo nie uwzględnienia przez McMullina wspomnianych powyżej zagadnień, związanych istotnie z kwestią wzajemnych relacji myśli ewolucyjnej i wiary w stworzenie świata, zaprezentowana czytelnikowi polskiemu praca może stanowić doskonały przykład, świadczący o konieczności podejmowania szerokich badań historycznych oraz podobnych dyskusji i sporów. Podjęcie takich badań, połączone z refleksją metodologiczną pozwoli na bardziej obiektywne oświetlenie terenu, który uprzednio pokrywało uprzedzenie i atmosfera nieuniknionego konfliktu. Dlatego też pracę tę należy polecić nie tylko wszystkim, pasjonującym się - w podobnym duchu - tematem wzajemnych związków nauki i wiary, lecz przede wszystkim teologom, zwłaszcza tym, którzy w swojej ostrożności nierzadko posuwają się do granic nieufności, oraz przyrodnikom, zdradzającym często zbyt dużą pewność siebie w posługiwaniu się „tajemniczo skuteczną” metodą badań.

<sup>1</sup> M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990.

<sup>2</sup> *Znak*, Nr 428, 1991.

<sup>3</sup> Zob. M. Heller, *Ewolucja kosmologiczna - problem pytania*, w: *Nauka - Religia - Dzieje 1982*, pod red. J. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozofii Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1984, ss. 4-5.

<sup>4</sup> M. B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, w: *Mind*, Nr 43(1934), ss. 446-468.

<sup>5</sup> P. Duhem, *Systeme du Monde*, Paris 1913-1956.

## ZAWIERZYĆ CZŁOWIEKOWI

księga pamiątkowa ofiarowana

Ks. prof. Józefowi Tischnerowi w 60-lecie jego urodzin

Jan Paweł II, *List - H.-G. Gadamer, Podzięką i pamięć - B. Skarga, O wierności - E. Levinas, Pod urokiem dumnej sobości - P. Ricoeur, Osoba: struktura etyczna i moralna - J. L. Marion, Podmiot w wezwaniu - ks. M. Jędraszewski, Apel jako model relacji międzyludzkich w „Cahiers pour une morale” Jean-Paul Sartre’a - J. Mizera, Współbycie a problem wczucia - kard. F. König, Człowiek i jego odpowiedzialność - R. Scheffler, Odpowiedzialna tymczasowość - T. Gadacz SP, Odpowiedzialność a sprawiedliwość w filozofii Emmanuela Levinasa - A. Karoń, Doświadczenie odpowiedzialności w dramacie Karola Wojtyły „Promieniowanie ojcostwa” - ks. K. Bukowski, Inter-subiektywna przyczynowość - A. Węgrzecki, Między ontologią a doświadczeniem - ks. A. Siemianowski, Odpowiedź na wartość w interpretacji Dietricha von Hildebranda - E. Wolicka, Pytanie filozofa - S. Grygiel, Pielgrzymowanie. Esej o godności, sprawiedliwości i kulturze - Z. Stawrowski, Bezdroża wolności w „Fenomenologii ducha” Hegla - B. Waldenfels, Ambivalencja pracy - W. Paluchowski CM, Max Scheler o roli pracy w poznawaniu świata - A. Żak SJ, Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga - R. Palouš, Fenomenologia sytuacji - K. Tarnowski, Między negacją a afirmacją - A. Kłoczowski OP, Kosmos czy historia? Dylematy eliadowskiej teorii religii - W. Stróżewski, Byt i nic są tym samym. Próby interpretacji - A. Jarnuszkiewicz SJ, Enigma piękna - ks. R. Rożdżeński, Kant i jego koncepcja reformy metafizyki - bp J. Życiński, W poszukiwaniu naturalizmu chrześcijańskiego - ks. M. Heller, Aleksander Koyre - filozoficzna droga historyka nauki - A. Michnik, Jakiej chcesz Polski? - J. Szacki, Wokół polskiej „zdrady klerków” - T. Szawiel, Holokaust jako problem filozoficzny - R. Spaeman, Czy istnieje odpowiedzialność w gospodarce? - K. Michalski, Europa Centralna na drodze do demokracji - L. Kołakowski, Oda do Józefa - J. Turowicz, Kim jest Józef Tischner? - J. Galarowicz, Dlaczego oddałam się od tomizmu? - L. Wałęsa, Prostowanie krętych ścieżek - S. Jurczak, Dokąd ta droga prowadzi - W. Wnuk, Podhalańskie homilie ks. Józefa Tischnera - F. Bachleda-Księdzuloz, Jako ptoskowie wołni*

WKRÓTCE W WYDAWNICTWIE ZNAK

# Informacje



## INFORMACJE

Celem tej stałej rubryki nie jest debata filozoficzna, lecz związana informacja na temat ważniejszych wydarzeń i nowości wydawniczych w zakresie filozofii. Będziemy chcieli przedstawiać także stopniowo różne towarzystwa filozoficzne oraz rozwój filozofii i trendy filozoficzne w różnych krajach. Będzie to oczywiście informacja selektywna, tak pod względem krajów, jak i wydawnictw. Życie filozoficzne w świecie jest mimo wszystko bardzo bogate. Dlatego ograniczymy się zasadniczo do informacji w obrębie języków niemieckiego, francuskiego i angielskiego. Nie ukrywamy, że przynajmniej na początku tej rubryki uwzględnimy głównie wydarzenia i nowości w obrębie języka niemieckiego. Ufamy, że z czasem poszerzą się źródła, z których będziemy mogli dokonywać wyboru informacji.

Skupiając się głównie na informacji międzynarodowej będziemy również bacznie odnotowywać przejawy życia filozoficznego w Polsce o ile zainteresowane środowiska zechcą nas na czas o swojej działalności poinformować. Jeśli chodzi o ten typ wydarzeń, jaki stanowią kongresy czy sympozja, to zależy nam nie mniej na zapowiedziach niż na sprawozdaniach. W ten sposób rubryka nasza mogłaby się przyczynić do zakorzenienia się zwyczajów odpowiednio wczesnego informowania środowisk filozoficznych o planowanej działalności kongresowej. Umożliwiłoby to bardziej racjonalne planowanie kalendarza wszystkich zainteresowanych.

## INFORMACJE ZE ŚWIATA

*Wydarzenia*

W dolnosaksońskiej bibliotece państwowej i uniwersyteckiej został odnaleziony manuskrypt *Wprowadzenia do Arystotelesa (Aristoteles-Einleitung)* Martina Heideggera z 1922 r., który uważano za zaginiony. Stanowi on zarys dzieła, które miało nosić tytuł *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Manuskrypt opublikowano w 1989 r. w *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (t. 6). Na pięć lat przed opublikowaniem *Sein und Zeit* Heidegger rozwinął przejrzysto i jasno we *Wprowadzeniu do Arystotelesa* niektóre tematy, motywy i kategorie późniejszych analiz swego głównego dzieła.

Od 18 do 25 sierpnia 1991 odbyło się w Kirchberg am Wechsel (Dolna Austria) „Piętnaste Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie 1991” na temat *Etyka stosowana i jej podstawy*.

W październiku 1991 r. odbędzie się w Saarbrücken pierwszy kongres Towarzystwa Filozofii Analitycznej. Informacja: Prof. G. Meggle, Fachrichtung 5.1., Universität, 6600 Saarbrücken, RFN

Od 22 do 25 kwietnia 1992 odbędzie się na Vrije Universiteit w Amsterdamie „Szóste Sympozjum Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofek na temat „Filozofki w Europie 1992. Przyszłość bez dyskryminacji”. Informacja: Symposium IAPh, c/o Bureau Congresszaken, Vrije Universiteit, P. O. Box 7161, 1007 MC Amsterdam, Holandia.

Późnym latem 1992 odbędzie się w Bristol (Anglia) „Trzecie Sympozjum Platonikum” na temat *Politikos*. Informacja: Prof. C. Rowe, Department of Classics and Archeology, University of Bristol, 11 Woodland Road, Bristol BS8 1TB, Anglia.

### Nowości wydawnicze

Wydawnictwo Brill z Leiden (Holandia) rozpoczęło w 1989 r. publikację rocznika *Philosophy and Religion*. Zamiarem publikacji jest porównywanie dyskusji między filozofią i religią na Zachodzie i na Wschodzie. Pierwszy tom omawia wschodnie i zachodnie koncepcje racjonalności. Tom drugi, 1990, porównuje miejsce mitu i fikcji w filozofii wschodniej i zachodniej.

Wydawnictwo Neske z Pfullingen wydaje od 1991 r. *European Yearbook of Philosophy*. Nowy rocznik ma stanowić forum dla europejskich filozofów analitycznych. Tematem pierwszego tomu jest *Philosophy of Mind*. Podjęcie inicjatywy wydawania rocznika było poprzedzone spotkaniami w Tybindze (1989), Pradze (1990) i Genewie (1991).

Wydawnictwo Meiner z Hamburga wydaje od 1991 nowe pismo filozoficzne *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*. Będzie się ono ukazywało 3 razy w roku w tematycznych zeszytach. Nowe pismo jest sygnowane przez neapolitański *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* oraz przez profesorów: H. J. Sandkhlera, H. H. Holza, L. Lambrecht i D. Ptzolda. Oto tematy zapowiedziane na 1991 r.: *Rzeczywistość nauki - problemy realizmu; Poznanie historyczne - typ teorii; Marks; Indywidualizacja w społeczeństwie. Dialektik* zamierza systematycznie kontynuować program *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, która ukazała się w tym samym wydawnictwie.

Edition Diskord z Tybingi wydało w marcu 1990 r. pierwszy numer nowego półrocznego pisma filozoficznego *Die Philosophin*. To nowe pismo - jak informuje podtytuł - chce być forum dla filozofii i teorii feministycznej. Pismo otwiera swoje łamy dla kobiet parających się filozofią. Pierwszy numer poświęcony jest teorii feministycznej, filozofii i uniwersytetowi. Zeszyt drugi ma być poświęcony tematowi „płeć w filozofii”. (Odnotowujemy to wydawnictwo jedynie dla zaznaczenia trendu filozofii feministycznej, który zaczyna dominować w wielu krajach.

Arendt H., *Was ist Existenz-Philosophie?*, Hain Frankfurt/aM 1990, 48 s. Zawiera przedstawienie tradycji egzystencjalnej od późnego Schellinga przez Kierkegaarda aż do Heideggera i Jaspersa.

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, Res Publica, seria *Idee*, Warszawa 1991.

Cattpoel J., *Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als und Kommunikations-theoretiker*, Verlag Karl Alber, Freiburg i Br, 1991. Autor zajmuje się problemem demoniczności u Kierkegaarda. Wychodząc od określenia pojęcia demoniczności w jego aspekcie psychologicznym (lęk przed dobrem), etycznym (nieodpowiedzialność), religijnym (rozpacz) analizuje demoniczność erotyczną, religijną i polityczną; przedstawia relacje demonów do swych ofiar, ukazując znaczenie analiz Kierkegaarda dla krytyki różnych typów ideologii.

Drescher J., *Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Verlag Karl Alber, Freiburg i Br., 1991.

Disse J., *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg i Br, 1991. Tematem książki jest struktura konkretnego doświadczenia wolności. Przeciw przesądowi nowożytnej koncepcji wolności jako nieograniczonej autonomii, autor ukazuje znaczenie fenomenologii konkretnie egzystującej wolności jako dialektyki autonomii i zależności w relacji do Boga. Podstawą interpretacji jest Kierkegaardowska nauka o stadiach egzystencji jako teoria różnych stadiów wolności.

Gadacz T. SP, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe PATu, Kraków 1991. Tematem książki jest filozofia wolności i odpowiedzialności dwóch wybitnych filozofów dialogu F. Rosenzweiga i E. Levinasa, która powstała w polemice z filozofią ducha wielkiego idealisty niemieckiego. Rosenzweig i Levinas, w perspektywie doświadczeń I i II wojny światowej, kwestionując heglowską rozumność dziejów, kwestionują także sens absolucyzacji wolności i określając ją mianem pogaństwa i ateizmu, dostrzegają źródło godności człowieka w miłości bliźniego i odpowiedzialności.

Grygiel S., *W kręgu wiary i kultury*, Michalinum, Warszawa/Struga 1990. Zbiór publikowanych w różnych czasopismach w kraju i za granicą esejów znanego polskiego filozofa Stanisława Grygiela, obecnie profesora Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

Heidegger dzisiaj (red. P. Marciszuk, C. Wodziński), biblioteka *Aletheia*, Warszawa 1991. Pierwsze w Polsce tak obszerne wydanie przekładu tekstów Martina Heideggera i - już klasycznych - artykułów poświęconych jego filozofii. Całość uzupełniają refleksje polskich znawców Heideggera.

Heidegger M. - Jaspers K., *Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel und H. Saner, Vittorio Klostermann, Frankfurt/aM 1990. Zachowało się 155 listów tych dwóch myślicieli. Nie były one przeznaczone do publikacji i dlatego stanowią cenne świadectwo o filozoficznej przyjaźni i jej wyobcowaniu.

Jędraszewski M., *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991.

Heller M., *Osobliwy wszechświat*, PWN, Warszawa 1991. „Autor w nowoczesny sposób przedstawia teorię osobliwości początkowej w kosmologicznych rozwiązaniach równań Einsteina, która to teoria jest powszechnie uznana za najważniejszy rezultat ogólnej teorii względności. Wykład ilustrowany jest wieloma przykładami i ćwiczeniami ułatwiającymi przyswojenie materiału”.

Ineichen H., *Philosophische Hermeneutik* (9 tom słownika filozofii), Verlag Karl Alber, Freiburg i Br., 1991. Książka przedstawia systematyczny wykład hermeneutyki w jej historycznym rozwoju od Schleiermachera poprzez Diltheya, Heideggera i Gadamera aż po Habermasa, Apela i Ricoeura.

Kondylis P., *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 129 s. Jest to pierwsza próba przedstawienia historii krytyki metafizyki. Obejmuje czas od późnego średniowiecza po współczesność. Autor dowodzi, że argumentacja antymetafizyczna daje się zredukować do kilku podstawowych typów i pokazuje, jak zmieniała się metafizyka pod wpływem nacisku nurtów antymetafizycznych. Z drugiej strony również myślenie metafizyczne wywarło swój wpływ na filozofowanie swoich krytyków. Praca Kondylisa przyczynia się do uwyraźnienia zasadniczych tematów i dróg rozwoju naszej kultury.

Löwith K., *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzler Verl., Stuttgart 1990, 392 s. Nie jest to książka historyczna o filozofii XX w., lecz taka konfrontacja znanego ucznia i krytyka Heideggera zwłaszcza z marksizmem i egzystencjalizmem, która z jednej strony uzasadnia sceptyczny stosunek do ich wizji dziejów, a z drugiej stanowi przykład otwartego na świat myślenia.

Lotz J. B., *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Knecht Frankfurt 1990, 139 s. Autor przedstawia próbę nowego podejścia do metafizyki opartą na filozofii bycia Heideggera.

O'Mahony P. J., *A question of life. Its beginning and transmission. A moral perspective of the neuve genetics in the West, the USSR, Poland and East Germany*, Sheed & Ward, London 1990, 253 s.

Peacocke A. R. - *Teologia i nauki przyrodnicze*, Znak, Kraków 1991. „Leitmotiwem książki jest pogląd, że skoro świat jest jeden, to twierdzenia nauki i religii muszą być w ostatecznym rezultacie zgodne i zbieżne - w przyszłości powstanie zunifikowana koncepcja Boga, człowieka i przyrody („nowa synetza”).

Palouš R., *Světověk*, Praha 1990 r. Autor, czeski fenomenolog, uczeń Jana Patočki, przedstawia swoją filozoficzną refleksję nad periodyzacją historii i stawia hipotezę o końcu wieku nowożytnego, lub końcu całego wieku europejskiego i początku wieku światowego.

Papenfuss D., Pöggeler O. (red.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. 1: *Philosophie und Politik*, 1991, 460 s., t. 2: *Im Gespräch der Zeit*, 1990, 338 s., t. 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Besetzung, Auseinandersetzung*, 1991, 320 s., Vittorio Klostermann Frankfurt/aM. W tym trzytomowym dziele autorzy z wielu krajów, w tym z Polski (E. Paczkowska-Łagowska, Kraków; A. Bronk, Lublin), poddają wszechstronnej analizie różne aspekty i uwikłania (także polityczne) myśli Heideggera od określenia zadań myślenia poprzez problem etycności, hermeneutykę aż do kwestii języka i sztuki. W drugim tomie omówiony został m. in. wpływ Heideggera na uczniów i przyjaciół, zaś trzeci tom zawiera m. in. przegląd recepcji myśli Heideggera od Ameryki Łacińskiej poprzez Europę, Afrykę aż po Chiny i Indie.

Rohls J., *Geschichte der Ethik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991.

Różdzieński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PATu, Kraków 1991. Książka jest studium porównawczym, analizującym podstawy metafizyki u Kanta i Heideggera.

Röttgers K., *Spuren der Macht*, Verlag Karl Alber, Freiburg i Br., 1990. Książka ukazuje historię pojęcia mocy od Arystotelesa do Hegla.

Rudnick H. (red.), *Ingardeniana II. A Spectrum of Scholarship on the Philosophy of Ingarden*, Analecta Husserliana XXX, Kluwer, Dordrecht 1990, 320 s.

Schmied-Kowarzik W., *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Verl. K. Alber, Freiburg i. Br. 1991, 240 s. Książka zawiera studia wprowadzające w filozofię F. Rosenzweiga przez zapośredniczenie jego egzystencjalnych pytań. Autor akcentuje aspekt powstania „nowego myślenia” w kontekście dialogu z przyjaciółmi Hansem Ehrenbergiem, Eugeniuszem Rosenstockiem i Martinem Buberem.

Schröder R., *Denken im Zwielicht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 219 s. Książka zawiera referaty i artykuły, które są próbą orientacji w społeczeństwie nie mogącym wyartykułować się swoim własnym językiem. Dokumentują one „posługę” intelektualistki, która bardziej niż obronie własnego punktu widzenia służyła budzeniu świadomości. Znajdujemy tam m. in. obok przyczynku do arystotelesowskiego rozumienia ludzkiego działania czy prezentacji filozofii odpowiedzialności Georga Pichta, także analizę słynnej w NRD formuły „kościół w socjalizmie” oraz rozważania na temat sprawiedliwości i miejsca religii w społeczeństwie NRD. Lektura tej książki daje wgląd w formację intelektualną opozycji w byłej NRD. (Artykuł o odpowiedzialności u Georga Pichta jest rozszerzonym wykładem, który autor wygłosił w Krakowie na Papieskiej Akademii Teologicznej w ramach sympozjum „Wolność a odpowiedzialność”).

Stein E., *Briefe an Roman Ingarden. Mit einer Einleitung von Hanna-Barbara Berl*. Hrsg. von Lucy Gelber und Michael Linssen OCD in Zusa-

mnenarbeit mit der deutschen Ordensprovinz der Unbeschuhten Karmeliten, Edith Steins Werke, t. XIV, Herder, Freiburg 1990, 192 s.

Stelmach J., *Die hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*, Verlag Rolf Gremer, Ebelsbach 1991. Autor, pracownik Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, przedstawił tę książkę jako rozprawę habilitacyjną. Jej przedmiotem jest filozofia rozumienia prawa w aspekcie hermeneutycznym. Jest to interesująca pozycja w dziedzinie wciąż na polskim gruncie mało znanej: filozofii prawa.

Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Universitas, Kraków 1991.

Theunissen M., *Negative Theologie der Zeit*, Surkhamp Tasch. Wiss., Frankfurt aM, 1991.

Tilliet X., *Filosofi davanti a Cristo*, Editrice Queriniana, Brescia 1989. Obszerny zarys chrystologii filozoficznej. Autor, przedstawiając Chrystusa filozofów (Pascal, Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Solowjow, Dostojewski, Freud, Blondel, Bergson, Heidegger, Bloch, Weil, Bierdiajew, Nabert, Marcel) rozważa znaczenie problemu chrystologicznego w filozofii i możliwość stworzenia nowej dziedziny filozoficznej: filozoficznej chrystologii.

Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Wydawnictwo Naukowe PATu, seria podręczników Wydziału Filozofii, Kraków 1991. Krakowski filozof przedstawia swe oryginalne przemyślenia z filozofii człowieka w formie podręcznika akademickiego.

Totok W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie, t. VII: Bibliographie 20. Jahrhundert*, Vittorio Klostermann Frankfurt/aM 1990, XXXVI, 854 s. Szósty tom tego standardowego bibliograficznego dzieła obejmuje filozofię XX w. i dotyczy tak nurtów, jak i poszczególnych filozofów, nie tylko europejskich, oraz ważniejsze publikacje o nich w językach zachodnich z lat 1920-1986.

Tymieniecka A. T. (red.), *Mans Self-Interpretation in Existence. Phenomenology and Philosophy of Life - Introducing the Spanish Perspective*, Analecta Husserliana XXIX, Kluwer, Dordrecht 1990, 504 s.

Woleński J. (red.), *Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology*, Nijhoff International Philosophy Series 40, Kluwer, Dordrecht 1990, 244 s. Autorzy ukazują wpływy, jakim było poddane i jakie wywierało myślenie Kotarbińskiego, pożytki i ograniczenia reizmu, logiczną strukturę prakseologii oraz metodę tego rodzaju uprawiania filozofii.

Wohlfart G., *Also sprach Herakleitos*, Verlag Karl Alber, Freiburg i Br., 1991. Autor analizując fragment B-52 Heraklita przedstawia jego recepcję u Nietzschego.

*Evolution*, (red. Leo Scheffczyk), Verlag Karl Alber, Freiburg i Br., 1991. Paradygmat historyczności życia jest istotnym składnikiem współczesnej myś-

li. Istotne miejsce zajmuje w nim idea ewolucji. Nie oznacza ona jednak jedynie modelu wyjaśniającego świat. Łączy się z nią obecnie także idea postępu jako oczekiwania spełnionej rzeczywistości. Sześciu specjalistów zajmuje się w książce problemem ewolucji i postępu w ich aspektach: przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym.

### Sytuacje i trendy

#### Losy filozofii w byłej NRD

We wszystkich uczelniach byłej NRD zostały rozwiązane sekcje marksizmu-leninizmu a wykładowcy zwolnieni. Sekcje te kształciły dotąd studentów wszystkich kierunków studiów w podstawach marksizmu-leninizmu. Na uniwersytetach byłej NRD ostały się tylko sekcje filozofii. Również pismo *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* napotkało na nowe trudności. Nie są one związane z brakiem papieru czy mocy przerobowych w drukarniach, lecz z brakiem autorów bez marksistowskiej przeszłości, wolnych od dotychczasowego żargonu. Ostoją dla niemarksistowskich filozofów były uczelnie kościelne, które stały się kuźnią przyszłej opozycji. Redukcje objęły także *Instytut Marksizmu-Leninizmu* przy Komitecie Centralnym SED, który został przemianowany przez następczynię SED na *Instytut Historii Ruchu Robotniczego*. Nie jest pewne czy będzie mogło zostać doprowadzone do końca wydanie dzieł Marksa i Engelsa zaplanowane na 100 tomów a zrealizowane dotąd w jednej trzeciej.

Zaraz po przełomie politycznym w byłej NRD odbyło się spotkanie 300 młodych filozofów, które miało być alternatywą dla oficjalnego kongresu filozofów NRD. W drugim spotkaniu, które odbyło się w Lipsku uczestniczyło tylko 60 osób. Okazało się przy tym, jak ciężko jest rozstać się z pojęciami, w których się wyrosło. Język marksistowski zdominował mowę młodych. Zasadniczo jednak nie filozofia zaprzętała głowy obecnych, lecz troska o dalsze zatrudnienie na uczelniach.

#### Society for Universalism

9 listopada 1989 r. w Warszawie przy okazji pierwszego sympozjum na rzecz uniwersalizmu z inicjatywy Janusza Kuczyńskiego zostało założone *Towarzystwo na Rzecz Uniwersalizmu*. Towarzystwo pragnie studiować i dyskutować problemy wynikające z faktu istnienia „wielu religii na jednej” ziemi. Organem Towarzystwa zostało wychodzące w Warszawie pismo *Dialectics and Humanism*.

opracował Adam Żak SJ

WYDZIAŁ FILOZOFII  
PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ

(prezentacja)

Wydział Filozoficzny stanowi integralną część Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Akademia Papieska została powołana przez Jana Pawła II motu proprio *Beata Hedvigis*, w grudniu 1981 r. Intelktualne korzenie samej uczelni wyrastają z XIV-wiecznej tradycji, kiedy to papież Urban V ustanowił w Krakowie *Studium Generale*. Starania królowej Jadwigi i Władysława Jagiełły umożliwiły w 1397 r. erygowanie Wydziału Teologicznego przekształcając tym samym dotychczasowe Studium w Uniwersytet. Wydział Teologiczny pozostawał w ramach Uniwersytetu aż do lat powojennych. Wtedy to, w 1954 r., władze komunistyczne podjęły decyzję o usunięciu studiów teologicznych z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od tej pory Wydział Teologiczny istniał jako autonomiczna jednostka z prawami papieskimi. W ramach Wydziału powstał z czasem Instytut Filozofii, którym kierował ks. prof. J. Tischner. W oparciu o ten Instytut został uformowany Wydział Filozofii PAT. Niniejsza prezentacja dotyczy okresu istnienia Wydziału, czyli dziesięciu lat (1981-91).

„Współczesna myśl chrześcijańska musi uwzględniać obecne osiągnięcia nauki (...) badając kwestie osoby ludzkiej, zakresu wolności, natury wierzeń religijnych, racjonalnych związków odkrywanych w przyrodzie i w historii. Żywotność i doniosłość teologii dla ludzkości powinna znajdować swój głęboki wyraz w umiejętnym podejmowaniu zagadnień niesionych przez nowe odkrycia, (...) w poszukiwaniu nowych możliwości interpretacyjnych niezauważanych uprzednio. (...) W myśli średniowiecza wykorzystano dorobek Arystotelesa, by przez głębię spojrzenia wypracowaną w kulturze greckiej (...) ukazać w nowym świetle trudne kwestie teologiczne. Współczesna nauka i filozofia niesie podobne zobowiązania, wymagając podejmowania wysiłków, które włączają nas w trudne dzieło podjęte przez mistrzów przeszłości”. (Jan Paweł II, List z 1.VI.1988 r., związany z 300-letnią rocznicą wydania *Principiów* Newtona).

Przytoczone słowa Ojca Świętego stanowią program pracy naszego Wydziału. Usiłujemy, zakorzeniając się w tradycji myśli chrześcijańskiej, podejmować wysiłek badań otwartych na współczesne osiągnięcia nauki, dawać nowe, na miarę obecnych wymagań, odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkie. Nasz program jest otwarty na te wszystkie kierunki filozofii współczesnej, które w sposób pozytywny mogą rozjaśnić obecne problemy relacji religia-nauka, doświadczenia wiary, Boga i istotne aspekty ludzkiego dramatu. Zajmujemy się także destruktywnymi kierunkami filozoficznymi (marksizm, nihilizm), aby zrozumieć tkwiące u ich podstaw zasady i ukazać drogi ludzkiego myślenia.

Praca naukowo-dydaktyczna naszego Wydziału koncentruje się w czterech zasadniczych grupach:

1) *Filozofia człowieka*: Rozwijana jest w horyzoncie fenomenologii krakowskiej szkoły R. Ingardena i jego ucznia ks. prof. J. Tischnera. Ten nurt fenomenologiczny ewoluuje stopniowo ku filozofii dialogu i filozofii dramatu, nowej i interesującej odmiany tej filozofii rozwijanej przez Ks. Prof. Tischnera. Dzięki jego pracy powstało na naszym Wydziale centrum badań filozofii dialogu: T. Gadacz SP, M. Jędraszewski, A. Jarnuszkiewicz SJ, A. Żak SJ (Buber, Rosenzweig, Levinas). Powstają tu pierwsze w Polsce publikacje poświęcone filozofii dialogu i pierwsze przekłady tekstów filozofów tej orientacji. W ramach uprawianej przez nas filozofii człowieka obecna jest także refleksja o charakterze etycznym: W. Paluchowski CM (M. Scheler) i aksjologicznym: J. Gorczyca SJ (D. von Hildebrand) oraz metafizycznym: R. Rożdżeński (Heidegger). Osoby zajmujące się filozofią człowieka współpracują z Instytutem Nauk o Człowieku w Wiedniu, założonym przez grupę filozofów, w tym ks. prof. J. Tischnera, który jest także jego Prezesem.

2) *Filozofia religii i filozofia Boga*: Rozwijana jest w dwóch nurtach: fenomenologicznym i neotomistycznym. Nurt fenomenologiczny reprezentują: O. A. Kłoczowski OP, który zajmuje się fenomenologią religii i K. Tarnowski, którego główne zainteresowania kierują się ku filozofii Boga. Nurt neotomistyczny związany jest z osobą ks. prof. A. Usowicza - współpracownika i kontynuatora myśli ks. prof. Konstantego Michalskiego CM - i ks. abp Mariana Jaworskiego (tomizm bliski myśli J. Maritaina). Podobne zainteresowania reprezentują Ks. A. Smandek CM i Ks. W. Zuziak.

3) *Filozofia przyrody i filozofia nauki*: Ta problematyka badawcza wyraza się z tradycji, którą przez 40 lat tworzył w środowisku krakowskim ks. prof. Kazimierz Klószak (zmarły w 1982 r.). Nawiązując do wzorców tomizmu łowiańskiego, tworzył on filozofię chrześcijańską maksymalnie otwartą na nowe odkrycia nauk przyrodniczych. Jego styl badań kontynuują ks. prof. M. Heller, ks. bp prof. Józef Życiński, ks. dr W. Skoczny, doc. dr hab. A. Michalik, i grono młodych doktorantów. Stworzyli oni Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, który prowadzi ścisłą współpracę naukową i wydawniczą z Watykańskim Obserwatorium Astronomicznym, z Pachart Center w Tucson (Arizona) oraz z Center for Theology and Natural Science w Berkeley (California). Odmianą postacią otrzymuje interdyscyplinarne uprawianie filozofii w pracach kierowanych przez Ks. prof. T. Wojciechowskiego, który zajmuje się problemem relacji dusza ciało zarówno w aspekcie biologicznym jak i psychologicznym oraz doc. dr hab. P. Lenartowicza SJ, który w analizach zagadnień z zakresu biologii rozwojowej, genetyki molekularnej czy paleobiologii akcentuje swój związek z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną.

4) *Psychologia*: Obejmuje empiryczne studium psychicznego życia człowieka, zjawisk związanych z przeżyciem religijnym, postaw dotyczących fenomenu starzenia się i śmierci, psychicznego podłoża wartościowań etycznych (Ks. Tadeusz Wojciechowski, Ks. Henryk Piszkański, ks. J. Makselon, ks. K. Szczygieł).



## Pracownicy naukowcy Wydziału Filozofii

### Samodzielni pracownicy nauki

Ks. prof. Aleksander Usowicz CM - emerytowany profesor Papieskiej Akademii Teologicznej. Urodził się w roku 1912. Studia odbył na Angelicum w Rzymie, gdzie w r. 1936 uzyskał doktorat na podstawie pracy *De Aristotelis circa definitionem doctrina commentatorum sententiis illustrata* pod kierunkiem O. Innocentego Bocheńskiego OP. W roku 1945 uzyskał doktorat z teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie pracy *Układ cnót i wada Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu w związku z życiem uczynkowo-popędowym*. Promotorem tej pracy był ks. Konstanty Michalski CM, rektor Uniwersytetu. Habilitował się w roku 1946 na podstawie rozprawy *Sublimacja uczuć u św. Tomasza z Akwinu w świetle nowożytniej psychologii*. Ks. prof. Usowicz był współpracownikiem ks. prof. Konstantego Michalskiego CM. Wykładał na Wydziale Teologicznym UJ, w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy w Krakowie, w Seminarium Gdańsku-Oliwie, w Seminarium Gościłowie-Paradyżu, w Seminarium O. Kapucynów, w Seminarium O. Paulinów. Głosił wykłady z wszystkich prawie działów filozofii i większości teologii. Był jednym z recenzentów rozprawy habilitacyjnej ks. Karola Wojtyły. Na Wydziale Filozofii PAT wykładał historię filozofii starożytnej i średniowiecznej. Wykłada do dzisiaj w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy. Publikuje m.in. w *Analecta Cracoviensia*, *Znaku*, *Polonia Sacra*, *Przeglądzie Powszechnym*, *Tygodniku Powszechnym*. (Artykuł poświęcony ks. Usowiczowi i jego bibliografii naukowej znajduje się w *Analecta Cracoviensia*, r. 1987).

Abp prof. Marian Jaworski - Urodził się w r. 1925. Doktorat uzyskał w r. 1956 na podstawie pracy *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*. Habilitował się w r. 1967 na podstawie rozprawy *Religijne poznanie Boga u Romano Guardiniego*. Wykładał na KULu i Papieskiej Akademii Teologicznej. Długoletni dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie i rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w latach 1982/88. W roku 1984 został biskupem ordynariuszem w Lubaczowie, a w roku 1991 arcybiskupem Lwowskim. W roku 1985 otrzymał *doctorat honoris causa* na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bochum. Jest kierownikiem katedry metafizyki na Wydziale Filozofii PATu. Publikuje m.in. w *Więzi*, *Analecta Cracoviensia*, *Archiv für Religionspsychologie*, *Studia Philosophie Christiane*, *W Drodze*, *Zeszyty Naukowe KULu*, a także w wielu pracach zbiorowych w Niemczech, we Francji i Italii. (Bibliografia prac por. *Analecta Cracoviensia* 1986, s. XXXIII-XXXVIII) Interesuje się problemami poznania Boga, metafizyki i filozofią człowieka.

Bp prof. Józef Życiński - ordynariusz w Tarnowie. Urodził się w r. 1948. Studiował w Seminarium Częstochowskim, na Papieskim Wydziale Teologicznym, ATK, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie. Doktorat uzyskał w r. 1976 na podstawie pracy *Zagadnienie ontologiczne*

*implikacji fizykalnych ujęć stanu szczególnego modeli kosmologicznych* na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, a w r. 1978 na ATK. Habilitował się w r. 1980 na podstawie rozprawy *Prostota i dyskondfirmowalność jako kryteria heurystyczne*. Jest profesorem filozofii nauki na Wydziale Filozoficznym. W 1990 r. mianowany został ordynariuszem Tarnowskim. Jest członkiem Polskiej Akademii Nauk, współzałożycielem Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktorem wydawnictw OBI i Tucson. Przez dwie kadencje pełnił stanowisko prodziekana i dziekana Wydziału. Uczestniczył w wielu konferencjach poświęconych filozofii nauki. Wykładał na wielu Uniwersytetach w kraju i za granicą, szczególnie w USA. Publikuje w: *Znaku*, *Przeglądzie Powszechnym*, *Tygodniku Powszechnym*, *Studia Philosophie Christiane*, *Krytyce*, *Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce*.

Ks. prof. Józef Tischner - kierownik katedry filozofii człowieka, kapelan Związku Podhalan. Urodził w r. 1931. Studiował na Wydziale Filozofii ATK i na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem prof. Romana Ingardena. W 1963 r. uzyskał doktorat na podstawie pracy *Ja transcendentalne w filozofii Husserla* (promotor R. Ingarden. Jednym z recenzentów był prof. Tatariewicz). Prowadził badania w Archiwum Husserla w Belgii (Louvain). Habilitował się w r. 1974 na podstawie rozprawy *Studia z teorii świadomości*. Jest członkiem Polskiej Akademii Nauk, laureatem nagrody Jurzykowskiego. Wykłada filozofię człowieka Na Wydziale Filozofii PATu. Jest etatowym profesorem na Wydziale Reżyserii Wyższej Szkoły Teatralnej w Krakowie, wykładowcą w Instytucie filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wykłada także w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy w Krakowie. Był wieloletnim dyrektorem Instytutu Filozofii w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego, dziekanem Wydziału Filozoficznego PATu. Wraz z H. G. Gadamerem i K. Michalskim założył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego jest także wieloletnim prezesem. Jest stałym uczestnikiem kolokwium naukowych w Castel Gandolfo. Brał udział w pierwszym Zjeździe Solidarności w Gdańsku-Oliwie. Głoszone tam przez niego homilie zostały włączone do dokumentów Zjazdu. Wykładał na wielu Uniwersytetach w kraju i za granicą. Publikuje m.in. w *Res Publice*, *Analecta Cracoviensia*, *Tekstach filozoficznych*, *Tygodniku Powszechnym*, *Znaku*. Jego książki przekładane są na liczne języki, w tym *Etyka Solidarności* na osiem języków. Jest jednym z najbardziej znanych i uznanych w świecie spośród polskich filozofów współczesnych. Rozwija własną, oryginalną filozofię ludzkiego dramatu. Obecnie pracuje nad dramatem religijnym, w tym szczególnie nad problemem łaski.

Ks. prof. Michał Heller - kierownik katedry filozofii przyrody nieożywionej. Urodził się w 1936 r. Doktorat uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w r. 1966. Habilitował się w r. 1969. Jest profesorem filozofii przyrody na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej, współzałożycielem, wraz z ks. bp. Życińskim, Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, rektorem Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Tarnowie, członkiem Papieskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Nauk, pracownikiem Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo.

fo, współredaktorem wydawnictw OBI, w tym *Philosophy in Science* w Tucson (Arizona). Jest stałym uczestnikiem i współorganizatorem konferencji poświęconych relacji nauka-wiara w wielu krajach Europy i Stanach Zjednoczonych, wykładowcą na wielu uniwersytetach w kraju i za granicą. Publikuje m.in. w: *Znaku, Przeglądzie Powszechnym, Wiedzy i Życiu, Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce, Analecta Cracoviensia, Studia Philosophie Christiane, Roczniki Filozoficzne KULu*. Obecnie przygotowuje podręcznik do filozofii nauki.

Ks. prof. Tadeusz Wojciechowski - emerytowany profesor Papieskiej Akademii Teologicznej. Urodził się w 1917 r. Studiował na Wydziale Teologicznym UJ. Doktorat uzyskał w r. 1948 na podstawie pracy *Scholastyczna teoria czasu i Einsteińska* (promotor ks. prof. Kazimierz Klószak). Habilitował się na ATK w r. 1966 na podstawie rozprawy *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*. Wykładał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego do r. 1950, później w Seminarium Duchownym w Nysie. Od 1959 r. w Krakowie, a w latach 1965-69 na ATK w Warszawie. Prowadził zajęcia z historii filozofii, filozofii przyrody ożywionej i psychologii ogólnej. Na Wydziale Filozofii PAT był kierownikiem katedry psychologii ogólnej. Wykładał także na Uniwersytetach w Niemczech (Augsburg, Meinz). Brał udział w sympozjach *Gesellschaft Teilhard de Chardin*, Publikuje w *Analecta Cracoviensia, Roczniki Filozoficzne KULu, Studia Philosophica (ATK), Studia Philosophie Christiane*. Od wielu lat pracuje nad próbą zastosowania teorii ewolucji do zagadnień antropologicznych, szczególnie zagadnienia relacji duszy do ciała.

Ks. dr hab. Tadeusz Gadacz SP - obecny dziekan Wydziału Filozoficznego PATu. Urodził się w 1955 r. Studiował w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy w Krakowie i na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. Doktorat uzyskał w r. 1984 na podstawie rozprawy *Wolność jednostki ludzkiej w filozofii G. W. F. Hegla* pod kierunkiem Ks. prof. Józefa Tischnera. Odbił także studia na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve w Belgii, na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie i Hebrew University w Jerozolimie. Habilitował się w r. 1990 na podstawie rozprawy *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*. Jest uczniem i długoletnim asystentem ks. prof. Józefa Tischnera. Wykładał filozofię człowieka w Seminarium Teologicznym Ks. Sercanów w Stadnikach, filozofię poznania, historię filozofii nowożytnej i współczesnej: w Seminarium Teologicznym O. Paulinów, Dominikanów, Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy. Na Wydziale Filozofii PATu prowadzi wykłady z historii filozofii nowożytnej. Jest także wykładowcą Akademii Muzycznej w Krakowie. Wykładał na Uniwersytecie w Bochum, w Kassel, w Wiedniu i Uniwersytecie im. Lenina w Mińsku. Jest dyrektorem Wydawnictwa Naukowego PATu, wydawcą *Tekstów filozoficznych*, redaktorem naczelnym pisma filozoficznego *Logos i Ethos*. Dyrekturuje także Katolickiemu Liceum Ogólnokształcącemu Ks. Pijarów w Krakowie. Publikuje m. in. w *Znaku, Przeglądzie Powszechnym, Tekstach filozoficznych, Archiwum Filozofii i myśli spo-*

łecznej PANu, *Res Publice, International Philosophical Quarterly*. Interesuje się problematyką wolności i odpowiedzialności, fenomenologią i filozofią dialogu. Bierze udział w dialogu żydowsko-chrześcijańskim. Zajmuje się także problematyką wychowania i teorią dydaktyki. Obecnie przygotowuje wykład monograficzny *Wolność jako problem filozoficzny*, podręcznik do historii filozofii nowożytnej oraz filozofii wychowania.

Ks. doc. dr hab. Józef Makselon - kierownik katedry psychologii religii. Urodził się w r. 1950. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (1983/84). Doktoryzował się z psychologii w r. 1981 na podstawie pracy *Preferencja wartości a postawa wobec śmierci* (promotor ks. doc. dr hab. W. Prężyna). Habilitację uzyskał w r. 1987 na Wydziale Filozofii PAT, na podstawie rozprawy *Egzystencjalne korelaty lęku wobec śmierci*. Wykłada na KULu psychologię religii, w Instytucie Psychologii UJ „situacje egzystencjalne człowieka”, w Seminarium O. Franciszkanów. Na Wydziale Filozofii PATu psychologię religii i elementy statystyki. Głosił także wykłady na Uniwersytecie w Waszyngtonie. Publikuje w *Analecta Cracoviensia, Studia Philosophie Christiane, Roczniki Filozoficzne KULu, Summarium, Homo Dei, Ateneum Kapłańskie*. Interesuje się psychologią religii, sytuacjami granicznymi człowieka, szczególnie problematyką umierania i śmierci, oraz percepcją Jana Pawła II w Polsce.

Ks. doc. dr hab. Henryk Piszkański CSSR - kierownik katedry psychologii wychowawczej i rozwojowej. Urodził się w 1921 r. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (1979/80). Doktorat uzyskał w r. 1973 na podstawie pracy *Rola uwarunkowań wewnętrznych w kształtowaniu się przekonań religijnych młodzieży w okresie dorastania*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego. Habilitował się w roku 1983 na podstawie rozprawy *Proces adaptacji do przejścia na emeryturę u starszych kapłanów*. Wykłada psychologię rozwojową i wychowawczą na Papieskiej Akademii Teologicznej. Brał udział w sympozjach w Francji, Austrii i Niemczech. Publikuje w *Analecta Cracoviensia, Katechecie*. Interesuje się szczególnie psychologią prenatalną.

doc. dr hab. Karol Tarnowski - kierownik katedry historii filozofii nowożytnej i współczesnej. Urodził się w 1937 r. Ukończył studia filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i klasę fortepianu na Akademii Muzycznej w Krakowie. Jest filozofem i pianistą. Doktorat z filozofii uzyskał w 1978 r. na podstawie pracy *Pojęcie faktyczności w filozofii Heideggera* pod kierunkiem prof. W. Stróżewskiego. Habilitację uzyskał na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w r. 1988 na podstawie rozprawy *Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*. Wykłada filozofię Boga na Wydziale Filozofii PAT oraz w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym O. Dominikanów w Krakowie. Głosił także wykłady we Francji. Jest redaktorem miesięcznika *Znak*. Publikuje w *Znaku, W Drodze, Analecta Cracoviensia, Przegląd Powszechny*. Jego prze-

myślenia koncentrują się wokół filozofii negatywnej, doświadczenia Boga i zagadnienia wiary.

Ks. doc. dr hab. Stanisław Pamuła - prodziekan Wydziału, kierownik katedry filozofii społecznej. Urodził się w 1940 r. Studiował w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz w Rzymie, w Międzynarodowym Centrum Badań Opinii Publicznej (1982/85). Doktorat uzyskał w 1982 r. na podstawie pracy *Pismo św. w pogłębieniu religijności rodziny - studium socjologiczne*, pod kierunkiem ks. prof. J. Majki. Habilitował się w 1989 r. na podstawie pracy *Stanowisko doktrynalne a opinie prasowe o nauczaniu społecznym Jana Pawła II na przykładzie wybranych tygodników*. Wykłada w Seminarium Częstochowskim socjologię religii, na WSP w Częstochowie „środki masowego przekazu”, w Instytucie Teologicznym w Częstochowie katolicką naukę społeczną. Na Wydziale Filozofii PATu katolicką naukę społeczną. Publikuje w *Częstochowskich Studiach Teologicznych*, *Rocznikach Społecznych KULu*, *Czynie katolickim* (Londyn). Interesuje się środkami masowego przekazu w społeczeństwie pluralistycznym, socjologią wychowania, filozofią społeczną.

Ks. dr hab. Roman Różdzieński - kierownik katedry filozofii poznania. Urodził się w roku 1945. Doktorat uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie na podstawie pracy *Teoria naoczności formalno-kategorialnej E. Husserla jako próba uzasadnienia poznawczej wartości wypowiedzi spostrzeżeniowych* pod kierunkiem ks. prof. Józefa Tischnera. Odbył studia na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve w Belgii i na Uniwersytecie w Bochum. W r. 1989 uzyskał habilitację na podstawie pracy *Problematyczność metafizyki w ujęciu Kanta i we wczesnej filozofii Heideggera*. Wykłada filozofię języka i filozofię poznania na Wydziale Filozofii PATu, dla świeckich na Wydziale Teologicznym i w Seminarium O. Kapucynów. Publikuje w *Analecta Cracoviensia* i *Studia Philosophie Christiane*. Interesuje się problemem istoty metafizyki i jej poznawczym podłożem.

O. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP - kierownik katedry filozofii religii, rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego O. Dominikanów w Krakowie. Urodził się w 1937 r. Odbył studia z historii sztuki na Uniwersytecie Warszawskim, filozofii i teologii w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym O. Dominikanów w Krakowie. Doktorat uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie rozprawy *Człowiek Bogiem człowieka. O istocie religii L. Feuerbacha* (wydana w Lublinie w 1979 r.) pod kierunkiem S. prof. Zofii Zdybickiej. Habilitację uzyskał w roku 1990 na podstawie pracy *Więcej niż mit. L. Kolakowskiego spory o religię*. Na Wydziale Filozofii PATu wykłada filozofię religii i filozofię Boga. Na Wydziale Filozoficzno-historycznym UJ fenomenologię religii i wykłady monograficzne z filozofii religii. Publikuje w *Znaku*, *Tygodniku Powszechnym*, *W Drodze*, *Res Publice*, *Analecta Cracoviensia*. Obecnie przygotowuje podręcznik do filozofii religii w ramach serii podręczników Wydziału Filozofii PAT. Interesuje się problematyką z pogranicza ateizmu i religii oraz relacją między doświad-

zeniem religijnym a metafizycznym.

Ks. doc. dr hab. Krzysztof Szczygieł - Urodził się w r. 1929. Odbył studia na Akademii Medycznej i na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Studiował także w University of Leicester (1957/58), w Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie, w Jana XXIII Bioethical Center, w San Luis University - School of Medicin. W r. 1962 uzyskał doktorat z medycyny na podstawie pracy *Chirurgiczne leczenie nowotworów złośliwych i nablonkowych* pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Oszackiego. Habilitował się w r. 1980 na podstawie rozprawy *Czynniki prognostyczne u chorych na czerniaka (melanoma)*. Jest kierownikiem Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki przy Papieskiej Akademii Teologicznej, a od 1985 r. konsultorem Papieskiej Rady do spraw służby zdrowia. Wykładał w Akademii Medycznej, w Instytucie Onkologii w Warszawie i Krakowie. Obecnie wykłada bioetykę i medycynę pastoralną na Wydziale Filozofii PATu, w Wyższym Seminarium Duchownym Śląskim, Częstochowskim, Franciszkanów, Dominikanów, Sercanów. Bierze czynny udział w międzynarodowych sympozjach Papieskiej Rady do spraw służby zdrowia na Watykanie i w Brnie w Szwajcarii. Publikuje w *Dolencium Hominum* i w pracach zbiorowych. Interesuje się szczególnie problematyką etyki lekarskiej, eutanazją i konfrontacją współczesnych problemów medycyny z nauczaniem Kościoła.

Dr hab. Alicja Michalik - Urodziła się w 1942 r. Studiowała na AGH w Krakowie fizykę jądrową i filozofię na Papieskiej Akademii Teologicznej. Doktorat uzyskała w 1973 r. na podstawie pracy *Radiometryczne badania transportu cieczy dwufazowych*. Habilitowała się w r. 1990 na podstawie rozprawy *Radioizotopowe badania intensywności transportu rumowiska rzecznego*. Na Wydziale Filozofii prowadzi ćwiczenia z filozofii nauki i filozofii przyrody oraz wykład z filozofii przyrody nieożywionej. Jest współredaktorką *Zagadnień filozoficznych w nauce* i niektórych pozycji ks. Hellera i ks. bp Życińskiego. Interesuje się problematyką relacji nauka-wiara.

O. dr hab. Antoni Jarnuszkiewicz SJ - Urodził się w 1949 r. Studiował na Wydziale Filozofii Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie w 1982 r. uzyskał doktorat z filozofii na podstawie pracy *Studio filosofico sulla possibilita di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di E. Levinas* pod kierunkiem prof. S. Decloux SJ. W roku 1991 habilitował się na podstawie rozprawy *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Wykłada metafizykę i filozofię ateizmu na Wydziale Filozofii Towarzystwa Jezusowego. Na Wydziale Filozofii PATu prowadzi wykłady monograficzne. Jest współredaktorem czasopisma *Edukacja filozoficzna* oraz współzałożycielem polskiego oddziału IMA (*Internazionale Mediziner Arbeitsgemeinschaft*). Publikuje w *Znaku*, *Tekstach filozoficznych*, *Rocznikach Wydziału Filozoficznego TJ* w Krakowie, *Analecta Cracoviensia*. Interesuje się metafizyką i psychiatrią.

*Pomocniczy pracownicy nauki:*

dr Alfred Gawroński - Urodził się w r. 1929 w Turcji. Wiedzę filozoficzną zdobył na drodze samodzielnych studiów. Doktorat uzyskał w Instytucie Literatury Uniwersytetu Warszawskiego na podstawie dorobku naukowego. Aktywnie uczestniczył w polskim życiu filozoficznym głosząc wykłady na KULu, ATK i PAT, w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym O. Dominikanów w Krakowie. Na Wydziale Filozofii PATu prowadzi wykłady z filozofii analitycznej i filozofii języka. Publikuje w *Znaku*, *Znak (Idee)*, *Więzi*, *Tygodniku Powszechnym*. Zajmuje się filozofią analityczną i zastosowaniem lingwistyki do badań metafizycznych.

dr Aleksander Bobko - Urodził się w r. 1960. Studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim i Papieskiej Akademii Teologicznej. Studia podyplomowe odbył w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu i w Niemczech. W r. 1991 uzyskał doktorat na podstawie pracy *Aksjologiczne podstawy teorii poznania u Heinricha Rickerta*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Tischnera. Prowadzi ćwiczenia z historii filozofii i filozofii poznania. Publikuje w *Znaku*. Interesuje się filozofią Kanta i neokantyzmu.

O. dr Adam Żak SJ - rektor Kolegium Jezuitów w Krakowie. Urodził się w 1950 r. Studiował w Krakowie na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, na Uniwersytecie w Monachum, teologię w Neapolu i filozofię na Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie w 1986 r. obronił doktorat na podstawie pracy *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*. Wykłada na Wydziale Filozofii Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, filozofię współczesną na Wydziale Filozofii PATu. Jest przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Ks. Jezuitów oraz założycielem Lektorium Judaistycznego przy Wydziale Filozofii TJ. Prowadzi wiele wykładów w Niemczech i Austrii. Jego publikacje z zakresu filozofii dialogu, relacji judaizm-chrześcijaństwo, etyki społecznej ukazują się w *Przeglądzie Powszechnym*, *Tekstach Filozoficznych*, *Orientierung* (Zürich), *Judaica* (Basel), *Erwachsenbildung* (Düsseledorf), *Rassegna di Teologia*. Interesuje się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim i polsko-niemieckim. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną z filozofii E. Rosenstocka-Huessy.

dr Antoni Szwed - Urodził się w 1955 r. Studiował filozofię na KULu, na Uniwersytetach Gregorianum i Angelicum w Rzymie (1984/85) i na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (1989/90). Doktorat uzyskał w r. 1988 na podstawie rozprawy *Wolność a prawda egzystencji w myśli S. Kierkegaarda* pod kierunkiem doc. dr hab. J. Gałkowskiego. Prowadzi ćwiczenia z historii filozofii i wykłady monograficzne, oraz wykład z historii filozofii w Studium Teologicznym dla świeckich PATu. Publikuje w *Znaku*, *Przeglądzie Powszechnym*. Interesuje się problematyką źródeł prawa naturalnego. Pracuje nad przekładem *Dzienników Kierkegaarda*.

O. dr Jakub Gorczyca SJ - Urodził się w 1950 r. Studiował na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie w 1984 r. uzyskał doktorat z filozofii na podstawie pracy *Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di D. von Hildebrand* pod kierunkiem prof. S. Decloux SJ. Wykłada etykę na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego i etykę społeczną na Wydziale Filozofii PATu. Brał udział w sympozjach w Liechtensteinie i Chicago. Publikuje w *Analecta Cracoviensia*, *Collectanea Theologica*, *Przeglądzie Powszechnym*, *Znaku*. Interesuje się etyką społeczną.

Ks. dr Alojzy Smandek CM - Urodził się w r. 1943. Studiował w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy, na Papieskim Wydziale Teologicznym i na Uniwersytecie w Salzburgu (1973/74). Doktorat uzyskał w r. 1978 na podstawie pracy *Ontologiczne podstawy prawdy hermeneutycznej*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. Mariana Jaworskiego. Wykłada logikę w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy, metafizykę na Wydziale Filozofii PATu, teodyceę w Seminarium O. Paulinów. Publikuje w *Analecta Cracoviensia*, *Znaku*, *Studiach Mediawistycznych*. Interesuje się filozofią transcendentalną. Przygotowuje wybór tekstów z metafizyki.

Ks. dr Włodzimierz Skoczny - Urodził się w 1956 r. Studiował w Teologicznym Seminarium Częstochowskim, Papieskiej Akademii Teologicznej i Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie. Doktorat uzyskał z filozofii przyrody w r. 1988 na podstawie rozprawy *Filozoficzne aspekty Zasady Antropicznej* pod kierunkiem ks. prof. Józefa Życińskiego. Jest uczniem i współpracownikiem ks. bp Życińskiego. Pełni stanowisko adiunkta na Wydziale Filozofii PATu, gdzie prowadzi wykłady z filozofii przyrody. Wykłada także filozofię nauki w Seminarium Duchownych: Częstochowskim, Salezjanów i Redemptorystów. Głosi wykłady na sympozjach poświęconych filozofii nauki i filozofii przyrody organizowanych przez OBI. Publikuje w *Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce*, *Przeglądzie Powszechnym*, *Studia Philosophie Christiane*, *Częstochowskie Studia Teologiczne*. Obecnie pracuje nad zagadnieniem koncepcji przestrzeni w filozofii XVIII wieku.

O. dr Marek Pieńkowski OP - Urodził się w r. 1945. Studiował w Instytucie Matematyki PANu w Warszawie oraz w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie. Doktorat uzyskał w 1972 r. na podstawie rozprawy: *Procesy nieskończenie podzielne i całki stochastyczne w przestrzeniach liniowych ze strukturą hilbertowską*. W latach 1981/82 odbył studia specjalistyczne na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve, a w obecnym roku na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie. Brał udział w sympozjum poświęconemu problematyce czasu w Leningradzie (1990). Wykłada logikę w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów i na Wydziale Filozofii PATu. Publikuje w *Philosophy in Science*. Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną na temat wpływu wyników nauk przyrodniczych na kształtowanie się metafizycznego obrazu Boga.

Ks. dr Wojciech Paluchowski CM - Urodził się w r. 1949. Studiował w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (1989/90). Doktoryzował się w r. 1986 na podstawie pracy *Etyka formalna i materialna. Polemika Schelera z poglądami Kanta*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Tischnera. Wykłada filozofię religii, filozofię Boga i filozofię nauki w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy, filozofię religii i filozofię nauki w Seminarium O. Paulinów i Salezjanów, etykę na Wydziale Filozofii PATu. Publikuje w *Analecta Cracoviensia, Studiach Mediawistycznych*. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną na temat elementów filozofii Dantego w ujęciu ks. Konstantego Michalskiego. Interesuje się problematyką filozofii religii i etyki.

Ks. dr Władysław Zuziak - Urodził się w 1952 r. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve, gdzie w r. 1990 uzyskał doktorat na podstawie pracy *L'agir humain et ses fondements métaphysiques chez Jacques Maritain* (promotor bp prof. André Leonard). Jest adiunktem na Wydziale Filozofii PATu. Wykłada historię filozofii starożytnej. Publikuje m. in. w *Revue Philosophique de Louvain*. Interesuje się metafizycznymi podstawami etyki i filozofią polityczną.

O. dr Stanisław Bafia CSSR- Urodził się w r. 1945. Studiował filozofię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktorat uzyskał w r. 1986 na podstawie rozprawy *Metafizyczne poglądy w pismach Teodoryka z Chartres i jego szkoły* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. M. Kurdziałka. Wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Redemptorystów i na Wydziale Filozofii PAT - wykłady monograficzne z historii filozofii średniowiecznej. Publikuje w *Studia Philosophie Christiane, Analecta Cracoviensia, Ateneum Kapłańskie*. Interesuje się filozofią wczesnego średniowiecza.

O. dr Władysław Chaim CSSR - Urodził się w r. 1952. Odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Redemptorystów w Tuchowie i studia specjalistyczne z psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W r. 1990 uzyskał doktorat z psychologii na podstawie rozprawy *Psychologiczne korelaty religijności niespójnej* przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Wł. Prężyny. Jest asystentem przy katedrze psychologii religii Wydziału Filozofii PAT. Wykłada w WSD OO. Redemptorystów i w Instytucie Teologicznym Ks. Misjonarzy w Krakowie. Publikuje w *Analecta Cracoviensia*. Interesuje się psychologią komunikacji interpersonalnej i typologią religijności.

Ks. lic. Zbigniew Liana - Urodził się w 1961 r. Licencjat uzyskał na podstawie rozprawy *Rola matematyki w poznaniu naukowym w ujęciu R. Thoma* napisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Życińskiego. Prowadzi wraz z ks. bp. Życińskim wykłady z filozofii nauki, oraz - z ks. dr Skocznym - z historii filozofii w Instytucie Teologicznym w Częstochowie. Przygotowuje

doktorat na temat filozofii przyrody szkoły w Chartres.

Lic. Zbigniew Stawrowski - Urodził się w 1958 r. Ukończył SGPiS w Warszawie i Wydział Filozofii PAT w Krakowie. Licencjat uzyskał w r. 1987 na podstawie pracy *Rewolucja jako urzeczywistnienie wolności absolutnej w 'Fenomenologii ducha' Hegla*. Jest asystentem na Wydziale Filozofii PAT. Przygotowuje doktorat z filozofii politycznej Hegla.

W latach 1982/1991 zostały obronione na Wydziale Filozofii następujące doktoraty:

1. Krzysztof Turek, *Relacje strukturalne pomiędzy językiem, myśleniem i rzeczywistością* (promotor ks. prof. Michał Heller), w r. 1983.
2. Tadeusz Gadacz SP, *Istota wolności jednostki ludzkiej w filozofii G. W. F. Hegla* (promotor ks. prof. Józef Tischner), w r. 1984.
3. O. Zdzisław Górnicki OP, *Homo religiosus w interpretacji Mircea Elladego* (promotor ks. bp. Marian Jaworski), w r. 1985.
4. Ks. Franciszek Gruszka, *Struktura osoby ludzkiej i jej relacja do Boga w filozofii Edyty Stein* (promotr ks. bp. Marian Jaworski), w r. 1985.
5. Wojciech Paluchowski CM, *Etyka formalna i materialna. Polemika Schelera z poglądami Kanta* (promotor ks. prof. Józef Tischner), w r. 1985.
6. Ks. Włodzimierz Skoczny, *Filozoficzne aspekty Zasady Antropicznej* (promotor ks. prof. Józef Życiński), w r. 1986.
7. Ks. Henryk Gardyjas, *Postawy patriotyczne młodzieży licealnej. Studium psychologiczne nad młodzieżą klas licealnych w Chorzowie* (promotor ks. prof. Tadeusz Wojciechowski), w r. 1987.
8. O. Marcin Olejnik, *Ajdukiewicza koncepcja operacji metrycznych i jej metodologiczne aspekty* (promotor ks. prof. Michał Heller), w r. 1989.
9. Ks. Jan Bednarczyk, *Wiara religijna w ujęciu Władysława Witwickiego* (promotor ks. bp. Marian Jaworski), w r. 1990.
10. Aleksander Bobko, *Aksjologiczne podstawy teorii poznania u Heinricha Rickerta* (promotor ks. prof. Józef Tischner), w r. 1991.

Odbyły się także następujące kolokwia habilitacyjne:

1. Ks. Henryk Piszkański CSSR, *Proces adaptacji do przejścia na emeryturę u starszych kapłanów*, w r. 1983.
2. Piotr Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, w r. 1985.
3. Ks. Józef Makselon, *Egzystencjalne korelaty postaw wobec śmierci*, w r. 1987.
4. Karol Tarnowski, *Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, w r. 1988.
5. Ks. Stanisław Pamuła, *Stanowiska doktrynalne a opinie prasowe o nauczaniu społecznym Jana Pawła II na przykładzie wybranych tygodników*, w r. 1989.

6. Ks. Roman Rożdżeński, *Problematyczność metafizyki w ujęciu I. Kanta oraz wczesnej filozofii M. Heideggera*, w r. 1989.
7. Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, w r. 1990.
8. Roman Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce XVI wieku*, w r. 1990.
9. Ks. Tadeusz Gadacz SP, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, w r. 1990.
10. O. Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, w r. 1991.
11. Ks. Marek Jędraszewski, *Jean-Paul Sartre i Emmanuel Levinas - w poszukiwaniu nowego humanizmu*, w r. 1991.

W latach 1981/1990 zostały wygłoszone następujące  
wykłady monograficzne:

O. Stanisław Bafia

- *Platonizm w filozofii patrystycznej* (1990/91)

Ks. Władysław Chaim

- *Elementy psychologii osobowości* (1990/91)

Piotr Flin

- *Kosmologia XIX wieku* (1989/90)

Ks. Tadeusz Gadacz SP

- *Pojęcie wolności w filozofii G. W. F. Hegla* (1982/83)
- *Religia i metafizyka F. Rosenzweiga* (1986/87)
- *Wolność a odpowiedzialność. Filozofia Hegla, Rosenzweiga i Levinasa jako filozofia kryzysu dziejów* (1988/89)

Alfred Gawroński

- *Wybrane zagadnienia z filozofii analitycznej* (1987/90)
- *Paralogizmy współczesnej nauki* (1990/91)

Zbigniew Golda

- *Elementy kosmologii przyrodniczej* (1988/89)

O. Jakub Górczyca SJ

- *D. v. Hildebranda filozofia wartości* (1986/87)
- *Źródła dobra moralnego w etyce wartości* (1987/88)

ks. Michał Heller

- *Struktura czasoprzestrzeni* (1983/84; 1989/90)
- *Kosmologia XX wieku* (1984/85)

- *Główne kierunki filozofii przyrody* (1985/86)
- *Filozofia kosmologii* (1986/88)
- *Ewolucja filozofii mechanicyzmu* (1988/89)
- *Elementy kosmologii relatywistycznej* (1990/91)

O. Antoni Jarnuszkiewicz SJ

- *Filozofia E. Levinasa* (1983/84)
- *Metafizyka miłości i lęku* (1984/85)
- *Metafizyka E. Levinasa* (1985/86)
- *Fenomenologia kontemplacyjna jako filozofia pierwsza* (1986/87)
- *Metafizyka miłości i lęku: B. Lonergan* (1987/89)

ks. bp Marian Jaworski

- *Zagadnienie doświadczenia religijnego* (1983/84)

ks. Marek Jędraszewski

- *Główne idee 'Cahiers pour une morale' Satre'a* (1987/88)

O. Jan Andrzej Kłoczowski OP

- *Alienacyjna teoria religii* (1983/84)
- *Marksistowska teoria religii* (1984/85)
- *Mistrzowie podejrzeń - F. Nietzsche* (1985/86)
- *Filozofia mistyki* (1986/87)
- *L. Kołakowskiego spór o wartość poznania religijnego* (1987/88)
- *Antropologia mitu* (1988/89)
- *Gnoza - od religii do ideologii* (1989/90)
- *Mistyka - dialog czy monolog?* (1990/91)

dr Krzysztof Kozłowski

- *Elementy teorii społeczeństwa* (1984/85)

Piotr Lenartowicz SJ

- *Filozoficzne aspekty genetyki* (1987/88)

ks. Józef Makselon

- *Elementy tanatologii* (1984/85)
- *Wybrane teorie osobowości* (1985/86)
- *Wybrane zagadnienia z tanatologii* (1986/87)
- *Teorie osobowości* (1987/88)
- *Elementy psychologii religii* (1988/89)
- *Sytuacje graniczne człowieka* (1989/90)
- *Psychologia wiary, nadziei i miłości* (1990/91)

ks. Stanisław Pamuła

- *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II* (1989/90)
- *Nauczanie społeczne Jana Pawła II. Środki społecznego przekazu w nauczaniu Kościoła* (1990/91)

O. Marek Pieńkowski OP

- *Metafizyka Whiteheada* (1983/84)
- *A. N. Whitehead: od filozofii przyrody do metafizyki* (1984/85)
- *Główne kierunki filozofii przyrody* (1985/86)
- *Metafizyczne implikacje nauk przyrodniczych we współczesnej filozofii* (1986/87)

ks. Henryk Piszkański CSSR

- *Problematyka wzrostu zdrowej osobowości* (1987/88)
- *Człowiek w analizie egzystencjalnej V. Frankla* (1988/89)
- *Aspekty psychologii humanistycznej* (1989/90)
- *Paradoksy ludzkiego myślenia* (1990/91)

Jan Reczek

- *Wybrane zagadnienia z filozofii języka* (1985/86)

ks. Tadeusz Rostworowski SJ

- *Metoda fenomenologiczna w odkrywaniu ontologii osoby u K. Wojtyły* (1989/90)
- *Zagadnienie poznania u św. Tomasza* (1989/90)

ks. Roman Rożdżeński

- *Elementy filozofii języka* (1983/91)

ks. Włodzimierz Skoczny

- *„Rewolucja Kopernikańska”* (1988/89)
- *Narodziny nauki greckiej* (1989/90)
- *Trzy koncepcje nauki: Arystoteles, Newton, Popper* (sem I). *Przestrzeń w filozofii średniowiecznej i epoce nowożytnej* (sem. II) (1990/91)

Zbigniew Stawrowski

- *Klasyki myślenia politycznego* (1988/89)

ks. Krzysztof Szczygiel

- *Neurofizjologiczne aspekty psychizmu* (1984/85)
- *Wybrane zagadnienia z bioetyki* (1986/88)

Antoni Szwed

- *Elementy filozofii egzystencji S. Kierkegaarda* (1988/89)
- *Problematyka prawa naturalnego* (1990/91)

Karol Tarnowski

- *Drogi do Boga w filozofii G. Marcela* (1983/84)
- *Elementy filozofii Boga* (1984/85)
- *Problematyka religii w filozofii G. Marcela* (1984/85)
- *Historia teologii naturalnej* (1985/87)
- *Historia filozofii Boga* (1987/88; 1989/90)

- *Współczesna teologia negatywna* (1988/89)

ks. Józef Tischner

- *Etyka a historia* (1982/83)
- *U podstaw europejskiej filozofii woli* (1983/84)
- *Człowiek jako podmiot dramatu* (1984/85)
- *Filozofia dramatu* (1985/90)
- *Człowiek romantyczny* (1990/91)

ks. Aleksander Usowicz CM

- *Filozofia kultury* (1981/82)
- *Problem wojny i pokoju* (1982/83)
- *Zagadnienie praw człowieka* (1983/84)
- *Współczesny ateizm* (1985/85)
- *Etyka Nikomachejska* (1985/86)

Elżbieta Wolicka

- *Filozofia kultury* (sem I). *Elementy estetyki* (sem II) (1990/91)

Adam Węgrzecki

- *Współczesna filozofia poznania* (1986/87)

Zofia Włodek

- *Polska filozofia średniowieczna* (1989/90)

ks. Tadeusz Wojciechowski

- *Zasady ewolucyjnej teorii poznania* (1983/84)
- *Elementy antropologii filozoficznej* (1984/85)

Ks. Władysław Zuziak

- *Człowiek a państwo w filozofii J. Maritaina* (1990/91)

Adam Zak SJ

- *„Myślenie mowy” w filozofii objawienia F. Rosenzweiga* (1986/88)

ks. bp Józef Życiński

- *Paradygmat nauki i wiary* (1982/83)
- *Paradygmat marksizmu* (1983/84)
- *Panteizm w filozofii procesu* (1984/85)
- *Elementy filozofii nauki* (1985/86)
- *Współczesny neoplatonizm* (1986/87)
- *Logos i przyroda: immanencja Boga w przyrodzie* (1988/89)
- *Nauka a kultura* (1989/90)
- *Podstawy Whitheadowskiej filozofii procesu* (1990/91)

Na Wydziale odbywają się następujące seminaria naukowe:

*Seminarium z Filozofii człowieka* (ks. prof. Józef Tischner): W ostatnich latach przedmiotem seminarium były następujące tematy: *Dążenia fenomenologów, Podstawowe pojęcia ontologii i metafizyki człowieka, Czas jako problem filozoficzny, Filozoficzne aspekty teorii łaski.*

*Seminarium z Filozofii religii* (O. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP): Przeprowadza ze studentami analizę tekstów do wykładów monograficznych (por. wykłady monograficzne).

*Seminarium z Filozofii Boga* (doc. dr hab. Karol Tarnowski): Lektura tekstów z filozofii Boga. Ostatnio *De vita beata* św. Augustyna, *Bojźn i drzenie* S. Kierkegaarda, *Encyklopedia* G. W. F. Hegla.

*Seminarium z Historii filozofii nowożytnej i współczesnej* (ks. dr hab. Tadeusz Gadacz SP): W roku 1988/89 przedmiotem seminarium była lektura i analiza najistotniejszych tekstów filozoficznych na temat wolności. W roku 1989/90 wspólny przekład *Gwiazdy Zbawienia* Franza Rosenzweiga i jej komentarz. Praca nad przekładem jest kontynuowana. Tegoroczne seminarium było pracą nad oryginalnym tekstem *Dwóch źródeł moralności i religii* H. Bergsona. Studenci dokonali w ciągu roku przekładu na język polski całej książki. Zostanie ona opublikowana w ramach serii Biblioteka Klasyków Myśli Religijnej. Tekst był także analizowany i interpretowany.

*Seminarium z filozofii poznania* (Ks. dr hab. Roman Rożdżeński). W r. 1990/91, kiedy to seminarium powstało, jego tematem była problematyka poznania apriorycznego u Kanta.

*Seminarium z filozofii przyrody nieożywionej* (ks. prof. Michał Heller): Od kilku lat badania skoncentrowane są wokół tematu: *Droga fizyki i matematyki XIX wieku ku teorii względności - analiza historyczna i filozoficzna.*

*Seminarium z psychologii religii* (ks. doc. dr hab. Józef Makselon): W ostatnim czasie przeprowadzono badania nad następującymi tematami: *Nawrócenie i kryzysy religijne; Percepcja katechezy w szkole; Zagadnienie postawy wobec cierpienia; Religijność dzieci przedszkolnych i szkolnych.*

*Seminarium z psychologii ogólnej* (ks. prof. Tadeusz Wojciechowski)

*Seminarium z psychologii rozwojowej i wychowawczej* (O. doc. dr hab. Henryk Piskalski CSSR).

*Seminarium z Filozofii nauki* (ks. bp prof. Józef Życiński)

*Seminarium z bioetyki* (ks. doc. dr hab. Krzysztof Szczygieł)

*Seminarium z filozofii analitycznej* (prof. Alfred Gawroński)

*Seminarium z metafizyki* (ks. bp prof. Marian Jaworski)

*Seminarium z katolickiej nauki społecznej* (ks. doc. dr hab. Stanisław Pamuła)

Wydział publikuje swe prace w następujących czasopismach i seriach wydawniczych:

Dotychczas artykuły pracowników naukowych Wydziału Filozofii PAT ukazywały się w roczniku *Analecta Cracoviensia* i wydawanych przez OBI *Zagadnieniach filozoficznych w nauce* (dotąd 13 numerów). Obok tego wydawana jest seria tematyczna - artykułów i książek - *Teksty filozoficzne*. Wydano dotąd:

1. *Twarz Innego*, Kraków 1985
2. *Transcendencje*, Kraków 1986
3. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Kraków 1987
4. J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, Kraków 1987
5. *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1988
6. G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, Kraków 1988
7. *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988
8. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988
9. B. Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Kraków 1989

Obecnie wydawane jest także pismo *Logos i Ethos*. Tak więc Wydział wydaje 3 wydawnictwa ciągle.

Pracownicy Wydziału wydali w latach 1982/1991 następujące książki:

Tadeusz Gadacz SP  
*Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wyd. Nauk. PATu., Kraków 1991.

Alfred Gawroński  
*Dlaczego Platon wygnął poetów z państwa*, Kraków 1984.

Jakub Gorczyca SJ  
*Il valore e la risposta. Capisaldi del pensiero filosofico di D. von Hildebrand*, Rzym 1984



ks. Michał Heller  
*Wszczęświat i Słowo*, Kraków 1981  
*The Science of Space-Time*, Pachart 1981 (wraz D. J. Raine'm)  
*Encountering the Universe*, Pachart 1982  
*Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983, wyd. II 1985  
*Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1984  
*The Expanding Universe: Lemaitre's Unknown Manuscript*, Pachart 1985 (wraz z O. Godartem)  
*Cosmology of Lemaitre*, Pachart 1985 (wraz z O. Godartem)  
*Questions to the Universe - Ten Lectures on the Foundations of Physics and Cosmology*, Pachart 1986  
*The World and the Word*, Pachart 1986  
*Teoretyczne podstawy kosmologii*, Warszawa 1988  
*Osobliwy Wszczęświat*, Warszawa 1991

Wraz z J. Życińskim  
*Wszczęświat i filozofia*, Kraków 1980, wyd II. 1986  
*Drogi myślących*, Kraków 1983  
*Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987  
*Wszczęświat: maszyna czy myśl?*, Kraków 1988  
*Dylematy ewolucji*, Kraków 1990  
*Osobliwy wszechświat*, Warszawa 1991

O. Jan Andrzej Kłoczowski OP  
*A myśmy się spodziewali*, W Drodze 1991  
*Więcej niż mit. L. Kołakowskiego spory o religię* (w przygotowaniu do druku)

ks. Józef Makselon  
*Struktura wartości a postawa wobec śmierci*, Lublin 1983  
*Lęk wobec śmierci*, Kraków 1988  
*Psychologia dla teologów* (red.), Seria Podręczników Wydziału Filozofii PAT, Wyd. Nauk. PAT., Kraków 1990

O. Antoni Jarnuszkiewicz SJ  
*Separazione e prossimita*, Rzym 1982  
*Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1990

Ks. Roman Rożdżeński  
*Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków, Wyd. Nauk. PAT, 1991.

Antoni Szwed  
*Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Universitas, Kraków 1991

Karol Tarnowski  
*Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (w przygotowaniu do druku w Wydawnictwie Naukowym PATu)

ks. Józef Tischner  
*Polski kształt dialogu*, Paryż 1981 (przekład na j. włoski, niemiecki, angielski)  
*Etyka Solidarności*, Kraków 1981 (przekład na j. niemiecki, angielski, francuski, niderlandzki, włoski, hiszpański, czeski, szwedzki)  
*Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1981  
*Myślenie według wartości*, Kraków 1982 (przekład na j. włoski)  
*I metodi di pensare umano*, CSEO 1982  
*Wobec wartości* (współautor), 1984  
*Filozofia współczesna* (podręcznik), Kraków 1989  
*Filozofia dramatu*, Paryż 1990 (najpierw wydanie niemieckie w serii *Übergenge*)  
*Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Seria Podręczników Wydziału Filozofii PAT, Kraków 1991.

Tadeusz Wojciechowski  
*Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985

Adam Żak SJ  
*Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987.

ks. bp Józef Życiński  
*Język i metoda*, Kraków 1983  
*Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985; t. II, Kraków 1988  
*Głębia bytu*, Poznań 1988  
*Philosophy in Science*, t. 3, Pachart 1988 (wraz z M. Hellerem i B. Stoegerem)  
*Newton and the New Direction in Science*, Watykan 1988 (wraz z M. Hellerem i G. Coynem)  
*The Idea of Unification in Galileo's Epistemology*, Watykan 1988  
*The Structure of the Metascientific Revolution*, Pachart 1988  
*W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989  
*Trzy kultury*, Poznań 1990 (wydanie angielskie, Pachart 1990)  
*Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991  
 Pozostałe książki wraz z M. Hellerem (por. M. Heller)

Sympozja i konferencje (z okresu ostatnich czterech lat):

Konferencja *Rozum i Słowo* (14-15.V.1987 r.)

Pierwsza w Polsce konferencja poświęcona w pełni problematyce filozofii dialogu. Promotorem konferencji był ks. dr Tadeusz Gadacz. Wygłoszono następujące wykłady: Ks. J. Tischner, *Wokół idei objawienia (Heidegger a Rosenzweig - A. Żak SJ, Sprachdenken jako nowy racjonalizm u Rosenzweiga - T. Gadacz SP, Prawda w nowym myśleniu F. Rosenzweiga - A. Jarnuszkiewicz SJ, Krytyka rozumu dialogicznego (Levinas) - Ks. M. Jędraszewski, Emmanuela Levinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu - J. Bukowski, Od struktury*

*cogito do filozofii dialogu* - J. Gorczyca SJ, *Transcendencja w miłości u D. von Hildebranda*.

Międzynarodowe Sympozjum *Newton and the New Direction in Science*  
(25-27.V.1987)

Sympozjum zorganizowane przez Wydział Filozofii PATu (Ks. M. Heller i ks. J. Zyciński) wraz z Obserwatorium Watykańskim, poświęcone 300 rocznicy wydania *Principiów* Newtona. Udział wzięli: J. D. Moss (USA), *Newton and Jesuits in Philosophical Transactions* - J. P. Dougherty (USA), *Newton's Mechanism* - F. M. Hetzler (USA), *Newton's Influence upon Darwin and Dewey* - R. J. Russel (USA), *The Legacy of Newton: Einstein or Whitehead* - R. Sokolowski (USA), *Idealizations in Newton's Physics* - F. Tipler (USA), *Newton's Theology* - M. Hoskin (Anglia), *Newton and the Beginning of Stellar Astronomy* - D. Callebaut (Belgia), *Comparison of the Philosophies of Newton and Einstein* - O. Pedersen (Dania), *Theology as a Factor in the History of Science* - H. Barreau (Francja), *On Space and Time: Leibniz against Newton* - J. Leslie (Kanada), *The Prerequisites of Life in Our Universe* - G. Coyne (Watykan), *Newton's Controversy with Leibniz in the Invention of the Calculus*, - M. Heller (Kraków), *Between Newton and Einstein: Mach's reform of the Newtonian Mechanics* - Józef Zyciński (Kraków), *The Rise and fall of Methodological Positivism in Newton's Principia* - S. Sędziwy (Kraków), *Progress in Mathematics and Other Arts* - B. Tuchalska (Łódź), *Newton's Discovery of the Theory of Gravity* - R. Duda (Wrocław), *Newton's Principia and the Idea of Space* - M. Lubański (Warszawa), *Newton's Limit Theory* - M. Sawicki (Warszawa), *Newton's First Postulate in Polish Handbooks of Physics in the XIX Century*

Międzynarodowe Sympozjum *Z problematyki filozofii religii*  
(16-18.XI.1988 r.)

Inicjatywa tego Sympozjum wyszła przed laty od ks. bp. M. Jaworskiego. Spotkania odbywały się głównie w auli Seminarium Krakowskiego i gromadziły bardzo licznych uczestników z prawie wszystkich ośrodków akademickich kraju. W programie sympozjum znalazły się następujące referaty i wystąpienia:

Ks. bp. prof. M. Jaworski, *Otwarcie sympozjum i wprowadzenie w tematykę obrad* - Ks. prof. J. Tischner, *Świętość i dobro: dwa ideały religii* - Ks. dr A. Smandek CM, *Ontologiczne uwarunkowania religii w filozofii transcendentalnej* - dr A. Gawroński, *Filozofia języka a koncepcja istnienia* - Ks. prof. M. Heller, *Współczesny stan badań nad relacją nauka-wiara* - Ks. prof. J. Zyciński, *Socjologiczne interpretacje genezy religii*, Prof. W. van Huyssten, Ks dr. W. Skoczny, *Realizm naukowy a teologia* - Prof. R. Schaeffler, *Ludwig Feuerbach und die transcendente Methode in der Kritik der Religion* - Dr K. Tarnowski, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii* - Ks. dr hab. T. Węclawski, *Czy pojęcie Boga osobowego można uznać za pojęcie regionalne?* - S. prof. Z. J. Zdybicka, *Filozofia religii a filozofia Boga i metafizyka* - Prof. W. Stróżewski,

*Metafizyka jako scientia divina* - O. dr J. A. Kłoczowski OP, *Teoria poznania religijnego* - O. dr A. Jarnuszkiewicz SJ, *Analiza doświadczenia Boga w nowej fenomenologii* - Prof. J. van der Veken, *Język filozofii a problem nieśmiertelności*

Konferencja *Dlaczego przyroda jest matematyczna*  
(12.V.1989)

Właściwym źródłem dla zorganizowania tej konferencji były comiesięczne spotkania interdyscyplinarne. Idea postawienia pytania o matematyczność przyrody, która tak fascynowała Einsteina, okazała się i dziś pełna intrygujących problemów. Organizatorzy spotkania zwrócili się z tym pytaniem do wielu fizyków, matematyków i filozofów. W pierwszej części wygłoszono następujące referaty:

Prof. D. Park (Kanada), *Early empiricism: Why Berkeley was right?* - Ks. prof. J. Zyciński, *Why empiricism is not enough?* - Prof. W. van Huyssten (RPA), *Scientific anti-realism and physical theories* - Ks. prof. M. Heller, *What does it mean that the Universe is mathematical?*

W drugiej części przedstawiono głosy w dyskusji panelowej. Wygłosili je: Ks. prof. M. Lubański, *Próba oceny różnych stanowisk w filozofii matematyki* - Ks. doc. Z. Hajduk, *Ontologiczne założenia matematyki*, J. Urbaniec, *Matematyczność przyrody z metafizycznego punktu widzenia* - Prof. R. Duda, *Matematyczność przyrody czy przyrodniczość matematyki?* - Dr Z. Pogoda, *Matematyczność świata - wątpliwości matematyka* - Prof. A. Fuliński, *Matematyczność świata - wątpliwości fizyka* - Doc. M. Sawicki, *O rzeczywistości matematycznej struktury przyrody* - Dr M. Głódź, *Uwagi o współzależności eksperymentu i zmatematyzowanej teorii* - Ks. dr J. Turek, *Filozoficzne implikacje matematyzacji przyrody* - O. dr M. Pieńkowski, *O matematyczności świata u Whiteheada*

Międzynarodowa Konferencja *Society, Philosophy and Human Values*  
(12-13.VI.1989 - Pasierbiec)

Okazją do tej Konferencji był przyjazd do Polski grupy Profesorów z Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie. Głównym inspiratorem tego spotkania był prof. Georges McLean, który przed 12 laty zainicjował stałe kontakty z Uniwersytetem w Waszyngtonie po rozmowach z ówczesnym biskupem Krakowa Ks. Kard. Karolem Wojtyłą. Główną ideą konferencji była refleksja nad relacją między religią a społeczeństwem szczególnie w kontekście ostatnich przemian w Polsce. Przedstawiono następujące wykłady:

Dr M. Kuniński, *Did we Succeed in Sustaining Basic Values of a Free Society under the Communist Regime?* - Dr M. Kozłowski, *Church and Politics* - Ks. prof. J. Zyciński, *Reason or Violence: Besanson and the Export of Revolution* - Dr D. Hoge (USA), *Voluntary religion and the State in the United States* - Dr P. Peachey (USA), *Problem of Nationalisation of Religion* - Dr W. Szewczyk,

*Four Strategies of Social Adjustment* - Dr T. Gadacz, *Freedom and Responsibility in Hegel, Levinas and Rosenzweig* - Dr A. Bronk, *Antyfundamentalist approach of hermeneutic philosophy and the fundamentalist attitude of the classical philosophy* - Dr P. Bolberitz (Węgry), *Absolute Dimension of Religion* - Dr K. Turek, *Man and Culture: Dimensions of Growth* - Prof. M. Veto (Francja), *Autonomie of the Individual and the Autonomie of Religion*

Międzynarodowa Sesja Naukowa *Wolność a odpowiedzialność*  
(11-12.X.1989)

Sesja poświęcona była refleksji nad współczesną problematyką społeczną i antropologiczną. Idea tej sesji zrodziła się w maju 1988 r. wśród wieści o strajkach i rodzącej się nadziei na okrągły stół. Wydarzenia w kraju odczytano jako wyzwanie dla filozofów. Jakie jest przesłanie filozofii po Kołymie, Gułagu, po Hiroszimie i Auschwitzu? Jak filozofia może użyć swej odpowiedzialnej wolności by totalitarne zagrożenia nigdy się nie powtórzyły? - te i podobne pytania ożyły na nowo. Pojawiły się one w kontekście niesłychanych zmian nie tylko w naszym kraju, ale i w całym „bloku wschodnim”. Naturalnym wydało się więc zaproszenie do wspólnej refleksji przedstawicieli ośrodków filozoficznych z sąsiednich krajów. Okazało się to jednak dosyć trudne, gdyż mimo geograficznej bliskości osobiste kontakty z niezależnymi środowiskami intelektualnymi były bardzo nieliczne. Gdy w końcu udało się rozesłać zaproszenia do wszystkich krajów socjalistycznych (z wyjątkiem Bułgarii), pojawiły się nowe trudności. Władze Czechosłowacji i ZSRR uznały tematykę sesji za nieodpowiednią dla swych obywateli odmawiając im wydania paszportów. Tak więc, w okrojonym od zamierzonego składzie, potrzeba filozoficznego dialogu uzyskała dodatkowe motywy. Wygłoszono następujące wykłady:

Gen. E. Rowny (USA), *Etyczne aspekty rozbrojenia* - Dr J. C. Nyiri (Węgry), *Indywidualizm i elita w epoce informacji* - Dr E. Kiss (Węgry), *Pokora i odwaga. Jak myśleć po Gułagu?* - Dr R. Schröder (DDR), *Filozofia odpowiedzialności Georga Pichta* - Dr W. Ullman (DDR), *Państwo i wolność w warunkach społeczeństwa światowego* - Prof. J. A. Schreider (ZSRR), *Świadomość a imitacja świadomości* - Ks. prof. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Levinasa* - Ks. dr T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność w filozofii Levinasa* - Ks. dr A. Żak SJ, *Czy krytyka rozumu ma charakter etyczny?* - Dr M. Kuniński, *Odpowiedzialność w polityce*. Pod nieobecność autorów zostały odczytane następujące referaty: Prof. M. Novak (USA), *Nuda, cnota i demokratyczny kapitalizm* - Prof. R. Palouš (CSSR), *Polityka, wolność, umiejętność rady, odpowiedzialność*.

Warto zaznaczyć, że niedługo później, po przemianach politycznych w DDR, na Węgrzech i CSSR referenci włączyli się czynnie w życie polityczne swych krajów. Węgrzy zostali parlamentarzystami w Budapeszcie, prof. Ullman został członkiem nowego rządu połączonych Niemiec, a prof. Palouš, ówczesny palacz kotłowy, został Rektorem Uniwersytetu Karola w Pradze.

Warsztat *Żywa Europa Środkowa - rola studentów w procesie zmian społeczno-politycznych* (7-11.XII.1989 Kraków, Koninki)

Druga w tym samym roku sesja na temat zmian w Europie Środkowej i Wschodniej. Tym razem przyjęła formułę warsztatów, w których nacisk położono nie tyle na wygłaszanie referatów ile na wzajemną wymianę doświadczeń. Warsztaty te były organizowane przez *Österreichische Cartel Verband* w Wiedniu i Wydział Filozoficzny PAT, a brali w nich udział przede wszystkim studenci z ośrodków Uniwersyteckich z Austrii, Węgier, Słowenii i Polski. Wygłoszono następujące referaty wprowadzające do dyskusji: Ks. prof. J. Tischner, *Małe narody i wielkie prawdy* - Doc. K. Tarnowski, *Początki Uniwersytetów w Europie*.

Dyskusja panelowa: *Proces zmian w Europie Środkowej*. Brali w niej udział: Pastor Gabor Roszik, poseł do Parlamentu Węgierskiego, Dr Emil Brix, Dyrektor Austriackiego Instytutu Kultury w Krakowie, red. Mieczysław Pszon, główny doradca Premiera w sprawach polsko-niemieckich.

Międzynarodowa Konferencja *Universals and Particulars in the Context of Modern Science* (11-12.V.1990)

Konferencja poświęcona problematyce uniwersaliów w kontekście współczesnej nauki. Wzięli w niej udział między innymi przedstawiciele KULu i ATK, ośrodków filozoficznych w Poznaniu, Wrocławiu i Katowicach. Wygłoszono następujące wykłady:

Prof. M. Novak (USA), *Universals and Particulars in Democratic Capitalism* - Prof. D. Park (Kanada), *Behind the particulars* - Prof. W. Marciszewski, *Nominalistyczny platonizm Leibniza* - Prof. J. Życiński, *Odejście od indywidualuów - uniwersalia w kontekście nauki nowożytnej* - Doc. M. Sawicki, *Jak istnieje krzywizna czasoprzestrzeni?* - Ks. prof. M. Heller, *Jak istnieje metryka Lorentza* - Prof. A. Staruszkiewicz, *Wartości estetyczne teorii fizykalnych*.

W dyskusji panelowej wzięli udział: Prof. W. Stróżewski, Prof. A. Fuliński, doc. A. Lemańska, lic. J. Dembek CSSR.

W ramach konferencji odbyło się także spotkanie wykładowców filozofii przyrody i filozofii nauki kontynuujących tradycję badań rozwiniętą przez Ks. prof. Kazimierza Kłósaka.

Międzynarodowa Konferencja *Theology, Philosophy and Cosmology: On West and East* (9-11.V.1991)

Celem Konferencji było nie tylko przemyślenie istotnych kwestii z dziedziny relacji nauka-wiara, ale także umożliwienie filozofom z ZSRR spotkanie

z filozofami z Zachodu. W czasie konferencji ks. prof. R. Sokolowski (USA) wygłosił swoje wykłady w ramach *Wykładów Coyna*. Wygłoszono następujące wykłady:

Ks. prof. R. Sokolowski (Coyné Lectures), *Christian Religious Language; DNA as a Code: Some Philosophical Comments; Linguistic Aspects of the Eucharist* - S. Jaki (USA), *The Way of Knowing the Universe* - M. Koshkaryan (ZSRR), *Time in M. F. Staccata's Ontology* - D. A. Pailin (Anglia), *God and Time* - Yu. V. Balashov, *Transcendental Roots of the Anthropic Principle* - M. Głódź, *On the Edge of Promise and Misuse: Contemporary Dialogue between Science and Religion* - M. Heller, *Uses and Abuses of Cosmological Arguments* - J. Urbaniec, *Thought Experiments in Science and Theology*

### Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych:

Początki *Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych* miały swe korzenie w spotkaniach, które w swym krakowskim domu organizował ks. kard. Karol Wojtyła. Te zazwyczaj nieformalne spotkania, w których brali udział naukowcy, filozofowie i teologowie żyły swoim własnym rytmem, którego nie przerwało nawet wyniesienie Księdza Kardynała na Stolicę Świętego Piotra. Nawet tam, w wakacyjne dni, co dwa lata, spotykają się dawni i nowi znajomi, by wspólnie dyskutować nad prezentowanymi referatami, których większość dotyczy szeroko rozumianej problematyki „nauka-wiara”. Owocem tych Watykańskich spotkań są książki wydawane w Krakowie przez Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Pod koniec lat 70-tych spotkania zaczęły przybierać bardziej zorganizowaną formę. W piątek po 15 dniu każdego miesiąca o godz. 15.15 rozpoczynał się godzinny wykład, a po nim dyskusja. Organizatorami tych spotkań byli: ks. doc. dr hab. Michał Heller i ks. dr Józef Życiński. Od samych początków te „interdyscyplinarne piątki” cieszyły się dużą popularnością, ściągając do sali w pałacu biskupim przy ul. Franciszkańskiej wielu profesorów i studentów z krakowskich uczelni. Z wykładami zapraszani byli z gości zagranicznych m. in. prof. Carl Friedrich von Waizsäcker, prof. Alvin Plantinga, Prof. Jude P. Dougherty, Prof. Jean Ladrier, Prof. Charles Misner. Niemniej interesująco prezentowała się lista wykładowców z kraju. Tym, co przyciągało na te spotkania była nie tylko merytoryczna wartość wygłaszanych referatów. Znajdowała ona oparcie w niepowtarzalnej atmosferze tamtych spotkań, w której obaj gospodarze umieli stworzyć przestrzeń wzajemnej otwartości i zadumania nad prawdą.

OBI rozpoczął swą działalność przy Papieskim Wydziale Teologicznym, a od powstania Papieskiej Akademii Teologicznej związał się z Wydziałem Filozofii. Dzięki współpracy z Obserwatorium Watykańskim w Castel Gandolfo można było podjąć organizację w Krakowie dwóch wielkich międzynarodowych sesji. W 1983 r. z racji przypadającej rocznicy procesu Galileusza zorganizowano sesję *The Galileo Affair: A Meeting of Faith and Science*.

Z kolei rok 1987 i obchodzona wtedy 300 rocznica wydania *Principiów Newtona*, stały się okazją do organizacji sesji pt. *Newton and the New Direction in Science*. Materiały z obu konferencji ukazały się w wydaniach książkowych w języku angielskim. Sesja krakowska poświęcona Newtonowi stanowiła też przygotowanie do Tygodnia Studiów, który odbył się we wrześniu tego samego roku na Watykanie. Pod koniec tych watykańskich spotkań Ojciec Św. skierował list do uczestników Tygodnia i wszystkich ludzi nauki na ręce dyrektora Obserwatorium Watykańskiego Fr. George a Coyne'a. Treści zawarte w tym liście stały się okazją do organizacji w Krakowie tzw. Wykładów Coyne'a.

Pierwszą serię Wykładów przedstawił w październiku 1990 r. prof. Olaf Pedersen z Uniwersytetu Aarhus w Danii. W maju 1991 drugą serię Wykładów poprowadził Ks. prof. Robert Sokolowski z Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie.

OBI zorganizował również symposium poświęcone matematyczności przyrody (12-13.V.1989) oraz sesję *Theology, Philosophy: On West and East* (9-11.V.1991 r.).

OBI wydaje periodyk *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* w wersji polskiej w Krakowie i wersji angielskiej w Tucson Arizona.

opracowali: T. Gadacz SP., A. Michalik, ks. W. Skoczny

### WYDAWNICTWO NAUKOWE PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ W KRAKOWIE

*Psychologia dla teologów* (pod red. ks. J. Makselona). Podręcznik psychologii, choć przeznaczony dla przyszłych duszpasterzy i katechetów, może zainteresować także szerszy krąg odbiorców.

Ks. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Podręcznik dla studentów filozofii i szkół artystycznych, w którym krakowski filozof przedstawia swe oryginalne poglądy na temat ludzkiego dramatu.

T. Gadacz SP, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*. Pierwsza próba analizy wolności i odpowiedzialności największych krytyków Hegla.

Ks. R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Przedstawia analizę podstaw metafizyki zakończoną własnymi uwagami krytycznymi.

E. Levinas, *Etyka i nieskończoność*, z serii *Teksty Filozoficzne*. W rozmowach z Ph. Nemo E. Levinas w sposób jasny i precyzyjny przedstawia swoje podstawowe poglądy. Bardzo dobre wprowadzenie do lektury dzieł Levinasa.

*Zagadnienia filozoficzne w nauce*, XIII

Powyższe pozycje można zamawiać w Wydawnictwie Naukowym PATu, ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Arthur R. Peacocke

**TEOLOGIA  
I NAUKI PRZYRODNICZE**

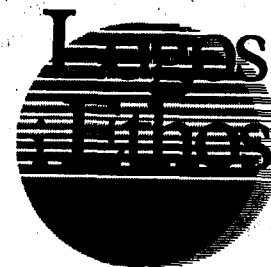
Autor, wykładowca biologii w Oxfordzie, zajmuje się porównaniem nauki z teologią. Wyznaje pogląd, że skoro świat jest jeden, twierdzenia nauki i religii muszą być w ostatecznym rezultacie zgodne i zbieżne. Książka — jego zdaniem — jest jednym z pierwszych kroków na drodze do „nowej syntezy”, nowego, zintegrowanego widzenia świata i człowieka.

**SPRAWA GALILEUSZA**  
PRACA ZBIOROWA POD RED. KS. JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

Książka zawiera wybór akt z procesu Galileusza skomentowany artykułem ks. Życińskiego: „Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa”. Pozostali autorzy: Paul Poupard, Bernard Vinaty OP, Olaf Pedersen i Bernard Jacqueline, rozważają problemy wiary Galileusza, jego miejsce w Kościele wieku Oświecenia; porównują Galileusza z Kopernikiem, omawiają historię myśli wielkiego Włocha i narosłe wokół niego kontrowersje. Przedmowa — Gabriel Maria Garonne.

**Zamówienia:**  
Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK  
ul. Kościuszki 37,  
30-105 Kraków,  
tel. 21 97 94, fax 21 98 14

1/1991



PAT – Kraków

**CONTENTS**

— DISSERTATIONS —

- Ks. Michał Heller  
*Participation in Truth* . . . . . 5
- Ks. Roman Rożdżeński  
*Heidegger's Concept of Metaphysics as Onto-Theology* . . . 17
- Janusz Mizera  
*Husserl and Heidegger: Two Types of Phenomenology* . . . 29
- Jan Galarowicz  
*Humanity vs. Morality in Karol Wojtyła's Philosophy* . . . 55
- Aleksander Bobko  
*The Issue of Happiness in Immanuel Kant's Critical Philosophy* 75

— TEXTS AND COMMENTS —

- Martin Heidegger  
*The Onto-theo-logical structure of Metaphysics* . . . . . 85

Ks. Marek Jędraszewski  
*Between „Totalité et Infini” and „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”. Correspondence between Emmanuel Levinas and Simon Decloux* . . . . . 99

*Correspondence between Emmanuel Levinas and Simon Decloux* . . . . . 111

— DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS —

Ks. Marek Jędraszewski  
*J.-P. Sartre: Cahiers pour une morale* . . . . . 121

Ks. Marek Jędraszewski  
*J.-P. Sartre: Vérité et existence* . . . . . 127

Karol Tarnowski  
*Philosophy of Drama and Hope* . . . . . 132

Jan Andrzej Kłoczowski OP  
*Kolakowski’s Horror* . . . . . 144

Ks. Włodzimierz Skoczny  
*Path of Integrated Culture* . . . . . 148

Jacek Rodzeń SDB  
*On Evolution without Conflicts* . . . . . 151

— INFORMATION —

*Events* . . . . . 157

*New Books* . . . . . 158

*Situations and Trends* . . . . . 163

*The Faculty of Philosophy of the Pontifical Academy of Theology* . . . . . 164

**ZNAK**  
MIESIĘCZNIK

Ukazuje się od 1946 r.  
jako niezależne pismo  
polskiej inteligencji  
katolickiej

**Pismo zapewnia równocześnie:**

**gruntowne przedstawienie najważniejszych aktualnych problemów w postaci numerów tematycznych,**

**bieżące informacje – życie Kościoła, książki, wydarzenia kulturalne,**

**refleksje dotyczące życia duchowego i modlitwy.**

**Drogi Czytelniku**

Jeśli w Twojej okolicy nie ma księgarni, w której mógłbyś nabyć miesięcznik ZNAK, skorzystaj z najdogodniejszej formy otrzymywania pisma, tj. z indywidualnej prenumeraty.

**PRENUMERATA KRAJOWA**

Koszt prenumeraty w czwartym kwartale 1991 roku wynosi 33 000 zł. Kwoty wpłacone na prenumeratę półroczną i roczną traktujemy zaliczkowo. W przypadku zmiany ceny obowiązuje dopłata do danego kwartału.

Wpłaty przyjmuje administracja miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136

# ZNAK IDEE

to nowa seria filozoficzna  
wydawana przez redakcję  
miesięcznika „Znak”

Dotychczas w serii ukazały się następujące zeszyty:

- 1** Edyta Stein albo filozofia i krzyż (*nakł. wyczerpany*)
- 2** Język i metafizyka  
Dziś i jutro filozofii polskiej
- 3** Henryk Elzenberg i mistyka
- 4** Myśląc o filozofii

**SERIA UKAZUJE SIĘ  
W BARDZO OGRANICZONYM NAKŁADZIE**

Przygotowywane do druku zeszyty poświęcone są następującym zagadnieniom:

**Bóg i przyroda w filozofii procesu**  
**Filozofia wolnego rynku**  
**Mind-body Problem**  
**Granice obiektywizmu**  
**Pisma z teologii mistycznej Leibniza**

**Zachęcamy autorów do nadsyłania tekstów  
wiążących się z planowanymi tematami**

Zamówienia: SIW ZNAK ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków  
tel. 21 89 20, fax 21 98 14 ..LOGOS..

1.00 zł