

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 / 1992

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

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9

1/1992



PAT – Kraków

SPIS TREŚCI

— ROZPRAWY —

- Radim Palouš
Sens „epoki światowej” 5
- Jan Andrzej Kłoczowski OP
Poznanie religijne. Próba charakterystyki 13
- Wojciech Paluchowski CM
Max Scheler o motywie pragmatycznym w poznaniu 23
- Antoni Szwed
O metodzie filozofii Sorena Kierkegaarda 39
- Zbigniew Stawrowski
Związek nieskończoności i skończoności w systemie heglowskim 47

— TEKSTY I KOMENTARZE —

- Martin Heidegger
Hegel i Grecy 55

Edith Stein <i>Światopoglądowe znaczenie fenomenologii</i>	67
---	----

— DYSKUSJE I PUBLIKACJE —

Antoni Szwed <i>Myślenie wobec zła</i>	79
Zbigniew Stawrowski <i>Hannah Arendt o rewolucji</i>	86
Ireneusz Ziemiński <i>Transcendentalna fenomenologia Edmunda Husserla a zagadnienie solipsyzmu</i>	91
Alksander Bobko <i>Szczęście a sens życia</i>	97
Bogna Opolska-Kokoszka <i>Emmanuel Lévinas</i>	99
Ks. Zbigniew Liana <i>Ewolucja i Bóg. Czy można poznać Boga z natury?</i>	105
Jerzy Machnac SDB <i>Kto szuka prawdy, ten szuka Boga</i>	111
Jerzy Machnac SDB <i>Edith Stein. Leben. Philosophie. Vollendung Theologische Anthropologie der katholischen Glaubenslehre</i>	114
Piotr Lenartowicz SJ <i>Ewolucja dylematu</i>	118
Michał Heller <i>Post scriptum do „Dylematów”</i>	122
Jan Galarowicz <i>Inicjacja dobra czy początek dramatu?</i>	124

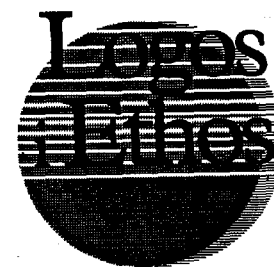
— INFORMACJE —

Jerzy Machnac SDB <i>Kilka uwag do historii wydania dzieł wszystkich Maxa Schelera</i>	131
Jerzy Machnac SDB <i>Zło jako problem filozoficzny</i>	145
Jerzy Machnac SDB <i>Edyta Stein — Znak pojednania</i>	149
Jacek Migasiński <i>Heidegger i problem zła</i>	154
Aleksander Bobko <i>Metafizyka na rozdrożu</i>	158
<i>Wydarzenia</i>	160
<i>Nowości wydawnicze</i>	163
<i>Sytuacje i trendy</i>	176
<i>Informacje z Krakowa</i>	177
Mieczysław Markowski <i>Nie znane dzieła filozoficzne Piotra Wysza (+ 1414)</i>	183

SZANOWNI PAŃSTWO !

W ZWIĄZKU Z TYM, ŻE NAKŁAD NASZEGO PISMA
JEST DOSYĆ OGRANICZONY, NAJDOGODNIEJSZĄ FO-
RMĄ OTRZYMANIA GO JEST WPISANIE SIĘ NA LISTĘ
STAŁYCH ODBIORCÓW. KOMPUTEROWA REZERWA-
CJA ZAPEWNI PAŃSTWU REGULARNE OTRZYMYWA-
NIE *LOGOSU I ETHOSU*.

Rozprawy



Radim Palouš

SENS „EPOKI ŚWIATOWEJ”

Gwałtowne przemiany cywilizacyjno-duchowe, jakie ludzkość przeżywa w ciągu XX wieku, a ze szczególnym nasileniem poczynając od jego drugiej połowy, stały się dla Radima Palouša impulsem do napisania eseju, który po raz pierwszy wydany został w samizdatowej edycji „Nové cesty myšlení” („Nowe drogi myśli”), a którego pełny tytuł brzmi: „Epoka światowa, czyli 1969. Hipoteza o końcu epoki nowożytnej, a nawet o końcu całej euroepoki, i o początku epoki światowej”.

Autor rozpoczyna swój esej od pytania o kryteria periodyzacji historii i tak na nie odpowiada:

Periodyzacja jest poszukiwaniem duchowej jedności wydarzeń, „doszukiwaniem się” kształtu okresów historycznych. Nie jest więc jedynie konsekwencją, historiograficznym zabiegiem pomocniczym. Szczęśliwy pomysł pozwala odkryć realne współistnienie faktów i wydarzeń. Poszukiwanie tego naturalnego współistnienia pod jednym dachem danego dziejowego eonu jest otwieraniem się na „ducha epoki” — epoki jako kształtu duchowego (*kairos*), a nie jedynie jakiegoś odcinka beztreściowej formy czasu (*chronos*).

Dotąd można było mówić o poszczególnych okresach historycznych — na zasadzie spajającego je „sensu” — jedynie w obrębie konkretnych kręgów kulturowych. Wprawdzie, patrząc na rzecz z transcendentalnej perspektywy chrześcijańskiej, sens istnienia całej ludzkości został oddany poprzez Boże objawienie, ale w płaszczyźnie doczesnej

dopiero mniej więcej od połowy XX wieku powstaje jedność dziejowego współistnienia będąca czymś innym niż owa dotychczasowa mozaika, a mianowicie jedność cały świat obejmującej świadomości i przeczucia charakteru transcendencji oraz charakteru człowieka i ludzkiej społeczności na ziemi: epoka już nie współistnienia izolowanych kultur, żyjących w zasadzie tradycyjnie i od niepamiętnych czasów obok innych, lecz epoka społeczności światowej.

Tym samym kończą się trzy ustalone w periodyzacji dziejów okresy: starożytny, średniowieczny i nowożytny, które z racji eurocentrycznego kryterium, zastosowanego przy ich wyodrębnieniu, można objąć łączną nazwą „euroepoki”.

A oto zewnętrzne symptomy, które pozwalają sądzić, że mamy do czynienia z początkiem całkowicie nowej ery:

Przełom XX wieku świadczy zdaniem wielu o poważnym ogólnoswiatowym wielokierunkowym kryzysie; liczne doniosłe wydarzenia dziejowe otrzymują epitet „światowych”; na widowni pojawia się broń jądrowa, która zasięgiem swego działania może objąć cały świat; po raz pierwszy mówi się realnie o ekologicznym zagrożeniu całej kuli ziemskiej, spowodowanym cywilizacyjnie uwarunkowaną eksploatacją; po raz pierwszy istnieje rzeczywiście powszechna sieć komunikacyjna, umożliwiająca natychmiastowy kontakt słuchowy czy wzrokowy, a nawet stosunkowo bardzo szybki fizyczny (zarówno o charakterze pokojowym, jak i wrogim) — i to w każdym punkcie globu; po raz pierwszy człowiek opuścił kulę ziemską, powrócił na nią i potrafi okrążyć ją wielokrotnie w ciągu doby; ponadto sama cywilizacja staje się ogólnoziemską (naukotechnika) i zmienia rewolucyjnie w drugiej połowie XX wieku swój charakter; wreszcie występują też dalsze symptomy w dziedzinie sztuki.

Tym oznakom zewnętrznym towarzyszą wyraźne przemiany natury duchowej:

Egzystencjalistyczny nihilizm w połowie stulecia wyznacza kryzysowy przełom w duchowości optymistycznie nastawionego podmiotu: człowiek jest na świecie sam, rozpaczliwie rzutuje swoje plany w jego — pozbawiony sensu — wirujący ruch. Jednocześnie wszakże na czoło wysuwają się powoli (albo ponownie odżywają) przytłumione przez dobę nowożytną poglądy na byt, bowiem zamiast badania tego, co „obiektywnie” dane, zamiast tego, co jakoś „tylko jest”, zaczyna się myśleć również o tym, co być powinno, co jest dobre... do świadomości torują sobie znowu drogę zdeprecjonowane przez erę nowożytną sposoby poznania, np. przeczucie, dzięki któremu spokorniała ludzka sfera duchowa uzyskuje swój wgląd również w obszary nie poznane i niepoznawalne. W ten sposób daje dyskretnie o sobie znać to, co człowieka radykalnie przewyższa — wymiar boski, Boża obecność.

Częścią centralną eseju jest rozdział zatytułowany „Sens epoki światowej”:

Wbrew naszej hipotezie niektórzy sądzą, że epoka, w której właśnie żyjemy, nie ma w odniesieniu do siebie samej jednolitej świadomości, że nie jest zdolna uczynić zrozumiałą jedność własnego stylu. W myśl tego sądu teoria i wartości moralne pozostają ze sobą w konflikcie: ludzie wierzą w naukę, czyn i wolność, ale nic z tego nie rozumieją. O ile „rozumienie” oznacza „ogarnianie umysłem całości”, to nasza współczesna epoka musi się ponoć jawić jako szczególnie nierozumiejąca¹.

A jednak to, co świat przeżywa, jest realnością wzajemnych powiązań i uwarunkowań, jakieśmy to już przedstawili wyżej. Przeżywamy wprawdzie

¹ K. F. Weiszäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München-Wien 1983, s.415.

lokalne i światowe sytuacje konfliktowe, ale im są one bardziej konfliktowe, tym tragiczniejsze, im bardziej światu zagrażają, tym bardziej na plan pierwszy wysuwa się wzajemna współzależność ludzi i w ogóle całego stworzenia. Jedność współczesnej epoki jest jednością przeżywaną, a nie tylko wyspekulowaną. Jeszcze w pierwszej połowie XX wieku opinia publiczna krajów technicznie cywilizowanych odbierała wydarzenia w krajach kolonialnych jako sprawy rzeczywiście lokalne, o których agencje prasowe donoszą raczej dla ubarwienia reporterskich bloków. Dzisiaj losy tzw. trzeciego świata wcale nam się już w ten sposób nie przedstawiają: odczuwamy swój egzystencjalny w nich udział, wiemy, że również tam rozgrywają się nasze losy.

Mówiliśmy już o tym, że każda epoka stanowi jedność ciągłości sensu. Jaki sens może łączyć w jedno epokę światową? Sens wskazuje zawsze na coś, co przekracza pojedyncze wydarzenia. Owe pojedyncze wydarzenia współzależą zatem od siebie jako epizody jednego „aktu” (w znaczeniu dramaturgicznym), a więc jednej całości, ponieważ są elementami jednej akcji, jednolitego wewnętrznego związku, jednolitego sensu.

Nasza hipoteza nie mówi, że mamy za sobą jedynie koniec epoki nowożytnej, czego symptomy próbowaliśmy ukazać, ale również kres całej euroepoki — epoki europejskiej, obejmującej okres od starożytności po dobę nowożytną. Od początku euroepoki aż do jej hipotetycznego końca toczyła się walka między wiernością instancji transcendentnej a nieustannym spadaniem na poziom immanentyzowanego antropocentryzmu. Podstawowym europejskim wyrazem ludzkiej przynależności do transcendentnego wezwania samej egzystencji i posłuszeństwa temu wezwaniu była już grecka refleksja nad powołaniem człowieka do odpowiedzialności za to, aby „dobrze egzystować”. Chodziło o cnotę — *areté* — przez której praktykowanie człowiek staje się mniej lub więcej tym, czym ma być. To właśnie jest ową ludzką troską o duszę. Szczytowe osiągnięcia greckiego ducha są nierozłącznie związane z tą ludzką odpowiedzialnością, która z jednej strony doprowadziła do głębokiego odkrycia stopniowości bytu — że mianowicie wszelki byt jest powoływany z niebytu do istnienia i winien się starać o jedność (*hen*) z tym, czym ma być, ze swym wzorcem — ideą (*eidos*). Z drugiej zaś strony ludzka egzystencja była tu formułowana jako wędrówka, jako bycie w drodze, jako poszukiwanie, co w sferze społecznej stało się podwaliną idei obywatelstwa, tzn. publicznej ludzkiej społeczności, w której każdy zostaje powołany do udziału w działaniach politycznych, jakich wymaga dany czas. Dla tego poszukiwania duże znaczenie ma właśnie podporządkowanie się każdego uczestnika-obywatela transcendentnemu sensowi wspólnoty, który poprzez ustanowienie dobrej *polis* wskazuje na ustanowienie dobrej egzystencji ogółu.

Ten grecki duch zespolił się z tradycją wybranego narodu izraelskiego — nie w ten sposób, jakoby człowiek połączył dwie odrębne pierwotnie tradycje, lecz zbiegły się one wokół jednego w swoim rodzaju wydarzenia: oto Bóg w osobie Jezusa Chrystusa wstąpił w historię. W użytym przez św. Augustyna wyrażeniu *procursus* będzie więc pobrzmiwać zarówno owo dawne greckie „bycie w drodze”, a mianowicie ustawiczne postępowanie naprzód jako przeznaczenie człowieka do tego, by wychodząc od prostego faktu swego istnienia starać się sprostać wzniostemu postulatowi Dobra—

agathon, jak i czysto staro- i nowotestamentowe uczestnictwo w dziejach zbawienia. *Procursus* oznacza mianowicie pokorne przyjęcie ludzkiego uwikłania w doczesną życiową ograniczoność, ale przy tym stały stosunek do Bożego planu zbawienia. Człowiek nie powinien odcinać się całkowicie od wieczności — ani przez to, że się zupełnie podporządkuje immanentyzowanemu celom i bez-bożnym życiowym naciskom, ani przez to, że się odwróci od swego naturalnego usytuowania istoty bytującej w czasie i na ziemi i że będzie zabiegał o całkowite i niezwłoczne utożsamienie z wiecznością. Pozostać wiernym własnej kondycji i poprzez nią odpowiadać na wezwanie — oto stanowisko chrześcijańskie, odrzucające zarówno bezbożną świeckość, jak i gnostyczne rozeznanie ostatecznych końców w czasie i ostatecznych miejsc w przestrzeni, gdzie na podstawie wspomnianego *god-like-position*, boskiego wglądu, można przestać wędrować, przestać być w drodze i zacząć się zachowywać albo biernie, albo z aktywnością płynącą z ideologicznie podbudowanego poczucia wyższości. Augustyn nawiązuje do słów apostoła Pawła ostrzegającego przed ludźmi, którzy opuszczają bieżący nurt życia oraz jego związane z pracą i inne ludzkie obowiązki; sądząc, że mają pełny wgląd w dzieje stworzenia (koniec świata), pragną oni już tylko skoncentrować się „pobożnie” na tym wymagowanym *finis temporum*. Augustynowe napomnienie brzmi więc tak: Nie ulegajcie pokusie ponadczasowości, nie występujcie niczym bogowie z granic historii, pozostaniecie w nich jak należy, wierni ludzkiemu losowi. Taka jest postawa Augustyna wobec chiliastycznych nastrojów emfatycznie, a właściwie gnostycznie wierzących chrześcijan. Akcent na *procursus* jest akcentem położonym na dziejowość człowieka w ramach całkowitego planu historii zbawienia.

Sens dziejów europejskich jest więc dany przez tę chrześcijańską transcendentę, która zawiera w sobie zarówno greckiego ducha ludzkiej odpowiedzialności wobec własnej *arete*, tej troski o duszę wytwarzającej niełatwy modus obywatelskiej wolności jako bycia w drodze, jak i starotestamentowe objawienie absolutnie nie podlegającego immanentyzacji, jedyne i najwyższe Boga, historycznie wcielonego w momencie, od którego rozpoczyna się europejska rachuba czasu.

To, co się następnie dzieje w historii Europy, jest dwojakim możliwym ugruntowaniem i świecką realizacją stosunku do wspomnianej transcendentnej. Z jednej strony chodzi o inkorporację, wcielenie w czynach zbożnych, z drugiej o immanentyzację w czynach bezbożnych. Otóż między inkorporacją a immanentyzacją zachodzi istotna różnica. Inkorporacja stanowi świadectwo o tym, co transcendentne, jest odpowiedzią na pilne wezwanie. Immanentyzacja jest uchwytnością tego, co niedotykalne, w autonomiczne ludzkie dłonie.

Historia Europy ukazuje dobitnie, jak ludzie — chociaż byt transcendentny objawił się im w postaci cielesnej — nie stawiali na wysokości zadania i jak ustawicznie górę brała skłonność do immanentyzacji, pomimo wielkich „odkupicielskich” czynów tych, którzy odpowiadali na to absolutne wezwanie. Już samo oczywiste i naiwne bezproblemowe przyjęcie dziejowości jako procesu prowadzącego ku zbawieniu, „zagwarantowanemu” ochrzczonej Europie, stanowiło głęboko niechrześcijańskie przetrzucenie owej postawy bycia w drodze. Nie ma się co dziwić, że to niezachwiane przekonanie o trafności

własnej wizji dziejów musiało ponieść dotkliwą klęskę. Szkielet historii był potem wypełniany różnymi innymi treściami — włącznie ze wspomnianym zeświecczonym postępowaniem czy wspomnianymi gnostycznymi poglądami na sposób, w jaki pracuje automat historycznego czasu. Pojawił się też nowego rodzaju kac: występowały tu obok siebie różne formuły procesu dziejowego, a ich relatywność dawała oczywiście pole do powstania nihilizmu. Historia — twierdzono — nie ma sensu, i tylko ludzka dowolność formuje ją w jakieś kształty. Bóg zostaje całkowicie odrzucony, wszelkie zaświaty są zlikwidowane, immanentyzacja osiąga szczyty. Człowiek nie znajduje punktu odniesienia i porusza się tylko chaotycznie; nie postępuje drogą prowadzącą skądś dokąd, lecz oscyluje wokół jakiegoś fatalistycznego, pozbawionego sensu punktu.

Tutaj więc kończy się euroepoka i oddaje światu to, co zdradziła i co ją tworzyło: możliwy stosunek do prawdziwej transcendentnej. Albowiem w chwili, kiedy Europa tak zupełnie wyzbyła się podarowanego jej sensu, problematyczny stał się sam sens.

W tym punkcie wszakże — co się tyczy stosunku do transcendentnej — Europa spotyka się z pozostałymi kulturami. Również inne kultury — czy to dawne, czy paralelne — stanowiły całość dzięki swemu sensowi. Również inne kultury odnosiły poszczególne wydarzenia dziejowe do transcendentnego punktu zbiegu, jakim mogła być np. tradycja władców — tutaj obecnych boskich osób. Jednakże każda transpozycja podstawy ontologicznej na rzeczywistość ontyczną oznacza naruszenie zasadniczego przeznaczenia transcendentnej, bowiem to, co ma być i jest *trans* (poza), staje się jakimś „tutaj”.

Skoro transcendentny punkt zbiegu, wyrażany w refleksji historycznej i zakotwiczony w wyrazie religijnym, nie jest naprawdę radykalnie transcendentny, tzn. przekraczający określoną konkretną faktyczność ludzkiej egzystencji, to nie może on być wystarczającym źródłem uniwersalnej wizji, tzn. wizji ukierunkowanej na jedno: na sens — jedność działań i wydarzeń. Chociaż zatem faraonowie, królowie, cesarze i wszelkiego rodzaju inni władcy zabiegają jako „właśnie to prawdziwe, najlepsze wcielenie boga” o panowanie nad światem, to jednak nie mogą oni świata reprezentować, bowiem ich „bóstwo” jest czasoprzestrzenne i pod względem sensu, i w ogóle całkowicie jednostkowe. Utożsamienie tego konkretnego władcy z „wszechmocnym” bogiem okazuje się pustą deklaracją. W rezultacie chodzi więc tylko o panowanie nad światem tego właśnie władcy, tego rodu, dynastii, plemienia, narodu, kultury, cywilizacji. Tok dziejów świata może być w takich przypadkach widziany jedynie z danego jednostkowego, przemijającego punktu widzenia, a więc z punktu widzenia immanentnego. Dotyczy to nie tylko wielkich potęg Wschodu, ale także Greków i Rzymian, o ile swoją wizję opierali oni na kontrapunkcie: nasz człowiek — barbarzyńca¹.

Jeśli zawodziły i prędzej czy później zawiodły wszystkie ontyczne modele — czy był to ubóstwiony cesarz (np. w Japonii)², czy nadanie wolności

¹ Srv. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908, s.70-71.

² P. Bratinka, *Stručný nástin japonských dějin*, odczyt wygłoszony dnia 26.11.1984 w Pradze.

obywatelskiej takiej czy innej pozycji (np. w Grecji) — nie znaczy to jeszcze, że zawiodło oparcie ludzkiego historycznego istnienia na transcendencji jako takiej. Zawód doznany wskutek ontycznego uprozaiczenia tego, czego ontycznie uprozaiczyć nie można, ma zresztą znaczenie głęboko pozytywne: jest wycofaniem się z błędu, jest otwarciem nowej drogi.

Dziedzictwo euroepoki, jakie czas pokazuje epoce światowej, polega właśnie na tym otwarciu się na nowe pielgrzymowanie, nowe podporządkowanie, które przeszło już przez krwawe doświadczenie ontycznej sekularyzacji. Tym sposobem Europa spotyka się z doświadczeniem innych tradycji i jest — dopiero teraz — rzeczywiście otwarta na nieeuropejskie tradycje, ponieważ wszystkie one, każda w sobie właściwy sposób, przyczyniają się swoim historycznym doświadczeniem do jednego, światowego doświadczenia; chodzi o doświadczenie charakteru egzystencji.

Zapytujemy w związku z tym: co to jest za siła, która dziecięciu właśnie europejskich tradycji pozwoliła ogarnąć cywilizacyjnie cały świat? Skąd się wzięły sukcesy naukotechniki, które okazały się tak przekonywujące dla ludzi należących do najróżniejszych tradycji kulturowych, że przejęły ją oni jako dominującą dziś cywilizację — cywilizację epoki światowej.

Odpowiedź kryje się zapewne w tym, co już właściwie zostało powiedziane. Podstawą naukotechniki jest przyrodoznawstwo, tego zaś tradycja filozoficzna wywodząca się ze starożytnej Grecji. *Technonauka* — w tak odwrócony sposób będziemy teraz oznaczać istotę cywilizacji epoki światowej — jest więc ściśle związana z europejską duchowością. Podstawą nazwy jest zatem nauka, a technika jest tylko do wyrażającego istotę rzeczy słowa „nauka” dołączona. To odwrócenie wskazuje, że obecnie nie akcentujemy praktycznych wyników naukowo ugruntowanej techniki, lecz ową podstawową otwartość praktycznej nauki, owo odpowiedzialne ukierunkowanie poczynań naukowych na rzeczywiste spotkanie z tym, co jest dane jako rzeczywistość. Technonauka jest wyrazem pierwotnego przeznaczenia europejskiej duchowości i jej powikłanych losów. Jest zasadniczo wędrowaniem, nieustannym ostrożnym i pokornym poszukiwaniem, badaniem i odbieraniem rzeczywistości taką, jak jest ona dana. Zawiera się w tym przecież w sposób oczywisty ów naukowy etos, który przewyciężył i przewycięża zarozumiałość ery scjentystycznej, kiedy to nauka uważała się za skarbnicę stopniowo gromadzonych i nieustannie uzupełnianych zasobów jedynie prawdziwej ludzkiej wiedzy. Nauka XX wieku uświadomiła sobie, że musi z pokorą, uległością i ciągle na nowo poddawać weryfikacji nie tylko swoje ostatnie zdobycze, ale także same punkty wyjścia — a nawet przede wszystkim punkty wyjścia, jak to dzisiaj widać zwłaszcza w przyrodoznawstwie i naukach ścisłych, ale także w dziedzinie humanistycznej. Tak więc nauka nosi na sobie zasadnicze piętno chrześcijańskie i greckie — w sensie bycia w drodze. Do tej misji naukowego poznania doszedł z czasem aspekt skuteczności: średniowieczną koncepcję odzwierciedlania (*speculatio*) zastąpił wydedukowany z Pisma Świętego postulat, według którego człowiek winien być skutecznym opiekunem, włodarzem stworzenia. Odtąd przez cały okres nowożytny naukowa wędrówka drogą poznania jest jednocześnie misją skutecznej ingerencji.

Nowożytna immanentyzacja wartości przemieniła jednak sens tej skutecznej ingerencji: celem stało się antropocentrycznie ukierunkowane opanowanie świata i jego eksploatacja.

Ale opanowanie i eksploatacja okazały się drogami fałszywymi. Nie doprowadziły do rajskiej szczęśliwości, lecz do wielkiego kryzysu XX wieku. Człowiek ze swoim tytanicznym rozmachem dostał się w ślepą uliczkę i odkrył własną ograniczoną. Transcendencja dochodzi do głosu w sposób nie narzucający się przemocą, lecz poprzez fiasko, jakie człowiek poniósł z własnej winy. Podobny sens jako oczywiste kiedyś mienie chrześcijańskie ukierunkowanej Europy dzięki widmu ewentualnej bezsensowności ukazuje się w nowym świetle: dopiero teraz można przyjmować istnienie w możliwości sensu jako dar właśnie tylko ewentualny. Dopiero teraz, po wszystkich krwawych i trudnych doświadczeniach relatywizmu, nihilizmu, tytanizmu i egzystencjalizmu możliwa jest znowu adekwatna ludzka odpowiedź.

Każde ontyczne doświadczenie jest takim zawsze tylko względem swej ontologicznej postawy. Gdyby nie istniało coś, co z każdej części stworzonego świata tworzy jednolitą całość, tego czy innego bytu po prostu by nie było. Istnieje on jako taki dzięki wędrówce ku temu, do czego został powołany. Każdy twór szuka swego sensu — a poszukiwanie to stanowi dramat jego egzystencji. Dotyczy to zarówno jednostki, jak i społeczności. Epoka światowa jest epoką poszukiwania wspólnego sensu. Poszukiwanie to, jeśli naprawdę pozostaje byciem w drodze, otwiera nową szansę wejścia transcendencji na scenę epoki; co więcej — wskutek przyjęcia tej skromnej postawy ona już tu jest. Sens epoki światowej tkwi właśnie w globalnym charakterze tej epoki; problemem staje się sam świat wraz ze swym sensem jako całość. Dopiero w tej epoce po raz pierwszy staje przed światem pytanie o sens dziejów świata w ich jedności, i to nie jako konglomeratu ułomków poszczególnych kulturowych duchowości różniących się od siebie charakterem swej transcendencji, lecz jako jednej ludzkiej społeczności. W znalezieniu, ale i w utracie tego sensu dziejów, który został Europie objawiony, zawiera się istota pomocy, jaką Europa może okazać przy poszukiwaniu sensu całości świata. Poszukiwanie to zaś rozpoczyna następną epokę: epokę światową.

Streszczając ten rozdział można powiedzieć co następuje: Sens euroepoki jest dany przez dramatyczne spotkanie człowieka europejskiego z transcendencją duchowości greckiej (dusza jako otwarcie się na transcendentny postulat w jednostce) i z transcendencją duchowości chrześcijańskiej (Bóg jako żarliwie kochający Ojciec, zwracający się do każdego ze swoją propozycją przymierza i ze swą ofiarą, która obiecuje odkupienie). Transcendencja grecka znalazła swoje duchowe miejsce w chrześcijaństwie i w ten sposób przyjęcie chrześcijaństwa jest znamiennym rysem duchowości europejskiej. Tę chrześcijańską duchowość Europa przyjęła z zapalem, ale zdradzała ją i ostatecznie zdradziła, o czym świadczą kataklizmy XX wieku. Europejskiemu poczuciu kulturowej wyższości dostała się w ten sposób sprawiedliwa zapłata za jego zarozumiały eurocentryzm. Ale Europa nie tylko oddała swoje dziecię — naukotechnikę — całej kuli ziemskiej, lecz jednocześnie poczuła problematyczność takiego obdarowania; dlatego otwiera się na inne, nieeuropejskie duchowości. Atoli również naukotechnika jako dziecko technonauki

zachowuje żywe nasienie: owo pokorne poszukiwanie, otwartość jako program. Epoka światowa zaczyna się od ponownego odkrywania starych prawd, ponieważ do świadomości człowieka dociera fakt, że przyczyny, dla których owe prawdy były kiedyś zagłuszane i lekceważone, już od dawna przestały być dla niego aktualne, a punkt widzenia, z jakiego prawdy te jawiły mu się jako pozbawione sensu, już właściwie dawno porzucił. Na to „od dawna” i „dawno” wskazują wspomniane przemiany duchowe ostatnich stu lat. Przedstawiały się one jednak do powszechnej świadomości bardzo powoli; dopiero w drugiej połowie XX wieku skutki owych początkowo ledwie dostrzegalnych przemian duchowych zaczynają być widziane jako coś wyzwalającego. Przez swoje ponowne otwarcie na postulat transcendentny epoka światowa jawi się jako era nawiązująca do śmierci euroepoki, która umarła czy umiera wskutek swego partykularyzmu. Sens epoki światowej zawiera się w jej nazwie: chodzi o sens dziejów całej ludzkości. A nawet o sens całości jeszcze wyższego rzędu, całości wszystkich całości: świata.

opracował i przełożył Juliusz Zychowicz

Jan Andrzej Kłoczowski OP

POZNANIE RELIGIJNE PRÓBA CHARAKTERYSTYKI

Kilka uwag wstępnych

Przystępując do charakterystyki poznania religijnego trzeba przyjąć kilka założeń, umożliwiających dalsze poszukiwanie¹. Są dwa takie założenia:

1^o Istnieje wielość rodzajów poznania, nie zaś tylko jedno, ograniczone na przykład do poznania naukowego. Rozmaitość dziedzin rzeczywistości, z jakimi człowiek się spotyka, wymaga od poznającego wyłonienia aktów poznawczych odpowiednio odmiennych, dostosowanych do danej rzeczywistości. O specyfice aktu decyduje przedmiot intencjonalnego odniesienia. I tak możemy wyróżnić — tytułem przykładu jedynie — akty poznania estetycznego, naukowego, poznania indywidualnej osoby...

2^o W związku z tym jest sprawą rozsądną przyjąć do wiadomości, iż istnieją również akty poznania religijnego, różniące się od innych aktów zarówno właściwym sobie przedmiotem odniesienia jak i samą strukturą poznania. Akt religijny skierowany jest ku Przedmiotowi absolutnemu i transcendentnemu: taki w każdym razie wniosek możemy wysnuć z przeprowadzonej analizy aktu religijnego, która odsłania jego intencjonalny charakter.

W jaki sposób możemy tezy te zweryfikować? W jaki sposób możemy bliżej scharakteryzować poznawcze właściwości aktu religijnego?

Warto pamiętać, że religia nie istnieje jako teoretyczny system, nie istnieje jako zbiór zdań, których celem byłoby wyjaśnienie czy usprawiedliwienie świata przed człowiekiem. Religia urzeczywistnia się jako szereg czynności, właśnie aktów dopełnianych przez osobę przekonaną o tym, że żyje wobec Boga i że umie rozpoznać znaki, poprzez które Bóg do niej przemawia i przy pomocy których on też może przemawiać do Nieskończonego. Dlatego jestem przekonany, że poznawczy charakter religii uchwycimy dokonując analizy poznawczego aspektu aktu religijnego. Chcę podejść do zagadnienia opisowo i analitycznie, to znaczy z opisu różnych typów aktów religijnych będę próbował zbudować ogólniejszą charakterystykę poznania religijnego.

¹ Jest to przepracowana wersja referatu wygłoszonego 17 listopada 1988 w Krakowie na sesji poświęconej filozofii religii, a organizowanej przez Wydział Filozofii PAT. Tekst tutaj publikowany stanowi część większego opracowania, poświęconego podstawowym problemom filozofii religii.

Szczególnie interesujące wydaje mi się przebadanie sposobów, w jakie człowiek religijny wtajemnicza w świat swoje dzieci i wszystkich młodych adeptów. Wielki mistyk, Mistrz Eckhart, napisał bardzo trzeźwo: „Marta lepiej znała Marię niż Maria Martę, gdyż miała za sobą długie i dobre życie, a właśnie ono daje najszlachetniejsze poznanie. Lepiej niż radość i światło, życie uczy nas wszystkiego, co — poza Bogiem — możemy tutaj osiągnąć”¹. Warto przypatrzeć się człowiekowi religijnemu w momencie, gdy pochyla się nad swoim dzieckiem, aby odsłonić przed nim prawdy, które uważa za najbardziej dla siebie doniosłe i decydujące dla życia.

Ryty inicjacji

Człowiek religijny, nie będąc teoretykiem poznania, wie, że poznanie religijne wymaga innego typu pedagogiki. Dlatego nie daje młodym adeptom teoretycznych pouczeń, lecz wtajemnicza ich w świat poprzez święte mity i rytę. Inicjacja jest właśnie metodą wtajemniczenia, polegającą na wprowadzaniu adepta w uczestnictwo w rytach i tajemnej wiedzy, które to wtajemniczenie zmienia status młodego człowieka — religijny, społeczny, a nawet ontologiczny, staje się bowiem „nowym człowiekiem”.

Można wymienić kilka typów inicjacji:

1^o Najbardziej rozpowszechniony jej typ polega na uczestniczeniu w tzw. „rytach przejścia”, związanych ze szczególnymi wydarzeniami życia — narodziny, wejście w wiek dojrzewania, zawarcie małżeństwa i wreszcie śmierć. Wspólne tym wszystkim sytuacjom jest to, iż stanowią one dla życia jakiś moment przełomowy i dlatego wymagający wzmoczonej interwencji czynników ponadnaturalnych. Nie można więc w ów stan przesilenia wkraczać indywidualnie i bez wtajemniczenia, bowiem jest on uprzywilejowany, a jednocześnie szczególnie niebezpieczny ze względu na bliskość bogów (boskości). Ta bliskość jest tyle błogosławiona i upragniona, co groźna — dlatego trzeba kogoś, kto pokieruje krokami adepta i pozwoli przejść bezpiecznie przez próbę. Ryty przejścia są rytami powszechnie dostępnymi (egzoterycznymi). Wtajemniczenie w sprawy boskie, jakie się przy ich okazji dokonuje, jest jednocześnie wprowadzeniem we właściwy człowiekowi stan społeczny. W społeczeństwach pierwotnych, w których nie nastąpiło odróżnienie społeczności religijnej od globalnej, rytę przejścia były traktowane jak rytę wtajemniczenia w życie plemienne.

2^o Inny jest sens inicjacji w tajemne, ezoteryczne kręgi wyznawców jakichś tajemnych kultów — jak w religii Mitry czy innych religiach misteryjnych końca czasów starożytnych. Ryty przejścia w obrębie religii ezoterycznej mają za zadanie przeprowadzić człowieka od religii jako uczestnictwa w kulcie zbiorowym do religii jako osobistego przeżycia.

3^o Istnieją wreszcie inicjacje indywidualne, których zadaniem jest podjęcie określonej funkcji — kapłana, szamana, bohatera czy wojownika w świę-

tej sprawie. Inicjacja jest wtedy rodzajem ustanowienia w roli, jaką dana osoba ma odegrać w dziejach danego społeczeństwa.

Można się dopatrzeć pewnych cech wspólnych w tych wszystkich rytach. Inicjacja jest zawsze wtajemniczeniem polegającym na odsłonięciu przed człowiekiem ukrytej, ale przecież realnej Rzeczywistości. Jest ona absolutna w swoim istnieniu, a to znaczy również, że nie jest przez człowieka ustanawiana w aktach poznawczych czy modlitwowych. Ponieważ jednak ta absolutna Rzeczywistość jest transcendentna (człowiek religijny powie, że Bóg żywy jest Bogiem ukrytym), uchwycenie jej — czy też mówiąc dokładniej, nawiązanie z nią kontaktu — wymaga od człowieka całkowitego przekształcenia jego życia.

Wtajemniczenie ma na celu doprowadzenie człowieka do udziału w Boskiej Rzeczywistości, ale warunkiem jest uprzednie uczestniczenie w religijnej społeczności. Taka jest droga wtajemniczenia — najpierw adept odkrywa znaki (sakramenty) pozwalające mu odnaleźć miejsce wewnątrz sakralnego ładu świata, i dopiero poprzez to uczestnictwo dostąpi udziału w samej rzeczywistości transcendentnej. Trzeba podkreślić tę cechę poznania religijnego — jest ono skutkiem uczestnictwa w świętej Rzeczywistości. Epistemologia racjonalistyczna podkreśla niezależność sytuacji poznawczej od egzystencjalnej sytuacji podmiotu. Inaczej postępuje człowiek religijny — wie, że najpierw musi otworzyć swoje życie na Boskość, aby z kolei ona zechciała mu udzielić swego światła. Tak więc więź religijna uprzedza świadomość relacji do Boskości. Odwieczne rytę tego właśnie uczą.

Inicjacja przez mandalę

Ważne obszary życia religijnego tradycji wschodnich związane są z mandalami. Mandala, słowo sanskryckie, oznacza „krąg”, a w tym konkretnym wypadku przedstawiony symbolicznie plastyczny obraz świata. Istnieje wiele typów mandali, ale dla naszych rozważań nie jest sprawą najważniejszą dokonanie ich systematycznego przeglądu; wystarczy nam dość ogólnikowy opis. Mandala to rodzaj geometrycznego diagramu, zbudowanego na osi symetrii i zorientowanego wedle stron świata. Mandala może być obrazem, miniaturowym przedstawieniem świątyni; zdarzają się także całe kompleksy architektoniczne, zaprojektowane wedle tej właśnie zasady. Istotny pomysł „konstrukcyjny” mandali zasadza się na korespondencji pomiędzy mandalą, stanowiącą mikrokosmos, „mistyczny” obraz świata — a makrokosmosem, światem zewnętrznym. Przechodzenie wtajemniczanego poprzez kolejne kręgi mandali — przejście bądź fizyczne czy też medytacyjne — jest jednoznaczne z mistyczną partycypacją w samej rzeczywistości sakralnej, której mandala jest obrazem.

Diagram ukazujący strukturę mandali obejmuje krąg zewnętrzny, składający się z dwu lub trzech koncentrycznych kół, zakreślonych wokół kwadratu, podzielonego na cztery trójkąty. Wewnątrz każdego trójkąta oraz na zewnątrz kwadratu — przedstawione są bóstwa lub ich symbole. W samym centrum jest Brahman albo Odwieczny Budda, symbole pierwotnej jedności,

¹ Kazanie 86.

z której wyemanowały światy i ku której obecnie zmierzają. Każda mandala jest więc plastycznym obrazem drogi, którą przeszedł świat — właśnie dlatego kontemplacja mandali i jej „naśladowanie” (pójście drogą, którą wskazuje) dla człowieka oznacza także powrót do pokoju, czyli pierwotnej Jedni.

Zewnętrzne kręgi wyznaczają etapy, przez które trzeba przejść, aby dotrzeć do właściwej mandali, czyli do „pałacu” (*vimana*), gdzie znajdują się przedstawienia bogów. Pierwszy krąg to „bariera ognia”, zamykająca drogę nieupoważnionym, czyli niewtajemniczonym. Nie można zobaczyć boga i pozostać przy życiu takim, jakie się do tego czasu prowadziło. Aby dojrzeć cel, trzeba najpierw przemienić swój byt. Roztoczona przed adeptem „bariera ognia” każe wypalić wszelkie żywione przezeń złudzenia i ignorancję, w zamian zostaje on obdarzony tym, co zwie się czasami „trzecim okiem”, zdolnością duchowego poznania.

Przeszedłszy „próbę ognia” duchowej przemiany, wkracza adept w „pas diamentowy”, a diament jest symbolem wiedzy najwyższej, czyli oświecenia (*bodhi*). Następny krąg jest polem „ośmiu cmentarzy” (oznaczających osiem stanów świadomości), po przekroczeniu których adept znajdzie się na polu pokrytym liśćmi lotosu, co oznacza osiągnięcie stanu wewnętrznego odrodzenia. Nie jest to kres duchowej pielgrzymki: trzeba jeszcze osiągnąć „pałac”, czyli centrum duchowej konstrukcji, jaką jest mandala. Nie jest to jednak łatwe — „pałac”, czyli wewnętrznych tajemnic bronią strażnicy. Każda inicjacja jest także próbą — często jest ona opisywana jako konieczność pokonania „potwora”. Istnieje związek pomiędzy mandalą a labiryntem (zresztą niektóre mandale są labiryntami), a bohater wkraczający w tę groźną i powikłaną przestrzeń musi stoczyć walkę z siłami zła. Dopiero zwyciężywszy przeszkody adept wkracza do miejsca świętego. Przełamanie lęku jest koniecznym warunkiem uzyskania wyższej świadomości, która jest w istocie odkryciem tożsamości z bóstwem (Jedni).

W buddyźmie mahajanistycznym ceremonia wtajemniczenia odbywa się jako dopełnienie rytuału, w trakcie którego rysowane jest na ziemi wyobrażenie mandali. Mistrz, przewodniczący aktowi wtajemniczenia, wprowadzając ucznia w coraz głębsze arkana wiedzy go do próby „rozwścieczonego boga”. Polega ona na tym, że taki właśnie „rozwścieczony bóg” bierze człowieka w posiadanie (jest to więc próba przez „opętanie”?). Uczeń walczy ze swoim lękiem wypowiadając święte mantry, poprzez co spala całą bojaźliwość.

Dla hinduistów czy buddystów inicjacja w mandalę jest jednym z najbardziej podstawowych sposobów osiągnięcia pierwotnej, integralnej świadomości, czyli powrotu do Jedni. Niezależnie od tego, jak owa Jednia jest interpretowana — jako Pełnia czy jako Pustka — wtajemniczenie w mandalę jest sposobem przemiany, która ogarniając całego człowieka, daje mu poznanie ukrytej i tajemniczej Rzeczywistości.

Inicjacja chrześcijańska

Chrześcijaństwo nie jest religią misteryjną jak inne kultury wschodnie, które w tym samym czasie co nauka Apostołów rozszerzyły się na zachodnie

połacie Cesarstwa. Orfizm czy kult Mitry były to religie ezoteryczne, dostępne jedynie dla wtajemniczonych, i tylko nieliczni mogli dostąpić udziału w świętej wiedzy. Chrześcijaństwo jest religią egzoteryczną: Ewangelia ma być głoszona całemu stworzeniu, jej tajemnice są otwarte dla wszystkich, którzy mają uszy do słuchania i oczy do widzenia.

Ale czy rzeczywiście wszyscy „mają uszy do słuchania i oczy do widzenia”? Czy wystarczy usłyszeć, aby przyjąć posłanie Mistrza z Nazaretu? Niewątpliwie, obserwujemy pewne przemiany w obszarze chrześcijaństwa. Apostołowie głosili kerygmę o Zmartwychwstaniu, mając na ogół do czynienia z dorosłymi żydami czy poganami. Gdy więc słuchacze przejmowali Dobrą Nowinę — natychmiast udzielali im sakramentów, czego liczne ślady znajdujemy na kartach Dziejów Apostolskich. Metodę tę możemy nazwać **pedagogiką kerygmatyczną**. W miarę wrastania w społeczeństwo Cesarstwa, wraz z licznym rozwojem wyznawców nowej wiary, rozbudowuje się także system „wtajemniczenia chrześcijańskiego”, który można nazwać analogicznie do pierwszego — **pedagogiką mystagogiczną**. *Mystagogia* to tyle, co wprowadzenie w rzeczywistość tajemnicy, co w kontekście chrześcijańskim oznacza wtajemniczenie w życie łaski.

Mircea Eliade uważa, że przemiana chrześcijaństwa, przejście od kerygmatycznego głoszenia do mystagogicznego wtajemniczenia, stało się historyczną koniecznością. Aby spełnić nakaz Chrystusa i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, chrześcijanie musieli wyjść poza lokalną kulturę Palestyny i przesłać Jezusa głosić uniwersalnym językiem. Ówczesna kultura posiadała dwa takie uniwersalne języki: filozofię oraz religijny język inicjacyjnych kultów.

Nie zamierzam oczywiście przedstawiać teraz elementów tego pasjonującego zresztą sporu związanego z zagadnieniem misteryzacji chrześcijaństwa, ważne jest natomiast dla nas zapoznanie się z zasadami pedagogiki przy tym stosowanej, co pozwoli uchwycić istotne rysy poznania religijnego.

Ryt chrześcijańskiej inicjacji nabrał dojrzałego kształtu dopiero w IV wieku. Osoby pragnące przyjąć chrzest, po krótkim przygotowaniu, stawały się katechumenami, co dawało prawo do uczestniczenia w pierwszej części spotkania eucharystycznego, w liturgii Słowa. Katechumenat w zasadzie trwał dwa do trzech lat, mógł być jednak skrócony albo przedłużony w zależności od postępów adepta. W tym czasie katechumen otrzymywał zasadnicze nauczanie ewangeliczne i musiał wykazać, że stara się żyć wedle wymagań nauki Chrystusowej. Gdy następował czas decyzji fundamentalnych, w początku Wielkiego Postu, katechumen zgłaszał się do biskupa i odtąd, przez cały post, brał udział w katechezach głoszonych przez biskupa jako przygotowanie do sakramentu chrztu. Katechezy były szczegółowym wykładem niedostępnego ogółowi Symbolu wiary, katechumeni zaś, pouczani o jego znaczeniu, uczyli się Credo na pamięć. Najbardziej znanym dokumentem takich katechez są kazania Cyryla Jerozolimskiego (+386). W katechezie wstępnej czytamy: „Czy zdajesz sobie sprawę, jaką godnością obdarza cię Chrystus? Dotychczas byłeś tylko katechumenem, bo to, o czym ci mówiono, przedstawiano jedynie od strony zewnętrznej. Słyszałeś o nadziei, aleś jej nie doświadczył; słyszałeś o tajemnicach wiary, ale nie rozumiałeś ich treści; słyszałeś słowa Pisma

Świętego, ale nie wnikałeś w ich głębię. Teraz nie tylko sam dźwięk dotrze do twych uszu, lecz także to, co usłyszysz, przeniknie twe serce. Duch Święty w tobie zamieszka, twa dusza stanie się przybytkiem samego Boga. Słuchając o tajemnicach wiary pojmiesz, czego dotychczas nie pojmowałeś¹.

Jednak absolutną oryginalność mystagogii chrzcielnej stanowiło to właśnie, iż samego chrztu nie wyjaśniano przed przyjęciem sakramentu, lecz po jego udzieleniu. Wtedy następowało zasadnicze nauczanie, wyjaśniające sens obrzędów, w których uczestniczyli katechumeni. Wszystko, co przygotowywało ten moment, co jak ziarno wsiewane było w serce i umysł katechumena, teraz dopiero stawało się żywe, dopiero gdy stawał się on uczestnikiem Chrystusa. Zauważmy podobieństwo do innych obrzędów inicjacyjnych — najpierw zapewniamy one udział w świętej rzeczywistości, a dopiero z tego uczestnictwa wynika poznanie. Wskazuje to — powtórzmy — na istotną osobliwość poznania religijnego: udział w Rzeczywistości Boskiej jest warunkiem jej poznania, nie inaczej.

Poznanie religijne według Tomasza z Akwinu

Dla wielu Tomasz z Akwinu jest synonimem chrześcijańskiego racjonalizmu; bywał on postrzegany jako twórca systemu, który spetryfikował dynamiczne i mystagogiczne chrześcijaństwo przemieniając je w trudną i szkolną („scholastyczną”) doktrynę. Choć bywa to prawdą jeżeli chodzi o niektórych jego uczniów — za których przecież Tomasz nie odpowiada — to nie wszyscy zgodzą się na podtrzymanie tej opinii o samym Tomaszu. Myślę, że istotne znaczenie ma to, czy zna się teksty Tomasza z pierwszej ręki, czy też polega się jedynie na streszczeniach i opracowaniach. Dotyczy to także zagadnienia poznania religijnego, wielu bowiem badaczy zatrzymuje się na najbardziej elementarnych zagadnieniach takich jak drogi wykazania (*demonstratio*) istnienia Boga, zapominając jak gdyby, że Tomasz był przede wszystkim teologiem i że analizy poznania religijnego należy poszukiwać w bardziej zaawansowanych rejonach jego myśli.

Omawiając sposób rozumienia przez Tomasza poznania religijnego za punkt wyjścia przyjmę jego koncepcję mądrości. Mądrość stanowi dar Ducha Świętego, udzielany wszystkim wierzącym, znajdującym się w stanie łaski. Mądrość jest definiowana fundamentalnie: mądrym jest człowiek poznający najgłębsze przyczyny wszystkiego (*sapiens est, qui cognoscit altissimam causam simpliciter*)². Jest więc mądrość rodzajem poznania, zapodmiotowanym w umyśle ludzkim. Poznanie „mądrościowe” zakłada wiarę jako fundament, stanowiąc jej dalsze rozwinięcie: wiara jest bowiem zaledwie początkiem rozumienia Bożej rzeczywistości i Bożego działania — *fides est initium sapientiae secundum essentiam*³.

Ta religijna wiedza, która jest skutkiem daru mądrości, posiada pewną charakterystyczną tylko dla niej osobliwość epistemologiczną: jest skutkiem działania Mądrości Niestworzonej (Chrystusa), która to Mądrość najpierw łączy ze sobą przez miłość, a dopiero jako skutek owego zjednoczenia w miłości jawi się poznanie ukrytych tajemnic Bożych: (*sapientia prima se nobis unit per donum caritatis et ex hoc revelat nobis mysteria*)¹. Tekst powyższy jest interesującym dowodem otwartości myśli Akwinaty i jego intelektualnej wrażliwości, tak charakterystycznej dla każdego myślenia opartego na szacunku dla rzeczywistości. W porządku poznania i działania naturalnego, czyli zmysłowego i intelektualnego (nie wspomaganego łaską) — Tomasz jest przekonany, że miłość jest skutkiem poznania. Efekt filozoficznego poznania Boga jest wedle Tomasza mierny: możemy co najwyżej wykazać prawdziwość zdania, stwierdzającego Jego istnienie, ale poznanie tego, **Kim** jest, przekracza możliwości rozumu ludzkiego². Najgłębsza i zarazem najbardziej szczytna ludzka wiedza o Bogu wyraża się niewiedzą. I tutaj wkracza wiara, otwierając człowieka na komunikację z Bogiem, niosąc ze sobą bogactwo relacji religijnej, poprzez którą wiara daje łączność w nadziei i miłości. Osobliwość poznawczej relacji człowieka do Boga polega na tym, iż to miłość wyprzedza poznanie. To z tego zjednoczenia w miłości płynie światło poznania tajemnic Boskiego życia.

Możemy wymienić kilka charakterystycznych cech tego poznania. Jest to więc poznanie *per connaturalitatem*, czyli wynikające ze zjednoczenia i wzajemnego przenikania. Myślę, że owo „współuczestnictwo” można przełożyć jako współ-obecność, chociaż oczywiście Tomasz opisuje całą sprawę przy pomocy instrumentarium arystotelesowskiego, a nie przy pomocy terminów bliskich filozofii spotkania. Czytam w *Summie*: „owo współodczuwanie (*compassio*) bądź też głęboka łączność (*connaturalitas*) ze sprawami Bożymi urzeczywistnia się poprzez miłość, która w jakiś sposób jednoczy nas z Bogiem... Tak więc mądrość, która jest darem (Ducha Świętego) przyczynę swoją posiada w woli, mianowicie w miłości, lecz jej istota jest w intelekcie”³.

Pierwsze jest więc zjednoczenie przez miłość. Użyty tutaj przez Tomasza termin *connaturalitas* jest bardzo ważny: oznacza łączność pomiędzy poznawanym przedmiotem a poznającym podmiotem. Ów przedmiot niejako przenika do umysłu poznającego, wzbogacając go swoją obecnością. Najpełniej urzeczywistnia się to w miłości, we wzajemnym przenikaniu się, trwaniu w stanie otwartości i wymiany. W relacji człowieka do Boga pierwszy jest dar Jego Obecności. Warto przypomnieć piękny tekst Plotyna: „I nagle dusza ujrzy w sobie objawionego Boga, albowiem nie ma już niczego pomiędzy nimi w pośrodku i nie są już dwojgiem, lecz Jednym są oboje: otóż już nie rozróżnisz, jak długo On jest obecny. Pewnym zaś naśladownictwem są zaś i tutaj także pary miłośników, pragnące zespolenia”⁴.

¹ Michalski, *Antologia*, t. 2, s. 331.

² STh 2-2,45 1c.

³ Tamże 2-2,45 1 ad 2.

¹ Tamże 2-2,45 ad 2.

² Tamże 1, 2.

³ Tamże 2-2,45 2c.

⁴ *Enneady* VI, 7,34.

Owo zjednoczenie nie jest jednością w bycie, nie jest rozplynięciem się ludzkiej jednostki w oceanie Boskości — jest jednością w miłości. Można to wyrazić i w ten sposób: partycypację poprzez miłość i wynikającą z niej wspólnotę i wzajemną wymianę (*connaturalitas*) wyprzedza poznanie owej Rzeczywistości.

Z tej cechy wynika następna właściwość, dana tylko poznaniu religijnemu. Tomasz opisuje ową właściwość poprzez porównania — wskazując na odmienną filozoficznego i teologicznego rozumienia mądrości. Mistrzem pierwszego rozumienia jest dla Tomasza oczywiście Arystoteles, więc przywołuje początek *Metafizyki*, przypominając, iż dla Stagiryty mądrość była teoretyczną wiedzą o pierwszych zasadach i przyczynach¹. Natomiast mądrość religijna nie jest tylko teoretyczna (*cognoscitiva*), lecz także ma za zadanie kierować życiem człowieka (*sed etiam est directiva humanae vitae*). Tomasz pragnie nie tylko opisać, ale także wyjaśnić ową osobliwość i dlatego wskazuje na cel, jakim dla człowieka jest dotarcie do Boga (*vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur*). Aby to jednak było możliwe i aby człowiek rzeczywiście mógł kierować swoje życie ku Celowi tak wyznaczonemu, trzeba, aby już teraz jakoś w Nim (owym Celu) uczestniczył, czyli uczestniczył w boskiej naturze (*quadam participationem divinae naturae*). Innymi słowy poznanie religijne ma charakter zobowiązujący. Można to podsumować następująco: im pełniejsze uczestnictwo, tym pełniejsze poznanie. Poznanie Boskich spraw jawi się jako dar zobowiązujący i kierujący go *fortiter suaviterque* ku nadprzyrodzonemu Celowi.

Podsumowanie: cechy osobliwe poznania religijnego

W akcie percepcji religijnej mamy do czynienia z trzema elementami, występującymi łącznie, ale które można analitycznie wydzielić:

1^o intuicja poznawcza

2^o poczucie uczestniczenia w uniwersalnym łańdźcu (bądź w życiu Bożym)

3^o zobowiązanie moralne, które z tego uczestnictwa wynika

Organ poznania religijnego nazwałem „intuicją”, co bynajmniej nie oznacza, że staję na stanowisku bergsonowskim. Używając tego terminu, chcę jedynie podkreślić prostotę aktu poznawczego w religii, a zarazem jego głębokie wniknięcie w samą strukturę rzeczywistości. Nie jest to akt spekulatywny, najczęściej jest to wynik rytualnej czy ascetyczno-mistycznej inicjacji, przekształcającej sposób bycia człowieka — inaczej mówiąc: tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem.

Poznanie jest procesem, jest postępowaniem na jakiejś drodze, bowiem stan końcowy umysłu poznającego nie jest jego stanem początkowym. Jednakże w poznaniu religijnym chodzi nie tyle o stan umysłu, istotniejsza jest egzystencjalna sytuacja człowieka. W tradycji hinduistycznej niewiedza (*avidia*) jest skutkiem kosmicznej złydy (*maja*) i ona to zamyka człowiekowi drogę

¹ (por. Meth 982 a 5).

do poznania transcendentnej rzeczywistości boskiej. W tradycji monoteistycznej stan niewiedzy o Bogu jest skutkiem grzechu, głębokiej skazy, jaką dźwigają ludzie na skutek dramatu *in initio*.

Rysy osobliwe poznania religijnego są wyznaczone specyfiką przedmiotu religijnego, tej transcendentnej Rzeczywistości, ku której człowiek dąży, albowiem jego serce jest niespokojne (św. Augustyn). Tradycja monoteistyczna podkreśla kluczowy moment wiary Bogu jako punktu wyjścia dla całego procesu poznawania Boga. Jest to droga wymagająca nie tyle oczyszczenia umysłu (jak w tradycji wschodniej), lecz raczej ufnego oddania boskiemu Mistrzowi. Dlatego też w religiach monoteistycznych relacja religijna nie jest relacją części do Całości, ale uczestniczeniem w życiu Boga.

Wreszcie zawsze poznanie to ma charakter zobowiązujący. Chodzi o to, że w samym akcie poznania, w kontakcie z Przedmiotem człowiek religijny odczytuje wezwanie, odczytuje zobowiązujący charakter tej więzi z Absolutem. Porażony blaskiem dojrzałej Światłości, pada na ziemię i pyta: „co mam czynić, Panie?” I dalej, gdy idzie za tym głosem, w miarę postępowania, ogarnia go coraz większa jasność.

Summary

RELIGIOUS COGNITION AN ATTEMPT AT A CHARACTERISTIC

The text is part of a dissertation on general issues and questions of philosophy of religion. The Author presents essential features of knowledge of religion, starting from the description of initiation as a way in which the religious man introduces his followers into the faith. These are the general qualities of knowledge of religion: the initiative appeal, consciousness of participation in divine order and moral engagement.

Biblioteka Logosu
Ethosu

Adam Węgrzecki

O POZNAWANIU
DRUGIEGO
CZŁOWIEKA

PAT Kraków

Wojciech Paluchowski CM

MAX SCHELER O MOTYWIE PRAGMATYCZNYM
W POZNANIU

Naszym zamiarem będzie uchwycenie i zrozumienie, jaką rolę przyznaje Scheler tzw. pragmatycznemu motywowi w poznaniu¹.

Mając na uwadze tak wytyczony cel, poruszymy w niniejszym artykule dwie kwestie: ocenę przez M. Schelera filozoficznego pragmatyzmu oraz ocenę pragmatyzmu metodycznego i jego znaczenia dla filozoficznej interpretacji przyrody.

A. Krytyka filozoficznego pragmatyzmu

1. Błędy pragmatyzmu

Przeprowadzając skrupulatną analizę pragmatyzmu², M. Scheler stwierdza, że jego zwolennicy popełnili cztery podstawowe błędy.

Przede wszystkim dopuścili się sfałszowania samej idei wiedzy, następnie błędnie ujęli stosunek przyczynowo-skutkowy odnośnie do wiedzy i działania, zapoznali różnicę między wiedzą istotnościową a wiedzą indukcyjną oraz pobłądzili w ustalaniu zasad logiki. Omówimy tutaj pokrótce, na czym polega każdy z wymienionych błędów.

1) Sfałszowanie idei wiedzy. — Zdaniem Schelera, pragmatyści dopuścili się jakiegoś totalnego sfałszowania formalnej idei wiedzy, poznania i idei prawdy. Podejmując krytykę idei pragmatyzmu w tym względzie, Scheler przypomina najpierw, że wiedza nie jest „odbiciem” ani rzeczy samych, ani stosunków między nimi. Jest ona natomiast udziałem jednego bytu (*Dasein*) w uposażeniu jakościowym (*Sosein*) jakiegoś innego bytu, bez powodowania

¹ Przy opracowaniu tego zagadnienia będziemy się głównie posługiwać rozprawą M. Schelera pt. *Erkenntnis und Arbeit*, Bern 1960. W tekście i przypisach artykułu będziemy tę rozprawę oznaczać skrótem EA.

² Chodzi o pragmatyzm w wydaniu najbardziej radykalnym, tzn. w ujęciu Ch. S. Peirce'a i W. Jamesa. Oni to sformułowali dwa główne twierdzenia pragmatyzmu: a) praktyczne konsekwencje myśli są identyczne z sensem i znaczeniem tej myśli; b) wyobrażenia o tych praktycznych konsekwencjach są identyczne z ujmowaniem i wiedzą o tym znaczeniu. Por. EA 30.

żadnej zmiany w owym uposażeniu. W związku z tym trzeba stwierdzić, że tylko istnienie jakiejś rzeczy pozostaje zawsze i koniecznie poza wiedzą i świadomością. Samo uposażenie jakościowe może w zasadzie wchodzić w naszego ducha, stając się przedmiotem intencji, która nie jest obrazem, lecz aktem. Dlatego nie ma racji ani tzw. krytyczny realizm, który przedmiot poznania umieszcza wyłącznie poza świadomością, ani idealizm, który nie tylko istotę przedmiotu poznania, ale i samo istnienie tego przedmiotu umieszcza w świadomości. Pragmatyzm odżegnuje się wprawdzie zarówno od realizmu jak i idealizmu, to jednak — jak sądzi Scheler — sam również rezygnuje z „ludzkiego rozsądku”. Udział bowiem naszego bytu w bycie świata, nawet jeśli nie byłby czymś „pożytecznym”, jest jednak dla nas konieczny. Udział ten, po pierwsze, rozszerza i wzmacnia nasze odniesienie bytowe do świata, a po drugie, jest równocześnie jakimś podciąganiem rzeczy do ich obiektywnego „znaczenia”, tzn. do takiego znaczenia, które im obiektywnie przysługuje, zanim w ogóle „oznaczymy” je pojęciowo (por. EA 50). Spontaniczne poznawanie jest, według Schelera, tylko ruchem ducha w kierunku wiedzy, a nie czymś, co — jak chcą pragmatyści — dochodziłoby jeszcze dodatkowo do wiedzy, co byłoby czymś „więcej” niż wiedzą. Przedmioty zaś, które przysługują wiedzy są następujące:

a) wiedza nigdy nie jest prawdziwa lub fałszywa,

b) wiedza jest ewidentna lub nieewidentna, adekwatna lub nieadekwatna w odniesieniu do całości przedmiotu poznania,

c) fałszywe bądź prawdziwe mogą być raczej zdania — prawdziwe wtedy, gdy są „zgodne” z oczywistym i maksymalnie adekwatnym bytem, który jest przedmiotem wiedzy; fałszywe, gdy są z nim „sprzeczne”.

Pragmatyzm dopuszcza do wypaczenia całego powyższego stanu rzeczy. Na miejsce krytykowanej przez siebie teorii odbicia wprowadza faktyczne lub zmyślone praktyczne następstwa myśli, przez co — jak sądzi Scheler — sam popełnia błąd. I tym samym pragmatyści utożsamiają „sens” zdania z jego praktycznymi następstwami względem możliwej zmiany świata, a także przyjmują niewłaściwe rozumienie prawdy. Miałyby ona polegać na tym, że wspomniane następstwa są korzystne. Analogicznie, ten tylko pogląd odnośnie do danej rzeczy mógłby być adekwatny i „dobry”, który daje nam najlepszy punkt wyjścia dla naszego możliwego działania.

Wymienione tezy pragmatyzmu są fałszywe w podwójnym sensie. Po pierwsze, Scheler uważa, że w samej idei wiedzy jako takiej nie tkwi jeszcze żadne jej odniesienie do działania i na odwrót. Jako dowód wskazuje na dwie czysto myślowe możliwości. Wystarczy mianowicie, żeby wziąć pod uwagę taki przypadek, w którym jakiś psychofizyczny organizm zawsze zachowuje się względem wszelkich bodźców swego otoczenia w sposób optymalnie celowy, jak np. roślina i niższe zwierzęta. Potrafią one w celowy sposób ustosunkować się do przedmiotów, od których pochodzą bodźce, mimo iż nie posiadają „wiedzy” o tych przedmiotach. A zatem nie wiadomo, dlaczego i po co między bodziec i celową względem niego reakcją musiałaby się jeszcze wkręcać jakaś „wiedza” o przedmiocie. Gdybyśmy, na odwrót, założyli istnienie jakiejś wszytkowiedzącej istoty, to nie wiadomo z kolei, w jaki sposób ta czysta wiedza o rzeczach miałaby przynosić tej istocie jakikolwiek pożytek

w owym poruszaniu się i działaniu, poprzez które może się ona przystosować do swojego środowiska, czy też środowisko do swych potrzeb.

Następnie, pomiędzy możliwą wiedzą a możliwym działaniem istnieje daleko idąca korelacja, która może być nawet uznawana za istotną dla wszelkiej wiedzy. Do owej paralelnej korelacji odnosi się jednak pewne potrójne twierdzenie, o którym właśnie zdaje się zapominać pragmatyzm. Twierdzenie to jest następujące:

a) Powyższa korelacja nie odnosi się do wiedzy i działania jako takiego, ale dotyczy jedynie wyboru tych właśnie, określonych przedmiotów, spośród obiektywnie możliwego świata przedmiotów. Dotyczy ona tylko „tego lub innego”, a nie owego „co”, które ma na względzie czysta wiedza. Tym bardziej korelacja ta nie odnosi się do „że”, które wchodzi w grę przy wiedzy w ogóle.

b) Pomędzy wiedzą i działaniem zachodzi prawdziwy paralelizm, tzn. pewien odwracalnie wzajemny — w powyższym, ograniczonym sensie — stosunek zależności, a nie jakiś stosunek nieodwracalnie jednostronny. Nie dzieje się więc tak, żeby praktyczny „opór” określał jednostronnie teoretyczny „przedmiot” i na odwrót.

c) Jedną wspólną podstawą tej korelacji, pomiędzy treścią wiedzy a treścią działania, jest nastawienie na wartości i miłość, resp. nienawiść, do przedmiotów oraz świadoma lub nieświadoma funkcja uwagi czy interesu, którymi te akty (wartościowania, miłości) kierują. Samo natomiast wartościowanie, jako takie, nie jest jeszcze żadnym „praktycznym postępowaniem”, gdyż — w przekonaniu Schelera — nie ma tutaj jeszcze działania woli (por. EA 52).

2) Błędne ujęcie stosunku przyczynowo-skutkowego odnośnie wiedzy i działania. — Chodzi tutaj o problem, jak ma wyglądać związek aktualnego spostrzeżenia zmysłowego z określoną praktyczno-motoryczną postawą. Zdaniem Schelera, zwolennicy pragmatyzmu czynią słusznie, gdy uznają, że związek taki rzeczywiście istnieje. Ich błąd jednak zaczyna się z chwilą, gdy twierdzą, że ta praktyczno-motoryczna postawa jest koniecznym warunkiem dla zapoczątkowania spostrzeżenia zmysłowego. Spontaniczny — świadomy lub nieświadomy — impuls żywotnego centrum duszy jest, w przekonaniu Schelera, warunkiem samej jedynie realizacji odbioru jakiegoś bodźca. Faktyczna zaś realizacja odbioru jest ustanawiana przez ten bodziec tylko jako „możliwość”, a nie jako rzeczywistość. Bez wspomnianego impulsu nie może być żadnego w ogóle zmysłowego spostrzeżenia i doznania. Nie ma jednakże powodów, aby ten impuls koniecznie uważać za impuls woli, zamiast dostrzegać w nim jakieś ujmowanie wartości, resp. preferowanie. Dlatego, według Schelera, impuls ten jest takim impulsem, który warunkuje i kieruje zarówno stawianiem się chcenia i działania, jak również powstawaniem jakiegoś spostrzeżenia zmysłowego. Stąd też bez-czynność (*Apraxie*) i nie-wiedza (*Agnosie*), mogą się od siebie oddzielać. W każdym razie nie wystarczy apraksja, aby uzasadnić jakąkolwiek formę agnozji.

3) Pominięcie różnicy między wiedzą istotnościową a wiedzą indukcyjną. — Korelacja, o której mówiliśmy przed chwilą, nie odnosi się do wszelkiej wiedzy i wszelkiego działania, lecz tylko do określonego, wąskiego obszaru obu dziedzin. Zdaniem Schelera, granice tego obszaru wyznaczane są przez wiedzę o „przypadkowej” rzeczywistości świata, przez wiedzę o jego tu-teraz-byciu. Ograniczenie obejmuje zarówno wiedzę, jak również chęć i działanie w świecie. Jednakże oprócz tego rodzaju wiedzy Scheler przyjmuje istnienie wiedzy najczystszej, najwyższej, istotnościowej (por. EA 17nn). Wiedza ta posiada swoją autonomię, odnosi się do wszystkich możliwych światów *a priori*. Ponadto wyprzedza ona wszelkie indukcyjne doświadczenie, a więc obserwację i porównywanie „wypadków”, jak również pośrednie, wnioskujące myślenie. Sens takiej wiedzy i jej możliwe następstwa nie „zmienia” nic w świecie danym doświadczalnie. Filozofia pragmatyczna głosi — i tu zdaniem Schelera zaczyna się jej błąd — nową formę empiryzmu. Scheler szczegółowo analizuje i poddaje krytyce ów nowy empiryzm. Krytykuje go za to, że zapomina o fundamentalnym podziale wiedzy na wiedzę istotnościową (*aprioryczną*) i przypadłościową wiedzę o faktach (wiedzę *aposterioryczną*). A ponieważ wszelkie tzw. aprioryczne formy myślenia opierają się na wciąż nowym uzyskiwaniu wiedzy apriorycznej, dlatego pragmatyzm już od samego początku rozmiąja się z formalną ideą „filozoficznej” i „kształcącej wiedzy”. Zapoznaje on również fakt, iż duch ludzki, w trakcie potwierdzania własnego poznania w historii, wzrasta i rozwija się sam w sobie, a nie tylko dokłada jeden rezultat poznania do drugiego. Ten wzrost, ta prawdziwa ewolucja ducha jest też sama w sobie — jak sądzi Scheler — pewną wyższą wartością, a nie tylko zastosowaniem wyników poznania do praktycznych celów. Pragmatyści zdają się nie doceniać prawidłowości, jaka istnieje pomiędzy praktycznie możliwą zmiennością rzeczy a stopniem ich bytowej relatywności. Zgodnie z tą prawidłowością „rzeczy tym szybciej podlegają praktycznej zmienności — również tej tylko możliwej — im bardziej są one bytowo relatywne w stosunku do człowieka, i im więcej stopień bytowej relatywności odstaje od stopnia absolutnej realności, a także wiedzy o tej realności”. (EA 56)

W sumie więc, pragmatyzm całkiem bezzasadnie rezygnuje z wiedzy istotnościowej, ale również z wiedzy o absolutnej realności, tzn. z wiedzy metafizycznej i religijnej.

4) Zasady pragmatycznej logiki. — Zdaniem Schelera, można znaleźć w pragmatyzmie dwie fałszywe zasady. Pierwsza głosi, iż dwa zdania są identyczne pod względem sensu, jeśli prowadzą do tych samych działań. Według zaś drugiej, zdanie jest prawdziwe, jeśli określa ono jakieś działanie, którego następstwem jest korzyść. Uzasadniając nieprawdziwość obu tych zasad Scheler podkreśla przede wszystkim, że sens jakiegoś zdania czy problemu nie jest w żaden sposób ani identyczny, ani równoważnościowy z jego logicznymi następstwami, a tym bardziej z jego praktycznym zastosowaniem do jakiegóż realnej przemiany świata. Powołuje się on tutaj na nienaruszalną, logiczną regułę, według której ze samych następstw i skutków nie można żadną miarą ustalić jednoznacznie ich źródła i przyczyny. Zaś podwójnym nieporozumieniem jest według Schelera pomysł, żeby sens jakiegóż myśli sta-

wać na równi z praktycznymi korzyściami. Nie ulega przecież wątpliwości, że — wręcz przeciwnie — „różniące się zupełnie od siebie teoretyczne założenia co do biegu świata mogą określać dokładnie te same sposoby zachowania się, a założenia jednakowe mogą prowadzić do całkiem różnego postępowania w praktyce”. (EA 58) Prawdą jest tutaj jedynie fakt, że gdy pragniemy wydobyć „sens” jakiegóż myśli, która kierowałaby naszym postępowaniem, z dostępnych bezpośrednio tylko nam sposobów zachowania się jakiegóż organizmu, to sensu tej myśli nie możemy nigdy ująć jednoznacznie. Może się natomiast otworzyć przed nami pole różnych sensów, z których wszystkie, w równej mierze, pasują jako wyjaśnienie dla danego postępowania. Stąd również wszelkie zagadnienia i problemy, których nie da się rozstrzygnąć dzięki dostępnym człowiekowi metodom, mają jednak jakiś „sens”. Nie jest to oczywiście sens „pozytywno — naukowy” i dlatego powinien być radykalnie wyłączony z obrębu nauki pozytywnej. Poprzez takie wyłączenie dany problem czy zagadnienie nie traci jednakże swojego „sensu”, lecz staje się zagadnieniem filozoficznym, resp. metafizycznym. Na terenie zaś filozofii i metafizyki obowiązują inne, aczkolwiek nie mniej dokładne i określone, metody odpowiadania na powyższe zagadnienia niż w naukach pozytywnych. Nauki pozytywne mają właśnie — w przekonaniu Schelera — bardzo wielkie znaczenie również dla metafizyki. Dokonują one bowiem ważnego dzieła, które polega na coraz dokładniejszym ograniczaniu metafizycznego pola problemów. Rzecz jasna, nie należy sądzić — jak to czynią pragmatyści — że nauki pozytywne zastępują metafizykę lub czynią ją czymś zbytecznym. Nauki pozytywne, poprzez stopniowe wykluczanie ze swojego pola problemów metafizycznych i zagadnień istotnościowych, doprowadzają dopiero dziedzinę ontologii i metafizyki do prawdziwej wolności (por. EA 59).

W wielu innych twierdzeniach logicznych pragmatyzmu, np. odnośnie do teorii pojęcia, znaczenia i sądu, można zawsze odnaleźć — zdaniem Schelera — jeden i ten sam podstawowy błąd. Istota tego błędu zasadza się przede wszystkim na mieszanii i utożsamianiu ze sobą różnych dziedzin poznania; na jakiegóż nieumiejętności rozróżniania pomiędzy tym, co rzeczywiście pierwotne, a tym, co tylko wtórne.

2. Wartość filozoficznego pragmatyzmu

Jaki więc stopień słuszności przyznaje pragmatyzmowi Scheler? Otóż, mówiąc ogólnie, filozof ten uważa, że pragmatyzmowi — w stosunku do tych możliwości poznawczych, które daje „wiedza kształcąca” i „wiedza wyzwalająca” — należy przyznać słuszność relatywną. Chcąc oddać pragmatyzmowi sprawiedliwość, nie wolno go zatem ani przeceniać, ani też nie doceniać. Pomimo wnikliwej i ostrej krytyki pragmatyzmu, Scheler w wielu różnych względach przyznaje mu rację. Nadal więc pozostaje np. w mocy twierdzenie, że pierwotny stosunek człowieka i wszelkich organizmów do świata nie jest stosunkiem teoretycznym, lecz praktycznym; że zatem wszelki „naturalny” pogląd na świat jest kierowany przez motywy praktyczne. Oznacza to jednak tylko tyle, że „dla techniki sporządzania jakiegóż czysto teoretycznego sto-

sunku człowieka do świata konieczne będzie wyłączenie wszelkich — zawartych w prawie tworzenia się naturalnego światopoglądu — praktycznych motywów, poprzez jakąś szczególną duchową technikę". (EA 67) Dla Schelera nie wynika więc z tego niemożliwość poznawania świata i taka wiedza o nim, która nie byłaby „praktycznie uwarunkowana”.

Trudno też odmówić słuszności zwolennikom pragmatyzmu, którzy twierdzą, że najwyższe cele poznawcze nauki pozytywnej są praktycznie uwarunkowane. Owszem, nowoczesna nauka zakłada sobie taki cel, żeby wszelkie zjawiska ujmować jako zależne funkcje jakiegoś mechanizmu; dąży do tego, aby wyłączać specyficzną organizację ziemskiego człowieka, jako bytowego i istotowego uwarunkowania przedmiotu tych zjawisk. Nauka ta jednak — i tu zdaniem Schelera ma rację pragmatyzm — dokonuje równocześnie wyboru tego, co ma się stać przedmiotem jej wiedzy, zgodnie z zasadą selekcji, która znowu sama jest uwarunkowana poprzez określony rodzaj wartościowania. Tak więc, nauki przyrodnicze są niejako skazane na takie postępowanie, które zawsze sprowadza naturę do jakiegoś prototypu o formalnym „mechanizmie”. Dzieje się to jednakże — podkreśla Scheler — nie dlatego, że natura, sama w sobie, miałyby być tylko mechanizmem, ale dlatego, że jedynie o tyle i tak dalece jest jakimś mechanizmem lub czymś do niego analogicznym, o ile praktycznie może być opanowana i kierowana przez spragnioną władzy istotę. (por. EA 68)

Chcąc lepiej zrozumieć swoistość relatywnie pragmatycznego ujęcia wszelkich formalno-mechanicznych nauk przyrodniczych u Schelera, a także gwoli uściślenia pojęć, należałoby powiedzieć, jakie innego rodzaju ujęcia mechanicznego przyrodoznawstwa muszą tym samym zostać wykluczone. Otóż trzeba byłoby wykluczyć, jako pozbawione słuszności, te ujęcia, które bądź to przeceniają swoją wartość poznawczą, bądź jej nie doceniają. Sam Scheler omawia w tym miejscu takie ujęcia jak: materializm, mechanicyzm, kantyzm i neokantyzm oraz pozytywizm i pragmatyzm. Każde z wymienionych ujęć poddaje on gruntownej analizie wskazując, co w danym ujęciu jest, a co nie jest słuszne. Tutaj poprzestaniemy jedynie na skróconym zaznajomieniu się z owymi analizami.

Materializm. — Należy do ujęć, które przeceniają wartość poznawczą mechanicznych nauk przyrodniczych. Ujęcie to przypisuje mechanicyzmowi i jego założeniom (np. przestrzeni, czasowi) jakąś absolutną realność „poza” zjawiskami. Materializm zapoznaje tym samym siedmioraką relatywność bytu i istoty, która — zdaniem Schelera — jest charakterystyczna dla każdego naturalnego mechanizmu. I tak:

a) Materializm zapomina o relatywności bytowej mechanizmu natury względem jakiegoś poznającego podmiotu w ogóle. Podmiot ten jest jednak zdolny do czystej wiedzy.

b) Materializm zapomina o relatywności bytowej mechanizmu wobec praw „czystej” wprawdzie logiki i matematycznej analizy; wobec praw jednak, które, po pierwsze, nie wszystkie są prawami jakiegoś logosu w ogóle i, po drugie, nie mogą być poprzez mechanizm w jakikolwiek sposób „wyjaśnione”, ani jako prawa przedmiotowe, ani jako prawa aktowe.

c) Materializm zapoznaje bytową relatywność mechanizmu natury, gdy chodzi o „zmysłowy” ogląd, tzn. o taki ogląd, który jest osiągany, pośrednio lub bezpośrednio, za pośrednictwem jakichkolwiek bodźców. Nie wszystkie jednak możliwe i faktyczne oglądy człowieka są oglądami „zmysłowymi”, ponieważ istnieją również oglądy „niezmysłowe”, np. oglądy postaci, struktury, których dane umożliwiają i warunkują dopiero wszelki możliwy ogląd w jego treści doznaniowej¹.

d) Materializm zapomina też o bytowej relatywności mechanizmu względem tzw. pustych form absolutnej egzystencji: przestrzeni, czasu i ruchu, tzn. względem czystych fikcji, które nie posiadają egzystencji niezależnej ani od ludzkiego rozumu, ani od żywej istoty, jaką jest człowiek².

e) Materializm zapoznaje ogólnie relatywną pod względem witalnym naturę wszelkiego mechanizmu oraz fakt, że wszelkie organiczne życie nie daje się zasadniczo sprowadzać do żadnego mechanizmu.

f) Materializm zapoznaje bytową relatywność mechanizmu i wszelkich najwyższych zasad formalnej mechaniki względem technicznego ustanawiania celów przez jakąś żywą istotę w ogóle oraz względem panowania nad przyrodą przy pomocy najmniejszej ilości środków. Tym samym materializm zapomina o specyficznym „pragmatycznej” relatywności bytowej mechanizmu, który ma być jedynie „środkiem” dla określonych agencji realizujących jakieś wartości.

g) Materializm pomija fakt, że każdy formalno-mechaniczny, istotowy obraz rzeczy — z powodu tej ogólnej relatywności jego przedmiotu — posiada jedynie wartość jakiegoś symbolicznego określenia natury poprzez „znaki”, dzięki którym my ludzie, celem panowania nad przyrodą, sporządzamy sobie plany ewentualnego panowania nad miejscami naszej ingerencji w tę przyrodę³.

Pomijanie siedmiu wymienionych punktów w rozważaniach nad przyrodą i duszą było — w przekonaniu Schelera — źródłem największych błędów w materializmie. Uczynił on z maszyny „rzecz samą w sobie”, a wszelkie jakości, postaci, formy, idee, cele i wartości konsekwentnie zrelatywizował.

¹ Do takich oglądów należą w pierwszym rzędzie tzw. intuitywne minima, które leżą u podstaw różnych dziedzin matematyki i które dla każdej dziedziny ustalają pewną szczególną aksjomatykę istotnościową. Por. EA 71.

² Przestrzeń, czas i ruch nie są zatem: 1) jakimiś pustymi formami w sobie, lecz — co odnosi się do ich czystych praw porządkowych, które całkowicie nie podlegają oglądowi — wynikiem określonych jakościowo i ilościowo, oraz czynnych czasowo „sił”. Przy czym przestrzeń i czas, jako różne wymiary jedynie pierwotnie danego „ruchu” i „zmiany”, są tutaj tylko różnym ukształtowaniem „możliwości ruchu”, resp. „możliwości zmiany”, która dopiero poprzez faktyczny ruch lub zmianę staje się rzeczywistym ruchem i rzeczywistym czasem. Nie są 2) w żadnym sensie absolutne, lecz kolejno istotowo relatywne. Nie są czymś, co 3) istnieje *extra mentem*, gdyż wszystko, co kolejno istotowo relatywne, nie może posiadać istnienia *extra mentem*. 4) Wszelkie określone, metryczne „wielkości” przestrzeni, czasu, ruchu są bytowo relatywne względem życia w ogóle i względem jakiegoś zmysłowego obserwatora. Por. EA 71.

³ Zdaniem Schelera, postępujemy tutaj całkiem podobnie jak architekt, który — zanim rozpocznie budować — sporządza sobie najpierw jakiś plan budowy. Stąd też „wiedza” o realnym stanie rzeczy w naturze, o jego istocie, nie jest w tym symbolicznym obrazie w ogóle dana. Ten naszkicowany obraz nie przekazuje nam również wiedzy o realnej naturze niczym notes z adresami, który zawsze pozwala odnajdować odpowiednich ludzi. Por. EA 72.

Mechanicyzm. — Pogląd ten jest ujęciem, które również przecenia wartość poznawczą mechanicznego przyrodoznawstwa. Mamy z nim do czynienia, gdy wszystko oparte jest jedynie na założeniach z punktów a) i b). Formalno-mechaniczne widzenie świata byłoby tutaj widzeniem jedynie „racjonalnym” (Kartezjusz, Spinoza, Hobbes itd.).

Ujęcie kantowskie i neokantowskie. — W tym wypadku mamy do czynienia z poglądem, który jest zbudowany na poglądach Newtona. Osobliwość tego ujęcia polega na nauce Kanta o aprioryczności, subiektywności oraz przedmiotowej („transcendentalnej”) wartości takich form naoczności jak: przestrzeń, czas i ruch (u Kanta zachodzi jeszcze wahanie, czy są one „czystymi” czy „empirycznymi” pojęciami). Dużą rolę w tych ujęciach gra też kantowska koncepcja syntetycznej, transcendentalnej logiki (innej niż logika „czysto analityczna”), rozumianej jako ogół warunków możliwości doświadczenia przedmiotów natury, a więc również i jej samej. U Kanta dokonuje się radykalne odwrócenie stosunku między mechanicznymi naukami przyrodniczymi a metafizyką: pierwsze są według niego „czysto teoretyczne”, a druga, tzn. metafizyka, może utrzymać jedynie kilka swoich tez (Bóg, wolność, nieśmiertelność), nadbudowując się na „postulatach” prawa moralnego. Zdaniem Schelera, ważne jest w kantowskim ujęciu to, że, po pierwsze, czysta logika, jako taka, dopuszcza jeszcze istnienie całkiem innego obrazu świata niż formalno-mechaniczny i po drugie, że takie spojrzenie na przyrodę nie ma żadnej wartości w odniesieniu do „rzeczy samych w sobie”, ponieważ trzy główne dane, przestrzeń, czas i ruch, są ludzkimi formami oglądu rzeczy, które tym rzeczom w rzeczywistości nie przysługują. Tak więc, w przekonaniu Schelera, Kant uwzględnił i poznał tylko trzy pierwsze rodzaje relatywności bytowej przedmiotów w mechanicznej nauce o przyrodzie.

Pozytywizm i pragmatyzm. — Zdaniem Schelera, obydwa kierunki mają swoje zasługi, ponieważ wychodzą w wyjaśnianiu sensu formalno-mechanicznej nauki o przyrodzie daleko poza Kanta. Mają one jednak i swoje głębokie, filozoficzne błędy, pozostając równocześnie w tyle za Kantem. Niektóre z tych błędów polegały tylko na fałszywym generalizowaniu słusznych spostrzeżeń, uzyskiwanych podczas procesu poznawczego przez badacza, do istoty poznania w ogóle. Błędem jest tutaj i to, że nie wyodrębnia się różnych rodzajów poznania (ściśle od filozoficznego): że nie wyprowadza się ich z najwyższego pojęcia wiedzy, jako uczestnictwa jednego bytu w naturze drugiego bytu, lecz że na wiedzę i na poznanie w ogóle, przenosi się to samo, co zostało uzyskane wyłącznie na terenie formalno-mechanicznych badań przyrody.pozytywiści i pragmatyści posuwają się — sędzi Scheler — zbyt daleko w relatywizowaniu wszystkiego. W ich przekonaniu również sama formalno-mechaniczna nauka o naturze jest tylko jakimś przemijającym zjawiskiem w historii nauki.

B. Pragmatyzm metodyczny i jego znaczenie

1. Pragmatyzm metodyczny

Chcąc określić miejsce i rolę pragmatycznego motywu w poznaniu, Scheler zwraca również uwagę na stanowisko, jakie względem formalno-mechanicznego widzenia świata zajmują przedstawiciele fizyki teoretycznej. Ma on na myśli takich uczonych, jak Maxwell, Boltzman, Kelvin i Einstein, którzy nie byli właściwie filozofami, ale na terenie fizyki teoretycznej głosili pogląd o metodycznym pragmatyzmie.

Otóż zdaniem powyższej grupy uczonych, formalno-mechaniczna redukcja zjawisk przyrodniczych jest czymś koniecznym, i to koniecznym w sposób trwały. W redukcji tej — zauważa Scheler — nie będzie więc chodziło o „zwykłe likwidowanie, które nie pozostawia nic poza ich ujęciami w równania funkcyjne” (EA 34). Ponadto wymienieni uczeni — w porównaniu ze starym racjonalizmem — nie uważają tej redukcji za redukcję jednoznaczną¹. Zaś swoim „modelom” — podobnie jak Mach i sensualistyczny pozytywizm — nie przypisują takiego znaczenia, w którym chodziłoby o odtwarzanie jakiejś określonej rzeczywistości poza zjawiskami natury. Zakładają też przy tym, że konstrukcja jakiegoś mechanicznego modelu, który ma służyć do wyjaśniania zjawisk przyrody, musi być zawsze możliwa.

Naszkicowany punkt widzenia, który reprezentują pragmatyści metodyczni w dziedzinie fizyki, jest zgodny z powszechnym zapatrywaniem pragmatystów filozoficznych. Jest zgodny, gdyż uznaje, że zasadom i aksjomatom nie przysługuje żadna taka przejrzystość, która wynikałaby ze związków rzeczowych. Zaś zdania, które formułują tę przejrzystość, nie zawierają żadnej „prawdy” jako takiej. Są one jedynie mądrze dobranymi „implicitywnymi definicjami”, które zostały w ten sposób dobrane, że znalezionym zdaniom i teorematom przysługuje logicznie najprostsz, „niesprzeczny” związek. To samo odnosi się do granicznych pojęć materii i siły. Pojęcia te są i zawsze pozostają relatywne, gdy idzie o wyjaśnienie szczególnego obszaru zjawisk, z jakimi ma do czynienia chemia i fizyka. W opisywanej więc tutaj teorii poznania nie istnieją jakieś „absolutnie” ostatnie kamienie węgielne materii. A taki stan rzeczy na terenie tej teorii nie wynika ani z niedoskonałości uczonego, ani z aktualnie niezupełnego jeszcze poznania. Swoją przyczynę ma on raczej w samej „niepodzielności”, która — w stosunku do określonych stosunków i sił — jest w samej istocie pojęciem relatywnym (molekuła, atom, elektron itd.).

¹ Maxwell lubił mawiać, że dla każdego zjawiska w przyrodzie można wynaleźć nieograniczoną ilość różnych „mechanicznych modeli” i przy ich pomocy każde z owych zjawisk równie dobrze „wyjaśnić”.

2. Pragmatyzm metodyczny a filozoficzna interpretacja mechanicznego pojmowania natury

Filozoficzne znaczenie pragmatyzmu metodycznego polega na postawieniu trzech ważnych pytań:

- 1) Dlaczego jakaś formalno-mechaniczna redukcja zjawisk przyrody jest w sposób trwały konieczna?
- 2) Dlaczego i w jaki sposób jest ona zawsze możliwa?
- 3) Dlaczego nie może być nigdy jednoznaczna?

Ani Einstein, ani Maxwell, ani żaden z wymienionych uczonych, jako fizycy, nie mogli na te pytania udzielić odpowiedzi. Chcąc zrozumieć, czym jest mechaniczne ujęcie przyrody przy założeniach pragmatyzmu metodycznego, zobaczmy, jakie odpowiedzi na powyższe pytania implikuje — zdaniem Schelera — ten ostatni rodzaj pragmatyzmu.

ad 1. Problem trwałej i koniecznej, formalno-mechanicznej redukcji zjawisk przyrody wiąże się z tzw. motoryczną teorią spostrzeżenia zmysłowego oraz z taką samą teorią odnośnie do zjawiska myślenia. O ile teoria ta jest słuszna, to faktycznie trzeba wtedy powiedzieć, iż „konieczność jakiegoś formalno-mechanicznego wyjaśniania przyrody byłaby następstwem tego, że nie potrafimy niczego spostrzegać, niczego pojmować, jeśli to spostrzeganie i pojmowanie nie wywołuje w nas jakiejś możliwej podniety ruchowej oraz jeśli to, co spostrzegane i pojmowane — abstrahując od swego istnienia i istoty — nie może się na nas uzewnętrznić jakimś ruchem, który wywołuje ową podniętę” (EA 98). Konieczność formalno-mechanicznej redukcji zjawisk przyrodniczych jest więc zawsze obwarowana tym podwójnym warunkiem. Zaś pojmować rzeczywistość przyrodę na bazie motorycznej teorii spostrzeżenia i inteligencji, oznacza nic innego, jak tylko wynajdywanie jakiegoś modelu, według którego moglibyśmy bądź to bezpośrednio wywołać zjawisko przyrody jako ściśle identyczne, bądź to pomyśleć je sobie jako wywołane. Jeszcze jaśniej myśl tę — zdaniem Schelera — wyraża w *Populare Schriften* (Leipzig 1905) L. Boltzman. Omawiając metody teoretycznej fizyki, rozróżnia on w swojej rozprawie trzy główne metody: a) empiryczno-indukcyjną, w której wychodzi się z faktów obserwacji, b) euklidesową, przy której dokonuje się dedukcji z zasad przyjętych za oczywiste a priori, c) metodę zastosowaną we własnej mechanice, przy której w grę wchodzi świadomie robione założenia, a więc takie, które nie muszą być oczywiste a priori i które dobiera się w taki sposób, żeby można było najprościej wyprowadzić z nich znane teorie i fakty. Odpowiednio do tego Boltzman pisze: „To nie logika, nie filozofia i nie metafizyka rozstrzyga w ostatniej instancji o tym, czy coś jest prawdziwe czy fałszywe, ale rozstrzyga o tym czyn. Dlatego nie uważam osiągnięć techniki za jakieś drugorzędne produkty nauki, lecz uważam je za logiczne dowody. Gdybyśmy nie dochodzili do owych praktycznych osiągnięć, to nie wiedzielibyśmy w ogóle, w jaki sposób ma się odbywać wnios-

kowanie. Te jedynie wnioski są słuszne, których wynikiem jest jakiś praktyczny skutek”¹.

Zdaniem Schelera, takie jak wyżej ujęcie mechanicznego przyrodoznawstwa różni się od ujęć, które reprezentowali np. Mach i Avenarius. Różnica zaś polega na innym rozumieniu ruchu, który nie jest — jak u Macha — jakąś treścią doznań, resp. jakimś „elementem” pośród innych dowolnych doznań i elementów, lecz jest on obiektywnie — jako ruchowa podnieta — i subiektywnie — jako myślowy schemat — najwyższym i koniecznym warunkiem do zaistnienia wszelkich możliwych doznań i wrażeń.

ad 2. Formalno-mechaniczna redukcja zjawisk przyrody jest nie tylko trwale konieczna. Ponadto musi ona być jeszcze zawsze możliwa. A musi być taką, ponieważ zarówno zewnętrzny jak i wewnętrzny fenomen ruchu posiada, wprawdzie nie bytowe, ale przynajmniej jakieś pierwszeństwo pod względem tego, co dane lub jakieś pierwszeństwo w porządku wszystkich innych możliwych danych spostrzeżeńiowych (EA 101). Stąd też, według pragmatyzmu metodycznego, ani „ontyczne pierwszeństwo” ruchu w stosunku do wszystkich innych zjawisk, ani logiczna i matematyczna „rozumiałość”, ani „historyczny przypadek” czy świadome „analogie”, nie umożliwiają nam formalno-mechanicznego rozumienia przyrody. Dzieje się to natomiast, i jest zawsze możliwe, dzięki zasadzie porządku w obrębie tego, co dane (*Gesetz der Gegebenheitsordnung*).

ad 3. Co do jednoznaczności, która cechuje każde formalno-mechaniczne wyjaśnienie danego zjawiska w przyrodzie, trzeba powiedzieć, że jej źródło tkwi w tym, co jest nam rzeczwiście dane. Tę zasadniczą niejednoznaczność, ten fakt, że każdy mechaniczny model można — przy objaśnianiu tego samego zjawiska — zastąpić nieskończoną liczbą innych modeli, można byloby wykluczyć *a priori*, gdyby dało się przyznać jakieś ontyczne lub czysto racjonalne pierwszeństwo zjawisku ruchu. Tymczasem, przy formalno-mechanicznym objaśnianiu świata, dysponujemy tylko jakimś „porządkiem danych”, który nie ma nic wspólnego z porządkiem natury, branej w jej realnej obiektywności. Dysponujemy przyrodą wyłącznie jako przedmiotem możliwego doświadczenia, możliwego dla każdej żyjącej istoty. Formalno-mechaniczne ujmowanie zjawisk zakłada i równocześnie czyni możliwym to ostatnie. Sam mechaniczny model nie jest i nie ma wcale być w tym ujęciu jakimś realnym odzwierciedleniem rzeczywistości, która istnieje poza naszą świadomością. Chodzi tu raczej o czystą, myślową konstrukcję, która nie ma znaczenia dla rzeczywistości przyrody i dla jej realnego bytu, lecz służy tylko zaspokajaniu naszych oczekiwań oraz odnosi się do przyszłych spostrzeżeń, które z owymi oczekiwaniami są powiązane. (por EA. 104).

Zwróćmy teraz uwagę, jak dalece przedstawione rozumienie formalno-mechanicznej nauki o przyrodzie również w wielu innych względach modyfikuje swoją wartość poznawczą. Otóż ujęcie powyższe usuwa przede wszystkim każdą ontologiczną różnicę pomiędzy tzw. pierwotnymi i wtórnymi jakościami, a utrzymuje ją tylko — w przeciwieństwie do sensualistycznego ujęcia

¹ Cyt. za M. Schelelem, EA 99.

Hume'a, Macha i Avenariususa — w porządku tego, co dane. Także wielkości rozciągle nie posiadają w tym ujęciu żadnej absolutnej stałości, przez co upada pojęcie tzw. materii rozciąglej. Postacie czasu i przestrzeni, które odrzucało starsze przyrodoznawstwo — w przeciwieństwie do Arystotelesa i scholastyki, dla której były one jeszcze prawdziwymi formami bytu — i którego przedstawiciele zjawisko owych postaci musieli zrzucać na wytwórcze siły „duszy”, odzyskują na powrót swoje ontologiczne znaczenie. Ponadto ontologiczne znaczenie odzyskują również idealne znaczenia przedmiotów, które nowoczesny nominalizm przypisuje wytwórczej sile ludzkiego podmiotu. Wymienione znaczenia odzyskują wreszcie, w nie mniejszym stopniu, tzw. jakości zmysłowe. Na tym miejscu można — w przekonaniu Schelera — stawiać sobie pytanie, które posiada dla filozofii dużą wagę. Chodzi o pytanie „czy jakości zmysłowe i jakości pierwotne zamykane są wspólnie razem w klatce jakiejś świadomości w ogóle, czy też, odwrotnie, owym danym lub możliwym obrazom cielesnym w ich wszelkich fenomenalnych określeniach należy przypisywać jakieś istnienie (idealne) poza świadomością jako istnienie obiektywnego zjawiska sił, które poprzez te obrazy ukazują się w bytowej relacji do żywej istoty” (EA 106).

Odpowiedź na to pytanie uzależnia Scheler od tego, czy na gruncie biologii przyjmuje się istnienie jakiegoś jednego i ponadindywidualnego oraz ponadgatunkowego czynnika życiowego, czy też czynnika takiego się nie przyjmuje. W każdym razie godny podkreślenia jest fakt, że ta ostatnia forma pragmatyzmu wraz ze swoimi twierdzeniami o konieczności, możliwości i wieloznaczności mechanicyzycznej interpretacji zjawisk przyrodniczych również ze swej strony „domaga się bezwarunkowej relatywności bytowej mechanizmu względem istoty żywej” (EA 109). Dla Schelera oznacza to równocześnie konieczność wykluczenia wszelkich objaśnień dotyczących żywej istoty, resp. procesów życiowych, w kategoriach mechaniki. Życia nie da się ostateczności nigdy sprowadzić do takich czy innych praw, zaś „w stosunku do mechanizmu przyrody pozostanie ono zawsze wolnym i spontanicznym poruszeniem” (EA 110).

Jeżeli więc — zdaniem Schelera — odrzuca się metafizyczną hipotezę odnośnie do jakiegoś ponadindywidualnego życia, jako samodzielnego, które przynajmniej byłoby typu funkcjonalnego, wtedy formalny mechanizm natury staje się jedynie czystą, subiektywną i ludzką konstrukcją, służącą człowiekowi do celów praktycznych. Inaczej dzieje się w przypadku, gdy wspomnianą hipotezę się przyjmuje. Jednak wtedy również nie może być mowy o żadnym jednoznacznym mechanizmie natury, który moglibyśmy uznać w sensie ontologicznym. Można byłoby natomiast mówić o obiektywnym i idealnym istnieniu formalno-mechanicznych systemów, które względem wszechzycia zachowywałyby się tak samo, jak fizyczne systemy funkcji i narządów zachowują się w stosunku do żywej całości jakiegoś organizmu. W odniesieniu do tego, co nazywamy *natura naturans*, wszystkie owe systemy razem wzięte stanowią jednak tylko jej technikę, a nie jej logikę. Nie decydują one też o takim czy innym teleologicznym sensie natury.

Prawa natury, posiadające formalno-mechaniczną strukturę, są w powyższym świetle prawami, które posiadają — jak u Arystotelesa — wyłącznie

statyczny charakter. Są one obiektywnymi możliwościami zdarzeń, odpowiednimi regułami prawdopodobieństwa. Taki zaś rezultat, do którego — zdaniem Schelera — wyraźnie zbliżyła się współczesna fizyka, pokrywa się ściśle z tym, czego pragmatystyczna teoria poznania uczy na temat pochodzenia naszej wiary we formalno-mechaniczne „prawa natury”. Zgodnie z tą teorią, wiary owej nie da się uzasadnić ani w sposób dedukcyjny, ani w sposób empiryczno-indukcyjny; nie jest ona również — jak uczył Kant — warunkiem dla jakiegoś obiektywnego następstwa czasowego zjawisk w ogóle, według zasady dedukcji zdań podstawowych z idei możliwego doświadczenia. Nasza wiara we formalno-mechaniczne „prawa natury” jest, według tego ujęcia, prostym następstwem wyboru tego, co równomierne w czasie. Ten wybór jest już wcześniej określony przez takie a nie inne potrzeby istoty żywej i przez jej strukturę popędową. I odpowiednio do tego wyboru, rzeczy z otoczenia ukształtują się ze świata, stając się w ten sposób obiektem spostrzegania dla jakiejś żywej istoty. A zatem — jak podkreśla Scheler — tylko związki istotnościowe matematyki i kinetyki, następnie fizyczne — statyczne i dynamiczne — prawa postaci są czysto racjonalne (por. EA 111). Stąd też trzeba powiedzieć, że to wszystko, co klasycznie i zgodnie określano jako „prawo natury” (Kartezjusz, Newton, Helmholtz), jest w rzeczywistości prawem „obiektywnego przypadku”. Ponadto, jeśli odrzucić hipotezę wszechzycia i zadowolić się subiektywnym, idealistycznym pragmatyzmem, wtedy oczywiście „prawa natury” będą oznaczać jeszcze o wiele mniej.

Rzeczą najważniejszą z punktu widzenia filozofii jest dla Schelera fakt, że formalno-mechaniczne prawa natury, resp. prawa o formalno-mechanicznej strukturze, nie posiadają ontycznego znaczenia. To im właśnie przysługuje, zarówno biologicznie jak i praktycznie, relatywna wartość. Natomiast czystymi, apraktycznymi i biologicznie nierelatywnymi „prawami natury” są wyłącznie następujące prawa:

- a) prawa formalno-ontologiczne, które fundują czystą logikę;
- b) prawa analizy i prawa geometrycznej topologii;
- c) fizyczne, chemiczne i biologiczne prawa postaci w naturze — przede wszystkim te, które są dynamiczne (ponieważ statyczne prawdopodobnie dadzą się wyjaśnić przez dynamiczne);
- d) materialne związki istotnościowe (związki między ideami i prafenomenami), które ograniczają możliwość ustalonych z góry, arbitralnych „obrazów” konkretnego ciała (por. EA 113).

Dopiero to, co w powyższych punktach wymieniliśmy, może — zdaniem Schelera — stanowić właściwy przedmiot filozofii przyrody, tzn. czystego, apraktycznego poznania natury, bez którego nasza wiedza o niej nigdy nie może być jednoznaczna.

Z korzyścią dla niniejszych rozważań będzie zwrócenie uwagi, że samo dołączenie filozofii przyrody nie czyni jednak naszej wiedzy w pełni jednoznaczną. Aby jednoznaczność naszej wiedzy była pełna, do wiedzy przyrodniczej i do filozofii przyrody muszą dojść jeszcze dwie sprawy. Po pierwsze, musi się wziąć pod uwagę to, co Scheler określa jako naukę o przyrodzie (*Na-*

turkunde). Nauka ta ma do czynienia ze samymi przypadkowymi indywidualnymi treściami obrazów, które to treści o obiektywno-idealnych obrazach są nam dane i które można „poznawać” jedynie w różnych stopniach adekwatności, bez możliwości ich „pojmwania” lub „rozumienia”, jak również bez możliwości jakiegoś ich „objaśniania”. Po drugie, konieczne jest jeszcze czysto dynamiczne i emocjonalne rozumienie natury jako pola wyrażania się obrazotwórczego wszechżycia; rozumienie, które leży poza wszelką wiedzą o formalno-mechanicznym charakterze, jak również poza wszelką filozofią przyrody i wszelką wiedzą o naturze. Chodziłoby więc tutaj o jakiś czwarty rodzaj stosunku wiedzy do natury, pojmwanej jako *natura naturans*. Wspomniane obrazotwórcze wszechżycie jest takim na mocy dynamicznych, materializujących czynników i wiecznie jednego popędu, którego owe czynniki są częściowymi funkcjami, w stopniu nie mniejszym niż samo to wszechżycie. M. Scheler pisze, że „ta wiecznie rodząca, dynamiczna prapodstawa natury, dostępna jest tylko dla ludzkiego umysłu, dla sympatii i, w najwyższym stopniu, dla jednoczącego wczucia oraz jednoczącego współdzielenia się ze swoimi siłami jako «siłami» (a nie ich pojęciowymi określeniami). Ani rozum, ani zmysły, ani ujęcie idei czy ogląd prafenomenu nie mogą owej prapodstawy dosięgać” (EA 114).

A zatem, w przekonaniu Schelera, nasza wiedza o naturze mogłaby być dla nas przynajmniej częściowo jednoznaczna tylko dzięki idealnej kooperacji posiadania, wiedzy, świadomości, poznawania, rozumienia, istotowego oglądu, objaśniania oraz rozumiejącej sympatii z ową naturą jako panfizjonomicznym polem wyrażania się wiecznego pędu i jego zasadniczych kierunków.

Do przedstawionych rodzajów możliwej, jednoznacznej wiedzy o naturze należałoby na koniec dodać metafizykę przyrody. Jej zadaniem byłoby dać najpierw syntezę wszystkich dotychczas wymienionych rodzajów wiedzy o naturze, a następnie zbadać, jakie atrybuty trzeba byłoby hipotetycznie przyznać przyczynie wszechrzeczy ze względu na przyrodę.

Powysze wyszczególnienie czterech, odbiegających zupełnie od formalno-mechanicznego objaśniania natury, możliwych rodzajów wiedzy (*Naturphilosophie, Naturkunde, Naturverständnis; Naturmetaphysik*), spełnia — zdaniem Schelera — jeden bardzo ważny cel. Ukazuje nam mianowicie „że dopiero coraz ostrzejsze ograniczenie znaczenia formalno-mechanicznej interpretacji natury i rosnące stopniowo zrozumienie bytowej relatywności jej przedmiotu otworzyły znowu nasz duchowy wzrok na samodzielną istotę każdego z owych czterech innych zadań poznawczych, które mamy wobec przyrody. Stało się jasne, że tylko fałszywa, absolutna i metafizyczna interpretacja wartości poznania, jaką formalno-mechaniczne ujęcie natury znalazło przy swym pierwszym wystąpieniu w czasach nowożytnych, spowodowała, iż wspomniane cztery inne, podstawowe rodzaje naszej wiedzy, nie były w ogóle pielęgnowane ani odpowiednio doceniane” (EA 115-116).

Fakt przeceniania swojej wartości poznawczej przez formalno-mechaniczne ujęcie natury przyniósł ze sobą fatalne wręcz następstwa dla filozofii. Ze względu na te negatywne konsekwencje Scheler poddaje ostrej krytyce ową absolutną i ontologiczną interpretację formalno-mechanicznego rozumienia przyrody. Na skutek takiego podejścia do przyrody doszło według niego m.in.

do karygodnego braku zainteresowania wartościami estetycznymi, do nieuwzględniania w dziejach obrazów, postaci i tzw. jakości wtórnych, do zniwelowania etyki oraz do wyobcowania człowieka z natury (por. EA 118). A do takiego stanu rzeczy dochodziło tylko dlatego, że „poznanie tego wszystkiego nie dopomaga człowiekowi w panowaniu nad rzeczami”¹. W dalszej więc konsekwencji musiało mieć miejsce olbrzymie jakieś wykorzenienie człowieka z przyrody. „Jak odurzony — pisze Scheler — zaczął się on chwiać i balansować pomiędzy śmiesznym materializmem, który sprowadza go do zwierzęcia, a pomiędzy równie śmiesznym spirytualizmem, który pozbawia go utraconej przez człowieka równowagi będzie musiała prowadzić przez konieczność uświadomienia sobie całkowitej odrębności wymienionych rodzajów poznania natury, przez konieczność uświadomienia sobie granic wszelkiego formalno-mechanicznego objaśniania tej natury, jego źródeł, jego podstaw i motywów, relatywności bytowej jego przedmiotu. W ten sposób — twierdzi Scheler — będzie można znowu na nowo zrobić wolną przestrzeń dla jakiejś metafizyki przyrody.

Zreasumujmy krótko wyniki, do których doszedł Scheler w powyższych analizach. Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że radykalny pogląd filozoficznego pragmatyzmu w kwestii ścisłego związku działania z poznaniem, praktycznych konsekwencji myśli z sensem i znaczeniem tej myśli jest poglądem z gruntu fałszywym. Jako taki nie wytrzymuje krytyki i winien być definitywnie odrzucony. Pogląd ten bowiem absolutyzuje rolę pragmatycznego motywu w poznaniu, doprowadzając tym samym do karygodnych błędów. Oczywiście, nie oznacza to, że pragmatyczny motyw nie odgrywa w poznaniu żadnej roli, owszem, motyw ten w określonym rodzaju poznania może spełniać nawet podstawową rolę. Ale — podkreślmy — może, zdaniem Schelera, pełnić taką rolę tylko w określonym, a więc nie w każdym rodzaju poznania.

Summary

MAX SCHELER ABOUT THE PRAGMATIC MOTIV IN KNOWLEDGE

The Author inquires into the role and the value attributed by Max Scheler to the pragmatic motiv in knowledge. The Author using first of all Scheler's discourse entitled *Knowledge and Work (Erkenntnis und Arbeit)*

¹ Niechlubną zasługą omawianego podejścia do przyrody było też np. wyłączenie praktyczne zastosowanie i także interpretacja teorii kwantów. Jak wiadomo, w teorii tej tzw. stan końcowy równie dobrze opisuje przebieg danego procesu jak i stan początkowy. Otóż ze względu na praktycznych zaczęto uważać, że jednoznaczny jest dany proces tylko wtedy, gdy się go ujmuje w kierunku od stanu początkowego do końcowego, a nie odwrotnie. Tymczasem, podkreśla Scheler, antropomorfizm jest zarówno mechaniczna, nieorganiczna kauzalność, jak i (teleologiczna) celowość procesów życiowych. A natura, wzięta sama w sobie, nie zna prawdopodobnie ani czysto mechanicznie działających przyczyn, ani celów.

concentrates two problems: Scheler's criticism of philosophical pragmatism and his appreciation of methodical pragmatism.

From the analysis it follows that according to Scheler the philosophical pragmatism in its radical form is an thoroughly false opinion. Obviously it does not mean that the pragmatic motif has no importance in knowledge. This motif can even be the most important but only in knowledge of a certain kind, so not in all knowledge.

Antoni Szwed

ZAWIERZYĆ CZŁOWIEKOWI

księga pamiątkowa ofiarowana Ks. prof. Józefowi Tischnerowi w 60-lecie jego urodzin, (wydawnictwo *Znak*, Kraków)

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. Michałski, *Europa Centralna na drodze do demokracji* - L. Kołakowski, *Oda do Józefa* - J. Turowicz, *Kim jest Józef Tischner?* - J. Galarowicz, *Dlaczego oddalam się od tomizmu?* - L. Wałęsa, *Prostowanie krętych ścieżek* - S. Jurczak, *Dokąd ta droga prowadzi* - W. Wnuk, *Podhalańskie homilie ks. Józefa Tischnera* - F. Bachleda-Księżdzulorz, *Jako ptoskowie wolni*

O METODZIE FILOZOFII SØRENA KIERKEGAARDA

Pytanie o istotę człowieka jest centralnym problemem każdej filozofii człowieka. Nie zawsze jest ono stawiane wprost i rzadko pada na nie ciekawa i inspirująca odpowiedź. Przeciwnie, dziś wielu poruszających się w obszarze tej problematyki stara się unikać tego typu odpowiedzi, uważając rzecz za beznadziejnie trudną. Autorzy ci ograniczają się do opisu i interpretacji różnych typów ludzkiego doświadczenia. Pozostają na gruncie jakoś rozumianej fenomenologii, unikając prób ontologizacji fenomenu człowieka. Ale nawet bardzo ostrożne, wręcz minimalistyczne podejścia interpretacyjne w pewnym momencie stają przed koniecznością doprowadzenia refleksji do jakichś ostatecznościowych (choć nie ostatecznych — w sensie ważnych raz na zawsze) wyników, które miałyby charakter mniej lub bardziej rozwiniętej ontologii bytu ludzkiego. Wtedy okazuje się, że w refleksji nad istotą człowieka nie sposób obejść się bez teoretycznych modeli, które przynajmniej częściowo odzwierciedlają strukturę człowieka. Niektórzy widzą w tych zabiegach ontologiczny totalizm, który ma rzekomo wypierać autentyczną refleksję antropologiczną. Nie wydaje się, by każda próba modelowego myślenia o człowieku stwarzała takie niebezpieczeństwo. Owszem, nie daje się ono wykluczyć jedynie w przypadkach zbyt szybkich i powierzchownych uogólnień, czy też bezkrytycznego przyjmowania starych, wypracowanych w minionych wiekach spekulatywnych schematów. Ich akceptacja w punkcie wyjścia prowadzi na ogół do zacieśnienia rozumienia różnorodnego doświadczenia człowieka. To powoduje, że pozostajemy przy jakiejś części prawdy o człowieku, którą traktujemy jako całą wiedzę na ten temat. Powstaje typowy błąd *pars pro toto*. Szczególnie narażone na tego typu błąd są te ontologie bytu ludzkiego, które można by nazwać statycznymi lub jednopoziomowymi. W przeciwieństwie do ujęć dynamicznych, wielopoziomowych, sprawiają one wrażenie koncepcji jednowymiarowych i unifikujących jednostki ludzkie. Ich cechą rozpoznawczą są słowa-klucze, zwięzłe definicje, względnie proste i klarowne koncepcyjne schematy. Dotyczą one abstrakcyjnych zespołów niezmiennych i ponadjednostkowych własności bytu ludzkiego. Poszukuje się wtedy ontologicznych struktur, przypisując im status ogólnej natury człowieka. Sądzi się ponadto, że konkretna jednostka, mając do dyspozycji określone rozwiązania systemowe, niejako w ich świetle zechce pojąć swój los i dokonać swej samorealizacji. Klasycznego przykładu dostarcza Arystoteles. Wedle jego definicji człowiek to zwierzę rozumne. Dwie cechy są tu eksponowane: zwierzęcość i rozumność.

Byłoby oczywiście niezmiernym uproszczeniem sądzić, że Stagiryta tylko tyle ma do powiedzenia na temat istoty człowieka. W traktacie *O duszy czy Etyce Nikomachejskiej* kreśli całą strukturę duszy ludzkiej, w której eksponuje pierwiastek intelektualny, zarówno w jego funkcjach teoretycznych jak i praktycznych. Mimo to jest to typowa wizja człowieka jednopoziomowego, gdzie niezależnie od osobowego, psychicznego i duchowego rozwoju jednostka ludzka zawsze w ten sam sposób aktualizuje swoje ontyczne możliwości. Przy minimum samoświadomości niejako od razu bierze w posiadanie samą siebie. Postulat całościowego wysiłku samopoznania jest tu właściwie zbędny, bowiem teoria filozoficzna pretenduje do ostatecznej i całościowej, choć bardzo ogólnej interpretacji bytu ludzkiego. Przeciwnie, sokratejskie: „Poznaj samego siebie” zakłada w punkcie wyjścia zasadniczą niejawną istotę człowieka. W jego świetle ontologiczne sądy stwierdzające, że człowiek jest tym lub tamym są teoriopoznawczą iluzją. Wszelka teoretyczna spekulacja musi zatem być poprzedzona stopniowym odsłanianiem siebie dla samego siebie. W tym samym duchu co Sokrates filozofuje również Aureliusz Augustyn, niektórzy średniowieczni mistycy, zaś w czasach nowszych w sposób konsekwentny i systematyczny czyni to Søren Kierkegaard.

Celem niniejszego artykułu jest próba krótkiego i z konieczności szkicowego przedstawienia metody kierkegaardiańskiej filozofii człowieka; filozofii, która może być przykładem otwartej i wielopoziomowej refleksji nad różnorodnym doświadczeniem człowieka.

Postulat poznania samego siebie ma charakter praktyczny i odnosi się bez wyjątku do każdej jednostki ludzkiej. Także Kierkegaard stosuje go w swoim życiu prywatnym, co znajduje wielorakie potwierdzenie w jego wypowiedziach. Pisał np. w marcu 1851r.: „Pojmuję to jako moją niedoskonałość; bowiem cała moja działalność pisarska jest... równocześnie moim własnym rozwojem, w którym coraz głębiej zastanawiam się nad swoją ideą, swoim zadaniem”¹. To wyznanie złożył już pod koniec życia i było ono zgodne z tym, czego szukał u początku swej pisarskiej kariery. W połowie 1835 r. notował w *Dziennikach*, iż dla odnalezienia „prawdy dla mnie”, dla której „chciałoby się żyć i umierać”, potrzeba „wpierw nauczyć” się poznawać siebie, zanim się pozna cokolwiek innego”². Zapewne kolejne dzieła Duńczyka są jakimś świadectwem coraz głębszego zstępowania w siebie, choć jednocześnie brak podstaw do tego, by je traktować jako pamiętnik duszy. Kierkegaard nie zachęca do naśladowstwa, pójdźcia w jego ślady; w ogóle nie stawia siebie za wzór do naśladowania³. Przeciwnie, ten, który mniej lub bardziej bezmyślnie naśladuje drugiego, po prostu zdradza siebie, egzystuje w nieprawdzie⁴.

¹ S. Kierkegaard, *Den Enkelte, Samlede Vaerker Bind 18 (SV 18)*, Copenhagen 1964, s.168.

² S. Kierkegaard, *Papirer (Pap) I A 75*, Copenhagen 1968-1970.

³ Por. szczególnie wymowny pod tym względem artykuł pt. *Uzbrojona neutralność*, przeł. K. Toeplitz, *Wybór tekstów filozoficznych*, Gdańsk 1978, s. 128-144.

⁴ Naśladować można jedynie Chrystusa, nigdy człowieka. Por. moją pracę pt. *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kraków 1991, rozdz. IV, pkt. 7.2.

Postulat samopoznania dotyczy zatem każdego z osobna, w jego jedności i niepowtarzalności. Każdy musi go podjąć na własną odpowiedzialność. Drugi nie może mnie w tym wyręczyć, choć może mi pomóc. Kierkegaard nie jest w pierwszej kolejności filozofem-teoretykiem, lecz tym, który poprzez swoje pisma pragnie czytelnikowi pomóc w odnajdywaniu siebie. Wzorem swego ulubionego mistrza Sokratesa nazywa siebie majeutą, akuszerem, lecz nie nauczycielem. Majeutyka to sztuka wydobywania wiedzy ukrytej w drugim. Majeuta jest zaledwie okazją czy też pobudką, która inicjuje u drugiego proces samopoznania¹. Różni się przeto od nauczyciela, który określoną wiedzę przekazuje wprost.

Co zatem przynosi proces poznawania samego siebie? Kierkegaard jako majeuta nie może zebrać i teoretycznie uogólnić wyników konkretnych jednostkowych poznań. Może jedynie wskazać zakres i wymiary tego procesu. Samopoznanie przynosi wiedzę „do pewnego stopnia”. Jest to rozpoznanie wstępne, konieczne do ustalenia swej osobowej tożsamości. Ale człowiek nie jest w stanie o własnych siłach rozpoznać siebie do końca, gdy temu procesowi nie towarzyszy „poznanie Boga”, które jest jakby podstawianiem sobie „zwierciadła Słowa”. Tylko wtedy, gdy człowiek z całą szczerością „stanie przed Bogiem”, będzie mógł skutecznie przeciwstawić się wszystkim swoim „iluzjom i hipokryzjom”, w których żyje². Dla Kierkegarda poznanie Boga nie jest porzuceniem siebie. Im głębiej człowiek wnika w siebie, tym bardziej zwraca się do Boga³. Pierwotnie dane jest jakieś doświadczenie Boga, które wskazuje na potrzebę akceptacji obiektywnie danych prawd Objawienia i innych treści teologii; to one ostatecznie wyjaśniają sens tego doświadczenia. Stąd też postulat drugi głosi, że wielorakie doświadczenie psychiczne, etyczne i religijne nie daje się do końca pojąć i wyjaśnić bez odwołania się do rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym oraz religijnym. Te ostatnie wiążą się z fundamentalnym przeświadczeniem Kierkegarda, zgodnie z którym człowiek jest bytem pierwotnie zdeterminowanym. Determinacja ta sięga nie tylko sfery ciała i duszy, lecz również najgłębszej sfery bytu ludzkiego, czyli ducha. Tej pierwotnej, metafizycznej determinacji nie niweczy ani wolność wyobraźni, ani wolność decyzji. Ona jakby je wyprzedza, a nawet funduje. Stąd życiowym obowiązkiem człowieka jest stopniowe odkrywanie tej metafizycznej determinacji, na którą wskazuje doświadczenie pierwotnej świadomości moralnej i religijnej zarazem. Świadomość winy czy grzechu jest świadectwem odejścia od tej pierwotnej świadomości⁴. Kierkegaard zdecydowanie odrzuca możliwość takiej autokreacji, która przekreśla to doświadczenie. Samopoznanie ma jakby trzy dopełniające się wymiary: stricte osobowościowy, etyczny i religijny. W pierwszym odsłaniają się cechy charakteru, osobowości, uzdolnienia i wady, w drugim i trzecim cała sfera wolności związana z życiem etycznym i religijnym. Samopoznanie nie jest zatem prostym przeżywaniem przepływającej świadomości (Husserl), nie jest introspekcyjnym oglądaniem

¹ S. Kierkegaard, *Okruchy Filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, ss. 9-13.

² S. Kierkegaard, *Pap. X⁴ A 412*.

³ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SV6, s.193.

⁴ S. Kierkegaard, *Pap. VII¹ A 143*.

siebie niejako od środka, nie ma także czysto myślnego charakteru (Hegel). Można zaryzykować twierdzenie, że samopoznanie w sensie Kierkegaarda pokrywa wymienione znaczenia i zarazem wykracza poza nie. Ma ono charakter praktyczny, bowiem jego konstytutywnym elementem są wolne decyzje, jakie jednostka podejmuje względem siebie lub, ściślej rzecz biorąc, względem swej egzystencji. Samopoznanie to nie tylko ogląd czy teoretyczna refleksja, lecz odczytywanie treści egzystencji i zarazem świadome jej kształtowanie. Tymi treściami są potrzeby, pragnienia i dążenia, lecz także określone stany psychiczne, które skłaniają do podjęcia takich a nie innych decyzji. Następuje między nimi swego rodzaju sprzężenie zwrotne, wzajemne uwarunkowanie. Gdyby nie intensywne przeżycie rozpaczy wyrafinowanego estety, nigdy by nie podjął tzw. wyboru absolutnego, bez którego z kolei etyk nie mógłby doświadczyć swej duchowej jedności i tożsamości.

Punktem wyjścia w kierkegaardiańskiej filozofii człowieka jest obserwacja, że w samopoznaniu dochodzą do głosu ludzkie potrzeby z coraz głębszych poziomów egzystencji. Coraz większej znajomości swej indywidualności towarzyszy coraz większa potrzeba duchowego wyzwolenia. Człowiek coraz bardziej staje się za siebie odpowiedzialny, co ściśle łączy się z tzw. „powagą egzystencji”¹. Uznanie faktu ludzkiej wolności skłania Kierkegaarda już w punkcie wyjścia do rozważań fenomenu człowieka w dwóch dopełniających się aspektach: psycho-somatycznym i duchowym, tj. w sferze doświadczenia cielesnego i psychicznego, oraz duchowego. Widomym znakiem duchowości człowieka jest jego wolność, która tkwi u podstaw egzystencji, czyli życia ducha. Duch jest rdzeniem człowieczeństwa. „Człowiek jest syntezą duszy i ciała ukonstytuowaną i podtrzymywaną przez ducha”². Ale sfera duchowości nie jest mu dana od razu i wprost. Dotarcie do tej sfery zakłada wysiłek samopoznania, który właściwie niewielu podejmuje. Zdecydowana większość ludzi pozostaje w tzw. stanie naturalnym³ lub stadium estetycznym. W tym stanie — jak się metaforycznie wyraża Kierkegaard — duch „drzemie”⁴, czyli istnieje w sposób ukryty. Esteta jako istniejący podmiot nic jeszcze nie wie o swojej duchowości i tym się różni od etyka, nawiązującego kontakt ze swoją duchowością, i człowieka religijnego, który w swym duchowym wnętrzu otwiera się na doświadczenie Boga. Życie estety poddane jest determinizmowi ciała i psychiki, w czym upodabnia się on do innych. Jest elementem bezosobowego tłumy. Nie posiada swej indywidualności, nie odkrywa siebie, ani też nie kształtuje swej egzystencji. Kierkegaard powie, że esteta raczej się staje, niż egzystuje w sposób świadomy. Podobny jest do pijanego chłopca „który leży na wozie i śpi, zostawiając konie bez nadzoru”. Egzystowanie to nadzorowanie koni w stanie trzeźwym⁵.

¹ Por. np. *Begrebet Angest*, SV6, rozdz. IV; par. 2, pkt. c.

² Tamże, SV6, s. 170.

³ Por. np. *Pap. XI² A 403* lub *Pap. XI¹ A 635*.

⁴ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SV6, s. 35.

⁵ S. Kierkegaard, *Fire Opbyggelige Taler*, SV4, cyt. za K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 166.

Widać stąd łatwo, że budowanie ontologii bytu ludzkiego wyłącznie w obszarze życia estetycznego byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem i przez to czymś z gruntu fałszywym. Dlatego Kierkegaard jako teoretyk pragnie towarzyszyć jednostce na wszystkich możliwych etapach samopoznania. W tym celu buduje szereg modeli, w których dąży do ujęcia pewnych konstytutywnych cech właściwych danemu stanowi i sposobowi egzystencji. Kolejno kreśli modele: stadium estetycznego wraz z jego podstadiami, stadium etycznego i religijnego (ściślej: podstadia religijności A i religijności B), oraz tzw. międzystadiów, takich jak np. ironia czy humor. W przeciwieństwie do Hegla, który swojemu systemowi przypisuje status absolutnej obiektywności i naukowości w odzwierciedlaniu rzeczywistości, Kierkegaard tworzy je jako myślowe projekty możliwych sposobów życia, których indywidualna realizacja nie musi się pokrywać z ich logicznym ciągiem, założonym przez Kierkegaarda. Poszczególne modele wcielają idee, czyli możliwe „poglądy na życie”¹. Duńczyk hierarchizuje je według stopnia tzw. wewnętrzności jednostki². Kreśli swego rodzaju mapę idei, na której czytelnik może łatwo odnaleźć ideę, według której aktualnie żyje. Ale to nie wszystko. Kierkegaard wskazuje na ideę najwyższą, która ma być ostatecznym celem dążeń człowieka. Człowiek winien się do niej przybliżać, wcielając w życie coraz wyższe idee, lub przynajmniej uznając ich znaczenie dla swego duchowego postępu. Wyznaczają one drogę do idei najwyższej³. Jest to idea chrześcijaństwa⁴. To z nią wiąże się duchowe wyzwolenie i egzystencja w prawdzie.

Celem filozoficznej refleksji Kierkegaarda jest towarzyszenie egzystującej jednostce. Przedmiotem zainteresowania tej refleksji jest sfera przeżyć psychicznych, etycznych i religijnych. Szczególną rolę odgrywają tu przeżycia negatywne, takie jak: lęk, melancholia, nuda, rozpacz czy przeżycie wstydu. Te psychiczne przejawy etyczno-religijnej egzystencji (wina, grzech, upór itd) są mniej lub bardziej bezpośrednim doświadczeniem duchowej jaźni, która w ten sposób doświadcza samej siebie⁵. Duch jako poznający i egzystujący podmiot czyni przedmiotem samego siebie. U Kierkegaarda podmiot widziany jest w dwu aspektach, tj. jako podmiot i jako przedmiot. Tworzą one swego rodzaju hermeneutyczny krąg, w którym żaden z elementów tej relacji nie ma ustalonej raz na zawsze pozycji. Egzystujący podmiot doświadcza rzeczywistości swej przedmiotowości, której sensu nie jest w stanie pojąć bez wyboru odpowiedniej interpretacji. Wedle Kierkegaarda każda jednostka musi sobie dostarczyć własnej interpretacji, która u Duńczyka nosi nazwę refleksji subiektywnej⁶. Dzięki niej jest w stanie wybrać stosowny dla siebie projekt egzystencji i tym samym uzgodnić siebie z samym sobą, likwidując źródła przeżyć negatywnych. Refleksja subiektywna towarzyszy egzystencji i kształ-

¹ S. Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, SV10, Copenhagen, 1962-64, s. 287.

² Pojęcie wewnętrzności szerzej analizuję w pracy *Między wolnością...*, dz. cyt., rozdz. I, par. 3; pkt. 3.5.

³ S. Kierkegaard, *Pap. XI² A 184*.

⁴ S. Kierkegaard, *Uzbrojona neutralność*, dz. cyt., ss. 129-133.

⁵ Por. definicję jaźni w *Chorobie na śmierć*, Warszawa 1982, ss. 146-147.

⁶ S. Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, SV9, ss. 63-66.

tuje ją. O ile refleksja subiektywna ma charakter stricte indywidualny, o tyle filozoficzna refleksja Kierkegaarda (filozofia człowieka) ma sens jak najbardziej ogólny. Stanowi ją hipotetyczna konstrukcja możliwego, duchowego rozwoju człowieka. Odpowiednio zestawione obok siebie stadia i podstadia egzystencji tworzą historię rozwoju nie konkretnej, lecz modelowej jednostki¹. Ten rodzaj filozoficznej refleksji nie jest zwykłą ontologizacją bytu ludzkiego. Kierkegaard wprawdzie dosyć bezkrytycznie przyjmuje, że człowiek niejako *in potentia* obdarowany został pewnymi zdolnościami (np. wyobraźnią)². Fakt ten może stanowić podstawę do zarzutu, że krytyk Hegla, przynajmniej częściowo, nie uniknął jego błędów. Ale jak się zdaje, ta próba kontynuacji tradycyjnych ontologizacji bytu ludzkiego jest marginesem filozoficznych rozważań Kierkegaarda. Ich przedmiotem nie jest już struktura, lecz możliwa przestrzeń wolności lub przestrzeń etyczno-religijnej egzystencji jednostki, w której jedynie pośrednio mają szansę ujawnić się osobowe niezmienniki. Ten typ refleksji wychodzący od podmiotu jako podmiotu (*subiectum*) można by nazwać refleksją subiektologiczną, która niewątpliwie jest metarefleksją w stosunku do refleksji subiektywnej. To zasadniczo nowe subiektologiczne podejście w filozofii człowieka należy do największych osiągnięć myśli Kierkegaarda. Nie odpowiada w nim na pytanie: kim jest człowiek, lecz jedynie w jaki sposób przejawia się samemu sobie. To powoduje, że kierkegaardiańska filozofia człowieka nie stanowi zamkniętego systemu, lecz może być stale uzupełniana i modyfikowana, a jednocześnie ukierunkowuje badania najgłębszych potrzeb i dążeń człowieka.

Summary

SOME REMARKS ON THE METHOD OF SØREN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY

The present article is an attempt to demonstrate some basic elements of Søren Kierkegaard's philosophical method. Contrary to many well known philosophies of man it is not a one-level ontology of the human being. At the starting-point Kierkegaard does not avoid, to be sure, any ontological or theological presuppositions, but they appear marginal in his philosophy. To them belong such convictions as: a spirit (the root of human being) bears with itself the primordial, metaphysical determination, which has been bestowed by God and the Christian dogmatics has a fundamental significance for the ultimate explanation of individual existence.

But the main postulate of Kierkegaard's philosophy is a necessity of self-cognition, which every man has to take upon himself to exist in truth. Kierkegaard as a philosopher-theoretician creates a sequence of models,

¹ Podobnie myśli na ten temat F. Zimmermann, *Das Wesen des Geistes im Werk Søren Kierkegaards*, München, 1969, s. 134.

² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, Warszawa, 1982, ss. 166 i następne.

which correspond to possible ways of individual existence. The object of Kierkegaard's philosophical reflection is not an ontological structure of the human being, but the possible space of freedom in personal, moral and religious dimension, in which has a chance to disclose personal invariants of man's essence. That type of reflection concerning the subject as a subject (*subiectum*) can be described as a subjectological reflection. It is an instance meta-reflection in relation to individual subjective one. Kierkegaard in his philosophy does not answer the question who man is, but in what way he reveals himself. Hence, that Kierkegaard's philosophy cannot be appreciated as a closed system, but as an open way of thinking, which can be still completed and modified in the direction of most profound human needs and goals.

WYDAWNICTWO NAUKOWE

PAPIESKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ

E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przekład Bogna Opolska-Kokoszka. Wstępem opatrzył ks. Józef Tischner. Rozmowy E. Lévinas z Ph. Nemo, w których francuski myśliciel wyjaśnia podstawowe pojęcia swojej etyki. Książeczka stanowi bardzo dobre wprowadzenie w myśl E. Lévinasa.

M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, z cyklu podręczników Wydziału Filozofii PAT. Elementarne wprowadzenie w problematykę filozofii nauki, szczególnie filozofii fizyki.

J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*. Książka nagrodzona przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN, zalecona przez MEN jako podręcznik propedeutyki filozofii dla szkół średnich.

A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*. Pierwsza w Polsce książka o poznawaniu drugiego człowieka w kręgu szkoły fenomenologicznej (E. Husserl, E. Stein, M. Scheler), skierowana nie tylko do filozofów, ale także do psychologów i pedagogów.

Logos i Ethos, 1/1991. Wydawnictwo dysponuje jeszcze kilkudziesięcioma egzemplarzami pierwszego numeru czasopisma.

Zamówienia na książki Wydawnictwa Naukowego PAT można wysłać na adres: ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Zbigniew Stawrowski

ZWIĄZEK NIESKOŃCZONOŚCI I SKOŃCZONOŚCI W SYSTEMIE HEGLOWSKIM

Pytanie o nieskończoność i jej stosunek do tego, co skończone, stanowi kluczowy problem systemu Hegla. Nie jest to bynajmniej zagadnienie z pogranicza filozofii i matematyki, jak się to niekiedy zwykło przyjmować, ale fundamentalny problem metafizyczny, który w rozmaitej formie towarzyszy filozofii niemal od jej narodzin. Chodzi tu nie tylko o klasyczne pytanie dotyczące relacji Bóg - świat, lecz także o podstawowy problem antropologii, ponieważ zarówno skończoność jak i nieskończoność stanowi istotny wymiar ludzkiego ducha. Człowiek wie, że jest bytem przemijającym, ograniczonym i skazanym na śmierć, a jednocześnie doświadcza, że byt ten w jakiś sposób przekracza. W systemie heglowskim obie perspektywy: metafizyczna i antropologiczna, wiążą się ściśle ze sobą, a łączy je pojęcie Ducha. Duch bowiem jest według Hegla jeden: Boga w człowieku i człowieka w Bogu. Duch to znamie boskości w człowieku¹. W *Wykładach z filozofii religii* czytamy: „Nie może istnieć dwojaki rozum ani dwojaki duch, jeden boski rozum i jeden ludzki, jeden boski duch i jeden ludzki, które byłyby całkowicie różne. (...) Duch, o ile jest duchem Boga, nie jest jakimś Bogiem po drugiej stronie gwiazd, po drugiej stronie tego świata, lecz jest Bogiem obecnym, wszechobecnym, duchem we wszystkich duchach”². Trzeba więc pamiętać, że wszystkie wyniki heglowskich rozważań dotyczą zarówno człowieka — ducha skończonego, jak i ducha absolutnego — Boga.

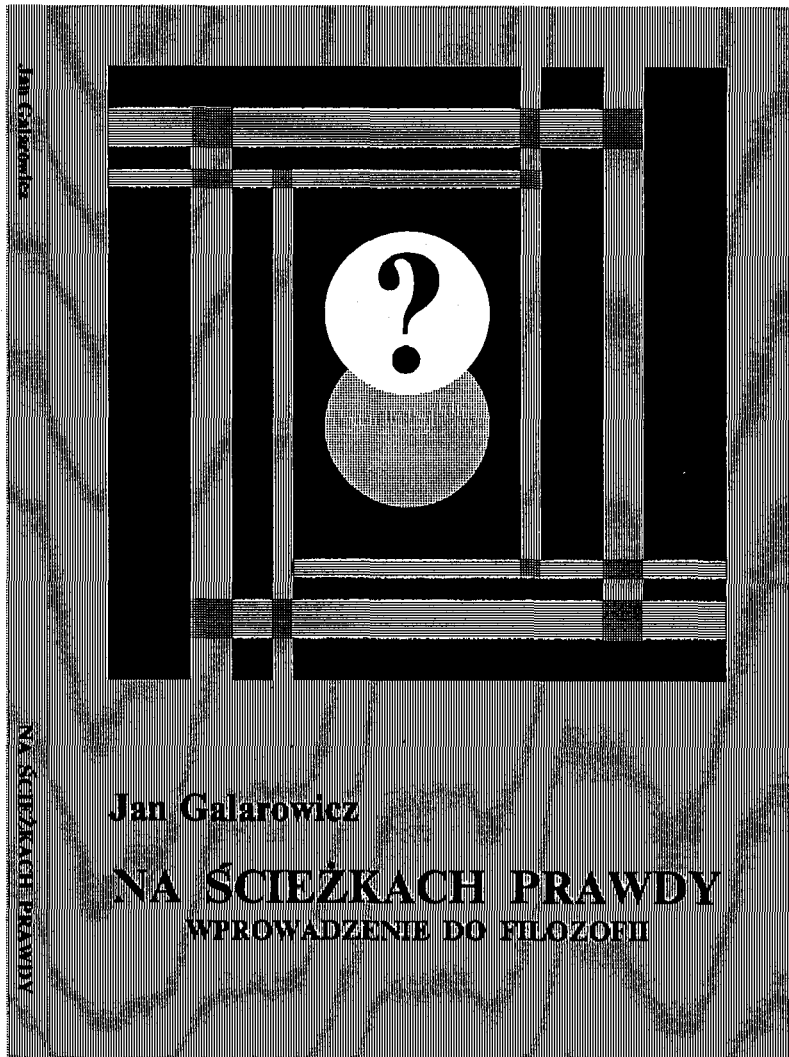
Podjmując problem nieskończoności rozpoczyna Hegel od zasadniczej krytyki niemal całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, która próbowała uchwycić nieskończoność przyjmując za punkt wyjścia to, co skończone³. Aby zrozumieć błędność takiego podejścia, wystarczy zastanowić się dobrze nad samym pojęciem skończoności. Píše Hegel: „Mówiąc formalnie skończoność oznacza to, co ma koniec, co jest, ale przestaje być, co wiąże się ze swoim innym i zatem jest to przez nie ograniczone”⁴. I w innym miejscu: „Skoń-

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp Verlag 1981, par. 441 *Zusatz*.

² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp 1982, t.I, s. 40.

³ Uznanie Hegla cieszy się w tej kwestii tylko Platon i jego rozważania z dialogu *Fileb*. Por. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, wyd. cyt., par. 95.

⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, wyd. cyt., par. 328, *Zusatz*.



Jan Galarowicz

NA ŚCIEŻKACH PRAWDY WPROWADZENIE DO FILOZOFII

Przystępnie napisany podręcznik zagadnień i kierunków zachodnioeuropejskiej filozofii, przeznaczony głównie dla uczniów wyższych klas szkół średnich (zalecony jako podręcznik przez Ministerstwo Edukacji Narodowej), dla studentów i wszystkich zainteresowanych filozoficzną przygodą. Praca *Na ścieżkach prawdy* brała udział w konkursie na podręcznik propedeutyki filozofii i została nagrodzona przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN.

Zamówienia: Wydawnictwo Naukowe PAT-u, ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków.

czoność polega na tym, że coś ma jakąś granicę, tzn. że tu jest założony jego niebyt, że się tu kończy, że to coś odnosi się zatem do czegoś innego¹. Skończoność zgodnie ze swym pojęciem zawiera w sobie przemijanie, własny niebyt, a jednocześnie nie może być ona pomyślana samodzielnie, bez odniesienia do czegoś innego. Niedopuszczalne jest więc zakładanie jej jako podstawy dla zrozumienia tego, co nieuwarunkowane, absolutne i nieskończone.

Myślenie, które operując skończonymi określeniami wychodzi od skończoności i nią się zadawała, nazywa Hegel w nawiązaniu do Kanta myśleniem rozsądkowym. O ile w codziennym życiu posługiwanie się rozsądkiem jest jak najbardziej na miejscu, o tyle w przypadku podstawowych problemów metafizycznych popada on natychmiast w nieprzezwyciężalne trudności. Przykładem są choćby kantowskie antynomie i paralogizmy czystego rozumu. Taki sam skutek uzyskuje rozsądek, gdy usiłuje pojąć nieskończoność. Próba zrozumienia nieskończoności z punktu widzenia skończoności prowadzi do fałszywego jej ujęcia, do tzw. złej nieskończoności (*schlechte Unendlichkeit*)². Hegel wymienia dwie nieco różniące się jej odmiany. Pierwsza z nich mówi o nieskończoności jako o tym, co nie-skończone (*das Nicht-Endliche*)³, tzn. jako o całkowitym przeciwieństwie tego, co skończone. W ten sposób rozumiana nieskończoność nie miałaby absolutnie nic wspólnego ze skończonością, byłaby wobec niej całkowicie transcendentna, nie łączyłaby je ze sobą żadna relacja. „Obydwe zostają umieszczone w różnych miejscach: skończoność jako istnienie tutaj, nieskończoność zaś, chociaż jest bytem samym w sobie skończoności, zostaje jako coś pozaświatowego przesunięte w mętną nieosiągalną dal”⁴. Obrazowym przykładem takiego pojmowania nieskończoności jest analizowana w *Fenomenologii ducha* świadomość nieszczęśliwa — postawa religijna, która to, co boskie i absolutne, umieszcza wyłącznie gdzieś w zaświatach.

Z inną formą złej nieskończoności mamy do czynienia, gdy mówimy o nieskończonym postępie⁵. Także tu zakłada się, że nieskończoność leży gdzieś całkowicie poza skończonością, ale mimo to się do niej dąży. Dotyczy to choćby rozważań związanych z nieskończonością czasu i przestrzeni. Mówiąc np. o tak pojętej nieskończoności czasu, którą nazywa się wiecznością, w gruncie rzeczy pozostaje się wciąż przy dodawanych do siebie skończonych odcinkach czasu. „Zostaje ustanowiona granica, wykracza się poza nią, wtedy znów jakaś granica itd. bez końca. Nie mamy tu więc nic innego niż powierzchowną zmianę, która zawsze pozostaje w tym, co skończone. Jeśli ktoś sądzi, że poprzez wykraczanie w taką nieskończoność wyzwoli się od tego, co skończone, to faktycznie jest to wyzwolenie ucieczki. Jednak ten, kto ucieka, nie jest jeszcze wolny, bowiem w ucieczce pozostaje wciąż zależny od tego, od czego ucieka”⁶. Obrazem takiej fałszywej nieskończoności jest dla

¹ G. W. F. Hegel, *Nürnbergger Schriften*, Suhrkamp 1979, s. 221.

² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, wyd. cyt., par. 94.

³ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, PWN 1967/68, t. I, s. 189.

⁴ Tamże, s. 190.

⁵ Tamże, s. 209.

⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...* wyd. cyt., par. 94, *Zusatz*.

Hegla linia prosta, która poprzez przyłączanie do siebie wciąż nowych odcinków stale wychodzi na zewnątrz siebie¹.

W rezultacie okazuje się, że wszelkie próby zrozumienia nieskończoności z punktu widzenia skończoności są z góry skazane na niepowodzenie. Te nieudane wysiłki rozsądkowych filozofów tak komentuje Hegel: „Kto obstaje przy niewzruszonym trwaniu tego, co skończone, naprzeciw tego, co nieskończone, ten mniemając, że wykraczał poza wszelką metafizykę, stoi tylko obie- ma nogami na gruncie najtrywialniejszej metafizyki rozsądkowej. (...) Myśleniu, które mniema, że w taki sposób wznosi się do tego, co nieskończone, przypada w udziale coś wręcz przeciwnego — to mianowicie, że dochodzi ono do nieskończoności, która jest czymś skończonym, a skończoność, którą myślenie to porzuciło, jest raczej czymś, czego się ono wciąż trzyma, co czyni czymś absolutnym”².

Jak zatem należy w sposób właściwy ująć nieskończoność i jej relację do skończoności? Nie może tego uczynić myślenie rozsądkowe. Tu trzeba czegoś więcej, mianowicie rozumu. Rozum nie jest wcale bezsilny, jak to sądził Kant, gdy idąc za swą naturalną skłonnością usiłuje odpowiedzieć na podstawowe pytania metafizyczne. Nie jest bezsilny, ponieważ to, co absolutne, dane nam jest nie tylko jako idea regulatywna całości możliwego doświadczenia, lecz w sposób bezpośredni. My sami uczestniczymy w tym, co absolutne, i to właśnie poprzez nasz rozum. Aby więc odpowiedzieć na nasze pytanie, musimy skierować spojrzenie bezpośrednio na nieskończoność. „Nieskończoności — stwierdza Hegel — nie należy pojmować jako abstrakcyjne wychodzenie poza i ciągle dalej poza, lecz na sposób prosty”³.

Dopiero tak uchwycona nieskończoność odpowiada pojęciu prawdziwej nieskończoności. Zgodnie ze swym pojęciem jest ona nieograniczoną, brakiem granicy, która przeciwstawiałaby się jej jako coś absolutnie innego. Dla prawdziwej nieskończoności nie może być niczego, co byłoby całkowicie jej obce. Kiedy wychodzi się od jej pojęcia, widać od razu błędność przeciwstawiania sobie nieskończoności i skończoności. Z jednej strony nieskończoność ustawiona obok skończoności jako coś zupełnie od niej odrębnego miałaby w niej swoją granicę i tym samym byłaby czymś ograniczonym i skończonym. Z drugiej strony skończoność traktowana jako niezależna staje się czymś samodzielnym i nabiera sprzecznych ze swym pojęciem atrybutów czegoś, co absolutne i nieskończone. „Właśnie w tym — pisze Hegel — że nieskończoność zostaje oddzielona od skończoności i tym samym ujęta jako coś jednostronnego, zawiera się jej skończoność, a więc jej jedność ze skończonością. Skończoność natomiast ujęta jako wyeliminowana z nieskończoności jest takim odnoszeniem się do siebie, z którego usunięte zostały jej relatywność, zależność i przemijanie; jest więc samoistnością i afirmacją samej siebie, jaką powinna być nieskończoność”⁴.

¹ G. W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, t. I, s. 206; *Zasady Filozofii Prawa*, PWN 1969, par. 22 *Uzupełnienie*.

² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, wyd. cyt., par. 95.

³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, wyd. cyt. par. 28, *Zusatz*.

⁴ G. W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, wyd. cyt., t. I, s. 197.

Stąd wypływa wniosek: prawdziwa nieskończoność musi zawierać w sobie skończoność. Co to jednak oznacza? Nie należy tego rozumieć po prostu w ten sposób, że prawdziwa nieskończoność stanowi jedność skończoności i nieskończoności. Twierdzenie takie zawiera wprawdzie w sobie coś słusznego, ale jednocześnie powtarza błąd myślenia rozsządkowego, ponieważ ta jedność nie jest przecież jedną równoprawnych samoistnych elementów. „To, co skończone — stwierdza Hegel — nie i s t n i e j e, tj. nie jest tym, co prawdziwe, (...) jest dialektyką, która polega na tym, że jego przemianie dokonuje się za sprawą czegoś innego i w czymś innym”¹. Tylko prawdziwa nieskończoność istnieje naprawdę, tzn. jest absolutną podstawą rzeczywistości. Natomiast to, co skończone, jest jedynie sposobem przejawiania się nieskończonego ducha. Kiedy więc używamy określenia „duch skończony”, musimy pamiętać, że wyrażamy się nie dość precyzyjnie. „Pustym zwrotem jest, gdy mówi się: istnieją duchy skończone. Duch jako duch nie jest skończony. On ma skończoność w sobie, lecz tylko jako zniesioną i mającą być zniesioną”². Obrazem prawdziwej nieskończoności, która poprzez skończoność powraca do siebie, jest „koło, linia, która osiągnęła siebie samą, zamknięta i w całości obecna, bez punktu początkowego i bez końca”³.

Jeżeli tym, co naprawdę rzeczywiste, jest prawdziwa nieskończoność, jeżeli nie ma skończoności „samej w sobie”, lecz tylko skończoność jako określenie nieskończonego Ducha, co co Duch w sobie zakłada i z siebie wyodrębnia, to narzuca się pytanie: jaki sposób istnienia można przypisać takiej skończoności? Hegel dokonuje tu konsekwentnej rewolucji pojęciowej w stosunku do tradycji filozoficznej, która utożsamiała realność ze światem skończonych bytów, a idealność wiązała z tym, co duchowe. Rozsządkowa filozofia za idealne uważała pojęcia, biorąc je za abstrakty oderwane od konkretnych skończonych bytów. Natomiast dla Hegla to właśnie skończoność jest czymś oderwanym od tego, co konkretne, od prawdziwej nieskończoności Ducha, i w tym sensie czymś idealnym. „Idealność — czytamy w *Nauce Logiki* — to skończoność w tej swej postaci, w jakiej występuje ona w nieskończoności prawdziwej: jako określenie, jako różna od niej treść, ale nie jako coś samodzielnie istniejącego, lecz jako jeden z momentów”⁴.

Heglowskie pojęcie prawdziwej nieskończoności, w której skończoność jest tylko momentem nie posiadającym trwałego istnienia, wydaje się sprzeczne z potocznym ludzkim doświadczeniem. Zwykle bardziej odczuwamy własną skończoność, niż mamy wrażenie uczestnictwa w tym, co nieskończone. Nasza świadomość przepelniona jest różnymi przedmiotami, które jawią się nam jako różne od nas, a tym samym narzucają nam poczucie ograniczenia. Tak rodzi się doświadczenie skończoności. Ale refleksja filozoficzna pokazuje, że jest to tylko pozór myślenia rozsządkowego. Wychwytyjąc własne ograniczenia, wiedząc o nich, natychmiast je przekraczamy. „Tylko ktoś pozbawiony wiedzy — pisze Hegel — jest ograniczony, ponieważ nie wie

on o swojej granicy. Kto natomiast o tej granicy wie, wie o niej nie jako o granicy swej wiedzy, lecz jako o czymś znanym, jako o czymś należącym do jego wiedzy. Tylko to, co nieznanne, byłoby granicą dla wiedzy, natomiast znana granica nie jest dla niej żadną granicą. Stąd wiedzieć o swojej granicy znaczy wiedzieć o swojej nieograniczoności”¹. Zdolność poznawania i zdobywania wiedzy stanowi więc najlepsze świadectwo nieskończoności ludzkiego ducha. Jeszcze bardziej widoczne jest to w przypadku praktycznej działalności ducha, w przypadku woli. Pragnąc jakiejś rzeczy traktujemy ją jako zależny od nas przedmiot, a nie jako coś, co leży całkowicie poza naszym zasięgiem i w bezwzględny sposób nas ogranicza. Każda w gruncie rzeczy duchowa działalność odbiera otaczającemu nas światu jego odrębność i przeciwstawność, a tym samym potwierdza, że to, co skończone, nie posiada samodzielnego istnienia. Jeżeli idealizmem nazwiemy stanowisko głoszące, iż skończoność jest idealnością, tzn. tylko momentem prawdziwej nieskończoności, to „w rzeczy samej idealistą we właściwym tego słowa znaczeniu jest w ogóle Duch”².

Jednak skończoność ducha, która w rzeczywistości nie jest żadną absolutną granicą, w jakimś sensie granicą przecież pozostaje. Chociaż skończoność stanowi jedynie moment prawdziwej nieskończoności, niemniej jest to moment istotny. Bez tego momentu Duch po prostu by nie istniał. Nie byłby niczym więcej niż tylko pozbawioną określeń pustą i martwą abstrakcją. „Jeżeli Ducha — stwierdza Hegel — uznaje się za nieograniczonego, za prawdziwie nieskończonego, to nie wolno tym samym powiedzieć, że w Duchu zupełnie nie ma granicy. Raczej trzeba przyznać, iż Duch musi się określać, a zatem ograniczać i nadawać sobie skończoność”³.

Skończoność jest więc wytworem nieskończonego Ducha, który określając siebie wstępuje w istnienie. Dotyczy to w pierwszym rzędzie Ducha absolutnego stwarzającego świat. W perspektywie myśli heglowskiej nie ma mowy o istnieniu boskiego Ducha przed aktem kreacji. Bóg jest w stwarzanym przez siebie świecie, jest procesem stwarzania, kreacją, stawianiem się świata. To stawianie się zmierza ku samowiedzy absolutnego Ducha, ku przedmiotowej wiedzy Ducha o nim samym. Ostatnim ogniwem tego procesu jest duch skończony — człowiek, którego zadanie polega na uświadomieniu sobie, że jego skończoność stanowi tylko moment nieskończonego Ducha. Bez pośrednictwa skończoności człowieka Duch absolutny nie doszedłby nigdy do samowiedzy, nie stałby się podmiotem, a więc czymś określonym, ograniczonym przedmiotowością, pozostając co najwyżej nieświadomą substancją świata⁴.

¹ G.W. F. Hegel, *Enzyklopedie...*, wyd. cyt., par. 386, *Zusatz*.

² G.W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, wyd. cyt., t. I, s. 218.

³ G.W. F. Hegel, *Enzyklopedie...*, wyd. cyt., par. 386, *Zusatz*.

⁴ Często wytacza się przeciw Heglowi zarzut, iż w jego systemie jednostka traci swoją odrębność i rozplywa się w totalności absolutnego Ducha. Jest jednak dokładnie odwrotnie i problemem staje się raczej to, że w ramach takiej koncepcji nie da się w ogóle mówić o Bogu jako przewyższającym człowieka czy choćby w pewnej mierze wobec niego transcendentnym. Duch absolutny i s t n i e j e bowiem tylko i wyłącznie jako duch skończony. Tym, co dla Hegla filozoficznie pierwsze i czemu jedynie można przypisać absolutną rzeczywistość jest samowiedna idea, a więc konkretny podmiot świadomy, że cała skończoność stanowi tylko moment prawdziwej nieskończoności jego ducha.

¹ G.W. F. Hegel, *Enzyklopedia...*, wyd. cyt., par. 386.

² Tamże, par. 386, *Zusatz*.

³ G.W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, wyd. cyt., t. I, s. 206.

⁴ Tamże, s. 207.

To samo dotyczy również ducha skończonego. Także i człowiek, aby istnieć, musi się określać i ograniczać. Każdy wybór, każde postanowienie oznacza narzucenie sobie skończoności, lecz tylko w ten sposób można dokonywać jakichkolwiek czynów, a tym samym nadawać sobie rzeczywiste istnienie. „Kto chce rzeczy wielkich — powiada Hegel cytując Goethego — musi umieć się ograniczyć”¹. Natomiast ten, kto pragnąc zachować nieskończoność nieokreślonych możliwości powstrzymuje się od określonego wyboru, sam skazuje się na beczynność i wycofuje się ze sfery istnienia w jałowość własnej wyobraźni. „Umysł taki jest umysłem martwym, chociaż chce być umysłem pięknym”². Tylko człowiek samoograniczający się do tego, co dla niego najistotniejsze, jest zdolny do działania i tylko on może w swych dziełach odkryć prawdę o sobie, prawdę, która w ostatecznym rachunku jest prawdą o jego nieskończoności.

Dokonana przez Hegla subtelna analiza pojęciowa nabiera konkretnej treści, gdy obrazuje on ją przykładami zaczerpniętymi ze świata ludzkich doświadczeń. W gruncie rzeczy całe dzieło Hegla nie jest niczym innym niż eksplikacją pojęcia prawdziwej nieskończoności. Co prawda Hegel, przechodząc od rozważań logiczno-metafizycznych do opisu rzeczywistych postaci Ducha, odwołuje się przede wszystkim do pojęcia wolności, lecz wolność jest tylko innym, bardziej konkretnym określeniem prawdziwej nieskończoności. Widać to najlepiej w hegłowskiej formule wolności jako „byciu u siebie w tym, co inne”³. Bycie u siebie oznacza właśnie doświadczenie braku jakichkolwiek ograniczeń, a więc doświadczenie nieskończoności. Wolny Duch to taki, który pozostaje u siebie w tym, co go ogranicza, który w tym, co inne potrafi zachować własną nieskończoność. Jeżeli więc całość dziejowych wydarzeń stanowi wyłącznie manifestację wolności Ducha, a formuła wolności wyraża jedynie w inny sposób pojęcie prawdziwej nieskończoności, to wyczerpujące przedstawienie przemyśleń Hegla nad problemem relacji skończoności i nieskończoności oznaczałoby praktycznie szczegółowe zreferowanie wszystkich jego dzieł.

Summary

THE RELATION BETWEEN THE INFINITE AND THE FINITE IN HEGEL'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

The aim of this article is to present Hegel's logical-metaphysical considerations concerning the relation between the infinite and the finite as well as illustrate their union with the anthropological perspective.

Hegel begins with the criticism of the widespread philosophical notions of infinity. Their fundamental feature is adopting as a starting point that what is finite in effect leads to an insurmountable contradiction: infinity appears to be

¹ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., par. 13, *Uzupełnienie*.

² Tamże.

³ Tamże, par. 7, *Uzupełnienie*.

limited, and the finite — something absolute and unconditional. However, a rational view begins from infinity as something primordial. In such a notion, which Hegel calls true infinity, the finite does not oppose the infinite, but is contained in it as a nonselfsubsistent but essential moment.

The transition to the level of anthropology takes place through the reflection on the most important notion of Hegel's philosophy — the notion of freedom, which he uses in describing the real form of the spirit. In fact freedom is only a more concrete definition of true infinity.

NOWOŚĆ

WYDAWNICTWA ZNAK

30-105 Kraków
ul. Kościuszki 37

Arthur R. Peacocke

**TEOLOGIA
I NAUKI PRZYRODNICZE**

TŁUM. LESZEK M. SOKOŁOWSKI

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.

str. 272, broszura

cena detal. 20 000 zł

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.

str. 212, broszura

cena detal. 22 000 zł

Teksty i komentarze



Martin Heidegger

HEGEL I GRECY

Tytuł tego odczytu można przedstawić w formie pytania, które brzmi: w jaki sposób Hegel, w polu widzenia własnej filozofii, prezentuje filozofię Greków? Możemy odpowiedzieć na to pytanie wówczas, gdy z pozycji naszej terażniejszości rozważymy historycznie filozofię Hegla, podążając przy tym w kierunku stanowiska, z którego Hegel ze swej strony historycznie przedstawia filozofię grecką. Wspomniane podążanie niesie ze sobą możliwość historycznego badania zależności historycznych. Projekt taki ma swoje racje i swoje zalety.

Tymczasem chodzi o coś innego. Mówiąc „Grecy” mamy na myśli początek filozofii, mówiąc zaś „Hegel”, myślimy o jej pełnym dokonaniu się. Sam Hegel rozumie własną filozofię jako podporządkowaną temu celowi.

Hegel i Grecy: już z tytułu przemawia do nas całość dziejów filozofii. Przemawia ona do nas teraz, w czsach, kiedy rozpad filozofii stał się faktem dokonanym. Rozpłynęła się bowiem ona w logistykę, psychologię i socjologię. Te samodzielne dziedziny badań jako formy działalności i efektywne narzędzia ekonomiczno-politycznego, tzn. w pewnym istotnym sensie technicznego świata, zapewniły sobie wielorakie wpływy i stale rosnącą ważność.

Wszelako ów z dawna określony i niechybny upadek filozofii nie oznacza od razu końca myślenia, raczej koniec czegoś innego, czego jednak nie daje się łatwo ustalić. Chcielibyśmy przez chwilę zatrzymać się nad tym w naszym odczycie, podejmując próbę wzbudzenia wglądu w rzecz myślenia. Idzie bowiem o rzecz myślenia. Rzecz oznacza tutaj to, co z siebie domaga się rozważenia. Aby móc sprostać takiemu wymogowi, trzeba, abyśmy spojrzeli z pozycji rzeczy myślenia i byli przygotowani na to, by pozwolić zmienić się myśleniu określonemu przez swoją własną rzecz.

To, o czym będziemy tu mówić, ograniczy się do wskazania możliwości, dzięki której rzecz sama stanie się widoczna. Dlaczego jednak, aby dotrzeć do rzeczy myślenia, mamy iść drogą okrężną przez Hegla i Greków? Dlatego, ponieważ takiej drogi nam potrzeba, która w swej istocie nie będzie, rzecz jasna, drogą okrężną. Albowiem właściwie doświadczonej tradycji dostarcza nam współczesność (*Gegenwart*), to, co czeka naprzeciw nas (*uns entgegenwartet*) jako rzecz myślenia, o którą nam chodzi. Właściwie pojęta tradycja jest w tak małym stopniu obciążona balastem przeszłości, że wyzwala nas raczej w terażniejszość, w to, co czeka naprzeciw nas (*in das Gegenwartende*). W ten sposób brzemienią mądrością tradycja staje się rzeczą myślenia.

Hegel i Grecy: brzmi to tak samo jak: Kant i Grecy, Leibniz i Grecy, scholastyka średniowieczna i Grecy. Brzmi tak samo, jest wszakże czymś innym. Hegel bowiem po raz pierwszy myśli filozofię Greków jako całość, a całość tę z kolei myśli w sposób filozoficzny. Dzięki czemu jest to możliwe? Dzięki temu, że Hegel określa dzieje jako takie w taki sposób, że muszą one mieć w swym podstawowym rysie charakter filozoficzny. Dzieje filozofii są dla Hegla procesem dochodzenia ducha do samego siebie, procesem, który jest jednolity w sobie, a przeto konieczny. Dzieje filozofii nie są samym tylko następowaniem po sobie różnorodnych poglądów i teorii, które występują jedne po drugich bez żadnego powiązania.

We wprowadzeniu do wykładów berlińskich na temat dziejów filozofii Hegel mówi: „Dzieje, które mamy przed sobą, to dzieje myśli, która sama odnajduje siebie” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, wyd. Hoffmeister 1940, t.I, s. 81). „Albowiem dzieje filozofii rozwija tylko filozofia sama” (Hoffmeister, dz. cyt., s. 235). Filozofia jako samorozwój ducha prowadzący do wiedzy absolutnej jest przeto dla Hegla tożsama z dziejami filozofii. Przed Heglem żaden myśliciel nie wy dobył takiego fundamentalnego stanowiska filozoficznego, które umożliwiałoby i wymagało, by filozofowanie poruszało się w swoich dziejach i aby zarazem ruch ten był filozofią samą. Zgodnie ze słowami Hegla, które wypowiedział on we wprowadzeniu do pierwszego cyklu wykładów w Heidelbergu, „celem” filozofii jest „prawda” (Hoffmeister, dz. cyt., s. 14).

W uwadze dopisanie w marginesie tych manuskryptów Hegel mówi, że filozofia pojęta jako dzieje filozofii jest „królestwem czystej prawdy — nie działalnością zewnętrzną rzeczywistości, lecz wewnętrznym pozostawianiem ducha u samego siebie” (tamże, s. 6). „Prawda” znaczy tutaj: to, co prawdziwe w swym czystym urzeczywistnieniu, co zarazem przedstawia prawdę tego, co prawdziwe, jego istotę.

Czy wolno nam heglowskie określenie celu filozofii, którym jest prawda, przyjąć jako wskazówkę dla podjęcia namysłu nad rzeczą myślenia? Zapewne tak, skoro tylko zadowalająco wyjaśnimy tytułowy problem Hegel i Grecy, a to znaczy, jeśli wyjaśnimy pełne udzielanie się (*Geschickes*) filozofii ze względu na jej cel: prawdę.

Dlatego przede wszystkim pytamy: w jakim stopniu dzieje filozofii muszą być filozoficzne w swoim podstawowym rysie? Co znaczy tu: „filozoficzne”? Co znaczą „dzieje”?

Odpowiedzi muszą popaść na krótko w niebezpieczeństwo mówienia o czymś pozornie znanym. Tymczasem w żadnej epoce nie ma dla myślenia czegoś znanego. Hegel wyjaśnia: „Wraz z nim (tj. z Kartezjuszem) wchodzimy właściwie w samodzielną filozofię. (...) To tutaj, można rzec, jesteśmy u siebie i możemy krzyknąć: «Ziemia!», jak żeglarz po długiej i niebezpiecznej morskiej podróży” (WW, XV, s. 328). Poprzez ten obraz Hegel chce zaznaczyć, że *ego cogito sum*, „ja myślę, ja jestem” jest trwałym podłożem, na którym filozofia może osiąść naprawdę i w pełni.

W filozofii Descartesego *ego* staje się właściwym *subiectum*, tzn. tym, co z góry już przedłożone. Podmiot ów wszakże dopiero wówczas zostanie uchwycony we właściwy w kantowskim sensie sposób, transcendentalnie

o w pełni, tzn. w duchu spekulatywnego idealizmu, gdy cała struktura i ruch subiektywnego podmiotu zostanie rozwinięty i wyniesiony do absolutnej samowiedzy. Podmiot, wiedząc o sobie, jest wiedzą, która warunkuje wszelką obiektywność i jako taka wiedza jest on Absolutem samym. Prawdziwe bycie jest myśleniem myślącym samo siebie w sposób absolutny. Dla Hegla bycie i myślenie są tym samym, w tym mianowicie sensie, że wszystko powraca do myślenia i określone zostaje jako to, co Hegel nazywa po prostu „myślą”. Subiektywność jako *ego cogito* to świadomość przedstawiająca, która to, co przedstawione, odnosi do siebie i w ten sposób zbiera przy sobie (*bei sich versammelt*). Zbieranie (*Versammeln*) to po grecku *légein*. Zbierać w Ja to, co dlań różnorodne, znaczy, wyrażone czasownikiem w stronie zwrotnej, *légesthai*. Myślące Ja zbiera to, co przedstawione, przechodząc przezeń na wskroś, przechodząc je w ich przedstawialności. „Przez coś na wskroś” to po grecku: *diá*. *Dialégesthai*, dialektyka oznacza tutaj, że podmiot we wspomnianym wcześniej przebiegu (procesie) i jako ów przebieg wyprowadza swoją subiektywność: produkuje (*produziert*).

Dialektyka jest procesem produkcji subiektywności absolutnego podmiotu i jako taka jest jego „konieczną czynnością”. Stosownie do struktury subiektywności proces produkcji przebiega przez trzy stopnie. Najpierw podmiot, świadomość odnosi się bezpośrednio do swoich przedmiotów. To, co bezpośrednio, a jednak w sposób nieokreślony przedstawione, nazywa Hegel także „byciem”, tym, co ogólne, abstrakcyjne. Odnoszenie się przedmiotu do podmiotu jest tu jeszcze pominięte. Dopiero dzięki zwrotnemu odnoszeniu się, dzięki refleksji, przedmiot zostaje przedstawiony jako przedmiot dla podmiotu, podmiot zaś dla samego siebie, a to znaczy jako odnoszący się do przedmiotu. Dopóki wszakże odróżniamy tylko od siebie przedmiot i podmiot, bycie i refleksję, poprzestając na tym odróżnieniu, dopóty ruch od przedmiotu do podmiotu nie wydobywa jeszcze całości subiektywności dla niej samej. Przedmiot, bycie jest mianowicie zapośredniczone z podmiotem dzięki refleksji, lecz samo to zapośredniczenie nie jest jeszcze przedstawione jako wewnętrzny ruch podmiotu dla niego samego. Dopiero wówczas, gdy teza przedmiotu i antyteza podmiotu dostrzeżone będą w ich konkretnej syntezie, ruch subiektywności dotyczący relacji podmiotowo-przedmiotowej w pełni wejdzie na swoją drogę. Droga wychodzi od tezy, dochodzi do antytezy i przechodzi w syntezę, a od tej ostatniej, pojętej jako całość, powraca do samej siebie w założonym założeniu (*gestsetzen Setzung*). Droga ta zbiera całość subiektywności w jej rozwiniętą jedność. W ten sposób zrasta się ona, *con-crescit*, staje się konkretem. W tej postaci dialektyka jest dialektyką spekulatywną. *Speculari* bowiem znaczy: dostrzec, wyrazić, ująć, uchwycić. We *Wprowadzeniu do Nauki logiki* (wyd. Lasson, t.I, s.38)¹ Hegel pisze, że spekulacja polega „na ujmowaniu tego, co przeciwstawne, w jego jedności”. Określenie przez Hegla spekulacji rozjaśni się, jeśli zwrócimy uwagę, że chodzi w niej nie tylko o ujmowanie jedności, o fazę syntezy, lecz przede wszystkim i stale o ujmowanie „tego, co przeciwstawne” jako takiego. Chodzi tu o ujmowanie wzajemnie się oświetlającego, refleksyjnie kierującego się ku sobie przeciwstawiania i zlewania się tego, co przeciwstawne (*das Fassen des Gegeneinander — und Ineinander — Scheinens der Entgegengesetzten*)²; chodzi

więc o fazę antytezy. Sposób jej działania przedstawia Hegel w *Logice istoty* (tj. w logice refleksji). Na gruncie wzajemnie się oświetlającego, refleksyjnego kierowania się ku sobie, tzn. na gruncie odzwierciedlania, *speculari* (*speculum*: lustro) zostaje zadowalająco określone. W taki sposób rozważana, spekulacja jest pozytywną całością tego, co „dialektyka” ma tu znaczyć: nie jest ona transcendentalnym, krytycznie ograniczającym czy polemicznym sposobem myślenia, lecz odzwierciedlaniem i jednaniem tego, co przeciwstawne, pojętym jako proces produkcji samego ducha.

„Dialektykę spekulatywną” nazywa Hegel także po prostu „metodą”. Przez „metodę” nie rozumie on wszakże ani narzędzia przedstawiania, ani jakiegoś określonego sposobu postępowania na terenie filozofii. „Metoda” to najbardziej wewnętrzny ruch subiektywności, „dusza bycia”, proces produkcji, dzięki któremu zostaje wprawiona w ruch struktura całej rzeczywistości absolutnej. „Metoda”: „dusza bycia” — brzmi to osobliwie. Wydaje się, że nasza epoka pozostawiła już za sobą błędy spekulacji. A jednak żyjemy w samym środku wspomnianej osobliwości.

Fizyka współczesna, która zmierza do odkrycia formuły świata, potwierdza tylko, że bycie bytu rozplynęło się w metodzie totalnej obliczalności. *Discours de la methode* (1637) to pierwsza rozprawa Kartezjusza, dzięki której filozofia poheglowska, a z nią nowoczesna nauka osiągnęły trwałą podstawę. Metoda, tzn. dialektyka spekulatywna stanowi dla Hegla podstawowy rys wszelkiej rzeczywistości. Dlatego jako taka określa ona ruch wszelkiego działania się, a to znaczy: określa dzieje.

Jest już jasne, w jakim sensie dzieje filozofii są najbardziej wewnętrznym ruchem w pochodzie ducha, tj. absolutnej subiektywności do samej siebie. Wyjście, dojście, przejście i powrót jako elementy konstytutywne tej drogi określone są dialektycznie i spekulatywnie.

Hegel mówi: „W filozofii jako takiej, w dzisiejszej, ostatniej filozofii zawiera się wszystko to, co wydobyła na jaw praca tysięcy; stanowi ona rezultat wszystkiego tego, co wcześniejsze” (Hoffmeister, dz. cyt., s. 118). W systemie spekulatywnego idealizmu filozofia w pełni się dokonuje, tzn. dociera do swych wyzn i w nich się zamyka. Twierdzenie Hegla o pełnym dokonaniu się filozofii może nas razić. Możemy potraktować je jako pretensjonalne nieporozumienie, które szybko odparte zostanie przez dzieje samej filozofii. Przecież po śmierci Hegla filozofia istnieje nadal i ciągle jeszcze się rozwija. Wszakże twierdzenie o pełnym dokonaniu się filozofii nie oznacza, że filozofia zmierza ku końcowi w sensie załamania się i demontażu. Pełne dokonanie się filozofii umożliwia raczej dopiero wykształcenie się różnych form takiego dokonania aż po najprostsze postaci: gwałtownego odwrócenia i radykalnego przeciwstawienia się filozofii. Marks i Kierkegaard są największymi heglistami. Są nimi niejako wbrew sobie. Pełne dokonanie się filozofii nie jest ani jej końcem, ani nie zachodzi ono w obrębie wyizolowanego systemu idealizmu spekulatywnego. Pełne dokonanie się filozofii jest całością drogi dziejów filozofii, drogi, na której równie istotny jest początek jak i pełne dokonanie się: Hegel i Grecy.

Jak teraz, z perspektywy dialektycznego i spekulatywnego charakteru dziejów filozofii, można określić filozofię Greków? Metafizyczny system

Hegla jest stopniem najwyższym, stopniem syntezy na drodze dziejów filozofii. Poprzedza go stopień antytezy, który rozpoczyna się wraz z Kartezjuszem. To jego filozofia bowiem po raz pierwszy zakłada podmiot jako podmiot. Dzięki niej również przedmioty dają się przedstawiać jako przedmioty. Relacja podmiotowo-przedmiotowa ujawnia się teraz jako przeciwstawienie, jako antyteza. Cała filozofia przedkartezjańska natomiast spełnia się w samym tylko przedstawianiu tego, co przedmiotowe. Także dusza i duch są tutaj przedmiotami, jakkolwiek nie przedstawiają się one jako przedmioty. Hegel konstatuje, iż już wówczas wszechobecnie działał myślący podmiot, tyle tylko, że nie został on jeszcze określony jako podmiot, stanowiący podstawę wszelkiej przedmiotowości. W wykładach o dziejach filozofii Hegel powiada: „Człowiek (w świecie greckim) nie powrócił jeszcze do siebie, jak w naszych czasach. Wprawdzie był on podmiotem, ale nie został on jeszcze założony jako taki” (Hoffmeister, dz. cyt., s. 144). Podmiot jako antyteza nie doszedł jeszcze w czasach przedkartezjańskich do przedmiotu w sensie trwałego podłoża. Stopień antytezy jest poprzedzony stopniem tezy. Wraz z nim rozpoczyna się „właściwa” filozofia. Filozofia Greków w pełni ów początek rozwija. To, od czego zaczęli Grecy i czemu początek dała filozofia, jest, zdaniem Hegla, tym, co czysto obiektywne. Jest to pierwsza „manifestacja”, pierwszy „wytwór” ducha, to, w czym uzgadniają się wszystkie przedmioty. Hegel mówi tu o „tym, co ogólne w ogóle”. Pozostaje ono wszakże „tym, co abstrakcyjne”, ponieważ nie odnosi się jeszcze do podmiotu jako takiego, nie zostało jeszcze określone jako ujęte przez podmiot i przezeń zapośredniczone, a to znaczy jako z podmiotu wyrastające, jako konkretne. Pierwszy wytwór jest z konieczności w najwyższym stopniu abstrakcyjny, jest tym, co najprostsze, najuboższe; jest tym, czemu przeciwstawia się konkret. Hegel dodaje do tego: „i tak samo najstarsze filozofie są najuboższe ze wszystkich”. Stopień „świadomości” greckiej, stopień tezy jest „stopniem abstrakcji”. Jednocześnie wszakże „stopień świadomości greckiej” określa Hegel „stopniem piękna” (WW, XIII, s. 175).

W jaki sposób godzą się ze sobą oba te stopnie? To, co piękne, nie jest przecież tożsame z tym, co abstrakcyjne. Tożsamość taka wszakże zachodzi, o ile to, co abstrakcyjne i to, co piękne, rozumiemy w heglowskim sensie. To, co abstrakcyjne, jest czystą, pozostającą u siebie pierwszą manifestacją ducha, jest tym, co w każdym byciu najbardziej ogólne, jest przeto byciem w sensie niezapośredniczonego, prostego, oświetlającego i refleksyjnego kierowania się ku sobie (*Scheinen*). Owo kierujące się ku sobie oświetlanie stanowi, jako czyste, podstawowy rys tego, co piękne. Jest ono źródłem ducha, podmiotu rozumianego jako ideał, chociaż duch „nie posiada jeszcze samego siebie jako ośrodka, w którym mógłby się sobie przedstawić i na którym ugruntowałby swój świat” (tamże).

Nie możemy tutaj wnikać w sposób, w jaki Hegel przedstawia i klasyfikuje dzieje filozofii greckiej. W zamian za to podamy zwięzłe uwagi dotyczące heglowskiej interpretacji czterech podstawowych słów filozofii greckiej. Wszystkie one mówią mową przewodniego słowa „bycie”, *einai* (*eón, ousia*). Mówią one również w filozofii epok późniejszych aż po dziś dzień.

Cztery podstawowe słowa brzmią w przekładzie Hegla następująco:
1. *Ēn*, Wszystko; 2. *Lógos*, Rozum; 3. *Idéa*, Pojęcie; 4. *Ēnérgēia*, Rzeczywistość.

Ēn to słowo Parmenidesa.

Lógos to słowo Heraklita.

Idéa to słowo Platona.

Ēnérgēia to słowo Arystotelesa.

Aby zrozumieć heglowską interpretację tych podstawowych słów, musimy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze na to, co w heglowskiej wykładni wymienionych filozofów jest rozstrzygająco ważne w przeciwieństwie do tego, o czym wspomina on tylko mimochodem. Po drugie zaś musimy zwrócić uwagę na sposób, w jaki określa Hegel swoją interpretację podstawowych słów w horyzoncie przewodniego słowa „bycie”.

We wprowadzeniu do wykładów o dziejach filozofii (Hoffmeister, dz. cyt., s. 240) Hegel wyjaśnia: „Pierwszą ogólnością jest bezpośrednia ogólność, tzn. bycie. Treść, przedmiot jest przeto obiektywną myślą, myślą, która jest”. Hegel ma tu na myśli, że bycie jest czystą możliwością pomyślenia tego, co bezpośrednio pomyślane. Dokonuje się to jeszcze bez względu na myślenie, które to, co pomyślane, myśli w izolacji od drogi doń prowadzącej (*Ermitelung*). Określenie tego, co w sposób czysty pomyślane, jest „nieokreślonością”, dochodzenie doń zaś jest bezpośredniością. Bycie tak rozumiane jest tym, co bezpośrednio i w sposób nieokreślony przedstawione w ogóle, tak mianowicie, że to, co pomyślane jako pierwsze utrzymuje z dala od siebie nawet ów brak określenia i zapośredniczenia, buntując się jakby przeciw niemu. Widać stąd jasno, że bycie jako pierwsza prosta obiektywność przedmiotu myślana jest z perspektywy odniesienia do myślącego podmiotu, na drodze czystej abstrakcji od tego podmiotu. Trzeba tu zwrócić uwagę po pierwsze na zrozumienie kierunku, w którym podąża Hegel interpretując słowa czterech wspomnianych filozofów, a po drugie na określenie miernika, którym posługuje się on odmierzając cztery podstawowe słowa.

Podstawowym słowem Parmenidesa jest *Ēn*, wszystko jednoczące Jedno, a zatem to, co ogólne. *Sémata*, znaki, dzięki którym ukazuje się *Ēn*, rozważa Parmenides w dłuższym VIII. fragmencie, fragmencie znanym Heglowi. Pomimo tego Hegel nie odnajduje „głównej myśli” Parmenidesa w *En*, w byciu jako tym, co ogólne. „Główna myśl” wypowiedziana została, zdaniem Hegla, raczej w zdaniu, które brzmi: „Bycie i myślenie są tym samym”. Słowa te interpretuje Hegel w takim sensie, że bycie pojęte jako „myśl, która jest” stanowi produkcję myślenia. W przytoczonym zdaniu dostrzega Hegel stopień poprzedzający filozofię Descartesa, która rozpoczęła dopiero określenie bycia na podstawie naukowo (*wissentlich*) założonego podmiotu. Może przeto Hegel powiedzieć, że „właściwe filozofowanie rozpoczęło się od Parmenidesa. (...) Oczywiście początek ten jest jeszcze mętny i nieokreślony” (WW, XIII, s. 296).

Podstawowym słowem Heraklita jest *Lógos*, zbiorczość (*die Versammlung*). To dzięki niej wszystko, co jest, przedkłada się i w całości pojawia jako

byt. *Lógos* to nazwa, którą Heraklit nadaje byciu bytu. Wszelako heglowska interpretacja filozofii Heraklita właśnie nie prowadzi w stronę *Lógosu*. Jest to osobliwe tym bardziej, że wstępne uwagi odnoszące się do interpretacji Heraklita kończy Hegel słowami: „nie ma takiego słowa Heraklita, którego bym nie włączył do swojej logiki” (dz. cyt., s. 328). Wszelako *Lógos* w „logice” Hegla oznacza rozum w sensie absolutnej subiektywności, a sama „logika” jest dialektyką spekulatywną, dzięki ruchowi której to, co bezpośrednio ogólne i abstrakcyjne, bycie, zostaje uchwycone w refleksji jako to, co przedmiotowe w opozycji do podmiotu. Ta zapośredniczająca refleksja określona zostanie jako stawanie się, w którym łączy się to, co przeciwstawne i stając się konkretem dojdzie do jedności. Ujęcie owej jedności stanowi istotę spekulacji, która rozwija się jako dialektyka.

Hegel twierdzi, iż Heraklit był pierwszym myślicielem, który rozpoznał dialektykę jako zasadę, przekraczając w ten sposób Parmenidesa i kontynuując jego filozofię. Hegel wyjaśnia: „Bycie (w rozumieniu Parmenidesa) to Jedno, to, co pierwsze. Tym, co drugie, jest stawanie się, do określenia którego doszedł on (Heraklit). Jest to pierwszy konkret, Absolut rozumiany jako jedność przeciwieństw. To on (Heraklit) zatem jako pierwszy uchwycił ideę filozoficzną w jej formie spekulatywnej” (dz. cyt., s. 328). W ten sposób Hegel w swej wykładni Heraklita kładzie nacisk na te fragmenty, w których dochodzi do głosu to, co dialektyczne, jedność i jednoczenie przeciwieństw.

Podstawowym słowem Platona jest *Idéa*. Trzeba zwrócić uwagę, że w interpretacji filozofii platońskiej Hegel ujmuje idee jako „określoną w sobie ogólność”. „Określić w sobie”: znaczy to, że idee rozumiane są we współprzynależeniu do siebie. Nie są one tylko bytującymi w sobie prawzorami, lecz „bytem w sobie i dla siebie” w odróżnieniu od tego, co „istnieje jako zmysłowo dane” (WW, XIV, s. 199). „W sobie i dla siebie”: w określeniu tym tkwi stawanie się sobą samym, a mianowicie o-kreślanie (*Be-greifen*) siebie. Zgodnie z powyższym Hegel wyjaśnia, że idee „nie istnieją bezpośrednio w świadomości (jako dane naoczne), lecz są one (zapośredniczone w świadomości) w poznaniu”. „Dlatego nie posiadamy ich, lecz zostają one wydobyte z ducha dzięki poznaniu” (dz. cyt., s. 201). Owo wydobywanie, produkowanie jest aktywnością wiedzy absolutnej, tzn. „nauki”, jest określaniem. Hegel powiada przeto, że „Platon dał początek filozofii jako nauce” (dz. cyt., s. 169). „Cechą szczególną filozofii platońskiej jest zwrócenie się ku intelektualnemu, nadzmysłowemu światu” (dz. cyt., s. 170).

Podstawowym słowem Arystotelesa jest *Ēnérgēia*, które Hegel przekłada na „rzeczywistość” (rzymskie *actus*). *Ēnérgēia* jest „jeszcze dokładniej” „*entelechią*” (*entelécheia*), która jest celem w sobie i realizacją celu. *Ēnérgēia* „jest czystą skutecznością (*Wirksamkeit*) z samej siebie”. „Dopiero energia, forma, jest aktywnością, tym, co rzeczywistniające, odnoszącą się do siebie negatywnością” (dz. cyt., s. 321).

Myślana z perspektywy dialektyki spekulatywnej, *ēnérgēia* jest również czystą aktywnością podmiotu absolutnego. Kiedy antyteza neguje tezę i zostaje ze swej strony zanegowana przez syntezę, to w takim negowaniu włada to, co Hegel nazywa „negatywnością odnoszącą się do siebie”. Nie jest ona niczym negatywnym. Negacja negacji jest raczej takim uznaniem (*Position*),

w którym sam duch dzięki swej działalności zakłada siebie jako Absolut. W *Énergie* dostrzega Hegel wstępny stopień absolutnego samoruchu ducha, tzn. rzeczywistość w sobie i dla siebie. Heglowską ocenę całej filozofii Arystotelesa poświadcza następujące zdanie: „Gdyby w filozofii tkwiła powaga, nie byłoby nic bardziej godnego od głoszenia wykładów o Arystotelesie” (dz. cyt., s. 314).

Wedle Hegla o powadze filozofii można mówić nie wtedy, gdy zagubia się ona w przedmiotach i w subiektywnej o nich refleksji, lecz wtedy, gdy działa ona jako aktywność wiedzy absolutnej.

Rozważenie czterech podstawowych słów filozofii greckiej pozwala stwierdzić, że Hegel ujmuje *En*, *Lógos*, *Idéa*, *Énergie*, w horyzoncie określonego jako abstrakcyjna ogólność bycia. Bycie, a wraz z nim to, co przedstawione w podstawowych słowach, **jeszcze nie** zostało określone i **jeszcze nie** zostało zapośredniczone przez dialektyczny ruch absolutnej subiektywności i w tym ruchu. Filozofia Greków stanowi stopień owego „jeszcze nie”. Jakkolwiek określona z perspektywy pełnego dokonania się, nie jest ona jeszcze pełnym dokonaniem się filozofii, które nastąpi dopiero w systemie idealizmu spekulatywnego.

Wedla Hegla najbardziej wewnętrzną „skłonnością”, „potrzebą” ducha jest oderwanie się od abstrakcji, uwolnienie się w konkret absolutnej subiektywności i wyzwolenie się w ten sposób ku samemu sobie. Dlatego Hegel może powiedzieć: „(...) filozofia jest tym, co w najwyższym stopniu przeciwstawia się abstrakcji, toczy ona bój przeciw abstrakcjom, jest ustawiczną walką z refleksją intelektu” (Hoffmeister, dz. cyt., s. 113). W świecie greckim duch po raz pierwszy przeciwstawił się byciu. Atoli duch jako samowiedny podmiot właściwie nie doszedł jeszcze do absolutnej pewności samego siebie. Dopiero wówczas, gdy dokona się to w systemie metafizyki spekulatywno-dialektycznej, filozofia stanie się tym, czym jest: „tym, co w samym duchu najświętsze, najbardziej wewnętrzne” (dz. cyt., s. 125).

„Celem” filozofii jest, zdaniem Hegla, „prawda”. Zostanie ona osiągnięta dopiero na stopniu pełnego dokonania się filozofii. Stopień filozofii greckiej pozostaje we wspomnianym wcześniej „jeszcze nie”. Jako stopień piękna jeszcze nie jest on stopniem prawdy.

Skoro przebyliśmy już całość dziejów filozofii, „Hegla i Greków”, pełne dokonanie się i początek tych dziejów, możemy popaść w zadumę i zadać pytanie: czy w początku drogi filozofii, u Parmenidesa, nie tkwi *Alétheia*, prawda? Dlaczego Hegel jej nie wypowiedział? Czy przez „prawdę” rozumie on co innego aniżeli „nieskrytość”? Na pewno tak. Prawda jest dla Hegla absolutną pewnością samowiednego podmiotu absolutnego. U Greków wszakże podmiot, zgodnie z wykładnią Hegla, **jeszcze nie** pojawił się jako podmiot. *Alétheia* nie stanowi instancji określającej prawdę rozumianą jako pewność.

Tak się rzeczy mają u Hegla. Skoro wszakże *Alétheia*, choć zakryta i nie-myślana, panuje nad początkiem filozofii greckiej, to musimy przecież zapytać, czy to nie pewność właśnie w swej istocie zależna jest od *Alétheia*, jeśli przyjmiemy, że nie interpretujemy tej ostatniej w nieokreślony i arbitralny sposób jako prawdy w sensie pewności, lecz myślimy ją jako odkrytość? Skoro

już podejmiemy ryzyko myślenia *Alétheia* w powyżej naszkicowany sposób, musimy od razu zwrócić uwagę na dwie sprawy: po pierwsze, doświadczenie *Alétheia* jako nieskrytości i odkrytości nie opiera się w żadnym razie na etymologii tego słowa, lecz na myślanej tu rzeczy, której nawet filozofia heglowska nie może wymknąć się do końca. Hegel określa bycie jako pierwszy wytwór i pierwszą manifestację ducha. Trzeba przeto zastanowić się, czy w takim wytwarzaniu i wychodzeniu na jaw musi tkwić już odkrytość, i to w stopniu nie mniejszym niż w czystym, kierującym się ku sobie jaśnieniu (*Scheinen*) piękna, które, wedle Hegla, określa stopień „świadomości” greckiej. System Hegla osiąga swoje apogeum w idei absolutnej, w pełnym przejawieniu się ducha samemu sobie. Sytuacja ta zmusza do zapytania, czy o odkrytość nie chodzi **jeszcze** we wspomnianym jaśnieniu, kierowaniu się ku sobie (*Scheinen*), a więc w fenomenologii ducha, a co za tym idzie w absolutnej pewności samowiedzy. Natychmiast powstaje kolejne pytanie: czy odkrytość umiejscowiona jest w duchu rozumianym jako podmiot absolutny, czy też sama odkrytość jest miejscem i wskazuje miejsce, w którym podmiot przedstawiający może dopiero „być” tym, czym jest.

Mówimy już przeto o czymś innym, na co trzeba zwrócić uwagę, skoro tylko *Alétheia* dochodzi do głosu jako odkrytość. Nazwa ta nie jest wytrychem, który otwierałby wszystkie zagadki myślenia. *Alétheia* jest raczej sama zagadką — rzeczą myślenia.

Wszelako to nie my zakładamy tę rzecz jako rzecz myślenia. Od dawna jest nam ona przypisana i przekazana tradycją dziejów filozofii. Trzeba tylko uważnie wsłuchać się w tę tradycję, weryfikując przezsądy (*Vor-urteile*), w których na swój sposób kosztnieje każde myślenie. Weryfikacja taka nigdy, rzecz jasna, nie może przypisywać sobie roli trybunału, rozstrzygającego po prostu o istocie dziejów i o możliwym do nich stosunku. Ma ona bowiem swoje granice, które można opisać w taki oto sposób: im bardziej dogłębne jest myślenie, tzn. im bardziej jest ono obciążone sposobem, w jaki się wyraża, tym wyraźniejsze staje się dlań to, co niemyślane, a nawet to, czego nie da się w nim pomyśleć.

Gdy Hegel, z pozycji absolutnej subiektywności, spekulatywnie i dialektycznie interpretuje bycie jako nieokreśloną bezpośredniość, jako abstrakcyjną ogólność i gdy w tym właśnie polu widzenia, charakterystycznym dla filozofii nowożytnej, umieszcza Greków wraz z ich wykładnią bycia jak *En*, *Lógos*, *Idéa*, *Énergie*, wówczas skłaniamy się do przypuszczenia, że interpretacja ta nie jest historycznie słuszna.

Każda bowiem wypowiedź historyczna, a także jej uzasadnienie porusza się w określonym stosunku do dziejów. Dlatego rozstrzygnięcie historycznej słuszności danego poglądu wymaga namysłu nad tym, czy i w jaki sposób doświadczane są dzieje oraz skąd czerpią one swoje podstawowe określenia.

W kontekście Hegla i Greków znaczy to, że przesłanką wszelkiej słusznej bądź niesłusznej wypowiedzi historycznej jest doświadczenie przez Hegla istoty dziejów z pozycji istoty bycia pojętego jako absolutna subiektywność. Po dziś dzień nie pojawiło się takie doświadczenie dziejów, które, filozoficznie rzecz biorąc, odpowiadałoby temu doświadczeniu. Wszelako spekulatywno-dialektyczne określenie dziejów sprawiło, że Hegel zachował pojmowanie

władania *Alétheia* jako rzeczy myślenia, i to właśnie w tej filozofii, której „celem” ma być „królestwo czystej prawdy”. Hegel bowiem doświadcza bycia, rozumiejąc je jako nieokreśloną bezpośrednio, jako to, co założone przez określający i rozumiejący podmiot. Nie może on przeto uwolnić bycia pojmnowanego tak, jak je pojmowali Grecy, tj. jako *eînai*, od związku z podmiotem, nie może wyzwolić bycia ku jego własnej istocie. A istotą bycia jest wy-istaczanie (*An-wesen*), tzn. trwanie, co wydobywa ze skrytości w nieskrytość. W wy-istaczaniu tkwi odkrytość. Tkwi ona w *Ên* i w *Lógos*, tzn. w jednoczącym i zbierającym przed-kładaniu, tzn. w zgodzie na-przetrwanie (*An-währen-lassen*). *Alétheia* tkwi w *Idéa* oraz w *koinonia* idei, o ile prowadzi je wszystkie do zjawiska (*Scheinen*), konstytuując w ten sposób bytość bytu, *ontos on*. *Alétheia* tkwi w *Ênergeia*, która nie ma nic wspólnego z łacińskim *actus* ani w ogóle z aktywnością, lecz wiąże się tylko z doświadczonym po grecku *êrgon* i jego możliwością wy-dobywania w wy-istaczanie.

Alétheia, odkrytość tkwi nie tylko w podstawowych słowach myśli greckiej, lecz w ogóle w mowie greckiej, która mówi w inny sposób. Widoczne jest to wówczas, gdy interpretując ją, wyłączymy sposoby wyrażania charakterystyczne dla czasów rzymskich, średniowiecznych i nowożytnych i gdy w obrębie świata Greków nie będziemy szukać osobowości ani świadomości.

Co jednak począć z ową zagadkową *Alétheia*, strapieniem badaczy świata Greków? Kłopot bierze się z poprzesławiania na etymologicznym badaniu wyizolowanego słowa, zamiast żeby myśleć z pozycji rzeczy, do której odsyła nieskrytość i odkrytość. Czy *Alétheia*, nieskrytość jest tym samym co bycie, tzn. wy-istaczanie? Przemawia za tym fakt, że jeszcze Arystoteles przez *tà ônta*, bytujące, wystarczające, pojmował to samo, co przez *tà âlethêa*, nieskryte. W jaki sposób jednak przynależą do siebie nieskrytość i wyistoczenie, *âlêtheia* i *olusia*? Czy mają one tę samą istotową rangę? Czy też może tylko wyistoczenie zdane jest na nieskrytość, lecz nie na odwrót? Wówczas bycie miałoby coś wspólnego z odkrytością, odkrytość natomiast nie miałaby niczego wspólnego z byciem. Więcej nawet: gdyby z nagła dochodząca do znaczenia istota prawdy pojęta jako słusność i pewność możliwa była tylko w obszarze nieskrytości, wtedy prawda miałaby coś wspólnego z *Alétheia*, ta zaś nie miałaby niczego wspólnego z prawdą.

Do czego należy *Alétheia* sama, skoro musi się ona uwolnić od związku z prawdą i byciem i wyzwolić się ku temu, co w niej najbardziej własne? Czy myślenie osiągnęło już takie pole widzenia, by móc choćby domyślać się, co wydarza się w odkrywaniu, a nawet w skrywaniu, którego wymaga wszelkie odkrywanie?

Zagadkowość *Alétheia* przybliży się ku nam, zarazem jednak nadciąga niebezpieczeństwo uchwycenia jej w postaci osobliwej, uniwersalnej hipostazy.

Wielokrotnie już wcześniej zwracaliśmy uwagę, iż nieskrytość nie istnieje w sobie, jest ona bowiem zawsze nieskrytością „dla kogoś”. Nie sposób uniknąć „subiektywizowania” jej.

Czy wszakże człowiek, którego mamy tu na myśli, koniecznie musi być określony jako podmiot? Czy „dla człowieka” musi koniecznie znaczyć, że coś jest założone przez człowieka? Na oba pytania możemy odpowiedzieć prze-

cząco, zaznaczając jednocześnie, że myślana po grecku *âlêtheia* włada, oczywiście, dla człowieka, człowiek wszakże zostaje określony przez *lógos*. Człowiek jest tym, kto powiada (*der Sagende*). Powiadać, starowysokoniemieckie *sagan*, znaczy: wskazywać, pozwolić na pojawianie się, uwidocznić. Człowiek jest istotą, która powiadając, pozwala przedłożyć się wystarczającemu w jego wyistoczeniu i przyjmuje to, co przedłożone. Człowiek może mówić tylko wówczas, gdy jest tym, kto powiada.

Najdawniejsze wzmianki dotyczące *âlêtheia* i *âlethês*, nieskrytości i nieskrytego, znajdziemy u Homera, w związku mianowicie ze słowami (wy)powiadanymi (*Verben des Sagens*). Można stąd dość szybko wyciągnąć wniosek: nieskrytość „zależna” jest od *verba dicendi*³. Co znaczy tutaj „zależna”, skoro powiadanie to pozwolenie na pojawianie się i wobec tego również na zastawianie i zakrywanie? Nie tyle nieskrytość „zależna” jest od powiadania, co raczej każde powiadanie wymaga już obszaru nieskrytości. Tam tylko, gdzie ona włada, coś może być powiedziane, widoczne, wskazane i przyjęte. Zatrzymując się dłużej przy zagadkowym władaniu *Alétheia*, odkrytości, dojdziemy do przeświadczenia, że nawet istota mowy zasadza się na od-krytości, na władaniu *Alétheia*. Tymczasem także mówienie o władaniu wciąż pozostaje zaledwie namiastką, wszak sposób, w jaki się ono rozgrywa, czerpie swoje określenie z samej odkrytości, tzn. ze skrywającego się przeświatu.

„Hegel i Grecy” — w międzyczasie rozważyliśmy, jak się zdaje, coś szczególnego, choć z dala od głównego tematu. A przecież znajdujemy się bliżej niego niż na początku. W pierwszych słowach naszego odczytu powiedzieliśmy:

Chodzi o rzecz myślenia. Trzeba podjąć próbę przejścia na wskroś przez główny problem, aby wydobyć na jaw rzecz myślenia.

Hegel określa filozofię Greków jako początek „właściwej filozofii”. Zatrzymuje się on jednak na stopniu tezy i abstrakcji we wspomnianym „jeszcze nie”. Nie dochodzi do pełnego dokonania się w antytezie i syntezie.

Namysł nad heglowską wykładnią greckiej koncepcji bycia stanowi próbę wskazania, że „bycie”, od którego rozpoczyna się filozofia, o tyle tylko istoczy się jako wyistoczenie, o ile włada już *Alétheia* oraz, że *Alétheia* sama nie jest myślana co do swego istotowego pochodzenia.

W ten sposób bowiem doświadczamy, przez wzgląd na *Alétheia*, że wraz z nią nasze myślenie zostało przypisane czemuś, co przed początkiem filozofii i na wskroś przez całe jej dzieje doprowadziło już myślenie do siebie. *Alétheia* poprzedziła dzieje filozofii i domagając się rozważenia przez myślenie, uchyliła się możliwościom określenia przez filozofię. Nie myślana *Alétheia* jest tym, co godne myślenia, jest tą oto rzeczą myślenia. W ten sposób *Alétheia* staje się dla nas tym, co przed wszystkim innym jest do myślenia — do myślenia jako to, co uwolnione od metafizycznego przedstawienia „prawdy” w sensie słusności i od „bycia” w sensie rzeczywistości.

Hegel tak mówi o filozofii Greków: „Jest ona zadowolająca tylko do pewnego stopnia”, zadowolająca mianowicie dla ducha podążającego ku absolutnej pewności. Sąd o tym, co niezadowolające w filozofii greckiej, wypowiada Hegel z pozycji pełnego dokonania się filozofii. Patrząc z pola widzenia ide-

alizmu spekulatywnego, filozofia Greków przebywa we wspomnianym „jeszcze nie” pełnego dokonania się filozofii.

Jeśli wszelako zwrócimy uwagę na zagadkowość *Alétheia*, która włada nad początkiem filozofii greckiej i nad przebiegiem całej filozofii, wówczas filozofia Greków ukaże się również naszemu myśleniu w owym „jeszcze nie”. Jest to wszakże „jeszcze nie” dotyczące tego, co niemyślne, nie jest to natomiast „jeszcze nie”, które nas nie zadowala, lecz „jeszcze nie”, którego my nie zadowolamy i któremu nie czynimy zadość.

tłumaczył Janusz Mizera

¹ G.W.F.Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A.Landman, t.I, Warszawa, 1967, s. 54 (przyp. tłum.).

² W sprawie trudności związanych z przekładem słowa *Scheinen*, por. przypis A. Landmana, tłumacza *Nauki logiki* na język polski. Hegel, *Nauka logiki*, t.II, Warszawa 1968, s.18 (przyp. tłum.).

³ Por. P. Friedländer, *Platon*, t.I, wyd.2, 1954, s.235 (wyd.3, poprawione, 1964, s.233 i nast.), za W. Lutherem, który w swej dysertacji getygeńskiej z 1935 r., s.8 i nast., dokładniej ten problem omawia. (przyp. autora)

Nota:

Hegel i Grecy (*Hegel und die Griechen*) to odczyt, który Martin Heidegger wygłosił podczas posiedzenia Heidelberskiej Akademii Nauk 26 lipca 1958 roku. Wydany po raz pierwszy w księdze pamiątkowej dla uczczenia 60. rocznicy urodzin Hansa-Georga Gadamera, zatytułowanej: *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, s. 43-57. Przekład niniejszy oparty jest na wydaniu: M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978², s. 421-438.

Edith Stein

ŚWIATOPOGŁADOWE ZNACZENIE FENOMENOLOGII

Wprowadzenie: światopogląd a filozofia

Temat ten zakłada, że fenomenologia nie jest po prostu światopoglądem, a przynajmniej stawia pod znakiem zapytania to, czy nim jest. Przyjmuje jednak, że nie pozostaje ona bez wpływu na światopogląd samego fenomenologa, a być może także i innych ludzi. Aby zbadać stosunek fenomenologii do światopoglądu, trzeba mieć przede wszystkim jasność, co należy rozumieć przez jedno i drugie. Co do fenomenologii, to nie da się tego wyrazić w zwyczajnych słowach. Prędzej można się o to pokusić co do **światopoglądu**.

Można przezeń rozumieć całościowy obraz świata: pogląd na wszystko, co jest, na uporządkowania i związki, w których pozostaje wszystko; przede wszystkim na miejsce człowieka w świecie, jego skąd? i dokąd? Tęsknota za takim światopoglądem istnieje w każdym żywym duchowo człowieku. Nie każdy jednak go osiąga, a nawet nie każdy szczerze się o to stara.

Dla katolika jest to stosunkowo łatwe, ponieważ jego doktryna wiary dostarcza mu pewnego całościowego obrazu świata. Ale nawet na to dzieciństwo trzeba sobie zasłużyć. Aby je osiągnąć, trzeba je sobie oswoić przyswoić. O tym, kto tak czyni i swój obraz świata kształtuje wyłącznie na podstawie doktryny wiary, można powiedzieć, iż posiada on **światopogląd religijny**. Trudniej jest temu, kto znajduje się poza Kościołem, lub kto wprawdzie w nim wyrósł, lecz zaniedbał oswoić przyswoić sobie jego obraz świata i wcale nie przeczuwa, co zostało mu dane w jego depozycie wiary. Musi się on bowiem najpierw rozejrzeć, z jakich źródeł ma zaczerpnąć swój światopogląd.

W ostatnich dziesięcioleciach, a właściwie już od czasów Oświecenia, największą ambicją w kręgach tzw. ludzi wykształconych było posiadanie **światopoglądu naukowego**. Ci, którzy rościli do niego pretensje, zapewne nie wyjaśnili sobie dokładnie, co przez to należy rozumieć. W przeciwnym wypadku musiałyby stać się dla nich problematyczne, czy coś takiego może w ogóle istnieć. Jeśli jakiś światopogląd chciałby w sposób uprawniony zgłaszać pretensje do charakteru naukowości, to musiałby albo sam być nauką, albo też pochodzić z jakiejś nauki lub wszystkich nauk razem wziętych. Pośród wielu nauk nie istnieje jednak jedna, która miałaby badać cały wszechświat. Dla nauki jako takiej jest raczej czymś istotnym to, że rozgałęzia

się ona na nauki szczegółowe, które badają poszczególne dziedziny przedmiotowe, że tym bardziej się ona specjalizuje, im bardziej jest naukową. Żadna nauka szczegółowa nie jest więc w stanie przedstawić całościowego obrazu świata, a wobec tego naukowy światopogląd sam nie może być jakąś nauką, ani też czerpać swojego obrazu świata z jakiejś jednej nauki. Jeśli zatem naukowy światopogląd rości sobie w ogóle pretensję do przedstawiania całościowego obrazu świata, to w tym celu będzie musiał nagromadzić materiał wszystkich nauk.

Tak też faktycznie zostało to na ogół rozumiane. Albo ktoś jeden zestawiał obraz świata z tego, czym dysponował, z materiału uzyskanego bądź to poprzez własną pracę naukową, bądź z popularnych prezentacji rozmaitych dziedzin wiedzy, albo też zadanie zbierania wyników nauk szczegółowych i konstruowania z nich jakiegoś obrazu świata przydzielano filozofii. Trzeba jednak stwierdzić, że światopogląd naukowy nie może być zbudowany ani w jeden, ani w drugi sposób. Gdy badacz przyrody wychodząc poza wąską dziedzinę, na której się zna i którą rzeczywiście ma opanowaną, buduje sobie światopogląd przyrodoznawczy, oznacza to, że bez wystarczająco solidnej podstawy konstruuje budowlę za pomocą swojej fantazji. Jeśli nawet ze wszystkich dziedzin zbierze się wyniki, których może dostarczyć każdorazowy stan nauki, pozostaje to wszystko zbieraniną, a całość, o ile nie została połączona według wcześniej nakreślonego projektu, tworzy mozaikę nie mających ze sobą związku elementów.

W ten sposób również filozofia, im bardziej sama chciała uchodzić za naukę, tym bardziej broniła się przed tym zadaniem. Oderwana od wiary, zsekularyzowana filozofia, jaka rozwinęła się od czasów Renesansu poza Kościołem, skoro raz tylko dopuściła się krytyki siebie samej, tzn. zastanowiła się nad swoimi granicami i swym właściwym zajęciem — a więc od Kanta — musiała dostrzec swoje zadanie w czymś całkowicie innym. Nie zbieranie wyników nauk, lecz sprawdzanie założeń naukowych oraz stawianie ich na mocnych podstawach czyniło je dopiero naukami. Dlatego filozofia krytyczna w zdecydowany sposób odmówiła dostarczenia jakiegoś światopoglądu. Pod jej panowaniem słowo to zostało w ogóle zdyskredytowane. Zgodnie z tym filozofia i światopogląd nie miałyby ze sobą nic do czynienia. Czy więc również od fenomenologii, skoro ma być ona filozofią naukową, nie należy niczego oczekiwać w stosunku do światopoglądu? Byłby to przedczesny wniosek.

Mogłoby być przecież tak, że filozofia zgodnie z własną procedurą zarysowałaby projekt, w który wbudowałoby się wyniki nauk szczegółowych.

Poza tym musimy wziąć jeszcze pod uwagę drugie znaczenie światopoglądu: nie każdy człowiek posiada całościowy obraz świata, lecz każdy ma jakiś określony sposób patrzenia na świat. Wieśniak widzi go inaczej niż mieszkaniec wielkiego miasta, praktyk inaczej niż teoretyk, filozof inaczej niż przedstawiciel nauk pozytywnych. Całe rozumienie świata określone jest przeważnie przez to, czym człowiek duchowo się zajmuje i w jaki sposób to czyni. Dlatego także określony kierunek filozoficzny, który ktoś reprezentuje, nie jest bez znaczenia dla jego światopoglądu. Filozof średniowieczny, dla którego filozofia i teologia łączyły się ściśle ze sobą, którego dziedzina badań

współobejmowała przedmioty wiary, również w świetle dostrzegał na każdym kroku fakty wskazujące na związki między stworzeniem a stwórcą, uwarunkowaniem i koniecznością. Materialista, przekonany że nie ma żadnej duchowej rzeczywistości, także w swym ujęciu świata pozostaje przywiązany do materialnych rzeczy i zdarzeń. Zaś filozof krytyczny usiłując rozwiązać kwestię, w jaki sposób możliwe jest poznanie — poznanie w ogóle i poznanie tej lub innej dziedziny — łatwo staje się ślepy na fakty, których prawomocny dowód wydaje się mu być nie do przeprowadzenia.

Ale przecież sposób filozoficznego myślenia kształtuje całe nastawienie do świata, nie tylko u samego filozofa. Każdorazowo panująca filozofia określa ducha czasów, tzn. sposób myślenia i rozumienia także i tych, którzy sami nie będąc filozofami nawet nie czytali dzieł twórczych filozofów, a tylko poprzez jakieś wielokrotne zapośredniczenia zostali dotknięci ich oddziaływaniem.

Wobec tego pytanie o światopoglądowe znaczenie fenomenologii będzie musieli postawić w dwojakim znaczeniu:

1. Czy jest ona w stanie zaferować nam całościowy obraz świata lub też dopomóc nam w jego budowie?
2. W jaki sposób może ona wywierać wpływ na całościowe rozumienie świata i czy oddziaływała na ducha naszych czasów?

I. Co to jest fenomenologia?

a) Historia

Najpierw jednak trzeba wyjaśnić, co należy rozumieć przez fenomenologię. Nie należy przy tym w żadnym wypadku rozwodzić się nad wszelkimi znaczeniami, które zostały nadane temu słowu w filozoficznych systemach dawniejszych epok. Kto mówi o niej dzisiaj, ma na myśli wpływowego kierunka filozoficznego naszych czasów powstały przed równo trzydziestu laty. 10-15 lat temu powiedziałabym bez wahania, że został on założony przez Edmunda Husserla — a mianowicie przez jego *Badania logiczne*, których pierwsze wydanie ukazało się w latach 1900-1901 — i mogłabym poprzestać na scharakteryzowaniu fenomenologii Husserla. Jednak dzisiaj stan rzeczy się zmienił. Dla szerokich kręgów zainteresowanych filozofią nazwisko Husserla ustąpiło niemal miejsca nazwiskom Maxa Schelera i Martina Heideggera, którzy oddziałali na te szerokie kręgi jak i na wielu profesjonalnych filozofów w sposób o wiele bardziej fascynujący, niż to mógł uczynić trzeźwy i ścisły styl badawczy Husserla.

Ustalmy czysto historyczne fakty: Nazwa fenomenologia została wybrana przez Husserla dla metody filozoficznej, którą wypracował w wieloletnim intelektualnym trudzie, i którą po raz pierwszy w bogatej w wyniki formie przedstawił publicznie w swoich *Badaniach logicznych*. W okresie, gdy pracował nad tym dziełem — pozostawał w żywych stosunkach z Maxem Schelerem przebywającym wówczas w Jenie. Scheler zawsze podkreślał, że nie był uczniem Husserla, lecz samodzielnie odkrył metodę fenomenologiczną,

a z Husserlem połączył go tylko wynik. Twierdził tak z pewnością w najszerszym przekonaniu, lecz kto zna ich obu — Husserla, który zawsze tak głęboko wnikał w swoje wywody, że zupełnie nie mógł się od nich oderwać, z trudnością potrafił mówić o czymś innym, a jeszcze trudniej przyjmować obce wpływy, i Schelera, którego cała działalność twórcza była właściwie impresjonistyczna, a który najsilniejsze wrażenia i najbardziej owocne pobudki uzyskiwał od tego, co zasłyszane i przeczytane i z taką łatwością je przyjmował, że całkiem nie zauważał i sam nie wiedział, skąd mu te myśli się brały — ten nie może mieć wątpliwości, komu należy się pierwszeństwo.

Krąg uczniów zebrany w Getyndze wokół Husserla, powołanego tam na katedrę, znalazł się również pod silnym wpływem Schelera. Tym wpływem tłumaczy Husserl częściowo to, że większość jego getyngenskich uczniów nie poszła śladami jego późniejszego rozwoju. We Freiburgu od roku 1918 zbliżył się do niego wykształcony w innej szkole Heidegger, który został przez niego osobiście wprowadzony w metodę fenomenologiczną i włada nią dzisiaj po mistrzowsku. Ale w zasadniczych rozstrzygających kwestiach — kwestiach do których obaj przywiązywali największą wagę, także i on rozstał się z Husserlem. Heidegger zdobył w ostatnich latach równie silny wpływ nie tylko na kręgi zawodowych filozofów, lecz i na ludzi wrażliwych i duchowo niespokojnych, jaki Scheler miał w czasie wojny i w okresie powojennym.

Kiedy chce się dziś mówić o fenomenologii i jej światopoglądowym znaczeniu, nie można przejść obok tych dwóch ludzi obojętnie (można się już zdecydować na pominięcie innych ważnych badaczy kierunku fenomenologicznego). Stoję przeto właściwie przed niemożliwym zadaniem scharakteryzowania w wąskich ramach trzech różnych kierunków, które określone są tą nazwą. Spróbuję znaleźć wyjście w ten sposób, że naszkicuję i przedstawię w kilku zasadniczych rysach fenomenologię Husserla oraz wskażę, w jakich punktach różni się od niego dwaj pozostali filozofowie.

b) Fenomenologia Husserla

Mówiłam ciągle o metodzie fenomenologicznej, aby zaznaczyć, że Husserl od samego początku nie dążył do zbudowania jakiegoś systemu filozoficznego, tzn. całościowej konstrukcji myślowej, w której można by znaleźć odpowiedź na każde filozoficzne pytanie. Husserl rozpoczął swoją karierę naukową wcale nie jako filozof, lecz jako matematyk. Będąc jednak filozofem z urodzenia, nie potrafił tak jak „normalny” matematyk posługiwać się po prostu pojęciami i metodami matematyki, lecz natrafił w niej na trudności i niejasności. Wewnętrzny przymus rozprawienia się z tymi trudnościami uczynił z niego filozofa. Tak wraz z *Filozofią arytmetyki* rozpoczęła się jego filozoficzna kariera.

W trakcie tych studiów odkrył, iż między matematyką formalną a logiką formalną istnieją bardzo bliskie związki. Doprowadziło go to do zajęcia się kwestiami logicznymi. Przeżył przy tym zaskoczenie, że dziedzina, która od czasu godnych podziwu dokonań Arystotelesa uchodziła za niemal kompletnie opracowaną, jest w swoim całościowym charakterze wciąż sporna i niejasna, kryje w sobie mnóstwo niewyjaśnionych szczegółowych problemów.

W I tomie swoich *Badan logicznych* Husserl rozprawił się z panującym wówczas psychologistycznym ujęciem logiki i scharakteryzował ją z przekonującą siłą jako dziedzinę obiektywnie istniejących prawd, formalną podstawę wszelkiej obiektywnej prawdy i nauki.

W tomie II zajął się rozważaniem kilku zasadniczych problemów szczegółowych. Metoda podejścia do tych problemów została przez niego rozwinięta dopiero w trakcie samych tych badań. Dokonał przy tym odkrycia, że owa metoda jest właściwa nie tylko dla kwestii logicznych, lecz także dla wszelkich zagadnień filozoficznych w ogólności i coraz bardziej umacniało się w nim przekonanie, że jest to **jedyna** metoda, która mogłaby prowadzić do naukowego uprawiania filozofii. Przekonanie to wyraził po raz pierwszy w opublikowanym w piśmie *Logos* artykule *Filozofia jako nauka ścisła* (1911). W ten sposób uTORował sobie drogę na wyżyny uniwersalnej problematyki filozoficznej. Spójne i szczegółowe przedstawienie jego metody przyniosły *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913). Pewną kontynuacją, w ważnych punktach, przynoszą *Medytacje kartezjańskie*.

Uwypukliłam już jeden istotny punkt dla scharakteryzowania fenomenologii. Według ujęcia Husserla **nie różni się ona od filozofii w ogólności**, ponieważ daje możliwość podjęcia wszelkich kwestii filozoficznych. Jednocześnie porusza się w obrębie **ściśle naukowych badań** — gdzie nie ma miejsca na żadną subiektywną dowolność — i jak każda nauka na **nieskończonym obszarze badawczym**, tak, że jeśli konieczna praca ma postępować naprzód, jeden badacz musi podać rękę drugiemu, a jedno pokolenie innemu pokoleniu. Zadaniem fenomenologii jest oprzeć na solidnej podstawie wszelkie postępowanie naukowe, jakie stosują nauki pozytywne, także wszelkie doświadczenie przednaukowe, na którym opiera się postępowanie naukowe, a nawet każdą czynność ducha w ogóle, o ile chce ona uchodzić za rozumną. Jednakże doświadczenie przednaukowe i nauki pozytywne posługują się pewnymi niewyjaśnionymi przez siebie podstawowymi pojęciami i zasadami. To wszystko, co gdzie indziej zakłada się jako oczywiste, filozofia musi uczynić przedmiotem badania.

Badania logiczne rozpoczęły tę pracę nad pewnymi podstawowymi pojęciami logicznymi. Badanie I traktuje o *Wyrażeniu i znaczeniu*, problemie ważnym dla logiki i filozofii języka, ale także i dla niektórych innych dziedzin. W charakterystyczny dla metody fenomenologicznej sposób wychodzi ono od sensu słów, troskliwie rozdziela rozmaite znaczenia, które tym słowom przysługują w zwykłej mowie i poprzez dokładne określenie precyzyjnego sensu słów posuwa się stopniowo naprzód do samych rzeczy. Krok ten okazuje się konieczny, ponieważ tylko wtedy potrafimy precyzyjnie rozgraniczyć znaczenie słów, gdy doprowadzimy do jasnej naocznej prezentacji samych rzeczy, które są domniemane w słowach. **Same zaś rzeczy**, do których ma się dotrzeć poprzez sens słów, nie są jednostkowymi rzeczami danymi w doświadczeniu, lecz podobnie jak sam sens słowa czymś ogólnym: **idea lub istota rzeczy**. Odpowiednio do tego naoczność, która nam prezentuje takie rzeczy, nie jest zmysłowym spostrzeżeniem i doświadczeniem, lecz duchowym aktem swiego rodzaju, który Husserl nazwał **naocznością istotnościową** albo intuicją.

Oczywiste, że postępowanie zastosowane tutaj do problemu logicznego może być w sposób analogiczny użyte także dla zbadania podstawowych pojęć wszystkich nauk, jak również do pojęć powszedniego życia. Fizyka posługuje się takimi pojęciami jak **materia, siła, przestrzeń, czas**, lecz jaki jest właściwy sens tych nazw, tego już nie bada. Historia traktuje o **osobach, ludach, państwach, umowach** itd., czym jednak jest osoba, państwo, lud itd., zakłada już jako znane. To wszystko stanowi tematy wielkich i trudnych badań filozoficznych, w których metoda fenomenologiczna wykazała już swoją płodność, wywierając trwały wpływ na działalność odpowiednich nauk. Kiedy bowiem wyjaśniona jest istota przedmiotów, z jakimi jakaś nauka ma do czynienia, wówczas można sprawdzić, czy stosowane w niej postępowanie rzeczywiście zmierza do wydobycia tego, co dla danej dziedziny istotne. Szczególnie trzeba wskazać tu psychologię i nauki humanistyczne, które pod wpływem fenomenologii doznały w ostatnich dziesięcioleciach gruntownej przemiany.

Te właśnie nauki zajmują się żywą rzeczywistością, rzeczami, które stale napotykamy w naszym praktycznym życiu, które są ważne i interesujące nie tylko dla teoretyków. Jeżeli fenomenologia otworzyła drogę umożliwiającą pójście za tropem istoty tych rzeczy, to musiała ona pociągać szerokie kręgi laików o wiele mocniej niż rozpowszechnione przed nią kierunki filozoficzne. I dlatego mogła wywrzeć silny wpływ na ducha epoki.

Fenomenologia tym różni się od rozmaitych kierunków **neokantyzmu** lub **krytycyzmu**, iż nie kieruje się metodami nauk szczegółowych, lecz samymi rzeczami (aby nimi mierzyć metody). Dlatego też przemianę, do której ona doprowadziła, nazwano zwrotem **ku przedmiotowi**. W przeciwieństwie do **empiryzmu**, który pragnie opierać się na doświadczeniu czysto zmysłowym, została określona jako **nauka o istocie** i w jednym jak i w drugim okazała się powrotem do najstarszych tradycji: **Platona — Arystotelesa — scholastyki**. Natomiast neoscholastyka gorszyła się **intuicją istotnościową**, której ważności nie chciała uznać.

W dotychczas wymienionych punktach — w zwrocie ku przedmiotowi i badaniu istoty — **Scheler** i **getyngęński** krąg uczniów zgadzali się całkowicie z Husserlem. Jeśli chcemy zrozumieć, gdzie rozdzieliły się ich drogi, musimy prześledzić dalszy rozwój Husserla.

c) Przeciwnieństwo między Husserlem a Schelerem

Jak już mówiłam, pracując nad szczegółowymi problemami logiki Husserl dostrzegł w sposób oczywisty, że doniosłość zastosowanej metody daleko wykracza poza tę dziedzinę. Nakładało to zobowiązanie rozbudowy samej metody i oparcia jej na solidnej podstawie. Fenomenologia miała stać się **nauką podstawową**. Jeśli miała ona badać przesłanki wszystkich innych nauk jak i przednaukowe doświadczenia, to nie wolno jej było przyjmować — jako oczywisty — żadnego wyniku nauk pozytywnych, ani też robić dalszego użytku z doświadczenia.

Aby znaleźć absolutnie pewny punkt wyjścia, Husserl posłużył się podobną procedurą wątplenia jak przed nim Augustyn i Descartes: to, co myślę, nie

musi być prawdziwe, to, co spostrzegam, nie musi rzeczywiście istnieć; wszystko może okazać się błędem, snem, złudzeniem; lecz nie mogę wątpić w fakt, że myślę, spostrzegam etc., podobnie jak i w to, że ja — jako ten, kto myśli, postrzega, wątpi — jestem. Są to dla mnie bez wątpienia absolutnie pewne fakty. Husserl — co zdecydowanie stanowi nowość — nie pozostaje przy fackie jednostkowego *cogito*, lecz odkrywa całą sferę **świadomości** jako dziedzinę niewątpliwej pewności i przypisuje ją fenomenologii jako dziedzinę jej badań. Skoro zaś do każdego **Ja myślę, Ja spostrzegam, Ja chcę** itd. należy coś pomyślanego, spostrzeżonego, chcianego, skoro **fenomen** spostrzeżonego drzewa — nawet jeśli spostrzeżone drzewo nie istnieje — jest równie niepowątpiewalny co samo spostrzeżenie, to cały przedmiotowy świat, który Ja ma przed sobą w swych aktach, wchodzi również w skład obszaru badawczego fenomenologii. Okazuje się, że całe świadome życie Ja może być badane w ogólności istoty, że istnieją stałe prawa, wedle których w sposób konieczny akt następuje po akcie i że w takim związku aktów, dla żyjącego w tych aktach Ja, powstaje przedmiotowy świat.

To tworzenie się świata dla ja, które żyje w swych aktach i może je badać za pomocą refleksji, nazywa Husserl **konstytucją**. W badaniu tego, co nazywa **świadomością transcendentálną**, tzn. owej sfery niepowątpiewalnego bycia, którą odkryła radykalna postawa wątplenia, widzi on zadanie **fenomenologii transcendentálnej**, w niej zaś samej podstawową naukę filozoficzną. Skoro bowiem dla **czystego** Ja całość przedmiotowego świata powstaje w jego aktach, to tylko analiza tych konstytuujących aktów może ostatecznie wyjaśnić tworzenie się przedmiotowego świata. Jedynie ona może dokładnie określić właściwy sens poznania, doświadczenia, rozumu itd.

Odkrycie sfery świadomości i problematyki konstytucji stanowi z pewnością wielką zasługę Husserla, która dziś jeczczce znajduje zbyt mało uznania. Tym, co wywołało zgorzienie w kręgu jego przyjaciół i uczniów był wniosek — naszym zdaniem niekonieczny — który wyciągnął on z faktu konstytucji: jeśli określone uporządkowane przepływy świadomości prowadzą z konieczności do zaprezentowania się przedmiotowego świata podmiotowi, to wówczas **przedmiotowy byt**, np. istnienie zmysłowo spostrzegalnego zewnętrznego świata, **nie oznacza** nic innego, jak bycie danym dla takiego a takiego rodzaju świadomości; mówiąc dokładniej, dla większości podmiotów, które pozostają ze sobą we wzajemnym porozumieniu i wzajemnej wymianie doświadczeń. (Znaczenie intersubiektywnego porozumienia dla konstytucji świata doświadczenia zostało wyczerpująco przedstawione przez Husserla dopiero w jego ostatniej rozprawie.) Tę interpretację konstytucji określa się jako jego **transcendentálny idealizm**. Została ona odebrana jako powrót do kantyzmu, jako odstępstwo od **zwrotu ku przedmiotowi**, uznanym za wielką zasługę Husserla, od tej **ontologii**, tzn. badania istotowej struktury świata podmiotowego, w której Scheler i blisko z nim związani getyngęńscy uczniowie Husserla widzieli swoje zadanie i już dokonali owocnej pracy. W ten sposób oddzielili się oni od Husserla w tym punkcie, jakkolwiek on sam uznawał sposób ich badań i z własnego stanowiska potrafił włączyć go w całość.

Scheler zasłużył się wielce w dziedzinie **etyki, filozofii religii i filozoficznej socjologii**, gdzie przeprowadził gruntowne badania w nastawieniu czysto obie-

ktywnym. Czynił to ufając w siłę intuicji istotnościowej, lecz był daleki od tego, aby ją samą poddać krytycznej analizie. Zajął on najostrejsze stanowisko ze wszystkich fenomenologów przeciwko krytycznemu nastawieniu jako fundamentalnej postawie duchowej. Wiązało się to z jego religijnym przekonaniem, które w stosunku do Bożego świata również od filozofów wymagało prostego, otwartego, jak u dziecka spojrzenia. Wiązało się z tym jednak także i to, że nie miał on tak ścisłej i trzeźwej natury badacza jak Husserl i odrzucał — również teoretycznie — ujęcie filozofii jako nauki ścisłej. Stąd łatwo zrozumieć, że nie tylko odrzucał on idealizm transcendentálny, lecz i nie wykazywał żadnego zrozumienia dla całej problematyki konstytucji.

d) Przeciwnieństwo między Husserlem a Heideggerem

Aby dostrzec, gdzie rozchodzą się drogi Heideggera i Husserla, musimy uzupełnić przedstawienie husserlowskiej fenomenologii jeszcze w jednym punkcie. Przy radykalnej postawie wątplenia zostaje wyłączony jako wątpliwy nie tylko zewnętrzny świat. Także i to, co wiem o samym sobie, nie wytrzymuje w większości tej próby. To, co inni i ja sam myślę o moich właściwościach i zdolnościach, może być błędem. To, co wedle mego mniemania sobie przypominam, może być złudzeniem. W ten sposób Husserl zachowuje jako niepowątpiewalną tylko pewną pozostałość, którą nazywa czystym Ja, czysty podmiot aktów bez jakichkolwiek ludzkich właściwości. Własna osoba wraz z jej właściwościami, jej życiowym przeznaczeniem należy — tak jak i inne osoby — do świata, który konstytuuje się w określonych aktach czystego Ja.

Dla Heideggera, podobnie jak dla Schelera, jest czymś charakterystycznym, że w jego filozofowaniu chodzi w sposób oczywisty o to, by zrozumieć życie i miejsce człowieka w życiu. Różni się on od Schelera i zgadza z Husserlem w tym, iż nie stara się — zapominając o sobie — w czystym oddaniu się przedmiotom, badać ich istotę, lecz za fundamentalną dyscyplinę filozoficzną uważa badanie *Dasein*, tzn. — mówiąc językiem potocznym — badanie Ja albo podmiotu, które tym się różni od wszystkiego innego co jest, że jest obecne dla siebie samego. Do *Dasein* należy w sposób niezbywalny bycie w świecie. Zgodnie z tym ujęciem sens bycia i sens świata staje się dostępny jedynie poprzez badanie *Dasein*. Dopiero stąd mogą w ogóle zostać postawione — w stosownej do rzeczy formie — zasadnicze pytania filozoficzne.

To, co tutaj nazwane zostało *Dasein*, nie jest czystym Ja Husserla. Można by powiedzieć: jest to człowiek, tak jak odnajduje on siebie w konkretnym byciu. Nie wolno tylko rozumieć tutaj człowieka jako gatunek, który badany jest przez empiryczną antropologię, ani jako tego, o którym traktuje historia i inne nauki humanistyczne. Należy go rozumieć właśnie jako rzuconego w konkretne bycie, odnajdującego siebie jako coś rzuconego w konkretne bycie. Odnajduje on siebie jako rozciągnięty w czasie, przychodzący z ciemnej przeszłości i żyjący w obliczu przyszłości. Przyszłość tę w pewnych granicach sam może i musi projektować, ale ostatecznie również i ona jest czymś ciemnym. Stąd też według Heideggera do *Dasein*, które przychodzi z ciemności i w ciemność się zapada, należy w niezbywalny sposób troska. Są to jedynie skąpe wzmianki o filozofii bycia Heideggera, która stała się znana szerokiej

publiczności przede wszystkim dzięki jego wielkiemu dziełu *Sein und Zeit*. Zostaną one jeszcze uzupełnione, gdy rozważymy światopoglądowe znaczenie tej filozofii.

II. Światopoglądowe znaczenie fenomenologii

1. Znaczenie materialne

Pytamy najpierw: czy fenomenologia w tym trojakim kształcie (transcendentálna fenomenologia Husserla, realna ontologia Schelera, fundamentalna ontologia Heideggera) oferuje nam jakiś obraz świata lub czy przynajmniej przyczynia się materialnie do budowy jakiegoś obrazu świata?

a) Obraz świata trzech filozofów

Jeśli staniemy najpierw w punkcie widzenia samych trzech filozofów, to o Husserlu trzeba bez wątplenia powiedzieć, że poprzez swoją metodę rzeczywiście doszedł do całościowego obrazu świata, chociaż nie dążył do tego jako do celu. On jeden uznaje absolutny byt, na który wszystko inne wskazuje i dzięki któremu wszystko inne daje się zrozumieć. Jest to wielość ludzi, tzn. podmiotów, z których każdy w swych aktach buduje sobie swój świat, lecz którzy pozostając ze sobą we wzajemnym porozumieniu — poprzez wymianę swoich doświadczeń — budują świat intersubiektywny. To wszystko, co znajduje się na zewnątrz tych monad, jest konstytuowane poprzez ich akty i wobec nich względne. Husserl zapewnia, że wychodzą ze swojego stanowiska posiada również dostęp do najważniejszych kwestii etyki i filozofii religii. Będziemy musieli jednak powiedzieć, że na mocy absolutnego ustanowienia tych monad, dla Boga — w sensie naszej idei Boga, która jedynie jemu przypisuje absolutny byt, czy wręcz ustanawia go jako sam absolutny byt — nie pozostaje już żadnego miejsca.

Trudniej jest ustalić jednolity obraz świata u Schelera, gdyż w swym rozwoju przechodził on tak wielkie wahania i zwroty. Jeśli trzymamy się dzieł, poprzez które przede wszystkim oddziaływał na szerokie kręgi — jego materialna etyka wartości, *Das Ewige in Menschen* i zebrane rozprawy i artykuły — to bądźnie wolno powiedzieć, że zarysowano nam tutaj Boży świat, obraz świata, który został naszkicowany w świadomym oparciu się na obrazie augustyńskim, lecz jednocześnie ma on więcej pokrewieństwa z obrazem tomistyczno-scholastycznym, niż było to oczywiste dla samego Schelera jak i jego przeciwników z szeregów neoscholastyki. Jest to składająca się ze stopni konstrukcja zawierająca sfery bytów i druga, składająca się z wartości, które wiodą ku górze, ku najwyższemu bytowi i najwyższemu dobru, Bogu. Pośród ziemskich wartości najwyższy byt i najwyższa wartość przysługują osobie, zaś byt osoby realizuje się w pełni w jej relacji do Boga. Dlatego też między możliwymi typami skończonych osób znajduje się święty, ten, kto uzyskał udział w wartości o najwyższej jakości, wartości specyficznie boskiej. Życiową tragedią Schelera było to, że brakowało mu zrozumienia dla naukowej ścisłości i dokładności. Wszystkie jego dzieła wykazują luki, niejasności i sprzeczności, które uczyły

niemożliwym mocne uzasadnienie tej konstrukcji. Wielu ludziom, z którymi mógłby współpracować, przysłoniły one to, co było w nich wartościowe i w końcu doprowadziły do tego, że on sam ponownie porzucił to, co najistotniejsze.

Gdy chodzi o Heideggera, to wydaje mi się, że dziś jest jeszcze za wczesnie, by chcieć nakreślić jego obraz świata. Centralne miejsce *Dasein*, akcent na należąca do niego w sposób istotny troskę, na śmierć i nicność, jak również niektóre ekstremalne sformułowania wskazują na pozbawiony Boga, czy wręcz nihilistyczny obraz świata. Ale istnieją także wypowiedzi dopuszczające możliwość, że kiedyś nastąpi zwrot w przeciwną stronę i *Dasein*, które w sobie jest niczym, odnajdzie swą trwałość w absolutnej podstawie bytowej.

b) Wpływ na współczesny obraz świata

Od obrazu świata samych tych filozofów należy odróżnić to, co dla swego obrazu świata uzyskali od nich inni ludzie. A nie da się zaprzeczyć, że każdy z nich skierował wzrok na nieznanne lub niezauważone obszary. Husserl odkrył ponownie dziedzinę tego, co **istotne i konieczne**, w przeciwieństwie do tego, co jednorazowe i przypadkowe, z czym wiąże się zwykle doświadczenie i zwykła nauka doświadczalna. Nie jest to nic absolutnie nowego, jeśli myślimy o wielkich tradycjach antycznej i średniowiecznej filozofii, natomiast jest nowością w stosunku do nowożytnego światopoglądu, a szczególnie wobec dominującego w XIX wieku materialistycznego i empirystycznego obrazu świata. Do tego dochodzi sfera czystej świadomości, którą jako dziedzinę nieskończonej, ściśle metodycznej i owocnej pracy badawczej chyba nikt przed nim jeszcze nie rozpoznał, nie mówiąc już o jej opracowaniu.

Za zasługę Schelera będzie zapewne na zawsze uznane wskazanie na świat **materiałnych wartości** (tego, co zmysłowo przyjemne, pożyteczne, piękne, prawdziwe, etycznie dobre, święte) i ich znaczenie dla kształtowania **osobowości**. Otworzył on oczy wielu ludziom, szczególnie na wartości ze sfery religijnej, i to w specyficznie katolickim ujęciu. W kręgach nowożytnej niewiary zniknęło wszelkie zrozumienie dla takich idei jak cnota, skrucza, pokora. Scheler udostępnił je ponownie — w ich źródłowym sensie — ludziom wykształconym spośród tych, którzy tymi wartościami **gardzili**. Dzięki niemu obowiązkiem wobec Zmarłego jest podkreślić, jak wielu otworzył on drogę ku prawdziwie katolickiej wierze.

Heidegger otworzył oczy na to, co **nazwał byciem w świecie** Ja. Brzmi to całkiem banalnie, lecz jak centralne ma to znaczenie, chyba wcześniej nigdy nie zostało uwydatnione z taką ostrością. Naiwny realizm bierze rzeczy tak, jak pojawiają się one człowiekowi przed oczami i uważa je za absolutne nie przeczuwając, jak wiele z tego, co znajduje się przed oczami, jest uwarunkowane wzajemnym stosunkiem między człowiekiem a jego światem; zapomina o sobie samym jako o czynniku w budowie swojego świata. Idealista jest tak spętany odkryciem udziału, jaki podmiot ma w budowie świata, że ustanawia go jako coś absolutnego tracąc wgląd w zależności, którym sam podlega. Było to swoiste zadanie: wskazać na *Dasein* jako bycie w świecie, w którym siebie zastajemy i uczynić je przedmiotem badania.

Tak więc każdy z tych trzech badaczy w sposób decydujący przyczynił się do ukształtowania obrazu świata naszych czasów.

2. Znaczenie formalne

Teraz należy jeszcze pokazać, czy i jak działali oni na **światopogląd w sensie formalnym**, tzn. na sposób, w jaki patrzy się na świat. Trzeba powiedzieć o Husserlu, że sposób, w jaki kierował on ku samym rzeczom, wychowując, by z całą ostrością zwracać na nie uwagę umysłu oraz opisywać je trzeźwo, wiernie i sumiennie, sposób, w jaki uwalniał od samowoli i pychy w poznaniu, prowadził do **skromnej, posłusznej rzeczom** i w tym właśnie **pokornej postawy poznawczej**. Prowadził on również do **wyzwolenia się z przesądów, do nieskrępowanej gotowości przyjęcia** tego, co naocznie zrozumiałe. I to nastawienie, do którego Husserl świadomie wychowywał, wyzwoliło wielu z nas i pozbawiło uprzedzeń wobec katolickiej prawdy, tak iż cały szereg jego uczniów zawdzięcza mu również i to, że odnaleźli oni drogę do Kościoła, której on sam nie znalazł.

Schelerowi zależało na tym, by zamiast krytycznie badającego spojrzenia (przymrużonego, jak mawiał) oprzeć się — szczególnie gdy chodzi o świat wartości — na spojrzeniu prostym, otwartym i pełnym zaufania. Na wielu oddziało to z pewnością w wyzwalający i błogosławiony sposób. Jednak, jak już wcześniej wspomniałam, tak i na tym miejscu nie należy przemilczać tego, że dla Schelera i wielu, którzy znajdowali się pod jego wpływem, byłoby naprawdę zbawienne, gdyby z nieco większą dozą krytyki odnosili się do zwnętrzných impulsów i własnego postępowania.

Co do sposobu, w jaki Heidegger oddziałuje formalnie na światopogląd naszych czasów, z trudnością odważam się wydać już dziś taki sąd. Faktem jest, że od szeregu lat ma on fascynujący wpływ zarówno na studiującą młodzież jak i na ludzi dojrzałych. Nie podlega wątpliwości, że musi to wywierać jakiś wpływ na dzisiejszą postawę światopoglądową. Jaki jest rodzaj owego oddziaływania, tego w **rzeczywistości** nie potrafię ocenić. **Może** ono prowadzić do **głębokiej powagi życiowej**, ponieważ decydujące dla życia pytanie umieściło w centralnym punkcie swoich zainteresowań. Mogłabym sobie jednak wyobrazić, że tak jak dotychczas się to działo, poprzez wyłączenie akcentowanie kruchości *Dasein*, ciemności przed nim i po nim, troski, wspiera się poglądy pesymistyczne czy wręcz nihilistyczne, a podkopana zostaje orientacja na absolutny byt, która stanowi być albo nie być naszej wiary katolickiej.

Zakończenie: Światopogląd katolicki a światopogląd nowożytny

Właśnie dlatego chciałam ten niezbyt krótki przegląd niezwykle istotnego ruchu umysłowego zakończyć słowami św. Pawła: „Sprawdzajcie wszystko, a co dobre, zachowujcie”. Sprawdzać może jednak tylko ten, kto posiada miarę. My posiadamy miarę w naszej wierze i w bogatym dziedzictwie naszych wielkich katolickich myślicieli: naszych Ojców i Nauczycieli Kościoła. Kto przyswoił sobie całkowicie obraz i rozumienie świata naszej dogmatyki i kła-

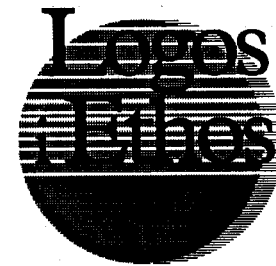
sycznej filozofii, ten będzie mógł bez obaw spierać się z wynikami badań i metodami nowożytnych myślicieli, jak i od nich się uczyć. Jednak bez takiego przygotowania zajmowanie się nimi mogłoby być uznane za niepozbawione pewnych niebezpieczeństw.

tłumaczył Zbigniew Stawrowski

Nota

Artykuł z IV tomu *Edith Steins Werke: Welt und Person. Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, pod tytułem: *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, s. 1-19.

Dyskusje i publikacje



Recenzje

Antoni Szwed

Myślenie wobec zła

(H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991)

Hannah Arendt (1906-1975) była wybitnym filozofem polityki, ale jej filozoficzne zainteresowania daleko wykraczały poza tak wąsko pojmowaną dziedzinę. Dobrym tego przykładem jest wydane po polsku *Myślenie*¹, które niedawno ukazało się na półkach księgarskich. Esej o myśleniu jest pracą, by tak rzec, z czystej filozofii, w której autorka stawia pytanie o istotę i źródła moralnego zła. W tym oryginalnie postawionym pytaniu Arendt odsłania nowy horyzont możliwych odpowiedzi. Nie zrywa przy tym z europejską tradycją filozoficzną, lecz wręcz przeciwnie, w wielkim stylu próbuje ją kontynuować. Jej wysiłki są jakby próbą zebrania i złożenia na nowo okruszków dziedzictwa przeszłości, próbą odnalezienia zerwanej nici europejskiego myślenia, po to by lepiej zrozumieć współczesnego człowieka. Główną tezę książki dałoby się streścić następująco: zło, jakie popełnia człowiek, jest rezultatem jego braku myślenia i życiem według utartych schematów. Ludzkie zło nie ma w sobie niczego z diabelskiej złośliwości i przewrotności, lecz ze swej istoty jest banalne. Skutecznym remedium na zło jest nieustająca aktywność myślenia. Być może Hannah Arendt nigdy nie napisałaby tej książki, gdyby nie szczególna okoliczność, która stała się bezpośrednim bodźcem do jej napisania. Mowa o procesie zbrodniarza hitlerowskiego Eichmanna w Jerozolimie. Hannah Arendt była świadkiem tego procesu. W zachowaniu i wypowiedziach oskarżonego uderzyła ją „wyraźna płaskość zła, która uniemożliwiała doszukiwanie się jakichkolwiek głębszych korzeni lub motywów jego jawnie złych czynów. Czyny były potworne, natomiast ich sprawca — przynajmniej taki, jakim się okazał podczas procesu — był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny” — pisze we *Wstępie* autorka (s. 34). Przed sądem udzielał odpowiedzi schematycznych, posługiwał się nic nie znaczącymi frazesami, banalnymi określeniami, które przyswoił sobie w hitlerowskich Niemczech. Nie zdradzał żadnych oznak myślenia, które pozwalałyby przypuszczać, że w jakiś sposób zdaje sobie sprawę z nikczemności swego dotychczasowego życia.

Jednym z pierwszych pytań, jakie cisną się na usta po lekturze *Myślenia*, a które zapewne interesuje każdego recenzenta, to pytanie, na ile wywód Hannah Arendt uzasadniający prawdziwość powyższej tezy jest przekonujący? Czy istotnie najcięższe zło, jakie popełnia człowiek, daje się ostatecznie wyjaśnić jego beźmyślnością, brakiem myślowej aktywności? Czy też może jest

inaczej; tj. że myślenie jest warunkiem wstępnym, które zaledwie przygotowuje miejsce dla postawienia pytania o kryterium dobra i zła. I odwrotnie, na czym polega owo niemyślnienie? Czy mamy tu do czynienia z jakąś zdradą rzeczywistości, czy tylko z brakiem aktywności twórczego myślenia, myślenia, które „ożywia” kategorie, pojęcia, utarte schematy? U Arendt nie znajdujemy jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Więcej, spotykamy się u niej z pewną trudną do rozwikłania dwuznacznością. Z jednej strony odwołuje się do narzucającego się w tym kontekście pojęcia sumienia, zwłaszcza wtedy, gdy szerzej rozważa konieczność uzgodnienia siebie z samym sobą, lecz z drugiej strony przestrzega przed powoływaniem się na własne sumienie. Wedle Arendt, ci, którzy z całym przekonaniem mówią o swoim „czystym sumieniu”, to ludzie źli, kryminaliści, niezdolni do skruchy; podczas gdy dobrzy zawsze mają jakieś wyrzuty, jakieś skrupuły. W ich przypadku „nieczystość sumienia” jest oznaką moralnej czystości.

Lektura tej świetnie napisanej książki nasuwa kilka zastrzeżeń, które do pewnego stopnia ograniczają i zarazem osłabiają ważność głównej tezy bronionej przez autorkę w swym wielce erudycyjnym i finezyjnie przemyślanym esejie. Nie wydaje się bowiem, by nieustająca aktywność ludzkiego myślenia była jedyną i skuteczną zaporą przed złem. Idąc tropem refleksji Hannah Arendt postaramy się ujawnić przynajmniej niektóre z tych ograniczeń.

Naturalne nastawienie człowieka do świata zewnętrznego możliwe jest dzięki zdrowemu rozsądkowi, o którym Kartezjusz mówi, iż jest „to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona”². W życiu codziennym każdy z nas kieruje się nim w najdrobniejszych sprawach. Zdrowy rozsądek jako zdolność przystosowywania się i opanowywania środowiska wiąże się z naszym poczuciem realności istnienia świata, w którym żyjemy. „Zdrowy rozsądek i poczucie realności wchodzą w zakres naszego biologicznego aparatu” — pisze Arendt (s.92) i wraz z nim podlegają ewolucji. Znaczący to, że nasze zdroworozsądkowe postrzeganie świata jest zasadniczo poprawne. Dzieje się tak dlatego, że mózg i system nerwowy człowieka stanowią część postrzeganego zmysłowo świata. Ponieważ „biologiczny aparat” innych ludzi działa podobnie jak mój, ich rezultaty poznania są równie wiarygodne jak moje. Koordynatorem działania pięciu zmysłów jest tzw. zmysł wewnętrzny, który np. w tradycji tomistycznej nosi nazwę zmysłu wspólnego (*sensus communis*). Jest on jakby szóstym zmysłem, który syntetyzuje dane pięciu pozostałych, ujmując je całościowo jako zmysłowo daną rzecz. Zdrowy rozsądek pozwala żyć i skutecznie działać. Zdaniem Arendt, tej bariery przystosowawczego myślenia nie przelamuje poznanie naukowe. Jest ono wprawdzie wyrafinowanym i niezwykle zaawansowanym poznaniem zmysłowej rzeczywistości, niemniej jednak pozostaje narzędziem funkcjonowania zdrowego rozsądku. Gdybyśmy nie musieli wykraczać poza niego, prawdopodobnie nie mielibyśmy potrzeby pytać o całościowy sens doświadczanej rzeczywistości. Nie mielibyśmy przejmującego doświadczenia jej obcości. Nie jesteśmy immanentnymi częstkami całkowicie tkwiącymi w tym świecie; stąd bierze się nieodparta potrzeba transcendowania go. Czynimy tak dlatego, że samo przystosowywanie się do środowiska i wykorzystywanie go dla ochrony i wygody swej biologicznej egzystencji nie zadowala nas. Okazuje się, że nie możemy zre-

zygnować z rozumienia najgłębszego sensu rzeczywistości. „Rozum — powiada Arendt za Kantem — inspirowany jest nie przez poszukiwanie prawdy, lecz przez poszukiwanie znaczenia. A prawda i znaczenie nie są tym samym”. (s.47). Hannah Arendt filozofuje pod wyjątkowo silnym wpływem Kanta. Przynajmniej część jej poglądów ma wybitnie neokantowski wydźwięk. Daje się to zauważyć choćby na przykładzie radykalnego przeciwstawienia rozumu po kantowsku rozumianemu intelektowi. Intelekt (u Kanta tyle co zmodyfikowany zdrowy rozsądek) poszukuje prawdy, i zdobywa poznawczo wartościową wiedzę. Rozum wykracza poza obręb aktywności intelektu, usiłując uchwycić sens całości rzeczywistości. U podstaw tej kantowskiej dystynkcji tkwi z dawien dawna powszechnie podzielane przeświadczenie, że zjawisko nie posiada trwałego istnienia, podlega przemijaniu, po którym pojawia się inne zjawisko. Mimo zmienności zjawisk jest jednak coś trwałego w świecie, co pozwala mówić o nieprzemijającej tożsamości świata. Wedle tego poglądu, podzielanego przez Kanta, istnieje jakieś ontyczne podłoże dla zjawisk. Gdyby zmysł wewnętrzny ujmował jedynie możliwe zjawiskowe przedstawienie rzeczy, odróżnianie zjawisk od ich podłoża byłoby zabiegiem zbędnym i poznawczo jałowym. Ale tak nie jest — zjawiska bowiem odkrywają i ukrywają coś, co nie podlega zmienności zjawisk.

Pojawia się potrzeba wprowadzenia teorii dwóch światów: narzucającego się wprost świata zjawisk, dzięki którym rzeczy są do obserwacji i oglądania i świata bytów, które fundują zjawiska. W przeciwieństwie do zmiennych zjawisk ten byt istnieje zawsze, i z tego powodu zyskuje miano prawdziwego. Ta metafizyczna dychotomia istnieje od czasów Parmenidesa, a utrwalona została przez Platona (metafora jaskini). Arendt jest zdania, że nie tylko ta dychotomia jest błędna, lecz także sąd, iż zjawiska są czymś wtórnym i przez to ontycznie gorszym niż to, co skrywają. Arendt powołuje się przy tym na niektórych badaczy współczesnych (np. zoologa Portmanna³, wedle których kierunek tej ontycznej zależności jest wręcz odwrotny. To wewnętrzny proces życia jest czymś wtórnym wobec występujących niejako „na powierzchni rzeczy” zjawisk. Sam funkcjonalizm jako teoria naukowa, która miałaby odzwierciedlać procesy życiowe, okazuje się zbyt prostym schematem myślenia wobec bogactwa zjawisk. Z tego powodu bardziej istotne staje się nie to, czym jest rzecz (zwłaszcza żywy organizm) sama w sobie, lecz jak się dla zmysłów przejawia. „Oko i to, co oglądane, tworzą funkcjonalną jedność powiązaną prawami tak surowymi, jak te, które dotyczą relacji pomiędzy pożywieniem a organami trawiennymi” (s.62). W tym ujęciu zjawisko staje się bytem samoistnym. Ujawnia samo siebie i do niczego poza sobą nie odnosi. To nowe rozumienie zjawiska, zdaniem Arendt, kładzie kres tradycyjnej dychotomii. Zjawisko nadal nie jest wolne od pozorów, ale w całości nie jest pozorem. Jest pozorem do pewnego stopnia. Źródłem pozoru jest fakt, że to, co się zjawia, nie może być jednocześnie dostrzegane ze wszystkich możliwych punktów widzenia. Jest to „naturalna i nieunikniona” iluzja zmysłów. Tu Arendt kwestionuje pogląd swego mistrza, sądzi bowiem, że Kant poszedł za daleko w swoim „wielkim pragnieniu” znalezienia wszystkich argumentów, które mogłyby uprawdopodobnić tezę, iż niewątpliwie istnieje coś od świata różnego, co zawiera podstawę porządku światowego. Lecz jeśli prymat bytu (podstawy)

nad zjawiskiem i sama dychotomia są metafizycznym błędem, to skąd się bierze to przeświadczenie? Arendt odpowiada, że z naszego doświadczenia *ego*. Doświadczenie to przekracza nie tylko zjawisko, ale i byt. Myślące *ego* to czysta aktywność, pozbawione wszelkich konkretnych, jednostkowych cech przedmiotowych. Myślące *ego* to nie jaźń. Zmysł wewnętrzny nie ujmuje go w naoczności. „Jestem świadom samego siebie — powiada Kant — nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, nie oglądaniem”⁴. Ideą dla tego czystego doświadczenia własnej egotyczności jest pojęcie umysłu. Umysł to „idea, jaką dusza ludzka ma o sobie”, zaś doświadczenie aktywności myśli jest pierwotnym źródłem naszej idei duchowości. Wierna wcześniejszym ustaleniom Hannah Arendt ani przez moment nie będzie usiłowała zgłębić tajemnicy umysłu, pojętego jako rzecz „sama w sobie”, lecz całą swą uwagę skoncentruje na sposobach przejawiania się umysłu, czyli na aktywności myślenia. Odrzuci również próby redukcijnego wnioskowania o jego istocie, wychodzącego od rezultatów poznania. Co należy do istoty myślenia? Myślenie jest procesem niematerialnym, który bezpośrednio nie ma kontaktu z rzeczywistością. Przeciwnie, aktywność myślenia rodzi wątpliwość co do realności świata i mego istnienia. Myślenie czyni co prawda swym przedmiotem realnie istniejące rzeczy, zdarzenia, procesy, ale jednocześnie nie jest w stanie wykazać ich realnego istnienia. Tym się różni od doświadczenia zmysłowego, któremu towarzyszy doznanie rzeczywistości. To myśl niszczy zdroworozsądkowe zaufanie do realności, ale jednocześnie nie może dowieść ani zniszczyć poczucia rzeczywistości. Kartezjusz popełniał błąd, gdy sądził, że będzie mógł „przewyciężyć wątpliwość przez wycofanie się ze świata, przez wyeliminowanie ze swej myśli wszelkiej światowej realności i skoncentrowanie się wyłącznie na myślowej aktywności” (s. 93). Filozof może zawiesić (tak czyni Husserl w swoim *epoche*) to poczucie i wycofać się w głąb myślącego „ja”. Myślenie nie jest poznaniem naukowym, choć jest środkiem dla tego poznania. Naukowiec nigdy nie uprawia nauki poza światem zjawisk, bo jeśli chwiłowo wycofuje się z niego, aby „myśleć”, to czyni to po to, by wymyślić nową metodę, nowe teoretyczne podejście do świata.

Wobec odmiennego stosunku do zmysłowo danej rzeczywistości myślenie i poznanie różnią się w ujęciu Arendt zasadniczo. Pragnienie wiedzy może być zaspokojone na gruncie intelektualnego (w sensie kantowskim) poznania. Myślenie to pragnienie sensu. Intelkt ujmuje to, co jest dane w zmysłach, natomiast rozum pragnie zrozumieć sens tego, co dane. Prawda zatem nie wynika z myślenia, lecz ściśle wiąże się z poznaniem. Potrzeba myślenia nie jest potrzebą poznania. Owszem, myślenie jest i musi być zaangażowane we wszystkich próbach poznania, lecz wtedy spełnia rolę służebną wobec tego ostatniego. Istnieją zatem związki między myślowym poszukiwaniem znaczenia i poznawczym poszukiwaniem prawdy. W teorii poznania Hannah Arendt jest realistką w mocnym tego słowa znaczeniu. Jej realizm daje się pogodzić zarówno ze skrajnym realizmem Platona jak i umiarkowanym realizmem Arystotelesa. To powoduje, że nie widzi potrzeby odróżniania prawd koniecznych (np. matematycznych) od faktycznych. Wszystkie prawdy odkrywane przez nasz biologiczny aparat poznawczy pochodzą od

zastanej rzeczywistości. Nie ma zatem innych prawd nad prawdy faktyczne. Dlatego prawda jest tym, co zmuszeni jesteśmy uznać na mocy naszych zmysłów lub naszego mózgu. Prawdziwościowe poznanie naukowe może być skutecznie uprawiane jedynie w obszarze pytań rozstrzygalnych. Myślenie stawia również pytania nierozstrzygalne, takie, które z punktu widzenia nauki uchodzą za bezpłodne i zbędne; tworzą mimo to konieczne tło dla procesów poznania.

Co powoduje, że myślimy? Pytanie Hannah Arendt odnosi do źródeł myślenia. Z pewnością nie należą do nich dane zmysłowe, wszystko bowiem, co przeszkadza myśleniu, należy do świata zjawisk. Autorka *Myślenia* sugeruje kilka niewykluczających się odpowiedzi, jakie pojawiły się w historii filozofii. Źródłem aktywności myślenia jest świadome egzystowanie w obliczu własnej śmierci (stoicy, w naszych czasach Heidegger), lecz także zdziwienie płynące z faktu istnienia całości bytu (Arystoteles, Leibniz, Heidegger). Starożytnym Grekom myślenie filozoficzne miało zapewniać boskie uczestnictwo w tym, co wieczne, dobre i piękne, zaś wedle Hegla filozofia rodzi się z bólu i rozdarcia. Arendt nie jest daleka od tego, by, podobnie jak np. Kołakowski, uznać, że źródłem myślenia są egzystencjalne potrzeby człowieka⁵. Te ostatnie odróżnić należy od potrzeb życiowych i innych trosk cielesnych, na które aktywność myślenia nie jest właściwą odpowiedzią. Stąd w umyśle filozofa toczy się walka między zdrowym rozsądkiem a myśleniem spekulatywnym. Myśląc jestem otoczony nie przez obiekty zmysłowe, lecz przez obrazy. Nie percepcja zmysłowa, dzięki której bezpośrednio doznajemy rzeczy i chwytamy je, lecz wyobraźnia przychodząca po niej przygotowuje przedmioty dla naszego myślenia. Wszelka myśl powstaje z doświadczenia, lecz żadne doświadczenie nie tworzy sensu ani nawet koherencji bez poddania się operacjom wyobraźni. W zwykłym biegu życia poszukiwanie sensu jest zbędne i faktycznie nieobecne. Dopóki trwa proces myślenia, nie niesie ono z sobą niepowątpiewalnych wyników i nie podlega ostatecznej weryfikacji. Ze swej istoty myślenie zachowuje się samodestrukcyjnie wobec swych wyników. Arendt używa w tym momencie metafory szyjącej i prującej żony Odysa Penelopy.

Co jest zatem przedmiotem myślenia? Na to niezwykle trudne pytanie Hannah Arendt udziela dosyć enigmatycznej i niejednoznacznej odpowiedzi; są to zarazem najbardziej dyskusyjne partie książki. Przedmiot myślenia o tyle jest uchwytny, o ile daje się ująć i opisać w konkretnym języku. Zajmując się tym problemem nie można abstrahować od ścisłego i wzajemnego związku myślenia z mową. „Istoty myślące mają potrzebę mówienia, a istoty mówiące potrzebę myślenia” — stwierdza Arendt (s. 149). Nazywanie rzeczy to ludzki sposób przyswajania sobie obcego świata. Dzięki temu możliwe jest uzgadnianie nazw (elementów języka) z przedmiotami i zdarzeniami życia codziennego. Język to medium, które jednak nie dysponuje gotowymi słowami dla potrzeb aktywności myślenia. Musi sięgać po słowa pierwotnie związane z doświadczeniem zmysłowym i innymi formami doświadczenia potocznego. Rozum transcenduje granice świata zmysłowego i prowadzi w obszary, gdzie nie ma żadnych danych naocznych odpowiadających jego pojęciom. Wtedy pojawia się potrzeba użycia metafory, która dokonuje przeniesienia ze stanu myślenia do stanu bycia zjawiskiem wśród innych zjawisk. „Metafora wypo-

saża myśl abstrakcyjną, pozbawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest zapewnienie realności naszym pojęciom” (s. 154). Jest swego rodzaju pomostem językowym pomiędzy światem zmysłów a tym, co niewidzialne i wprost niewyraźne. Analogie, metafory i symbole to nici, za pomocą których rozum trzyma się świata nawet wtedy, gdy w rozartganiu traci z nim bezpośredni kontakt. Niezależnie od woli użytkowników języka świat zmysłowo postrzegalny ma bezpośredni wpływ na kształtowanie się modeli rozumienia tego, co pozazmysłowe. Filozof najbardziej nawet pochłonięty swoją jaźnią nie jest w stanie zrezygnować z pośrednictwa metaforycznych środków językowych. Mają one pełne obywatelstwo w filozofii pod warunkiem, że nie zastępują prawd dowodliwych.

Jak się zdaje, Hannah Arendt używa pojęcia metafory w dwu różnych znaczeniach. W znaczeniu pierwszym chodzi o *logos* języka, o te wszystkie środki językowe, które pozwalają wyrażać to, co pozbawione naoczności. W znaczeniu drugim chodzi o znaną, co najmniej od czasów Platona, metaforę widzenia. Grecy traktowali myślenie jako swego rodzaju intelektualne widzenie. Myślenie i wzrok posiadają analogiczne własności. Jedno i drugie zakłada dystans między przedmiotem i podmiotem, co powoduje uwypuklenie obiektywności rzeczy, wraz z możliwością jej wszechstronnego oglądu. Widzenie wprowadza obserwatora, wprowadza przestrzeń, gdzie rzeczy mogą trwać, a najważniejszą przestaje być decydująca. Metafora intelektualnego widzenia ma, jak się zdaje, bardziej podstawowy charakter niż metafory mowy. U Platona prawda intelektualnego widzenia jest poza słowami i definicjami. Jest przyrównywana do chwilowego błysku. Istnieje zatem swego rodzaju konflikt między *logosem* rozumianym jako język, który pretenduje do ujęcia naocznej oczywistości, bezskutecznie zresztą, a teoretycznym oglądem, o którym się mówi w metaforze intelektualnego widzenia. To pierwsze jest narzędziem drugiego; tak, że to, co niepoznawalne, nie zanika wraz z pojawianiem się wiedzy. Podobnie sądzi Heidegger: „Wewnętrzna granicą wszelkiej myśli jest niemożność powiedzenia o tym, co najbardziej własne, gdyż słowo wypowiedziane jest stymulowane przez to, co niewyraźne” (s. 168). Gdy mowa odrywa się od naoczności, staje się pustym frazesem.

Arendt zauważa, że nie istnieje taka metafora, która w pełni potrafiłaby oddać specyfikę aktywności umysłowej. Metafora widzenia ma charakter przybliżenia. Greckie *aletheuein* jest źródłosłowiem dla prawdy, ale znaczy również opowieść o tym, co konieczne i niezmiennie. Człowiek pragnie uczestniczyć w boskiej pasji oglądania tego, co piękne i dobre. Nie chce, by piękno minęło nierozpoznane. Do istoty człowieka należy ciągle uzgadnianie widzącego intelektu (*nous*), mającego jakiś pozasłowny udział w boskiej rzeczywistości, z *logos*, który jest już skończonym wytworem człowieka. *Logos* niejako zdaje sprawę z tego, czego doświadcza *nous*. Jeśli przyjąć, że prawda to kryterium mowy, a nie widzenia, to jest to być może najbardziej dyskusyjny pogląd, jaki Hannah Arendt wygłasza na kartach *Myślenia*. Kantowski pogląd o zasadniczej odmienności myślenia i poznania z trudem daje się przemieścić na grunt platonizmu. U Platona oglądanie idei jest już uzgodnieniem oglądającego *nous* z tym, co oglądane. Przemawia za tym choćby czasownik *aletheuein*, który dotyczy zarówno prawdy jak i uczestnictwa w tym, co wie-

czne i niezmiennie. Tu stosunek prawdy nie wyklucza stosunku widzenia. U Platona prawda jako relacja nie pojawia się dopiero na poziomie języka, lecz znacznie wcześniej, właśnie wtedy, gdy myślący dostrzega treść idei (np. „kołowatości” koła — por. VII List Platona), choć nie potrafi jej adekwatnie ująć w słowa. Nawet Sokrates myśli w kierunku jakiejś wiecznej, niezmiennej treści, którą można by nazwać prawdą o człowieku, co nie przeszkadza mu mówić o myśleniu jako niewidzialnym wietrze, powodującym widzialne skutki. U Sokratesa wiatr to symbol czystego, bezwynikowego myślenia. Lecz z tego, że nie znajduje on nigdy zadowalającego pojęcia sprawiedliwości, nie wynika, że nie chce go znaleźć. Wręcz przeciwnie, tragedia Sokratesa polega na jednoczesnej konieczności i zarazem niemożności znalezienia prawd etycznych. Bezwynikowe myślenie jest u niego faktem, ale nie celem. Jak się zdaje, wraz z Kantem i jego ideami regulatywnymi pojawia się nieskrępowana możliwość czysto subiektywnego kreowania sensu, jako odpowiedzi na obiektywne pytania typu: dlaczego istnieje raczej coś niż nic. Myślenie przestaje być środkiem do celu, stając się wartością samą w sobie. Absolutyzuje się wartość jego destrukcyjnego wpływu na dotychczasowe kryteria, wartości, na wszystkie zwyczaje i reguły działania w etyce i polityce. Aktywność myślenia powoduje, że utarte schematy, skamieniałe pojęcia, zostają „ożywione”, ich treść ulega uzmiennieniu, nabiera życia. W przypadkach skrajnych efektem pobudzenia myślenia może być — jak słusznie zauważa Arendt — cynizm i nihilizm. W tej dosyć skrajnej koncepcji myślenia nadzieja odnalezienia jakichś trwałych kryteriów oceny odsyła w bliżej nieokreśloną przyszłość. Na dziś pozostaje nam kwestionowanie tego, co zastane. Jeśli nie chcemy być współwinnymi zbrodni hitlerizmu, stalinizmu itp., powinniśmy ustawicznie uruchamiać nasze kwestionujące myślenie. Ludzie bowiem przyzwyczajają się nie tyle do treści zasad, lecz raczej do posiadania jakichś zasad. Człowiek podlega duchowej inercji, która skłania go do przyjęcia możliwie prostych kryteriów postępowania kosztem lepszych, choć bardziej ukrytych.

Sokrates jest uosobieniem jednostki, dla której myśleć i żyć to jedno i to samo. Myślenie towarzyszące jednostkowej egzystencji musi być tak samo indywidualne, a zarazem samotne jak życie. Arendt odróżnia samotność od osamotnienia. Osamotniony jest ten, który traci kontakt z samym sobą. W samotności jednostka nawiązuje wewnętrzny dialog z samym sobą, wycufując się ze świata zjawisk. W swym duchowym wnętrzu rozdziela się jakby na dwoje, na pytającego i odpowiadającego. Jest w swoim — jak powiada Arendt — „towarzystwie”. Dopiero ta dwoistość „mnie ze mną” rodzi autentyczne, egzystencjalnie zaangażowane myślenie. Myślenie jest dialektyczne, bo przechodzi przez ciąg pytań i odpowiedzi. Wedle autorki *Myślenia* celem tego dialogu nie jest prawda (z wymienionych już względów), lecz wyłącznie immanentna niesprzeczność, uzgadniająca myśli wcześniejsze z aktualnymi. W tym dialogu człowiek nie powinien zaprzeczać samemu sobie. Bowiem każde takie zaprzeczenie jest jakąś ucieczką i zdradą samego siebie. Morderca ucieka przed sobą, nie mogąc znieść swojej obecności. Tym samym nie jest zdolny do autentycznego myślenia, które właśnie zakłada przyjacielski stosunek do samego siebie. „Lepiej cierpieć zło niż czynić zło, ponieważ możesz pozostać przyjacielem cierpiącego; kto natomiast chciałby być przyjacielem

mordercy i stale z nim przebywać” (s. 256). Czy bycie przyjacielem samego siebie znaczy tyle samo co obecność sumienia? Sumienie mówi, co robić, a czego robić nie należy. Jest wewnętrznym światłem naturalnym, które o tyle jest nieobecne, o ile człowiek odwraca się od niego. Żli nie są przepelnieni zalem (Arystoteles), przeto nie dostrzegają tego autentycznego światła, lecz raczej chwytają się fałszywych racjonalizacji, by usprawiedliwić swe zachowanie. Sumienie autentyczne to moralny sąd o tym, co dobre i co złe. *Dajmonion* nie udziela Sokratesowi pozytywnych wskazówek, lecz jedynie odradza nieprzemyślanych słów i czynów. Nie daje się zatem utożsamiać z sumieniem pojmowanym jako *lumen naturale*. Bardziej odnosi do jednostkowej tożsamości, niż wskazuje moralne dobro i zło. Do pewnego stopnia wyprzedza sumienie, stając się warunkiem koniecznym funkcjonowania tego ostatniego. Ale i *dajmonion* Sokratesa to coś więcej niż zamknięte w immanencji subiektywności przebywanie z samym sobą. *Dajmonion* jest jakby głosem z zewnątrz, który jedynie ujawnia się jednostkowej subiektywności, tym bardziej sumienie. Myślenie, tak jak je rozumie Arendt, stwarza konieczną przestrzeń dla ujawniania się jednego i drugiego; jest zatem warunkiem wstępnym życia moralnego, lecz go nie zastępuje. Nie wydaje się również, by pełniąc taką funkcję mogło swobodnie kreować sens rzeczywistości. Bliższe prawdy wydaje się być twierdzenie, iż myślenie jest miejscem czy przestrzenią, w której ujawnia się niezwykle trudna i skomplikowana synteza kreowanej i odkrywanej sfery sensu.

¹ H. Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991, tytuł oryginału: *The life of the Mind*: 1. *Thinking*. Przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, przedmowę napisał Marcin Król.

² Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa, 1980, s. 29.

³ A. Portmann, *Das Tier als sociales Wesen*, Zurich 1953, także *Animal Forms and Patterns*, New York 1967.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.I, s. 266.

⁵ L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 23.

Zbigniew Stawrowski

Hannah Arendt o rewolucji

(H. Arendt, *O rewolucji*, Wydawnictwo X, Kraków 1991)

Czy w drugiej połowie XX wieku, będąc w pełni świadomym spustoszeń, jakie dokonały się w imię rewolucyjnych haseł i ideologii, można jeszcze w dobrej wierze i przy zdrowych zmysłach marzyć o następnej rewolucji? Kolejna książka Hannah Arendt udostępniona polskiemu czytelnikowi pokazuje, że jest to jak najbardziej możliwe. Autorka nie raz prowokowała zaskakującym ujęciem problemu. Wystarczy przypomnieć tezę o banalnej bezmyślności ludzi odpowiedzialnych za ogrom nazistowskich zbrodni. Jeśli nawet te

intelektualne prowokacje budzą niekiedy merytoryczne zastrzeżenia, to niewątpliwie przyczyniają się do przełamania myślowych stereotypów.

H. Arendt poświęciła się przede wszystkim badaniu sfery polityki. Wybór ten wynikał wprost z posiadanej przez nią wizji człowieka. Był nim *homo politicus* — powołany do działania na forum publicznym pośród innych podobnych mu ludzi, odnajdujący najgłębsze doświadczenie wolności i szczęścia w aktywnym życiu politycznym. Rzeczywistość najbardziej zbliżoną do tego ideału dostrzegala Arendt w greckiej *polis*, a zwłaszcza ustroju Aten za czasów Peryklesa. Charakteryzował się on właśnie wolnością, rozumianą jako nieobecność wyodrębnionej od reszty społeczeństwa władzy zwierzchniej, jako brak podziału na rządzących i rządzonych. Ustrój taki określano mianem *izonomia* (równość wobec prawa), chociaż jego przeciwnicy woleli nazywać go demokracją, twierdząc, że brak władzy zwierzchniej jest tu tylko pozorem, za którym kryje się najgorsza z form panowania, a mianowicie władza ludu. W publicznym życiu *polis* brali udział równi sobie obywatele. Ich równość ograniczała się jednak tylko do sfery politycznej, bowiem jako osoby prywatne różnili się od siebie zarówno cechami naturalnymi, jak i stanem majątkowym. Ta sztucznie wytworzona sfera równości, w której nikt nie stał wyżej niż inny, pozwalała im doświadczyć pozytywnej wolności polegającej na współdecydowaniu o losach państwa. Każdy obywatel miał to samo prawo uczestniczenia w podejmowaniu decyzji politycznych, a jego rzeczywisty wpływ zależał tylko od siły przedstawianych argumentów. Greckie pojęcie wolności domagało się więc obecności innych, potrzebowało przestrzeni — *agory*, gdzie obywatele mogli spotykać się, dyskutować i rozstrzygać. Ten bezpośredni udział w życiu politycznym *polis* był uznany za najwyższą wartość, dawał obywatelom poczucie sensu i szczęścia, a równocześnie zapewniał ogromną siłę zwartości państwa, z którym wszyscy się utożsamiali i uważali za swoje. Doświadczenie wolności politycznej rozumianej jako aktywne uczestnictwo w życiu publicznym zanikło wraz z upadkiem republiki rzymskiej i zostało zapomniane na wiele stuleci. Jego ponowne odkrycie przypadło w udziale rewolucjonistom czasów nowożytnych.

Samo pojęcie „rewolucja” było pierwotnie terminem używanym w naukach przyrodniczych, a rozpowszechniło się dzięki dziełu Mikołaja Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium*, gdzie oznaczało konieczny i regularny obrotowy ruch ciał niebieskich, powracający cyklicznie do punktu wyjścia. Odniesione niebawem do przejawów życia politycznego, zachowało swój przejęty z astronomii sens i stosowane było do wydarzeń, które na nowo przywracały stary porządek. Tak np. w XVII wieku w Anglii określenie to pojawiło się nie w chwili, gdy O. Cromwell zdobył dyktatorską władzę, lecz przeciwnie — kiedy przywrócona została monarchia. Rewolucja oznaczała wówczas dokładnie to, co dzisiaj nazywamy restauracją. Również dwie wielkie rewolucje XVIII wieku — amerykańska i francuska, mogły otrzymać to miano tylko dlatego, że wybuchły pod hasłem restauracji dawnych praw i przywrócenia dawnego porządku pogwałconego przez despotyzm monarchy, czy też nadużycia rządu kolonialnego. Dopiero w czasie ich trwania okazało się, że na scenie historii rozpoczęło się całkiem nowe przedstawienie.

Gdy spoglądamy na przebieg i rezultat obu tych rewolucji, budzi się w nas wątpliwość, czy rzeczywiście mamy przed sobą to samo polityczne zjawisko. Dla nas rewolucja to przede wszystkim niepowstrzymana fala narastającego terroru wobec społeczeństwa, to teoria i praktyka, która polityczne zwycięstwo utożsamia z fizyczną likwidacją przeciwnika, to wreszcie taka eskalacja gwałtu, że jego ofiarami stają się sami rewolucjonści, gdy rewolucja zaczyna w końcu pożerać swoje własne dzieci. Współczesne rozumienie pojęcia rewolucji zostało ukształtowane przez przebieg Rewolucji Francuskiej. Czy jednak ma sens posługiwanie się tą samą nazwą na określenie wydarzeń w Ameryce, które zakończyły się ustanowieniem trwałego systemu instytucji gwarantujących polityczną wolność obywateli? Według Arendt jest to nie tylko sensowne, ale i znacznie bardziej uzasadnione, bowiem właśnie Rewolucja Amerykańska najlepiej jak do tej pory realizowała istotny cel rewolucji. Widzieć w niej niepoahamowany, konieczny proces destrukcji mogli tylko jej zewnętrzni obserwatorzy: niechętni jej politycy, historycy, filozofowie. Im wszystkim brakowało jednak bezpośredniego doświadczenia, które mogło zostać uświadomione tylko przez samych uczestników rewolucyjnych wydarzeń. A było to doświadczenie nie tyle nieubłaganej konieczności, lecz twórczej wolności — zapomniane od czasów antyku doświadczenie wolności pozytywnej polegające na czynnym udziale w kształtowaniu losów swej społeczności. Nieprzypadkowo Robespierre określał swoje rządy „despotyzmem wolności”, a Condorcet głosił, iż „słowo «rewolucyjny» może być stosowane tylko do tych rewolucji, których celem jest wolność”. Jeśli nawet wolność decydowania o sprawach ogółu miała w końcu zostać zastąpiona skrajną dyktaturą, to przynajmniej retoryka, jaką się posługiwano, wskazywała, że u źródeł rewolucji tkwiło powszechne pragnienie dostępu do sfery spraw publicznych.

Ponownie odkryte doświadczenie wolności politycznej ściśle wiązało się z przeżyciem twórczych możliwości człowieka, jego zdolności rozpoczynania czegoś nowego. Wprawdzie już nowożytni filozofowie (Hobbes, Descartes) sądzili, iż rozpoczynają zupełnie nową epokę w dziejach myślenia, lecz w odniesieniu do życia politycznego przekonanie to pojawiło się dopiero w trakcie XVIII-wiecznych rewolucji. Wówczas jednak wręcz wybuchło w formie ogromnego patosu nowości, w formie powszechnej wiary, że nic równie doniosłego nie zdarzyło się jeszcze nigdy w ciągu całych dziejów ludzkości. Nie gwałt i przemoc, lecz właśnie ten patos nowości charakterystyczny dla ludzi, którzy odkryli doświadczenie uczestnictwa w sferze publicznej, jest według Arendt najistotniejszą cechą każdej rewolucji.

Jeśli celem i istotą rewolucji miałyby być odkrycie i zinstytucjonalizowanie sfery politycznej wolności, rodzi się pytanie, dlaczego udało się to tylko Rewolucji Amerykańskiej. Arendt wskazuje tu na trzy decydujące czynniki, z których kluczowe znaczenie przypisuje kwestii socjalnej. Ameryka w odróżnieniu od krajów europejskich nie znała w skali społecznej problemu nędzy. Ogromne połacie urodzajnego kontynentu czekały na osadników, a każdy, kto tylko tego chciał, mógł własną pracą zdobyć dla siebie i dla swojej rodziny dostateczne środki utrzymania. Toteż tutaj rewolucja po zrzuconiu angielskiego panowania ograniczyła się do właściwej sobie sfery polityki i skupiła się

na wznoszeniu fundamentów instytucji publicznych gwarantujących wolność obywatelom.

Natomiast w Europie rewolucjonści obalając monarchię i przejmując rządy musieli się przede wszystkim zmierzyć z ogromem skrajnego ubóstwa, czy wręcz z widmem głodu. Nie posiadający ziemi ani jakiegokolwiek majątku nędzarze nie mieli żadnych szans na samodzielne wydobycie się z biedy. W swej masie stanowili jednak potężną niszczycielską siłę zdolną obalić każdy istniejący ośrodek władzy. Przywódcy rewolucji musieli się z tym faktem liczyć, lecz każda próba rozwiązania kwestii socjalnej środkami politycznymi z konieczności prowadziła do terroru. Nie widać bowiem innego sposobu na natychmiastowe zaspokojenie wołania o chleb niż odebranie przemocą tym, którzy zdają się mieć go w nadmiarze.

Drugim ważnym czynnikiem różniącym obie rewolucje była odmiennność ich przeciwników — z jednej strony absolutyzm Burbonów jawnie nawiązujący do ostatnich stuleci Cesarstwa Rzymskiego, a z drugiej strony monarchia ograniczona panowaniem praw. Wyniesiony z przedrewolucyjnego świata obraz stosunków między władcą a poddanymi nadal określał sposób rozumienia politycznej rzeczywistości także i po wybuchu rewolucji. Toteż miejsce absolutnego monarchy zajął niczym nie ograniczony absolutyzm rewolucyjny, natomiast w Ameryce kwestia nadrzędności podstawowych praw (głównie prawa własności) nad wszelkimi formami rządu czy ustroju politycznego była od początku sprawą całkowicie oczywistą.

Z odmiennością przedrewolucyjnego świata w Europie i Ameryce wiąże się trzeci czynnik, obecność lub brak doświadczeń samorządności i współudziału w decyzjach politycznych choćby na szczeblu lokalnym. W ówczesnej Francji nie było żadnych ukonstytuowanych ciał, które mogłyby stanowić szkołę politycznej działalności dla przyszłych rewolucjonistów. Natomiast cała historia kolonizacji Ameryki począwszy od „Mayflower Compact” jest jedną wielką historią publicznej edukacji jej obywateli. Koloniści zasiedlając nowe tereny znajdujące się już poza jurysdykcją administracji brytyjskiej sami ustalali prawa, jakimi rządzić się miały ich społeczności. Późniejsze podporządkowanie nowych kolonii Londynowi sankcjonowało tylko istniejący już system władzy.

Kiedy podczas rewolucji zrzucano zwierzchnictwo korony angielskiej, dla funkcjonowania dotychczasowych instytucji publicznych nie miało to w gruncie rzeczy żadnego znaczenia. Konstytucje uchwalane przez poszczególne stany, a w końcu i sama *Konstytucja Stanów Zjednoczonych* nie zajmowały się głoszeniem słusznych haseł i postulatów ani nie projektowały sprawiedliwego porządku społecznego, lecz wyrażały jedynie to, co już od dziesiątków lat istniało jako polityczna rzeczywistość. Rewolucja Amerykańska nie rzuciła swych uczestników z powrotem w stan natury, lecz tylko zasadę, wedle której zorganizowane były społeczności lokalne, uczyniła zasadą państwa. Udało się to także dzięki odkryciu idei federalnej, która pozwoliła stworzyć złożony organizm polityczny bez uszczuplania prerogatyw poszczególnych stanów.

Niemniej jednak nawet Rewolucja Amerykańska, chociaż obroniła się przed logiką samonapędzającego się terroru, nie może być uznana za w pełni udaną. Według H. Arendt „ojcom założycielom” nie udało się mimo wszystko

zinstytucjonalizować rewolucyjnego ducha. Wielkim brakiem i niedopatrzaniem amerykańskiej konstytucji jest zapomnienie o tych najbardziej podstawowych formach lokalnej samorządności, które stały się zacznym politycznej organizacji państwa. Zasada federalna uwzględniła autonomię stanów, lecz nie sięga niżej, tam, gdzie obywatele mogliby bezpośrednio uczestniczyć w decyzjach politycznych. Zamiast tego wprowadzono system przedstawicielski. W rezultacie tylko nieliczna grupa obywateli bierze rzeczywisty udział w rozstrzygnięciu kwestii politycznych, natomiast dla ogromnej większości jedynym momentem udziału w życiu publicznym pozostaje akt wyboru ich reprezentantów.

Czy marzenie o powszechnym, aktywnym uczestnictwie w decyzjach politycznych jest w ogóle realne? Czy to, co było możliwe w niewielkiej społeczności starożytnej *polis*, da się powtórzyć w ogromnym wielomilionowym państwie? Na ostatnich stronach książki H. Arendt puszcza wodze fantazji szkicując utopiiny obraz państwa, w którym rewolucji udało się do końca przeprowadzić swój cel. Wskazuje najpierw na charakterystyczną prawidłowość. We wszystkich dotychczasowych rewolucjach powstawały spontanicznie i oddolnie nowe formy władzy, przypominające do złudzenia rewolucyjne stowarzyszenia i rady municypalne, które rozprzestrzeniły się we Francji po 1789 roku. Takie rewolucyjne rady pojawiły się za czasów Komuny Paryskiej, rewolucji rosyjskiej 1905 i 1917 roku, w 1918 i 1919 w Niemczech, gdy powstała bawarska *Räterepublik*, czy wreszcie w czasie trwania powstania węgierskiego w 1956 roku. Rady te w ciągu niewielu dni potrafiły rozpocząć proces koordynacji i integracji, tworząc rady wyższego stopnia o charakterze regionalnym, z których z kolei wybierani byli przedstawiciele do zgromadzenia ogólnokrajowego. Ta zasada federalna, analogiczna do tej, która połączyła poszczególne stany w Stany Zjednoczone Ameryki, tworzyła nową postać państwa — republikę składającą się z wielu „republik elementarnych”. Jednak tym oddolnym formom samorządności i samoorganizacji politycznej nigdzie nie było dane przetrwać dłuższy okres czasu. Trudno więc wyrokować, czy ich upadek wynikał wyłącznie z zewnętrznych sił wrogich nowemu porządkowi, czy też porządek ten zawiera w sobie wewnętrzne sprzeczności, które nie pozwalają mu na trwałe istnienie w zinstytucjonalizowanej formie. System rad, gdyby udało mu się rozwinąć w całej pełni, przybrałby postać piramidy. Na każdym z jej pięter równi i wolni ludzie podejmowałiby decyzje o sprawach dotyczących ich „elementarnej republiki”, a do spraw wymagających koordynacji z innymi lokalnymi społecznościami delegowałiby tych, których sami uznaliby za swoją elitę, sprawdziliwszy wcześniej ich kompetencje w bezpośrednim działaniu na forum politycznym. Powtarzałoby się to na kolejnych szczeblach, do najwyższego, gdzie rozstrzygano by sprawy całego państwa. Tak zorganizowana struktura państwowa zapewniałaby każdemu, kto tylko by na to miał ochotę, realne i bezpośrednie uczestnictwo w życiu publicznym, a tym samym doświadczenie wolności politycznej, jakim cieszyli się starożytni obywatele *polis*.

To tylko niektóre najważniejsze wątki z jak zwykle błyskotliwej erudycyjnej pracy Hannah Arendt. Jednak jej rozważania, a zwłaszcza szczegółowe analizy niewiele tracą na wartości, jeśli mimo wszystko pozostaniemy przy

tradycyjnym języku filozofii politycznej i za wzorzec rewolucji nadal uważać będziemy Rewolucję Francuską. H. Arendt opisując poszukiwania wolności i podmiotowości w dziedzinie spraw publicznych zapomina, jak różne może być doświadczenie tej wolności. Bardzo często nie tyle doświadczenie współdecydowania i współrządzenia, lecz jedynie czysta absolutna władza daje poczucie pełni istnienia i szczęścia. Zapoznanie siły i znaczenia takich właśnie motywacji zamyka drogę uchwycenia związków — między duchem rewolucji a XX-wiecznymi systemami totalitarnymi — które dla nas wydają się być oczywiste.

Ireneusz Ziemiński

Transcendentalna fenomenologia Edmunda Husserla a zagadnienie solipsyzmu

(S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, Lublin 1990)

Mimo wieloletniej pracy nad edycją filozoficznej spuścizny twórcy fenomenologii E. Husserla wiele jego tekstów nadal pozostaje w rękopisach (czy stenogramach), a poglądy powstałe w późnej fazie jego rozwoju nadal znane są tylko częściowo. Już choćby z tego powodu książkę *Intersubiektywność i czas* Stanisława Judyckiego¹, która ukazała się przed kilku miesiącami, należy uznać za znaczące wydarzenie w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

Powody napisania książki, jak wyznaje jej Autor w Przedmowie (s. 11), były zasadniczo dwa: 1) luka w literaturze o Husserlu dotycząca głównie jego spekulacji metafizycznych (np. zagadnienie czasu transcendentalnego i intersubiektywnego czy konstytucji widzianej w aspekcie teleologicznego rozwoju transcendentalnej wspólnoty monad itd. oraz 2) chęć wprowadzenia tzw. „późnego Husserla” do polskiej literatury filozoficznej². Historycznym celem książki jest więc uzupełnienie dotychczasowego obrazu filozofii transcendentalnej (s. 16). Jednakże obok aspektu historyczno-filozoficznego książka ma również aspekt filozoficzny (systematyczny). Jej Autor włącza się bowiem do merytorycznej dyskusji nad zagadnieniem intersubiektywności. Mówiąc dokładniej, Autor dąży do odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: 1) historyczne — czy Husserlowi udało się ostatecznie wykazać, że transcendentalna fenomenologia nie jest solipsyzmem (poglądem głoszącym istnienie tylko jednego, aktualnie filozofującego Ja, którego tworem jest zewnętrzny świat, w tym inne podmioty) oraz 2) filozoficzne — dotyczące znaczenia transcendentalnego i krytycznego podejścia do zagadnienia intersubiektywności. To ostatnie pytanie w podtekście dotyczy również znaczenia i przydatności innych, alternatywnych wobec Husserlowskiej teorii, do analizy problemu relacji Ja—My. Odpowiedzi na oba pytania poszukuje Judycki omawiając kolejno:

miejsce zagadnienia intersubiektywności w transcendentalnej fenomenologii Husserla (część I, s. 21-122), fenomenologiczno-transcendentalną teorię konstytucji intersubiektywności w aspekcie teorii konstytucji czasu (część II, s.123-242) oraz zagadnienie bezpośredniości poznania *alter ego* i aporie transcendentalizmu (część III, s.243-286).

Zasadniczym celem, jaki przyświecał wieloletniej pracy Husserla, było zbudowanie filozofii jako nauki ścisłej, opartej na absolutnie niepowątpiewalnym poznaniu jako jej fundamencie. Płaszczyzną, na której miało być możliwe uzyskanie absolutnie pewnego poznania, była dla Husserla tzw. świadomość transcendentalna (czysty, uwolniony ze światowych, empirycznych związków strumień przeżyć), do której drogę otwiera redukcja transcendentalna (zawieszenie przekonania o istnieniu świata zewnętrznego)³. Motywem dla dokonania redukcji był z jednej strony fakt, że żaden skończony ciąg spostrzeżeń dowolnej rzeczy materialnej nie może doprowadzić do pełnej, adekwatnej prezentacji tej rzeczy, co przesądza o braku gwarancji co do jej istnienia i natury (nie można wykluczyć możliwości, że dalsze spostrzeżenia nie okażą się bezładną chmurą wrażeń i nie potwierdzą dotychczasowych danych), z drugiej strony pewność istnienia świadomości, w sposób bezpośredni i adekwatny prezentowanej w spostrzeżeniu immanentnym, czyli nadbudowanym na dowolnym przeżyciu, zależnym odeń w istnieniu i stanowiącym z tym przeżyciem „niezapośredniczoną jedność” akcie refleksji (s. 28-29). Zawieszeniu ulegają również Inni, dostępnym poznawczo w nieadekwatnych i powątpiewalnych spostrzeżeniach zewnętrznych (s. 30). Po dokonaniu redukcji świat (wraz z Innymi) traktowany jest tylko jako korelat świadomości, w dalszej zaś perspektywie jako jej konstytutywny wytwór⁴. Ja transcendentalne uzyskuje tym samym ontyczną samodzielność i genetyczne pierwszeństwo względem świata, którego unicestwienie, zdaniem Husserla, nie naruszyłoby istnienia czystej świadomości, a jedynie zmodyfikowało jej przebiegi (s. 149). Redukcja transcendentalna stawia tym samym filozofa wobec problemu relacji monosubiektywności dyskursu prowadzonego przez Ja a zamierzoną intersubiektywną obowiązującą teorię, która ma być wynikiem tegoż dyskursu (s. 23). Transcendentalny solipsyzm podważałby przecież wszelką wartość teorii, w ramach której powstał: solipsystyczna teoria nie może przecież być intersubiektywnie sensowna, kontrolowana i obowiązująca (s. 277). Poza tym, sprawa w tym miejscu uboczna, uniemożliwia zbudowanie jakiegokolwiek powszechnie obowiązującej etyki (s. 277). Jeżeli więc transcendentalna fenomenologia miała mieć jakikolwiek poznawczy sens, Husserl zobowiązany był wykazać, że nie jest ona solipsyzmem. Próbował tego dokonać w badaniach prowadzonych przez ponad 30 lat (s. 13).

Ponieważ redukcja otwierała drogę do tzw. Ja transcendentalnego (konstytuującego świat), zarzut solipsyzmu można uchylić tylko wówczas, gdy podmiotem konstytucji świata nie będzie jedno, lecz wiele Ja (s. 207), tzn. gdy uda się wykazać istnienie transcendentalnych Drugich jako równorzędnych partnerów procesu konstytucji. Inaczej mówiąc, Drudzy muszą zostać ukonstytuowani jako konstytuujący (s. 47, 98-99).

Próbę wyjaśnienia konstytucji Drugich podejmuje Husserl po dokonaniu, w ramach redukcji transcendentalnej, dalszego zabiegu, tzw. redukcji

primordialnej, czyli redukcji do tego, co własne, eliminujące wszystko, co łączy się z intersubiektywnością świata.

W wyniku tego zabiegu jako źródłowo dane pozostaje jedno Ja wyposażone w żywe ciało (*Leib*) i sferę psychiczno-osobową oraz źródłowo, chociaż nie adekwatnie, prezentujące się owemu Ja bryły materialne (*Körper*). Dostrzeżone jednakże przez Ja podobieństwo między jego żywym ciałem a bryłą materialną Drugiego motywuje przeniesienie sensu żywego ciała oraz sfery psychiczno-osobowej z Ja (nieredukowalnego wobec przestrzennego „tu”) na bryłę materialną Drugiego (nieredukowalnie obecną „tam”). Drugi nie jest tym samym prezentowany (dany bezpośrednio)⁵, lecz współprezentowany, uobecniony na podstawie prezentacji żywego ciała i sfery psychicznej Ja. Nie jest to, zdaniem Husserla, wnioskowanie przez analogię, lecz współuobecnianie, aprezentywne przeniesienie, wynikające z transcendentalnych praw asocjacji („łączenia się w parę”) tego, co podobne (s. 102-103).

Koniecznym przy tym należy przyjąć „iż łączenie się w parę odbywa się pomiędzy terazniejszym doświadczeniem mojego ciała — zapośredniczonym przez pasywno-przypomnieniowe uprzedmiotowienie go — a bryłą cielesną Drugiego, gdyż przy innej interpretacji niemożliwe jest zagwarantowanie, w ramach teorii Husserla, równoczesności *ego* i *alter ego* (s. 162). Dzięki ukonstytuowaniu się „tam” bryły cielesnej i sfery psychicznej Drugiego pojawia się możliwość uprzedmiotowienia (potraktowania jako rzecz pośród rzeczy) mojego ciała „tu” jako będącego nieredukowalnie „tam” dla Drugiego (s.160-161). Dodać jeszcze należy, że konstytuujący się w polu postrzegania Drugi nie jawi się bynajmniej jako jedyny, odosobniony, lecz dana jest wielość Drugich (s. 157).

Jaka jednakże gwarancja, że ukonstytuowany w ten sposób Drugi jest rzeczywiście Drugim, a nie jedynie duplikatem konstytuującego Ja? Zdaniem Husserla powodów jest kilka: 1) Drugi nigdy nie może być dany, jako Drugi, źródłowo, lecz zawsze tylko pośrednio (s. 104). W sferze zaś primordialnej moje może być tylko to, co dane źródłowo. Wynika stąd, że Drudzy konstytuują się pierwotnie dzięki sobie, jako transcendentalne podmioty (s. 114). Używając języka czasu powiedzieć należy, że cudzy czas nigdy nie jest mi dany źródłowo, lecz zawsze tylko jako uobecniony (s. 79). Cudzy strumień świadomości jest bowiem dany jako ten, którym nie mogę dowolnie władać, którego nie mogę przebiegać dowolnie w różnych horyzontach czasowych (przypomnienia, oczekiwania itd.), jak to ma miejsce w przypadku własnej świadomości (s. 40). 2) Moje ciało jest dane jako nieredukowalne „tam”, zaś ciało drugiego jako nieredukowalne „tam” (s. 105). Fakt ten powoduje utratę mojej centralnej pozycji „tutaj” i stanowi podstawę przekroczenia monosubiektywnie zorientowanego przestrzeni w kierunku ukonstytuowania się przestrzeni intersubiektywnej (s.109-110). 3) Potwierdzeniem „Inności” Drugiego jest wreszcie jednolity system kolejnych jego uobecnień; gdyby bowiem nowe aprezentacje nie potwierdzały dotychczasowych, żywe ciało Drugiego należałoby uznać za pozór żywego ciała (s. 104).

Rozwiązanie to, zarysowane przez Husserla głównie w *Medytacjach kartezjańskich*, nie zadowoliło ostatecznie nawet jego samego. Można przecież dostrzec tu wiele słabości, np. że moje ciało, stanowiące podstawę aprezentacji

Drugiego, w sferze primordialnej nie jest mi dane w całości (s. 160), a podobnie, z racji nieadekwatności spostrzegania bryły cielesnej Drugiego nie ma gwarancji co do faktycznego jej istnienia oraz natury itd. Uzasadniona jest więc wątpliwość, czy uda się na tej płaszczyźnie osiągnąć Drugich jako konstytuujących, a więc posiadających ten sam status bytowy, co Ja (s. 47).

Pewną próbą ominięcia tych i wielu innych trudności była skonstruowana przez „późnego Husserla” koncepcja tzw. „pra-Ja”, mającego stanowić ostateczną podstawę wszelkiej konstytucji, pierwotna wobec zróżnicowania na *ego* i *alter-ego* i przekraczająca to zróżnicowanie. W odniesieniu do „pra-Ja” nie ma już więc sensu mówić o jakimkolwiek *alter-ego*.

To „pra-Ja”, stanowiące strumień niezindywidualizowanego życia, wykracza poza siebie i konstytuuje to, co nie jest nim — zarówno to, co światowe, jak i wspólnotę podmiotów transcendentálnych (s. 208-209). Kolejne Ja wkraczające w świat to modyfikacje i wyobcowania „pra-Ja”. Dzięki temu ostatniemu wyjaśniony zostaje sens tezy, że Ja konstytuuje Innych: „Jest to prawda o tyle, o ile jestem wyobcowaną modyfikacją «pra-Ja» i o ile jako taki partycypuję w konstytucji całego uniwersum monad” (s. 213).

Przypisując owemu „pra-Ja” absolutność, Husserl nie rozumiał jej bezwzględnie jako absolutności Boga, lecz relatywnie ze względu na świat. Ostatecznie bowiem „pra-Ja” jako podstawa konstytucji oraz daty wrażeniowe jako jej materiał to transcendentálne fakty (s. 214).

Przyjęcie tezy o transcendentálnym życiu („pra-Ja”) jako podstawie procesu konstytucji pozwała Husserlowi, zdaniem Judyckiego, uchylić zarzut solipsyzmu, tym niemniej jest sprzeczne z naczelnym i wyjściowym postulatem fenomenologii Husserla, żeby przyjmować jako uzasadnione jedynie te twierdzenia, które legitymują się potwierdzeniem w bezpośrednim poznaniu. Żadna tymczasem naoczność wobec „pra-Ja” nie jest możliwa (s. 208-209).

Husserlowski sposób podejścia do zagadnienia intersubiektywności podany został szerokiej krytyce, m.in. przez Heideggera, Sartre’a, Schelera, Merlau-Ponty’ego, Bubera, Levinasa, Finka, Theunissena, Waldenfelsa i in. W dyskusjach tych, dość szczegółowo zreferowanych przez Judyckiego w trzeciej części recenzowanej pracy (głównie s. 252-273) wskazywano przede wszystkim na to, że Husserl 1) zatracił inność Drugich, redukując ich ostatecznie do reduplikacji Ja. Tym samym niemożliwe stało się wyjaśnienie takich fenomenów, jak zafascynowanie odmiennością Drugiego itp. 2) Bezasadnie zakwestionował wartość bezpośredniego doświadczenia Drugich, poddał ich zabiegowi redukcji, a następnie usiłował ponownie ich osiągnąć środkami do tego celu nieadekwatnymi. Jeżeli bowiem choćby w sposób minimalnie zakwestionować istnienie i daność Drugich, to nawet analogizująca asocjacja nie zdoła zagwarantować poznawczego do nich dotarcia. 3) Husserl przeoczył fakt, że Drugi jest pierwotnie dany nie poznawczo, lecz afektywno-emocjonalnie (np. w przeżyciu zawstydzienia względem niego). 4) Nie dostrzegł też, że ontologicznie pierwotną sferą nie jest bynajmniej *primordialne ego*, lecz sfera „między”, w której *ego* i *alter-ego* konstytuują się jako osobowe Ja i Ty. 5) Najważniejsze jednak jest to, że zdaniem wielu, Husserlowi nie udało się przewyciężyć transcendentálnego solipsyzmu, co zmusza bądź to do odrzu-

cenia obranego przezeń sposobu podejścia do zagadnienia intersubiektywności, bądź radykalnej jego modyfikacji.

Solidaryzując się z wielu zarzutami stawianymi pod adresem koncepcji Husserla, Judycki uważa jednak, że jeśli przez solipsyzm rozumieć pogląd, iż istnieje tylko jedno, aktualnie filozofujące i kreatywne wobec świata Ja, to Husserl, z racji uznania istnienia wielu Ja transcendentálnych oraz odwołania się do wcześniejszego względem *ego* i *alter-ego* „pra-Ja”, zarzut solipsyzmu uchylił. „Rozwiązanie, które jak sądzimy, zawarte jest w przejściu przedindywidualnego Ja, nie jest rozwiązaniem całkowitym czy też rozwiązaniem, w którym postulat wykazania bezpośredniej, faktycznej obecności Drugiego zostaje spełniony, ale pomimo to jest wyjściem, dzięki któremu zarzut metafizycznego solipsyzmu wobec fenomenologii transcendentálnej traci swoją zasadniczą moc” (s. 281).

Niezależnie jednak od kwestii historycznej pozostaje problem ściśle filozoficzny, a mianowicie czy husserlowski sposób podejścia do zagadnienia intersubiektywności jest zasadne? Do jego zalet na pewno należy zaliczyć krytyczność w sensie Kartezjańskim: Husserl usiłuje bowiem uzyskać bezpośrednią i pewną wiedzę o Drugich, nie zakładając dogmatycznie ich istnienia w punkcie wyjścia. Problem jednak w tym, że drugi nigdy nie może być dany (w sferze primordialnej) z tak apodyktyczną pewnością, z jaką jestem dany sobie ja sam. Konsekwencją radykalnie krytycznego podejścia do problemu *alter-ego* jest bowiem to, że w rezultacie Drugi może być dany tylko jako zapośredniczony (poprzez materialną bryłę swego ciała oraz moje żywe ciało i sferę psychiczno-osobową), zaś wspólnota może być modelowana jedynie na wzór mnie samego; przy czym, co gorsza, różnice między ludźmi będą się sprowadzać do miejsc zajmowanych przez nich w przestrzeni (s. 270-271).

Czy w takim razie należałoby opowiedzieć się za teoriami np. dialogicznymi, w których Drugi jest dany bezpośrednio? W przypadku tych ostatnich jednakże problemem jest, że zakładają one dogmatyczne istnienie „My” i nie są w stanie wyjaśnić np. fenomenów złudzeniowości w doświadczeniu Drugich. Wobec tego „(...) ostateczny wniosek, który nasuwa się po tych rozważaniach, można, jak się wydaje, sformułować w postaci aporii. Skoro podział na krytyczne i niekrytyczne teorie *alter-ego* jest podziałem dychotomicznym i w ten sposób zupełnym, to przy próbie filozoficznego zbadania zagadnienia Drugich albo wyjdzie się z krytyczno-epistemologicznego stanowiska i wtedy nieuniknione będzie upośrednienie sposobu poznania Drugich oraz monizujące ujęcie wspólnoty, albo „bezkrytycznie” wyjdzie się od My czy też od relacji Ja—Ty, a wtedy otrzyma się większą bezpośredniość stosunku *ego* — *alter-ego*. Teorie krytyczne muszą więc opłacić swój krytycyzm pośredniością w przedstawianiu stosunków międzyludzkich, teorie niekrytyczne — poza tym, że rezygnują z odpowiedzi na pytanie, co jest powodem, iż Drugiego nie apercywują jako pozoru lub jako swojego sobowtóra — rezygnują w dużej mierze z filozoficznej radykalności na rzecz filozoficznej naiwności” (s. 272).

Aporię sformułowaną przez Judyckiego w odniesieniu do zagadnienia intersubiektywności można chyba zasadnie rozszerzyć i odnieść np. do problemu punktu wyjścia filozofii: albo wychodzi się od tego, co niepowątpiewalne i osiąga jedynie pewność istnienia własnego ja bądź filozoficznie

mało doniosłe tezy typu „czerwone nie jest zielone”, albo wychodzi się od tego, co dostępne w sposób bardziej lub mniej prawdopodobny (np. przekonania zdroworozsądkowych) i uzyskuje szerokie pole przedmiotowe dostępne filozoficznej interpretacji i wyjaśnieniu. Aporia ta wydaje się nieprzekraczalna dla wszelkiego myślenia filozoficznego, a jej „rozstrzygnięcie” możliwe jest tylko na drodze bardziej lub mniej racjonalnie umotywowanego wyboru dokonanej przez filozofa.

Recenzja niniejsza nie była oczywiście w stanie oddać treściowego bogactwa i wielowątkowości omawianej książki. Warto jednak odnotować wiele drobniawych wprost analiz przeprowadzonych przez Judyckiego, a dotyczących takich zagadnień filozofii Husserla, jak Ja transcendentalne i jego relacja do ja empirycznego, różnego typu redukcje oraz drogi do transcendentalnej świadomości stosowane przez Husserla w różnych fazach jego twórczości itd. Na osobne podkreślenie zasługują również bardzo szczegółowe analizy dotyczące Husserla koncepcji czasu. Posiadają one nie tylko wartość jako historyczne wyjaśnienie mało dotąd znanych zagadnień, lecz mogą również służyć jako znakomity materiał do budowania filozofii czasu, zwłaszcza czasu mono- i intersubiektywnego, a dzięki temu również historycznego czy do pewnego nawet stopnia — kosmicznego.

Jeżeli zaś chodzi o sposób interpretacji myśli Husserla, to trzeba podkreślić rozległość ujęcia poszczególnych zagadnień w świetle innych projektów filozofii transcendentalnej (głównie Kanta) i nie tylko transcendentalnej (dialogizm), jak też w świetle rozwoju i modyfikacji poszczególnych ujęć zagadnienia w pismach samego Husserla. Autor nie poprzestaje przy tym na wyłożeniu jednej interpretacji, lecz daje przegląd kilku alternatywnych rozwiązań, usiłując ocenić ich zasadność oraz wskazać na ograniczenia. Dzięki temu książka może uczyć tak interpretacji historyczno-filozoficznych, jak i myślenia ściśle filozoficznego.

Dodatkową wartością jest włączenie się Autora *Intersubiektywności i czasu* do dyskusji nad omawianymi problemami, co pozwala mu ostatecznie sformułować niezwykle doniosły filozoficznie wniosek o nieprzezwyteczności aporii krytycznych i niekrytycznych podejść do kwestii intersubiektywności.

Książka adresowana jest przede wszystkim oczywiście do filozofów, stąd jej techniczny język. Należy jednak podkreślić, że żadnego ze specyficznych przecieży dla transcendentalnej fenomenologii Husserla terminów Judycki nie wprowadza bez podstawowej choćby eksplikacji. Dzięki temu książka zyskuje na jasności i przejrzystości analiz.

Sam Autor dostrzega różne jej niedociągnięcia, do głównych zaliczając np. brak pełniejszej charakterystyki pojęcia „pra-Ja” czy tzw. intencjonalności popędowej (instynktownej). Powodem jest oczywiście brak edycji tekstów Husserla dotyczących tych zagadnień. Należałoby więc na zakończenie wyrazić nadzieję, by z jednej strony teksty te jak najszybciej stały się dostępne (również w tłumaczeniu polskim), z drugiej zaś, by Autor *Intersubiektywności i czasu* w niedalekiej przyszłości podjął próbę opracowania dalszych zagadnień, istotnych dla rozumienia poglądów „późnego Husserla”.

Innym życzeniem, które będzie wolno wyrazić, jest to, by recenzowana książka, zgodnie z jednym z celów, dla którego została napisana, rzeczywiście

wprowadziła w krwioobieg polskiej myśli filozoficznej poglądy „późnego Husserla”. Jeśli ma to jednakże okazać się możliwe, konieczny jest z jednej strony dodruk *Intersubiektywności i czasu* (1000 egzemplarzy wydaje się zbyt małym nakładem jak na tego typu pozycję i brak odpowiednich prac z tego zakresu w literaturze polskiej), z drugiej przyspieszenie cyklu wydawniczego (omawiana książka została oddana do składu, jak informuje stopka redakcyjna, w lipcu 1987 roku, a ukazała się dopiero w połowie 1991 r.!).

¹ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, *Towarzystwo Naukowe KULu*, Wyd. I ss. 304.

² Zapewne jednym z powodów nieobecności tzw. „późnego Husserla” w polskiej literaturze filozoficznej były negatywne wypowiedzi R. Ingardena m. in. na temat słynnej książki E. Husserla *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*.

³ Nie można w tym miejscu bliżej precyzować pojęcia redukcji, jej różnych typów i znaczenia w filozofii Husserla. Znakomite analizy na ten temat zawarł S. Judycki w pierwszej części omawianej pracy.

⁴ Rozważania konstytutywne (również w odniesieniu do Drugich) są naznaczone u Husserla podstawową dwuznacznością. Z jednej strony stanowią operację pokazywania, w jaki sposób pewne zespolo aktów doprowadzają do prezentacji określonego fenomenu, z drugiej — proces tworzenia tego fenomenu z dostępnych Ja dat wrażeńiowych (s. 112-113, 221).

⁵ Husserl twierdził niekiedy, że poznanie Drugiego jest bezpośrednie, a nie pośrednie (s. 55). Nie ulega jednak wątpliwości, że byłaby to bezpośredniość ufundowana na wielu krokach pośrednich (poprzedzających) i że uobecnienie Drugiego nigdy nie może zostać przekształcone w spostrzeżenie cudzej psychiki (s. 199).

Aleksander Bobko

Szczęście a sens życia

(Johannes Drescher *Glück und Lebenssinn*,
Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991)

Dlaczego tak często sprawiedliwi muszą cierpieć, a niesprawiedliwi cieszą się powodzeniem? To nurtujące człowieka od wieków pytanie staje się wyzwaniem także dla Johanna Dreschera. Próbuje on zbliżyć się do rozwiązania tej zagadki poprzez refleksję nad ludzkim działaniem, dokładniej nad jego sensownością. Tym, co stanowi o tym sensie, a przez to o sensie całego ludzkiego życia w ogóle, jest, zdaniem autora, szczęście.

Drescher pragnie, co silnie podkreśla we wstępie, by jego badania nie były tylko historyczną prezentacją omawianych problemów. Stawiając pytania wychodzimy jednak od odpowiedzi, które zostały już wcześniej sformułowane — to nadaje myśleniu charakter nieskończonego procesu lub hermeneutycznego koła. Polemiki z innymi filozofami, których nie brak także w tej książce, mają jednak charakter pomocniczy, służą do wypracowania własnego stano-

wiska. Swoją metodę filozoficzną określa Drescher jako fenomenologiczno-transcendentalną. Rozważania wychodzą bowiem od zjawisk, które dane są człowiekowi w jego relacjach do świata i do siebie samego (w centrum uwagi będą tutaj relacje codzienne, a nie graniczne). Zjawiska te coś ujawniają. Nie wystarczy jednak sama klasyfikacja czy systematyzacja fenomenów, trzeba zapytać o to, co leży u ich podstawy, co jest ich warunkiem możliwości — stąd użycie metody transcendentalnej.

Pierwszy rozdział książki poświęcony jest analizie pojęcia sensu. Autor zastanawia się nad codziennym użyciem słówka *sensowny*. Kiedy możemy powiedzieć, że nasze działanie jest sensowne? Każde działanie ze swojej istoty kieruje się zawsze na jakiś cel. Sens to jego „intendowany” cel, to samorealizacja podmiotu w działaniu. Faktycznie zrealizowany cel określony zostaje jako znaczenie, gdy znaczenie = sens, wtedy można mówić o prawdzie działania.

Ale co określa treść pojęcia sensu ludzkiego działania (życia)? Autor twierdzi, że czymś takim jest szczęście. Dlatego dwa kolejne rozdziały skupiają się na pojęciu szczęścia. Drescher próbuje sprecyzować najpierw rozumienie tego pojęcia. Posługuje się tutaj w dużej mierze heideggerowskim aparatem pojęciowym. Wprowadza najpierw rozróżnienie pomiędzy dwoma aspektami szczęścia: można bowiem *być-szczęśliwym* i *mieć-szczęście*. Pierwszy z nich związany jest z nastrojeniem, drugi z rozumieniem. Dążenie do szczęścia stanowi swego rodzaju stałą strukturę człowieka (stałą antropologiczną). „Pole manewru” tego dążenia rozciąga się jakoś między tym, na co człowiek jest zdany (faktyczność), a tym, co sam może sprawić (projektowanie), pomiędzy byciem, chceniem i powinnością. „Sensem człowieka jest jego szczęście, to znaczy tożsamość podmiotu determinowanego przez imperatywy i fakty, zgodność faktyczności i projektowania”. Jednak aby być-szczęśliwym nie wystarczy sama realizacja celu działania. Szczęście ma swoją specyfikę, którą autor przybliży wskazując na dwa momenty: szczęście jest w pewnym sensie czymś *darowanym*, zesłanym (*Zugeschiktsein*), jest ono wreszcie czymś *wyłącznie moim* (*Jemeinigkeit*). Analizę pojęcia szczęście uzupełnia prezentacją współczesnych poglądów na ten temat (uwzględniona zostaje także książka W. Tatarkiewicza *O szczęściu*), omówienie klasycznych koncepcji (Arystotelesa, Augustyna, Tomasza, Kanta) oraz refleksja nad zdroworozsądkowymi koncepcjami, które funkcjonują w naszej codzienności (w tym kontekście autor interpretuje nawet ludzkie zainteresowanie astrologią).

W czwartym rozdziale Drescher kieruje naszą uwagę na doświadczenie śmierci, które stawia całe dotychczasowe rozważanie w „stan kryzysu”. Śmierć wydaje się bowiem przeczyć realizowalności szczęścia. Pojawia się tym samym możliwość radykalnej absurdalności ludzkiego życia. Jeżeli człowiek nie jest w stanie osiągnąć szczęścia, to staje się on bytem wewnętrznie sprzecznym. Absurdu nie można ani udowodnić, ani wykluczyć.

Stąd na „ostrzu noża” staje pytanie o możliwość osiągnięcia pełnego szczęścia. Aby móc o tym myśleć, trzeba, zdaniem autora, wejść w obszar religijności (rozdział piąty). Własna doskonałość, spełnienie, słowem pełne szczęście, to wszystko jest czymś niepojmowalnym. Ale od tej niepojmowalności człowiek nie jest w stanie się uwolnić — można to nazwać skończonością człowieka. Istnieją dwa możliwe sposoby odniesienia się do własnej skoń-

czoności: nadzieja lub rezygnacja. Wybór jednego z nich jest podstawowym rozstrzygnięciem o charakterze religijnym.

W rozdziale szóstym ma miejsce refleksja nad sposobem wypełnienia religijnej nadziei. Rola ta przypisana jest moralności. Problem związku między działaniem moralnym i szczęściem stanowił punkt wyjścia, a teraz okazuje się także końcowym akordem prowadzonych rozważań. W prawie moralnym zawarta jest nadzieja na doskonałość. Nadzieja jest podstawą do takiego działania, jak gdyby realizacja doskonałości (osiągnięcie pełnego szczęścia) leżała w naszym zasięgu.

Książka Johanna Dreschera jest próbą samodzielnego zmierzenia się z problematyką, która od wieków nurtuje każdego myślącego człowieka. Samodzielność nie oznacza jednak rezygnacji z dorobku filozofii europejskiej. W analizach widać zwłaszcza inspiracje myślą Kanta i Heideggera. Autor stara się także, aby jego rozważania miały stałe odniesienie do „zdroworozsądkowych” intuicji, by nie utonęły w głębinach teoretycznych spekulacji. W tym sensie wydaje się, że jego praca adresowana jest nie tylko do tych, którzy na co dzień zajmują się filozofią. Jednak pomimo elegancji prowadzonego wykładu, w wielu miejscach daje znać o sobie obciążenie języka techniczną (zwłaszcza heideggerowską) terminologią filozoficzną, co automatycznie zmniejsza krąg jej potencjalnych odbiorców.

Bogna Opolska-Kokoszka

Emmanuel Lévinas

(*Emmanuel Lévinas*, red. Catherine Chalié et Miquel Abensour, Editions de l'Herne, Paris 1991)

Dotychczasowe *Zeszyty* Wydawnictwa L'Herne (*Cahiers de l'Herne*) poświęcone były tak wybitnym, a równocześnie tworzącym w tak różnych dziedzinach nauki i kultury postaciom jak: J. L. Borges, Charles de Gaulle, Martin Heidegger, Mao Tse-Tung, Mircea Eliade. Zapowiedziano między innymi: Ferdinanda de Saussure'a i Jeana Geneta.

Specyfiką tej serii wydawniczej jest więc, jak łatwo się zorientować, różnorodność tematyczna podejmowanych zagadnień. Reguła ta odnosi się również do sposobu podejmowania oraz prezentacji poszczególnych tematów.

Dobitnym tego przykładem jest najnowsza monografia tej serii, a równocześnie najnowsze dzieło poświęcone Lévinasowi. Na francuskim rynku wydawniczym ukazała się ona latem tego roku. Zbiegło się to w czasie z wydaniem najnowszego zbioru Lévinasa: *Entre nous — Essais sur le penser à l'autre* (*Pomiędzy nami — Eseje o „myśleniu drugiego”*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991).

Od pewnego czasu Emmanuel Lévinas uważany jest za jednego z największych współczesnych filozofów. W *Przedmowie* do omawianej monografii jego dzieło charakteryzowane jest jako jedno z najoryginalniejszych dzieł filozoficznych naszego wieku, wymierzone we współczesnych nihilistów, wszystkich, którzy zapowiadają śmierć filozofii. Lévinas jest bowiem jednym z tych nielicznych, którzy nie są tylko komentatorami, ale tworzą własną, oryginalną myśl.

Catherine Chaliel i Miquel Abensour przypominają we *Wstępie*, na czym polega oryginalność tej myśli. Lévinas, będący pod wpływem Husserla (którego spopularyzował we Francji) oraz Heideggera, usiłuje ukazać powody nieadekwatności, czy raczej niemocy świadomości, gdy zbliża się ona do tego, co nie daje się ani tematyzować, ani zsynchronizować — do Innego. Opis fenomenologiczny ustępuje wtedy miejsca etyce.

Myśl ta, kontynuując w opisach fenomenologicznych tradycję filozoficzną, równocześnie ją przekracza, kiedy mówi o tym, co nie należy do porządku pojawiania się, o fenomenie twarzy, fundamentalnym doświadczeniu — jednym z centralnych tematów jego dzieła. Poglębiając transcendentalne pytanie Husserla, Lévinas napotyka pytanie etyczne. Ukazanie ludziom tajemnicy, nośnikiem której jest ich więź z drugim człowiekiem, staje się najpilniejszym zadaniem filozofii, i to niezależnie od obiektywnych warunków, nawet w czasach najstraszniejszego terroru nazistowskiego. Lévinas pozostaje wierny prorokom i filozofom. Postawa ta pozwala mu przeciwstawić się klimatowi nihilizmu i szyderstwa.

W tej bardzo pobieżnej syntezie myśli pojawiają się zarysy pewnych pojęć, które zostaną rozwinięte w dalszych partiach książki.

Książka ma formę zbioru artykułów, podzielonego tematycznie na siedem części. Po nich pojawiają się informacje dotyczące biografii Lévinasa oraz lista jego dzieł i opracowań na temat jego filozofii.

Jest to niewątpliwie najobszerniejszy ze zbiorów (519 stron formatu A4, w sumie 40 tekstów) poświęconych Lévinasowi, jakie ukazały się do tej pory i chyba najbardziej zróżnicowany, prezentujący jak najszersze podejście do omawianego zagadnienia. Obejmuje on różnorodne aspekty szeroko rozumianej twórczości Lévinasa, a więc nie tylko ściśle filozoficznej. Pojawiają się w nim zarówno teksty samego Lévinasa jak i artykuły i dyskusje na jego temat, autorów z Francji, Belgii, Stanów Zjednoczonych i innych krajów, między innymi: Jacquesa Taminaux, Victora Malki, Adriaana Peperzaka, Guy Petitdemange.

Różnorodność tego opracowania ujawnia się nie tylko w szerokim podejściu do prezentowanego tematu, ale również w zróżnicowaniu formy tekstów: notatki z wykładów, artykuły prasowe, dyskusje, wstęp i posłowie do jednej z książek Lévinasa, korespondencja, sprawozdanie z odcztu. Zbiór ten opisuje Lévinasa w różnych rolach — wykładowcy historii filozofii na Sorbonie, komentatora talmudycznych tekstów, filozofa wypowiadającego się na temat hitleryzmu, przyjaciela Maurice'a Blanchot.

Siedem kolejnych części nosi następujące tytuły:

1. Teksty Emmanuela Lévinasa

2. *Inaczej niż być*
3. *Spotkania*
4. *Kwadratowe pismo*
5. *O Bogu*
6. *Więź ludzka*
7. *Estetyka*

Tę różnorodną mozaikę rozpoczyna w pierwszej części 9 tekstów Lévinasa. Są to w większości teksty trudno dostępne lub dotąd niepublikowane. Można je pogrupować tematycznie w następujące wątki:

1. Artykuły dotyczące zagadnień filozoficznych, takich jak: transcendentja i czas, transcendentja i wzniosłość, świadomość nieintencjonalna.

2. Komentarz tekstu talmudycznego — *Traktatu Makoth*, poświęconego pewnym sankcjom karnym, takim np. jak biczowanie, będącym konsekwencją przekroczenia pewnych zakazów: nie zrobisz (nie popełnisz).

3. Teksty stanowiące refleksję nad takimi zjawiskami społecznymi, ekonomicznymi czy też ideologicznymi jak: pieniądź, hitleryzm, judaizm.

4. Wykłady z historii filozofii.

Warte szczególnego odnotowania wydają się być właśnie niepublikowane wcześniej wykłady z historii filozofii, zatytułowane *Sur la mort et le temps (O śmierci i czasie)*, wygłoszone na Sorbonie w roku akademickim 1975/76. Jest to jedyny ślad działalności Lévinasa jako profesora-wykładowcy, zrekonstruowany słowo po słowie na podstawie notatek czterech słuchaczy.

Tekst ten o tyle wydaje się być interesujący, że ukazuje szczególnie sposób, w jaki Lévinas podchodzi do historii filozofii, czego nie mamy okazji obserwować w jego dziełach, w których stosunek Lévinasa do tradycji filozoficznej, z wyjątkiem Husserla, można określić jako bardziej okazyjny niż analityczny.

Jak zauważa Jacques Rolland w krótkim wprowadzeniu poprzedzającym te wykłady, nie chodzi więc tu tylko o historię filozofii, lecz o samą filozofię. Sposób, w jaki analizuje on innych filozofów, jest już swoistym sposobem prowadzenia filozoficznej refleksji, która ma posłużyć pogłębieniu jego własnej myśli. W przeważającej części jest to dyskusja z Heideggerem, lecz również z Kantem, Blochem, Bergsonem, Arystotelesem, Heglem.

Najstarszymi tekstami tej części, a równocześnie całego zbioru, są: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme (Esprit, Nr 26, listopad 1934)* oraz *Epreuves d'une pensée (1935-39)*, teksty napisane dla czasopisma *Paix et droit, Reuve de l'Alliance israélite universelle*.

W tych właśnie tekstach — już w roku 1935 — Lévinas napisał, że hitleryzm jest największą, nieporównywalną z niczym próbą, jaką przejdzie judaizm, będący z swej istoty w totalnej opozycji do pogaństwa.

Część druga jest zbiorem artykułów 8 autorów poświęconych analizie i komentarzom tego wymiaru, który Lévinas określa mianem „inaczej niż być” oraz ogólniejszemu problemowi stosunku między Lévinasem a tradycją fenomenologiczną. Znajdujemy w nim między innymi przedmowę oraz posłowie do amerykańskiego wydania *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pióra Alfonso Lingisa oraz Ludwiga Wenzlera; artykuł Alain Davida dotyczący pojęcia zewnętrznosci, analizowanej w kontekście związku pomiędzy cza-

sem i przestrzeni, w konfrontacji z Proustem, Kafką, Blanchotem i Kantem, tekst Marca Richira: *Fenomen i Nieskończoność*, który jest próbą zrozumienia istoty myśli lévinasowskiej poprzez fenomenologię Husserla.

Artykułem, który oceniam jako szczególnie godny odnotowania, jest *Pierwsza replika wobec ontologii fundamentalnej* Jacquesa Taminiaux — profesora filozofii z Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la Neuve, wybitnego specjalisty w dziedzinie fenomenologii Husserla i Heideggera. Ze znaną sobie niezwykłą jasnością i precyzją śledzi on i odkrywa ślady lévinasowskiej krytyki *Sein und Zeit* na długo przed ukazaniem się *Totalité et Infini*.

Mowa tu jest o odczycie wygłoszonym przez Lévinasa w 1940 r. na Sorbonie, na zaproszenie Jean Wahla, poświęconym Heideggerowi, a zatytułowanym *Ontologia tego, co czasowe*.

Taminiaux uznaje ten tekst za najbardziej wnikliwe wprowadzenie do *Sein und Zeit*, które uchwyciło jego centralny problem oraz określiło główne pojęcia-klucze, takie jak: transcendencja, trójczłonowa struktura troski, ekstatyczna natura i radykalna skończoność pierwotnego czasu.

W epoce, gdy dzieła Heideggera przyjęto jako wzniosłą antropologię, potrzeba było wiele wnikliwości, by zauważyć, że problem ontologiczny jest tu jedynym, jaki interesuje Heideggera — pisze Taminiaux. Tekst Taminiaux wychodząc od wymienionego odczytu z 1940 roku, który jest jak gdyby źródłem, początkiem repliki Lévinasa wobec Heideggera, analizuje filozofię Lévinasa jako tworzącą się głównie w opozycji do podstawowych pojęć-kluczy zawartych w *Sein und Zeit*.

Pierwsza opozycja, jaka pojawia się we wstępie do *De l'existence à l'existent*, dotyczy *transcendencji i excendencji*. Pojęcia te, według Taminiaux, mają przede wszystkim służyć Lévinasowi do wydobycia z ontologii fundamentalnej platońskiej formuły dotyczącej Dobra umiejscowionego poza byciem. Inne opozycje to między innymi: *il y a*, w stosunku do trwogi; różnice w pojmowaniu czasowości, zewnętrżności, stosunku świata-sceny do egzystencji oraz być może najistotniejsza opozycja, najdobitniej ukazująca różnicę między dwoma filozofiami: *Mit-sein* a *twarzą w twarz*.

Artykuł ten kończy drugą część, stanowiącą niejako naturalne przejście do trzeciej części. Jest ona konfrontacją dzieła Lévinasa z takimi filozofami jak: Bergson, Kant, Spinoza, Hegel, Rosenzweig oraz Blanchot (jedeny nie-filozof), którzy w różnym stopniu i z różnych powodów wpłynęli na Lévinasa.

Pierre Trotignon w artykule *Inna droga, ten sam głos* opisuje wpływ Bergsona na Lévinasa oraz punkty wspólne ich filozofii. Sam Lévinas wielokrotnie podkreślał, że Bergson wywarł nań silny wpływ we wczesnym okresie jego filozofii. Tym, co najistotniejsze w myśli Bergsona, było dla niego odkrycie kategorii trwania — konkretnego czasu życia i myśli.

Bergsona i Lévinasa łączy między innymi to, że obaj zapraszają nas do myślenia w inny sposób niż ten, do którego jesteśmy przyzwyczajeni. U Lévinasa jak i u Bergsona krytyka tradycyjnej ontologii prowadzi do zwrócenia się języka przeciw sobie samemu. Obaj napotykają na tę samą trudność niemożliwości wyrażenia w języku pewnych pojęć. W jaki sposób wypowiedzieć w języku filozoficznym trwanie, tzn. w języku analitycznym, który jest

skażony przez wymiar przestrzenności? Dla Lévinasa problem ten sformułowany jest w następujący sposób: jak wyrazić ulotność twarzy?

Françoise Collin w artykule *Strach* postawiła sobie niełatwe zadanie opisanie ideowych pokrewieństw łączących Lévinasa z Blanchotem. Mimo bowiem bliskości tematycznej, licznym publikacjom wzajemnie sobie poświęconym oraz głębokiej i wieloletniej przyjaźni, dzieli ich jednak język oraz punkt wyjścia opisu.

Autorka konfrontuje między innymi różne optyki widzenia takich problemów jak: *il y a*, pragnienie, które u Blanchota nie jest kierowane przez Dobro, funkcja sztuki czy wypowiedzi. Ta ostatnia jest dla Blanchota kategorią estetyczną i literacką, dla Lévinasa zaś etyczną. Ta podstawowa opozycja wyznacza różne poziomy analizy wspólnych tematów, a przede wszystkim, relacji do drugiego człowieka.

Następna część, zatytułowana w tajemniczy sposób, *Lettres carrées*, co można chyba rozumieć jako aluzję do hebrajskiego alfabetu, (dosłownie: kwadratowe, czworoboczne pismo), a co w sensie przenośnym da się być może, w bardzo dowolnym tłumaczeniu, zinterpretować jako niezłomne, stałe pismo.

Jest to ten fragment zbioru, który poświęcony jest drugiemu, równoległemu do filozoficznego, judaistycznemu nurtowi twórczości Lévinasa. Sam autor wypowiadał się wielokrotnie za rozdzielaniem tych dwóch porządków. W jakim stopniu taki rozdział jest możliwy i czy na nurt filozoficzny twórczości Lévinasa nie wpływa prawda odkrywana w myśli talmudycznej?

Poleciłabym lekturę tekstów tej części wszystkim, którzy zadają sobie podobne pytania. Znajdziemy w niej artykuły analizujące i opisujące stosunek Lévinasa do kabały, jego komentarze talmudyczne, analizę fenomenu twarzy.

Oprócz tekstów innych autorów znajduje się tu również *List otwarty* Lévinasa, wygłoszony przez niego z okazji otwarcia centrum *Rachi* (XI-wiecznego rabina francuskiego, znakomitego komentatora Talmudu). Z kolei Victor Malka dokonuje krótkiego porównania sposobu analizowania tekstu przez Lévinasa i Rachiego w szkicu *Lévinas, czytelnik Rachiego*.

Ciekawej analizie podejmuje się Anette Aronowicz w tekście zatytułowanym *Komentarze Talmudyczne Lévinasa*, a pochodzącym w pewnej części z amerykańskiego wydania *Lectures talmudiques*. Autorka wyróżnia dwie cechy charakteryzujące styl hermeneutyki lévinasowskiej, a mianowicie: pewnego rodzaju humor, obecny w komentarzach pod postacią ironii oraz specyficzne podejście do słownictwa religijnego, a w szczególności do słowa „Bóg”.

Aronowicz, jak sama stwierdza we wstępie, usiłuje ukazać, że sposób, w jaki Lévinas podchodzi do tekstu, jest żywym wcieleniem jego nauczania, że w sposobie czytania Talmudu zawiera się już sam przekaz, jaki zostaje przez niego wydobyty.

Następna w kolejności grupa tematyczna poświęcona jest analizie pojęcia Boga w filozofii Lévinasa. Znajdujemy tu dwa teksty: Marca Faesslera i Adriaana Peperzaka. Ten ostatni rekonstruuje pojęcie Boga u Lévinasa przywołując takie pojęcia jak: pragnienie, wybranie, odpowiedzialność, znaczącość (*signifiance*) przed wszelkim znaczeniem.

Przedostatnia część — *Więź ludzka* jest poświęcona fundamentalnemu zagadnieniu w myśli Lévinasa — relacji do drugiego człowieka. W jaki sposób można ją myśleć? Czy nie jest przesadą rozważanie tej relacji jako pewnej obsesji? W jaki sposób można rozpatrywać przejście od etyki do polityki?

Oto niektóre pytania, jakie postawili w przedmowie Catherine Chaliel i Miquel Abensour zapowiadając ten wątek tematyczny zbioru.

Znajdujemy tu artykuły analizujące: relację pomiędzy bliskością opisywaną przez Lévinasa a freudowską kategorią *Nebenmensch*, pojęcie utopii w dziele Lévinasa w konfrontacji z takimi filozofami jak Bloch i Buber, podobieństwa i różnice pomiędzy Lévinasem a Buberem dotyczące ich koncepcji relacji do drugiego, postawę Lévinasa wobec współczesnych wydarzeń politycznych dotyczących Izraela, jak również jeden artykuł autorstwa samego Lévinasa będący refleksją na temat źródeł i uwarunkowań historycznych syjonizmu.

Michel Haar w artykule zatytułowanym *Obsesja innego* dokonuje krytycznej analizy supremacji innego w stosunku do mnie.

Jest on chyba najbardziej krytyczny wobec filozofii Lévinasa spośród wszystkich artykułów całego zbioru. Dotyka bowiem jednego z najbardziej kontrowersyjnych twierdzeń Lévinasa na temat niesymetryczności relacji z drugim, mojej jedyności, a co z tego wynika, niewyczerpywalnej powinności wobec innego.

Haar stawia między innymi następujące pytania: W jaki sposób prawdziwa relacja etyczna może opierać się na pasywności, czystym cierpieniu i braku wzajemności? Co oznacza odpowiadać za innych — tych, których znam, ale i nieznanym, jeśli ta odpowiedź czy też odpowiedzialność znajduje się przed wszelką świadomością i nawet poza relacją? Czy nie należy zrehabilitować przynajmniej częściowo Tego Samego, Mnie i Ciebie, bez których Inne byłoby bardziej terroryzujące, zachłanne i totalitarne aniżeli wszelka totalność wynikająca z Tego Samego?

I tak dobrnęliśmy do ostatniej, najkrótszej części, poświęconej estetyce. Znajdują się w niej dwa teksty. Pierwszy pióra Françoise Armengauda poświęcony jest analizie refleksji Lévinasa na temat sztuki i jej związków z etyką. Drugi, autorstwa samego Lévinasa, analizującego malarstwo Jeana Atlan, w szkicu zatytułowanym *Jean Atlan i napięcie sztuki*.

Na tym kończy się ta wielowątkowa „opowieść” o Lévinasie, będąca w wielu miejscach, opowieścią pisaną przez samego Lévinasa. Myślę, że jej największą wartością jest właśnie wielość podejmowanych tematów, różnorodność podejść, nie ograniczająca się tylko do prezentacji nurtu filozoficznego twórczości Lévinasa, oraz spokojna, wnikliwa, a równocześnie nie unikająca krytyki analiza jego dzieła.

Ks. Zbigniew Liana

Ewolucja i Bóg Czy można poznać Boga z Natury?

(*Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*, hrsg. von Carsten Bresch, Sigurd Martin Daecke und Helmut Riedlinger, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, s.175)

Książka ukazała się w serii *Quaestiones Disputatae*, t.125. Ten niewątpliwie frapujący tytuł może zachęcić do sięgnięcia po tę książkę zarówno czytelnika poszukującego odpowiedzi na swoje wątpliwości natury egzystencjalnej, jak i bardziej obeznanego z tematyką i historią problemu.

Sam problem pojawił się w całej swej ostrości wraz z nowożytną nauką, która bardzo szybko doszła do precyzyjnego określenia własnej metody jako metody całkowicie immanentnej względem badanego przez nią świata. Laplace'owska zbudność hipotezy Boga w tłumaczeniu systemu świata stała się obowiązującym kanonem nauk przyrodniczych, przyczyniając się do tego, iż z ich dyskursu zostały wykluczone zdania mówiące o Bogu czy Stwórcy. Przyczyn badanych zjawisk poszukuje się odtąd wyłącznie w obrębie świata, którego granice wyznacza metoda empiryczna¹.

W ślad za tym pozytywizmem metodologicznym pojawił się jednak pozytywizm metafizyczny, który świat metody empirycznej uznał za jedyny z istniejących światów, a z faktu, iż nauki nie mówią o Bogu, wnioskuje o Jego nieistnieniu lub w najlepszym wypadku o niemożliwości poznania Go przy pomocy metod dostępnych rozumowi ludzkiemu i sensownego dyskursu o Nim. Wielu teologów pod wpływem tego typu poglądów zeszło na pozycje fideistyczne. Z tymi tendencjami filozoficznymi i teologicznymi nie mógł zgodzić się Kościół katolicki, który od samego początku głosił prawdę o możliwości poznania Boga ze stworzeń czystym rozumem, bez pomocy objawienia. Teraz nauka ta wykrystalizowała się w postaci dogmatu ogłoszonego na Soborze Watykańskim I w roku 1870².

Przy tak radykalnie odmiennych stanowiskach trudno było mówić o dialogu. Dopiero upadek pozytywizmu w wydaniu metafizycznym z jednej strony i powolne przełamywanie się bariery nieufności Kościoła względem osiągnięć współczesnej nauki z drugiej pozwoliło naukowcom, filozofom i teologom na interdyscyplinarne podejście do szeregu problemów. Nie bez znaczenia były tu również zagrożenia wynikające z niewłaściwego wykorzystania osiągnięć współczesnej nauki w sferze gospodarczej i politycznej, jak choćby groźba katastrofy nuklearnej czy ekologicznej. Wyrazem tego typu podejścia do zagadnienia ewolucji w kontekście możliwości rozumowego poznania Boga jest omawiana książka. Składa się na nią zbiór artykułów przedstawionych na sympozjum pt. *Evolution als Offenbarung*, które odbyło się w Goldegg (Austria) w 1989 r. oraz tekst dyskusji, jaka miała miejsce pomiędzy uczestnikami sympozjum w programie telewizji w Salzburgu. Jak zaznacza we wstępie jeden

z wydawców, samo sympozjum było jakby podsumowaniem dziesięcioletnich interdyscyplinarnych dyskusji, poszukiwań i konferencji organizowanych przez dwóch ludzi: genetyka Carstena Brescha i katolickiego dogmatyka Helmuta Riedlingera.

Nie zamierzam prezentować wszystkich artykułów, gdyż zajęłoby to sporo miejsca. Postaram się ukazać jedynie główny problem rysujący się w tym zbiorze oraz niektóre sposoby jego rozwiązania. Jak wskazuje na to podtytuł, cała tematyka dyskusji i artykułów koncentruje się wokół ewolucyjnego aspektu rzeczywistości, i to w najszerszym tego słowa znaczeniu. Chodzi bowiem zarówno o ewolucję biologiczną jak też o ewolucję fizyczną — wszechświata i kulturową — osoby ludzkiej. Pytanie zawarte w tytule można więc przeformułować następująco: czy teorią ewolucji pozwala nam poznać Boga? Lub inaczej: czy rzeczywistość ukazana przez współczesną naukę jako ewoluująca prowadzi do jakiegoś poznania Boga? Mamy tutaj silne nawiązanie do koncepcji Teilharda de Chardin, które daje się zauważyć zresztą w wielu tekstach prezentowanego zbioru.

Punktem wyjścia jest oczywiście problem ważności teorii ewolucji. Jak wiadomo istnieją współcześnie tendencje, głównie na gruncie amerykańskim, do negowania ważności teorii ewolucji biologicznej. Są to tzw. ruchy kreacjonistyczne interpretujące w sposób dosłowny pierwsze rozdziały Biblii. W tym punkcie wszyscy autorzy zbioru są jednomyślni. Teoria ewolucji biologicznej jest słuszna — przynajmniej w swym zasadniczym zřębie. Jest bowiem zbyt dobrze potwierdzona empirycznie. Ponadto, jak pokazuje C. Bresch (str. 166), jest to również teoria naukowa w sensie popperowskim, gdyż jest w swej istocie falsyfikowalna. Nie ma jednak już tej zgodności, gdy trzeba dać odpowiedź na sformułowane powyżej pytanie. Na trzech obecnych naukowców (chemika, biochemika i genetyka) padają trzy różne odpowiedzi. H. Gahmig (artykuł: *Evolutionäre natürliche Offenbarung. Ein Beitrag aus der Sicht der Chemie*) odpowiada „tak”. G. Kreil (podczas dyskusji) mówi zdecydowanie „nie”. Z kolei C. Bresch (artykuł: *Das ALPHA-Prinzip der Natur*) sprawę nieco wysubtelnia. Jego zdaniem teoria ewolucji nie prowadzi do Boga (zwl. chrześcijańskiego), niemniej prowadzi do pewnego typu religijnego doświadczenia. Ponieważ pogląd ten zdaje się dominować na tle pozostałych (wielu spośród autorów skłania się do jego akceptacji), pragnę poświęcić mu nieco więcej uwagi.

Według Brescha w ewolucji świata i człowieka daje się dostrzec pewien porządek, niemal prawo przechodzenia od prostszych stanów materii i energii do coraz bardziej skomplikowanych i zorganizowanych. Proces ten nie jest bynajmniej całkowicie arbitralny, czy też, mówiąc inaczej, całkowicie przypadkowy. Niezwykle poważne ograniczenia na zbiór możliwych scenariuszy zostają nałożone przez warunki początkowe tegoż procesu. Również sam proces działa w sposób samoograniczający. Zajście takiego czy innego zdarzenia, wytworzenie się takich czy innych warunków bardzo często determinuje kolejne zdarzenia, powodując, iż ewolucja staje się ewolucją kierunkową. Każde niemal zdarzenie, każdy „wybór” ewolucji określa warunki początkowe dla następnego jej etapu.

Zarówno kierunkowy charakter procesu ewolucji jak i wyjątkowa zbieżność warunków początkowych są dla autora znakiem wskazującym na pewną „tajemnicę”, Zasadę czy też Prawo rządzące tą ewolucją. O ile Herbert Gahmig nie waha się nazwać tego tajemniczego Prawa Bogiem, to Carsten Bresch jest o wiele bardziej ostrożny. Woli raczej mówić o bezosobowej i abstrakcyjnej zasadzie ALPHA (*ALPHA-Prinzip*), którą określa jako uogólnioną zasadę antropiczną. Formuluje ją następująco: „Warunki ALPHA — którymi są prawa natury, stany początkowe Wszechświata oraz właściwości materii (energii) i czasoprzestrzeni — prowadzą w sposób koniecznościowy do powstawania stanów i obiektów o coraz wyższej złożoności i ciągle wzrastającej sile oddziaływania na inne stany i obiekty (informacja)” (str. 85). Dążenie człowieka, by tę zasadę poznać, jest, jego zdaniem, poszukiwaniem nieuchwytniej podstawy wszechświata. W trakcie dyskusji Bresch przyznaje, że spotkanie z tą zasadą — w wyniku poznawania świata — prowadzi do przeżyć typu religijnego, niemniej zdecydowanie odrzuca możliwość odwołania się do chrześcijańskiego pojęcia Boga. To raczej sama ta ALPHA stanowi podstawę wszechświata (*Grund des Universums*), czy też jest — odwołując się do wyrażenia K. Rahnera — niezgłębioną Tajemnicą, rozumianą jednak bardziej jako wewnątrzświatowa niż transcendentna.

Za podobną koncepcją opowiada się S. M. Daecke (artykuł: *Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott. Natürliche Theologie im Gespräch zwischen Naturphilosophie und Worttheologie*) przyjmując ją jako punkt wyjścia w swoich wysiłkach konstruowania koncepcji wzajemnych odniesień teologii chrześcijańskiej i nauk przyrodniczych. Ten ewangelicki teolog próbuje kłaść mosty tam, gdzie, zdaniem wielu, całkowicie zburzył je inny protestancki teolog XX wieku Karl Barth, który jak wiadomo zeszedł w teologii na pozycje skrajnie fideistyczne. Całe wieki teologia chrześcijańska podkreślała potrzebę elementu racjonalnego. Tym niemniej relacja między rozumem a wiarą miała zazwyczaj charakter pewnej następności: „rozum myśli o wierze i zarazem po wierze” (str. 43). Taka teologia, zdaniem autora, nie potrzebowała i nadal nie potrzebuje rozumu autonomicznego, nie potrzebuje nauki.

Tymczasem „naturalne” poznanie Boga w oparciu o filozofię przyrody czy też nauki przyrodnicze jest faktem i bynajmniej ani nie jest wynikiem objawienia, ani mu nie „służy”. Faktem jest również, iż jest ono często bardzo niedoskonałe, z czego twórcy zdają sobie dobrze sprawę. Niemniej „byłoby czymś aroganckim — píše autor — gdyby chrześcijanie w sekciarskiej zarozumiałości przeabsolutyzowali Boga objawionego w Słowie i wyizolowali Go z całego bogactwa tego, co rozum o Bogu powiedział; gdyby zdegradowali Boga filozofów do nie-Boga i chcieli konfrontować Boga rozumu i Boga natury z Bogiem Objawienia, z Bogiem biblijnego objawienia się Słowa” (str. 143). Stąd też jego postulat, by uznać jako wartościowe i odnoszące się do tego samego Boga, w którego wierzą chrześcijanie, aczkolwiek w sposób niedoskonały, to wszystko, co o naturalnym czy też rozumowym Bogu mówili filozofowie: Spinoza, Schelling, Newton, Leibniz i Hegel, co mówią współcześni naukowcy odkrywający Boga w fizyce czy w biologii (tamże). „Jest ten Bóg Stwórcą i Planistą, ale nie Zbawicielem. Nie jest On Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, jest Bogiem filozofów, Bogiem naukowców. Rozumowa

i naturalna droga do poznania Boga prowadzi do Boga metafizycznego, do idei Boga, do newtonowskich niematerialnych sił przyrody we wszechświecie, do Absolutów niemieckiego idealizmu, do tilichowego *Sein-Selbst*, do einsteinowskiej Harmonii wszystkiego, co istnieje (...) do owego panteistycznie rozumianego, nieosobowego i wewnątrzświatowego elementu boskiego” (str. 144). Rozum naturalny innego Boga nie może poznać. O Bogu transcendentnym może mówić jedynie wiara.

Inaczej widzi naturę rozum oświecony wiarą, inaczej rozum czysty. Ten pierwszy może w przyrodzie rozpoznać Boga wiary. Ale rozum człowieka nie zgadza się na takie instrumentalne traktowanie. Wielu filozofów i naukowców pragnie o własnych siłach próbować coś o „Bogu” mówić. Zaakceptowanie tego stanu jest warunkiem wstępnym jakiegokolwiek dialogu teologii z nauką. Trudno jednak, zdaniem autora, zgodzić się na rozwiązania niektórych teologów protestanckich, jak np. K. Bartha, wyraźnie rozdzielających dziedziny funkcjonowania teologii i nauki. To prosta droga do schizofrenii mentalności wierzących naukowców. Czy istnieje jednak jakaś możliwość połączenia tych dwóch punktów widzenia? Według Daeckego trzeba, by teologia przestała mówić wyłącznie o Bogu transcendentnym, a odwołując się do bogactwa zawartego w nauce o Trójcy Świętej zauważyła również aspekt immanentny Boga wiary. Trzeba jego zdaniem zbudować teologię natury (*Theologie der Natur*). Ta potrzebuje teologii naturalnej (*natürliche Theologie*) naukowców i filozofów, by móc rozpoznać Boga wiary w przyrodzie, a z kolei teologia naturalna potrzebuje teologii natury, by w ogóle ten wymiar absolutny odkrywany w przyrodzie nazwać Bogiem.

Dzisiaj nie budzi już raczej kontrowersji postulat niepotępienia *en bloc* tego, co o Bogu mówią filozofowie i naukowcy. Podobnie gdy idzie o skierowany do teologii chrześcijańskiej postulat szerszego uwzględniania immanentnego aspektu Boga objawionego w Biblii. Są to często już postulaty od dość dawna wprowadzane w życie (przykładem może tu być chociażby filozofia i teologia procesu). Trudno jednak zgodzić się, by „cokolwiek” filozofowie i naukowcy powiedzieli o Bogu, uważać to od razu za w pełni wartościowe. Niewątpliwie za każdym razem wypowiedzi te posiadają wartość subiektywną — są ekspresją przekonań, a także pewnych głębokich pragnień twórców i jako takie należy je szanować. To jednak nie wystarcza, by automatycznie uznać ich wartość od strony krytycznej. W szczególności odnosi się to do przekonań niektórych naukowców — w tym do poglądów C. Brescha. Powstaje bowiem pytanie i zarzut zarazem: czy to doświadczenie quasi-religijne, o którym on mówi, czy też owa „tajemnicza podstawa rzeczywistości” ukazywana jego zdaniem przez nauki przyrodnicze nie jest jedynie doświadczeniem granic własnych, aktualnych(!) możliwości poznawczych? Czy nie jest to zbyt łatwe łatanie dziur naszej niewiedzy, jak to czyniła fizykoteologia w XVIII stuleciu, już nie Panem Bogiem, ale jakąś bardziej abstrakcyjną zasadą? Pozytywną odpowiedź na te pytania zdaje się sugerować przyjmowanie pewnego wariantu mocnej zasady antropicznej przez autora (str. 78) która, jak wiadomo, budzi bardzo silne kontrowersje wśród fizyków, a ponadto bardzo częste odwoływanie się do „cudu” i „niezwykłości” świata ukazywanego przez nauki (np. str. 78, 162). Potwierdza to tezę o zbyt łatwym

przechodzeniu od zdziwienia do niezwykle mocnych wniosków filozoficznych. Brak jest w tym wszystkim pogłębionej analizy filozoficznej rzeczywistości ukazywanej nam przez współczesną naukę. Być może jest to wynikiem skrótovej prezentacji poglądów i należałoby sięgnąć do monograficznych opracowań autorów.

W prezentowanym zbiorze jest jedna praca, która przeprowadza taką analizę filozoficzną i próbuje przedstawić argument za istnieniem Boga w oparciu o ewolucyjny charakter rzeczywistości. Jest nią artykuł B. Weissmehra: *Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit*. Punktem wyjścia jest dla niego wolność (rozumiana bardziej ontologicznie niż moralnie) przenikająca wszystkie pokłady rzeczywistości ewoluującej. Tok argumentacji jest następujący: Jeśli chcemy mówić o autentycznej zmianie, musimy przyjąć to, co jest nam dane jako elementarny fakt, jakkolwiek dla myślenia bazującego na rozsądku (*Verstand*) wydaje się to być sprzeczne, a mianowicie że o zmianie można mówić w sposób sensowny jedynie wtedy, gdy „nowe” zarazem jest i nie jest tym samym „starym”. Zmianę należy rozumieć (za Kantem) jako samorzutny przyrost doskonałości — jako wydarzenie się wolności (str. 99). Przy czym wolne działanie nie powstaje bynajmniej „z niczego”, lecz jest „samourzeczywistnieniem” (*Selbstvollzug*). Z kolei to samoodniesienie się nie oznacza całkowitego braku jakichkolwiek uwarunkowań (przyczyny), a jedynie to, że brak jest uwarunkowań, które by determinowały w sposób jednoznaczny to działanie. „Wolność jest jedynie w tym sensie bezwarunkowa, że nie zakłada ona niczego, co byłoby różne względem niej, ale nie jest bezwarunkowa w sposób absolutny, gdyż zawsze zakłada samą siebie” (str. 100). Prawda ta w stopniu nieograniczonym odnosi się wyłącznie do Boga — absolutnej Wolności. Wszystkie inne wolności skończone partycypują jedynie w tej boskiej wolności. Ich ograniczoność wyraża się w posiadaniu konkretnej, określonej natury. Natura to nie tylko aspekt przewidywalny, deterministyczny rzeczywistości. To również zdolność i tendencja do przewyższania samej siebie w aspekcie bytowym w oparciu o wolność. Tak rozumiana natura zwie się finalnością (str. 101), która musiała w konsekwencji doprowadzić do powstania istoty duchowej osoby, czyli człowieka, i to niezależnie od dróg ewolucji organizmów żywych.

Jakkolwiek próba Weissmehra w wielu punktach jest interesująca, to jednak w całości jest trudna do zaakceptowania. Mianowicie cała argumentacja opiera się na bardzo kontrowersyjnej wersji metody transcendentalnej. Weissmahr odwołuje się do kantowskiego rozróżnienia pomiędzy *Verstand* i *Vernunft*. O ile domeną pierwszego typu rozumu jest myślenie naukowe — obiektywizujące przedmiot swego poznania, o tyle drugiego myślenie filozoficzne, globalne, nie oddzielające tak radykalnie przedmiotu i przedmiotu poznania. Dla tego typu myślenia poznający nie może być zaniechwalnym elementem całości poznawanej rzeczywistości. Tym samym w przeciwieństwie do poznania naukowego (obiektywnego) mamy tutaj do czynienia z poznaniem „od wewnątrz”. Wzorcem tego, co prawdziwe, nie jest tutaj precyzja w opisie wyabstrahowanego przedmiotu, lecz dane jako przedmiot samouobecności się podmiotu w akcie wiedzy. Dzięki temu człowiek dochodzi do pierwotnej i samouzasadniającej się wiedzy (str. 91). Ta metoda poznania nie

dąży do absolutnej ścisłości (jest to zresztą niemożliwe w jej przypadku), do odkrywania praw czy do predykcji. Jej celem jest natomiast udostępnić pewne horyzonty sensu, w których zagwarantowana jest obiektywność spontanicznych wartościowań, a tym samym możliwość przekroczenia sprzeczności produkowanych przez myślenie obiektywistyczne.

Przy takim podejściu pozostaje jednak ciągle pewien dylemat. Jeśli sama ta argumentacja ma mieć charakter obiektywny i komunikowalny, to z konieczności przestaje ona poruszać się w obrębie *Vernunft* i traci ową zdolność ujmowania rzeczywistości samoodnoszącej się. Jeśli natomiast ktoś odpowie na ten zarzut, że argumentacja ta jest jedynie opisem tego, co dzieje się w człowieku, a nie argumentowaniem logicznym, to powstaje problem, czy nie jest to opis doświadczenia całkowicie subiektywnego (a zatem niekomunikowalnego), które bynajmniej nie musi być powszechne. Byłby to więc argument ważny jedynie dla tych osób, które takie doświadczenie w sobie odkrywają. Dla innych nie posiadałby żadnej wartości logicznej.

Dla pełni obrazu trzeba jeszcze wspomnieć, ale już bardzo skrótowo, o drugim nurcie zagadnień obecnym w prezentowanym zbiorze. To nadmieniony już problem relacji pomiędzy teologią naturalną a teologią chrześcijańską. Poświęcone mu są oprócz artykułu S. M. Daeckego dwa teksty: V. Mortensena *Theologie der Natur als natürliche Theologie* oraz H. Riedlingera *Gott und Natur. Zu den Anfängen der natürlichen Theologie und ihrer bleibenden Bedeutung*. Pierwszy jest bardzo skrótowy i dlatego domaga się dodatkowej lektury prac autora. Drugi natomiast ukazuje historyczne korzenie teologii naturalnej i jej wpływ na myśl chrześcijańską i nowożytną. Autor ogranicza się przy tym jedynie do przedstawienia w sposób systematyczny wiadomości porozrzuconych po rozmaitych opracowaniach i słownikach.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że odnośnie do wyrażonego w tytule centralnego zagadnienia, rozwiązania proponowane w tej książce bądź to opierają się na wątpliwych metodach, bądź też nie wnoszą nic nowego — a może nawet nas cofają wstecz do rozwiązań z kręgu osiemnastowiecznej myśli fizykoteologów. Niemniej sama pozycja jest cennym znakiem czasów: intelektualnych potrzeb i zainteresowań ludzi myślących. Z jednej strony ukazuje konieczność podejmowania wysiłków w celu tworzenia nowej teologii naturalnej — nowej, tzn. adekwatnej do aktualnego stanu wiedzy nauk przyrodniczych, ale również i filozofii (tego drugiego elementu autorzy zdają się jednak nie dostrzegać). Z drugiej strony wskazuje na pilną potrzebę pogłębionych analiz teologicznych i filozoficznych wzajemnej relacji teologii chrześcijańskiej i teologii naturalnej. Można tylko wyrażać nadzieję, że coraz szerszy krąg zarówno naukowców, filozofów jak i teologów to wyzwanie będzie podejmować.

¹ Por. M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, w: *Communio*, (1982), z.4, s. 60.

² „Ta sama Święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy...”, *Dei Filius* 24, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań, 1988, s. 21.

Kto szuka prawdy, ten szuka Boga

(Elisabeth Otto, *Welt. Person. Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlagen der Mystik bei Edith Stein*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1990, s. 214)

Dobre naukowe rozprawy z filozofii i teologii analizują z największą dokładnością skomplikowane drogi ludzkiego myślenia. Pokazują jego założenia i konsekwencje i na tym tle interpretują byt świata, człowieka i Boga. Często wytyka się im ich „zimny”, techniczny i niezrozumiały dla większości język. Do rzadkości należą rozprawy naukowe napisane pięknym językiem, które po przeczytaniu odkładamy i pozwalamy im w nas wybrzmieć. Czujemy bowiem, że doświadczyliśmy „czegoś więcej” niż tylko filozoficznej i teologicznej prawdy. Taką pozycją jest bez wątpienia praca doktorska Elisabeth Otto, badająca teologiczne podstawy mistyki Edyty Stein.

Najpierw o stronie naukowej, a później o samej atmosferze książki.

W słowie wstępnym prof. dr bp Walter Kasper zaznaczył, że „nowoczesność Edyty Stein polega na tym, iż zastosowała ona metodę fenomenologiczną do interpretacji chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Jej droga wiodła od fenomenologii Husserla przez dyskusję z analizą egzystencji Heideggera do własnego oryginalnego przyswojenia filozofii św. Tomasza z Akwinu” (s. 11).

Sama rozprawa składa się z czterech rozdziałów: 1) *Ogólny zarys myśli Edyty Stein*, s. 19-58, 2) *Fenomenologiczne określenie osoby*, s. 59-98, 3) *Na drodze do myślenia płynącego z przeżytego doświadczenia wiary*, s. 101-119, 4) *Interpretacja osoby ze źródła wiary*, s. 121-180. Ostatnie strony stanowi podsumowanie, dodatek (rozmowa E. Otto z Ph. Steiger), wykaz literatury (s. 187-207), wykaz osób i pojęć.

Pierwsze dwa rozdziały ukazują filozoficzne zmagania się Stein z tajemnicą bytu człowieka. Początkowo studiowała psychologię we Wrocławiu. Nie znalazła w niej jednak odpowiedzi na dręczące ją pytania. Dlatego wyjechała do Husserla, aby przy pomocy metody fenomenologicznej badać strukturę osoby ludzkiej. Jej prace z tego okresu nie są znane na tyle, na ile zasługują. Stein przeprowadziła w nich wiele znakomitych opisów rozmaitych fenomenów ludzkiego życia. Nie mogła jednak dotrzeć do ostatecznego sensu bytu ludzkiego i uchwycić go. Myślenie fenomenologiczne osiąga swoje granice w sferze istot. Pokazuje ono jednocześnie możliwości istnienia innej sfery. Conrad Martius, również uczennica Husserla i serdeczna przyjaciółka Stein, powiedziała: „możliwość istnienia sfery „rzeczywistej Rzeczywistości”. Ową „rzeczywistą Rzeczywistość” można osiągnąć jednak tylko przy pomocy innej metody. Trzeba „przejsć” od badań istoty do badań bytu.

Druga część pracy pokazuje znaczące spotkania i przeżycia Stein na drodze do Boga (rozd. III) oraz jej własną interpretację bytu ludzkiego w świetle przeżywanego spotkania z Bogiem (rozd. IV).

Przeżycie mistyczne — mówiąc ogólnie — to wyjątkowe, ponad-racjonalne, wewnętrzne przeżycie religijne, polegające na zjednoczeniu duszy ludzkiej z boską rzeczywistością. Naukowy, np. filozoficzny, teologiczny czy psychologiczny opis takiego przeżycia jest bardzo trudny, gdyż mistyczne doświadczenie nie daje żadnej gwarancji odpowiedniości, tj. zgodności przeżycia z jego pojęciowym wyrazem. Taki opis jest w każdym przypadku nieadekwatny.

Otto unika wymienionych niebezpieczeństw. Pokazuje, w sposób dobrze udokumentowany, drogę Stein do Boga. Stein spotkała na tej drodze świadków, ludzi głębokiej wiary. Życie wiarą, wiara zintegrowana z życiem, wywarły na niej wrażenie. Doprowadziły nie tylko do przemyślenia własnego życia, ale i do „duchowej przemiany”. Trzeba tutaj wymienić w pierwszej kolejności Annę i Adolfa Reinachów oraz Philomenę Steiger, jak również Maxa Schelera i Hedwig Conrad-Martius. Edyta Stein z ateistki stała się osobą wierzącą. Ale tak, jak była zaangażowana w poszukiwanie prawdy, tak w konsekwencji zaangażowała się w życie wiarą. Jedną i drugą drogę pragnęła przejść do końca. Nie godziła się na żaden kompromis.

Jeśli człowiek odnajdzie Prawdę, to wtedy pragnie z nią się złączyć (chrzest), całkowicie jej się poświęcić, cały czas być przy niej (modlitwa). Filozofia może doprowadzić do odkrycia Absolutu. Dopiero jednak łaska daje bezpośredni dostęp do Boga. Przez łaskę-wiary człowiek poznaje, że jest dzieckiem Bożym, że krzyż jest znakiem pojednania człowieka z Bogiem i znakiem prawdziwego człowieczeństwa (s.173).

Jeśli człowiek poznał Prawdę, to nie tylko odkrył nowe perspektywy teoriopoznawcze; spotkanie z osobowym Bogiem daje nowe perspektywy metafizyczne, gwarantuje pełnię bytu ludzkiego. Życie człowieka wierzącego jest ze swej istoty ukierunkowane na życie z Bogiem, a więc jest życiem mistycznym.

Tyle o stronie naukowej pracy Otto. Teraz kilka słów o samej atmosferze książki.

Przeżycie mistyczne jest spotkaniem dwóch tajemnic: tajemnicy osoby ludzkiej z tajemnicą Boga osobowego. Osobowe spotkania naznaczone są intymnością. Otto — przez całą pracę — „nie wdziera się” w tajemnicę Edyty Stein. Daje możliwość „wczucia się” w nią czytelnikowi. Ten, kto przeżył tajemnicę, ten ma prawo o niej mówić. Dlatego Otto pozwala mówić Stein, a sama bardzo dyskretnie schodzi ze swoim komentarzem na drugi plan.

Oczywiście, nie tylko można, lecz trzeba podjąć ze Stein dyskusję, np. na temat tego, czym jest filozofia chrześcijańska, na ile filozof, jeśli ma być filozofem w klasycznym rozumieniu tego słowa, musi ograniczyć się do racjonalnych, naturalnych źródeł? Są to sprawy niezmiernie ważne. Nie można mieszać porządków i kompetencji. Dotyczą one Stein jako myśliciela-filozofa. W spotkaniu ze Stein jako osobą wierzącą nie odgrywają jednak znaczącej roli, gdyż staje się ona świadkiem na drodze do Boga. Jej świadectwo ma taką głębię i siłę przekonania, że nie można przejść obok niego obojętnie. Dlatego odczuwa się potrzebę zachowania ciszy, wewnętrznego skupienia, aby znalazło ono w nas swoje miejsce. Trzeba dać czas książce, poruszonym w niej tematami, aby one w nas wybrzmiały.

Najpierw świadkowie wiary na drodze Edyty Stein do Boga; później sama Edyta Stein staje się świadkiem wiary. Elisabeth Otto odwiedziła Philomenę Steiger (ur. 27. 04. 1896, zm. 8.09.1985) i poprosiła o wspomnienie jej spotkań z Edytą Stein. Oto ich fragmenty:

— Stein: Muszę Pani coś powiedzieć! Pani ciągle mówi o wierze, a ja nie chcę wierzyć, ja chcę wiedzieć!

— Steiger: Tak, tak, Pani jest filozofem, naukowcem, a ci chcą zawsze tylko wiedzieć. A wiara nie jest wiedzą, lecz tylko pokornym przyjęciem prawdy objawionej nam przez Boga. Prorocy pod natchnieniem Ducha Św. przekazali nam tę prawdę. Opowiadałam jej wtedy o Eliaszu, jak był bliski rozpaczy. Położył się pod krzakiem jałowca i chciał umrzeć, kiedy usłyszał głos: „Wstań i jedz, gdyż przed tobą daleka droga”. Nie wiem, czy Pani, Pani dr Stein, wie, co to takiego klasztor karmelitański? Klasztory karmelitańskie są nie tylko w górach Karmelu, na Hermonie i Hebronie, lecz również tutaj: Mamy rozmaite klasztory karmelitańskie, a Eliasza jest ich właściwym, duchowym założycielem, gdyż szukał samotności i przekazał przeżycie zjednoczenia z Bogiem i Duchem Bożym doświadczone na pustyni bądź w samotności...

— Stein: Ale jak Pani to robi, że potrafi Pani aż tak wierzyć, że dla Pani wszystko jest tak intymne?

— Steiger: Podczas bierzmowania uświadomiłam sobie, na czym polega syn-teza ciała i duszy, że człowiek to nie tylko biologia i materia, lecz że w człowieku rządzi Duch, pragnący zawsze czegoś więcej, szukający czegoś zupełnie innego niż codzienność. Podczas bierzmowania modliłam się bardzo gorąco, aby Duch Św. przyszedł do mnie i stał się przyjacielem na całe moje życie. Jako 14-letnia dziewczynka płakałam z radości, kiedy czułam jak Duch Św. bierze mnie w swe posiadanie. Jest w naszym życiu coś, dzięki czemu potrafimy sprostać zadaniom stawianym przez życie. Nie powszedniość, nie biologia, ciało i materia, lecz Duch musi w nas stanowić dominującą część naszego bytu. Pani Stein, niech się Pani modli, aby Panią nawiedził Duch Św...

— Stein: Dobrze, ale jak Pani to robi?

— Steiger: Od tamtej chwili każdego dnia odmawiam 10, czasami 20 razy, czasami 5 — zależy od wewnętrznego stanu — krótką modlitwę: Przyjdź, Duchu Św. i oświeć mnie, pragnę pełnić Twoje wskazania, Amen.

Stein: Musi Pani przy tym klęczeć czy siedzieć? Co Pani robi później?

Steiger: To nie ma znaczenia, można się modlić również podczas pracy (...) może się Pani modlić tylko w myślach. Otrzyma Pani wewnętrzną siłę i łaskę! Zagości w pani łaska! (...)

— Steiger: Niech Pani spróbuje powiedzieć: „Przyjdź, Duchu Święty!”

— Stein:.....ale ja nie jestem ochrzczona, nie wyznaję Pani religii...

— Steiger: To nie ma znaczenia. Pani może się modlić, jeśli nawet nie jest ochrzczona. Pani nie jest żadną ateistką, Pani jest osobą poszukującą. Pani szuka prawdy...

Później Stein napisze: „Bóg jest Prawdą! Kto szuka prawdy, ten szuka Boga, czy tego jest świadom czy nie”.

*Edith Stein. Leben. Philosophie. Vollendung
Theologische Anthropologie der katholischen Glaubenslehre*

(Hrsg. Leo Elders SVD, J. W. Naumann Verlag, Würzburg 1991)

Krąg przyjaciół Edyty Stein z Echt zorganizował w dniach 2-4.11.1990 r. w Rolduc międzynarodowe sympozjum. Wygłoszone tam referaty zostały opublikowane w książce pt. *Leben. Philosophie. Vollendung*. Książka została podzielona na cztery tematyczne grupy: I. *Życie Edyty Stein*, II. *Edyta Stein i problem kobiet*, III. *Edyta Stein i filozofia*, IV. *Postać Edyty Stein*. Kończy ją interesujący dodatek, ukazujący działalność archiwum karmelitańskiego Edyty Stein, którego kierownikiem od lat jest dr L. Gelber, oraz nota o autorach.

W pierwszej grupie tematycznej znajdują się następujące prace: R. Baumer, *E. Stein i jej czasy*; R. Schmidbauer, *Rodzina i lata młodzieńcze Stein*; F. Schandl, *Spotkanie z Chrystusem. Na drodze do karmelu*; E. J. Birkenbeil, *Dr Stein jako asystentka, nauczycielka, profesorka*; W. Herbstrith, *E. Stein — Siostra Benedykta od Krzyża a duchowość karmelu*; F. Schandl, *Cierpienie i przezwyciężenie cierpienia u E. Stein*; A. Ziegenaus, *Benedykta od Krzyża — Żydówka i chrześcijanka*; W. Herbstrith, *Elementy żydowskie w chrześcijaństwie — jedność Starego i Nowego Testamentu*.

W krótkim omówieniu nie sposób poświęcić każdemu z referatów takiej samej uwagi i tyle samo miejsca. Dlatego też z każdej grupy tematycznej postaram się wydobyć tylko jeden temat — problem, podkreślając tym samym jego ważność i aktualność. Bez wątplenia takim problemem w pierwszej grupie jest dialog żydowsko-chrześcijański. Osoba Stein może stać się „znakiem pojednania” Żydów i chrześcijan.

Żydówka i chrześcijanka! Co właściwie znaczy jednak w tym kontekście: Żydówka? — zapytuje Ziegenaus. Przyznanie się do wiary żydowskiej czy pochodzenie z matki Żydówki? Co właściwie znaczy w tym kontekście: chrześcijanka? Chrześcijaństwo Stein można zrozumieć jedynie z perspektywy katolickiej. Miesza się zatem porządki, kiedy jednym tchem mówi się o Stein jako Żydówce (pochodzenie) i chrześcijance (wyznanie). Ponieważ osoba Stein nie tylko polaryzuje stanowiska, ale również prowadzi do pojednania, Ziegenhaus proponuje następujące określenie: „katolicka Żydówka”. Warto przy tym mieć na uwadze dwa fakty: a) Stein została aresztowana po liście pasterskim biskupów holenderskich protestującym przeciw prześladowaniom Żydów, b) w latach 60. M. Horkheimer przeprowadził badania koncentrujące się na pytaniu: Jaka grupa w narodzie niemieckim najbardziej pomogła Żydom w czasie prześladowań? Wynik zaskoczył wszystkich: głęboko wierzący katolicy! Prawdopodobnie głęboko wierzący katolicy najbardziej zaangażowali się w pomoc Żydom, ponieważ uświadomili sobie swoją istotową odrębność i istotową jedność z narodem żydowskim. Chrześcijan i Żydów łączy przecież wiara w tego samego Boga, jednych i drugich dzieli Osoba

Jezusa Chrystusa. Edyta Stein jako „katolicka Żydówka”, sądzi Ziegenaus, złączona jest ze swoim narodem nie tylko przez pochodzenie i ofiarę z życia, ale jeszcze bardziej przez katolicką wiarę, przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Dlaczego? Jezus Chrystus jest dla niej wypełnieniem obietnic Starego Testamentu, jest kontynuacją wiary Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Różnica między Starym i Nowym Testamentem była też przedmiotem rozmowy między matką — pobożną Żydówką i córką — chrześcijanką, odczuwającą powołanie do życia w Karmelu, podczas powrotu do domu po nabożeństwie w synagodze:

- Matka: Podobało ci się kazanie?
- Córka: Tak!
- Matka: Tylko Żyd może być pobożny....
- Córka: Oczywiście, jeśli nie poznał niczego innego....
- Matka: Dlaczego ty poznałaś? nie mam nic przeciwko Niemu. Mógł być nawet bardzo dobrym człowiekiem, ale dlaczego chciał być Bogiem?

Osoba Jezusa Chrystusa łączy i dzieli Żydów i chrześcijan, w tym konkretnym przypadku: matkę i córkę. Przejście Stein na katolicyzm związane jest z odkryciem przez nią w chrześcijaństwie nowych treści wiary żydowskiej i powrotem do nich (s.133).

Herbstrith podkreśla, że Stein jest „Żydówką poszukującą prawdy”. Poszukiwanie prawdy intelektem i sercem prowadzi ją do spotkania z samą prawdą. W chrześcijaństwie zostało spełnione jej pragnienie. Jednocześnie jednak znalazła w ówczesnym chrześcijaństwie „teologiczny antyjudajizm i skryty antysemityzm”, co musiało ją bardzo boleć. Faktem jest, przez całe stulecia tak strona żydowska jak i chrześcijańska nie wykazywały dobrej woli do prowadzenia wspólnej rozmowy. Z czasem narosły po obu stronach wzajemne uprzedzenia i niechęci, dlatego pierwsze spotkania i pierwsze rozmowy są tak trudne. Nie można jednak zapomnieć, że korzenie Nowego Testamentu tkwią w Starym. Dlatego Stein wypełnia radość i duma — podobnie jak św. Pawła — że jest Żydówką i chrześcijanką.

Druga tematyczna część książki zawiera trzy referaty: H.-B. Gerl, *E. Stein: problematyka kobiecości*; B. Albrecht, *E. Stein jako zakonnica*; A. Ziegenaus, *Prawdź i pomoc — postać Matki Bożej w ujęciu E. Stein*.

H.-B. Gerl ukazuje w swoim artykule teologię kobiecości w wykładzie E. Stein. Stein pokazuje w Starym i Nowym Testamencie teologiczne podstawy szczególnej roli i wartości kobiety. Pierwotna wola Boża odnośnie kobiety — jej zdaniem — objawiła się w czystej postaci na początku stworzenia, oraz w Osobie Jezusa Chrystusa. Kobieta i mężczyzna mają wspólne zadania: bycie obrazem Boga, prokreacji i panowania nad stworzeniem (Rodz. 1, 26-29). Dlatego z tej właśnie perspektywy należy patrzeć na Listy w Nowym Testamencie zajmujące się rolą kobiety w kościele i społeczeństwie. Jeśli chodzi o stosunek kościoła do kobiety, Stein wyróżnia następujące stanowiska: a) dogmatyczne — obraz kobiety jako małżonki i matki, „serce rodziny”; b) prawne — gdzie nie może być mowy o równoprawnienu, gdyż kobieta wyłączona jest ze wszelkich urzędów; c) przedstawiciele kościoła; d) Jezusa

Chrystusa. Wiele myśli, propozycji i uwag Stein zostało „zrewidowanych” przez historię. Wiele z nich nic nie straciło na aktualności. Zrodziły je dwie wolności: wolność samodzielnie, niezależnie myślącej filozofki i wolność chrześcijanki czerpiącej z objawienia. Jest to rzadko spotykana jedność, dlatego tym bardziej godna za-myślenia i do-myślenia.

Trzecią grupę tematyczną stanowią cztery artykuły. A. von Stockhausen, *E. Stein i fenomenologia Husserla*, kreśli filozoficzną drogę Stein, wiodącą od studium psychologii, przez fenomenologię Husserla, filozofię św. Tomasza i św. Augustyna po „wiedzę krzyża”. Wydaje się, że tytuł artykułu jest za wąski w stosunku do przedstawionego w pracy zagadnienia, nawet wtedy, kiedy się przyjmie, że fenomenologia Husserla cały czas stanowi dla Stein trwałą podstawę intelektualnego zmagania się z tajemnicą człowieka.

W pierwszej fazie twórczości filozoficznej Stein była przekonana, że fenomenologia nie pozostawia pytań otwartych, o ile przeprowadza się konstytucję obiektów w czystej świadomości (s. 223). Później jednak, w drugiej fazie twórczości, doszła do przekonania, że konieczna jest synteza filozofii nowożytnej (antropologiczny punkt wyjścia, teoria poznania) z filozofią klasyczną (teologiczny punkt wyjścia, metafizyka). Trzecia, ostatnia faza w twórczości Stein inspirowana była głębokim doświadczeniem wiary. Była uczennica Husserla dostrzegła rozwiązanie tajemnicy człowieka w Bogu, który jest dla człowieka punktem wyjścia (stworzenie) i punktem dojścia (zbawienie). Wspañiałości Boga i tajemnicy człowieka nie jest w stanie uchwycić i oddać fenomenologiczny ogład istoty; wspaniałość Boga i tajemnica człowieka ujawnia się w zjednoczeniu człowieka z boskimi Osobami.

Nota *E. Stein — M. Scheler — M. Heidegger* (s. 227-237, opisuje relacje między Stejn i Schelerem oraz Stein i Heideggerem. Jeśli chodzi o M. Schelera, Stein bardzo ceniła jego geniusz, a ten z kolei dostrzegł wartość jej prac.

Z Heideggerem sprawa ma się inaczej. Stein była pierwszą asystentką Husserla. Husserl wyznaczył Heideggera jako następcę na swojej katedrze z myślą, że ten będzie kontynuował fenomenologię; Stein — Żydówka wstąpiła do klasztoru, kiedy Heidegger — katolik coraz bardziej oddalał się od Kościoła. W roku 1933 Heidegger został rektorem uniwersytetu we Fryburgu oraz członkiem partii. W tym samym roku Edycie Stein zabroniono wykładów w Münster. Heidegger w swoich pracach nie wspomniął nic o badaniach Stein, nie wymienił jej nazwiska. R. Bohem, wydawca 10. tomu *Husserliana*, twierdzi, że Heidegger pod własnym nazwiskiem wydał opracowane przez Stein wykłady Husserla dotyczące wewnętrznej świadomości czasu (s. 234). Stein przeczytała *Sein und Zeit* Heideggera od razu po publikacji i w swoim dziele *Endliches und ewiges Sein* zajęła względem niego stanowisko. Oprócz tego filozofii Heideggera poświęciła większy artykuł (zob. *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, ESW, VI, s. 69-135). E. Stein twierdzi między innymi, wbrew Heideggerowi, że człowiek doświadcza nie tylko własnej śmierci, ale również śmierci drugiego, zwłaszcza tego, którego obejmuje swoją troską, tego, którego kocha. Heidegger opisuje po mistrzowsku troskę (*Sorge*), nic jednak nie mówi o miłości (*Liebe*), dlatego jest to — zdaniem Stein — jednostronne ujęcie bytu ludzkiego. Czy tylko troska jest czymś specyficznym dla bytu ludzkiego? Heidegger nie wymienia tego, co życiu człowieka

nadaje pełnię, nie analizuje radości, szczęścia, miłości. Usprawiedliwione jest zatem pytanie: dlaczego człowiek w ogóle się troszczy, skoro jego życie z nicości się poczyna i na nicości się kończy? Radość, szczęście, miłość bez granic, poczucie spokoju i wyzwolenia od wszelkich napięć: oto byt — według Stein — o który chodzi człowiekowi w jego bytowaniu. Człowiek sięga po niego wiarą, gdyż wiara mu go obiecuje, a obietnica ta odpowiada najgłębszej istocie człowieka, ponieważ odsłania mu sens jego bytowania (s. 236).

Cennym wkładem do badań filozofii Stein są również pozostałe dwa artykuły: K. Hedwig, *O pojęciu wczucia w pracy doktorskiej E. Stein* oraz L. Elders, *E. Stein i św. Tomasz z Akwinu*.

Czwartą grupę tematyczną stanowi referat K. Hemmerle, *Duchowa wielkość E. Stein*.

Na zakończenie kilka słów o powstaniu *Archivum Carmelitanum Edith Stein* i jego najbliższych planach wydawniczych.

Pod koniec wojny karmelitanki z Echt, ostatniego miejsca pobytu E. Stein, zostały ewakuowane. Opuszczając klasztor zabrały ze sobą manuskrypty zamordowanej w Oświęcimiu współsiostry. Za pośrednictwem karmelu w Geleen i inicjatywy H. van Bredy zostały one zgromadzone w archiwum Husserla w Lowen, a ich porządkowaniem zajęła się L. Gelber.

W roku 1955 manuskrypty Stein przeniesiono do osobnego pomieszczenia, początkowo w Lowen, później w Brukseli.

Archiwum Stein wydało do tej pory XIV tomów dzieł wszystkich Edyty Stein (*Edith Steins Werke*). Następujące prace pozostają w manuskryptach: *Potenz und Akt*, 1931 — planowana praca habilitacyjna, gruntownie przerobiona ukazała się jako *Endliches und ewiges Sein; Aufbau der Menschlichen Person* — wykłady głoszone przez Stein w Münster w latach 1932-33.

Piotr Lenartowicz SJ

Ewolucja dylematu

(M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*,
Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990)

Dylematy ewolucji to zbiór esejów opublikowanych wcześniej jako cykl artykułów w miesięczniku *Przegląd Powszechny*. Książka dzieli się na pięć części omawiających kolejno ogólne pojęcia ewolucjonizmu, ewolucjonizm fizyczny i biologiczny, dwie konkretne hipotezy przyrodnicze: zasadę antropiczną (Carter) oraz socjobiologię (Wilson) i wreszcie relację pomiędzy poznaniem przyrody a poznaniem Boga. Każda część jest zaopatrzona krótkim wstępem, ukazującym ogólnie tematykę i kierunek myśli autora danej części. Książka zaopatrzona jest także w dokładny spis treści oraz indeks osobowy.

Dylematy ewolucji nie są traktatem o zjawisku ewolucji biologicznej, nie koncentrują się na teorii ewolucji biologicznej. Na temat tej teorii bardzo zwięźle, rozważnie i przejrzyście wypowiada się w rozdziale dwunastym trzeci Autor książki, dr Tadeusz Pietrucha. Wskazuje on na „nietypowy dla biologii” charakter myśli ewolucjonistycznej, w której na razie element eksperymentalny (...) nie jest decydującym i ostatecznym argumentem rozstrzygnięcia wielu kontrowersji”. „Rozwój badań w tej dziedzinie — jak słusznie zauważa dr Pietrucha — przynosi więcej pytań niż odpowiedzi”. Na tym rzeczowo napisanym rozdziale kończą się informacje dotyczące biologicznej treści ewolucjonizmu. W esejach pióra ks. Hellera i ks. bpa Życińskiego odnajdujemy refleksje wiążące się z tematyką teorii biologicznych, ale dotyczą one raczej historycznych zmian w intelektualnej postawie przyrodników niż postępu wiedzy biologicznej *sensu stricto*.

Wspólnym dla obu Autorów jest przekonanie, że filozofia jest jakby jałową poznawczo granicą pomiędzy prawdziwą (w sensie racjonalnym) wiedzą naukową a prawdziwą (w sensie nadprzyrodzonym) teologią. Rola teorii poznania odgrywa u nich pewna szczególna „metodologia”, której teozom, jak zobaczymy, przypisują oni czasem rangę przyrodniczego argumentu merytorycznego. Łączy ich też bardzo krytyczny stosunek do arystotelesowskich zasad poznawania rzeczywistości, a konsekwentnie i do tomizmu, oraz zdecydowane odrzucenie arystotelesowskiej koncepcji biologicznej. Jest to rzecz dosyć zastanawiająca, bowiem wkład Arystotelesa do biologii jest coraz wyraźniej doceniany i coraz wyraźniej jest uświadamiana trafność jego pojęć w tej dziedzinie¹.

Logika wywodu przyjęta przez Autorów nie jest — w ich własnym przekonaniu — wyrazem jakiejś opcji filozoficznej lub religijnej. U ks. Hellera, jak można się domyślać, podstawą przekonania o słuszności jego poglądów jest coś, co nazwałbym wycuciem naukowym. Rozwija się ono przez uprawianie badań naukowych i wymianę poglądów w środowisku przyrodników akceptujących się nawzajem. To nieco hermetyczne wycucie nie może, oczywiście, podlegać krytyce laików ani weryfikacji jakiegokolwiek metody filozoficznej.

U ks. bpa Życińskiego podstawą przekonania jest oczywista wymowa pewnego zbioru faktów i anegdot historycznych, prezentowanego w sposób barwny i literacko sugestywny. Dowodowa wartość tego zbioru sprowadza się do gwarancji, że jest to reprezentatywna, wiarygodna próbka dziejów poznania przyrodniczego i że dobrze ukazuje rzeczywisty postęp wiedzy.

Tłem rozważań jest teza o słuszności materializmu w opisie i wyjaśnianiu form życia na Ziemi. „Autorzy tej książki sądzą, że życie na naszej planecie zaistniało na mocy działania praw fizyki bez żadnej nadzwyczajnej ingerencji, a współdział elementów przypadkowych i koniecznych w tym procesie nie był bardziej nadzwyczajny, niż na to zezwalają zwyczajne prawa fizyki” (str. 126-127).

Jako uzasadnienie takiej tezy Autorzy podają trzy racje. Pierwsza z nich to teza metodologiczna:

„roboczym (metodologicznym) założeniem wszystkich badań nad powstaniem i ewolucją życia powinno być wykluczenie wszelkich nadzwyczajnych interwencji w bieg przyrody (str. 125). Obaj Autorzy są skłonni podnieść racje metodologiczne do rangi argumentów merytorycznych (str. 127).

Pozostałe racje to:

„racje historyczne — historia nauki wskazuje, że hipotezy „nadzwyczajnych ingerencji” do różnych zjawisk przyrody zwykle okazywały się fałszywe;

„racje merytoryczne — wszystkie dotychczasowe sukcesy nauki w wyjaśnianiu procesów życiowych i ich ewolucji” (str. 127).

Już ostatnia racja też mnie nie przekonuje. Według mojego rozeznania istnieje wciąż rozwierająca się przepaść pomiędzy mnożącymi się sukcesami nauki w precyzyjnym opisywaniu procesów biologicznych a piętrzącymi się trudnościami w ich proporcjonalnym wyjaśnieniu. W biologii, mimo karłowatych wysiłków spekulatywnych² nie zacierają się wcale, przeciwnie, wciąż narasta świadomość pytań, które od niepamiętnych czasów pozostają bez materialistycznej odpowiedzi.

Innym, podstawowym w moim przekonaniu, przeświadczeniem obu Autorów jest teza o radykalnej zmienności wszechświata. Na tle takiego przeświadczenia arystotelesowskie pojęcie substancji — trwałego, stosunkowo niezmiennego elementu istnienia całości zmiennych — musi wydawać się śmieszne i anachroniczne. Ewolucjonizm — chciałoby się powiedzieć — dostrzega zmienność, a nie ulega „iluzji” stałości. Dla mnie jest to jaskrawy i brzemienny w skutki przykład arbitralnej selekcji danych doświadczenia. Jestem przekonany, że starożytna doktryna substancji wymagałaby dziś odpowiedniego rozwinięcia, odpowiednio do niezmiernie wzbogaconej bazy danych. Nie mam wątpliwości, że do tego dojdzie, prędzej czy później, a jest mi

obojętne, pod jaką terminologiczną etykietką się to dokona. Lekceważenie problemu substancji, narzucającego się w biologii bardziej niż w innych dziedzinach wiedzy przyrodniczej, nie powstrzymuje postępu wiedzy przyrodniczej, ale go hamuje. Problem substancji, całości oraz przyczynowości materialnej i sprawczej jest w ewolucjonizmie zignorowany lub zredukowany do postaci szczytkowej i karykaturalnej. Powody tej redukcji są dla mnie ciemne i niepojęte.

U ks. bpa Życińskiego rolę wątku dodatkowego zdaje się odgrywać przeświadczenie o bezużyteczności, a może nawet szkodliwości „zdrowego rozsądku” tak w minionej jak i w obecnej fazie rozwoju wiedzy o przyrodzie. Przytacza on liczne i dosyć zabawne przykłady naiwnych poglądów, sugerując czytelnikowi, że są one typowymi, reprezentatywnymi owocami zdrowego rozsądku (por. str. 19, 22, 24-26, 28, 166). Ale formułuje też stwierdzenia bardziej ogólne:

„niewłaściwe jest (...) kultywowanie w biologii pozytywistycznych wzorców wyjaśniania, które zarzucono w dyscyplinach rozwiniętych teoretycznie. We wzorcach tych widać wyraźną dominację zdroworozsądkowych schematów, które każą obserwować, uogólniać i klasyfikować. Tymczasem ostatnia rewolucja w fizyce dokonała się właśnie w wyniku zarzucenia ograniczeń, ukazywanych przez zdrowy rozsądek” (str. 174).

Nie mam pojęcia, czy rzeczywiście nowoczesna fizyka ograniczyła rolę obserwacji, generalizacji i klasyfikacji. Trudno mi uwierzyć, że postępek fizyki dokonuje się wbrew zasadom zdrowego rozsądku. Wiem, że w biologii procedura obserwacji, generalizacji i klasyfikacji jest fundamentem procesu poznawczego i nie znam odkrycia biologicznego, dokonanego „w wyniku zarzucenia ograniczeń, ukazywanych przez zdrowy rozsądek”.

Paru słów wymaga stanowisko Autorów w kwestii kreacjonizmu. Dopuszczają oni pojęcie kreacji, ale „przygodność świata” na której, ich zdaniem, poznanie Boga Stwórcy mogłoby się zakotwiczyć, oznacza w *Dylematach* coś zupełnie innego niż „przygodność”, o której mówi się w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W tomistycznym pojęciu przygodności tyle jest treści, ile treści zawierało doświadczenie. „Przygodność”, o której piszą Autorzy, pochodzi, jak się zdaje spoza sfery obserwacji i badań przyrodniczych. Stąd fundamenty kreacjonizmu oparte na takiej „przygodności” muszą się chyba znaleźć w jakimś świecie drugiej prawdy awerroizmu.

Trudno z tą książką polemizować. Jej treść wynika logicznie z założonego pojęcia nauki, metody i z doboru faktów tak empirycznych jak i historycznych. Nad całością unosi się materialistyczne pojęcie nauki:

„Na tym polega podstawowa dyrektywa metodologiczna wszystkich nauk empirycznych: materialny świat należy wyjaśniać materialnym światem” (str. 132-3).

Uważam to pojęcie za typowo aprioryczne, krótkowzroczne, a przez to niezbyt racjonalne. Czym innym jest bowiem szukanie odpowiedzi w świecie materii, a czym innym kapitulacja zamiast próby odpowiednio ostrożnego sięgnięcia poza ramkę tego, co materialne. Błędy popełniane w tym sięganiu nie wydają się bardziej kompromitujące niż proponowane od wieków pseudo-rozwiązania typu *petitio principii*, *idem per idem*, lub *ignoramus et ignorabimus*.

Zastanawia mnie to, że fakty dla biologa tak marginesowe i nieistotne, jak np. reakcja Bielousowa-Zabotyńskiego zostały potraktowane jako zjawisko empiryczne o kluczowym dla biologii znaczeniu. Metoda dowodzenia racji poprzez ilustracje historyczne nie jest przekonująca, gdy czytelnik zdaje sobie sprawę z selektywności, z jaką dokonano wyboru owych ilustracji.

Trudno jest też śledzić konsekwencję toku myśli Autorów. Pewne ekstrakcje (rola doboru naturalnego w genezie człowieka) są tu wspomniane bez dostrzegalnej krytyki, inne, wydawałoby się bardzo podobne (hipotezy socjobiologiczne), są surowo piętnowane. Wrażenie przypadkowości w jednym wypadku (ewolucja biologiczna) jest traktowane z szacunkiem, w innym (teoria fizyczna) z podejrzliwością.

Czy wywody Autorów kładą jakiś pomost pomiędzy myślą przyrodniczą a domysłami na temat głębszej przyczyny i głębszego sensu istnienia przyrody? Ja takiego wrażenia nie odniosłem. Jeśli teoria ewolucji dobrze tłumaczy tajemnicę powstania i różnicowania się form życia, jeżeli człowiek naprawdę jest produktem selekcji naturalnej, to „immanentny Bóg ewolucji” niekoniecznie musi być istotą mądrą, dobrą lub niezmienną opoką, na której mógłbym oprzeć moje nadzieje.

Pod jednym przynajmniej względem jestem, jak mi się zdaje, po tej samej stronie, co Autorzy omawianej książki. Otóż prawdę doświadczoną zmysłami i rozpoznaną rozumem zawsze postawię na pierwszym, decydującym miejscu — przed jakimkolwiek Objawieniem i przed jakimkolwiek Autorytetem. Tak rozumiem myśl i nauczanie Ojców Soboru Watykańskiego Pierwszego. Autorzy tej książki też stawiają poznanie szeroko pojętej przyrody przed każdym innym poznaniem. Jednak dla mnie ewolucjonizm jest mgłą pojęciową, która nie zasłoniła ostrej dysproporcji przyczyn i skutków na styku przyrody żywej i jej nieożywionego podłoża. Powiedziałbym więc, nowoczesny obraz procesów biologicznych świadczy, że różnią się one od dynamiki fizyczno-chemicznej bardziej, niż procesy technologiczne i techniczne różnią się od praw fizyki i chemii, którymi „żyją”. To właśnie było głównym powodem kompromitacji mechanicyzmu. Nie widzę zatem żadnego powodu, by główny, istotny zrab biblijnego i średniowiecznego obrazu Stwórcy Życia i Pana Przyrody przenosić do muzeum lub umieszczać w krainie złudzeń. Nie widzę też racji, by w imię przyrodoznawstwa zakwestionować narzucającą się rozsądkowi słuszność pojęcia substancji (materialnej i niematerialnej) lub by powątpiewać o podstawowym znaczeniu zdrowego rozsądku, czy to w referowaniu rezultatów obserwacji, czy w rozważaniach teoretycznych. Nie nazywam braku wyobraźni „zdrowym rozsądkiem”, widzę natomiast pewne pokrewieństwo pomiędzy ograniczeniem wyobraźni a metodologicznymi założeniami materializmu. Uważam, że ewolucjonizm nie usuwa żadnej rozterki, przeciwnie, rodzi nieuleczalną rozterkę przez ignorowanie zasad zdrowego rozsądku.

¹ Por. Joseph Needham, *Chemical embryology*, Cambridge 1931, p. 57 nn; Max Delbrück, *Aristotle, w: Of microbes and life*, pod red. J. Monoda i E. Boreka, Columbia U. P., 1971 oraz Ernst Mayr, *Towards a new philosophy of biology*, Harvard U. P., 1988, który stwierdza: „no other ancient philosopher has been as badly misunderstood and mishandled by posterity as Aristotle” (s. 55).

² Mam tu na myśli teorię Prigogine'a i teorię Eigena.

Post scriptum do *Dylematów*

Pod koniec swojej bardzo krytycznej recenzji książki *Dylematy ewolucji* — książki, której jestem współautorem — Piotr Lenartowicz napisał: „Nie widzę zatem żadnego powodu, by główny, istotny zrąb biblijnego i średniowiecznego obrazu Stwórcy życia i Pana Przyrody przenosić do muzeum lub umieszczać w krainie złudzeń”. Można by oczywiście wdać się w roztrząsanie, co to znaczy „główny, istotny zrąb”, ale tak czy inaczej jeżeli ktoś utrzymuje, że nauki biblijne od czasów średniowiecza nie uczyniły istotnych postępów, a nasz obraz Boga i Jego relacji do świata nie wymaga, w porównaniu ze średniowieczem, głębokich modyfikacji, to z czystym sumieniem można uważać się za zwolnionego z obowiązku podejmowania jakiegokolwiek dyskusji. Mając jednak na uwadze fakt nasilenia się ostatnio w Polsce paranaukowych tendencji, pozwolę sobie uczynić kilka uwag na marginesie recenzji P. Lenartowicza. Należy je wszakże traktować nie tyle jako odpowiedzi naszemu Krytykowi (wiele jego zarzutów pozostawię bez komentarza), ile raczej jako wyjaśnienia skierowane pod adresem Czytelników zarówno *Dylematów ewolucji*, jak i wspomnianej recenzji.

1) P. Lenartowicz przypisuje mi „wycucie naukowe”, które rozwija się „przez uprawianie badań naukowych i wymianę poglądów w środowisku przyrodników akceptujących się nawzajem”. I dalej: „To nieco hermetyczne wycucie nie może, oczywiście, podlegać krytyce laików ani weryfikacji jakiegokolwiek metody filozoficznej”. W tej z zamierzenia ironicznej uwadze kryje się ważna prawda: uprawianie nauki jest istotnie zbyt specyficznym przedsięwzięciem, by jego wyniki w sposób odpowiedzialny mogli krytykować laicy. Nauki empiryczne (zwłaszcza te spośród nich, które w większym stopniu wykorzystują aparat matematyczny) posługują się hermetycznym językiem, bezpośrednio nieprzetłumaczalnym na język potoczny. Bez odpowiedniego przygotowania nie można zrozumieć ani co znaczą wyniki takiej nauki, ani jakimi drogami zostały osiągnięte, a tym bardziej krytykować je lub „weryfikować”. Chociaż, z drugiej strony, każdy laik ma możliwość — przynajmniej w zasadzie — po odbyciu odpowiednich studiów i treningu w prowadzeniu badań, przekonać się sam, do czego dana dziedzina nauki doszła i jak ją należy rozumieć (względnie zrozumieć, na czym polegają jej interpretacyjne problemy).

2) Przypisywanie nam (biskupowi Życińskiemu i mnie) poglądów materialistycznych jest wynikiem wspomnianego wyżej trzymania się przekonania średniowiecznych przez Autora recenzji. Materializmu dopatruje się on w naszym następującym stwierdzeniu: „życie na naszej planecie zaistniało na mocy działania praw fizyki bez żadnej nadzwyczajnej ingerencji, a współdziałanie elementów przypadkowych i koniecznych w tym procesie nie był bardziej nadzwyczajny, niż na to zezwalają zwyczajne prawa fizyki”. Można przypuszczać, że gdyby ktoś w średniowieczu ośmielił się głosić, że Pan Bóg nie porusza sfery gwiazd stałych, naraziłby się na zarzut materializmu (i ateizmu). Trudno

jednak dziś za materialistę uważać kogoś, kto twierdzi, że powstanie życia nie wymagało większej interwencji Bożej niż utrzymywanie świata w istnieniu. Na następnej stronie (po cytowanym przez Lenartowicza zdaniu) piszemy całkiem wyraźnie: „Empiryczne metody nauk o świecie zacieśniają im horyzont tylko do tych zjawisk, które można dotknąć laboratoryjnym doświadczeniem. Gdyby nie stwórca akt Boga, świat by nie istniał, ale stwórczego aktu nie da się uchwycić żadnym eksperymentem. W tym, i tylko w tym sensie, założeniem wszystkich nauk empirycznych jest samowystarczalność przyrody” (str. 128).

3) Z powyższego wynika zasada metodologiczna: „materialny świat należy wyjaśniać materialnym światem”. Podkreślam, że jest to zasada metodologiczna, obowiązująca nauki empiryczne, ale nie obowiązująca wyjaśnienie filozoficznych. P. Lenartowicz gorszy się tą zasadą, uważa ją za „krótkowzroczną”, a przez to niezbyt racjonalną i — jak twierdzi — nad nią „unosi się materialistyczne pojęcie nauki”. Zamiast dyskusji z takim stanowiskiem, pragnę tylko przypomnieć, że łamanie sformułowanej przez nas zasady, a więc wprowadzanie wyjaśnień „spoza tego świata” do badania naukowego (w historii zagadnienia zwane strategią *God of gaps*) wyrządziło tyle szkód stosunkom pomiędzy religią a nauką jak bodaj żadna inna doktryna.

4) P. Lenartowicz prace Prigogine’a i Eigena nazywa „karkołomnymi wysiłkami spekulatywnymi”. Z kontekstu wynika, że jest to określenie pejoratywne. Z subiektywnymi ocenami trudno dyskutować, ale należy pamiętać, że jest to ocena subiektywna.

5) Według rozeznania naszego Krytyka „istnieje wciąż rozwierająca się przepaść pomiędzy mnożącymi się sukcesami nauki w precyzyjnym opisywaniu procesów biologicznych a piętrzącymi się trudnościami w ich proporcjonalnym wyjaśnieniu”. Nie przecząc złożoności zagadnienia i w pełni uznając fakt, że ciągle jesteśmy bardzo odlegli od zrozumienia fenomenu życia, pragnę podkreślić, że osiągnięcia współczesnej teorii powstawania i ewolucji struktur dyssypacyjnych w stanach dalekich od równowagi dokonały ogromnego postępu w procesie zbliżenia fizyki i biologii. Pokazały one mianowicie, że ewolucja biologiczna nie dokonuje się wbrew prawom fizyki (jak mogło wydawać się jeszcze kilkanaście lat temu), lecz wykorzystując możliwości zawarte w tych prawach. Sporo piszemy o tym w naszej książce. W tym kontekście reakcja Bielousowa-Żabotyńskiego nie jest faktem „marginesowym i nieistotnym”, gdyż stanowi ona szczególnie prosty przykład tworzenia się struktury dyssypacyjnej w stanie odległym od równowagi.

6) Nie jest prawdą, że nie uznajemy „wkładu Arystotelesa do biologii”. Arystoteles był wielkim biologiem i ma on ogromne zasługi dla ufundowania biologii jako nauki eksperymentalnej. Nie uważamy jednak, by dzisiejsza biologia winna specjalnie przejmować się zasadami filozofii Arystotelesa czy też jakiegokolwiek innego filozofa.

7) Postęp fizyki nie dokonuje się wbrew zdrowemu rozsądkowi, lecz kształtuje nasz zdrowy rozsądek. Rozsądek, który nie uczy się niczego z postępu nauki, trudno nazwać zdrowym.

W swojej recenzji nasz Krytyk porusza jeszcze dwa ważne problemy filozoficzne: problem substancji i problem przygodności. Nie podejmuję teraz tych zagadnień. Gdybym to zrobił, kilka uwag do recenzji musiałyby się

zmienić w obszerną rozprawę filozoficzną. Zresztą pisałem o tym przy innych okazjach.

Jan Galarowicz

Inicjacja dobra czy początek dramatu?

(Tezy do polemiki z *Zarysem filozofii spotkania* Jerzego Bukowskiego, Znak, Kraków 1987)

W pewnym sensie nie ma nic bardziej kłopotliwego niż bliźni (E. Lévinas)¹

Dziś, w szczególności po wystąpieniu Lévinasa, jest coraz bardziej widoczne, iż rozpoczęty w latach dziesiątych i dwudziestych naszego wieku ruch filozofii spotkania i dialogu dokonał nie tylko wzbogacenia problematyki filozoficznej, ale i jej przewartościowania. Od pewnego czasu filozofia spotkania i dialogu zakorzenia się również w Polsce: Buber, Rosenzweig i Lévinas stają się coraz bardziej dyskutowanymi u nas filozofami, a na naszych oczach rodzi się oryginalna, wielkiego formatu polska myśl dialogiczna — powstaje filozofia dramatu Józefa Tischnera. Do tego nurtu należy też debiut książkowy młodego filozofa krakowskiego Jerzego Bukowskiego pt. *Zarys filozofii spotkania* będący „dialogiczną polemiką” z dwiema koncepcjami: z ujęciem poznania drugiego człowieka przez Adama Węgrzeckiego² oraz tischnerowską teorią spotkania³.

Aczkolwiek tekst Jerzego Bukowskiego został skomponowany przejrzyście, sądzę, iż autor niepotrzebnie podzielił książkę na dwie, praktycznie trzy części: wstępny opis własnych intuicji, dotyczących fenomenu spotkania, omówienie inspiracji oraz fenomenologiczny opis spotkania, co spowodowało kilkakrotne powtarcie pewnych tez. Z korzyścią dla *Zarysu filozofii spotkania* byłoby przeto połączenie I rozdziału (*Pierwotne intuicje*) z częścią drugą (*Spotkanie: opis wydarzenia*), a część pierwszą (*Źródła i inspiracje*) należałoby właściwie wykorzystać w przypisach do części drugiej, co nie wykluczałoby również przeredagowania jej w formę odrębnej, bardzo dziś potrzebnej książki, poświęconej historii filozofii spotkania. Sądzę również, że struktura części drugiej wymaga pewnych modyfikacji: po opisie wydarzenia spotkania i omówieniu rodzajów spotkań powinno nastąpić zreferowanie owoców spotkań, w tym również wspólnoty jako jednego z tych owoców oraz postaw, które są zarówno owocami spotkania, jak również jego warunkami.

Praca Jerzego Bukowskiego straciła wiele na tym, że wśród myślicieli i pisarzy oświetlających spotkanie nie znaleźli się tacy twórcy, jak w szczegól-

ności Lévinas i Szekspir, ale też Ebner i Rosenzweig, Stein i Nedoncelle, Madinier i Buytendijk, a z dawniejszych filozofów: Fichte, Hegel i Feuerbach.

Fenomenologia dialektyczna czy eklektyczna?

Jerzy Bukowski posługuje się metodą fenomenologiczną w wersji pokrewnej ejdetycznemu opisowi, z jakim mamy do czynienia m. in. w pismach Dietricha von Hildebrabda. Nie udało mu się jednak sprawa bardzo trudna: jasne i wyraźne odgraniczenie metody fenomenologicznej od psychologicznej. Nie rozumiem, dlaczego do opisu spotkania byłaby zbędna — jak twierdzi autor zarysu filozofii spotkania — filozofia i wystarczyłaby psychologia i socjologia, gdyby wykluczyć spotkanie między człowiekiem a Bogiem i Jego obecność w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem.

W tekście Jerzego Bukowskiego przeważa prezentacja gotowych już wyników fenomenologicznego oglądu i analizy. Sam opis badanych fenomenów jest nieco zaniedbany. Będąca ideałem autora omawianej publikacji fenomenologia dialektyczna, tj. metoda takiego własnego wglądu w rzeczywistość, który jest oparty na oglądaniu jej z różnych punktów widzenia, przekształca się w jego praktyce badawczej w — jeśli tak można powiedzieć — „fenomenologię eklektyczną”: opis własnego oglądu jest utożsamiony z własną kompozycją oglądów, jakie posiadali inni myśliciele. Ów eklektyzm jest łatwy do wykrycia nie tylko w jego teorii spotkania, ale także w jego koncepcji osoby, która jest zlepkiem różnych poglądów na jej temat, jak m. in. teorii Ingardena i Bubera, Wojtyły i Schelera.

Na podkreślenie zasługuje ostra u Jerzego Bukowskiego świadomość przepaści, jaka dzieli wydarzenie spotkania — jego bogactwo, wielowymiarowość i obecny w nim wymiar tajemnicy — od językowego sposobu przedstawiania go. Nie jestem jednak pewien, czy fenomenolog ten posiada jasną świadomość tego, jaki wymiar spotkania jest problemem do zrozumienia, a jaki — wymykającą się rozumieniu tajemnicą.

Uzdrowić podejście człowieka do Drugiego

Jerzy Bukowski wini za fakt, że traktujemy dziś Drugiego (człowieka i Boga) przedmiotowo, przede wszystkim określoną tradycję filozoficzną, która sferę stosunków międzyosobowych przekształciła w dualizm: poznający podmiot — poznawany przedmiot. Autor zarysu filozofii spotkania nazywa ten dualizm strukturą *cogito*. Na ławie oskarżonych znalazł się przede wszystkim Kartezjusz, który zakreślił horyzonty tej tradycji, Husserl, który ją ugruntował, oraz Sartre, który doprowadził ją do tragicznych konsekwencji. Swą koncepcję spotkania i poznania Drugiego rozwija Jerzy Bukowski w opozycji do tej tradycji.

Jerzy Bukowski podpisuje się bezkrytycznie pod tą interpretacją Kartezjusza i Husserla, na której zaważyła w dużym stopniu filozofia Heideggera i Sartre'a, dialogików i Lévinasa, a która upraszcza myśl tych dwóch wielkich filozofów. Ani Kartezjusz (zob. jego *Namiętności duszy*), ani Husserl (zob. jego wydane ostatnio wykłady z etyki) nie redukowali relacji między czło-

wiekami a rzeczywistością do relacji poznawczej, lecz widzieli ją w sposób bogatszy i bardziej złożony.

Natomiast prawdą jest, że Heidegger, Lévinas i inni, a za nimi także Jerzy Bukowski, trafnie dostrzegli pewną groźną cechę naszej kultury: że człowiek-podmiot ma skłonności do traktowania rzeczywistości, w tym w szczególności innych ludzi i Boga, jako przedmiotu, nad którym stara się zapanować poznawczo i zaważać nim praktycznie.

Z faktu, że stosunkami międzyludzkimi rządzi logika dialogiczna, nie wynika — jak chce wielu dialogików, również Jerzy Bukowski — że struktura *cogito* i logika podmiotowo-przedmiotowa powinna zostać uznana za mało ważną lub wręcz ulec unieważnieniu. Konsekwencje takiej postawy są niebezpieczne z punktu widzenia poznawczego i etycznego, logika podmiotowo-przedmiotowa umożliwia bowiem odsłonięcie wielu aspektów rzeczywistości i pozwala działać w niej sensownie, co nie zmienia faktu, iż w sferze stosunków międzyosobowych okazuje się niewystarczająca, bo niezdolna do uchwycenia tego, co jest w nich najważniejsze.

Cenne w pracy Jerzego Bukowskiego jest to, że stanął zdecydowanie w obronie poglądu, którego wcześniej bronili Lévinas, Wojtyła i Tischner, iż tym, co łączy człowieka z drugim, nie jest przede wszystkim poznanie, lecz pierwotniejsza i głębsza od epistemologicznej relacja metafizyczno-etyczna. Wydaje się jednak, że Jerzy Bukowski nie wyzwolił się jeszcze całkowicie z epistemologicznego podejścia do relacji międzyosobowych, omawiając wydarzenie spotkania koncentruje się bowiem nadmiernie na jego wymiarze poznawczym.

Z faktu, iż bardzo często poznawanie Drugiego jest zamaskowaną formą pragnienia zaważnięcia nim i ukrytą przemocą, nie wynika — jak twierdzi m. in. Lévinas i większość dialogików, a za nimi bezkrytycznie Jerzy Bukowski — że relacja poznawcza między człowiekiem a drugim jest ze swej istoty czymś negatywnym. Spokojny wgląd w doświadczenie bycia z drugim odstania i tę prawdę, którą Paracelsus wyraził w ten sposób: „Im więcej wiedzy wiąże się z jakimś przedmiotem, tym większa jest miłość”⁴.

Spotkać to wziąć za Drugiego odpowiedzialność

Trudno nie zgodzić się z wieloma tezami Jerzego Bukowskiego na temat spotkania. To prawda: spotkanie jest fenomenem nieredukowalnym do innych zjawisk, czymś szczególnym wśród tego, co dzieje się między osobami i jakąś wyjątkową dla nich szansą.

Ponieważ eksponowanie spotkania spośród tego, co dzieje się w przestrzeni międzyosobowej i koncentrowanie na nim nadmiernej uwagi (z czym mamy do czynienia u Bukowskiego, ale także, choć chyba w stopniu mniejszym, w myśli Tischnera) jest równoznaczne z deprecjonowaniem znaczenia tego, co dzieje się między osobami poza spotkaniami, oraz kieruje troskę adresatów filozofii spotkania na namiętne poszukiwanie w życiu spotkań, postuluję, by analizować spotkanie na tle teorii współbycia i współdziałania oraz tego, co je współkonstytuuje. To znamienne, że jednym z kilku najważniejszych elementów antropologii filozoficznej Karola Wojtyły jest teoria uczestnictwa i filozofia miłości, a nie filozofia spotkania.

Jerzy Bukowski opisał w swej książce szczególnie, bardzo rzadko zdarzający się rodzaj spotkania (który nazwałbym spotkaniem znaczącym) utożsamiając je z wszelkim spotkaniem, a nie spotkanie typowe. To prawda: jest on daleki od tego, by traktować spotkanie jako ucieczkę od — by użyć słów Kazimierza Dąbrowskiego — „trudu istnienia” codziennego. Doświadczenie spotkania jako wzniesienie się ponad *profanum* w sferę *Sacrum* implikuje bowiem — według niego — mocniejsze zakorzenienie się w codzienności i sensowniejszy sposób obecności w niej. Mimo to w jego rozważaniach widoczny jest, przejęty chyba od Heideggera i niektórych egzystencjalistów, ślad niedoceniań, a może nawet pogardy dla zwyczajności i codzienności, co zakwestionował — moim zdaniem słusznie — Lévinas, budując coś w rodzaju ontologii codzienności, na którą składa się analiza takich zjawisk, jak dom, praca, pożądanie, posiadanie, używanie, ciało, zmęczenie, sen, bezsenność, radość itp.

Najbardziej kontrowersyjna wydaje mi się ta teza książki Jerzego Bukowskiego, która głosi, że spotkanie to wydarzenie, które zawsze inicjuje dobro. Jeśli prawdą jest, że spotkanie jest szczególnym wydarzeniem, otwierającym człowiekowi oczy na dobro i rozbudzającym w nim jego pragnienie, to faktycznie stanowi ono — co również zostało zapisane w mitach, księgach świętych, literaturze i wyznaniach, a co widzi dziś wnikliwie m. in. Tischner — początek dramatu. Jerzy Bukowski popełnił więc błąd *pars pro toto*: odczytał jedynie część prawdy o spotkaniu jako znaczącym wydarzeniu i tę prawdę zabsolutyzował.

W sporze o to, czy spotkanie jest — jak twierdzi Buber i Nedoncelle — ze swej istoty wzajemnością, czy raczej — jak sądzi Lévinas — ma charakter asymetryczny, Jerzy Bukowski idzie śladem Bubera i Nedoncelle'a. Moim zdaniem obydwaj te stanowiska absolutyzują pewne aspekty spotkania i relacji międzyosobowych. Idąc tropem Myśli Karola Wojtyły widziałbym problem wzajemności tak oto: W sensie ontologicznym i aksjologicznym jesteśmy sobie równi. Dla każdego z nas każdy człowiek jest bliźnim, na tym najgłębszym poziomie istnieje więc wzajemność, a raczej symetria, o czym przypomina nam ciągle chrześcijaństwo. Tradycja żydowska, której wybitnym przedstawicielem jest Lévinas, podkreśla inną prawdę: prawdę o relacji między konkretnymi, zanurzonymi w dziejowość i codzienność istotami ludzkimi. Tutaj rzuca się w oczy radykalna asymetria, co symbolizuje biblijna opozycja: bogacz — wdowa i sierota. Różny zakres odpowiedzialności, jaki przypada każdemu z nas i jej niepowtarzalny charakter jest zakorzeniony w tym właśnie fakcie.

Z tego jednak nie wynika, że na pewnym poziomie stosunków międzyludzkich i w pewnych szczególnych sytuacjach nie może się pojawiać wzajemność, do której tak wielką wagę przywiązuje Buber, Nedoncelle i Bukowski. Spotkanie przeze mnie drugiego człowieka jest więc najpierw i przede wszystkim odkryciem jego inności i transcendencji wobec mnie i tego, że jest moim bliźnim, a następnie zaakceptowaniem tego faktu, czyli afirmacją go, oraz doświadczeniem mej odpowiedzialności za niego.

Pragnę wskazać jeszcze kilka innych miejsc dyskusyjnych w pracy Jerzego Bukowskiego, które wiążą się z jego koncepcją spotkania. Po pierwsze, nie znalazłem w niej zadowalającego omówienia relacji między spotkaniem a mi-

łością. Po drugie, zgadzając się z autorem prezentowanej publikacji, że spotkanie jest przede wszystkim darem, szansą i wezwaniem do podjęcia określonych czynów, położyłbym większy niż on nacisk na kształtowanie postaw umożliwiających spotkanie, na moment trudu i wysiłku, a do omówionych przez niego postaw — rozporządzalności, nadziei i zaufania — dodałbym być może jeszcze ważniejsze: wrażliwość na wartości i sakralny wymiar rzeczywistości, otwartość na prawdę i jej poszanowanie oraz — co stanowi rdzeń antropologii filozoficznej Karola Wojtyły — zdolność do samostanowienia. Po trzecie, w zarezerwowaniu nazwy „spotkanie” dla pewnego rodzaju bezpośredniej relacji między człowiekiem a przyrodą widzę kontynuowanie przez Jerzego Bukowskiego tradycji, która uznaje istnienie radykalnej przepaści między światem osobowym a pozaosobowym oraz deprecjonuje ten ostatni. Jest to tradycja kartezjańskiego dualizmu i tischnerowskiej koncepcji międzyosobowego dramatu rozgrywającego się na scenie świata pozaosobowego. Wielka mistyka i poezja ujmują sprawę głębiej, pielęgnując prawdę o bliższej i bardziej intymnej więzi między człowiekiem a przyrodą.

Spotkanie ludzko-boskie

Jednym z najbardziej dyskusyjnych fragmentów tej ważnej książki jest ten, który traktuje o spotkaniu człowieka z Bogiem.

Czytelnik *Zarysu filozofii spotkania* nie może się oprzeć wrażeniu, że jej autor zbyt swobodnie poczyną sobie z Panem Bogiem: szacunek dla Tajemnicy przeradza się w nadmierną łatwość rozprawiania o tym, co dzieje się w spotkaniu między człowiekiem a Bogiem.

Szkoda, że Jerzy Bukowski nie uwzględnił w swych rozważaniach dokonanego przez Tillicha rozróżnienia trzech typów relacji między człowiekiem a Bogiem — doświadczenia mistycznego, religijnego doświadczenia osobistego spotkania z Bogiem oraz wiary absolutnej⁵ — zapobiegłoby to, jak sądzę, wielu uproszczeniom.

I sprawa trzecia, którą wyrażę w pytaniu: czy udało się Jerzemu Bukowskiemu uniknąć antropomorfizacji spotkania między człowiekiem a Bogiem? Czy raczej — wbrew deklaracji, że spotkanie to jest archetypem i pierwowzorem wszelkich spotkań — nie projektuje on spotkania międzyludzkiego na ludzko-boskie? I może dlatego opis tego ostatniego wypadł tak gładko.

Myślenie przynosi efekty

Jeśli uwagę skoncentrowałem na miejscach dyskusyjnych *Zarysu filozofii spotkania*, to w przekonaniu, że zalety tej pracy zostaną dostrzeżone łatwiej niż jej braki, przede wszystkim dlatego, by posunąć o parę kroków dalej żywą ostatnio dyskusję wokół filozoficznego ujęcia spotkania oraz by kolejna książka Jerzego Bukowskiego była pracą bardziej dojrzałą od omawianej publikacji.

Niniejsze omówienie pragnę zamknąć kilkoma uwagami, które wyrażają największe walory prezentowanej pracy. Jestem pełen uznania dla jej autora za

odwagę podjęcia samodzielnie systematycznych badań filozoficznych, aczkolwiek krytycznie oceniam pośpiech w przedstawieniu przez Jerzego Bukowskiego własnych przemyśleń publiczności filozoficznej. To bardzo dobrze, że przedmiotem analizy uczynił tak ważną dziś kategorię filozoficzną, teologiczną, socjologiczną i psychologiczną. Proponując rozwiązanie inne od Tischnera i Węgrzeckiego, z całą pewnością wzbogacił rozumienie spotkania i poznania Drugiego. Książka Jerzego Bukowskiego jest znaczącym wkładem do dyskusji między epistemologicznym idealizmem a realizmem. Na pewno skieruje uwagę wielu osób na tę ważną dziedzinę życia, jaką jest spotkanie oraz przyczyni się do uzdrowienia polskiego myślenia religijno-teologicznego, polskiej psychologii, pedagogiki i psychiatrii. Emanującej dużą kulturą filozoficzną i erudycją, rzetelnością i odpowiedzialnością, pasją i żarliwością, jasną myślą i przystępnym językiem, tekst Jerzego Bukowskiego kontynuuje i wzbogaca najlepszą tradycję filozofii polskiej. *Zarys filozofii spotkania* Jerzego Bukowskiego jest świadectwem tego, że nawet w najtrudniejszych warunkach można czynić dobro: odsłaniając odważnie i uczciwie prawdę o ważnych aspektach rzeczywistości, budować człowieczeństwo i kulturę narodu. Albowiem — jak powiedział Ricoeur — „myślenie przynosi efekty!”⁶.

¹ E. Lévinas, *Bliskość*, tłum. E. Bieńkowska, w: *Znak*, 1976, nr 1 (259), s. 91.

² Zob. J. Bukowski, *Poznanie przez spotkanie*, w: *Znak*, 1984, nr 11-12 (360-361), s. 1660-1668.

³ Zob. J. Bukowski, *Czy ks. J. Tischner przelamuje „cogito”?*, w: *Analecta Cracoviensia*, 1981, t. 13, s. 39-49.

⁴ Cyt. za: E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bigdański, wyd. II, Warszawa 1973, s. 13.

⁵ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. K. Bednarek, Paryż 1983.

⁶ *Nie przewycięża się nigdy niczego. Rozmowa z Paulem Ricoeuirem*, w: *Prezentacje*, 1983, nr 9, s. 21.

JESZCZE DO NABYCIA

Michał Heller, Józef Życiński
DYLEMATY EWOLUCJI

cena detal. 19.000 zł

Michał Heller, Józef Życiński
**WSZECHŚWIAT –
MASZYNA CZY MYŚL?**

cena detal. 19.000 zł

Michał Heller, A. Michalik, J. Życiński
**FILOZOFOWAĆ
W KONTEKŚCIE NAUKI**

cena detal. 19.000 zł

ZAMÓWIENIA:

OBI ul. Berndardyńska 3 31-069 Kraków

Informacje



Jerzy Machnaczk SDB

KILKA UWAG DO HISTORII WYDANIA DZIEŁ WSZYSTKICH MAXA SCHELERA

Powoli zbliża się do celu ogromne przedsięwzięcie: wydanie dzieł wszystkich M. Schelera. Zostały już wydane tomy zawierające *edita*, jak również trzy tomy spuścizny. Ostatnie dwa tomy spuścizny znajdują się w przygotowaniu do druku. W niniejszym szkicu chciałbym zwrócić uwagę na tom XII pism zebranych M. Schelera, czyli III tom spuścizny oraz podać kilka mniej znanych, a ważnych faktów związanych z redakcją jego dzieł.

Max Scheler, *Gesamelte Werke*, Band XII. *Schriften aus dem Nachlass*, Band III: *Philosophische Anthropologie*, hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1987, s. 382.

Dlaczego ten tom w twórczości Schelera jest tak ważny? Dlaczego budzi takie zainteresowanie? Istnieje ku temu kilka powodów.

Max Scheler, wraz z Helmutem Plessnerem i Arnoldem Gehlenem, uchodzi za twórcę antropologii filozoficznej jako autonomicznej dyscypliny filozoficznej. Jego prace dla współczesnej antropologii i współczesnej filozofii posiadają kluczowe znaczenie.

Dlaczego — zdaniem Schelera — konieczny jest w naszych czasach filozoficzny namysł nad istotą człowieka? Gdyż — jak się wydaje — człowiek po raz pierwszy uświadomił sobie swoją niewiedzę o sobie samym. W wieku niezmiernie wielu i niezmiernie ważnych odkryć i osiągnięć nauki i techniki człowiek staje się dla siebie samego „istotą nieznaną”. Scheler uważa, że trzeba odrzucić dotychczasowe, tradycyjne określenie człowieka, jak również dotychczasowy sposób badań. Namysł nad człowiekiem trzeba rozpocząć od nowej perspektywy, od nowego punktu widzenia. Mówiąc o dotychczasowych ujęciach Scheler ma na uwadze: a) tradycję żydowsko-chrześcijańską (religijną), według której człowiek jest stworzeniem bożym, uczynionym na obraz i podobieństwo Boga, b) tradycję grecką (antyczną), według której człowiek odróżnia się od wszystkich pozostałych istot ziemskich przez to, że posiada rozum; człowiek to zwierzę rozumne oraz c) tradycję nowożytnego przyrodnawstwa, według którego człowiek jest najmłodszym ogniwem ewolucji, różniącym się od pozostałych istot jedynie bardziej skomplikowaną budową.

Te trzy tradycje: teologiczna (objawienie), filozoficzna (mądrość) i przyrodnicza (wiedza) w ujęciu istoty człowieka pozostają wobec siebie niezależne,

jak kręgi, których obwody się nie przecinają. Scheler twierdzi, że wszystkie dotychczasowe wypowiedzi o człowieku mieszczą się w jednej z wymienionych tradycji. I to jest błąd podstawowy tych antropologii! Istnieją rozmaite antropologie, ale nie mamy jednolitej koncepcji człowieka. Niektórzy uważają nawet, że taka całościowa koncepcja człowieka nie jest możliwa. Nie jest to zgodne z prawdą. Antropologia posiada swój własny punkt wyjścia. Scheler podaje go. Jest nim rzeczywistość człowieka, to miejsce, w którym człowiek jest zakorzeniony w swoim własnym byciu. Specyfikę, a tym samym i odrębność człowieka w kosmosie można odkryć i opisać przez wskazanie stopni istnienia spotykanych w naturze. Dopiero na tle tego, co wspólne rzeczywistości nieożywionej oraz rozmaitym formom rzeczywistości ożywionej, odsłoni się istota człowieka.

Podstawy antropologii filozoficznej i jej szkic przedstawił Scheler w pracy z roku 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Späte Schriften*, B IX, hrsg. von Manfred S. Frings, 1975). Niestety problematyka antropologii filozoficznej, jak również drugi wielki temat, nad którym intensywnie pracował, metafizyka, nie zostały doprowadzone do końca. Nagła śmierć na atak serca 19 maja 1928 r. przerwała prace. Pozostały notatki, szkice, projekty, wykłady. Z nich właśnie składa się III tom spuścizny.

Spuścizna została podzielona na kilka części:

1. Historia i typologia ludzkiej rzeczywistości (s. 27-120). Znajdują się tutaj krytyczne pisma Schelera odnośnie klasycznej (*homo sapiens*), teistycznej (*homo peccans*) i ewolucyjnej (*superhomo*) nauki o człowieku.

2. Konstytucja człowieka (s. 121-186), zawiera między innymi notatki dotyczące ducha człowieka, problematyki zjednoczenia ciała i duszy.

3. Monopole człowieka (s. 187-206), przedstawione są analizy takich fenomenów, jak: sumienie, prawo, język, sztuka, małżeństwo itd.

4. Metafizyka człowieka (s. 207-252), pisma podejmujące tematykę szczególnego stanowiska człowieka, człowieka i Boga, erosu, sensu historii religii, człowieka jako stającego się bóstwa.

5. Starość i śmierć (s. 253-330), jest zapisem wykładu wygłoszonego w 1923/24 pt. *Istota śmierci*.

6. Pozostałe prace o starości i śmierci (s. 331-344).

Tom zawiera dodatek, składający się z posłowania wydawcy, uwag do manuskryptów, uwag do tekstu i przypisów, bibliografii, spisu rzeczy i osób.

Jak już widać z samego spisu treści, tom III, *Antropologia filozoficzna*, zawiera istotne uzupełnienia i rozwinięcia w stosunku do tego, co zawiera *Die Stellung des Menschen*, jeśli chodzi np. o problematykę ducha i monopolów oraz problematykę starości i śmierci.

Śmierć zaskoczyła Schelera w pełni sił twórczych, kiedy kreślił swoje wielkie metafizyczne i antropologiczne wizje. Częściowo mówił o nich na seminariach i wykładach. Dlaczego wydanie spuścizny nabiera tak istotnego znaczenia dla badania jego filozofii? Zasadnicze informacje dotyczące osoby i filozofii Schelera można znaleźć w: *Max Scheler im Gegenwarts-geschehen der Philosophie*, hrsg. von Paul Good, w: *Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*, Franke Verlag Bern und München 1975. W tomie tym oprócz rozpraw M. Heideggera, H. G. Gadamera, H. Plessnera,

H. Kuhna i A. Dempfa poświęconych osobie i dziełu Schelera znajdują się prace H. Rombacha, L. Landgrebe, M. Theunissen, P. Gooda, W. Welscha, E. Avé-Lallemanta poświęcone fenomenologii oraz prace A. Gehlena, H. J. Schoepsa, E. Ströcker, D. Wyssa, i G. Huppmana poświęcone antropologii, oraz dodatek: wykaz dat z życia i publikacji, sprawozdanie z prac nad wydaniem dzieł wszystkich i spuścizny oraz bibliografia pism o Schelerze i jego filozofii, sporządzona przez E. Avé-Lallemant.

Spuścizna M. Schelera została otoczona pieczołowitą troską przez Marię Scheler, aż do chwili jej śmierci 9 XII 1969 r. Swoje zabiegi o jej uratowanie i skatalogowanie opisała w kilku artykułach. W pierwszej fazie prac bardzo liczyła na współpracę z Wernerem Russellem¹. Praca ta nie układała się jednak od samego początku. Przyczyna tkwiła prawdopodobnie w charakterze Russela.

Więcej szczęścia w redakcji spuścizny miała Maria Scheler z innym uczniem swego męża, Herbertem Leyendeckerem. Herbert Leyendecker urodził się 24. 06. 1885 r. w Kolonii w bardzo zamożnej rodzinie. Był niezwykle muzykalny, dlatego marzył o karierze skrzypka wirtuoza. Podczas studiów w Monachium wypożyczał za własne pieniądze sale na koncerty „nowej” muzyki. Leyendecker studiował między innymi u E. Husserla. Związał się jednak ściślej z M. Schelerem. Doktoryzował się u A. Pfändera w Monachium 16 stycznia 1913 r. Jego praca doktorska *Wesensanalyse der Illusionstauschung* została opublikowana w wydawnictwie Niemeyer (Halle), pt. *Zur Phänomenologie der Tauschung*, I Teil. Jako docent prywatny wyjechał do Paryża. Wrócił ostatnim pociągiem przed wybuchem I wojny światowej. Brał udział w działa-

¹ Werner Herbert Russel urodził się 11.12.1897 r. w Zorbigo, jako najstarszy syn nauczyciela Hermanna Russela. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Helbra, następnie do gimnazjum im. Martina Lutera w Eisleben. Od roku 1913 zaczął interesować się katolicyzmem i skłaniał się ku niemu. W końcu zmienił wyznanie, czemu w sposób zdecydowany sprzeciwiali się rodzice. Dalszą naukę kontynuował w Ettal w gimnazjum prowadzonym przez benedyktynów. Po dwóch latach opuścił je, gdyż wywierano na niego naciski, aby wstąpił do zakonu. W roku 1916 uzyskał maturę w Heiligenstadt.

Podczas II wojny światowej dostał się do niewoli angielskiej, z której został zwolniony na jesieni 1919 r. Po powrocie do kraju studiował w Münster najpierw prawo, a później, do roku 1922 filozofię. Przeniósł się do Kolonii, gdzie doktoryzował się u Maxa Schelera w roku 1925. Był jego asystentem aż do chwili przeniesienia go do Frankfurtu.

Po śmierci Schelera rozpoczął prace mające na celu uporządkowanie spuścizny zmarłego filozofa. Wskótóce doszło jednak między nim a Marią Scheler do różnicy zdań, tak że ostatecznie zrezygnował z tego zamiaru.

Russel wiódł życie niezależnego pisarza, przebywając w Berlinie oraz Balenstet, w domu matki. W tym czasie powstała większość jego książek, liczne artykuły i recenzje.

Pod koniec lata w roku 1939 został aresztowany pod zarzutem „złego wpływu na uczniów”. Przebywał pół roku w więzieniu, następnie przewieziono go do Oranienburga, gdzie zmarł 11. 04. 1940r.

Publikacje:

— *Das Verhältnis der ästhetischen zu den ethischen Werten*, Köln 1927 (praca doktorska).
— *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam-Leipzig 1941.
— *Gestalt eines Christlichen Humanismus*, Amsterdam 1940.
— *Das Lob der rechten Einsamkeit*, Amsterdam 1940.

niach wojennych na froncie wschodnim. Po zakończeniu wojny zamierzał się habilitować u Schelera, u którego był asystentem w latach 1919-1922, dlatego później mógł opracować wykłady, seminaria i referaty Schelera z tego okresu. W roku 1922 utracił cały majątek na skutek intrygi wuja, w związku z czym musiał zrezygnować z kariery akademickiej. Cały czas interesował się jednak filozofią. Pod koniec lat dwudziestych zajmowała go filozofia S. Kierkegaarda. Wyjechał do Danii, aby w archiwum Kierkegaarda dokładnie zapoznać się z jego spuścizną.

Po śmierci Schelera, na podstawie własnych notatek, opracował jego wykłady, seminaria i referaty. W latach 1931-32 prowadził szeroką korespondencję ze znajomymi i przyjaciółmi Schelera, aby zebrać materiały do biografii mistrza. Zmarł 29.06.1958 r.

Zona Leyendeckera przekazała spuściznę męża *Staatsbibliothek* w Monachium. Została ona skatalogowana w następujący sposób:

A.I. Studia własne.

A.II. Wyciągi z dokumentów i notatki.

B.I. Notatki z wykładów M. Schelera.

1. *Subiektywność i obiektywność jakości, a zwłaszcza obiektywność jakości zmysłowych*. Seminarium, Uniw. Monachium 1908 (1 teczka).
2. *Historia teorii poznania*. Wykład, Uniw. Kolonia 1921 (1 teczka).
3. *Filozofia religii*. Wykład, Uniw. Kolonia 1919/20 (1 teczka).
4. *Metafizyka*. Wykład, Uniw. Kolonia 1921/22 (1 teczka)
5. *Metahistoria. Wprowadzenie do nauk humanistycznych oraz filozofii historii*. Wykład, Uniw. Kolonia 1921-22 (1 teczka).

— Alkibiades, Berlin 1939.

— (Ed.) *Mirandole. Die Würde des Menschen*. Mit einem Einleitenden Kapitel des Herausgebers.

Życiorys i spis publikacji W. Russela został sporządzony przez młodszego brata, prof. dra A. Russela dla *Staatsbibliothek* w Monachium około roku 1975 i znajduje się w spuściznie M. Schelera.

Trzeba do tego koniecznie dodać, że W. Russel napisał niezwykle interesującą pracę o Schelerze i jego filozofii, o której prawie nikt nie wie, gdyż niestety, pozostaje ona do tej pory w maszynopiśmie. Ze względu na interesujący nas kontekst, podaję tytuł i spis treści tej pracy, obejmującej 220 stronic formatu A4, napisanych na maszynie (skokiem 1).

Max Scheler. *Eine Darstellung seiner nationalpolitischen Bedeutung*.

1. Jugend, Umwelt und erste Philosophische Versuche.
2. Der Personalismus in der Philosophie Max Scheler.
3. Der Solidarismus als Prinzip des Sozialphilosophie,
4. Sinn und Wesen der Grundarten menschlicher Gemeinschaft.
5. Europa und der Weltkrieg.
6. Nation und Staat.
7. Max Scheler und die katholische Kirche.
8. Neuformung der Wirtschaft durch Überwindung des kapitalistischen Geistes.
9. Von Nietzsche zu Augustinus.
10. Der radikale Bruch in der Schelerschen Philosophie.
11. Max Schelers Persönlichkeit.
12. Ein Philosoph und ein Mensch des Überganges.

Życiorys, wykaz publikacji i wymieniona praca Russela znajduje się w *Staatsbibliothek* w Monachium, sygnatura: Ana 315.

6. *Przywódcy i wodzowie (w nawiązaniu do filozofii historii i metahistorii)*. Wykład, Uniw. Kolonia (1 teczka).

7. *Etyka*. Wykład, Uniw. Kolonia (1 teczka).

8. *Etyka*. Wykład, Uniw. Kolonia 1919 (1 teczka).

9. *Socjologia poznania*. Seminarium, Uniw. Kolonia (1 teczka).

10. *Seminarium socjologii poznania* (1 teczka).

11. *Wprowadzenie do filozofii*. Wykład, Uniw. Kolonia (1 teczka).

12. *Fenomenologia*. Seminarium, Uniw. Kolonia 1921-22 (1 teczka).

13. Wykłady, referaty, seminaria, Kolonia 1919-22 (3 teczki).

B.II. Publikacje Schelera lub dotyczące jego filozofii (19 mniejszych objętościowo pism).

B.III. Materiały związane z biografią M. Schelera.

1. 4 teczki zawierające między innymi: najważniejsze daty z życia Schelera, spis jego prac, wykaz adresów jego przyjaciół oraz listy dotyczące biografii Schelera.

2. 14 zeszytów — kopie listów Leyendeckera z lat 1931-32.

3. 1 teczka — korespondencja z Marią Scheler.

Cała spuścizna mieści się w 7 dużych skrzynkach i jest oznaczona: ANA 375. Co kryje się w niej konkretnie, niech przybliży nam tylko jeden przykład.

W B.III. znajduje się teczka zawierająca spis wykładów i seminariów prowadzonych przez M. Schelera w latach 1901-28. Przedstawia się on w sposób następujący:

Jena:

(SS — semestr letni, WS — semestr zimowy)

SS 1901 — Wykład: 1. *Logika*, 2. *Życie i nauka E. Kanta*. Ćwiczenia. Temat nieznan.

WS 1901-2 — Wykład: 1. *Psychologia*, 2. *Zasadnicze rysy teorii poznania*. Ćwiczenia również dla początkujących.

SS 1902 — Wykład: 1. *Psychologia*, 2. *Życie i nauka A. Schopenhauera*, 3. *Repetitorium z historii filozofii*. Ćwiczenia dla początkujących. Temat nieznan.

WS 1902-3 — Wykład: 1. *Wprowadzenie do filozofii*, 2. *Repetitorium z historii filozofii*. Ćwiczenia również dla początkujących: *Teoria abstrakcji*.

SS 1903 — Wykład: 1. *Podstawy logiki i metodologii*, 2. *Pozytywizm w filozofii i nauce*. *Historia i krytyka*. Ćwiczenia: *Podstawowe problemy etyki*.

WS 1903-4 — Wykład: 1. *Zasadnicze pytania etyki*. *Wprowadzenie do współczesnej etyki*. Ćwiczenia: temat nieznan.

SS 1904 — Wykład: 1. *Wprowadzenie do filozofii współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem teoriopoznawczych kierunków*, 2. *Repetitorium z historii filozofii*. Ćwiczenia: *Lektura wybranych rozdziałów D. Hume, „Treatise on Human nature”*.

WS 1904-5 — Wykład: 1. *Filozofia E. Kanta*, 2. *Stosunek teoriopoznawczy nauk przyrodniczych do nauk historycznych*, 3. *Repetitorium z historii filozofii*. Ćwiczenia: *Lektura J. St. Mill, „Logika”, Księga VII*.

SS 1905 — Wykład: 1. *Historia nowożytnej filozofii do E. Kanta*, 2. *Repe-*

tytorium z historii filozofii. Ćwiczenia: *Teoriopoznawcze stanowisko psychologii*.

1905-6 — Wykład: 1. *Współczesna etyka i jej historyczne podstawy*, 2. *Repetitorium z historii filozofii*. Ćwiczenia: *Lektura wybranych nowszych logicznych pism E. Husserla*.

Monachium:

SS 1907 — Wykład: 1. *Historia nowożytnej filozofii od Kartezjusza do Kanta*, 2. *Podstawowe pytania etyki*. Ćwiczenia: *z lektury E. Kanta „Krytyka czystego rozumu”*.

WS 1907-8 — Wykład: 1. *Historia filozofii starożytnej*, 2. *O teorii spostrzeżenia*. Ćwiczenia: *z lektury P. Natorpa „Wprowadzenie do psychologii”*.

SS 1908 — Wykład: 1. *Filozofia XIX w. od Kanta po współczesność. Analiza i krytyka*, 2. *Teoria poznania E. Kanta a współczesna nauka*. Ćwiczenia: temat nieznan.

SS 1909 — Wykład: 1. *Historia filozofii nowożytnej od Kartezjusza do Kanta z wprowadzeniem do filozofii Odrodzenia*, 2. *Teoriopoznawcze założenia nauk historycznych*. Ćwiczenia: temat nieznan.

WS 1909-10 — Wykład: 1. *Podstawowe problemy etyki ze szczególnym uwzględnieniem biologicznych kierunków we współczesnej etyce*, 2. *O wartości tzw. pragmatyzmu*. Ćwiczenia: temat nieznan.

SS 1910 — Wykład (zapowiedziany, ale nie wygłoszony): 1. *Historia filozofii nowożytnej aż do śmierci Hegla*, 2. *Teoria poznania ze szczególnym uwzględnieniem faktu bezpośredniego poznania i teorii spostrzeżenia*. Ćwiczenia: *z filozofii religii*.

Getynga:

WS 1910-11 — Wykład: Na zaproszenie Towarzystwa Filozoficznego cykl wykładów filozoficznych na temat *Problemy etyki*.

SS 1911 — Wykład: Kontynuacja tematyki z poprzedniego semestru.

Kolonia:

SS 1919 — Wykład: 1. *Podstawowe problemy etyki ze szczególnym uwzględnieniem współcześnie panujących teorii wartości*, 2. *Istota i zadania filozofii*. Ćwiczenia dla zaawansowanych: *Istotowe formy związków społecznych*.

Międzysemestr, Wykład: 1. *Istota i formy uzasadnienia religii*. Ćwiczenia z socjologii: *Formy socjalizmu a chrześcijaństwo*. Ćwiczenia z filozofii: *Problematyka duszy i ciała*.

WS 1919-20 — Wykład: 1. *Filozofia H. Bergsona. Przedstawienie i krytyka*, 2. *Istota religii i jej uzasadnienie* (kontynuacja). Ćwiczenia z socjologii: *Formy socjalizmu a chrześcijaństwo* (kontynuacja). Ćwiczenia z filozofii: temat nie został podany.

SS 1920 — Wykład: 1. *Podstawowe pytania z teorii poznania z wprowadzeniem do historii filozofii nowożytnej*, 2. *Historia europejskiej filozofii od XIX w. po*

współczesność. Ćwiczenia z socjologii: *Problemy psychologii socjalnej*. Ćwiczenia z filozofii: Temat nie został podany.

WS 1920-21 — Wykład: 1. *Problemy metafizyki*, 2. *Wprowadzenie do nauk humanistycznych i filozofii historii*. Ćwiczenia z socjologii: *Chrześcijański solidaryzm*. Ćwiczenia z filozofii: *Lektura E. Kanta „Krytyka czystego rozumu”*.

SS 1921 — Wykład: 1. *Podstawowe problemy etyki*, 2. *Problem nieśmiertelności duszy*. Ćwiczenia z socjologii: temat nie został podany. Ćwiczenia z filozofii: temat nie został podany.

WS 1921-22 — Wykład: 1. *Wprowadzenie do filozofii z jednoczesnym wprowadzeniem do współczesnej teorii poznania*, 2. *Solidaryzm. Podstawowe założenia filozofii socjalnej*, 3. *Wzory i wodzowie*. Ćwiczenia z socjologii: Temat nie został podany. Ćwiczenia z filozofii: *Omówienie nowszych fenomenologicznych prac dotyczących zwłaszcza spostrzeżenia*.

SS 1922 — Wykład: 1. *Psychologia ogólna oraz problem duszy i ciała*. Ćwiczenia z socjologii: *Dynamika socjologiczna, zwłaszcza problem dekadencji w historii*. Ćwiczenia z filozofii: *praca z fenomenologii*.

WS 1922-23 — Wykład: 1. *Indywidualizm, socjalizm, solidaryzm. Zasadnicze rysy filozofii socjalnej*, 2. *Istota i formy sympatii*. Ćwiczenia z socjologii: temat nie został podany. Ćwiczenia z filozofii: *Omawianie prac fenomenologicznych*. SS 1923 Urlop.

WS 1923-24 — Wykład: 1. *Metafizyka*, 2. *Etyka*, 3. *Istota śmierci*. Ćwiczenia z socjologii: temat nie został podany. Ćwiczenia z filozofii: *Pytania teoriopoznawcze*.

SS 1924 — Wykład: 1. *Metafizyka* (kontynuacja), 2. *Stopnie rozwoju duszy w przyrodzie*. Ćwiczenia z socjologii: *Istota i źródło narodu*. Ćwiczenia z filozofii: *etyka Spinozy*.

WS 1924-25 — Wykład: 1. *Wprowadzenie do filozofii*, 2. *Podstawowe problemy etyki*. Ćwiczenia z socjologii: temat nie został podany. Ćwiczenia z filozofii: *Ciało i dusza*.

SS 1925 — Wykład: 1. *Zasadnicze rysy antropologii filozoficznej*. Ćwiczenia z socjologii: *Początki i formy rozwoju państwa*. Ćwiczenia z filozofii: *Psychologia rozwojowa*.

WS 1925-26 Urlop.

SS 1926 — Wykład: 1. *Zasadnicze rysy teorii poznania ze szczególnym uwzględnieniem teorii poznania metafizyki*, 2. *Ciało i dusza*. Ćwiczenia z socjologii: *Wybrane rozdziały z „Socjologii wiedzy”*. *Lektura i krytyka*. Ćwiczenia z filozofii: *Nowsze prace z psychologii rozwojowej*.

WS 1926-27 — Wykład: 1. *Istota objawów życia*. Ćwiczenia z socjologii: *Problematyka starości i śmierci*. Ćwiczenia z filozofii: *Lektura i interpretacja: Leibniz „Nouveaux Essays”*.

SS 1927 — Wykład: 1. *Wprowadzenie do filozofii*, 2. *Formy wiedzy i formy społeczeństwa*. Ćwiczenia z socjologii: *socjologia wiedzy*. Ćwiczenia z filozofii: *teoria poznania filozofii*.

WS 1927-28 — Wykład: 1. *Antropologia filozoficzna*, 2. *Znaczenie psychoanalizy dla filozofii*. Ćwiczenia z socjologii: *socjologia płci*. Ćwiczenia z filozofii: *nowe prace dotyczące problematyki psychofizycznej*.

Przedstawiona tutaj lista wykładów i ćwiczeń została zestawiona na podstawie dokumentów. Niektóre z wykładów i ćwiczeń nie zostały wygłoszone czy przeprowadzone, inne zostały wygłoszone pod zmienionym tytułem.

Jak układała się współpraca Marii Scheler z Herbertem Leyendeckerem, dowodzi tego bardzo bogata korespondencja. Jeden z listów zasługuje w sposób szczególny na przedstawienie. Uświadamia on, z jakimi trudnościami borykała się Maria Scheler, z jaką dokładnością, wręcz skrupulatnością, traktowała powierzoną jej spuściznę:

10 maj 1952 r.

Drogi Herbercie!

Mój wczorajszy list, poruszający sprawy prywatne, zapowiedział list dzisiejszy, poruszający sprawy rzeczowe, i dobrze, gdyż kto wie, czy inaczej zdobyłabym się na napisanie go. Od dawna nachodziła mnie myśl, by opowiedzieć Ci o wszystkim, co dotyczy dzieła. Z powodu jednak nawału pracy nigdy do tego nie doszło. Napisałam Ci we wczorajszym liście, że po wielu trudnościach udało mi się nawiązać kontakt z tak renomowanym wydawnictwem jak *Francke Bern*. Straciłam 3 lata z powodu nieodpowiedzialnej działalności *Tübinger Gesellschaft*, które można powiedzieć, zmusiło mnie do związania się z *Tübinger Buchgemeinschaft*, a wobec której, jak się ostatecznie słusznie okazało, cały czas miałam zastrzeżenia. Została zniszczona moja przyjaźń z Walterem Otto. On nigdy nie zrozumie, co zrobił dla sprawy mojego męża przez radę oraz przez niczym nie uzasadnione zapewnienia w tej czy innej sprawie. Rozchorowałam się przez to. Przy pracy nad nowym wydaniem, tzn. wydaniem dzieł wszystkich, zapominam powoli te złe chwile.

Dzieła wszystkie rozpoczną się ukazywać we wrześniu od tomu *Formalismus*. Przesyłam Ci stronice z czcionką i formatem, jaki bierze się pod uwagę dla *Formalismus*. Czcionka dla tomów liczących mniej niż 500 stron będzie trochę większa. Nie byłam w stanie osiągnąć dla *Formalismus* większej czcionki, również żadnego szerszego marginesu dla uwag, gdyż wydawca kalkuluje bardzo dokładnie, i tak też musi być. Zamiast spacjowania będzie stosowana kursywa, jak myślę, ze względów oszczędnościowych. Wydawca powołuje się z naciskiem, wręcz z pasją, na klasyczne reguły typografii, w tych wszystkich kwestiach jego wola jest rozstrzygająca.

Przesyłam Ci również projekt wydania całości dzieł wszystkich. Obejmuje on dzieła i pisma wydane przez Maxa. Co się dotyczy spuścizny, to sprawa jeszcze nie dojrzała, chociaż ogólnie mam już jasną myśl, ale o tym innym razem.

Jak widzisz, podzieliłam w tym projekcie *edita* na IX tomów. Miałam ogromny problem: według jakiego klucza je podzielić. Historyczne ujęcie, jako rozstrzygające, spelzło na niczym, gdyż wydawca życzył sobie, aby tomy wydawać jednocześnie jako niezależne jednostki, pod tytułem, pod którym są one już znane. Tylko przy jednym wydaniu całości fakt ten nie odgrywałby roli. Trzeba bowiem przyznać, i to Max zrobiłby jako pierwszy, że jego zestawienie artykułów lub nawet większych prac nie jest najszcześniejsze i nie

tworzy organicznej całości. Często jest ono zupełnie przypadkowe, ponieważ było jeszcze wolnych kilka rzeczy, które do tej pory ukazały się tylko w czasopiśmie lub w publikacjach zbiorowych. Często (w życzliwej krytyce) zwracano już na to uwagę, że w takim zestawieniu prace Schelera treściowo i jakościowo są ogromnie zróżnicowane.

W przedstawionym projekcie próbowałam, przy zachowaniu substancji prac zestawionych pod wspólnym tytułem, utworzyć IX tomów tak, aby stanowiły względną jedność. Ten lub ów artykuł został przeniesiony z jednego tomu do innego, do którego lepiej pasuje. Został jednak zawsze zachowany wspólny tytuł. (Oczywiście, że w poszczególnych tomach zwrócono na to uwagę). Trzeba było też brać pod uwagę fakt, aby poszczególne tomy nie przekroczyły określonej objętości, już tylko ze względu na cenę, do czego wydawca przywiązuje duże znaczenie.

Rozwiązanie osiągnięte w tym projekcie nie jest oczywiście w pełni zadowalające. Został jednak osiągnięty kompromis między wydaniem dzieł wszystkich a wydaniem pojedynczych prac, między historycznym a systematycznym ujęciem. Zastanawiałam się nad tym projektem bardzo często. Nie przyszło mi do głowy rozwiązanie zasadniczo lepsze. Przemyśl i Ty, drogi Herbercie, ten projekt. Ucieszyłabym się na wieść o lepszej propozycji. Również dr Pape, któremu pokazałam ten projekt, jest zdania, że przedstawia on względnie najlepsze rozwiązanie.

Nie znaczy to wcale, że szczegóły nie wymagają przemyśleń i korekt. Dla przykładu: można powiedzieć, że *Formalismus* jako całość powinien tworzyć tom III, a dwa pierwsze artykuły przedstawione w *Umsturz* (zgodnie z pierwszym wydaniem) powinny być na początku. Z drugiej jednak strony nie można przeoczyć tego, że powstały one dopiero w kontekście problemu *Formalismus und materiale Ethik*. To samo dotyczy *Sympathiegeföhle* z 1913 r. w tomie I, zawierającym, w porządku historycznym, pisma wczesne do roku 1913. Za przedstawionym porządkiem przemawia jednak fakt, że oba wymienione artykuły w roku 1915 zostały zdecydowanie poszerzone.

Do tomu trzeciego nie włączyłam obu rozpraw o burżuazji oraz artykułu o dążeniach kobiet do równouprawnienia, które o wiele lepiej pasują do tomu VI, ukazującego się pod wspólnym tytułem *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, który Max wybrał jako wspólny tytuł dla ówczesnego wydania prac wcześniej opublikowanych pod tytułem *Krieg und Aufbau*. Prace te oraz kilka innych, ponieważ nie są związane czasowo, zostały umieszczone w tym tomie, poruszającym tematykę światopoglądową i socjologiczną. Dodatek w tym tomie będzie zawierał dyskusję ze współczesnymi publikacjami z zakresu socjologii oraz wspomnienia pośmiertne Troeltscha i Rathenau.

Tom IV zawiera pisma polityczno-psychologiczne i pedagogiczno-socjologiczne z czasów I wojny światowej: tom ten nie wywołuje u wydawcy zbyt wielkiej radości, ale nie może go zabraknąć. Znajduje się w nim (artykuł) *Vom kulturellem Wiederaufbau*, stanowiący część z *Vom Ewigen im Menschen*. A że te pisma posiadają w jakimś stopniu czasowe odniesienie, rozumie się samo przez się ze sposobu traktowania problemów przez Maxa.

Tom V zawiera wszystko, co jest istotne w *Vom Ewigen im Menschen*.

Tom VII jest najmniej jednolity — ale jak to zmienić?

Tom VIII zawiera jako zasadnicze dwa duże rozważania z *Die Wissensformen und die Gesellschaft* z roku 1924 i 1925. Praca — *Universität und Volkshochschule*, powstała w roku 1921, została włączona do tomu VI, gdyż tom VIII byłby zbyt obszerny.

Tom IX jest objętościowo najmniejszy.

Pomyśl, proszę, czy oprócz pism zamieszczonych w tych IX tomach są znane jeszcze jakieś mniejsze artykuły czy recenzje. Brakuje mi wielu dokumentów, ponieważ w 1945 r. w nieszczęśliwy sposób straciłam w Godesberg-Bonn zgromadzone z ogromnym wysiłkiem archiwum.

Drogi Herbercie, pomyśl, który tom powinien się ukazać jako drugi. Wydawca będzie sobie prawdopodobnie życzył *Vom Ewigen im Menschen* — ja byłabym za tomem VII lub tomem II. Tom IX nie wchodzi w rachubę, gdyż *Die Stellung des Menschen* jest jeszcze do nabycia jako pojedyncza publikacja. A może wydawca zdecyduje się na opublikowanie w tej samej formie, wydanych w swoim czasie po śmierci Maxa pod tytułem *Philosophische Weltanschauung*, późniejszych rozpraw z tomu IX.

Dałam wydawcy do zrozumienia, aby w niektórych tomach zamieścić zdjęcie Maxa — taką prośbę kierowali do mnie wielokrotnie również jego późniejsi uczniowie. Myśl jest dobra, chodzi o zdjęcie z tych lat, w których powstały pisma z danego tomu. Co Ty o tym myślisz? Jakie zdjęcie dla tomu *Formalismus*?

Możesz sobie pomyśleć: „dosyć tej straszliwej zabawy!” — a przecież teraz dopiero rozpoczyna się sprawa zasadnicza, właśnie to, co odnosi się do najbliższych publikacji, zwłaszcza *Formalismus*. Postawię kilka pytań i byłabym wdzięczna za szybką odpowiedź.

1. Czy nadbitka całego dzieła z roku 1916 jest dokładnym (fototechnicznym) odbiciem pracy z *Jahrbuch*? Czy też dodano przypisy?

2. Czy II wydanie nadbitki zgadza się z I wydaniem, jeśli chodzi o tekst i paginację? Wydaje mi się, że nie. Niestety nie mogłam zasięgnąć informacji w *Staatsbibliothek* w Monachium. Kiedy ostatni raz pytałam tam o pisma Maxa, powiedziano mi, że nie wszystko jest jeszcze gotowe. Na podstawie Twojej wcześniejszej pracy możesz mi tutaj pomóc — byłabym Ci wielce zobowiązana. Czy zachowała się, zestawiona przez Ciebie, ogromna kartoteka?

3. Co się dotyczy spisu treści, to zawiera on w ustępie VI błąd — również w tekście, jako str. 495, która rozpoczyna ustęp — a więc bez 4, ta część B pt. *Die Person in ethnischen Zusammenhängen* odpowiada części A, ale bez liczby odnoszącej się dopiero do pierwszych rozdziałów. Rozdziały zamieszczone pod B jako takie odpowiadają zamieszczonym pod A, oznaczonym 1., 2., 3. — nie powinny być zatem zamieszczone przy a), b), c) — błąd w manuskrypcie, którego nie można naprawić, gdyż rozdziały zostały już w ten sposób opublikowane. We francuskim wydaniu będzie jednak wszystko na swoim miejscu — zapewnił mnie prof. Gandillac.

W tym samym ustępie popełniono następny błąd: podtytuły 5 i 6 z d) korespondują z tytułem 1 — 4. W spisie treści brakuje centralnie ważnych

rozdziałów, tzn. podtytuły z d) jak: *Einzelperson und Gesamtperson und andere*. Nowy spis treści jest już właściwy, uzupełniony o wskazane braki. Zgadzasz się ze mną?

4. W ostatnim roku, z dużym wysiłkiem, przepracowałam pięciokrotnie tekst dzieła, a niektóre miejsca nawet więcej razy. Przy tej pracy słowo za słowem, litera za literą odkryłam wiele niezgodności w tekście, które nie zostały uwzględnione w Twoim spisie błędów. Ucieszyłam się, drogi Herbercie, kiedy przeczytałam w liście napisanym przez Ciebie przed rokiem, że Twój wykaz nie jest kompletny. Nie chcę tym samym uszczuplać Twoich zasług. Z drugiej jednak strony — wiem, że zgodzisz się ze mną — trzeba ten problem rzeczowo rozpracować ze względu na dobro sprawy. Powiem szczerze, chciej mnie zrozumieć, przy przyjęciu tych samych kryteriów co Twoje (po części są to tylko właściwe „błędy drukarskie”, popełnione przez zecera, a przeoczone przez Maxa, w większości są to jednak rzeczywiste błędy w tekście i manuskrypcie, doszłam do tego na podstawie manuskryptu) odkryłam wiele niezgodności w tekście. Obyś mnie dobrze rozumiał, nie chodzi mi o jakąś krytykę tekstu, a jedynie o stwierdzenie popełnionych błędów o charakterze gramatycznym i syntaktycznym, o to, czego brakuje lub zostało fałszywie przedstawione, a tym samym stwarza okazję do nieporozumień i niejasności. Zdarzają się również zmiany, jak np. B, str. 522, pod 2 jest: *Selbstwert*, powinno być: *Eigenwert* (później już poprawnie), lub dalej, str. 322, jest: *Denn diese Annahme*, powinno być: *Denn diese Idee*. Zestawiłam listę takich niezgodności, co do których chętnie usłyszałabym Twoje zdanie. Ograniczam się do rozdziałów I — IV. Jak sobie przypominasz, część A od rozdziału VI, co tyczy się treści, jest najtrudniejsza, jak również rozdział ostatni, zatytułowany *Prinzipien der Assoziationspsychologie*, na którym — aby tak rzec — najbardziej widać ograniczenia tekstu przeznaczonego do wygłoszenia, a nie do druku.

Moim zdaniem uwagi zamieszczone w spisie treści odnośnie str. 338, 511, 539 nie są słuszne, tekst jest właściwy; str. 535 i 595, tutaj tekst nie jest właściwy, ale i uwagi o nim też nie są właściwe. Na osobnych kartach podaję oba miejsca tak, jak one — moim zdaniem — w duchu Maxa powinny brzmieć. Proszę, drogi Herbercie, nie mów, że Max w swoim czasie porównał to miejsce ze sprawozdaniem i nie miał zastrzeżeń. Przypominam sobie dokładnie, jak Ty z nim o tych rzeczach rozmawiałeś. On zgodził się, gdyż dla tych spraw nigdy nie miał czasu i cierpliwości. Gdyby je miał, to nie byłaby możliwa taka ilość błędów i niezgodności. Myślę, że można iść jeszcze dalej — on ich w ogóle nie dostrzegał, gdyż podczas czytania własnego tekstu był tak zagłębiony w jego treść, że nie zwracał uwagi na to, co trzymał w ręku, co znajdowało się w tekście napisanym lub drukowanym. Przy oddawaniu do druku tomu *Die Wissensformen und die Gesellschaft* przeczytałam jego korektę i zrobiłam dla niego register pojęć. Musiałam Maxa prawie przymuszać, aby dokładnie poprawił miejsca niejasne. Czasami był na mnie zły, ale później zadowolony z tego, że wszystko zostało uporządkowane tak, jak należy. Ty zresztą wiesz, jaki on był. Tak chętnie słuchałabym dzisiaj jego zniewag, a następnie słów przeprosin.

Ale do rzeczy: w dodatku będą znajdować się uwagi do tekstu, tam gdzie nie chodzi o błędy łatwe do zauważenia oraz przeoczenia. Proponuję, aby koniecznie zamieścić wszystkie uwagi, tak moje jak i Twoje. Jeśli sobie życzysz, prześlę Ci zestaw tych uwag, skoro go tylko ukończę.

Uważam za słuszne, to jest lojalne wobec Ciebie, żeby o wszystkim mówić Ci zupełnie otwarcie, abyś mógł zająć stanowisko. Jestem przekonana, że w tym samym duchu mi odpowiesz.

Czeka mnie straszliwa praca — przeniesienie rejestru pojęć z jego liczbami do nowego wydania z nową paginacją. Jedno mnie przy tym pociesza: tom ten jest najtrudniejszy, pozostałe wydają mi się o wiele łatwiejsze.

Niestety, jeden problem do tej pory nie został rozwiązany, kto podpisze się jako wydawca całości. Moje starania w tym względzie nie byłyby najszczęśliwsze — ale o tym innym razem.

Mój Drogi, wybacz ten długi list, rozrastający się podczas pisania: został napisany i tak musi pozostać. Odpowiedz mi najpierw na sprawy dla mnie najważniejsze, będąc zobowiązana. Pamiętaj o mnie.

Twoja Maria

Oto projekt wydania dzieł wszystkich Maxa Schelera załączony do wyżej cytowanego listu.

Band I: 1897-1914

1. *Die Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1897),
2. *Die transzendente und die psychologische Methode* (1897),
3. *Arbeit und Ethik* (1899),
4. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (1913),
5. *Ethik. Ein Forschungsbericht* (1914),

Band II: 1913-1914 (1915),

6. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1914),

Band III:

Abhandlungen und Aufsätze aus Vom Umsturz der Werte

7. *Idole der Selbsterkenntnis*, (1911, wesentlich erweitert 1914/15),
8. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912, wesentlich erweitert 1914-15),
9. *Zur Psychologie der Rentenhysterie* (1913),
10. *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1914),
11. *Zum Phänomen des Tragischen* (1914),
12. *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1914),
13. *Zur Idee des Menschen*.

Band IV: 1914-1918

14. *Der Genius des Krieges* (1914),
15. *Der Krieg als Gesamterlebnis* (aus: *Krieg und Aufbau*, 1916),
16. *Soziologische Neuorientierung etc.* (Aus: *Krieg und Aufbau*, 1915-16),

17. *Ursachen des Deutschen Hasses* (1917),

18. *Vom kulturellen Wiederaufbau* (1917-18 aus *Vom Ewigen im Menschen*),

Band V: 1917-1919, Aus *Vom Ewigen im Menschen*

19. *Reue und Wiedergeburt* (1917),
20. *Vom Wesen der Philosophie ...* (1917),
21. *Problem der Religion* (1918/19),
22. *Die Christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1918),

Band VI: 1915-1922, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.

23. *Über ostliches und westliches Christentum* (1915),
24. *Liebe und Erkenntnis* (1915),
25. *Sinn des Leidens* (1915: erweitert 1922),
26. *Vom Verrat der Freude* (1922),
27. *Das Nationale im Denken Frankreichs* (1916),
28. *Die Nationalidee der grossen Nationen* (1916),
29. *Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen* (1916),
30. *Gesinnungs- und Zweckmilitarismus* (die bisher genannten Aufsätze zuerst in *Krieg und Aufbau* (1916) veröffentlicht, ausser *Verrat der Freude* aus 1922, vom Verfasser ausdrücklich als Ergänzung zu *Vom Sinn des Leidens* bezeichnet.)
32. *Von zwei deutschen Krankheiten* (1918),
33. *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919),
34. *Friede unter den Konfessionen* (1929),
35. *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* (1921),
36. *Soziologie, Weltanschauungslehre und Weltanschauungsgesetz* (1921),
37. *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens*, (Dreistadiengesetz)
- 37a. *Jerusalems Bemerkungen*.
38. *Universität und Volkshochschule* (1921),

Für den Anhang ist vorgesehen:

1. Auseinandersetzung mit soziologischem, zeitgenössischem Schrifttum.
- 38a. 1789 i 1914 (zu einem Buche von Joh. Plenge, 1916),
39. Von kommenden Dingen. Eine Auseinandersetzung mit einem Buche von Walter Rathenau (1917),
40. *Der Bourgeois* (),
41. *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*.
42. *Zukunft des Kapitalismus*. (Auseinandersetzung mit W. Sombart und M. Weber.)

2. Nachrufe:

43. *Ernst Troeltsch als Soziologe*. ()
Rede auf Walther Rathenau (1922),

Band VII: 1921-1922

44. *Wesen und Formen der Sympatie*, (1922)
 45. *Philosophie der Gegenwart*. Ergänzt durch ein Nachlassmanuskript.
 46. *Deutsche Philosophie des 19 Jahrhunderts* (1921),

Band VIII: 1924-25

Die Wissensformen und die Gesellschaft.

47. *Problem eine Soziologie des Wissens* (1924),
 48. *Erkenntnis und Arbeit* (1925),
 Eventuell ergänzt durch einige kleinere soziologische Arbeiten aus dem Nachlass?

Band IX: 1925-1928

49. *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925),
 50. *Mensch und Geschichte* (1926),
 51. *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*.
 52. *Spinoza* (1927),
 53. *Idealismus-Realismus* (1927),
 54. *Stellung des Menschen im Kosmos* (1927),
 55. *Philosophische Weltanschauung* (1928),

Projekt napisany na maszynie, w nawiasach — ołówkiem — podane są lata powstania pracy. Pomiąłem inne uwagi naniesione ołówkiem.

W roku 1970 spuścizna Maxa Schelera została przekazana *Staatsbibliothek* w Monachium, a troskę o wydanie dzieł wszystkich podjął prof. dr Manfred S. Frings z USA.

Dokładne dane dotyczące zawartości spuścizny można znaleźć w: *Die Nachlasse der Münchener Phänomenologen in der Bayrischen Staatsbibliothek*, Verzeichnet von E. Avé-Lallemant¹. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Manacensis XI*, Wiesbaden 1975.

Zasadniczą część spuścizny Schelera tworzą manuskrypty: 277 zeszyty, 67 notatki oraz około 1600 kartek. Scheler przygotowywał teksty przeznaczone do druku i wygłoszenia w zeszytach. Nigdy jednak nie pisał całego tekstu, lecz jego poszczególne myśli — części, które następnie przystosowywał do rozmaitych kontekstów.

Sygnatura spuścizny Schelera: ANA 315.

¹ Praca Avé-Lallemanta zawiera dane dotyczące spuścizny następujących fenomenologów: A. Pfändera, J. Dauberta, M. Geigera, T. Conrada, A. Reinacha, M. Becka, H. Conrad-Martius.

Avé-Lallemant, oprócz prac związanych z porządkowaniem i katalogowaniem spuścizny fenomenologów, stara się o pozyskanie nowych dokumentów i zgromadzenie spuścizny pozostałych fenomenologów, uprawiających tzw. fenomenologię monachijsko-getyngerską, to znaczy fenomenologię o nastawieniu realistycznym. Planowany jest następny tom, zawierający dane o spuściznie: G. Walther (sygnatura ANA 317), A. Schwenningera, A. Fischera (ANA 345), H. Leyendeckera (ANA 375), H. Spiegelberga (ANA 387), A. Metzger (ANA 448) oraz *Sammlung Phänomenologica* (ANA 385). Czynione są starania o pozyskanie spuścizny H. Lippsa i D. von Hildebranda.

Sympozja i konferencje

Jerzy Machnac SDB

Zło jako problem filozoficzny

Zjazd Görres Gesellschaft 1990

Görres Gesellschaft zostało założone w roku 1876 przez grupę katolickich uczonych i publicystów z myślą o wspieraniu jedności i współpracy uczonych, uznających w swojej postawie i pracy zobowiązania wypływające z chrześcijańskiej nauki i tradycji. Towarzystwo może poszczycić się znaczną liczbą członków — uczonych o światowej sławie.

Naukowy, narzucony przez nowożytność obraz świata przeżywa kryzys. Tak nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne znajdują się w procesie przemiany, w którym odsłaniają się nowe możliwości poznawcze. Członkowie Towarzystwa biorą udział w tym tak znaczącym dla przyszłości procesie. Zadania stawiane nauce są w ramach prac członków Towarzystwa odniesione do postawy wynikającej z chrześcijańskiego światopoglądu.

Prace Towarzystwa prowadzone są w osiemnastu naukowych sekcjach: 1. filozofii, 2. pedagogiki, 3. psychologii, psychopatologii, psychoterapii, 4. historii, 5. nauki o starożytności, 6. filologii romańskiej, 7. filologii germańskiej, 8. filologii angielsko-amerykańskiej, 9. chrześcijańskiego wschodu, 10. nauk o prawie i państwie, 11. nauk o społeczeństwie i gospodarce, 12. historii sztuki, 13. muzykologii, 14. ludoznawstwa, 15. nauk przyrodniczych i techniki, 16. nauk politycznych i środków przekazu, 17. socjologii, 18. medycyny. Każdej sekcji przewodniczy znany uczoney. Do wcześniej założonych sekcji, np. filozofii, historii, prawa, które przyczyniły się do rozstawienia Towarzystwa w Niemczech i za granicą, dołączyły nowe, których przedmiot budzi szczególne zainteresowanie i dyskusje. Są to przede wszystkim sekcje: przyrodoznawstwa i techniki, psychologii, psychopatologii, psychoterapii i pedagogiki. Towarzystwo poszerzyło przedmiot zainteresowania o nauki polityczne, środki przekazu, socjologii.

Jako naczelne zadania Towarzystwo stawia sobie:

— wspieranie młodego, pozostającego w chrześcijańskiej tradycji, pokolenia naukowców pracujących na niemieckich uniwersytetach i wyższych szkołach, przez przydzielanie stypendiów, pokrywanie kosztów związanych z drukiem prac, umożliwianie prowadzenia prac naukowych za granicą,

— organizowanie środków dla przeprowadzania naukowych prac i publikacji, ważnych ze względu na cel Towarzystwa. Należy tutaj wymienić przede wszystkim wydanie *Akt Soboru Trydenckiego* oraz większej liczby czasopism, np. *Philosophisches Jahrbuch*, *Historisches Jahrbuch*, *Römische Quartalschrift*, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*,

— utrzymywanie własnych instytutów badawczych za granicą: w Rzymie, Jeruzalem, Madrycie, Lizbonie,

— inicjowanie i rozwijanie dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią. Został utworzony instytut organizujący między innymi sympozja podejmujące aktualne tematy. Ich wyniki publikowane są w zeszytach interdyscyplinarnych.

Podczas corocznego zgromadzenia członków prezentowane są, poprzez ogólnie dostępne wykłady i dyskusje, wyniki najnowszych badań. Oprócz znanych uczonych zaprasza się również młodych przedstawicieli nauki. Z jednej strony chodzi o popularyzację prac, a z drugiej o wymianę doświadczeń i nawiązywanie kontaktów między poszczególnymi uczonymi. Z zasady miejscem tych spotkań są różne miasta w Niemczech. Wyjątkowo zjazdy odbywały się za granicą: 1963 — Triest, 1970 — Innsbruck, 1972 — Wiedeń, 1977 — Innsbruck, 1979 — Salzburg.

Protektorem Towarzystwa jest ks. kard. Joahim Meisner, a prezydentem prof. dr Paul Mikat.

Przedostatnie spotkanie członków odbyło się w dniach od 29 września do 3 października w Münster pod patronatem dra Johannes Rau, prezydenta Nadrenii i Westfalii. Wszyscy uczestnicy zgromadzenia spotkali się po raz pierwszy na Mszy Św., której przewodniczył ks. bp Friedrich Osterman. Następnie, w sali zamku, prezydent Towarzystwa prof. dr Paul Mikat powitał przybyłych gości i członków oraz skierował serdeczne słowa do prof. dra Józefa Piepera. Za długoletnią pracę pedagogiczną oraz pokaźny dorobek naukowy został mu wręczony honorowy pierścionek Towarzystwa. Okolicznościową mowę, ukazującą zasługi Piepera, wygłosił prof. dr Hans Maier. Goście i członkowie Towarzystwa mieli następnie okazję wysłuchania dwóch referatów oraz dyskusji w tematycznych grupach. Poniedziałek i wtorek wypełniły wykłady w sekcjach. Na środę zaplanowano wspólną wycieczkę i zakończenie zgromadzenia.

Sekcja filozoficzna skoncentrowała swoją uwagę na temacie: *Zło jako problem filozoficzny*. Wygłoszono 5 referatów, po których uczestnicy mogli zająć krytyczne stanowisko względem przedstawionych przez prelegentów rozwiązań i podzielić się własnym spojrzeniem na zagadnienie.

Oto zasadnicze myśli poszczególnych referatów:

Prof. dr Willi Oelmüller z Münster podjął temat: *Czy zło jest problemem filozoficznym?* Podzielił go na pięć tez-zagadnień, które należałoby — jego zdaniem — gruntownie przedyskutować:

1) Jedność i wielość perspektyw. Dzisiaj, tak jak i dawniej, spotykamy się z wielością różnych perspektyw odsłaniających zło. One jednocześnie określają i wyznaczają sposoby naszego myślenia i mówienia o złu.

2) Granice współczesnego — przednaukowego i mitycznego — myślenia

i mówienia. Szuka się gorączkowo alternatywy dla pytań i odpowiedzi sformułowanych w sposób wysoce abstrakcyjny, to jest przy pomocy metafizyczno-ontycznych, moralnych hipostaz. Jedni pragną w sposób naukowy zde-maskować, czym jest w rzeczywistości tzw. zło, drudzy — Blumenberg, Ricoeur — starają się pokazać, co zostało zapoznane, zaprzepaszczone w procesie racjonalizacji, przechodzenia od *mythos* do *logos*.

3) Współczesne zagrożenia złem występujące w naszym świecie, takie jak: choroba, śmierć, głód, gwałt, narkotyki, a zwłaszcza degradacja środowiska.

4) Trudności związane z przyjęciem jednego z trzech modeli myślenia wyjaśniającego istnienie zła. Zasadniczo mamy trzy modele wyjaśniające istnienie zła: a) zło jest karą i środkiem wychowawczym: *privatio boni* (bagatelizowanie) b) zło jest wynikiem grzechu śmiertelnego: nauka św. Augustyna (hypermoralizacja) c) zło pochodzi z ukrytego dualizmu w Bogu: gnoza, manicheizm, Leibniz.

5) Pytania i odpowiedzi w perspektywie doświadczenia Boga, natury i kultury. Można i trzeba pytać o zło w perspektywie współczesnego doświadczenia (Oświęcim), ze wszystkich możliwych stanowisk i przy pomocy rozmaitych metod.

Dr hab. Carl-Friedrich Geyer z Bochum próbował ukazać *Zło w perspektywie chrześcijaństwa i neoplatonizmu*. Prelegent wystąpił z tezą, że nie ma jednoznacznie chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o zło. „Chrześcijańska” interpretacja znajduje się w zhellenizowanym chrześcijaństwie, u Leibniza, we współczesnym myśleniu filozofii i teologii, odchodzącym od modelu teodycei.

Chrześcijaństwo, zdaniem Geyera, sięgnęło po naukę Platona i neoplatonizmu. Najlepszym tego przykładem jest nauka św. Augustyna o grzechu pierwородnym.

Dr hab. Gerhard Schönrich z Monachium wygłosił odczyt *Poskromienie zła? Rozważania o filozofii Kanta na tle teodycei Leibniza*.

Problem zła, według Schönricha, jest problemem filozoficznym. Nie został on jednak do tej pory, poza Schellingiem, w radykalny sposób postawiony, nie mówiąc już o jego rozwiązaniu. Wydaje się wskazanym podjęcie tego problemu z perspektywy filozofii Kanta, zwłaszcza jego późniejszego okresu, w którym pojęcia „woli wolnej” i „woli dobrej” używane są zamiennie, a zło rozumie się jako brak dobra, jako przebywanie poza obszarem doskonałych możliwości. U Kanta nie znajdujemy jednak metafizycznego uzasadnienia optymizmu Leibniza.

Zgodnie z założeniami filozofii krytycznej ceną za zrównanie woli wolnej z dobrą jest kwietyzm z paradoksalnymi konsekwencjami: zła wola nie jest wolną wolą, a więc nie jest poczytalna, nie odpowiada za swoje decyzje i czyny. Ale nie mniejsza jest cena radykalnego rozwiązania: wola, która nie jest *a priori* moralnie określona, lecz jest wolna w nałożeniu sobie, poprzez „rozumny” czyn, prawa moralnego, grozi przejściem w stan swawoli (samowoli). Na uzasadnienie moralnego zobowiązania nie ma w ogóle w tej sytuacji miejsca.

Schönrich uważa, że dylemat między kwietyzmem a indyferentyzmem znika z chwilą uświadomienia sobie, że zło jest zagadnieniem semiotycznym, i to w podwójnym wymiarze: a) na czyny ludzkie patrzy się jako na znaki

przyjętych zasad, podlegające kwalifikacji: dobre lub złe; b) zasady zaś rozumie się jako znaki wolnej decyzji względem dobra i zła. Struktura znaków jest warunkiem tego, aby wolność mogła w ogóle zaistnieć i pojawić się obok prawa moralnego, a nie w nim się rozpuścić. Znaki mogą jednak wprowadzać w błąd, dlatego związana jest z nimi możliwość zła.

Prof. dr Herman Schröder z Frankfurtu sformułował swój temat w pytaniu: *Zło — inteligibilny czyn czy wydarzenie językowe?*

Pytania filozoficzne należy zawsze odnieść do historycznych uwarunkowań, w których próbowano dawać na nie odpowiedzi. Kant, niemiecki idealizm oraz filozofia analityczna dają na swój sposób odpowiedzi na pytanie: czym jest zło?

Zło należy do podstawowych ludzkich doświadczeń. Jest ono zasadniczo przeżywane w konfrontacji z dobrem, jako jego brak. Wiek XVI i XVII odchodzi od myślenia opartego na religii i buduje podstawy myślenia bazującego na nauce. Kant myśli już w sposób naukowy.

Niemieccy idealisci z różnych perspektyw podejmują problem zła. Dla Fichtego zło jest „gnuśnością” ludzkiej natury, dla Hegla — izolującym „ujednostkowieniem”, dla Schellinga — kosmo- i teogoniczną siłą. B. Russel i G. E. Moore zrywają z tradycją brytyjskiego idealizmu. Centrum ich zainteresowania stanowią język. Staje się on jedynym przedmiotem filozofii. Do zła mamy dostęp jedynie poprzez język. Skrajne stanowisko przyjmuje nawet, że „zło” jest niczym innym jak tylko wydarzeniem językowym. Za zasługę filozofii analitycznej trzeba poczytać próby określenia sensu mówienia o złu.

Dr hab. Korg Jantzen z Monachium wygłosił odczyt *Spojrzenie na Platona i tradycję ontyczną*.

Zło, jego istnienie, jest tradycyjnym wyzwaniem rzuconym nie tylko teologii, ale i filozofii. Pozostaje jednak cały czas sprawą otwartą, czy filozofia może, czy jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o istnienie zła.

Historia zna — upraszczając — trzy sposoby teoretycznego podejścia do zagadnienia zła. Wspólne im jest doszukiwanie się jednej tylko przyczyny wszelkiego nieszczęścia, jest to:

- a) tradycja metafizyczna i Ojców Kościoła
- b) tradycja augustyńska
- c) tradycja etyczna, kantowska.

Każda z tych tradycji może powołać się na filozofię Platona. W związku z tym wydaje się, iż Platon nie był w stanie rozwiązać problemu zła. Myśl taka nie jest jednak słuszną, gdyż trzy wyżej przedstawił tradycje — w duchu Platona — wcale się nie wykluczają, lecz uzupełniają.

W dyskusji zabrało głos kilkanaście osób. Oto niektóre wypowiedzi:

— W referatach zaznaczał się brak podstawowych rozróżnień, co prowadziło do (nie)świadomej dezorientacji słuchaczy. Dlaczego zło nie może być środkiem wychowawczym? Na czym ma właściwie polegać semiotyczna interpretacja zła? Ze stanowiska filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, a zwłaszcza św. Tomasza, którego dorobku nawet nie wspomniano, wiele przedstawionych rozwiązań nie ma w ogóle sensu. (Klux)

— Trzeba zwrócić uwagę na to, że sam fakt istnienia nie jest *a priori* dobrem. Zło polega na niszczeniu samych podstaw wolności. Dlatego konie-

czne są analizy wolności, ale i odpowiedzialności! (Klings)

— Zgodnie z nauką Biblii na początku wszystko było bardzo dobre. Skąd zło? Z pragnienia bycia takim, jak Bóg. Zło jest wynikiem grzechu pierwszych rodziców. Stan upadku odsłania jednak perspektywę pojawienia się nowej ziemi i nowego nieba (Linke)

— „Wydarzenie językowe?” — czy można zło traktować jako wydarzenie tylko językowe? Czy język ustanawia rzeczywistość, czy raczej rzeczywistość zostaje „wrażona” w języku? W filozofii języka wymiar historyczny (historyczność, indywidualność człowieka) nie jest brany wcale pod uwagę. Czy słusznie? (Wenzel)

— Może trzeba po prostu sobie powiedzieć, że ze złem nie tylko nie da się wygrać, ale i nic z nim nie da się zrobić. Czy nie trzeba już mieć coś w sobie ze zła, jakiegoś doświadczenia zła, aby o złu dyskutować, prowadzić intelektualne rozważania? Faktyczność zła: mniejsze i większe zło! (Jacob)

Wygłoszone odczyty uświadomiły słuchaczom, przedstawiony w historycznej perspektywie, fakt intelektualnego zmagania się człowieka z pytaniem o zło, próby interpretacji, zrozumienia, czym zło jest i dlaczego się pojawia. Każde jednak pokolenie pytanie o zło musi podjąć na swój sposób i na swoją odpowiedzialność. Historia, doświadczenie ludzkości, może w tym wiele pomóc, ale nie może zwolnić z obowiązku pytania.

Jerzy Machnac SDB

Edyta Stein — znak pojednania

Sprawozdanie z międzynarodowego seminarium zorganizowanego w dniach 9-10.02.1991 r. we Wrocławiu z okazji 100 rocznicy urodzin Edyty Stein — Siostry Benedykty od Krzyża

Okragłe rocznice stanowią zawsze dobrą okazję do spojrzenia w przeszłość i w przyszłość, do przybliżenia sobie osoby i wartości dla niej znaczących, do zastanowienia się nad tym, co można, a nawet należy zaczerpnąć od niej do kształtowania naszej rzeczywistości. *Towarzystwo imienia Edyty Stein*, powstałe pod koniec roku 1989 we Wrocławiu, mieście rodzinnym Stein, zorganizowało w dniach 9-10.02.1991, z okazji 100 rocznicy urodzin Edyty Stein, międzynarodowe seminarium. Celem spotkania było między innymi: przybliżenie osoby i filozofii jednej z najwybitniejszych uczennic Edmunda Husserla, stworzenie okazji lepszego poznania, a tym samym prawdziwego pojednania między Polakami, Niemcami, Żydami, do pogłębienia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Pierwszy referat: *Aktualność Edyty Stein* wygłosił E. Avé-Lallemant z Monachium. Wyróżnił on w życiu i twórczości Stein trzy okresy. Pierwszy

z nich to lata 1912-22: czas spotkania z filozofią fenomenologiczną, wypracowywania metody, określania obszaru zainteresowań. Stein interesował przede wszystkim byt osobowy, jej prace koncentrowały się wokół pytań: czym jest człowiek? W jaki sposób można poznać (psychikę) drugiego? Na czym polega życie człowieka jako osoby pomiędzy osobami? Aktualność tego okresu życia i twórczości Stein posiada, według Ave-Lallemanta, wymiar teoretyczno-naukowy i praktyczno-polityczny. Prace Stein i stanowisko w nich wypracowane mogą pomóc w uzyskaniu punktu orientacji we współczesnym pomieszczeniu heterogennych obszarów wiedzy, innymi słowy: mogą przyczynić się do przezwyciężenia współczesnego kryzysu nauki. Odnosnie do drugiego wymiaru — Stein pokazuje praktyczną metodę wzajemnego poznania, polegającego na rzeczywistym zrozumieniu własnej pozycji i pozycji partnera. Aktualność i znaczenie powyższego widać na przykładzie Niemców i Polaków we Wrocławiu.

Poszukiwanie prawdy, ku której zmierza filozof, stawia go wobec konieczności podejmowania własnych, ostatecznych decyzji. Stein pochodzi, jak sama podkreślała, z rodziny asymilowanych niemieckich Żydów, o liberalno-burżuazyjnym nastawieniu do życia, w której religia nie odgrywała żadnej roli. Na drodze do własnej, wewnętrznej pozycji była najpierw ateistką, później, dzięki wykładom M. Schelera, życiowej postawie małżeństwa Reinchów, zetknęła się z chrześcijaństwem, by wreszcie, dzięki lekturze pism Teresy Wielkiej, przeżyć z nim prawdziwe spotkanie. Konsekwencją tego było podjęcie działalności nauczycielskiej, licznych wykładów dotyczących życia chrześcijańskiego oraz próba połączenia fenomenologii z tradycją filozofii chrześcijańskiej. Aktualność tej pionierskiej pracy dla współczesności polega, zdaniem Ave-Lallemanta, w nawiązaniu przez Stein do tradycji historii Zachodu. Jest ono konieczne tak w ruchu ekumenicznym jak i w budowaniu kultury i polityki nowej Europy — jeśli w przyszłości ma powstać, tak w pierwszym jak i w drugim przypadku — nie tyle prawny i ekonomiczny twór o labilnej równowadze sił, co żywa jedność w wielości.

Wstąpienie Stein do karmelu nie stanowiło ucieczki od świata. Świadomie uczestniczyła ona w politycznym konflikcie tamtych lat, między nacjonalistycznym totalitaryzmem niemieckim a Żydami świadomymi swego pochodzenia. Niemożliwość stworzenia pomostu porozumienia między obu stronami doprowadziła do sytuacji, w której Stein świadomie wybrała i weszła na drogę męczeństwa. Rzeczywistość krzyża była jej bardzo bliska. Pisała o tym w jednym z ostatnich listów: „Naukę krzyża można osiągnąć tylko wtedy, kiedy doświadcza się go osobiście. Wiedziałam o tym od samego początku, dlatego powiedziałam z głębi serca: *Ave crux, spes unica!*” Ave-Lallemant dostrzegł aktualność tego okresu życia i twórczości Stein w prawdzie, że rozwiązanie nabrzmiałych problemów można znaleźć jedynie o tyle, o ile jest w nas gotowość do radykalnego wewnętrznego poświęcenia.

Referat M. Hoffman z Poznania, zatytułowany *Kamień odrzucony — kamieniem węgielnym*, koncentrował się wokół pojęć-kluczy istotnych w życiu i duchowości Stein. Bez wątplenia takim kluczem jest już znaczenie jej nazwiska: *Stein* — kamień.

Hoffmann, w sposób piękny, pełen poezji, nakreśliła przemianę kamienia odrzuconego w kamień węgielny. Przywołała wspomnienia Stein ze spotkania kończącego egzaminu maturalne: „Kiedy na końcu siedzieliśmy jeszcze wspólnie przy miłej pogwarce, poprosiliśmy naszych profesorów, aby na odwrocie świątecznej gazetki napisali nam coś na pamiątkę. Moje nazwisko wywołało — jak zwykle — aluzje: nasz groźny niegdyś dyrektor napisał mi życzliwy kalambur: „Uderz w kamień, a wytrysną skarby” (*Schlag an den Stein und Schätze springen hervor*)”, aby w sposób następujący je skomentować: „Zaiste prorocze słowa: im bliżej końca życia, tym mocniej uderzano w ten kamień, aż do ostatecznego wyniszczenia. Ale też wytrysnęły zeń skarby wiedzy i mądrości tak obficie, iż stał się on ozdobą filozofii niemieckiej XX wieku”. (Jan Paweł II w Oświęcimiu 1979)

E. Otto ze Stuttgartu wystąpiła z odczytem: *Człowiek jako dochodzenie do rzeczywistości Boga — droga E. Stein do duchowego uzdrowienia*, w którym pokazała zmagania Edyty o samą siebie, o swój duchowy profil. W chwili największego kryzysu, wewnętrznej udręki bez wyjścia, Stein ku swemu zaskoczeniu przeżyła przyływ siły, która nie była jej siłą, doświadczyła stanu uspokojenia w Bogu, integracji własnej osobowości. Drogę swego duchowego uzdrowienia przedstawiła jednemu z przyjaciół, który czuł się psychicznie załamany, w następujących słowach: „Stać się dzieckiem, a życie, ze wszystkimi badaniami i dociekaniem, złożyć w ręce Ojca!”

Sesję popołudniową pierwszego dnia otworzyła H. Otterson z Parmy referatem: *Edyta Stein a tajemnica cierpienia: wychowanie do pojednania*. Stein urodziła się w święto Yom Kippur — żydowskie święto pojednania i zadośćuczynienia za grzechy, a umarła w Auschwitz, chociaż mogła uniknąć deportacji, w poczuciu potrójnej odpowiedzialności: za siebie, za naród i wiarę. Otterson stwierdziła, że życie i śmierć Stein można potraktować jako pedagogiczny model pojednania. Kat rzadko prosi ofiarę o przebaczenie, gdyż nie zdaje sobie sprawy ze zła, w którym bierze udział. Jeśli jednak ofiara popatrzy na swoje cierpienie jako poznanie wyższego rzędu, wtedy pojednanie jest dziełem łaski i dojrzałym owocem wiedzy krzyża.

J. Machnac z Krakowa w swoim referacie zwrócił uwagę na fakt, że H. Conrad-Martius i E. Stein, należące do najwybitniejszych uczennic Husserla z czasów jego profesury w Getyndze, zainteresowały się, w pewnym okresie życia i twórczości, filozofią arystotelesowsko-tomistyczną. Co było tego powodem? Jakie nadzieje wiązały z filozofią klasyczną?

Metoda fenomenologiczna otworzyła Conrad-Martius i Stein drogę do spotkania z „samymi rzeczami”. Czar i urok nowej filozofii polegał na jej obiektywizmie i realizmie, jak również na tym, że nie można było zawierzyć nikomu i niczemu — nawet autorytetom i prawdom sprawdzonym przez wieki — a wszystko trzeba było samemu zobaczyć i opisać. Z tych właśnie powodów „opłacało się” wszystko zostawić i jechać do Getyngi.

Conrad-Martius była przekonana, że na przełomie XIX i XX wieku każdy wybitny fizyk i biolog stawał się metafizykiem. Bez należytego filozoficznego przygotowania uczeni ci popadali w materializm lub idealizm, nie potrafili realistycznie, ontologicznie zinterpretować poczynionych odkryć. W tym też celu Conrad-Martius sięgnęła po filozofię Arystotelesa i Tomasza

i wypracowała tzw. teorię transfizycznej rzeczywistości. Próby tej nie można uważać za pogłębienie i odnowienie filozofii klasycznej.

Stein zwróciła się ku filozofii św. Tomasza ze względów prywatnych. Należy wykluczyć rolę czynników urzędowych: życzenie papieża, wskazania Kościoła, zalecających studium filozofii św. Tomasza. Czynnikiem osobistym wynikał z jej życia religijnego i naukowego. Stein była przekonana, że jej powołaniem jest życie zakonne i twórczość naukowa. Pragnęła zatem poznać metodę filozofowania św. Tomasza, nie po to jednak, aby powtarzać jego tezy, lecz by z nim współfilozofować. Była przecież w tym czasie doskonale wykształconym fenomenologiem. E. Stein twierdziła, że współpraca między filozofią klasyczną (tomizmem) i filozofią nowożytną (fenomenologią) jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna. Dzięki niej bowiem następuje ubogacenie aparatury poznawczej i poszerzenie pola badań.

Na zakończenie sesji popołudniowej A. Deschl z Dachau mówiła o swoich pracach, wystawionych w pomieszczeniach Klubu Inteligencji Katolickiej, w których odbywało się seminarium, a koncentrujących się wokół „elementów ludzkiego cierpienia”.

Ch. Peikert-Flaspohler nie mogła przyjechać do Wrocławia z Osnabrück, przysłała jednak kasetę z nagraniem „litani polsko-niemieckiej”. Litania opowiada o bólach tych, którzy urodzili się na ziemi dolnośląskiej i na niej nie żyją i o tych, którzy na niej żyją, chociaż się tutaj nie urodzili. Dla jednych i drugich miejscem spotkania i pojednania jest św. Jadwiga. Polską wersję litanii oddała, w sposób budzący wzruszenie słuchaczy, wrocławska aktorka J. Skupnik.

Jeśli pierwszy dzień seminarium koncentrował się wokół spraw „teoretycznych” filozofii Stein, tak drugi miał wymiar „praktyczny”. Jego tematyka ogniskowała się na dialogu chrześcijańsko-żydowskim i współpracy polsko-niemieckiej.

E. Józwiak z Warszawy wystąpiła z odczytem *Nigdy nie wypowiedziane przymierze — relacja między żydowskim a chrześcijańskim Izraelem w katolickiej teologii po Vaticanum II*. Sobór otworzył nowe perspektywy dla spotkania między przedstawicielami obu religii. Józwiak w swym wystąpieniu podkreśliła, że istnieje tylko jeden Lud Boży „dramatycznie podzielony z powodu Chrystusa”, rozdzielony na Synagogę i Kościół. „Kościół jest więc Izraelem — odnowionym i rozszerzonym — ale Synagoga jest nadal Izraelem” (Czajkowski). Misterium żydowskiego i chrześcijańskiego Izraela to nie dwie odrębne rzeczywistości, ale ściśle ze sobą zespolone, według zamysłu Bożego, dwa oblicza jednego misterium.

Dwa następne referaty wygłosili historycy. F. Połomski mówił o holokauście we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku w przededniu *Endlösung der Judenfrage*. Po zakończeniu działań wojennych pozostało przy życiu prawdopodobnie nie więcej niż 175 osób. K. Jonca ukazał zagładę Żydów górnośląskich w latach 1933-1945. Żydzi odgrywali na Górnym Śląsku znaczącą rolę, chociaż stanowili znikomy procent społeczeństwa. Deportacje, zwłaszcza z lat 42-44, przypieczętowały ostatecznie ich tragedię.

J. Kichler z Wrocławia, w wykładzie *Edyta Stein w Auschwitz*, próbował spojrzeć z perspektywy religii mozaistycznej na Stein jako: chrześcijankę-

-katoliczkę, filozofkę oraz Żydówkę. Była ona męczennicą chrześcijańską i żydowską: męczennik to świadek. Stein świadczy: świadomie i dobrowolnie oddaje swoje życie za wiarę, za Jezusa Chrystusa. Fakt ten, w perspektywie żydowskiej, ma jednak podwójny wymiar, podwójną ocenę. Ponieważ Edyta, jako Żydówka, przeszła na chrześcijaństwo, a tym samym w zbiorowej świadomości żydowskiej wyłączyła się ze społeczności, nie może być uznana za *caddik*, to znaczy: osobę będącą przykładem prawości w judaizmie. Współczesna jednak tradycja i liturgia żydowska — tutaj pojawia się drugi wymiar i druga ocena — zalicza do grona męczenników za naród i Boga osoby, które ginęły nie z „własnej woli”: Żydów, którzy wyparli się religii Ojców lub nawet o niej nic nie wiedzieli.

Kichler zaznaczył, że próby interpretacji Szoah związane są z dotykaniem i otwieraniem najboleśniejszych ran dla Narodu Żydowskiego, dlatego zaapelował o zachowanie delikatności i umiaru. Śmierć milionów Żydów jest doświadczeniem wyjątkowym i — w pewnym sensie — ekskluzywnym. Nie można tej ofiary zapomnieć, ona jest i musi pozostać ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń.

M. Czajkowski z Warszawy, w pierwszej części referatu: *Grzech antysemityzmu*, nakreślił historię antysemityzmu od starożytności po współczesność. W drugiej części skoncentrował się na próbie odpowiedzi na pytanie: jakie są przyczyny antysemityzmu? Dlaczego ciągle w różnych częściach świata do niego dochodzi? Czajkowski twierdzi — z jednej strony brzmi to paradoksalnie, z drugiej jednak daje wiele do myślenia — że przyczyna antysemityzmu ma charakter religijny, on sam jednak jest z gruntu antyreligijny. Świadomość Bożego wybrania rodzi izolacjonizm i ekskluzywizm żydowski. Świadomość odmienności, inności budzi nieufność, niezyczliwość, wrogość i agresję. Czajkowski, w imię Ewangelii Jezusa-Żyda, Syna Bożego i Zbawiciela świata, potępia antysemityzm i nazywa go „grzechem śmiertelnym przeciwko Bogu i ludzkości”.

Nie wzięli udziału w seminarium, ale swoje prace przesłali: S. Claire z Le Paquier: *Edyta Stein — kobieta dnia dzisiejszego* oraz X. Tilliette z Chantilly, *Edyta Stein nauka o aniołach*.

Po obiedzie uczestnicy seminarium zwiedzili miejsca związane z życiem rodziny Stein: byli na grobach rodziców Edyty, przeszli od uniwersytetu do katedry, dłuższą chwilę zatrzymali się przed dawnym domem Steinów przy ul. Nowowiejskiej 38, w którym Towarzystwo pragnie stworzyć Centrum Spotkań polsko-żydowsko-niemieckich.

Ostatnim punktem spotkania była wieczorna dyskusja, kontynuowana przez część uczestników do późna w nocy, a koncentrująca się na możliwościach lepszego poznania i współpracy między Polakami i Niemcami.

Heidegger i problem zła

»Wierzbą 11-13 X 1991 r.«

W dniach 11-13 października 1991 roku odbyło się międzynarodowe spotkanie filozoficzne poświęcone rozważaniom wokół tematu *Heidegger i problem zła*. Rzeczą miała miejsce w niepowtarzalnych okolicznościach przyrodniczych, w ośrodku Polskiej Akademii Nauk, na szlaku Wielkich Jezior Mazurskich w miejscowości Wierzbą, przy ostatnich akordach wspólnie złotej jesieni — co nie pozostało zapewne bez wpływu na atmosferę spotkania, która nie miała nic wspólnego z drugim członem jego tematu. Organizatorem spotkania była fundacja *Aletheia* wespół z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, co konkretnie oznacza, że koordynatorem całości był dr Cezary Wodziński. Międzynarodowy charakter konferencji został nieco ograniczony przez fakt, że na miejsce dotarło tylko dwóch uczestników z zagranicy (z Austrii i Czecho-Słowacji), co po części spowodowane zostało wypadkami losowymi, a po części zapewne i tym, że tydzień wcześniej odbywała się duża konferencja heideggerowska w rodzinnej miejscowości filozofa, w Messkirch, która zgromadziła liczne grono specjalistów. Ostatecznie w spotkaniu w Wierzbie wzięło udział, oprócz gości zagranicznych, kilkanaście osób ze środowisk warszawskiego i krakowskiego, które przedyskutowały pięć przedstawionych referatów — co, jak się okazało, nie zaważyło wcale na poziomie przemysłów, a wręcz przeciwnie: darowany czas przyczynił się do ich gruntowności. Referaty były wygłaszane i obrady toczyły się na przemian w języku niemieckim i polskim.

Prof. dr Helmut Vetter z Wiednia w swym referacie *Der Mensch als Dasein und das Böse* wyszedł od gruntownego przebadania znaczenia heideggerowskiego terminu podstawowego: *Dasein*. Słowo to pojawiające się w języku niemieckim dopiero w XVII i XVIII wieku, a użyte po raz pierwszy w charakterze filozoficznej kategorii przez C. Wolffa, miało w tym charakterze oznaczać najogólniej „egzystencję”. U Heideggera, wbrew powierzchownemu odczytaniu przez sartré'owski egzystencjalizm, głoszący nadto, że „egzystencja poprzedza esencję”, statusu *Dasein* nie da się jednak zrozumieć ani przez utożsamienie z tą kategorią (u Heideggera *Vorhandenheit*), ani przez odwołanie do potocznego jego pojmowania jako „obecności” czy „życia” (*Anwesenheit, Leben*). Trzeba, oprócz przebadania *Sein und Zeit*, sięgnąć do innych tekstów, do *Beiträge zur Philosophie*, do *Die Grundbegriffe der Metaphysik* i do tekstów ostatnich seminariów Heideggera (1973) — i tam ujrzyć, że *Dasein* oznacza „bycie tu oto”, nie dające się po prostu utożsamieć z byciem „człowiekiem”, że oznacza ono „walkę z codziennym człowieczeństwem i jego przesadami” w człowieku, że oznacza wychodzenie człowieka poza siebie w „ek-stazie” pozwalającej byciu tu-oto być. Dopiero stosownie do tej wykładni można poddać rozumiejącej analizie wypowiedzi Heideggera dotyczące zła. Vetter bierze pod uwagę 3 teksty: *Odczyt o hymnie Hölderlina „Anden-*

ken” (1941), *List o humanizmie* (1946) i *Die Sprache im Gedicht* (1952). Z ich analiz wynika, że zło u Heideggera nie jest traktowane jako zło moralne, lecz że ma konotację ontologiczną; że sprzega się ono z wprowadzaniem przez Heideggera w późniejszym okresie pojęciem Ducha jako „spopielającego wszystkie płomienie” (Georg Trakl); że chociaż złó jako takie nie wynika z ludzkiego działania, to jednak nie jest jakimś ślepyim fatum, które człowiekiem powoduje, lecz pojawia się właśnie w „prześwicie” otwieranym przez ludzkie *Dasein*. Otóż dzisiejsze *Dasein* należy do „człowieka masowego”, naznaczonego techniką, a Bycie stało się *Ersetzbarsein* — byciem ekwiwalentnym — jak to nazwał Heidegger: w tym przestawieniu, w tym udawaniu, w tej „zastępowalności” ujawnia się zło (czy rzeczywiście tylko tu? — chciałoby się spytać Heideggera). Jakże zaś jest przejście od myślenia Bycia do ufundowania etyki — o to już musimy pytać nie Heideggera, ale siebie samych, skonkludował Vetter.

Dr Paweł Dybel w referacie *Das vereinsamte Dasein und das Böse* zaczął, w związku z polityczną opcją Heideggera, od wyrażenia niepokoju o charakter relacji łączących wielkiego myśliciela z najbardziej płaskim i krwawym z reżimów. Wprawdzie idea duchowej przemiany narodu niemieckiego (i reformy Uniwersytetu) nie wyrastała u Heideggera z nazistowskich hasel, lecz sięgała swymi korzeniami romantyzmu i tradycji jeszcze dawniejszej, ale niepokojące jest, że w myśli filozofa odnaleźć można uzasadnienie tezy o dopełnieniu się metafizyki i dokonaniu jej zadań w polityce. Oto już w *Sein und Zeit* — jak przekonująco dowodzi Dybel — dochodzi do pewnej wymownej zmiany interpretacyjnej: heideggerowskie *Dasein* przestaje troszczyć się (zapytywać o sens) o rzeczy i współbycie z innymi — jak to było początkowo — lecz „spotyka” świat i innych we „właściwej” perspektywie bycia-ku-śmierci, które się śmierci nie lęka. Dzieje się to poprzez odkrycie śmierci jako przede wszystkim „strukturalnego momentu”, a nie faktycznego końca *Dasein* (konsekwencja: dla egzystencji filozofa „nie ma” śmierci, jej fenomen zostaje przemieniony w transcendentale pojęcie; nie ma więc lęku przed nieznanym, jest za to samotnicze i wyniosłe „zdecydowanie” — *Entschlossenheit*), oraz poprzez uznanie „właściwego”, autentycznego sposobu bycia za warunek pytania o sens bycia (konsekwencja: prymat „właściwego” egzystowania wobec „upadania” w świat i zbieżność dróg anonimowego *Dasein* i indywidualnej egzystencji filozofa poszukującego prawdy; pytający musi najpierw sam zacząć „właściwie” egzystować, aby móc odkryć strukturę *Dasein*). Tradycyjna różnica między myśleniem i działaniem rozmywa się, a filozof odkrywa w sobie odwagę i siłę dla swojego czynu w historii i dla obwieszczenia innym tej prawdy: „bierzcie swój los we własne ręce”. Dla Heideggera pytanie o etyczny wymiar historycznego czynu jest niefilozoficzne — liczy się tylko pytanie o „prawdę” — którą również inni w „zdecydowaniu” odkrytym przez filozofa mogą sobie przyswoić, niezależnie od tego, ile złego może się im przy jej realizacji przytrafić. Pytanie o „inność” drugiego człowieka jako równoprawnego konstytutywnego momentu „właściwie” egzystującego *Dasein*, a zatem również pytanie o dobro i zło, nie może zostać na tym gruncie postawione. Tym samym Dybel wykazuje coś bardzo ważnego: że to już *Sein und Zeit*, a nie dopiero wypowiedzi Heideggera po jego „zwrocie”, otwiera

perspektywę przejścia tego, co metafizyczne, w to, co polityczne, perspektywę wskazywania przez filozofa innym „właściwej” dla nich, historycznej drogi.

Prof. dr Barbara Skarga z kolei zajęła się w swym wystąpieniu zatytułowanym *Filozofia i gwałt* analizą kilku określeń Heideggera dotyczących metafizyki i bycia, zawartych w *Einführung in die Metaphisik*. Ich wydzźwięk jest niepokojący w związku z problemem ugruntowania politycznych wyborów filozofa w głębokiej warstwie teoretycznej. Oto Heidegger z jednej strony np. ukazuje, jak stanowiące u greckich źródeł jedność bycie i myślenie (*Physis i Logos*) rozchodzą się na szlaku naszej zachodniej kultury, co prowadzi do odwrócenia się myślenia od jego autentycznych zadań, do przerodzenia się w jałowy intelektualizm, do panowania indyferentyzmu, instrumentalizmu, techniki i logiki, ducha rachunkowości. Z krytyką tak pojętej opresywności można by się zgodzić — ale przemoc u Heideggera związana jest z innym kontekstem, i to właśnie czyni ewentualną koncepcję jego analiz niezmiernie trudną. Z przebadania heideggerowskich analiz dotyczących znaczenia *logos* u Heraklita, *noein* u Parmenidesa i słów z chóru z *Antygony* Sofoklesa wyprowadza prof. Skarga wniosek, że wedle Heideggera bycie otwiera się przede wszystkim przed silnymi (np. siłą niedemokratycznej greckiej polis); że myślenie jest tożsame z takim ludzkim sposobem bycia, które jest walką pokonującą opór; że istota człowieczeństwa znajduje najprawdziwszy obraz w postaci poetów, myślicieli i mężów stanu, które to postaci — zdaniem filozofa — są twórcze dlatego, że używają przemocy, pozwalającej im przekroczyć siebie i swój historyczny los w stronę tego, co „nieznane i wielkie”. Autentyczne bycie ludzkie wyrażałoby się zatem w sile, w walce, w gwałcie. Skojarzenie tych wniosków ze słowami Heideggera o potrzebie zmanifestowania wielkości ducha niemieckiego sprawia, że dramatyczne pytanie, które stawia prof. Skarga o to, czy to tylko opis faktyczności, czy też zachęta — jest pytaniem retorycznym.

Dr Cezary Wodziński w swej, jak to nazwał „partyturze”, zatytułowanej *Epifania zła* zademonstrował inny sposób podejścia do ważnego problemu. Inspiracja heideggerowska widoczna jest u niego w sposobie stawiania zagadnień i w języku, w którym je formułuje, ale Heidegger sam nie jest tu głównym obiektem namysłu. Jest nim globalna sytuacja metafizyki dzisiaj, wynikła z równie globalnie interpretowanego rozwoju tradycji filozoficznej Zachodu. Zdaniem Wodzińskiego, u źródła dwóch zasadniczo rozbieżnych dróg tej tradycji legły dwa doświadczenia: greckie — różnicy między byciem i nicością (w formie najdojrzałej, między byciem i bytem) i chrześcijańskie — różnicy między dobrem i złem. Rozszczepienie tych obu dróg powiększało się wraz z trwającą przez stulecia pracą teoretyczną, na skutek absolutyzacji każdej z nich — i doprowadziło do nierozpoznawalności różnicy aksjologicznej z perspektywy różnicy ontologicznej i odwrotnie, zatem do wzajemnego znoszenia się metafizyki ontologicznej i metafizyki aksjologicznej. Efektem tego jest wyczerpanie się owych obu dróg i zamilknięcie metafizyki. To ostatnie, zdaniem Wodzińskiego, jest też symptomem pojawienia się w epoce współczesnej nowego rodzaju doświadczenia — jest nim doświadczenie „epifanii zła”, polegające na tym, że zło jest w sensie mocnym, że doświadcza nas, a nie my jego, że jest „poza dobrem i złem”. I nie chodzi tu o empiryczny

„Oświęcim” i „Kołymę”, lecz o możliwość metafizycznego uchwycenia tego epokowo wyróżnionego problemu. Możliwość ta wydaje się nierozzerwalna, bo dotychczasowa metafizyka okazuje się bezradna wobec tej epifanii, zdolna tylko do hasła „śmierci Boga” czy „śmierci człowieka”, ale niezdolna do zapytania o ten „najbardziej tajemniczy transcendens”. Podjąc tak zarysowany problem zła, to przezwyżyć metafizykę, wytkroczyć poza ontologię i aksjologię, ale problem ów, choć epokowo wyróżniony, nie wyczerpuje jednak — żywi nadzieję Wodziński — „metafizycznych potencji kryjących się poza etosem i poza logosem”. I na koniec pyta nieretorycznie: „Czy wraz z zapytywaniem o Zło, rośnie Dobro?” Jak widać, wystąpienie to miało, ze względu na swój globalny i filozoficznie fundamentalny charakter, rzeczywiste cechy „partytury”, która dopiero w swych historyczno-filozoficznych realizacjach (konkretyzacjach, uściśleniach, rozwinięciach) zabrzmi z całą siłą. Jego istotną właściwością była jego inspirująca do dyskusji i do własnego namysłu rola.

Prof. dr Karol Sauerland w referacie *Heidegger und Arendt: das Problem des Bösen* zajął się, na podstawie wyczerpująco przedstawionego materiału biograficznego i częściowo nie znanej jeszcze korespondencji, związkami pewnych wątków filozofii Hannah Arendt z drogą życiową i myślą Heideggera. Pokazał, jak stosunek H. Arendt do Heideggera ewoluował od intensywnego związku uczuciowego w latach dwudziestych, przez wycofanie się (Arendt pisała wtedy dla Heideggera wiersze), przez radykalnie potępiający osąd postawy politycznej Heideggera, aż do uznania w nim wielkiego filozofa i wyrozumiałości wobec jego politycznego błędu (w korespondencji z Jaspersem), co zaowocowało ponownymi spotkaniami między nią a Heideggerem w 1952 roku. Z drugiej strony prof. Saureland wykazał, że można zaryzykować tezę o wpływie H. Arendt na kluczowe w *Sein und Zeit* pojęcia „lęku” i „troski” (tekst Arendt z 1925 r. *Die Schatten*); że H. Arendt nieprzypadkowo poświęciła swą dysertację pojęciu miłości jako transcendentalnej zasadzie u św. Augustyna, a później także artykuł dotyczący tego pojęcia u Rilkego; że w końcu filozofia Heideggera odegrała w twórczości H. Arendt o wiele większą rolę, niż się zazwyczaj sądzi, choćby przez opozycje (pojęcie człowieka: „współzycie w dialogu”, nie bycie-ku-śmierci, lecz *Sein Geboren- Sein*, filozofia nowości, ciągłego zapoczątkowywania, wolności). Opozycje, zrodzone przez odniesienia uczuciowe i moralne.

Tyle przyniósł materiał referatów. Były też, jak wspomniano, po każdym z nich wyczerpujące dyskusje — ich dorobku zrelacjonować tu jednak nie sposób. Dlaczego jednak zastanawiano się nad problemem zła u Heideggera? — zapytajmy na koniec. Otóż spotkanie w Wierzbie można potraktować jako dalszy ciąg dyskusji trwającej na Zachodzie właściwie od wojny, a szczególnie pobudzonej w 1987 roku ukazaniem się głośnej książki Fariasa *Heidegger i nazizm*; dyskusji o zależnościach między biografią i dziełem filozofa, dyskusji o przeznaczeniach filozofii jako takiej. Był to ciąg dalszy i dopełnienie również i na polskim gruncie — pierwszym aktem było wydanie obszernego tomu *Alethei* (Nr 14, 1990) pt. *Heidegger dzisiaj*.

Metafizyka na rozdrożu

Konferencja zorganizowana przez Wydział Filozoficzny
Papieskiej Akademii Teologicznej i miesięcznik *Znak*
Kraków 24-26 X 1991 r.

Czy metafizyka, jak sądził Heidegger, jest przezwycięzoną figurą europejskiej umysłowości, czy też wprost przeciwnie, jest jednym z najdonioślejszych dokonań ludzkiego ducha? Czy filozofia może z niej zrezygnować, nie narażając się na degradację do mniej lub bardziej płytkich struktur myślowych? Jakie kategorie są obecnie dla metafizyki kluczowe: Byt, Dobro, Prawda, czy może jeszcze inne? Nad takimi i podobnymi pytaniami próbowali zastanawiać się wspólnie uczestnicy konferencji *Metafizyka na rozdrożu*.

Pierwszego dnia wygłoszono następujące referaty:

1. doc. dr hab. Elżbieta Wolicka (KUL), *Metafizyka na rozdrożu*,
2. ks. doc. dr hab. Tomasz Węclawski (PWT), *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie. Zwrot czy kontynuacja?*
3. dr Cezary Wodziński (PAN), *O zamilknięciu metafizyki*,
4. ks. doc. dr hab. Roman Rożdżeński (PAT), *Czy możliwa jest metafizyka po Heideggerze?*
5. ks. dr hab. Marek Jędraszewski (PWT), *Metafizyka jako dążenie w kierunku dobra*,
6. doc. dr hab. Włodzimierz Galewicz (UJ), *Czy można wyprowadzić byt z powinności? O aksjologicznych argumentach w metafizyce*.

Elżbieta Wolicka wskazała w swoim referacie na źródła współczesnych postaw antymetafizycznych: presja mentalności empirystycznej, presja dynamiki rozwoju cywilizacyjnego, presja tendencji irracjonalnych. Pomimo niechęci do rozstrzygnięć systemowych w filozofii, metafizyka musi wciąż pytać o byt i pokornie trwać w swoim pytaniu. Metafizyka jest bowiem — według księdza Węclawskiego — nieustannym wysiłkiem wychodzenia poza to, co widzialne, ku Bogu, który jest „niczym” w tym świecie, ale jest „wszystkim” dla tego świata. Dlaczego jednak na przełomie ostatnich wieków głośno kres metafizyki? Na to pytanie usiłował odpowiedzieć dr Cezary Wodziński. W europejskiej tradycji filozoficznej odróżnił on porządek myślenia w żywiole bycia i nicości oraz w żywiole dobra i zła. Jeden ma charakter ontologiczny, drugi aksjologiczny. Pierwszy z nich osiągnął kres w filozofii Heideggera, drugi w filozofii Nietzschego. Heideggerowski wątek w metafizyce podjął także w sesji popołudniowej ks. Roman Rożdżeński. Wskazał na jeden z głównych problemów metafizyki jakim jest niezrozumiałość bytu jako takiego. Doszukując się źródła tej niezrozumiałości mówił o zapomnieniu bycia, które stało się podstawą heideggerowskiej ontologii funadamentalnej. Natomiast ks. Marek Jędraszewski podjął problem metafizyki w myśli Lévinasa. Dla

Lévinasa metafizyka jest eschatologią, czymś, co dotyka spraw ostatecznych. Etyka jest optyką, wizją, ale nie widzeniem. Nie jest więc wiedzą lecz świadectwem etycznym. Ostatni z referentów Włodzimierz Galewicz zastanawiał się nad sposobem argumentacji w metafizyce. „Czy sąd w metafizyce może być usprawiedliwiony nie przez racje poznawcze lecz inne pozapoznawcze racje?” „Jakie znaczenie dla metafizyki ma argumentacja aksjologiczna?”

Drugiego dnia wygłoszono następujące referaty:

1. prof. Barbara Skarga (PAN), *O tożsamości i różnicy*,
2. prof. Władysław Stróżewski (UJ), *Metafizyka jako projekt*,
3. doc. dr hab. Karol Tarnowski (PAT), *Bóg sensu i Bóg prawdy*,
4. ks. bp prof. Józef Życiński (PAT), *Racjonalność i estetyka w filozofii procesu*,
5. O. doc. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski (PAT), *Od mistyki do metafizyki*,
6. Ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz (PAT), *Od metafizyki do mistyki*.

Przedpołudniowa dyskusja toczyła się wokół problemu statusu samej metafizyki. Dlaczego myślenie metafizyczne w filozofii europejskiej owocowało wielkimi systemami? Nawiązywano tutaj do filozofii Hegla i Heideggera — wykład prof. B. Skragi, i Kanta — w wykładzie prof. Stróżewskiego. Karol Tarnowski zwrócił uwagę na rolę myślenia religijnego w metafizyce. Kolejne wykłady poprowadziły myśl słuchaczy ku problemom doświadczenia w metafizyce. Czy metafizyka rozpoczyna się od poznania, którego bogactwo wymaga usystematyzowania, czy też jest raczej myśleniem rodzącym się z „tęsknoty” za poznaniem, jest przygotowaniem na doświadczenie (mistyczne, religijne), które ma stanowić uwieńczenie metafizyki?

W ostatnim dniu, podczas sesji dopołudniowej, zostały wygłoszone dwa referaty:

1. dr Wojciech Chudy (KUL), *Byt czy refleksja? Metafizyczne aspekty segmentacji kultury*,
2. dr Aleksander Bobko (PAT), *Neokantyzm — między filozofią bytu a filozofią kultury*.

W ostatnim dniu konferencji dyskutowano o związku pomiędzy metafizyką i kulturą. Wojciech Chudy w niezwykle interesujący sposób przedstawił wpływ intuicji metafizycznych na pojmowanie i periodyzację dziejów myślenia. Zastanawiano się także nad tym, czy współczesna metafizyka nie została zredukowana do refleksji nad kulturą.

Często słyszy się dzisiaj twierdzenie, że metafizyka jest przeżytkiem, dlatego należałoby ogłosić jej kres i wyprawić uroczysty pogrzeb. Takie myśli pojawiały się także w trakcie konferencji. Ale bardzo znamienne zabrzmiały słowa riposty prof. Stróżewskiego, że „nie musimy obawiać się o los metafizyki”. Metafizyka żyje i człowiek nie zdoła nigdy się od niej uwolnić. Wydaje się, iż ożywiony charakter dyskusji i sporów w ciągu trzech dni spotkania oraz bardzo liczny udział studentów był potwierdzeniem słów Profesora. I to przesłanie może stanowić właściwe podsumowanie całej konferencji.

INFORMACJE

Wydarzenia

30 października 1990 r. odbyła się w Moskwie sesja na temat filozofii chrześcijańskiej. Jej organizatorem był *Forschungsinstitut für Philosophie* z Hanoweru wraz z oddziałem nauk humanistycznych i informacji Sowieckiej Akademii Nauk, przy poparciu katolickiego biskupa z Hildesheim oraz życzliwości rosyjskiego kościoła prawosławnego. Upadek świata zbudowanego na ideach marksizmu-leninizmu pociągnął za sobą upadek materializmu dialektycznego i historycznego. Stąd wyczuwalna jest ogromna potrzeba poszukiwań prawdy. Sesja była okazją dla ok. 20 rosyjskich filozofów do wyrażenia rozczarowań i wątpliń spowodowanych 70 letnim błędzeniem po drogach wyznaczonych przez marksizm-leninizm. W czasie sesji została wyraźnie sformułowana nadzieja odrodzenia myśli przez powrót do chrześcijańskich inspiracji. Już nie Związek Sowiecki, lecz Rosja i jej tradycja związków z Europą były punktem odniesienia dla referentów. Sesja pokazała również, że w rosyjsko-niemieckim dialogu filozoficznym dużą rolę odgrywać będzie krytyka idealizmu niemieckiego, którego spadkobiercą był marksizm. Postanowiono, że rosyjsko-niemieckie sesje filozoficzne będą odbywać się co roku. Następna odbędzie się w Hanowerze.

Nie odbyło się zaplanowane na 1991 r. w austriackiej miejscowości Kirchberg 15. Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie nt. *Etyka stosowana i jej podstawy*. Powodem były m. in. protesty austriackich stowarzyszeń osób niepełnosprawnych oraz stanowisko Adolfa Hübnera, przewodniczącego austriackiego *Towarzystwa Wittgensteinowskiego*, przeciw zaproszeniu do udziału w sympozjum australijskiego analityka Petera Singera, autora głośnych tez o wartości życia usprawiedliwiających eutanazję. Zaproszenie i przyjęcie Singera mogło — zdaniem Hübnera — budzić przekonanie, że jego tezy są wartościowe i godne uwagi. Zanim jeszcze odwołano sympozjum, niektórzy znani profesorowie (np. R. Spaemann, Monachium) zrezygnowali z udziału w nim.

Od 30 kwietnia do 2 maja 1992 r. odbędzie się w Norymberdze XIX. Międzynarodowy Kongres Heglowski nt. *Prawo i państwo*. Informacja: Prof. dr Wolfgang Sünkel, Institut für Pädagogik, Universität Erlangen-Nürnberg, Bismarckstr. 1, 8520 Erlangen.

Od 27 do 30 maja 1992 r. odbędzie się w Bad Homburg sesja nt. *Filozofia natury niemieckiego idealizmu*. Informacja: Prof. dr Karen Gloy, Philosophisches Institut an der Theologischen Fakultät Luzern, Pfistergasse 20, CH-6003 Luzern.

Od 12 do 14 czerwca 1992 odbędzie się w Pradze sesja nt. *Ostateczne uzasadnienie jako system?* Wśród organizatorów sesji oprócz Instytutu Filozofii Uniwersytetu Praskiego figuruje *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Tam też można uzyskać bliższe informacje: Palazzo Serra di Cassano, Via Monte di Dio I-14, Napoli.

Od 29 czerwca do 3 lipca 1992 r. odbędzie się na uniwersytecie w Nantes (Francja) dziesiętnasto konferencja poświęcona Hume'owi. Oto tematy sesji: *Hume i filozofia francuska — przeszłość i teraźniejszość; estetyka Hume'a; dziesiętnasto- i dwudziestowieczne interpretacje myśli Hume'a*. Informacja: Prof. Dorothy Coleman, Department of Philosophy, College of William and Mary, Williamsburg, VA 23185, USA.

W sierpniu 1992 odbędzie się czwarta międzynarodowa konferencja o filozofii greckiej. Specyficznym tematem konferencji będzie filozofia hellenistyczna. Informacja: *International Association for Greek Philosophy*, 5 Simonidou Str., 17456 Alimos, Grecja.

Towarzystwa

W lecie 1990 r. założono w Wiedniu *Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog*. Celem Towarzystwa jest rozwój komunikacji filozoficznej i interdyscyplinarnej pomiędzy filozofami ze Wschodu i Zachodu. Pierwszą imprezą zorganizowaną przez Towarzystwo był kongres nt. *Tendencje i wyniki badań nad Heideggerem we wschodniej i środkowej Europie*, który się odbył w listopadzie 1990 w Otterthal w Dolnej Austrii. We wszystkich planowanych konferencjach przewiduje się intensywne uczestnictwo filozofów z byłego bloku wschodniego. Aby poszerzyć możliwości publikowania filozofów z Europy środkowo-wschodniej oraz aby informować wykładowców filozofii o ważniejszych debatach filozoficznych na Zachodzie Towarzystwo planuje wydawanie kwartalnika pt. *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*. Pierwszy numer ma być poświęcony relacji między filozofią i psychoanalizą. Adres Towarzystwa: Josefstädterstr. 35/7, 1080 Wien, Austria.

W Lipsku powstało *Dialog-Gesellschaft*. Towarzystwo, otwarte nie tylko dla Niemców, stawia sobie za cel promowanie wymiany myśli i naukowej polemiki między filozofami i teologami różnych kierunków. Informacja: dr. Roland Krayer, Bücherstr. 2, D-O-7022 Leipzig.

Czasopisma

Zakończenie działalności obwieścił czytelnikom zespół redakcyjny *Studiów Filozoficznych* ukazujących się od 1957 r. Ostatni podwójny nr *Studiów*, 1990, 2-3 (291-292) prezentuje prace filozofów krakowskich. Reprezentowane są prawie wszystkie środowiska filozoficzne Krakowa z Wydziałem Filozoficznym PAT włącznie. Ten obszerny, bo liczący ponad 350 s. numer *Studiów*

stanowi barwną mozaikę pozwalającą się spodziewać istotnych impulsów do dyskusji filozoficznej w Polsce rodem z Krakowa.

Dzięki dotacji Ministra Edukacji Narodowej inny los spotkał ukazujące się od 1986 r. w Warszawie pismo *Edukacja Filozoficzna*. Pierwotnym wydawcą był Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, który wydał 10 numerów pisma. Obecnie *Edukacja Filozoficzna* jest wydawana w strukturze Uniwersytetu Warszawskiego. Pod jego firmą ukazał się 11 nr *Edukacji*, która w zamiarze odnowionej zupełnie Rady Programowej (prof. A. Stępień — przewodniczący; prof. J. Woleński — zastępca) powinna mieć zasięg ogólnopolski. Dlatego w organach pisma zasiadają przedstawiciele różnych orientacji i środowisk filozoficznych. Życzeniem Rady Programowej jest, by *Edukacja Filozoficzna* stała się organem całego środowiska filozoficznego w Polsce. Redakcja *Edukacji* zabiega o konspekty wykładów, sprawozdania z seminariów i badań indywidualnych; chce służyć dydaktyce filozoficznej również przez analizę metod nauczania filozofii. Ufajmy, że w odrodzonej *Edukacji* uda się inicjować dyskusje teoretyczne, bezkompromisowe i rzeczowe, bez wyciszania napięć merytorycznych.

Bardzo skromne były początki kwartalnika *EU Ethik und Unterricht* wydawanego obecnie przez Attempto-Verlag z Tybingi. Pismo zrodziło się z potrzeby stworzenia organu dokształcania i wymiany myśli dla nauczycieli etyki, która w szkołach wielu krajów niemieckojęzycznych jest przedmiotem zastępczym dla nauki religii. Pierwszy numer ukazał się pod koniec 1989 r. Dopiero od trzeciego zeszytu pismo nabrało charakteru profesjonalnego tak pod względem technicznym jak i treściowym. *EU* zawiera trzy działy: rzeczowy, dydaktyczny i metodyczny. Oto niektóre tematy: pluralizm i podstawowy konsens etyczny (3/90), prawo i sprawiedliwość (4/90), religioznawstwo i nauczanie etyki (1/91), człowiek i natura (2/91), filozofia (3/91), przemoc i rezygnacja z przemocy (4/91). Jako dodatek ukazał się zeszyc *Etyka kontrowersyjnie* na temat głośnych tez australijskiego profesora Petera Singera usprawiedliwiających eutanazję.

Wiedeński *Instytut Nauk o Człowieku* rozpoczął wydawanie półrocznika *Transit. Europäische Revue*. Zadaniem pisma jest przyczynić się do dialogu między Europą wschodnią i zachodnią przez podjęcie problematyki wynikającej z konfrontacji doświadczeń i perspektyw. Wydawcą pisma jest Klaus Nellen (Wiedeń). Pierwszy zeszyc (1/90) poświęcony był tematowi *Europa Wschodnia — przejścia do demokracji*. *Transit* ukazuje się w Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-6000 Frankfurt/M 1.

W lutym 1992 r. powinien zostać wydany i ukazywać się trzy razy w roku *British Journal for the History of Philosophy*. Pismo zasadniczo ma obejmować całą historię filozofii od starożytności do pierwszych dziesięcioleci XX w. Pewną preferencją ma być objęty okres od renesansu do 1940 r. Wydawaniem pisma zajmie się Thoemmes Antiquarian Books Ltd., 85 Park Street, Bristol BS1 5PJ.

Nowe pisma filozoficzne powstają nie tylko w Europie, lecz także w Afryce. Niedawno ukazał się drugi zeszyc *The African Mind — A Journal of Religion and Philosophy in Africa* (vol. 1, 2/90). Pismo można zamówić pod następującym adresem: L. Njinya-Mujinya, P.O. Box 16144, Wandegeya, Kampala, Uganda.

Nowości wydawnicze

Aarnes A., *Cartesianische Perspektiven von Montaigne bis Paul Ricoeur*, Bouvier Verlag, Bonn, 232 s., *Aachener Abhandlungen zur Philosophie*, Bd. 13.

Albrecht E., *Sprachphilosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1991, 576 s. Książka daje całościowy przegląd historii filozofii języka, współczesnych koncepcji semiotyki, problemów związanych ze strukturami mowy. Zwraca uwagę na związki języka z polityką.

Apel K.-O., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, 488 s.

Arendt H., *O rewolucji*. Przełożył M. Godyń, Wydawnictwo X i Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, 348 s.

Arendt H., *Myślenie*. Przełożyła H. Buczyńska-Garewicz, przedmową opatrzył M. Król, Czytelnik, Warszawa 1991, 288 s.

Baldwin T., *G. E. Moore*, Routledge, London 1990, VII, 352 s.

Baran B., *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Inter Esse, Kraków 1990.

Ballanti R.C., *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher-Genova 1991, 206 s.

Barth B., *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 256 s.

Baumgartner H. M., *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie bei sich selbst*, Bouvier Verlag, Bonn, 224 s.

Beck E., *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 152 s.

Berman H. J., *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 902 s.

Bernasconi R., Critchley S. (eds.), *Re-reading Lévinas*, Athlone, London 1991.

- Bettelheim B., *Freud i dusza ludzka*. Przełożyła i przedmową opatrzyła D. Danek, PIW, Warszawa 1991, 128 s., Biblioteka Myśli Współczesnej.
- Bieberich U., *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzungen mit Hegel*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1990, 225 s.
- Billerbeck M. (Hrsg.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Benjamins, Amsterdam 1990, VIII, 324 s.
- Birtsch G. (Hrsg.), *Grundfreiheiten — Menschenrechte, 1500-1850. Eine internationale Bibliographie*. Bearbeitet von Michael Trauth und Immo Meenken, 5 Bde., Fromman-Holzboog, Stuttgart.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Ossolineum 1991.
- Böning H., Siegert R., *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, Bd. 2, 1990: Bibliographie von 1781-1814; Bd. 3, 1991: Bibliographie von 1815-1850; Bd. 4, 1992: Biographisches Lexikon.
- Braitling P., *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 234 s.
- Breil R., *Hönigswald und Kant*, Bouvier Verlag, Bonn, 252 s. Aachener Abhandlungen zur Philosophie, Bd. 14.
- Brock E., *Religionsphilosophie*, Francke, Bern, 420 s.
- Brown C., *Leibnitz and Strawson. A New Essay in Descriptive Metaphysics*, *Philosophia*, München 1990, 120 s.
- Buchheim T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, VII, 206 s. Niepowodzenie idealistycznej próby ujęcia całej rzeczywistości przez myśl jest porażką filozofii rozmiągającej się z prawdą o rzeczywistości. Uznanie tego stanowi istotny punkt wyznaczający doniosłość późnej filozofii Schellinga. Na tym tle Autor bada ideę „potencji” oraz sens rozróżnienia na filozofię „negatywną” i „pozytywną” i próbuje wykazać błędność twierdzenia, według którego punkt wyjścia filozofii racjonalnej Schellinga jest absolutnym dokonaniem rozumu.
- Burckhart H., *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 280 s.

- Burggraeve R., *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989)*, Vrin, Paris, wyd. 2., 224 s.
- Camus A., *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*. Przekład J. Guze, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1991, wyd. 3. poprawione.
- Cauchy V., *The Challenge of Philosophy in the Contemporary World*, Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.
- Ciancio C. - Ferretti G. - Pastore A. M. - Perone U., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, SEI, Torino 1989.
- Ciaramelli F., *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Vrin, Paris 1999, 224 s.
- Colli G., *Narodziny filozofii*. Przełożyli wstępem opatrzył S. Kasprzysiak, Res Publica i Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991, 104 s.
- Cooper D. E., *Existentialism. A reconstruction*, Blackwell, Oxford 1990, 288 s.
- Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, 182 s. W starożytnym zainteresowaniu przyrodą zawsze był obecny człowiek i jego sprawy. Pełnym wyrazem odkrycia człowieka są dla Autorki poglądy etyczne Demokryta stanowiące podstawę późniejszego rozkwitu etyki greckiej.
- Derrida J., *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, 304 s. Jest to wydanie pierwszego dzieła J. Derridy z czasów, gdy był studentem w Ecole Normale Supérieure.
- Disse J., *Kierkegaards Pänomenologie der Freiheitserfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 230 s.
- Dołęga J. M., *Znak. Język. Symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, ATK, Warszawa 1991.
- Drummond J. J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Kluwer 1990.
- Düffel J. v., *Intentionalität als Absichtlichkeit. Erkenntnistheoretische Untersuchungen im Rahmen eines einheitlichen Grundverständnisses von Subjektivität*, Kohlhammer, Stuttgart 1990, 136 s., Münchener philosophische Studien, Neue Folge, Bd. 6.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, UAM, Poznań 1991.

Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Znak, Kraków 1992. 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.

Ebeling H., *Heidegger. Geschichte einer Täuschung*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 80 s. Autor analizuje relację filozofii i polityki w myśleniu Heideggera i opowiada się za łącznym rozpatrywaniem tych dziedzin.

Engelmann P., *Philosophie und Totalitarismus. Zur Kritik dialektischer Diskursivität. Eine Hegellektüre*, Passagen-Verlag, Wien 1991, 272 s. Zawiera szczegółowe analizy początku *Fenomenologii ducha* oraz wprowadzeń pod kątem wagi tego, co heterogenne w ramach systematycznego ujęcia filozofii nowożytnej przez Hegla.

Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Herausgegeben von H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, 4 Bde. Krytyka podkreśla marksistowskie, a nawet marksistowsko-leninowskie podejście do haseł. I tak np. w haśle *Wahrheit* przedstawiona jest nie klasyczna teoria prawdy, lecz leninowska teoria odbicia. Obciążenie marksizmem pokazuje się także w długości niektórych haseł (*Arbeiterklasse* 35 szpalt; *Basis-Überbau* 51 szpalt; *Anthropologie* natomiast potraktowana jest na 8 szpaltach) oraz w doborze literatury.

Feyerabend P., *Three dialogues on knowledge*, Blackwell, Oxford 1991, 192 s.

Fietze K., *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 189 s.

Filozofia: uniwersalność i różnorodność, praca zbiorowa pod red. Andrzeja Misia, Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.

Filozofia dialogu, pod red. B. Barana, Znak, Kraków 1991.

Furger F., *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Kohlhammer, Stuttgart, 200 s.

Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 168 s.

Gardeya P., *Platons Parmenides. Interpretation und Bibliographie*, Verlag Kö-

nigshausen & Neumann, Würzburg 1991, 54 s.

Gellner E., *Narody i nacjonalizm*. Przełożyła T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, 176 s., Biblioteka Myśli Współczesnej.

Griffin N., *Russell's idealist apprenticeship*, Clarendon, Oxford 1990, 472 s.

Groddeck W., *Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“*, Bd. 1: *Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften*, LVI, 156 s., 144 tablice; Bd. 2: *Die „Dionysos-Dithyramben“, Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk*, XXII, 484 s., Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, Monographien zur Nietzsche-Forschung.

Grondin J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1991, XI, 229 s.

Grossheim M., *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bouvier Verlag, Bonn, 120 s.

Guzzoni U., *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1990, 320 s.

Hammond M., *Understanding phenomenology*, Blackwell, Oxford 1991, 250 s.

Hayoun M.-R., *La Philosophie médiévale juive*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, 128 s.

Heintel E., *Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990, 302 s.

Heller M., *Filozofia świata*, Znak, Kraków 1991. Popularny wykład osnuty wokół najważniejszych postaci z dziejów filozofii przyrody, wnoszących istotny wkład w historię (i współczesność) tego kierunku filozofii: Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Newtona, Leibniza, Kanta, Whiteheada, Poppera.

Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992, s. 151. „Ks. Michał Heller w swojej najnowszej książce, idąc na przekór dość popularnemu — również w środowisku teologów — przekonaniu o sprzeczności lub, co najmniej, niezależności dwóch sposobów ludzkich dociekań: teologii i nauk empirycznych, proponuje ujęcie syntetyczne. Tym samym konstruuje program teologii nauki”.

Heller M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992. Kolejny podręcznik Wydziału Filozofii PAT dla studentów filozofii.

Henning K., Bitzer A. (Hrsg.), *Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit*, B.

I. Wissenschaftsverlag, Mannheim-Wien-Zürich 1991, 184 s.

Herbstrith W. (Hrsg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Attempto Verlag, Tübingen 1991, 196 s.

Herrmann F.-W. v., *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1991, 64 s.

Hoy R. C. — Oaklander L. N. (ed.), *Metaphysics: Classic and Contemporary Readings*, Belmont, Wadsworth Publishing, 1991, 542 s.

Hylton P., *Russel, idealism, and the emergence of analytic philosophy*, Clarendon, Oxford 1990, X, 416 s.

Index zu Heideggers „Sein und Zeit“. Zusammengestellt von Hildegard Feick, 4. naubearbeitete Auflage von Susanne Zieglerf, Niemeyer Verlag, Tübingen 1991, XVI, 138 s.

International Bibliography of Austrian Philosophy 1982/83 (Internationale Bibliographie zur Österreichischen Philosophie 1982/83). Compiled with assistance of Thomas Binder, Jutta Valent and Helmut Werba, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1990, 305 s., Studien zur Österreichischen Philosophie, Suppl. vol. 4.

Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przełożyła i wstępem opatrzyła Czesława Piecuch, Biblioteka Klasyków Filozofii Współczesnej, PWN 1991.

Jung H., Müller-Dietz H., Neumann U., *Recht und Moral. Beiträge zur Standortbestimmung*, Nomos, Baden-Baden 1991, 410 s.

Katz J. J., *The Metaphysics of Meaning*, MIT-Press 1990, 250 s.

Kemp P., Rasmussen D. (eds.), *The Later Works of Paul Ricoeur*, MIT-Press.

Knasas J. F. X., *The preface to Thomistic Metaphysics. A contribution to the neo-Thomist debate on the start of metaphysics*, Lang, Bern, 193 s., American University Studies, Ser. 5 Philosophy, vol. 106.

Knoppe T., *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, VIII, 176 s.

Korpanty J., *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, 233 s. Monografia opisująca wszechstronnie epikurejskie przesłanie rzymskiego ucznia Epikura Tytusa Lukrecjusza

Karusa.

Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Michalineum, Warszawa 1990, 452 s. Książka ma profil głównie historyczny. Tematem jej jest jednak nie historia idei, lecz refleksja filozofów przedstawiona obiektywnie i krytycznie zarazem.

Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

Kowalczyk S., *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991.

Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991, 356 s., Biblioteka Myśli Współczesnej. Odkrycie przez Autora dwuznaczności i problematyczności takich pojęć jak postęp, emancypacja czy nowoczesność otrzymało w książce formę rzetelnej filozoficznej dyskusji. Stwierdzenie upadku idei postępu nie jest zapowiedzią epoki pesymizmu i zwątpienia, lecz odsłonięciem niezmienności tego, co najważniejsze.

Kuczyński J., *Dialogue and Universalism as a New Way of Thinking*, Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.

Kulstad M. A., *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, Philosophia, München 1991, 183 s.

Lasch Ch., *The True and only Heaven. Progress and its Critics*, New York-London 1991.

Leser N., Seifert J., Plitzner K. (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers. Kritischer Rationalismus im Dialog*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1991, II, 422 s.

Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Przekład A. Kuryś przy współpr. J. Migasińskiego, wstęp M. Jędraszewski, posłowie M. Czajkowski, Atext, Gdynia 1991. Jest to zbiór artykułów publikowanych w okresie ponad dwudziestu lat w różnych czasopismach. Teksty te doskonale wprowadzają w atmosferę, w jakiej dokonują się filozoficzne poszukiwania jednego z największych żyjących myślicieli. Nie zrozumie się bowiem filozofii Lévinasa bez świadomości jego zakorzenienia w talmudycznej tradycji żydowskiej. To zakorzenienie wraz z umiłowaniem żydowskiego losu stanowi nić przewodnią zbioru.

Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Ph. Nemo*. Przekład B. Opol-ska-Kokoszka, wprowadzenie: J. Tischner, *Moje spotkanie z myślą Lévinasa*, seria *Teksty Filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991. W bardzo popularnych na całym świecie rozmowach z Ph. Nemo E. Lévinas wyjaśnia podstawowe pojęcia swojej filozofii

i ukazuje swoje związki z tradycją biblijną i filozoficzną. Książeczka stanowi znakomite wprowadzenie do myśli E. Lévinasa.

Lewis H. A. (ed.), Peter Geach: *Philosophical Encounters*, Kluwer, Dordrecht 1990, 333 s. Oprócz zbioru artykułów, książka zawiera autobiografię intelektualną Geacha.

Lorenc W., *Spór o naturę filozofii*, Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.

Löwith K., *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in nineteenth-Century Thought*. Preface by Hans-Georg Gadamer, Columbia University Press 1991, 478 p. Angielskie tłumaczenie standardowego dzieła Löwitha.

Löwy I., *The Polish School of Philosophy of Medicine. From Tytus Chalubiński (1820-1889) to Ludwig Fleck (1869-1961)*, Kluwer, Dordrecht 1990, 304 s.

Lorenzen M. O., *Metaphysik als Grenzgang. Die Idee der Aufklärung unter dem Primat der praktischen Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, XI, 376 s.

Løgstrup K. E., *Weite und Prägnanz. Sprachphilosophische Betrachtungen. Metaphysik I*, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, VII, 210 s.

Løgstrup K. E., *Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV*, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991, XI, 385 s.

Makkreel R. A., *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 509 s.

Mansfeld J., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum 1990.

Margreiter R., Leidlmair K. (Hrsg.), *Heidegger. Technik — Ethik — Politik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 281 s.

Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tekst opracował i wstępem poprzedził W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991, 314 s.

Martin W., *Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion. Ein Beitrag zur Diskussion über das christliche Proprium in der Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Kants*, Centaurus, Pfaffenweiler 1990, 309 s.

Maurach G., *Seneca. Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, XI, 218 s.

Mayer M., Hentschel M. (Hrsg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Focus, Gießen 1990, 280 s. Zawiera oryginalne teksty Lévinasa i Derridy.

Meyer T., *Nietzsche. Kunstauauffassung und Lebensbegriff*, Francke Verlag, Tübingen 1991, XIII, 836 s. Centralne aspekty poddane analizie to relacja sztuki i życia, perspektywizm, egzystencja artysty i estetyka twórczości, estetyka pozoru, relacje między sztuką a filozofią. Studium bada na bazie precyzyjnej interpretacji nietzscheańskiego pojęcia życia jego ujęcie sztuki oraz złożony spłot pomiędzy dionizyjskim życiem, twórczym podmiotem oraz estetycznym pozorem.

Muguerza J. (Hrsg.), *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 320 s.

Mulhall S., *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, Routledge, London 1990, 208 s.

Muratore S. (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti*, Ed. A.V.E., Roma 1990, 318 s. Tom stanowi zapis interesującego seminarium interdyscyplinarnego, jakie odbyło się na Wydziale Teologicznym Włoch Południowych w Neapolu w kwietniu 1989. Oprócz referatów systematycznych została ukazana m. in. relacja teologii i filozofii w ujęciu M. Schelera, F. Rosenzweiga, D. Bonhoeffera i A. Rosminiego. Tłem dla ożywionej dyskusji i poszukiwań nowej relacji jest z jednej strony kryzys neoscholastyki, a z drugiej torujące sobie drogę uznanie ze strony filozofii, że dyskurs teologiczny nie oznacza wyrzeczenia się krytycznej autonomii myśli, lecz jej potwierdzenie przez wspólne zobowiązanie wobec prawdy.

Negele M., *Grade der Freiheit. Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 241 s.

Oko D., *The transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1991.

Opalek K., Wróblewski J., *Prawo. Metodologia, filozofia, teoria prawa*, PWN, Warszawa 1991, 302 s.

Palaver W., *Politik und Religion bei Thomas Hobbes — ITS 33. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 392 s.

Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Vorwort von I. Sruber, Ausgewählte Schriften Bd. II, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 652 s.

Philipps D. Z. (ed.), *Wittgenstein and Religion*, Macmillan 1990, 288 s.

Pietrowicz S., *Helmut Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 600 s.

Pleines J.-E. (Hrsg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles, Kant, Hegel*, Verlag Königshausen & Neuman, Würzburg 1991, 224 s.

Pleines J.-E., *Studien zur Ethik*, Olms, Hildesheim 1991, 430 s., *Philosophische Texte und Studien*, Bd. 27.

Pöggeler O., *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991.

Ponton L., *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Vrin, Paris 1990, 216 s.

Putnam H., *Realism with a Human Face*. Edited and Introduced by J. Conant, Harvard University Press 1990, 448 s. Autor odrzuca współczesną metafizykę, która polega na opisie rozumu i świata z punktu widzenia Boga. Opowiada się za pluralizmem punktów widzenia, za filozofią, która nie stanowi zamkniętego systemu, lecz jest ludzką praktyką połączoną z realnym życiem.

Quine W. V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, 128 s.

Quine W. V., *Theorien und Dinge*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 257 s. Tom zawiera oprócz omówienia problemów techniczno-logicznych związanych z uzasadnieniem, także rozprawy historyczne nt. empiryzmu jak również krytyczne przedstawienia myśli Russella, Austina, Smarta, Goodmana, Gödla i Carrola.

Rapp F., Wiehl R., *Whitehead's Metaphysics of Creativity*, State University of New York Press 1990.

Renouvier Ch., *Les Dilemmes de la Métaphysiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, 288 s.

Ricken F. (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 1991, 206 s., *Münchener philosophische Studien*, Neue Folge, Bd. 4.

Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Wybór, wstęp i oprac. Stanisław Cichowicz, PAX, Warszawa 1991.

Rolewski J., *Kant a metafizyka*, PAX, Warszawa 1991.

Röd W., *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendental-philosophischer Sicht*, Verlag C. H. Beck, München 1991, 251 s. Autor przed-

stawia antydogmatyczną i antyfundamentalistyczną filozofię transcendentálną jako metateorię teorii doświadczenia. Czyni to w krytycznej konfrontacji z różnymi teoriami doświadczenia: obiektywistyczną, subiektywistyczną, wyjaśniającą przyczynowo oraz interpretującą psychologicznie.

Rorty R., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Cambridge University Press 1991.

Runggaldier E., *Analytische Sprachphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart.

Russell B., *Philosophical Papers 1896-1899*. Ed. by Nicolas Griffin and Albert C. Lewis. Textual apparatus prepared by William G. Stratton, The collected papers of Bertrand Russell, vol. 2, Univ. Hyman, London 1990, 672 s.

Salamun K. (Hrsg.), *Moral und Politik aus der Sicht des kritischen Rationalismus*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1990, 300 s., *Schriftenreihe zur Philosophie Karl R. Poppers und des Kritischen Rationalismus* 1.

Sandkühler H. J., *Die Wirklichkeit des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt 1991, 320 s. Książka jest historycznym wprowadzeniem w filozofię poznania. Autor opowiada się za epistemologią w ujęciu transcendentálnym, gdzie wewnętrzna historia wiedzy wchodzi w miejsce interpretacji problemu poznawczego.

Sandvoss E. R., *Philosophie. Selbstverständnis, Selbsterkenntnis, Selbstkritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, X, 274 s.

Scheier C.-A., *Wittgensteins Kristall. Ein Satzkomentar zur Logisch-philosophischen Abhandlung*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 260 s. Jest to pełny komentarz do *Traktatu* na tle wpływów kulturalnych na wczesne myślenie Wittgensteina.

Schelling G. W. F., *O ludzkiej wolności*, przekład B. Baran, Inter-esse, Kraków 1991.

Schleichert H., *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/aM 1990, 436 s. Jest to już drugie, całkowicie przepracowane wydanie wprowadzenia do klasycznej chińskiej filozofii.

Schmitz H., *Hegels Lexikon*, Bouvier Verlag, Bonn.

Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*. Przedmowa L. Szczegółła, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1991, 106 s. Podstawą wydania jest przekład A. Stögbauera z 1908 r. Wydawnictwo „bis”, które wydało dotąd kilka reprintów dzieł F. Nietzschego (*Ecce Homo*, *Narodziny Tragedyi*, *Tako rzecze Zaratustara*, *Zmierzech bożyszcz*, *Poza dobrem i złem*, *Antychryst*, *Z genealogii moralności*, *Dytiramby dionizyjskie*), zapowiada dalsze wznowienia dzieł Schopenhauera i Nietzschego.

Searle J. R., *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 353 s.

Spaemann R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 254 s. Książka chce przemyśleć na nowo to, co ludzie od dawna już wiedzą, i wyciągając wnioski również z historii błędów przedstawia koncepcję etyki jako nauki o udanym życiu.

Speck J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit V. Comte, Mill, James, Peirce, Dewey, Mach*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 247 s.

Speck J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit VI. Tarski, Reichenbach, Kraft, Gödel, Neurath*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 210 s.

Sprawa Galileusza. Wybór i red. Józef Życiński, Znak, Kraków 1991.

Stern R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge 1990.

Sutor B., *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 338 s.

Szostek A. MIC, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II — Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym 1990

Taureck B. H. F., *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Junius, Hamburg 1991, 544 s.

Teichert D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Metzler, Stuttgart 1991, 232 s.

Thom R., *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii z Giulio Giorello i Simoną Morini*. Przełożył i przedmową opatrzył R. Duda, PIW, Warszawa 1991, 192 s., Biblioteka Myśli Współczesnej.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992. Wznowienie cieszącego się dużą popularnością na początku lat osiemdziesiątych cyklu refleksji o etyce solidarności. Teksty zrodzone w gorących momentach historii były spontaniczną odpowiedzią chrześcijańskiego filozofa na to, co się działo, i próbą zapisania „rodzącej się rzeczywistości ducha”. Książka została uzupełniona pisanymi dziesięć lat później artykułami analizującymi duchowy krajobraz świata postkomunistycznego.

Tymieniecka A. T. (ed.), *The Elemental Passions of the Soul: Poetics of the Der*

Elements in the Human Condition, Part 3, Analecta Husserliana, vol. XXVIII, Kluwer 1990.

Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1991, 250 s.

Volker R. (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1991, 300 s. Książka jest zbiorem tekstów współczesnych filozofów hiszpańskich, w których znajduje odbicie pytanie o samoświadomość filozofii współczesnej. Teksty te, napisane specjalnie dla tego zbioru, dają wgląd w stan dyskusji filozoficznej w Hiszpanii po zakończeniu rządów generała Franco.

Volkman-Schluck K.-H., *Die Philosophie Nietzsches. Untergang der abendländischen Metaphysik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 278 s.

Vollmer G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 5. durchgesehene Auflage, Hirzel, Stuttgart 1990, XI, 226 s.

Waithe M. E. (ed.), *A History of Women Philosophers, 1600-1900*, Kluwer, Dordrecht 1991, 344 s.

Wallner F., Haselbach A. (Hrsg.), *Wittgensteins Einfluß auf die Kultur der Gegenwart*, Braumüller, Wien 1990, 98 s., *Philosophica* Bd. 9.

Weber E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*, Passagen Verlag, Wien 1990, 256 s.

Weil S., *Wybór pism*. Przekład i opracowanie Czesław Miłosz, Znak, Kraków 1991.

Wolff M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), par. 389*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1991, 240 s.

Wybraniec-Skardowska U., *Theory of Language Syntax*, Kluwer, Dordrecht, 256 s. Przedstawia formalno-logiczną i filozoficzną analizę składni językowej w odniesieniu do pewnych idei Husserla, Fregego, Leśniewskiego, Ajdukiewicza i Peirce'a.

Yorck von Wartenburg P., *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, 210 s.

Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny, Znak, Kraków 1992.

Zhang Shen, *Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“*, Bouvier Verlag, Bonn, 210 s., *Hegelstudien*, Beiheft 32.

Zimmermann R. E. (Hrsg.), *Das Sartre-Jahrbuch eins*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1991. Rocznik dokumentuje aktualną dyskusję nowych aspektów badań nad Sartrem.

Życiński J., *Medytacje Sokratejskie*, Lublin 1991, 224 s. Ideą książki jest wykazanie, że poszukiwanie Prawdy, której istnienie dzisiaj może wydać się wątpliwe, jest pasjonującym zajęciem nadającym życiu ludzkiemu wymiar głębi.

Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Biblos, Tarnów 1992. Biskup Józef Życiński próbuje w swojej książce ożywić wyobraźnię religijną człowieka schyłku XX wieku, coraz bardziej słabnącą w otoczeniu rewolucyjnych przemian dokonujących się w obrębie nauk szczegółowych. A w ten sposób — dostarcza nowych motywacji dla najważniejszych wyborów egzystencjalnych. Czyni to w ramach twórczo rozwijanej teologii procesu, inspirowanej myślą filozoficzną Alfreda Northa Whiteheada. W ujęciu tym zasadnicze prawdy teologiczne tracą charakter scholastycznych formuł i ujawniają swój związek z najgłębszymi tajemnicami nieustannie poznawanego świata.

Życiński J., *Ułaskawienie natury*, Znak, Kraków 1992. Autor pisze: „na kartach proponowanej pracy usiłuję rekonstruować główne kierunki interpretacji filozoficznych, które łączono z rozwojem nauk przyrodniczych. Historyczna perspektywa rozwoju wiedzy pozwala uniknąć wielu iluzji, które (...) pojawiają się znowu we współczesnych polemikach, łudząc odnowionymi wariantami ostatecznych tłumaczeń”.

Sytuacje i trendy

Między 1. stycznia a 18. września 1990 zwolniono z pracy w szkołach wyższych byłej NRD 506 wykładowców zatrudnionych w ramach nauczania podstaw marksizmu-leninizmu.

Husserliana i fenomenologia mają być — według umowy między uniwersytetami w Krakowie i Kolonii — przedmiotem współpracy między Instytutem Filozofii UJ a *Husserl-Archiv* z Kolonii.

opracował Adam Żak SJ

Informacje z Krakowa

Prof. dr Radim Palouš — doktorem honoris causa Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Dnia 19 października 1991 r., podczas inauguracji nowego roku akademickiego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie prof. Radim Palouš, rektor Uniwersytetu Karola w Pradze otrzymał doktorat honoris causa Wydziału Filozofii.

Urodził się 6 listopada 1924 r. Ukończył studia filozofii na Uniwersytecie Karola w Pradze, jako uczeń prof. Jana Patočki. Doktorat z filozofii uzyskał w roku 1948 na podstawie pracy *Masarykovo filosofické mládež*. Już w początkach lat pięćdziesiątych był prześladowany przez władze komunistyczne za odmowę udziału w życiu politycznym. Pracował wówczas jako tokarz i uczestniczył w prywatnych seminariach organizowanych przez Jana Patočkę. Dzięki swym przyjaciołom otrzymał później pracę w szkolnictwie jako nauczyciel szkoły podstawowej. Aby jako niemarksista móc uczyć w szkole średniej, ukończył chemię na Wydziale Nauk Przyrodniczych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Pradze. W r. 1957 rozpoczął, początkowo jako asystent, swą naukową drogę w dziedzinie chemii analitycznej. Po weryfikacji w r. 1959 zakazano mu pracy akademickiej. Niedługo potem zatrudniono go w Instytucie Badań Wyższej Szkoły Technicznej. Dopiero w latach siedemdziesiątych powrócił do pracy akademickiej, a poprzez dydaktykę chemii także do filozofii. W roku 1966, po wielu trudnościach, otrzymał tytuł kandydata nauk w zakresie pedagogiki, a w roku 1967 habilitował się na podstawie pracy *Škola moderního věku*. Drukarski skład tej pracy, przygotowany przez Państwowe Wydawnictwo Pedagogiczne, został zniszczony w 1969 r. W r. 1968, po okupacji Czech, został pozbawiony katedry. W 1977 r. znalazł się na liście pierwszych sygnatariuszy Karty 77. Z tego powodu ponownie został usunięty z pracy. Od stycznia 1982 do lutego 1983 był rzecznikiem Karty 77, a później jednym z przedstawicieli niezależnego ruchu obywatelskiego i niezależnej kultury. W tym okresie opublikował szereg książek i artykułów w wydawnictwach podziemnych i zagranicą. Do swoich dotychczasowych badań nad myślą Komeńskiego dołączył nową książkę o pojęciu wychowania u Komeńskiego *Die Schule der Alten*, Henn Verlag 1979. Inną, bardzo istotną pracą tego okresu była książka *Čas výchovy*, Rzym 1987, filozoficzny namysł nad misją wykształcenia w naszym wieku. Radim Palouš zaangażowany był również w pracach wydawnictw samizdatowych jako redaktor *Nove cesty myšlení*, niezależnego czasopisma *Výchova a vzdělání*, a także jako współwydawca pism zebranych Jana Patočki. Wykładał filozofię wychowania na prywatnych seminariach w Pradze, Brnie i wielu innych miastach. 19 listopada 1989 r. współzałożył *Forum Obywatelskie Czech i Moraw*. W styczniu 1990 r. został wybrany rektorem Uniwersytetu Karola w Pradze. W tym samym roku otrzymał doktorat honoris causa na Uniwersytetach w Pittsburgu i Nebrasce. Ostatnie jego publikacje to: *Osobnost a komunikace (Indywidualność a komunikacja)*,

Studia Pedagogica 5, Praha 1990 (wraz z Janem Patočką), *Světověk (Epoka świata)*, Praha 1990, *Komenského Boží svět (Komeńskiego Boży świat)*, Praha 1991. Od kwietnia 1990 r. jest członkiem Papieskiej Rady Kultury.

Filozofia Radima Palouša skupia się na problemie świata jako stworzenia, powołaniu człowieka i sensie historii. Jest głęboko inspirowana wiarą chrześcijańską. W swych tekstach, pisanych metodą fenomenologiczną, inspirując się tymi wątkami filozofii starożytnej (Sokrates, Platon) i współczesnej (Husserl, Lévinas, Patočka), które są bliskie chrześcijaństwu, rozwija własną, oryginalną filozofię człowieka i historii, która jest ważką propozycją we współczesnej myśli.

Wykład prof. R. Palouša wygłoszony podczas uroczystej promocji

Honorabiles, cives academici, clarissimi et carissimi!

Jestem głęboko wzruszony zaszczytem, jaki mocą Waszej decyzji staje się moim udziałem. Swego wzruszenia i swojej wdzięczności nie potrafię wyrazić inaczej jak tylko w ten sposób, że w swym zwięzłym wystąpieniu pozostanę wierny swojej zasadzie: wielki zaszczyt zasługuje na odpowiedź będącą nie tylko formalną uprzejmością, ale też ukierunkowaną merytorycznie na przedmiot moich studiów. Jak Państwo wiecie, jestem uczniem Jana Patočki. Moja krótka refleksja będzie przyczynkiem do fenomenologii zjawiska zwanego dialogiem.

Dialog jest w dzisiejszym świecie zarówno jednym z najważniejszych narzędzi demokratycznej społeczności (przecież słowo *parlamentum* jest średnio-wieczną łacińską kalką powstałą z francuskiego wyrazu *parler*), jak i podstawą powszechnej ludzkiej komunikacji. Dzisiejszy zlaicyzowany świat uważa często, że dialog jest przede wszystkim wyłączną sprawą logicznej konsekwencji i że jego ewentualne wady wynikają jedynie z nieściśłości w procesach logicznych przy prowadzeniu dialogu. W przeciwieństwie do tego np. św. Augustyn w dziele *De magistro* akcentuje zasadniczą rolę oddziaływania z góry, bez którego nie sposób przy poszukiwaniu i znajdowaniu dialogicznego kontaktu między partnerami dialogu (w danym przypadku chodzi o nauczyciela i ucznia) uczynić ani kroku. Ale chcę się teraz oprzeć nie na autorytecie powszechnie uznawanym w kręgach o nastawieniu religijnym, lecz na autorytecie europejskiego i światowego twórcy metod dialogowych w ogóle, a mianowicie na Sokratesie. Otóż w dialogu chodzi o to, aby każdy jego uczestnik powziął sam z siebie autentyczny pogląd; Sokrates uprawia jedynie sztukę *maieutyczną*, tzn. „położniczą”. Nikomu nie wolno przy rozmowie wypowiadać swego „tak” czy „nie” tak sobie, dowolnie; może to czynić tylko po dojściu do odpowiedzialnego przekonania.

W procesie zyskiwania poglądu człowiek stoi zawsze twarzą w twarz z ukazującą się rzeczywistością sam, a więc osobiście; przemawia do niego coś silniejszego, coś go wewnętrznie porusza, jego umysł oświecla nagle jasność, wyświetlająca i ob-jaśniająca coś, co było tutaj uprzednio w postaci ukrytej, mrocznej. Jest to osobiste, nieprzekazywalne spotkanie. Sokrates odsyła

właściwie do wewnętrznego doświadczenia: kiedy zaś nie ma na podorędziu poglądu na to, co w takiej czy innej sytuacji należy uczynić, zwraca się przynajmniej do swego *daimoniona* — w nadziei, że otrzyma od niego jeśli nie pozytywną wskazówkę, to przynajmniej negatywne ostrzeżenie (czego czynić nie powinien). Z Sokratesowym *daimonionem* można się spotkać w wielu miejscach jego badań nad dialogiem. *Daimonion* jest tym, co się w nim odzywa jako wewnętrzny znak (*Eutydem* 1 I, 272 E), co mu wskazuje, aby nie uczynił czegoś, czym mógłby się dopuścić przewiny wobec bóstwa (*Fajdros* 1 III, 242 C). Jest to jakaś przeszkoda (*Wielki Alkibiades* 1 II, 103 A) nie dopuszczająca do tego, aby zyskiwał sobie uznanie u innych sposobem niedobrym, grzesznym (*Fajdros* 1 III, 242 D). Sokrates zgadza się ze zdaniem mantynejskiej wieszczki Diotymy, że *daimonion* jest pośrednikiem między człowiekiem a bogiem i że przekazuje ludzkie prośby, a z drugiej strony wskazówki. To właśnie *daimonion* umożliwia zarówno spełnianie kapłańskiego i wieszczczego powołania jak i poświęcanie, zaklinanie, przepowiadanie przyszłości, czary i senne zjawy — przecież działa on to na jawie, to w ekstazie, to we śnie (*Uczta* 1 III, 202 E-203 A). A więc to bóstwo zaleca przez tego posłańca Sokratesowi, aby tego czy owego nie czynił: aby powiedzmy powstrzymał się od rozmowy z danym partnerem. Kiedy indziej *daimonion* milczy, a więc Sokrates wdaje się w rozmowę (*Wielki Alkibiades* 1 II, 105 E). *Daimonion* towarzyszy każdemu po śmierci aż do miejsca, gdzie zmarły musi się poddać sądowi (*Fedon*, 1 I, 107 D). *Daimonion* milczy, kiedy Sokrates udaje się na rozprawę sądową przed ateńskim trybunałem (*Obrona Sokratesa* 1 I, 31 D) i oczywiście poddaje się całej procedurze aż po egzekucję za pomocą truciizny, jakkolwiek sam z góry wie, że zostanie niesprawiedliwie skazany (*Obrona Sokratesa* 1 I, 36 A).

Sokratesowy *daimonion* najwyraźniej nie jest tym, co dzisiaj rozumiemy pod słowem „sumienie”, przypisując mu jedynie wymiar indywidualnej mocy, związanej z osobowością posiadacza, a więc mocno relatywną. Sokratesowe „sumienie” jest głosem sił potężniejszych niż on sam — przecież to właśnie on zwraca się do tego sumienia z pytaniami. *Daimonion* jest dla Sokratesa obecnością boskiego głosu wewnątrz niego. Sokrates w swoim szczytowym okresie nie jest więc jedynie bystrym intelektualistą obdarzonym dużą umiejętnością dyskusowania: jest myślicielem głęboko religijnym. Jego dzieło myślowe jest zwróceniem się do ludzkiego powołania względem boskiego wezwania. Dzięki temu znajduje on swoje miejsce zarówno w sytuacji dialogicznej jak i w kontemplacyjnej zadumie.

„Powiadają mędrcy, Kaliklesie, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń, i porządek, rozum i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa, przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą” (*Gorgiasz*, s. 131-132, przekład W. Witwickiego).

Jeśli zaś niektórzy sądzą, że sokratesowe źródło prawdy nie znajduje się na zewnątrz, lecz że jest wewnętrzne w tym sensie, że Sokrates (i każdy inny człowiek) może dojrzeć prawdę tylko sam w sobie, to należy do tego jedynie dodać: ale nie jedynie sam z siebie. Prawda jest dostępna wewnętrznie, poznać

ją musi każdy sam, ale nie jest ona własnym dziełem poznającego, lecz boskim orędziem umieszczonym w jego wnętrzu.

Nazbyt przywykliśmy do ludzkiej autonomii, nazbyt zapomnieliśmy o tym, że jesteśmy zdani na Boga nawet w takich zdawałoby się najbardziej zlaicyzowanych rzeczywistościach, jak międzyludzka komunikacja. Jeśli spotykamy się tutaj w atmosferze zrozumienia — a ja Wam, *cives academici*, za Wasz wyraz tego wzajemnego zrozumienia z serca dziękuję — to dzieje się tak dzięki Bogu: *Deo gratias!*

przełożył Juliusz Zychowicz

Ks. prof. Józef Tischner

Laudatio

Nadając profesorowi Radimowi Paloušowi tytuł doktora honoris causa Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, chciałoby się powtórzyć historyczne słowa Komisji Edukacji Narodowej: *sapere auso* — temu, który odważył się myśleć. W czasach bezmyślnego okrucieństwa, jakimi były czasy komunistycznego totalitaryzmu, myślenie, które nawiązywało do wielkiej tradycji greckiej i chrześcijańskiej, które otwierało się na wszystkie ważniejsze prądy współczesności i w dodatku angażowało się w krytykę totalitaryzmu — takie myślenie wymagało szczególnej odwagi. Ale ono również, jak się miało wkrótce okazać, stało się prawdziwą „siłą bezsilnych”.

W tradycji myślowej Profesora Radima Palouša są obecne wątki współczesne, pochodzące od Husserla, Heideggera, Lévinasa i oczywiście Jana Patočki. Wątki te zostały wplecione w tradycję, której korzenie tkwią w filozofii Sokratesa, Platona, św. Augustyna oraz mistrza wszystkich wychowawców — Komeńskiego. I kto wie właśnie, czy obecności tego ostatniego w całej czeskiej kulturze nie zawdzięczamy szczególnego nachylenia zainteresowań Profesora Palouša w stronę spraw wychowawczych. Pragnie on, idąc za radami Sokratesa, pomóc człowiekowi w urodzeniu jego wewnętrznej prawdy czyli po prostu siebie. W książce *Czas wychowania* pokazuje pewien upadek ideału wychowania we współczesnym świecie, które pod wpływem techniki stało się „kształceniem”, czyli czysto zewnętrznym przygotowaniem człowieka do określonej funkcji. Rysując własną ideę wychowania, Autor czerpie obficie z tradycji greckiej i chrześcijańskiej. Wizja greckiej *paidei* splata się z chrześcijańską *educatio*, otrzymując poparcie ze strony współczesnych myślicieli, szczególnie przedstawicieli filozofii dialogu.

Wychowanie jest dziełem integralnym. Zwłaszcza w takich czasach, jak nasze, musi ono również objąć przygotowanie do polityki. Profesor Radim Palouš pisze więc o istocie polityki, o warunkach demokracji, o roli dialogu w demokracji. Wychowanie do uczestnictwa w życiu politycznym zostało poparte własnym przykładem. Profesor Radim Palouš był niemal od samego początku sygnatariuszem słynnej Karty 77, grupującej ludzi protestujących

przeciwko kłamstwu komunizmu. Nie wolno nam zapomnieć o tym, jak ludzie ci w czasach, w których groziła Polsce interwencja tzw. „bratnich armii”, wypowiedzieli słowa: „ręce precz od Polski”. Wam było wtedy trudniej niż nam. U nas system stalinowski był w fazie rozkładu, wy żyliście w środku tego systemu. Łatwiej nam było w tych czasach pójść na strajk, niż Wam podpisać się pod tymi słowami. Niech mi dziś będzie wolno złożyć na ręce Pana, Panie Profesorze — Pana, który wkrótce potem został rzecznikiem Karty 77, serdeczne i szczere: dziękujemy. Prawdziwych przyjaciół poznajemy w biedzie. Co jednak nie może znaczyć, że gdy znika bieda, znika również przyjaźń.

Sapere auso — temu, który odważył się myśleć. Temu, który myśląc przemienia myślenie w siłę zdolną wychowywać. I temu także, który — o czym wszakże raczej milczeć przystoi — wie, że aby osiąść tajemnicę wychowania innych, trzeba poznać tajemnicę modlitwy.

Jubileusz 60-lecia urodzin Ks. prof. Józefa Tischnera

27 stycznia 1992 r. w siedzibie Wydawnictwa Znak, grono uczniów i przyjaciół ofiarowało ks. prof. Józefowi Tischnerowi książkę pamiątkową *Zawieźć człowiekowi* na jego 60. urodziny. Podczas uroczystości, która zgromadziła szerokie grono polskich naukowców, artystów i polityków, przemówił dziekan Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz oraz dziekan Wydziału Historyczno-Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. Władysław Stróżewski. Rektor Krakowskiej Wyższej Szkoły Teatralnej, pan Jerzy Sthur wygłosił „odę”, którą na cześć jubilatą napisał Leszek Kołakowski. Ofiarowana jubilatowi książka zawiera dedykowane mu naukowe artykuły i eseje. Wśród filozofów swoje teksty ofiarowali tak znamienici myśliciele, jak: Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean Luck Marion, Bernard Waldenfels, Richard Scheffler. Nie brakło także współpracowników, uczniów, przyjaciół z „Solidarności” i z Podhala.

NOWOŚĆ

WYDAWNICTWA ZNAK

30-105 Kraków
ul. Kościuszki 37

ZAWIERZYĆ CZŁOWIEKOWI KS. JÓZEFOWI TISCHNEROWI NA SZEŚCZDZIESIĄTE URODZINY

Wśród czterdziestu autorów, pragnących uczcić jubileusz światowej sławy filozofa, cenionego pisarza i duszpasterza o ogromnym autorytecie – widnieją nazwiska o takiej randze, jak Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, kard. Franz König, Władysław Stróżewski, Jerzy Turowicz, Adam Michnik, Lech Wałęsa, Leszek Kołakowski, bp Józef Życiński.

str. 536, broszura

cena detal. 60 000 zł

Józef Tischner

ETYKA SOLIDARNOŚCI ORAZ HOMO SOVIETICUS

Wznowienie cieszącego się dużą popularnością na początku lat osiemdziesiątych cyklu refleksji o etyce solidarności. Teksty zrodzone w gorących momentach historii były spontaniczną odpowiedzią chrześcijańskiego filozofa na to, co się działo, i próba zapisania „rodzącej się rzeczywistości ducha”. Książka została uzupełniona pisanymi dziesięć lat później artykułami analizującymi duchowy krajobraz świata postkomunistycznego. Lektura szkolna dla L.O.

str. 212, broszura

cena detal. 25 000 zł

Mieczysław Markowski

Nie znane dzieła filozoficzne Piotra Wysza (+ 1414)

W przededniu dwóch wielkich rocznic nauki polskiej, jakim będzie sześćsetlecie wydania 11 stycznia 1397 roku papieskiej bulli zezwalającej na założenie wydziału teologii w Krakowie i odnowienia w dniu 22 lipca 1400 roku Uniwersytetu Krakowskiego, wypada przedstawić w nowym świetle sylwetkę jednego z głównych twórców tego pamiętnego wydarzenia, Piotra z Radolina, zwanego później Wyszem z powodu wysokiego wzrostu. Jest zrozumiałe, że tego wielkiego aktu nie można było dokonać bez uprzedniej zgody i przychylności królowej Jadwigi i króla Władysława Jagiełły promieniujących swoją władzą z Wawelu na rozległe połacie potężnej Korony Polskiej, pozostającej w unii z Wielkim Księstwem Litewskim.

Królowa Jadwiga mogła oglądać skierowaną przez papieża Bonifacego IX do niej i jej małżonka wspomnianą bullę. Zmarłej w kwiecie wieku królowej nie było dane doczekać oficjalnego odnowienia podupadłego Uniwersytetu Krakowskiego. Pozostawione przez nią dobra stały się jednak filarami odnowionej wyższej uczelni w stolicy Polski, jak to pięknie powiedział Wielkopolanin Andrzej z Kokorzyna, który w pierwszej połowie XV wieku w uniwersyteckim środowisku krakowskim uchodził za największego filozofa. Zajętego polityką i dozbieraniem rycerstwa króla Władysława Jagiełły trzeba było podtrzymać w dawnych zamiarach odnowienia Uniwersytetu Krakowskiego i nakłonić go do ich szybkiej realizacji. Poza nielicznym gronem przebywających w Krakowie magistrów filozofii i doktorów prawa zależało na tym najbardziej wykształconemu i energicznemu biskupowi krakowskiemu, Piotrowi Wyszowi.

Uczestnicząc w rokowaniach polsko-krzyżackich i pośrednicząc w poufnych sprawach między królową Jadwigą i kurią rzymską, Piotr Wysz położył wielkie zasługi na arenie politycznej. Po dojściu w krótkim czasie do funkcji referendarza kurii rzymskiej, kolektora generalnego i nuncjusza oraz po otrzymaniu godności prepozyta włocławskiego i protonoriusza papieskiego, wysunięciu Piotra Wysza przez królową Jadwigę na wakującą stolicę biskupią w Krakowie było czymś normalnym. Dążąc do podniesienia karność wśród podległego mu kleru swojej diecezji, zapisał się on na trwałe także na niwie kościelnej. Chcąc podnieść poziom wykształcenia duchowieństwa i przystosować go do celów misyjnych na ziemiach litewskich i ruskich, nie szczędził on wysiłków zmierzających do uzyskania zezwolenia papieskiego na założenie wydziału teologii w stolicy państwa polskiego. Należyte funkcjonowanie tego fakultetu nie mogło nastąpić bez uruchomienia wydziałów prawa kanonicznego i medycyny i bez wzmocnienia kadry już działającego wydziału filozofii

i umiejętności wyzwolonych. Oficjalne odnowienie czterowydziałowego Uniwersytetu Krakowskiego, mającego służyć wykształceniu szerszych kręgów społeczeństwa polskiego, stało się głównym celem dążeń Piotra Wysza na polu oświaty. Gdy król Władysław Jagiełło dokonał tego wiekopomnego aktu w dziejach nauki polskiej, Piotr Wysz jako konserwator tej uczelni i przypuszczalnie też profesor prawa, wygłosił wykład inauguracyjny. Chociaż był on przez profesorów i studentów uznany też za kanclerza odnowionego Studium Generalnego w Krakowie, to jednak sprzeciwiał się temu kanclerz królewski ze swoim otoczeniem. To, że mimo niesprzyjających okoliczności doszło do Jagiellońskiego odnowienia Uniwersytetu Krakowskiego, jest bezsporną zasługą biskupa krakowskiego, Piotra z Radolina, który był głównym animatorem tego epokowego wydarzenia w historii szkolnictwa wyższego w Polsce.

Ostatnio zwrócono uwagę na działalność pisarską Piotra Wysza. Przy tym przypisano mu słusznie autorstwo traktatu o symonii i władzy papieskiej zwanego *Speculum aureum*. Dzięki temu zasłużył on nawet na miano ojca krakowskiej eklezjologii. Pisząc swój traktat, posłużył się on rzadko używaną w średniowieczu formą dialogu między Piotrem i Pawłem. Dzieło to świadczy nie tylko o biegłości we władaniu piórem, które musiał posiadać jako kanclerz królowej Jadwigi, lecz także o dążeniu do oryginalności nawet w zewnętrznej szacie graficznej. Kilkadziesiąt lat później, gdy największy matematyk niemiecki XV wieku Jan Regiomontan dyskutował z najwybitniejszym polskim astrologiem tych czasów, Marcinem Bylicą z Olkusza o przeprowadzeniu gruntownej reformy astronomii, pojawiło się znowu dzieło zredagowane w rzadko używanej wtedy formie dialogu. Tak w pierwszym jak i w drugim przypadku chodziło o sprawy odbiegające od powszechnie uznawanych poglądów. Użycie formy dialogu chroniło w jakiś sposób autora dzieła od ewentualnej odpowiedzialności za wypowiedziane przez jego dyskutanta zaprzetywania.

Speculum aureum nie było bynajmniej debiutem pisarskim Piotra Wysza. W związku z tym wypada poświęcić nieco uwagi nie znanej dotąd naukowej twórczości pisarskiej Wysza z czasów jego młodości. W jej świetle okazuje się, że już wtedy Piotr posiadał doskonale opanowaną umiejętność pisania, dążył do oderwania się od powszechnie stosowanych schematów redagowania dzieł naukowych, miał jasną określoną postawę metodologiczną i był oryginalnie myślącym filozofem. Tę formację osiągnął on podczas swoich studiów, których kontury zaledwie wylaniają się z mroków przeszłości.

Do tej pory przyjmowano, że Piotr z Radolina uczył się w Poznaniu. Jest to o tyle uzasadnione, że jego wieś rodzinna leży w Wielkopolsce. Przy tym trzeba jednak wziąć pod uwagę, że Radolin leży w pobliżu granicy Kujaw i że szkoła katedralna we Włocławku stała na wysokim poziomie nauczania umiejętności wyzwolonych. Za tym przemawiają jego późniejsze powiązania. Piotr został bowiem prepozytem włocławskim i utrzymywał bliskie kontakty z biskupem włocławskim Henrykiem, który w 1393 roku dał jego bratu Zygmuntovi wieś Orle jako prebendę. Drugi brat Piotra, Mateusz był wojewodą inowrocławskim w latach 1400-1404. Z włocławskiej szkoły katedralnej, w której uczyli także kanonicy pochodzący z Pomorza, mógł Piotr nie tylko wynieść znakomite wykształcenie, lecz także osiąść dobrą znajomość języka

niemieckiego, która niewątpliwie wpłynęła na decyzję przy wyborze miejsca studiów filozoficznych.

Wydaje się, że nie był to ani ufundowany przez króla Kazimierza Wielkiego w 1364 roku Uniwersytet Krakowski, ani założony w 1348 roku Uniwersytet Praski. Podobnie jak wielu młodzieńców z Pomorza i ze Śląska, Piotr wybrał na miejsce swoich studiów filozoficznych, stojące na wysokim poziomie nauczania i stąd cieszące się zasłużoną sławą w Niemczech, tzw. Erfurckie Studium Umiejętności Wyzwolonych, w którego skład wchodziły cztery główne szkoły, które działały przy kościele Najświętszej Marii Panny, kościele św. Seweryna, klasztorach augustianów i benedyktynów. Mimo że posiadały one jednego przełożonego zwanego niekiedy nawet rektorem, dochodziło w nich w drugim ćwierćwieczu XIV wieku do polemik doktrynalnych między przedstawicielami nowej szkoły propagującymi przede wszystkim burydanowski terminizm i reizm a zwolennikami starej szkoły, którzy opowiadali się za różnie interpretowanym realizmem, w tym także za awerroizmem. Ustały one dopiero w latach sześćdziesiątych XIV wieku, gdy zwolennicy nowej szkoły opuścili Erfurt i udali się do Pragi. Dzięki temu mogli umocnić swoje pozycje przedstawiciele starej szkoły. Tę sytuację wykorzystali przede wszystkim awerroiści, którzy w tym mieście posiadali dłuższe tradycje. Piotr, który w tym czasie studiował filozofię w Erfurcie, przejął się ideami tego ostatniego kierunku filozoficznego. Dał on temu wyraz nie tylko podczas wykładów, lecz także w swojej twórczości pisarskiej z zakresu filozofii.

Piotr Wysz, jak to udało się mi ustalić, napisał dwadzieścia cztery komentarze do filozoficznych pism Arystotelesa, Porfiriusza, Awerroesa i św. Tomasza z Akwinu. Tego ogromnego dzieła dokonał on we Erfurcie w sto lat po wielkim paryskim potąpieniu heterodoksyjnego arystotelizmu i awerroizmu. Nastąpiło to przed udaniem się w 1378 roku do Padwy na studia prawnicze. Nie jest wykluczone, że przebywał on już wcześniej w tym mieście. Istnieje bowiem związek między jego poglądami i prądami filozoficznymi panującymi w tym mieście. Na uniwersytetach średniowiecznych istniał zwyczaj, że zdolniejsi studenci wyższych fakultetów mogli wykładać na niższym wydziale. Wobec tego nie jest wykluczone, że czynił to także omawiany Wielkopolanin, który za granicą występował przeważnie jako Piotr Polak. Między 1379 i 1385 rokiem istnieje luka w jego życiorysie. Być może, że powrócił on w tym czasie do Erfurtu, by dalej wykładać w tym mieście, a przede wszystkim by wziąć czynny udział w staraniach zmierzających do uruchomienia czterowydziałowego Uniwersytetu Erfurckiego. W jesieni 1385 roku przebywał znowu w Padwie, gdzie ten niezwykle pracowity i uzdolniony Wielkopolanin w ciągu dwóch lat zdobył najpierw doktorat prawa kanonicznego, a potem stopień doktora obojga praw. Podobnie jak w Erfurcie tak też w Padwie wykładał on przez jakiś czas w 1387 roku.

W prologu do dwudziestu czterech swoich komentarzy podał Piotr z Radolina, jak rzadko który filozof średniowieczny, zasady redagowania dotyczące tak zewnętrznej formy jak i wewnętrznej schematu swoich dzieł. Przy tym odszedł on od powszechnie w tym czasie stosowanych form pisania komentarzy. Zamiast stawiania pytań zaczął od podawania odpowiedzi na problemy, których trzeba się domyślać.

Przed bliższą charakterystyką treści omawianego zbioru dzieł filozoficznych chciałbym podkreślić, że nie są to bynajmniej kopie pism obcych filozofów, lecz że są one dziełami autorskimi. Mimo że u przedstawicieli klasycznego średniowiecza, czyli starej szkoły, filozofia bytu, zwana też filozofią pierwszą lub metafizyką zajmowała najwyższe miejsce w hierarchii dyscyplin filozoficznych, napisał Piotr stosunkowo krótki komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa, jeszcze krócej skomentował on traktat Tomasza z Akwinu *O bycie i istocie*. Zgodnie z tendencjami późnego średniowiecza najobszerniej zajął się Piotr filozofią przyrody, pisząc komentarze do dwunastu autentycznych filozoficzno-przyrodniczych pism Arystotelesa i do dwóch pseudo-arystotelesowskich utworów. Tytuł dzieł z filozofii przyrody nie objaśniano nawet na ówczesnych uniwersytetach. Zbiór dzieł logicznych Piotra składa się z komentarzy do sześciu pism Arystotelesa, z komentarzy do *Isagogi* Porfiriusza i do pseudo-arystotelesowskiego pisma *O sześciu zasadach*.

Poza komentarzami do takich pism Arystotelesa jak *O zwierzętach*, *Topika* i *O dowodach sofistycznych* zbiór komentarzy Piotra znany jest mi z trzech przekazów rękopiśmiennych. Z nich dwa skopiowano przed 1379 rokiem z innych rękopisów, co świadczy, że znajdujące się w nich dzieła były w czasie ich powstania czytane. Dwa z najstarszych rękopisów mieszczą się w dolnosaksońskich bibliotekach w Hildesheim i Getyndze. Trzeci kodeks rękopiśmienny, który powstał w 1462 roku na Uniwersytecie w Rostocku i jest widomym znakiem recepcji omawianego zbioru, znajduje się obecnie w bibliotece Uniwersyteckiej w Kilonii.

W świetle powyższych danych okazuje się, że Wielkopoleńsin Piotr z Radolina jest pierwszym wybitnym polskim pisarzem-filozofem. Przed nim na tak ambitny wyczyn pisarski w dziedzinie filozofii i logiki nie pokusił się żaden inny Polak. Przystępując do ich pisania, Piotr określił jasno swoją postawę metodologiczną. Miała nią być *via communis* — wspólna droga. W długich dziejach filozofii zajęcie takiego stanowiska było zupełnie czymś nowym, jeżeli zważy się, że działający w drugiej połowie XIV wieku filozofowie deklarowali swoją przynależność albo do starej szkoły względnie drogi (*via antiqua*), albo do nowej drogi (*via nova* lub *moderna*). W rozbitym wtedy świecie chrześcijańskim, w czasach nasilających się sporów doktrynalnych i rozprzestrzeniania się burydanowskiego terminizmu Piotr Wysz wystąpił z określonym programem pojednawczym w filozofii. W tym przypadku wyprzedził on kanclerza Uniwersytetu Paryskiego, Jana Gersona. Istota zaproponowanego pojednania filozoficznego miała zasadzać się na pismach historycznego Arystotelesa i na objaśnieniach jego najwybitniejszego komentatora, Awerroesa. Tę bodajże pierwszą świadomie i publicznie wypowiedzianą deklarację Piotr zrealizował w swoich komentarzach tylko o tyle, o ile nie sprzeciwiała się ona wierze katolickiej. Przy tym w jego metafizyce pojawił się esencjalizm, w kosmologii — naturalizm, w logice — modystyczna koncepcja metafizyka. To wszystko skłania do uznania Piotra Wysza z Radolina za pierwszego polskiego oryginalnego i wielkiego filozofa.

1/1992



PAT – Kraków

CONTENTS

— DISSERTATIONS —

- Radim Palouš
The Meaning of „World's Age” 5
- Jan Andrzej Kłoczowski OP
Religious Cognition. An Attempt at a Characteristic . . . 13
- Wojciech Paluchowski CM
Max Scheler on the Pragmatic Motive in Cognition 23
- Antoni Szwed
On the Method in Søren Kierkegaard's Philosophy 39
- Zbigniew Stawrowski
The Connection between Finiteness and Infinity in the Hegelian System 47

— TEXTS AND COMMENTARIES —

- Martin Heidegger
Hegel and Greeks 55

Edith Stein	
<i>The impact of Phenomenology on Philosophy of life</i>	67

— DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS —

Antoni Szwed	
<i>Thinking in the face of Evil</i>	79
Zbigniew Stawrowski	
<i>Hannah Arendt on Revolution</i>	86
Ireneusz Ziemiński	
<i>E. Husserl's Transcendental Phenomenology and Problems of Solipsism</i>	91
Alksander Bobko	
<i>Heppiness and the Sense of life</i>	97
Bogna Opolska-Kokoszka	
<i>Emmanuel Lévinas</i>	99
Ks. Zbigniew Liana	
<i>Evolution and God. Can God be Comprehended through Nature?</i>	105
Jerzy Machnacz SDB	
<i>Whoever Seeks Truth, Seeks God</i>	111
Jerzy Machnacz SDB	
<i>Edith Stein. Leben. Philosophie. Vollendung Theologische Anthropologie der katolischen Glaubenslehre</i>	114
Piotr Lenartowicz SJ	
<i>The Evolution of Dilemma</i>	118
Michał Heller	
<i>Post scriptum to „Dilemma”</i>	122
Jan Galarowicz	
<i>Initiation of Good or the Beginning of Drama?</i>	124

— INFORMATION —

Jerzy Machnacz SDB	
<i>Remarks on the editorial History of Max Scheler's Collected Works</i>	131
Jerzy Machnacz SDB	
<i>Evil as a philosophical Problem</i>	145
Jerzy Machnacz SDB	
<i>Edith Stein — The Sign of Reconciliation</i>	149
Jacek Migasiński	
<i>Heidegger and the Problem of Evil</i>	154
Aleksander Bobko	
<i>Metaphysics at the Crossroads</i>	158
<i>Events</i>	160
<i>New Publications</i>	163
<i>Situations and Trends</i>	176
<i>News from Kraków</i>	177
Mieczysław Markowski	
<i>Unknown Philosophical Works of Piotr Wysz (+ 1414)</i>	183

OŚRODEK BADAŃ INTERDYSCYPLINARNYCH

przy Wydziale filozofii PAT w Krakowie wydaje „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” – zbiór artykułów i recenzji będących rezultatem pracy Ośrodka. Są jeszcze do nabycia numery XII i XIII „Zagadnień...”

Nr XII otwiera postanie Ojca Świętego Jana Pawła II do O. George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego. Tekst ten wywołał już duży oddźwięk w kręgach intelektualistów. Publikowany przekład może stanowić źródło nowych inspiracji dla dalszych poszukiwań. Tekst Whiteheada z pewnością mieści się w nurcie postulowanych przez Papieża nowych poszukiwań dla starych problemów. Problem racjonalności i jego złożoność widać często najlepiej na negatywnych przykładach, w których wąskie (lub zbyt szerokie) pojęcie racjonalności rodzi teologiczne czy naukowe potworki. Problematykę te przedstawiają artykuły J. Życińskiego i A. Berthona, zaś J. Włodarczyk w Popperowskim świecie nr 3 widzi podstawę naszego wysiłku dążenia do prawdy.

NR XIII Wśród tradycyjnych pozycji *Zagadnień* artykuł Wignera *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych* należący do klasycznych tekstów z filozofii matematyki oraz przekład fragmentu książki R. Penrose'a *The Emperor's New Mind*. W t. XIII znajdziemy również artykuły o filozofii przyrody Maritaina o David Bohma filozofii ukrytego porządku a także o filozofii Poppera i św. Augustyna.

Każdy numer „Zagadnień...” zawiera omówieniu kilku pozycji książkowych, dających możliwość zorientowania się w najnowszej literaturze.

Zamówienia można składać na adres:

Redakcja
Zagadnień Filozoficznych w Nauce
ul. Bernardyńska 3
31-069 Kraków

NOWOŚĆ

WYDAWNICTWA NAUKOWEGO PAT
ORAZ OBI

Michał Heller
WPROWADZENIE
DO FILOZOFII NAUKI

Wybitny kosmolog oraz znawca filozofii nauki, oddaje w ręce swych studentów i wszystkich zainteresowanych elementarne wprowadzenie do filozofii nauki. Podręcznik przedstawia nie tylko standardowe ujęcia wypracowane przez filozofię nauki, ale również to, co rzeczywiście dzieje się we współczesnej nauce. Główny nurt książki stanowi filozofia fizyki. Adresatami książki są studenci filozofii, fizycy i wszyscy przedstawiciele nauk szczegółowych zainteresowani refleksją filozoficzną.

ZAMÓWIENIA:
WYDAWNICTWO NAUKOWE PAT
ul. Franciszkańska 1
31-004 Kraków

WKRÓTCE

W WYDAWNICTWIE ZNAK

30-105 Kraków
ul. Kościuszki 37

Władysław Stróżewski

SZKICE Z FILOZOFII WARTOŚCI

Niemal wszystkie szkice powstały jako odczyty uniwersyteckie, głównie na UJ i KUL. Stanowią kontynuację rozważań zawartych w książce ISTNIENIE I WARTOŚĆ (Znak 1982), zwłaszcza części pt. W KRĘGU WARTOŚCI SZCZEGÓŁOWYCH. Tytuły niektórych szkiców: O IDEI UNIwersYTETU; O STAWANIU SIĘ CZŁOWIEKIEM; TAK - TAK, NIE - NIE. KILKA UWAG O PRAWDZIE; PLUS RATIO QUAM VIS.

BÓG I PRZYRODA W FILOZOFII PROCESU

SERIA ZNAK-IDEE NR 5

Pierwsza w Polsce obszerna prezentacja oryginalnego nurtu filozofii współczesnej nawiązującego do dorobku Alfreda N. Whiteheada. Przygotowany przez bpa Józefa Życińskiego tom zawiera zarówno omówienia filozofii procesu pióra jej polskich znawców, jak i przekłady tekstów jej czołowych reprezentantów: Whiteheada, Van der Vekena, Hartshorne'a czy Lewisa Forda.

Wydawnictwo ZNAK poleca

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 Levinas czy Theunissen. Ukazano zarówno leżące u źródeł dialogiki motywy żydowskie, jak też istotne dla jej późniejszego rozwoju motywy fenomenologiczne.

Józef Życiński

UŁASKAWIANIE NATURY

Najnowsza książka filozofa, duszpasterza, od niedawna biskupa tarnowskiego. Autor pisze: „... na kartach proponowanej pracy usiłuję rekonstruować główne kierunki interpretacji filozoficznych, które łączono z rozwojem nauk przyrodniczych. Historyczna perspektywa rozwoju wiedzy pozwala uniknąć wielu iluzji, które (...) pojawiają się znowu we współczesnych polemikach, łudząc odnowionymi wariantami ostatecznych tłumaczeń”. Tytuły niektórych rozdziałów: „Teologia i poezja w zoologii”, „Ochrzcic darwinizm?”, „Credo dla ateisty”, „Wewnątrz teosfery”...

Zamówienia:

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

ISSN 0867-8308