

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

Logos i Ethos

2/1992

PAT Kraków

2/1992



PAT - Kraków

SPIS TREŚCI

— ROZPRAWY —

- Ks. Józef Tischner
Sprawa osoby — wstępne przybliżenie 5
- Alfred Gawroński
Dwa schematy metafizyki europejskiej 21
- Adriaan Peperzak
*Fenomenologiczne zapiski o różnicy pomiędzy literaturą
a filozofią* 29
- Ks. Władysław Zuziak
*Polityka a moralność w myśli filozoficznej Jacquesa
Maritaina* 43

— PORTRETY —

- Otto Friedrich Bollnow* 53

Elżbieta Baranowska-Lagowska
Otto Friedrich Bollnow, *Hermeneutyczna filozofia poznania*
i jej antropologiczne konsekwencje 55

Frithjof Rodi
Filozofia hermeneutyczna w późnej twórczości Otto Friedricha
Bollnowa 69

• Otto Friedrich Bollnow
O pewnej regule hermeneutycznej 81

Otto Friedrich Bollnow
O dziele nie ukończonym. O dziele nie do ukończenia 95

— LISTY —

Czesława Piecuch
Rozdroża przyjaźni filozoficznej (Martin Heidegger/Karl
Jaspers listy 1920-1963) 107

Adam Węgrzecki
Listy do przyjaciela 115

— PATOČKA MEMORIAL LECTURES —

Leszek Kołakowski
Iluzje demitologizacji 125

— TEKSTY I KOMENTARZE —

Artur Schopenhauer
O myśleniu siebie samego 137

Fryderyk Nietzsche
Uczony 145

— DYSKUSJE I PUBLIKACJE —

Marek Drwięga
Paul Ricoeur, „Soi-meme comme un autre” 149

Antoni Szwed
Kierkegarda fenomenologia doświadczenia wolności 156

Ks. Marek Jędraszewski
„Es” jako „Ono” czy jako „To” 160

Jan Andrzej Kłoczowski OP
Jaka filozofia religii? 165

Ks. Antoni Siemianowski
Jedna czy wiele fenomenologii? 169

Jarosław Rolewski
Kant i Heidegger a problem metafizyki 172

Tadeusz Gadacz SP
„Nowa” metafizyka czy „nowa” ontologia Kanta? 176

Jan Galarowicz
Kontynuacja „Osoby i czynu” 181

Ks. Władysław Zuziak
Trudności rozumu 186

Józef Bremer SJ
David McNaughton, „Moral Vision. An Introduction
to Ethics 190

— INFORMACJE —

Konferencje:
Monika Umińska
Ekspansja społeczeństwa liberalnego 193

Aleksander Bobko
Liberalizm a katolicyzm dzisiaj 195

Informacje 199

Nowości wydawnicze 201

Wiadomości z Krakowa 218

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

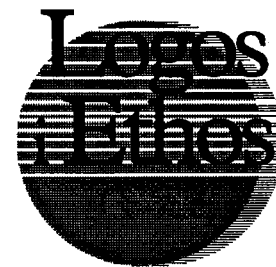
REDAKCJA

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

Opracowanie graficzne: Mirosław Krzyszkowski

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

Rozprawy



Ks. Józef Tischner

SPRAWA OSOBY — WSTĘPNE PRZYBLIŻENIE

Pytanie wiodące filozofii człowieka brzmi: kim jest człowiek?¹ Słowo "kim?" — "kto" — kieruje naszą uwagę na "sobość" ("jaźń") człowieka. Czym jest "sobość"? Odpowiedzią na tak sformułowane pytanie nie jest pokazanie miejsca, jakie człowiek zajmuje pośród innych bytów, ani wydobyć na jaw "elementów", z których "się składa", ani określenie celu, ku któremu zmierza. Wskazania takie byłyby określeniami zewnętrznymi, podczas gdy intencją pytania jest wydobyć na jaw określeń wewnętrznych. Określenia zewnętrzne to — najogólniej — takie określenia, które pomijają lub wręcz wykluczają moment świadomości siebie — świadomości (samoświadomości, samowiedzy) tego, kim się jest. Trzeba uznać zaraz na wstępie, że nie ma innej odpowiedzi na "kto" pytania, jak wskazanie na dramata, w jakim konkretny człowiek bierze udział. Antygona ma świadomość tego, kim jest, ponieważ bierze udział w szczególnym dramacie, który odtań będzie dramatem Antygony. Każdy człowiek bierze udział w dramacie i "staje się" tym, kim "staje się" poprzez swój dramat. Oczywiście człowiek zajmuje jakieś miejsce między bytami tego świata (topologia człowieka) i dąży do jakiegoś celu (teleologia człowieka), człowiek składa się z rozmaitych "elementów" (ontologia człowieka), ale to wszystko nie ma większego znaczenia, gdy idzie o wyjaśnienie jego "kto". Wewnętrzna "prawda" człowieka, jego "ja" (jaźń), ludzkie *oikejon* — określa się i wyraża w dramacie i poprzez dramat.

Człowiek rozumiany jako uczestnik dramatu nazywa się osobą. Pojęcie osoby nabierało w przeszłości wiele rozmaitych znaczeń. Nie miejsce i czas na wchodzenie w szczegóły tej historii. Tutaj — na początku badań — przyjmujemy, że przez osobę rozumiemy człowieka jako uczestnika (podmiot) dramatu. Propozycja ta jest niewątpliwie nawiązaniem do starej greckiej tradycji, może nie tyle filozoficznej co literackiej: pojęcie osoby bowiem pojawiło się najpierw w greckim teatrze, by dopiero potem uzyskać prawa obywatelskie w filozofii, a zwłaszcza teologii.

Pytanie wyjściowe "kim jest człowiek?" przekształca się zatem w pytanie "kim jest osoba?" Na jakiej drodze można będzie znaleźć na nie odpowiedź?

¹ Fragment przygotowywanego drugiego tomu *Filozofii dramatu*, pod tytułem: *Spór o istnienie człowieka*.

Punktem wyjścia winna być hermeneutyczna refleksja nad metaforą, przybierająca postać "myślenia z głębi metafory". Namysł nad tajemnicą człowieka wiąże się w kulturze europejskiej z kilkoma metaforami, które mniej lub bardziej jednoznacznie określają podstawowy sens ludzkiego dramatu, takimi jak metafora Edypa, Antygony, Syzyfa czy w innym kręgu kulturowym metafora Adama i Ewy, Abrahama, Zbawiciela itp. Wielkie postacie dziejów — niekiedy wymyślone, niekiedy realnie istniejące — stały się uniwersalnymi znakami losu ludzkiego, poprzez które konkretny człowiek w dalszym ciągu stara się uzyskać rozumienie siebie. Radykalne wykroczenie poza te metafory nie tylko nie jest możliwe, ale nie wydaje się pożyteczne. Nawet najbardziej krytyczne myślenie o człowieku nie jest w stanie oderwać się od dziedzictwa przeszłości. Rozumienie dziedzictwa jest podstawowym zadaniem tego, kto stara się zrozumieć człowieka poprzez jego dramat. "Symbol daje do myślenia" — powtarza Paul Ricoeur. Symbol jest drogowskazem, dzięki któremu możliwe się staje odczytywanie sensu ludzkich doświadczeń. Niemniej jednak trzeba uznać, że ostatnie słowo w sprawie człowieka musi przyjść od strony samych doświadczeń. Znaki, metafory, symbole nie mogą być więzieniem myśli. Myślenie z wnętrza metafory musi wykazać szczególną wrażliwość na doświadczenie. Hermeneutyka bez doświadczenia przemienia się łatwo w grę, a nawet zabawę pojęciową, doświadczenie bez myślenia popada w niewolę ze strony czystej bezpośredniości. Skutkiem pierwszego dążenia jest utopienie osoby w dramacie, w którym bierze udział, skutkiem dążenia drugiego jest zapomnienie o dramacie na rzecz samej osoby.

Kluczowe pytanie tak zarysowanych badań jest pytanie: czy istnieją doświadczenia, które byłyby w mocy rozstrzygnąć, kim jest lub staje się osoba jako podmiot swego dramatu? Albo inaczej: czy to "kto" dramatu jest dane w doświadczeniu absolutnym, któremu nie można przeciwstawić żadnego innego podobnie zobowiązującego doświadczenia, czy może raczej owo "kto" jest konstrukcją pojęciową, dziedziczną po przeszłości lub wytworzoną przez język? Krócej: czy "kto" dramatu jest założone, czy źródłowo dane? Paul Ricoeur powiedział kiedyś, że świat doświadczeń bezpośrednio zobowiązujących jest "rajem na zawsze utraconym". Intencją niniejszych badań jest — mimo wszystko — powrót do tego raj.

Myślenie z wnętrza metafory pragnie dać świadectwo prymatu doświadczenia przed myśleniem: jest doświadczenie, które daje do myślenia. Dlatego mimo respektu dla metafory, dla symbolu i w ogóle znaku, punkt ciężkości spoczywa w nim na fenomenologii doświadczeń absolutnych, czyli takich, od których — dla osoby biorącej udział w dramacie — nie ma odwołania. Antygona doświadcza określonej więzi z bratem. Nie ma na ziemi siły i nie ma racjonalnego argumentu, które byłyby w stanie przekreślić tę więź. Więź ta stanowi o jej — Antygony — "sobości". Ambicją filozofii dramatu jest wskazanie dróg do ogrodu takich doświadczeń.

W niniejszym "przybliżeniu" sprawy osoby chcę zacząć od refleksji nad metaforą człowieka jako "obrazu Boga" oraz metaforą "rodzenia prawdy" jako rodzenia sobości. Otworzy nam to drogę do bardziej precyzyjnej analizy pojęcia osoby i struktur ją stanowiących.

1. Podobieństwo i rodzenie

Koncepcja człowieka jako "obrazu i podobieństwa Boga" wywodzi się z Biblii, swe dalsze rozwinięcie zawdzięcza jednak wpływom filozofii greckiej. Myśl grecką, jak to pokazał Werner Jäger w fundamentalnym dziele poświęconym greckiej kulturze (*Paideia*), od zarania przenikało dążenie do wychowania "wyższego człowieka", pokonującego wewnętrznym wysiłkiem swe przyrodzone barbarzyństwo. Wychowanie jest możliwe dzięki podstawowej zdolności człowieka — zdolności do podziwiania ideałów i ucieleśniania ich w życiu. Podziw dla tego, co człowieka przewyższa, i poddanie się formującej sile idei rodzi naśladowanie, które jest podstawową kategorią wychowawczą. Chrześcijaństwo wnosi w grecką kulturę wychowawczą konkretny wzór do naśladowania — postać Jezusa Chrystusa. Chrystus staje się ideałem, wzorem, przedmiotem najgłębszego podziwu. On nadaje sens i wartość życiowemu dramatu człowieka. Mimo takich czy innych różnic w interpretacji tego, co naprawdę jest godne naśladowania, zarówno pogańska Grecja jak chrześcijaństwo żywią takie samo przekonanie, że "istotą" człowieka jest zdolność do przerastania samego siebie.

Teologowie pierwszych wieków rozróżniali często "obraz" i "podobieństwo". Celem rozróżnienia było nie tylko uściślenie znaczenia pojęć, lecz podkreślenie dynamicznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Człowiek jest istotą, która ma moc "upodobnienia się" do Boga, "obrazowania" Boga w sobie. Podobieństwo i obraz mogą być mniej lub bardziej wszechstronne, mniej lub bardziej doskonałe. W ostatecznym rozrachunku od człowieka zależy, na ile "upodobni się" do Boga. Rodzi się pytanie: na czym polega ów proces "upodobnienia"? Pojęcie "obrazu" podsuwało myśl, że ma on coś wspólnego z twórczością artysty. Jak artysta tworzy zewnętrzne dzieło sztuki, tak człowiek, który podziwia i naśladuje ideały, tworzy dzieło sztuki, którym sam jest. I tak dzięki wpływom kultury greckiej chrześcijańska koncepcja wychowania "nowego człowieka" została przesycona elementami greckiej wiedzy o naturze tworzenia artystycznego.

Rozważmy bliżej znaczenia pojęcia "obrazowania".

"Obrazować" znaczy: "być według..." Kto "obrazuje" — naśladuje, upodabnia się — ten bytuje wedle tego, co jest dla niego wzorem. "Obrazujący" sposób bycia jest wtórny w stosunku do wzoru. Wtórność ma co najmniej potrójny sens. Najpierw jest wtórnością logiczną: obrazowanie jest wedle logiki znaczeń następstwem wzoru — wzór jest przesłanką, obraz następstwem. Po wtóre jest wtórnością czasową: w konkretnym ludzkim dramacie wzór musi także czasowo wyprzedzać obraz. Po trzecie jest wtórnością ontologiczną: tworzywo ma charakter pasywny i podlega formującej sile wzoru, który nadaje mu dopiero znaczenie "prawdziwego bytu". Między wzorem a obrazem zachodzi szczególne napięcie: z jednej strony obraz dąży do tego, by być idealnym odbiciem wzoru, z drugiej idealne odwzorowanie oznaczałoby zupełne utożsamienie się wzoru i jego obrazu, a więc kres wszelkiego obrazowania. Odwzorowanie obraca się więc między dwoma skrajnościami, których urzeczywistnić nie może: między potwierdzeniem totalnej różnicy a potwierdzeniem totalnej tożsamości.

Wydaje się jednak, że momentem zasadniczym relacji "bycia według..." jest coś innego niż tylko troska o podobieństwo: jest nim szczególnie doświadczenie wartości. Naśladowując wzór, dajemy wyraz przekonaniu, że nasza wartość istotna znajduje się zasadniczo poza nami. Umieszczona poza obszarem promieniowania wzoru osoba traci poczucie sensu. Aby "mieć wartość", trzeba "świecić" blaskiem ideału. Stąd bierze się istotny dla relacji "bycia według..." sposób samo-rozumienia osoby: osoba rozumie siebie poprzez zapośredniczenie ideału. Rozumienie siebie jest w ostatecznym rozrachunku "mierzeniem siebie".

Otwarcie człowieka na wzór, na ideał, nie jest przypadkową i czysto zewnętrzną charakterystyką jego sposobu bycia. Ideał jest korelatem "przedmiotowym" idealnego wymiaru egzystencji jako egzystencji osoby. Osoba jako taka jest egzystencjalnym skierowaniem na jakieś dobro, w wyniku czego pragnie ona być "lepszą", "coraz lepszą". Egzystencja — wbrew utartym przekonaniom — oznacza coś więcej niż tylko wychodzenie ze siebie ku temu, co zewnętrzne i powrót do siebie, oznacza "ekstazę idealną" ku Dobru jako "wzorowi" i powrót do siebie jako "obrazu" wzoru. "Poza siebie" oznacza przede wszystkim "ponad siebie". Egzystencja osobowa jest istotowo agatoidetyczna.

Sztuka tworzenia siebie dopuszcza rozmaite interpretacje.

Heinrich Koller pokazuje, że u Platona "naśladowanie" ideału wiązało się z wyobrażeniem tańca i muzyki¹. "Naśladować" ("obrazować") nie znaczyło wcale odbijać dokładnie wzorcową rzeczywistość, lecz twórczo przekładać treści słuchowe (muzykę) na treści ruchowe (taniec). Można pytać: co ma wspólnego dźwięk z ruchem? Rozważane niejako same w sobie dane dźwiękowe i dane ruchowe nie ukazują żadnych podobieństw. Mimo to artysta — tancerz — znajduje pomost, który pozwala mu wyrażać muzykę gestem, ruchem. Taniec to nic innego jako ruchowa wykładnia muzyki. Wykładnia ta jest ze swej istoty twórcza. Jest "naśladowaniem", ale nie biernym powielaniem. Tancerz idzie niejako "po śladach" muzyki, ale odczytuje ów ślad w sobie tylko właściwy sposób. Ciało, które "słucha" muzyki, przyswaja sobie (wciela) wyższe wartości i sprawia, że wartości te stają się "widzialne", niemal "dotykalne". Podobny charakter powinno mieć również "naśladowanie" Chrystusa. Nie chodzi o życie wedle nakazów i zakazów, ale o "przejmowanie" natchnień Ducha Świętego i przekładanie ich na widzialne świadectwa wiary.

Możliwe są jeszcze inne interpretacje "sztuki tworzenia".

Można przyjąć, że człowiek nosi w sobie od początku "obraz" Boga. Obraz ten został jednak "przyprószony" przez grzech. Nie pozostaje nic innego jak oczyścić obraz z brudu. Oczyszczenie obrazu jest czynnością negatywną: trzeba usunąć brudy, zdmuchnąć kurze, a obraz sam się ujawni. Wychowanie sprowadza się zatem do usuwania przywar, rozwiewania złudzeń, zwłaszcza złudzeń samopoznania, do odrywania człowieka od niewłaściwych przywiązań. Droga człowieka do siebie nie przypomina już twórczego wysiłku artysty, lecz raczej znużającą pracę sprzątacza śmieci bez

¹ H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Bern 1954, s. 11-15.

marzeń o jakiegokolwiek twórczości. Z drugiej jednak strony zakłada ona wiarę, że gdzieś w głębinach duszy człowiek jest czymś nieskończenie więcej, niż widać na zewnątrz. Aby tam trafić, nie potrzeba wiele — wystarczy usunąć przeszkodę.

Trzecie pojęcie "obrazowania" wiąże się z wyobrażeniem formy i materii. Człowiek jest zasadniczo "materią", czyli — najogólniej mówiąc — "tworzywem", które poddaje się wpływowi "formy". Wychowanie nie jest niczym innym jak "formowaniem" materii przez odpowiednio dobraną formę. Formowanie to ma na wskroś pozytywny charakter. Nie wystarczy zatem, jak poprzednio, samo usuwanie przeszkód, ścieranie kurzu, usuwanie złudzeń, zrywanie złych przywiązań, potrzebne jest pozytywne narzucanie wzorca. Wzór powinien być w miarę wyraźny i jednoznaczny. Na próżno szukać go w głębi materii; materia jest jedynie tworzywem, niczym więcej. Ale właśnie dlatego człowiek poddany odpowiedniej technice wychowawczej może stać się "wszystkim". Zastosowana do teorii wychowania koncepcja materii i formy pozwala na nieograniczony optymizm wychowawczy, charakteryzujący do niedawna materialistyczne koncepcje wychowawcze.

Na szczególną uwagę zasługuje jednak jeszcze jedna koncepcja "obrazowania", która w pewnej mierze nawiązuje do pierwszej i do drugiej. Jej początki znajdujemy w myśli Sokratesa, a dalsze rozwinięcie daje się odkryć u św. Augustyna w jego metaforze "wewnętrznego nauczyciela", u Hegla w koncepcji dziejowego rozwoju samowiedzy, a także u Husserla w teorii konstytucji sensu, zwłaszcza sensu bycia-sobą w świecie otoczenia.

Problemem podstawowym jest sprawa roli świadomości w konstytuowaniu tego, co "osoba" uważa za siebie — za własną i tylko własną "rzeczywistość". U Sokratesa problem wyłania się najpierw w związku z definicją mądrości. Czy można być mądrym, nie mając wiedzy o swej niewiedzy? Sokrates formułuje twierdzenie ogólne: nie znając siebie, nie można być sobą. Dążenie do poznania siebie nie jest więc wyłącznie dążeniem nienasyconej ciekawości, lecz również dążeniem wciąż jeszcze niedoskonałej bytowości, która pragnie więcej "wiedzieć", by "bardziej być". Jak nie można być mądrym, nie mając wiedzy o swej niewiedzy, tak nie można być sobą, nie mając świadomości tego, kim się jest.

Zarzuca się niekiedy Sokratesowi, że sprowadzał cnotę do wiedzy o cnotcie; sama wiedza o cnotcie miałaby już być cnotą. Zarzut ten nie wydaje się jednak całkiem uzasadniony. Sam Sokrates wskazywał przecież na przypadki fałszywej świadomości siebie, w których właśnie świadomość cnoty — zwłaszcza cnoty mądrości — nie pokrywała się z rzeczywistą cnotą. Z drugiej strony domagał się radykalnego poznania siebie jako warunku bycia sobą. Można w jakimś sensie powiedzieć, że w jego ujęciu człowiek jest tym, co "wie" o sobie. Jak wyjść z rysującej się sprzeczności? Można przyjąć, że Sokrates jako pierwszy odkrył szczególny typ "wiedzy", inny niż wiedza przedmiotowa, który tym się charakteryzuje, że zarazem współtworzy rzeczywistość tego, co sobą przenika. Jak nie istnieje ból bez świadomości bólu, tak nie ma Ja bez świadomości Ja, aczkolwiek ani jedna, ani druga nie ma charakteru przedmiotowej "wiedzy o czymś". Aby określić nieco bliżej charakter owej wiedzy, Sokrates posłużył się metaforą "rodzenia". Wiedza

o tym, co dzieje się wokół nas w świecie zewnętrznym, jest oparta na doświadczeniu zewnętrznym, które jest przypadkowe. Ale świadomość ma inny charakter. Ona "rodzi się" w duszy wraz z duszą, wraz z osobą, z Ja, które wchodzi w swój dramat, "tworzy" siebie.

Co znaczy "urodzić"? Urodzić to "wyrazić" coś, co już jakoś jest, co jednak jako nie narodzone nie ma samoistnego znaczenia. Urodzenie nie jest ani stworzeniem z niczego, ani emanacją bytu z bytu. Urodzić można jedynie to, co już wcześniej istnieje, z drugiej strony to, co już jest, a co bierze początek z zapłodnienia, wielostronnie przekracza byt, który je rodzi. Nawiązując do metafory muzyki i tańca, możemy powiedzieć: muzyka "rodzi" taniec. Zrodzenie tańca wymaga bodźca zewnętrznego, który przypomina "zapłodnienie". Ale to, co "rodzi się" w jego wyniku, jest nowe, inne — jest tańcem. Taniec, który "rodzi się" pod wpływem muzyki, ma własną strukturę ontologiczną. Taniec nie istniał przed urodzeniem, ale nie był też zupełną "nicością". W jakimś sensie "drzemał" w ludzkim ciele, czekając, aż stosowna muzyka wyprowadzi go na światło dzienne.

Człowiek ma "urodzić siebie". Chrześcijanie mówili: ma się "powtórnie narodzić", ma się "odrodzić". Dzięki "odrodzeniu" ma pokazać, że naprawdę jest "obrazem Boga", a nawet więcej — "dzieckiem Boga". Człowiek "nie pamięta" o tym, kim jest. Nie mając świadomości tego, czym jest dzieckiem, człowiek błądzi po świecie, jakby był sierotą. Świadomość sieroca czyni go sierotą naprawdę. Ale człowiek może przezwyciężyć swe sieroctwo. Może odnaleźć Boga, odkrywając w sobie ślady boskiego pochodzenia. Czy jednak samo odkrycie tego pochodzenia wystarczy do "odrodzenia"? Myśl chrześcijańska wzbogaca myśl sokratejską, dorzucając do momentu poznania istotny moment **wyboru**. Nie wystarczy poznać, trzeba również wybrać siebie. "Obrazowanie" Boga jest wciąż ponawianym wyborem "usynowienia". Czym jest taki wybór? Jest wyborem **dobra**. Poznać i wybrać dobro — oto klucz do "rodzenia" siebie. Świadomość czy samowiedza nie jest więc niczym innym jak świadomością dobra, które stało się **mną**.

Czy można zatem powiedzieć, że wiedza tym różni się od samowiedzy, że pierwsza jest przedmiotowa, a druga agatologiczna? W każdym razie jest to interesująca hipoteza robocza.

2. Byt-dla-siebie

Człowiek biblijny jest wewnętrznie rozdarty: ma świadomość godności i świadomość upadku. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga, popełnił grzech, został wygnany z raju i błądzi po świecie w poszukiwaniu ratunku. Podobną świadomość godności i błędzenia posiada człowiek grecki. Człowiek — Edyp, Prometeusz, Antygona — dźwiga ciężar niezawinionej winy. Czy możliwe było uniknięcie winy? W jakimś sensie było to możliwe, ponieważ wina nie narzuca się z absolutną koniecznością, w rzeczywistości jednak wina przyjść musiała. Splot okoliczności sprawił, że stało się coś, co się stać nie musiało, a nie stało się to, co się stać mogło.

Tak więc życie wedle ideałów i naśladowanie Boga ma swą drugą stronę, którą można określić albo jako brak czegoś, albo jako fałszowanie obrazu. Jedno i drugie podpada pod kategorię **zła**. Zło jest wewnętrznym wymiarem człowieczeństwa i podobnie jak dobro objawia się w polu uczestnictwa. Człowiek ma udział w złu. Poprzez człowieka zło staje się rzeczywistością tego świata.

Zło rozważane jako negatywna strona *paidei* może przybierać rozmaite postacie, w zależności od przyjętej koncepcji naśladowania ideału. Można je rozumieć jako zupełny brak zdolności twórczych: głuchy i chromy nie jest w stanie przełożyć muzyki na taniec, lecz wiedzcie życie zwierzęcia zatkanego wyłącznie o zaspokojenie pożądań. Przywiązany do grzechu nie troszczy się o czystość duszy, zasłaniając sobą obraz Boga. Nie mając świadomości formy człowieczeństwa, człowiek poddaje się żywiołom materii. W myśli sokratejskiej złem zła jest ucieczka człowieka od poznania siebie.

W literaturze biblijnej negatywna strona egzystencji znajduje dalsze określenia w szeregu metafor i symboli, o których pisze bliżej Paul Ricoeur w swej *Symbolice zła*. Nie ma potrzeby referowania tutaj wyników jego badań. Postaram się zwrócić uwagę jedynie na to, co zasadnicze.

Opis negatywnej strony ludzkiej egzystencji dokonuje się w Biblii przy pomocy pojęć wieloznacznych, a więc metafor i symboli. Zło jest winą, a wina jest jak plama, jak ciężar, jak błędzenie, jak zniewolenie. Doświadczenie zewnętrzne plamy, ciężaru, błędzenia, zniewolenia zostaje potraktowane jako znak wieloznaczny przeżyć wewnętrznych, niemożliwych do bezpośredniego wyrażenia. Język symbolu ustala jakąś analogię między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne. Zasięg tej analogii nie jest możliwy do wyraźnego określenia. Ricoeur mówi: "symbol daje do myślenia" — nic więcej, ale też nic mniej. Porównując następowanie po sobie poszczególnych symboli winy, Ricoeur zwraca uwagę na stopniowe "interioryzowanie się" doświadczenia zła. Oglądane poprzez symbol plamy zło jest właściwością ciała, oglądane poprzez symbol błędzenia, zniewolenia czy na samym końcu symbol odrzuconej miłości, zło staje się właściwością ludzkiego wnętrza. Podobnie interioryzuje się również doświadczenie dobra. Widać to w rozwoju rytuału oczyszczenia. Plama łączy się z zewnętrznym obmyciem, ciężar ze rzucaeniem ciężaru, błędzenie z obrazem odnalezienia właściwej drogi, zniewolenie z potrzebą odzyskania wolności. Wszystko to kulminuje ostatecznie w symbolu odrodzenia jako wyboru dobra — wyboru, który z jednej strony przyswaja dobro człowiekowi, a z drugiej człowieka dobru.

Mimo głębokich różnic między tradycją grecką a tradycją chrześcijańską w ujęciu dramatu osoby, zachodzą między nimi liczne punkty styeczne. Tu i tam natrafiamy na głębokie napięcie między realnym a idealnym wymiarem egzystencji ludzkiej. Tu i tam podmiotem dramatu jest **osoba**. Pojęcie osoby pochodzi z dramatu greckiego. Należy ono jednak do rzędu tych pojęć, które jako pierwsze zostało przyswojone przez myśl chrześcijańską.

Czym jest osoba? Szukając odpowiedzi na to pytanie, sięgnijmy do metody fenomenologicznej.

Osobą jest byt-dla-siebie. Osoba jest stosunkiem do samej siebie. Być stosunkiem znaczy więcej niż tak lub owak odnosić się do siebie. Osoba nie tylko odnosi się do samej siebie, ona jest tym odniesieniem. Jest taka, jakie to odniesienie jest. Ale odniesienie nie jest zwyczajną relacją. Określa je bliżej słówko "dla". Słówko to zawiera klucz do tajemnicy osoby.

Co znaczy "dla"? Mówimy: "coś jest dla mnie". Znaczy to: możemy to "mieć". Słówko "dla" pozostaje w związku ze słówkiem "mieć". To, co mogę mieć, nie jest jeszcze moje, ale w pewnym sensie już jest moje, ponieważ jest mi "przeznaczone", jest ku mnie "zwrócone". Słówko "mieć" różni się od słówka "być". Słówko "być" wskazuje na "byt" i jego odmiany, słówko "mieć" wskazuje na "dobro" i rozmaite odmiany "dobra" resp. "wartości". To, co jest dla mnie i to, co jest moje, jest **dobrem**.

Osoba jako byt-dla-siebie jest dobrem dla siebie. W niej jej "mieć" poprzedza jej "być". Osoba "jest", gdy "ma" siebie.

Czy jednak to, co "moje", jest zawsze tym, co dobre? A "moja wina", "mój grzech", "moje zło"?

Dane w doświadczeniu źródłowym zło jest bez wątpienia dane jako "moje". Ono jest "moje" nie tylko w tym sensie, że ja jestem jego źródłem i nie tylko w tym sensie, że jest mi znane i jako takie poznawczo "oswojone". Zło jest "moje", ponieważ kieruje się przeciwko mnie. Jak wróg jest "moim wrogiem", tak zło jest "moim złem". Słówko "moje" w przypadku dobra nie pokrywa się ze słówkiem "moje" w przypadku zła. Moje dobro jest "moje" w sensie zasadniczym, natomiast zło jest "moim złem", ponieważ niszczy "moje dobro". Zło jest więc "moje" i "nie-moje" zarazem. Jest "moje", bo dotyka i niszczy mnie, ale ponieważ mnie niszczy, jest "przeciwko mnie". Zło jest grą w obszarze mojego. Ono zakłada ten obszar. Potrzebuje go. Bez niego nie byłoby złem. O tyle, o ile wchodzi w "moją" by mnie zniszczyć, jest "moje". Jednocześnie jednak zło jest wypierane i przewyżczone przez dobro. Dla obarczonego złem człowieka "mieć siebie" znaczy: pozbyć się zła.

Myślenie o sobie jako bycie-dla-siebie jest myśleniem w horyzoncie agatologicznym — w horyzoncie dobra i zła. Osoba ma sprawę ze sobą. Osobie zawsze "chodzi o ..." O co chodzi osobie? Martin Heidegger mówi: "chodzi o własne bycie". Odpowiedź może być rozumiana dwojako: można zaakcentować "bycie" lub "własne". Bycie jako bycie jest abstrakcją równą nicości. "Własne" jest określeniem formalnym. Z całej formuły pozostaje więc wyłącznie samo "chodzi o ..." Ale ono nie może przecież pozostać nieokreślone.

Agatologiczny sens bycia osoby na tym polega, że w osobie jej "mieć" poprzedza jej "być": osoba wtedy jest sobą, gdy ma siebie.

Hegel pisał: "Byt-dla-siebie jest polemicznym, negatywnym ustosunkowaniem się do ograniczającego je "innego", a dzięki negacji tego "innego" refleksyjnym skierowaniem się ku sobie, chociaż obok tego powrotu świadomości do siebie oraz idealności przedmiotu zachowana zostaje także

jego realność, gdyż zostaje jednocześnie uświadomiony jako istnienie zewnętrzne"¹.

Rozważmy bliżej znaczenie pojęcia dla-siebie.

Pojęcie bycia-dla-siebie spleta się z perspektywą bycia-przeciwko-sobie. Nie można być-dla-siebie, nie będąc jednocześnie w jakimś zakresie przeciwko-sobie. Jestem przeciwko temu, co mnie ogranicza. To, co mnie ogranicza, jest "inne". Ale to "inne" nie jest całkiem obce, wtedy bowiem nie mogłoby mnie ograniczać. To tylko mnie ogranicza, co ma coś wspólnego ze mną, co jest mi pokrewne. Takim ograniczającym mnie "innym" jest przede wszystkim drugi człowiek. Antygonę "ogranicza" Kreon, a Antygona Kreona. Ograniczenie to pojawia się w obszarze fundamentalnej "swojskości", określonej stosunkiem ojca i córki, króla i podwładnej króla. Zewnętrzne ograniczenie przez "innego" jest zatem najpierw ograniczeniem wewnętrznym. Nie byłoby ograniczenia zewnętrznego, gdyby to, co "inne", nie wywoływało w samej Antygonie sił, które jako jej własne "ograniczają" ją od wewnątrz. Antygona musi je opanować. W tym sensie musi być przeciwko-sobie. Jej sprzeciw wobec ojca jest zarazem sprzeciwem wobec siebie.

Jak daleko może sięgać i jaki mieć sens sprzeciw osoby w stosunku do samej siebie? Rysują się dwie możliwości.

Pierwsza perspektywa to perspektywa radykalnego samobójstwa. Przez radykalne samobójstwo rozumiem próbę zniszczenia siebie z powodu zła, które ukazuje się jako nieodłączne od "siebie". Gdy sobość (jaźń) staje się zła, trzeba unicestwić sobość. Śmierć sobości jest aktem sprawiedliwości. Czy to możliwe jednak, by sama sobość jawiła się jako zła? Nie wydaje się to *a priori* wykluczone. Możliwość taka rysuje się już w samym przeżyciu winy. Wyznanie win brzmi: "jestem winny". Kto jest winny, ma zło i zło ma jego. Owładnięty zewsząd złem, staje się źródłem zła na tym świecie. Jego byt, jego istnienie, nie da się już usprawiedliwić. Usprawiedliwione jest raczej jego nieistnienie. Zabójstwo czy samobójstwo jest w tej sytuacji aktem prawdy.

Druga perspektywa związana z wymiarem "przeciwko-sobie" jest perspektywą radykalnej ofiary. Osoba jest "przeciwko-sobie", ponieważ w swym najgłębszym wymiarze jest "dla-kogoś", a nawet "za-kogoś". Osoba — jak uczył Emmanuel Lévinas — posiada "naturę mesjańską". Jest "powołana" do tego, by umrzeć za innych. Osoba poświęca siebie, ponieważ w poświęceniu siebie widzi sens swego istnienia. Można zapytać, czy akt poświęcenia, w którym człowiek niszczy sam siebie w imię wyższych wartości, nie jest pomimo wszystko potwierdzeniem siebie — siebie jako świadka wartości? Interpretacja taka nie jest wykluczona. Trzeba jednak przyznać, że jest nieco sztuczna. Potwierdzenie siebie na poziomie czystego świadectwa oznacza przekreślenie siebie na poziomie rzeczywistości. Ja jako Ja jestem bez wartości. Wartością jest to tylko, w czym mogę się "zatracić". W tym sensie radykalna ofiara — ofiara bez osobistej nadziei — jest rzeczywiście wyrazem bycia przeciwko-sobie.

¹ G. F. W. Hegel, *Nauka logiki*, Warszawa 1968, t. I, s. 222.

Pojęcie bycia-dla-siebie oznacza również otwarcie na inną osobę, na świat. Byt-dla-siebie jest bytem-dla-siebie **poprzez** innego, czyli — w ostatecznym rozrachunku — dzięki innemu. Co znaczy, że “dzięki innemu”? Rysuje się szereg możliwości: od walki, która mimo wszystko nie przestaje być jakąś odmianą wzajemności, poprzez rozmaite typy wspólnoty pozytywnej — wspólnoty rodzinnej, wspólnoty pracy, wspólnoty narodu — po niewolnicze poddanie władcy i panu. Pytaniem wiodącym jest: co osoba zawdzięcza osobie? Odpowiedź zależy częściowo od tego, kim jest druga osoba. Czy jest to Bóg, czy inny człowiek? Czy mężczyzna, czy kobieta? Dziecko czy dorosły? Mistrz czy uczeń? Władca czy poddany? Niewątpliwie dzięki drugiej osobie jest możliwa **racjonalizacja** pierwotnej sytuacji osoby. Inny stwierdza i potwierdza to, czym byt-dla-siebie jest lub może być dla innych: mężem, żoną, sługą, panem, obywatelem itp. Potwierdzenie ze strony innej osoby może oznaczać wprowadzenie bytu-dla-siebie w racjonalną przestrzeń społeczną. U podstaw takiej racjonalizacji leży moment legitymizacji: Inny stwierdza i potwierdza wartość bytu-dla-siebie, jego “dobroć” w świecie i dla świata. To, czego osoba może jedynie pragnąć, co może tylko przeczuwać — bycie wartością absolutną — otrzymuje od Innego. I nie ma w tym żadnej niekonsekwencji: wartości i dobra absolutne stają się dopiero wtedy absolutne, gdy są za absolutne uznane. Poza uznaniem jakby ich nie było.

Byt-dla-siebie jest również otwarciem na świat przedmiotów. Otwarcie to nazwałbym otwarciem intencjonalnym. Celem otwarcia na świat jest uprzedmiotowienie. Dzięki uprzedmiotowieniu możliwy jest racjonalny ruch w świecie, możliwa jest praca, życie społeczne. Otwarcie intencjonalne nie jest nigdy “bezpośrednie”, lecz “zapośredniczone” przez obecność “innego” — tego, który potwierdza realność rzeczy. Nie jest jednak tak, jak sądził Martin Heidegger, że świat przedmiotów podręcznych jest pierwszy, a świat osób wtórny, lecz na odwrót — pierwszy jest świat obecności Innych, a dopiero poprzez tę obecność rysuje się “świat otaczający” ze wszystkimi jego “strukturami”.

Osoba jest bytem-dla-siebie. Oznacza to także, że osoba jest bytem-przez-siebie. Osoba jest otwarciem na inne osoby i na świat, osoba wchodzi w dramat i wraca do siebie, budując lub niszcząc siebie. Dramat osoby jest zawsze dramatem dobra i zła. Osoba jest *agatoeidyczna*. Nie umniejszając roli innych i znaczenia świata zewnętrznego, w ostatecznym rozrachunku wydaje się jednak, że to ona — osoba — i tylko osoba decyduje o tym, kim jest. To nie los, lecz sama Antygona uczyniła siebie Antygona. Mając to na uwadze, mówimy, że osoba ma **budowę wyrazu**. Osoba **wyraża** siebie. Jest taka, jaki jest jej wyraz. Jest na tyle sobą, na ile potrafi wyrazić siebie jako siebie.

W cennej pracy o Heglu Charles Taylor pokazuje rodowód koncepcji człowieka jako osoby, która jest **wyrazem** samej siebie. Początek widzi u Herdera, który “... zwrócił się przeciwko antropologii Oświecenia, przeciwko temu, co później zostanie nazwane «obiektywizacją» natury ludzkiej, przeciwko rozbiciu rozumu ludzkiego na rozmaite władze, przeciwko rozbiciu człowieka na ciało i duszę, przeciwko odłączeniu uczucia i woli

od rozumu wychowawczego. Herder stał się rzecznikiem tych, którzy przyjęli odpowiedzialność za rozwój antropologii alternatywnej, która w centrum swej uwagi umieściła kategorię wyrazu”. Nie chodzi tylko o to, że człowiek może wyrażać siebie — wyrażać w płaczu czy śmiechu — lecz o to, że człowiek jest swoim wyrazem. Czytamy dalej: “Herder i rozwijana przez niego antropologia wyrazu sformułowała epokowe wymaganie, że urzeczywistnienie mojej istoty jest moją sprawą, co przyczyniło się do upowszechnienia przekonania, że każda jednostka ludzka (w ujęciu Herdera: każdy lud) jest ludzka na swój niepowtarzalny sposób — chyba że przemoc lub gwałt zmusi jej sobość do milczenia.” I dalej: “teoria wyrazu przełamuje dychotomię bytu i znaczenia, tak charakterystyczną dla epoki Oświecenia, na tyle, na ile epoka ta przeniknęła w życie. Życie ludzkie jest i jednym, i drugim: faktem i wyrazem pełnym znaczenia. Wyrażeniowa egzystencja człowieka nie zamyka się w kręgu subiektywnych i ślepych na wszystko inne odniesień, lecz wyraża idee, które zarazem urzeczywistnia”¹.

Koncepcja osoby jako uczestnika dramatu ogniskuje się w koncepcji osoby jako **wyrazu**. Nawiązując do dramatycznych metafor człowieka, mówiliśmy: człowiek “obrazuje” Boga, “naśladuje” Chrystusa, człowiek “rodzi” siebie i “odradza się”. Nawiązując do formuł heglowskich, mówiliśmy: człowiek jest bytem-dla-siebie, jest także przeciwko-sobie, jest **poprzez-innych-dzięki-innym**, jest **poprzez-siebie**. Wewnętrzne skupienie osoby na sobie zmierza do tego, by stać się wyrazem. Osoba potwierdza siebie w tym, co sobą wyraża. Co osoba wyraża? Osoba wyraża to, w czym uczestniczy. Pole uczestnictwa jest dla osoby polem możliwego wyrazu.

Mówimy o “wewnętrznym życiu osoby”. Na czym polega wewnętrzne życie osoby? Polega na przemianie uczestnictwa w wyraz i potwierdzeniu siebie w wyrazie. Wewnętrzny dramat osoby sprowadza się do przechodzenia od uczestnictwa do wyrazu. Byt osoby uzyskuje zwięźczenie we właściwym dla osoby wyrazie. Aby zrozumieć tajemnicę osoby, trzeba uchwycić jej właściwy wyraz i przedrzeć się w obszar uczestnictwa, dzięki któremu możliwa stała się osobowa twórczość.

Nawiązując do metafory platońskiej, zrozumieć osobę — znaczy: uchwycić taniec i próbować przejść do jego źródła. Źródłem jest jednak nie tylko muzyka, lecz również szczególna agatologiczna “struktura egzystencjalna”, dzięki której możliwy staje się twórczy przekład dźwięku na ruch.

3. Bytu-dla-siebie droga do siebie

Analiza znaczeniowa pojęcia bytu-dla-siebie ukazała wewnętrzny ruch bytu-dla-siebie. Byt-dla-siebie nie jest “rzeczą”, zdolną wyłącznie do działań zewnętrznych, lecz “egzystencją *agatoeidyczną* — poszukującą siebie w swoim wyrazie. Aby lepiej uchwycić ów ruch poszukiwania, należy przyjrzeć się bliżej przeszkodom, na jakie natrafia byt-dla-siebie w swej wędrówce “do siebie”. Pojawienie się przeszkód na drodze do siebie

¹ Ch. Taylor, *Hegel*, Suhrkamp 1978, s. 27-33 passim.

i potrzeba ich przezwyciężenia pokazuje jeszcze wyraźniej dramatyczny charakter bytu-dla-siebie. Dramat osoby ma dwie strony: stronę zewnętrzną i stronę wewnętrzną. Dramatem od strony zewnętrznej jest to, co dzieje się między osobą a osobą, dramatem po stronie wewnętrznej jest to, co dzieje się między osobą a nią samą. Jaki jest związek między dramatem zewnętrznym a dramatem wewnętrznym?

Peter Szondi w studiach nad dziejami dramatu jako formy literackiej zwraca uwagę na paradoksalne zjawisko alienacji podmiotu dramatu przez dramat. Dramatem — pisze Szondi — jest to, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem. Czytamy: "Człowiek wchodzi w dramat z innym człowiekiem. Jest przekonany, że do istoty jego sposobu bycia należy sfera międzyludzka; wolność i zobowiązanie, chcenie i decyzja stanowią jego najważniejsze określenia. 'Miejscem', w którym osiąga on dramatyczne samourzeczywistnienie, jest dla niego akt samorozstrzygnięcia".¹

Rozwój literatury dramatycznej przynosi jednak liczne przykłady kryzysu: im bardziej absolutny staje się dramat, tym bardziej relatywny i "nijaki" okazuje się podmiot dramatu, i im bardziej absolutny podmiot dramatu, tym bardziej względny dramat. Analizując dramaty Ibsena, Cechowa, Strindberga, Maeterlincka i Hauptmanna, Peter Szondi mówi o kryzysie dramatu wywołanym przez alienację tego, co międzyludzkie, przez to, co wewnątrzludzkie. Pisze: "... nosicielem dramatu jest dialog. Od możliwości dialogu zależy możliwość dramatu"² Ale właśnie badane przykłady literackie dramatów dostarczają coraz liczniejszych dowodów, że rzetelny dialog nie jest możliwy.

O kryzysie dramatu można mówić w dwojakim sensie: albo mając na uwadze alienację osoby przez dramat, albo alienację dramatu — czyli tego, co międzyludzkie — przez osobę. W pierwszym przypadku to, co wewnątrzludzkie, zostaje pochłonięte przez to, co międzyludzkie, w drugim to, co międzyludzkie, zanika na rzecz tego, co wewnątrzludzkie. W obu przypadkach kryzys dramatu prowadzi do unicestwienia dramatu. Gdy siła rzeczywistości międzyludzkiej obezwładnia siłę rzeczywistości wewnątrzludzkiej, mamy do czynienia ze zjawiskiem reifikacji osoby. Gdy siła rzeczywistości osobowej obezwładnia rzeczywistość międzyosobową, mamy do czynienia z deifikacją osoby. Kryzysowe tendencje w sferze dramatu dają się więc sprowadzić do ruchu między reifikacją a deifikacją. Ruch ten ma sam w sobie głęboko dramatyczny charakter. Rysem znamionym nowożytnego dramatu są wciąż ponawiane próby pokazania napięć wywołanych przez dwa przeciwne dążenia — dążenie do reifikacji i dążenie do deifikacji. Napięcie bierze się stąd, że żadne z tych dążeń nie może być doprowadzone do końca. Dramat reifikacji okazuje się zawsze w końcu dramatem buntu przeciwko reifikacji, a dramat deifikacji zarazem dramatem upadania w przyziemną skończoność. W ten sposób potwierdzona zostaje jedna z podstawowych tez filozofii osoby: wewnętrzny dramat osoby jest niemożliwy do oddzielenia od zewnętrznego dramatu między osobami.

¹ P. Szondi, *Schriften*, Suhrkamp, Bd. I., 1978, s. 16.

² Dz. cyt., s. 20.

Mimo ścisłego powiązania dramatu wewnętrznego z zewnętrznym, spróbujmy skupić uwagę wyłącznie na pierwszym z nich i idąc za wskazówką zawartą w słówku "dla" z formuły "byt-dla-siebie", zapytać: na jakiego typu przeszkody natrafia byt-dla-siebie w drodze do siebie? O przeszkodach tych mówił zwięźle św. Paweł: "dobra, którego chcę, nie czynię, a czynię zło, którego nie chcę". Przeszkody są ściśle związane z doświadczeniem zła. Innymi słowy: przeszkodą właściwą na drodze do odzyskania siebie jest to i tylko to, co pozostaje w związku z doświadczeniem zła. Można zaryzykować twierdzenie, że gdyby nie doświadczenie zła, którego człowiek jest sprawcą, nie miałby on świadomości wewnętrznych przeszkód na drodze do siebie.

Wewnętrzne "zło" człowieka może przyjmować potrójną postać: niewiedzy, bezsilności i "błędnej" zasady egzystencjalnej. Człowiek może błędzić, ponieważ nie wie, co w nim "naprawdę jest", ponieważ jest "słaby" i ponieważ "oparł się" na błędnej zasadzie egzystencjalnej.

Na niewiedzę zwrócił uwagę Sokrates: człowiek powinien wiedzieć, kim jest, jeśli bowiem nie będzie znał siebie, nie będzie sobą. Wspomniałem o tym wyżej. Postawę Sokratesa kontynuuje w pewnym stopniu chrześcijaństwo: źródłem zła, ukrzyżowania i męczeństwa jest — zapewne między innymi — ślepotą prześladowców. Dlatego trzeba im przebaczyć, bo "nie wiedzą, co czynią". Motyw samowiedzy wydanej na pastwę iluzji pojawia się wcześniej w dramacie greckim i znajduje wyraz w tragedii Edypa. W czasach nowożytnych podejmuje go "hermeneutyka podejrzeń" w wydaniu K. Marksa, F. Nietzschego, Z. Freuda. Zasada hermeneutyki jest prosta: człowiek znajduje się we władaniu iluzji, w wyniku czego wydaje się sobie lepszy, niż naprawdę jest. Iluzje nie są więc przypadkowe i nie wynikają wyłącznie z niedoskonałości samopoznania, lecz kryją w sobie element zakłamania. Człowiek sam wybiera sobie swe iluzje. Okłamując innych, okłamuje również siebie. Samozakłamanie staje się drugą "naturą" człowieka.

Inną przeszkodą jest wewnętrzna słabość. W tradycji platońskiej słabość jest przede wszystkim słabością ciała. Z kolei w tradycji wywodzącej się od św. Pawła słabość istotna pojawia się po stronie ducha, który nie jest w stanie oprzeć się sile cielesnej "pożądliwości". Interesującą postawę reprezentuje św. Augustyn, który pisze: "Skorzej ciało słuchało najłżejszego odruchu woli duszy, aby na pierwsze skinienie uprawić członki w ruch, niżeli sama dusza sobie była skłonna otworzyć drogę do wypełnienia swego wielkiego pragnienia — wypełnienia samym tylko aktem woli".¹ Cała słabość człowieka bierze się ze słabości woli wobec samej siebie. Wola nie chce chcieć. Przywiązując się do "zła", wola sama wybiera swą słabość. Tym sposobem wola wyrzeka się samej siebie. Wybierając nie-wolę, wola wyrzeka się siebie. Paradoks polega jednak na tym, że w wyborze nie-woli wola potwierdza się jako wola właśnie.

Trzecią przeszkodą jest "błąd egzystencjalny". Błąd egzystencjalny nie jest ani wewnętrznym zakłamaniem, ani żadną odmianą słabości, lecz

¹ *Wyznania*, Warszawa 1987, VIII, 8.

swoistą strukturą zachowania, wedle której osoba stale odpowiada na wyzwania ku niej idące. Dla Edypa strukturą taką była zasada ucieczki od fatum. Anytgoną znalazła swe oparcie w strukturze braterstwa. Innym przykładem "zasady egzystencjalnej" może być etyczna zasada odwetu lub zasada przebaczenia. Zasada egzystencjalna osoby jest bezpośrednim wyrazem egzystencji. Stąd pozostaje ona w ścisłym związku z "sobością" osoby. Obecność "zasady egzystencjalnej" jest szczególnie wyraźna w przypadku zmiany zasady. Mówimy wtedy o "nawróceniu" człowieka lub jego "odrodzeniu". Człowiek dochodzi na przykład do wniosku, że dotychczasowa "zasada" jego życia była błędna, że to błąd działać wedle zasady odwetu, i postanawia "oprzec się" na innej zasadzie, zasadzie przebaczenia. Taka zmiana zasady wiąże się z odkryciem "błędu egzystencjalnego". Przeszkodą na drodze do siebie nie było samozakłamanie, nie była słabość ciała lub ducha, lecz "błąd", który nie wiadomo kiedy i jak się zakorzenił, wiadomo jednak, że może być usunięty.

Aby byt-dla-siebie mógł stać się sobą, musi "przewyciężyć" przeszkody, jakie wyłoniły się na drodze do siebie. Każdy akt przewyciężenia jest zarazem aktem potwierdzenia i zaprzeczenia. Nie chodzi jednak o zwyczajne "tak" i "nie", lecz o "tak" i "nie", które zarazem są wyborem — skierowanym do wewnątrz wyborem "uczestnictwa". Sokrates, który odkrywa, że nie zna siebie i że niewiedza ta jest jego "złem", dokonuje tym samym wyboru samopoznania jako ratunku od zła. Wybór taki jest wyborem uczestnictwa w idealnym wymiarze prawdy. Św. Augustyn, który odkrywa, że "złem jego zła" jest nie-wola, którą sam wybrał, umieszcza siebie w polu wolności jako właściwym obszarze uczestnictwa. Nawrócenie religijne daje się interpretować jako porzucenie błędnej zasady egzystencjalnej: w miejsce na przykład zasady odwetu pojawia się zasada "złem dobrem zwyciężaj". W tym przypadku "ideały" pozostają, zmienia się jedynie sposób ich urzeczywistnienia, w wyniku czego człowiek staje się "artystą" nowej twórczości religijnej i etycznej.

Czy wybierając i potwierdzając swe uczestnictwo w "świecie idei" byt-dla-siebie — osoba — może wejść w ostateczne posiadanie siebie? Czy może wtedy — posiadając siebie — zamknąć się w sobie jako swym jedynym dobrem? Czy zamknięcie takie daje się pogodzić z ideą osoby jako "bytu" określanego przez dobro?

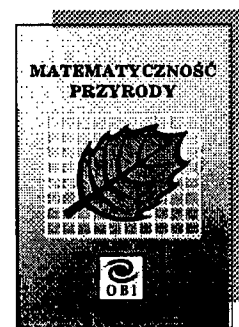
Pytania te muszą pozostać w zawieszeniu. Wiążą się one bowiem z pytaniem bardziej ogólnym, jaki jest lub jaki jest możliwy finał ludzkiego dramatu, na które w tej chwili odpowiedzieć nie sposób.

Pytanie o bycie-sobą

Punktem wyjścia naszych analiz było pytanie o sobość: kim jest osoba, kim jestem? Odpowiedzi na to pytanie nie znamy. Udało nam się jedynie wskazać, jak sędzę, z pewnej — niestety — odległości na warunki sobości. Warunki sobości nie są sobością, choć pozwalają na pewne przybliżenie.

Warunkiem jest byt-dla-siebie. Tam tylko może pojawić się sobość, gdzie byt jest bytem-dla-siebie. Istotne jest nie tylko to, że ów byt ma jakiś stosunek do siebie i że jego "być" jest poprzedzone przez jego "mieć", ale i to, że w jego wnętrzu pojawia się zło, które go dzieli od siebie. Byt-dla-siebie jest skazany na bezustanne pokonywanie przeszkód, które są widomym znakiem rozdarcia egzystencjalnego. Pokonywanie przeszkód polega na wyborze uczestnictwa. Uczestnictwo jest wyborem tego, co idealne. To, co idealne, nie ukazuje się osobie w formie przedmiotu, lecz w formie pola uczestnictwa. Wybór uczestnictwa jest niewątpliwie fundamentem sobości. Ale i ten wybór nie jest sobością. Sobości jako takiej należy szukać w wyrazie — tym wyrazie, w którym i poprzez który osoba raz jeszcze "rodzi" samą siebie. Wyraz ten jest czymś istotnie różnym od swych warunków. Jest "czymś swoistym". Pochodzi z twórczości, a nie emanacji. Jest czymś tak swoistym, jak czymś swoistym jest taniec w stosunku do muzyki, która go wydała.

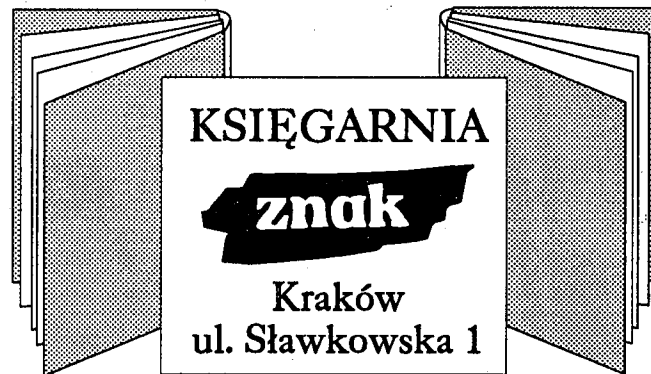
MATEMATYCZNOŚĆ PRZYRODY



Dlaczego przyroda jest matematyczna? Pytanie to zostało postawione na symposium zorganizowanym przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych w maju 1989 r.

Cena detal. 35 000 zł

Zamówienia:
OBI ul. Bernardyńska 3,
31-069 Kraków



poleca książki
polskie i zagraniczne:

albumy
literatura piękna
literatura dziecięca
przewodniki
historia
filozofia
teologia
słowniki

ZAPRASZAMY!

Alfred Gawroński

DWA SCHEMATY METAFIZYKI EUROPEJSKIEJ

W szkicu drukowanym w *Znaku* (nr 440), pod tytułem *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*, starałem się pokazać, jak ważnym przełomem w świadomości ludzkiej było odrzucenie dokonane przez pierwszych filozofów starożytnej Grecji pewnego modelu tłumaczenia rzeczywistości i związanych z nim form językowych na korzyść dwóch innych modeli eksplikacji tejże rzeczywistości. Model przez nich odrzucony to model historyczno-zdarzeniowy, w którym każdy aktualny stan świata i człowieka tłumaczy się sugestią, iż jest on wynikiem serii przeszłych zdarzeń. Natomiast modele alternatywne przez nich odkryte dla nauki to model fizyczny dzielący każdy rodzaj bytu na jego fizyczne składniki i logiczny model podmiotowo-orzeczeniowy, dzielący każdy podmiot możliwych orzeczeń na jego cechy.

Model zdarzeniowy, odrzucony przez presokratyków, wyraża się w tekstach mających charakter historii lub opowieści, w których dominują imiona własne i zdania w formie werbalnej, czyli zdania z orzeczeniem czasownikowym w czasie określonym wyrażającym pewną czynność wykonywaną przez podmiot lub zdarzenie, w które podmiot jest uwikłany. Są to zdania typu „X zrobił lub robi F”, „Xowi zdarzyło się F”. Natomiast drugi model i trzeci wyrażają się w formie logicznej zdań nominalnych z łącznikiem „jest” w czasie bezczasowym, formie „A składa się (jest) z B” i formie prostego zdania nominalnego „A jest B”.

I

Kiedy pierwsi znani nam mędrcy starożytnej Grecji spojrzeli na rzeczywistość poprzez słowa i formę zdań, które każdy z nas wypowiada, to, co najmocniej i od samego początku zwróciło ich uwagę, to pewne opozycje i antynomie języka. Najbardziej znamienne z nich to dualizm dwóch części zdania, opozycja gramatyczna między podmiotem i orzeczeniem.

Jak wiemy, podział ten można przeprowadzić w różny sposób i pod różnym kątem: gramatycznym, semantycznym, logicznym i ontologicznym. Podział gramatyczny, jak się okazało, nie jest kategorią uniwersalną języka i sam w sobie nie ma dla filozofii większego znaczenia; może być tylko oznaką innych, ważniejszych podziałów. Natomiast rozwiązanie wielu pro-

blemów filozoficznych zależy od sposobu, w jaki ustali się związki i zależności trzech pozostałych porządków tego podziału: semantycznego, logicznego i ontologicznego. Jak by nie było, w większości najprostszych zdań możemy łatwo odróżnić wyrażenia, które wskazują na to, „o czym” lub „o kim” zdanie coś mówi, i wyrażenia, które coś o tym orzekają. Takie odróżnienie stawia natychmiast filozofa przed pytaniem ontologicznym: co odpowiada w rzeczywistości każdemu z tych dwóch typów wyrażen?

Celem, jaki sobie postawiłem w niniejszym szkicu, jest przedstawienie tezy, że odpowiedzi, jakie daje filozof na powyższe pytania, dla filozofii fundamentalne, zależą od formy logicznej zdania, jaką uzna on za podstawową i wybierze jako wzór logiczny swoich analiz. Jest to teza, którą można nazwać metodologiczną. Drugą tezą, jaką tu przedstawiam, jest teza historyczna, że filozofię europejską od samych jej początków zdominował model ontologiczny wywodzący się z modelu zdania nominalnego typu „S jest P”, na niekorzyść innych modeli interpretacji rzeczywistości, nie tylko możliwych w języku naturalnym, lecz jak gdyby przezeń narzuconych. Te modele znalazły swój wyraz w literaturze, w historii i w niektórych naukach o człowieku.

II

Platon i Arystoteles byli pierwszymi filozofami, którzy w pełni doceniali znaczenie analizy zdania na podmiot i orzeczenie dla zrozumienia struktury poznania i bytu. Mieli oni przed oczami w języku greckim (podobnie jak to się dzieje w innych językach naturalnych) kilka prostych form (lub schematów) zdaniowych, z których mogli wybrać tę, która najlepiej ich zdaniem odzwierciedla prawdziwą strukturę myśli pod względem logicznym.

Z tych form zdaniowych — jak to wskazują współczesne badania — cztery są szczególnie ważne pod względem epistemologicznym i ontologicznym; 1) forma werbalna (od łac. *verbum* — czasownik), w której orzeczenie składa się z czasownika z określoną formą czasową i oznacza jednorazową czynność podmiotu lub udział podmiotu w pewnym konkretnym zdarzeniu, np. „Kallias biegnie”, „Kallias został zabity”; 2) forma nominalna „S jest P”, w której orzeczenie składa się z przymiotnika lub rzeczownika wraz ze spójką „jest” i oznacza beczasową (lub nieokreśloną czasowo) cechę podmiotu, np. „Kallias jest piękny”, „człowiek jest zwierzęciem racjonalnym”; 3) forma nominalna materiałowa „S jest z P”, w której orzeczenie określa tworzywo, z którego dany przedmiot jest ukształtowany, np. „ten dzbanek jest z gliny”; 4) forma lokacyjna „S jest w M”, w której orzeczenie oznacza umiejscowienie podmiotu w sytuacji czasoprzestrzennej, np. „Kallias jest w Atenach”. Jak starałem się pokazać w szkicu pt. *Rewolucja lingwistyczna Presokratyków*, każda z tych form zdaniowych prowadzi do innego modelu eksplikacji rzeczywistości.

Już gramatycy starożytności zauważyli różnice między różnymi formami zdań i zrozumieli ich doniosłość ontologiczną; spierali się więc z determina-

cją o to, która z tych form odzwierciedla najlepiej realną formę sądu¹. Żaden z nich nie uwzględnił możliwości pluralizmu w tej dziedzinie, a więc możliwości współistnienia zasadniczo różnych, pod względem logicznym i ontologicznym, form myśli i sądu. Nie mogli przypuścić — tak jak nie mogli ich następcy aż do dziś — że odmienne struktury zdaniowe odzworowują realne i głębokie różnice semantyczno-logiczne i że formy te nie są sprowadzalne jedne do drugich, gdyż opisują odmienne formy i kategorie złożenia rzeczywistości. Wszyscy wspomniani myśliciele skupili się więc na jednej formie sądu-zdania uważając ją za formę wzorcową i starali się sprowadzić wszelkie inne do formy za taką uznanej.

III

Można zaraz przypomnieć kilka znamienych przykładów z historii filozofii, w których teoria metafizyczna została mocno osadzona na dualizmie podmiot-orzeczenie istniejącym w języku. Platon, Arystoteles i Frege są przykładami myślicieli, w których dziełach taki związek jest szczególnie widoczny i explicite uznany w uzasadnieniu głoszonej przez nich teorii metafizycznej.

Platon, jak wspomniałem wyżej, był jednym z pierwszych filozofów, który zauważył podział zdania na podmiot i orzeczenie, starał się zrozumieć jego znaczenie i oparł wreszcie na nim swoją refleksję metafizyczną. Nie przypisał jednak większej wagi do różnic między jedną formą gramatyczną a drugą. W swoich dialogach poddaje analizie różne formy zdaniowe w przekonaniu, że są to tylko powierzchowne warianty tej samej formy sądu.

Warto jednak zauważyć, że w określonych kontekstach argumentacyjnych wybiera on zawsze jako przedmiot swoich analiz taką formę zdania, która najlepiej pasuje do tezy, jaką zamierza uzasadnić. Tam, gdzie bada język, gdzie jego zainteresowanie jest wyłącznie lingwistyczne i jego przykład nawiązuje do życia aktywnego, wybiera przykłady zdań czasownikowych i definiuje zdanie jako przypisanie pewnemu podmiotowi pewnej czynności (*Sofista*, 261C-262E). Jest to wybór dosyć naturalny, gdyż czasownik kojarzy się przede wszystkim z jakąś czynnością podmiotu i tak jest zwykle interpretowany przez językoznawców, gramatyków i filozofów w podobnych kontekstach. Natomiast tam, gdzie chodzi o uzasadnienie swojej głównej tezy metafizycznej dotyczącej nadrzędności Idei nad konkretem, analizowana jest zawsze forma nominalna, a nie czasownikowa: to bowiem, co w formie nominalnej przypisuje się podmiotowi, to nie jest czynność, lecz pewna statyczna jakość. Tylko jakość wyrażona przez powszechnik w zdaniu nominalnym może być bez trudu przekształcona w statyczną Ideę; natomiast takie przeobrażenie byłoby nienaturalne w zadniu werbalnym,

¹ Arystoteles w pierwszej księdze *Fizyki* wspomina o filozofach, którzy „podobnie do Likofrona” chcieli zrezygnować ze spójki „jest”; inni chcieli zreformować język i zastąpić stwierdzenie: „ten człowiek jest błądy”, „ten człowiek jest na spacerze” przez „ten człowiek błądy-uje”, „ten człowiek spaceruje”, bojąc się, że przez włączenie słowa „jest” uczyniliby jedność wielością, *Fizyka*, 185b, 27-31

gdzie w orzeczeniu występuje jednostkowa czynność podmiotu lub zdarzenie z nim związane będące z istoty swojej umiejscowione w czasoprzestrzeni, a więc konkretne. Jeśli weźmiemy takie zdanie jak „Kallias przeskoczył przez płot”, trudno nam będzie przekształcić orzeczenie w wieczną Ideę.

Istnieje jakiś związek, dotąd jeszcze dostatecznie nie zbadany, między opozycjami różnego rzędu i znaczenia, takimi jak: statyczność/dynamiczność, cecha/zdarzenie i ogólność/jednostkowość, opozycjami podstawowymi nie tylko w metafizyce greckiej, lecz także w strukturze semantycznej i gramatycznej języka. Odegrały one decydującą rolę w ostatecznym doborze wzorcowej formy zdania jako przedmiotu analizy, jakiego dokonali poszczególni filozofowie.

To, co zwróciło uwagę Platona w sposób szczególny w podziale zdania na podmiot i orzeczenie, to znamieny jego zdaniem brak podobieństwa między jednym a drugim. Zauważył on mianowicie, że jeden i ten sam podmiot może być kolejno połączony prawdziwie z różnymi, a nawet sprzecznymi między sobą orzeczeniami. Znaczy to, że podmiot zmienia się zależnie od orzeczeń, które prawdziwie mogą być z nim połączone¹. Nic podobnego nie dzieje się z orzeczeniem.

Kiedy łączymy kolejno w zdaniach dane orzeczenie z różnymi podmiotami, w niczym się ono nie zmienia. Ta niezmienność jest dla Platona oznaką realności i pierwotności w porządku istnienia desygnatów wyrażen oznakających w stosunku do desygnatów wyrażen nazwowych. Nic dziwnego, że w jego teorii idei terminy orzekające (średniowieczne *praedicabilia*²), czyli powszechniki, a nie konkretne przedmioty, są paradygmatem prawdziwego istnienia. Doszukując się w formach języka inspiracji dla swojej ontologii zauważył też, że zdania, w których coś się orzeka o przedmiotach jednostkowych, można łatwo przekształcić w zdania, w których na miejsce podmiotu, czyli na pierwszy plan wysuwa się idea zawarta w orzeczeniu. To ona staje się tematem myśli w zdaniu odpowiednio przekształconym; staje się tym, „o czym” mowa. Po to, aby tego dokonać, wystarczy poddać zabiegowi nominalizacji orzecznik przymiotnikowy lub czasownikowy występujący w zdaniu pierwotnym i przekształcić go w rzeczownik. Jak zauważył Bruno Snell, wielką zaletą języka starogreckiego w kształtowaniu pojęć abstrakcyjnych była możliwość tworzenia terminów rzeczownikowych nadających się na podmioty zdań³ za pomocą rodzajnika określonego w rodzaju „nijakim” połączonego z przymiotnikiem lub imiesłowem danego czasownika (*to sophon, to apeiron, to eon, to pan* itd...). Idea staje się podobna do rzeczy — jak mówi Platon — kiedy staje się desygnatem nazwy i zajmuje miejsce podmiotu w zdaniu nominalnym:

„Powiedz, Sokratesie. Wszystko to, o czym mówisz, że jest piękne, jest nim naprawdę, jeśli piękno (*to kalon*), w niezależności idei, jest jakąś rzeczą. Nieprawda?” (*Hip. Maj.*; 288, 8-10); (por. *Fedon*, 100d7-100e5).

¹ Zob. *Encyclopedia of Philosophy*, Edwards, hasło: *Subject and Predicate*; por. Nuchelmans, *The Theory of Proposition*, rozdz. I.

² Por. P. T. Geach, *Reference and Generality*, Cornell U.P., 1962, par. 18 i nn.

³ Por. E. Havelock, *The Linguistic Task of the Presocratics*, op. cit., str. 55 i nn.

A więc filozof nie powinien posługiwać się ani interesować zdaniami, w których orzeka się coś o jednostkach, np. że taka czy inna rzecz jest piękna, ale ująć te zdania w jedną całość, czyli w jeden idealny tekst, w którym wspólny orzecznik takich zdań staje się tym, o czym mowa. Można tego dokonać — jak powiedziałem wyżej — przekształcając zdanie, które w dzisiejszej terminologii (Fregego) nazywamy pierwszym stopnia, w zdanie drugiego stopnia, którego podmiotem jest znominalizowany powszechnik. Można wtedy porównać dwie — pozornie równoznaczne — formy tego samego zdania (nominalnego), takiego np. jak „Jan jest ciężko chory”, w którym „Jan” (czyli konkretna jednostka) jest tym, o czym mowa, i „choroba Jana jest ciężka”, w którym — jak się wydaje — mowa jest o „chorobie” (a więc o znominalizowanym predykatie) i dojść do przekonania, że tylko ta druga wyraża istotną formę naszej myśli i realny model zależności ontologicznych. Jest to paradoks, który może być załącznikiem odmiennych opcji teoretycznych w naszej ontologii.

IV

Równie silny związek między tezą ontologiczną a strukturą zdania (*logos apophanticos*) można zauważyć w argumentacji Arystotelesa, a w szczególności w jego teorii substancji. W rozważaniach, jakie przeprowadza na ten temat w *Kategoriach*, definiuje „pierwszą substancję” jako coś, co spełnia dwa warunki: 1) może być podmiotem zdania ale nie może być orzeczeniem; 2) nie jest w czymś albo czegoś (jak np. kolor, który jest zawsze kolorem czegoś). Następnie definiuje to, co nazywa „drugą substancją” jako coś, co spełnia drugi warunek, ale nie spełnia pierwszego. Jego „drugie substancje” to gatunki naturalne. A często krytykowana teoria, uznająca dwa poziomy substancjalności, stała się (mimo wszystko) przedmiotem nowego zainteresowania pod wpływem odkrywczych prac Kripkego dotyczących logicznej natury nazw rodzajów naturalnych.

Jeśli chodzi o logiczną strukturę zdania, warto przypomnieć, że Stagiryta w *De interpretatione* i w *Kategoriach* przedstawia formę czasownikową jako wzorcowy model zdaniowości ale w późniejszym okresie swoich dociekań, poczynawszy od *Analitik Pierwszych*, optuje zdecydowanie za formą nominalną S jest P. Także i jego wybór nie jest przypadkowy, lecz w pełni zależny od kontekstu jego dociekań metafizycznych i logicznych, gdyż tylko w formie nominalnej orzecznik jednego zdania może stać się podmiotem drugiego, jak tego wymaga sylogistyka; zdania czasownikowe zdarzeniowe nie są przydatne do wnioskowań sylogistycznych. Zachodzi więc potrzeba sprowadzenia lub przekształcenia wszystkich form zdaniowych w formę nominalną (jak zauważył Peter Geach, był to grzech pierworodny logiki¹).

Za czasów Arystotelesa istnieli także zdecydowani zwolennicy formy czasownikowej, jak przypomina on w pierwszej księdze *Fizyki*, i nie była to sprawa błaha. Obawiali się oni, że przypisywanie temu samemu podmiotowi

¹ Zob. P. T. Geach, *A history of the Corruption of Logic*, w: *Logic Matters*, 1972, str. 44 przyp.

różnych orzeczeń (możliwość, że S jest Q, a równocześnie jest R i P) może prowadzić do wniosku, że przedmiot jest równocześnie jednością i wielością. Starali się oni przebudować język tak, aby mieć zawsze do czynienia z formą, która ich zdaniem lepiej przedstawia prawdziwą strukturę bytu: woleli, jak pisze Stagiryta, mieć „zamiast «człowiek jest w marszu» «człowiek maszeruje»” (185b, 27-31) i tym podobne. Arystoteles przeciwstawia się takim próbom i w późniejszych dziełach proponuje wielokrotnie tezę przeciwną, a mianowicie, że każde zdanie czasownikowe ma w istocie strukturę zdania nominalnego (S jest P) i da się na nie zawsze przekształcić¹.

Można więc powiedzieć, że tak Platon jak i Arystoteles prawie na samym początku dziejów filozofii wyróżnili i opracowali zasadniczy schemat interpretacyjny — oparty na wybiórczej analizie struktury logicznej sądu, schemat związany z wizją pewnego modelu rzeczywistości — w ramach którego późniejsza filozofia europejska, aż do połowy wieku dwudziestego, starała się znaleźć wszystkie możliwe odpowiedzi na pytania dotyczące podstawowej struktury bytu. Muszę powiedzieć, że w filozofii nowożytnej niewiele dodano w tej dziedzinie do tego, co już powiedzieli Platon i Arystoteles.

Podobny związek, a nawet zależność głoszonej teorii ontologicznej od przyjętej teorii nazywania i sądzenia można zauważyć od ich czasów w twórczości niemal każdego metafizyka, który wywarł jakieś piętno w filozofii europejskiej. W czasach nam bliższych typowym przykładem takiego powiązania jest teoria sądu i ontologia Fregego. W jego ontologii, jak wiemy, istnieją dwa rodzaje bytów: przedmioty i pojęcia. Podstawą tego rozróżnienia jest podział zdania na podmiot logiczny i orzeczenie, gdyż przedmiot w teorii Fregego różni się od pojęcia tym, że jego nazwa może być tylko podmiotem zdania, podczas gdy nazwa pojęcia może być tylko orzeczeniem. Natomiast jeśli chcemy wyrazić sąd o pojęciu i postawić je na miejscu podmiotu — jak tego życzył sobie Platon — to musimy przekształcić pojęcie w coś w rodzaju przedmiotu wyższego rzędu i zbudować zdanie wyższego stopnia pod względem logicznym i ontologicznym, czyli zdanie drugiego stopnia, itd. Nasz język i nasza ontologia są, zdaniem Fregego, wielostopniowe.

V

Warto więc zastanowić się i starać się zrozumieć, jaki to jest schemat i dlaczego tak urzekł filozofów aż do naszych czasów, do tego stopnia, że nie potrafili ani wyjść poza niego, ani dostrzec jego powiązań i zależności od całokształtu naszego wyposażenia pojęciowego. Wyposażenie to — poza trwałymi przedmiotami i ich jakościami — obejmuje także co najmniej parę innych kategorii ontycznych narzucających się w naszej percepcji świata, a odwzorowanych w naszym języku z równie wyrazistą siłą jak przedmioty i ich cechy. Dlaczego więc Platon i Arystoteles — mimo znanych różnic

¹ Por. Arystoteles, *De Ent.* 21 b9, *An.Post.* 51 b13, *Met.* 1017a 27; zob. G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition*, Amsterdam-London 1973, rozdz. 3

jakie istnieją między nimi — mieli taki właśnie schemat w centrum swojej uwagi i jakby narzucili go późniejszym pokoleniom filozofów?

Jak powiedziałem wyżej, jest to schemat odwzorowujący statyczną wizję rzeczywistości i statyczną naturę zdania nominalnego, schemat, który można nazwać „reistyczno-atrybutowym”. Świat widziany poprzez taki schemat jest zbiorem względnie trwałych jednostek (paradygmatem jednostki jest rzecz, ciało stałe fizyki, substancja, ale wysublimowaną rzeczą może też być Idea) i ich przypadłości; natomiast relacje, struktury, zdarzenia, procesy, przestrzeń, czas, a także pola magnetyczne, tworzywa, ciecze i gazy (paradygmaty dla wielu presokratyków), które z natury swojej nie są jednostkowe i podlegają innego rodzaju kwantyfikacji niż jednostki (kwantyfikacji partytywnej, a nie numerycznej), nie są uwzględnione jako elementy konstytutywne rzeczywistości. A jeśli są, to tylko jako stany przejściowe, przypadłości jednostek lub materiały, z którego są one ukształtowane (arystotelesowska materia, która nie istnieje w akcji, lecz jest tylko możliwością).

Taki schemat jest ontologicznym odwzorowaniem pewnej wizji świata wynikającej z wyróżnienia jednej (albo dwóch) kategorii bytu (rzeczy i jej cech), jednej kategorii semantycznej (rzeczownika pierwszego stopnia dla Arystotelesa i drugiego stopnia dla Platona) i tylko jednej z kilku elementarnych form zdaniowych języka, a mianowicie formy zdania nominalnego, typu „S jest P”. Pominięta lub zredukowana do nominalnej jest forma czasownikowa mówiąca o jednostkowych zdarzeniach, w które uwikłane są jednostki i forma lokacyjna porządkująca przedmioty i zdarzenia w przestrzeni.

Po takim wyborze, jednostronnym, ale nie pozbawionym pewnych racji, nie ma miejsca w analizie języka na inne formy zdań, a w ontologii na inne formy bytów. Na przykład zdania bezpodmiotowe, takie jak „dnieje”, „jest zimno”, mówiące coś o sytuacjach (a nie o przedmiotach) albo zdania referujące zdarzenia następujące w danej sytuacji (np. „na ulicy wybuchła bomba”) nie mają swoich odpowiedników w głoszonej ontologii, są niewygodne i muszą zostać sprowadzone — *per fas et nefas* — do zdań nominalnych albo pozostać niezauważone przez naukę (np. przez współczesną logikę formalną aż do Davidsona). Na inne formy zdaniowe nie ma miejsca, gdyż sytuacje i zdarzenia w takim modelu świata nie są elementami konstytutywnymi rzeczywistości, lecz tylko przypadłościami jednostek, do których w ostateczności zawsze trzeba sprowadzić każde istnienie (i każde orzeczenie).

Ograniczenie wszelkiej formy dyskursu do jednej formy zdaniowej z wykluczeniem innych, i ontologii do schematu „reistyczno-atrybutowego” niekoniecznie musiało prowadzić do całkowitego uniformizmu w filozofii, choć ograniczyło, ze zrozumiałych powodów, bogactwo możliwych opcji ontologicznych. Już sama wielostopniowość formy nominalnej zdania — wykorzystana przez Platona i opisana przez Fregego — może sugerować alternatywne modele rzeczywistości. Tak dla Platona jak i Arystotelesa podstawowymi składnikami *logosu* (a w tym kontekście *logos* znaczy „zdanie”) są *onoma* i *rhema*, czyli nazwa substancji i nazwa orzeczenia; tak

jedno jak i drugie to dla nich nazwy bytów przedmiotowo pojętych, które w sferze poznawczej narzucają się w powszechnym doświadczeniu już na poziomie myślenia przedrefleksyjnego. Ów stateczny świat przedmiotowy, jakkolwiek pojęty (świat rzeczy lub idei), przeciwstawia się podmiotowości, czyli świadomości ludzkiej, która jest w jakimś znaczącym zakresie od niego niezależna i przeciwstawia mu się na wielu płaszczyznach.

Te dwie dychotomie nakładają się i krzyżują w różny sposób w świadomości filozofów starożytności i ich następców, tak że znaczna część filozofii europejskiej od jej zarania zaabsorbowana jest sprawą relacji, jakie zachodzą między nimi i ich przeciwstawnymi terminami. Predykaty umieszcza się raz w świecie przedmiotowym, nadając im czasem status najbardziej realnych przedmiotów (Platon i niektórzy współcześni logicy, matematycy i fizycy), raz w świecie subiektywnym, w którym otrzymują status tzw. "bytów myślnych". Tak czy inaczej w sferze ontologii i teorii poznania filozofia europejska tylko w wyjątkowych wypadkach potrafiła uniezależnić się od schematu, w którym te dwie dychotomie dominują: dychotomia przedmiotów pierwszego i drugiego stopnia (rzeczy i predykaty) i dychotomia subiektywność/obiektywność.

Nic więc dziwnego, że w kręgu tych dwu zachodzących na siebie schematów pojęciowych, odpowiedzi na pytanie „co naprawdę istnieje” szukano, badając w sferze ontologicznej relacje konkretnych przedmiotów do powszechników, a w sferze epistemicznej relacje świadomości do rzeczy. Natomiast rzeczywistość jako całość i jej fundamentalne kategorie, takie jak przestrzeń i czas, i inne jej składniki, takie jak struktury, kompleksy, relacje i zdarzenia, pozostały na uboczu tego rodzaju dociekań. Podobnie na uboczu pozostała sfera intersubiektywności poznania, w której — aż do teorii „wczuwania się” Husserla włącznie — nie dostrzegano nic więcej jak reduplikacje pojedynczych świadomości. Można jeszcze dodać, że zasadniczo błędne opracowanie tematyki sądów egzystencjalnych, dokonane przez różne tradycyjne kierunki w tym okresie, niezmiernie utrudniło, jeśli wręcz nie uniemożliwiło, wyjaśnienie zagadnień powstałych wokół pytania „co naprawdę istnieje” i wyjście filozofii z zakłętą kręgu wspomnianych dychotomii.

Adriaan Peperzak

FENOMENOLOGICZNE ZAPISKI O RÓŻNICY POMIĘDZY LITERATURĄ I FILOZOFIĄ

W latach powojennych, gdy na „kontynencie” tryumf święciły egzystencjalne i egzystencjalistyczne odmiany fenomenologii, uprawiane przez Jaspersa, Heideggera, Marcela i Sartre'a, myśliciele ci spotkali się ze strony anglosaskich analityków języka i empirystów z zarzutem, że trudnią się nie filozofią, lecz literaturą. Ich metafizyczne dzienniki miały być równie nienaukowe jak powieści i sztuki teatralne z tezą. Konkretnie opisy, którymi Niemcy i Francuzi usiłowali rozjaśnić ludzką egzystencję, zdezawuowano jako skażone subiektywizmem literackie wyznania bądź też jako kiepską poezję.

W późniejszym czasie główne nurty kontynentalnej filozofii odwróciły się od egzystencjalizmu, a rozwój fenomenologii nastąpił zasadniczo w dwóch kierunkach. Z jednej strony poszukuje ona, zwłaszcza w Niemczech, nowych więzi z nurtami logicznymi, które z Wiednia przez Anglię i Stany Zjednoczone powracają na „stary kontynent”. Z drugiej strony fenomenologia, przede wszystkim w swej paryskiej postaci, transformuje się w inspirowaną przez późnego Heideggera krytykę podstaw grecko-zachodniego myślenia, mówienia i pisanania. W tym ostatnim wydaniu kwestionująca nawet samą siebie filozofia sytuuje się w pobliżu literatury i zdaje się niemal nie do odróżnienia od literackiej prozy tych autorów, którzy, jak Mallarmé i Blanchot, tematyzują istotę, trudność i niemożliwość Księgi. W przypadku tej odmiany filozofii jej maksymalne zbliżenie do literatury nie uchodzi już za zarzut, lecz za konieczność — obie, filozofia i literatura, są intymnie spokrewnionymi modulacjami unoszącego nas języka: grammi, zmaganiem, strategicznymi zniszczeniami czy też przygotowującymi nowe możliwości rozbićmi.

Praca ta jest próbą wyeksponowania zarówno pokrewieństwa, jak i nieusuwalnej różnicy pomiędzy filozofią i literaturą. Dominująca perspektywa i przewodni zamysł są natury filozoficznej, tzn. na pierwszym miejscu zamierzam zrozumieć filozofię, która nadal broni swej pozycji pomiędzy naukami a poezją, jako nie tylko literacką działalność.

„Literatura” wszakże obejmuje swym zakresem wiele odmian i stanowi raczej rodzinę niż pojęcie gatunkowe. Porównanie produkcji filozoficznej z eposem, liryką i dramatem jest o tyle zasadne, że niejedno, a może nawet

każde dzieło filozoficzne ma w sobie także momenty dramatyczne, liryczne i epickie. Te gatunki literackie, może z wyjątkiem poezji, wydają się jednak zbyt odległymi od filozofii, by za pośrednictwem opisu ich odrębności od myślenia filozoficznego udało się odsłonić cechy charakterystyczne filozofowania. Do tego celu wydaje się o wiele lepiej nadawać inny gatunek literacki, mianowicie esej. Kontemplatywna proza takich pisarzy jak Goethe, Tomasz Mann, Benn, Valéry czy Blanchot na pierwszy rzut oka niewiele się różni od filozoficznych medytacji. Ale też może właśnie dlatego opis tego gatunku literckiego zaowocuje odkryciem wąskiej co prawda, lecz głębokiej przepaści, która dzieli literaturę i filozofię. Choć poniższe rozważania zwracać będą uwagę także na inne formy literackie, to jednak zasadniczym punktem odniesienia pozostanie dla nich kontemplatywny esej.

I

Pierwszą, klasyczną różnicą pomiędzy filozofią i literaturą jest niewątpliwie ta, że filozofia dąży do prawdy, podczas gdy celem literatury jest piękno. Literackie dzieło sztuki jest piękne i w swym pięknie ma dostateczną rację swego istnienia; czytelnik zachwyca się i upaja takim dziełem, jeśli jest ono samo w sobie znaczące; swe znaczenie dzieło ma w sobie samym, a nie w czymś innym, do czego by miało odsyłać. Najbardziej trywialny sens "literackiego piękna" daje się ująć tak, że pisarz artystycznymi środkami upiększa treść swego utworu. W myśl tego piękno sprowadzałoby się do względnie nieważnej, choć wykwintnej własności tekstu. W tym sensie piękne może być każde dzieło językowe, kazanie i wykład filozoficzny równie dobrze jak poetycka pieśń, ale ich właściwa czy istotna treść dałaby się wyrazić również bez owych upiększeń, nieporadnie czy brzydtko.

Zadnego ze współczesnych pisarzy nie zadowoliliby taki czysto dekoracyjny sens literackiego piękna. Większość w ogóle odrzuciłaby kwalifikację dzieła literackiego z pomocą tej kategorii. Dramaty Szekspira i *Roman des Phänotyps* (*Powieść fenotypu*) Benna nie są piękne, za to prezentują coś istotnego. Ale podobnie czyni Ponge w swym opisie łuski smażonej ryby (*plat de poissons frits*) czy końskiego łajna (*le crottin*). Nie tylko rzeczy piękne, lecz również brzydkie i odrażające mogą dostarczać tworzywa dla wiersza. Musi on wszakże ukazywać coś istotnego.

Co jednak znaczy słowo istotny? I w jaki sposób dzieło literatury przedstawia coś istotnego? Literatura nie tylko opowiada, ukazuje czy opiewa rzeczy, relacje, wydarzenia, lecz nadto przedstawia i oferuje w nich i poprzez nie pewną wizję świata czy obraz życia, których znaczenie może czytelnika przykuć, choć nie wie on jeszcze jasno, co dokładnie znaczy owa wizja świata czy ów obraz życia. W dziele sztuki coś istotnego staje się obecnym w taki sposób, że porusza i przykuwa czytelnika, który jednak nie czuje się przez to zniewolonym. Dzieło objawia coś, co nie daje się pochwytać i zagarnąć, czytelnik jest i zarazem nie jest w posiadaniu tego czegoś, sam musi to jeszcze odkryć, ale nie za słowami czy pod słowami, które składają się na tekst, i nigdzie indziej, jak tylko w obrębie jego granic.

Pisarz tak łączy słowa, że ich tkanka ukazuje coś ważnego, niczego natomiast nie dowodzi on i nie jest pierwotnie retorem, który swych słuchaczy chce przekonać. Gdy pisarz przechodzi do argumentacji, jego przedstawienie traci swą sugestywną czy urzekającą moc. Argumentacja niszczy literacki efekt, chyba że, suwerennie nad nimi panując, pisarz użyte argumenty podporządkowuje jako materiał czy jako grę swemu estetycznemu zamierzeniu. To dlatego tak nieinteresującymi dla odbiorcy pozostają wszelkie poezje dydaktyczne czy sztuki teatralne z tezą: cała prezentacja sprowadza się tam do ilustracji i dekoracji. Istotną treść tego typu utworów dałoby się wyrazić i dowieść również w nieliteracki sposób; literackie ujęcie jest w tym przypadku tylko pięknym opakowaniem, które czytelnik może uznać za wykwintne wprawdzie, ale zbędne dla doświadczenia właściwej treści dzieła. W przypadku udanego utworu literackiego takie wyłuskanie jego istotnej treści, a następnie wyrażenie jej "innymi słowami" nie jest możliwe. Choć jego wieść wyraźnie rozbrzmiewa w tekście, to jednak nie daje się jednoznacznie zdefiniować. Jedyną "definicją", która ściśle przystaje do właściwej "treści", jest ten jeden tekst, którego znaczenie czytelnicy muszą wciąż i nieustannie wchłaniać, "smakować", odkrywać, utrzymywać, zgłębiać i użytkować, nigdy go nie wyczerpując. Udane dzieło chce, by się nim upajano bez komentarza; ale ponieważ równocześnie odsłania ono i przesłania, daje i zatrzymuje, przeto wyzwala komentarze. Zajmujących, zachwycających, subtelnych czy poruszających treści, które ono przedstawia, nie można sformułować inaczej, niż się to czyni w samym tekście. Dzieło nie jest ilustracją czy aplikacją czegoś, co dałoby się ująć także w inny sposób. Tekst wzywa do powtórnej lektury, ponieważ czytelnik nigdy go nie wyczerpuje i może się weń za każdym razem na nowo zgłębiać, tak jak się to dzieje w wypadku kompozycji muzycznej. Niemożliwe jest takie przyswojenie sobie kroku po kroku w powtarzanej lekturze całości dzieła, by tekst był już niepotrzebny, gdyż się go w pełni opracowało. Tekst stale pozostaje nowością i nigdy nie wyzbywa się swej tajemnicy, dając się nią upajać. Tekst ofiarowuje się czytelnikowi jako określona możliwość widzenia, rozumienia czy przeżywania świata, życia, określonej sytuacji czy konkretnej rzeczy, a czytelnik pozostaje przy tym całkowicie wolnym. Wnikając w tekst, uczestniczy on w samoistnej akcji, rozgrywającej się w czasie, który od kontinuum czasu codzienności różni się poprzez pewnego rodzaju *epoche*. Rzeczywiste uczestnictwo w "fikcyjnej" historii jest przeżywaniem sensu, który w żadnym razie nie jest urojony, lecz bezpośrednio, choć i zagadkowo, odnosi się do konkretnego życia w niefikcyjnym świecie. Partycypacja w "mimetycznej" historii stanowi jeden z możliwych sposobów doświadczenia sensu życia i świata.

W postaci Makbeta widzimy konkretnego i niepowtarzalnego uzurpatora, mordercę, męża i grzesznika, który w określonych okolicznościach sprowadza na niektórych swych bliźnich nieszczęście i ginie z powodu swych win. W komentarzu możemy powiedzieć, że dramat ten symbolizuje tyranie i gwałty w ludzkich dziejach, wszelako Makbet nie jest alegorią, poprzez którą uczony autor chce wyjednać akceptację dla jakiejś ogólnej tezy. To samo dotyczy poetyckich opisów i powieści, nawet jeśli za wyraźny temat

mają one — jak “poezja metafizyczna” — przemijalność wszystkiego, co ludzkie, czas, bogów czy pustkę. Poezja nie zamierza przekonywać czytelnika do jakiejś idei czy światopoglądu, za to zaprasza go, by swym przychylnym, ale niezaangażowanym współodczuwaniem, współkreowaniem i współmyśleniem uczestniczył w jej kreacji i interpretacji świata. Nie musimy wierzyć w greckie mity, by estetycznie uczestniczyć w tragediach Sofoklesa, a bez średniowiecznej wiary można pisać przejmujące, “prawie autentyczne” pieśni maryjne.

Mowa retoryczna natomiast chce swego słuchacza przekonać. Gdy jej celem jest wzbudzenie wiary, ma ona mało wspólnego ze sztuką, więcej z techniką, władzą, strategią. Jako środek dla dążeń natury praktycznej, retoryka wręcz w ogóle nie jest sztuką. Jeśli pominąć jej skuteczność w odniesieniu do afektów i myśli, to cóż pozostanie poza piękną dyspozycją części, kunsztowną tkanką, zmyślnymi aluzjami, żartobliwymi uwagami i innymi wyszukаныmi figurami? Właściwa poezja chce czegoś więcej i mniej zarazem: w swej “prawdzie” przedstawia jakiś świat życia.

Słowo “prawda” w tym kontekście nie odnosi się do powiadań, które chce dogmatycznie ustalać, jak właściwie mają się rzeczy, lecz do swego rodzaju pozwalania — poprzez powściągliwe i wolne od jakiegokolwiek nacisku przedkładanie dzieła pozwalające widzieć, odczuwać, myśleć. Nie służy ono jako instrument do czegoś innego. Czytelnik może, lecz nie musi, pójść drogą wytyczoną przez jego słowa; jeśli nią pójdzie, to cała jego wędrówka będzie się rozgrywać w obrębie tej drogi i jej granic. Dlatego też lekturę można przyrównać do gry. Z “fikcyjnością”, przez wielu uznawaną za cechę charakterystyczną literatury, choć może nie zawsze trafnie eksplikowaną, łączy się to, że dzieło literackie stanowi *poietikon* (“poemat”), który swój sens ma w sobie samym, tzn. w (powtarzalnej i za każdym razem wymagającej czasu) lekturze, i nie odsyła poza siebie ku innym tekstom. Dzieło literackie nie jest ćwiczeniem czy stadium wstępnym do innego tekstu. Wcześniejsze stadia dzieła są interesujące tylko dla analizy genetycznej ostatecznej wersji tekstu i jej komentarza. Jeśli wcześniejsze ujęcie jest interesujące samo w sobie, to nie stanowi stadium wstępnego, lecz zatrzymany w sobie koniec. Do istoty “poematu” należy jego samoistność zarówno względem innych dzieł, jak i względem swego stwórcy. Od chwili powstania dzieło żyje własnym życiem, niezależnym od osoby autora. Daje ono świadectwo samemu sobie i chce, by również czytelnik przyjmował je jako takie. Swego sensu nie zawdzięcza ono ani zainteresowaniu natury praktycznej — jest więc istotnie niezaangażowane — ani też zainteresowaniu natury teoretycznej, które w swym ruchu pozostawiałyby za sobą odnośny tekst, by odkrywać “lepszą” prawdę. Kontemplacja, która literackiemu *poietikon* pozwala przedstawiać się takim, jakim on jest, nie ma charakteru praktycznego czy teoretycznego nastawienia, lecz gry estetycznej. Fakt, że gra estetyczna niekoniecznie jest beztronna i równie dobrze może być poważna, ba, tragiczna, wynika stąd, że dzieło literackie nie marzy sobie czysto fikcyjnego świata, lecz odnosi się jako całość do jedynego rzeczywistego i obecnego świata, który przetransformowało w swój świat wyobrażony. Wprowadzić nie zachodzi detaliczna referencja pomiędzy ewokowa-

nymi i realnymi ludźmi, rzeczami czy zdarzeniami, ale zamknięta w sobie całość literackiego tekstu jest jako taka symbolem, który znaczy i tłumaczy nasze życie w świecie. Irrealność, właściwa dziełu literackiemu, chroni je przed wikłaniem się i angażowaniem w utylitarną i moralną praktykę, jak również przed charakterystycznym dla teoretycznego traktatu odsyłaniem poza siebie. Dzięki zamkniętości literackiego tekstu czytelnik może pozostawać w obrębie jego ukończonej postaci, nie odczuwając potrzeby wyjścia poza dzieło.

Esej wszakże wydaje się wymykać podanej tu charakterystyce dzieła literackiego, zwłaszcza jeśli autor wdaje się w filozoficzne czy na poły filozoficzne analizy i argumentacje. Zanim bliżej określimy różnicę pomiędzy literackim esejem a prozą filozoficzną, musimy dokładniej określić specyfikę filozofowania.

II

Jeśli, w przeciwieństwie do literatury, filozofię definiuje się jako językowe dokonanie, w którym idzie o prawdę, to rozważana w tym miejscu kwestia ich różnicy przeobraża się w pytanie, jak mają się do siebie prawda (filozoficzna) i “prawda” (literacka). Właściwa poezji struktura zatrzymująca-co-objawiającego powiadań wydaje się różną od struktury poszukującego prawdy powiadań, które znamy pod nazwą filozofii. Także teksty filozoficzne rzucają światło na sprawy istotne. Ich ukazywanie i odkrywanie filozofia kontynuuje jako poszukiwanie, którego całym sensem jest dążenie do jednego rezultatu: jasnego poznania prawdy przedmiotów — przejrzenia całości i części świata i życia, najgłębszego wejrzenia w ich wewnętrzną strukturę i przepatrzenia, które pojmuje je także w ich “dlaczego”. Dla klasycznej filozofii Zachodu prawda ta istnieje nie w jednym czy w kilku tekstach, lecz w syntetycznej wiedzy, która zarazem jest panoramicznym widokiem ogółu i mikroskopowym przeglądem szczegółu. Wiedza ta staje się słowem we wszechobejmującym *Logosie*, który czyni zbędnymi pozostałe słowa. Lecz mowa taka nie jest możliwa; pojmujący *Logos* jest wszak także najgłębszym milczeniem. Język funkcjonuje tu tylko jako prowizoryczny wyraz i jako środek ruchu, dzięki któremu myślenie dociera do pełnej prawdy, przy czym jako wyraz język alienuje myślenie, zaś jako jego środek pozostaje czymś nader niedoskonałym, ponieważ jest zbyt w sobie nieprzejrzysty i nie dość duchowy. Teksty filozoficzne stanowią dokumentację myśli, które nie dotarły jeszcze do swego celu; są one prowizorycznymi formułami dla wstępnych stadiów myślenia w jego poszukiwaniu jedynej autentycznej i właściwej prawdy rzeczywistości. Chociaż przedmiotami myślenia są językowe czy czasowe twory, to jednak myśliciel stara się je zreasumować w syntezę, która — jako myśl — nie potrzebuje już czasu. Czas, którego potrzebuje myślenie, by rozwinąć swe analizy i dowody, również zostaje skupiony przez myślenie, gdy mianowicie swe dyskursywne procedury nastawia ono na uchwycenie i zreasumowanie w ostatecznym rezultacie, w którym wygasną także one same, istotnego jądra momentów prawdy,

która eksplikuje się w następujących po sobie stadiach czasowych. Wszystkie językowe dzieła filozofa są jedynie podporą dla jego pamięci. Każde jest świadectwem określonego etapu drogi, którą musi wędrować filozof. Całą prawdę uzyskuje on tylko progresywnie, przyswajając sobie swe odkrycia, dokonane na każdorazowym z etapów, i bez jakiegokolwiek ubytku zabierając je ze sobą w następny etap swej wędrówki, aby wintegrować je w wyższą, pełniejszą i gruntowniejszą prawdę. Autentyczna i właściwa prawda wychodzi na światło dopiero wtedy, gdy nastaje końcowy cel — jedno jedyne, wszystko obejmujące pojęcie. Rzecz, o którą idzie filozofowi, polega tylko na stałe wypracowywanej obecności wciąż i wciąż przyszelej przyszłości, gdy przebrzmiały staną się wszystkie teksty z całą ich prowizorycznością. Adekwatne pojęcie jest końcem czasu, jest upajaniem się prawdą *sub specie aeternitatis*. Nazbyt to jednak górny ideał, tak iż filozof musi się zadowolić przybliżeniem. Dlatego teksty, w których wypowiada się filozofia, mają sens dokumentacji przebytej, lecz nie całej drogi — są one drogowskazami nigdy nie kończącej się podróży. Przy tekstach filozoficznych można się zatrzymać na dłuższy czas, ale jedynie w tym celu, by je w końcu zostawić za sobą, gdy się je zrozumie czy powtórnie przemysli. Ich nieujasnione kwestie należy zasygnalizować jako braki, ich częściowa prawda wymaga podjęcia dalszej wędrówki, choć z drugiej strony nie wie się jeszcze, pod jakim względem są one autentycznie prawdziwe ani jaka jest ich funkcja w obrębie prawdy ostatecznej.

Klasyczne ujęcie i praktyka filozofii nieuchronnie prowadzą do idei nieskończonego, beczasowego i bezjęzykowego pojęcia. Ideałem myślenia jest ciągle przyszła i ponadczasowa obecność, w której dokona się pełne uwewnętrznienie zewnętrzności. *Soliloquium* myślącej duszy *idealiter* kończy się ekstatycznym milczeniem w absolutnym samopojeniu. Filozoficzna praktyka, którą musimy się trudzić wobec owego nigdy nie osiąganego ideału, jest nie kończąca się walką, która nigdy nie może zatrzymać się przy jednej jedynej "prawdzie", bo każda "prawda" jest tylko pewnego rodzaju prowizorium bądź pozorem i stąd stanowi jedynie mniej czy więcej głęboką *doxa*. Pasja i zaangażowanie, które panują w filozofii, oddzielają ją zarówno od estetycznego trwania przy już wygłoszonych czy zapisanych ideach, jak i od poetyckiej twórczości, która odrywa się od swych dzieł, gdy tylko powoła je do istnienia jako ukończone monumenty.

Zarysowane tu ujęcie filozofii przeciwstawia ją literaturze, gdyż myślenie filozoficzne nie traktuje tekstów jako swego celu, z góry degradując wszystkie językowe dokonania filozofii do roli szczebli jej podniebnej drabiny. Klasyczna filozofia uważa dyskurs za argumentacyjny proces, którego cały sens polega na pojęciowej transformacji początkowych mniemań i na progresywnym wznoszeniu prowizorycznych tez do poziomu tryumfującego oglądu. Do wiedzy istotnej dąży się za pośrednictwem zgruntowującego i ugruntowującego myślenia, które się ze sobą stopniowo zwierza. Język pełni funkcję jedynie mediatora pomiędzy pierwszą, bezpośrednią i przedjęzykową oczywistością a ostatnim, meta- i ponadjęzykowym względem. Nie są mu potrzebne ani czas, ani słowa, które mogłyby go tylko zanieczyścić.

W opozycji do transcendującej tendencji filozofii, która ma kulminować w pojęciu, fenomenologia zrehabilitowała językową bezpośredniość, bez której również myślenie nigdy nie może się obejść. Zwrot ku przedjęzykowej oczywistości wcielonej obecności uchodzi dzisiaj za coś naiwnego, choć zapewne nie sposób nie przyjąć, że stanowi ona przynajmniej pewien moment wszelkiego myślenia i mówienia. Albowiem jakkolwiek język bazuje na wytworach mówienia czy pisania, to jednak w ostatecznym rozrachunku musi się odnosić do nie-językowego momentu, inaczej popadłby w *regressus ad infinitum* i wręcz niczego by nie znaczył. Ten nie-językowy moment musi, przynajmniej dla członków jednej i tej samej wspólnoty językowej, mieć charakter oczywistości, w przeciwnym razie ich komunikowanie się byłoby niemożliwe. Ale należy też dodać, iż każde wykazywanie źródłowej oczywistości i każdy względ na przedjęzykowe elementy jest skanalizowany i preformowany przez dzieje języka, jego tradycje, zwyczaje i struktury.

Czysto deskryptywna fenomenologia czy też "fenomenografia" usiłowałaby dokładnie oddać w języku rzeczywistość, która prezentuje się wprawdzie nie niezaangażowanemu i nie wolnemu od wstępnych założeń, wszelako otwartemu widzowi. Jej celem byłaby ściśle utrafiona prezentacja tego, co również ktoś inny może i musi postrzegać, jeśli zajmuje tę samą perspektywę co osoba dokonująca opisu. Współczesny fenomenolog nie jest już tak naiwny, by wierzyć, że perspektywa stanowiąca punkt wyjścia jego opisów jest jedyną możliwą czy też najlepszą z możliwych. Fenomenograficzna perspektywiczność, wyróżniająca bazę każdej filozofii, czyni każdy opis zawartości wyjściowych postrzeżeń światłocieniem, który pewne elementy odsłania, inne natomiast pozostawia ukrytymi albo je wręcz zastawia. Z jakiego względu owo objawianie, które równocześnie przesłania, różni się od "prawdy" literackiego opisu? Celem pisarskich poszukiwań nie jest nic innego jak zamknięta w sobie i ukończona gra prezentacji oraz możliwości, by czytelnik w zachwycie, radości czy przerażeniu trwał przy oświetlonej (i przyciemnionej) rzeczy, pozostając w granicach językowej całości, podczas gdy fenomenolog swe opisy traktuje jako początek, w oparciu o który próbuje zrozumieć wewnętrzną strukturę opisywanej rzeczy i uchwycić jej odniesienia do innych rzeczy. Filozoficzna fenomenologia transcenduje swój fenomenograficzny początek, ponieważ kieruje się — również w swej po-klasycznej postaci — intencją poszukiwania prawdy. Opis literacki "sławi" różę i jej bycie różą, upajając się ujawnionością czy też "prawdą" oddanego słowem zjawiska. Lektura poezji jest "upojeniem", w którym prezentacja i prezentowana rzecz są w pełni identyczne i nie dopuszczają żadnej różnicy między treścią i formą. Filozofia natomiast wobec każdego ze swych tekstów stawia pytanie: co on właściwie znaczy, jak ma się do innych tekstów, a także do idei jeszcze nie wyartykułowanych? Jeśli nawet odrzuca się klasyczny ideał absolutnego transcendowania, to i tak filozofowanie pozostaje niezadowolonym z osiągniętej wiedzy i krytyką wszystkich już sformułowanych językowo ustaleń. Także już dokonane opisy danych filozof z konieczności pozostawia za sobą, nie tylko w tym celu, by je sprawdzić, lecz również by je zgruntować, zakwestionować i pogrzebać.

Czy różnica pomiędzy filozoficzną a literacką intencją daje się zauważyć w samych opisach, czy też filozof mógłby się po prostu zdać na literackie prezentacje, nie siląc się niepotrzebnie na ponowne werbalizowanie samemu odnośnych spostrzeżeń? Odpowiedź na to pytanie jest dwoista.

Z jednej strony filozof może i musi orientować się na "prawdziwe" deskrypcje i ewokacje poetów i powieściopisarzy, aby wyostrzyć, pogłębić, poszerzyć i uzupełnić powszednią perspektywę *common sense'u*. Poeci donają i odczuwają o wiele intensywniej, a ich intuicja wynajduje o wiele więcej oblicz rzeczywistości, aniżeli zwykły dostrzegać utylitarystyczny empiryzm codzienności. W zestawieniu z naukami opisy i prezentacje, dostarczane przez wielką literaturę, są, co wie każdy fenomenolog, nieporównanie precyzyjniejsze i owocniejsze dla rozumienia rzeczywistości.

Z drugiej strony wydaje się rzeczą jasną, że cel filozofii jako takiej, mianowicie prawda rzeczywistości, jak światło przewodnie wywiera swój wpływ już u początku filozofowania, a także podczas całej jego pracy. W konsekwencji inne jest znaczenie fenomenologicznych opisów w filozofii, co też stale się w niej będzie uwidaczniać. Jeśli jednak czysto deskryptywna fenomenologia ogranicza się do adekwatnego oddania w języku udostępniających się jej danych, nie stawiając żadnych dalszych pytań, to traci wszelką transcendencję. Cel fenomenograficznego empiryzmu, który z tego powstaje, nie wydaje się innym aniżeli cel literackiej prezentacji bytów. A wówczas można już tylko zapytywać, które opisy najbardziej się udały, tzn. które najlepiej "objawiają" opisywane rzeczy.

Zakończenie, na które ma nadzieję klasyczna filozofia, przynajmniej w jednym aspekcie jest bliskie ideałowi literackiej prezentacji. Obie dążą do bezpośredniego widoku rzeczywistości, tak by stała ona przed nami otworem. Jednakże filozoficzny ideał prawdy ostatecznej, prawdy w sensie absolutnego pojęcia, przewyciężającego czas i język, znajduje dzisiaj równie niewiele wyznawców jak idea nieskazonnej językowo, czystej oczywistości, od której mogłoby zaczynać myślenie. Wielkie teksty filozofii są raczej eksperymentami z uwikłanym w język i historię myśleniem, dzięki którym kreuje się świat i wyraża to, co można zobaczyć i zrozumieć z zastanej czy zmodyfikowanej perspektywy. Systemy przeszłości zdają się sformułowanymi w języku pojęciowym "opowieściami", ofiarowującymi nam możliwość tłumaczenia świata i życia, orientowania się w nich, ich przeżywania. Produkcje *Logosu* przyjmuje się do wiadomości jako wielkie mity współczesnego intelektualisty, który ich zresztą nie praktykuje i mało w nie wierzy. Tworzą one pojęciowy horyzont, w którym mówimy i myślimy, nie ufając im jednak. Studium materii, z której są one utkane, i ich struktury argumentacyjne mogą nas porwać, gdy objawiają nam one wspaniałe, tragiczne czy idylliczne światy, wszelako naszym stosunkiem do nich nie jest już polemika czy przywiązanie, lecz po części przychylny, po części wyniosły dystans, z jakim odnosimy się do nich jako do niezwykłych, ale minionych już monumentów "prawdy". Także dla fenomenologów odzyskanie naiwności starego dobrego filozofowania jest trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Meta-teoretyczne nastawienie powstrzymuje również nas od kreatywnej wiary w określone formy bezpośredniości. Nihilizm naszego "wszystko-już-widzia-

lem" uzewnętrznia się nie tylko naszą niezdolnością do filozoficznej twórczości, lecz także sposobem, w jaki przyjmujemy filozoficzne teksty naszej przeszłości. Z jakiego względu traktujemy je inaczej niż dokumenty literatury pięknej?

Jorge Guillén, próbując w swym *Cantico* przedstawić bycie wszystkich rzeczy tak "namacalnie" jak to tylko możliwe, swe własne uświłowienia przedstawia filozofii następującymi wersami z Lope de Vegi: *No es esto filosófica fatiga, / Transmutación sutil o alquimia vana / Sino esencia real que al tacto obliga*. ("Nie jest zatem filozoficznym trudem subtelną przemianą czy próżną alchemią, lecz rzeczywista esencja, która zobowiązuje do dotknięcia"). Również fenomenolog odrzuci ten typ filozofii, do którego odnosi się tu Guillén. Dla myślenia konkretnego "alchemia" pojęciowych i argumentacyjnych transformacji, które składają się na filozoficzny dyskurs, ma sens tylko o tyle, że owocuje rozświetleniem i ujęciem konkretnej rzeczywistości. Platonskie widzenie i Plotyńskie „dotknięcie Jedna”, o które właściwie i w ostatecznym rozrachunku chodzi w myśleniu, jest najgłębszą tajemnicą każdej wielkiej filozofii. Technika opisu, dowodzenia i porządkowania, którą posługują się wielkie filozofie, interesuje nas jedynie jako akcesorium i przewodnik w poszukiwaniach ich tajemnego jądra, które analizy i komentarze mogą tylko zasygnalizować. Jeżeli jednak filozofie naszej tradycji są dla nas już tylko pomnikowymi prezentacjami określonego światopoglądu, całościowej wizji intuicyjnej czy też "prawdy", to w takim razie z jakiego względu różnią się od epickich, poetyckich czy dramatycznych dzieł, które rozjaśniają i tłumaczą nam świat?

Jeśli filozofia ogranicza się do rekonstrukcji i egzegezy przeszłych filozofii i identyfikuje się z odtwórczą hermeneutyką, to różnica między prawdą (filozoficzną) a "prawdą" (literacką) nie daje się już utrzymać. Filozofia przeradza się w metafizyczne stanowisko, które na płaszczyźnie teoretycznej prowadzi studia nad swoistością i strukturą pojęciowych światów w ich wielości, a na poziomie przeżywania wyraża się jako niezaangażowane, do niczego nieprzekonane i pozapraktyczne współprzeżywanie, współwidzenie i współmyślenie. Zgodnie z tym "prawda" filozofii jest obecną przeszłością; nie legitymizuje się jej ani nie zwalcza, a jedynie odbiorczo postrzega. Sąd, krytyka i odpowiedzialność przeminęły. A wówczas pozostaje już tylko kwestia, z którymi tekstami filozofii mamy obcować, gdyż frapująco prezentują nam one jakiś możliwy świat albo po prostu ponieważ podoba się nam je czytać. Spójrzanie metafizyczne stało się estetycznym. Upajając się estetycznie można nie tylko całościowym wizerunkiem, który przygotowujemy wnikliwymi badaniami, lecz także poszczególnym detalem budowy systemu. *Etykę* Spinozy czy *Tractatus* Wittgensteina możemy, tak jak dialogi Platona, traktować jako dzieła sztuki. Wymaga to tylko zmiany kierunku spojrzenia. W oczach czytelnika, który platońskie dialogi czyta jako literaturę piękną, filozoficzne poszukiwanie prawdy otrzymuje inny wygląd; właściwy rdzeń filozofii schodzi na drugi plan bądź jawi się jako tworzywo, z którego jak w grze rozwija się literacki utwór.

Także poetycka prezentacja ślimaka czy epicki opis straszliwej maszyny może się posługiwać filozoficznym, naukowym czy technicznym językiem, nie stając się przez to technicznym, naukowym czy filozoficznym traktatem. Również literacki esej może, tak samo jak metafizyczna poezja, grać filozoficznymi elementami i strategiami, by wprowadzić czytelnika w *doxa* jakiegoś (w tym i myślowego) świata czy "prawdy". Wszelki materiał językowy daje się włączyć w dzieło literackie i zestetyzować, uczynić elementem "prawdy". Jeśli jednak metafizyczna perspektywa całkowicie przeistacza się w estetyczną, to następuje zmierzch filozofii jako poszukiwania prawdy. Różnica między filozofią i literaturą niepodobna już bronić. Można wówczas co najwyżej powiedzieć, że dzięki swemu żargonowi i specyficznemu charakterowi swych pojęciowych i argumentacyjnych procedur teksty "filozoficzne" tworzą specjalny podgatunek literackiego eseju.

III

Każdy tekst filozoficzny można traktować jako dzieło estetyczne czy nawet jako czystą grę. Ale filozoficzny eros nie daje się uwięzić w czystej poezji. Jeśli idzie o dzisiejszą konstelację, w której myślenie i poezjowanie tak się do siebie zbliżyły, iż ma się wrażenie, jakby nastąpił powrót do ich presokratycznej jedności, to filozoficzna pasja oprze się poetyzacji, gdy postawimy pytanie, co obwieszcza się czy też pokazuje w "prawdzie" filozofii i literatury. Krok wstecz ku "przedtem", które poprzedziło produkcję prawdy w kręgu naszej tradycji, genetyczne śledzenie za źródłem i wzejściem języka filozoficznego wykrywa w gruncie rzeczy ten sam skok i tę samą transcendencję, co krok ku "tam", na zewnątrz, który rozważa Platon, nie potrafiąc go sobie pomyśleć inaczej niż jako konsekwencję radykalnego pragnienia, któremu nie sposób się oprzeć, pragnienia nieustannie kwestionującego wszystko, co się wcześniej powiedziało.

Ale czy pragnienie autentycznej i pełnej prawdy jest nieznanie pocie, dramaturgowi, powieściopisarzowi? Czyż i oni nie próbują wypowiedzieć ostatecznej i właściwej tajemnicy rzeczy, szczerzej prawdy? Czyż ideałem każdej sztuki nie jest uwidocznienie autentycznej prawdy? W każdym razie pisarzami takimi jak Dante, Goethe, Dostojewski, Eliot, kieruje radykalny eros prawdy. Czy różnica między ich tekstami i tekstami filozoficznymi sprowadza się jedynie do sposobu językowej prezentacji? Zarówno poeta, jak i filozof zdają sobie sprawę, że teksty, które produkują, nigdy nie mogą ująć pełnej prawdy, ale obaj będą bronić wagi i częściowej prawdy swych tekstów. Obaj są świadomi, że w swych dziełach nie powiedzieli wszystkiego, co mieli nadzieję powiedzieć. Pisarz swój dystans i częściową negację w odniesieniu do własnego dzieła będzie mógł urzeczywistnić tylko w ten sposób, że swymi komentarzami czy bezpośrednimi wyjaśnieniami wskaże jego ograniczoność. Mimo tej ograniczoności poemat nie musi być niedoskonały. W granicach wystawionego w nim świata może on w niezrównany sposób powiadać kwestie, które są do powiedzenia z jego perspektywy, i być językowym pomnikiem "na wieki". Pozytywnego uzupełnienia, którego domaga się eros prawdy, poeta nie może osiągnąć poprzez poprawienie

swego utworu, a jedynie poprzez coraz to nowe dzieła, które w swych granicach mogą na swój skończony sposób być doskonałe.

Filozof, który uznaje ograniczoność swej prezentacji, powie nie tylko: "Ten tekst dostarcza jedynie ograniczonego widoku", lecz zarazem: "Ten widok jest jedynie cząstkowy i prowizoryczny. Należy poddać go krytyce i transformacji z postępem myślenia, które nigdy nie zadowala się swymi każdorazowymi wypowiedziami". Filozof będzie próbował na nowo przemyśleć swój tekst i napisać lepszy, w którym trafniej i jaśniej określi swą rzecz. Jeśli filozof zwątpił albo odkrył, że rzecz nie całkiem ma się tak, jak ją przedstawiał, to musi swój tekst przynajmniej poddać krytyce. Wszystko, co filozof pisze, czeka na bliższe dookreślenie poprzez krytykę, negację czy korektę, które musi rodzić postęp myślenia. Nie to jest celem filozoficznego tekstu, by przy nim nieustannie trwać, lecz by go tak dalece jak to tylko możliwe zasymilować i spożytkować poprzez lepsze teksty. Dlatego też może nie całkiem uczciwie postępuje filozof, jeśli jednak publikuje bądź wydaje w nowym nakładzie próby, które sam uznaje za wątpliwe, podważalne czy przebrzmiałe. Powinien przynajmniej wskazać, w jakiej mierze teksty, które przedtem napisał, zachowały do dzisiaj bądź już utraciły swą wartość. Stwierdzenie, że nadzieja na ostateczną przejrzystość współcześnie wygląda na iluzję, nie oznacza jeszcze, że wraz z utratą ideału absolutnego pojęcia filozofia zatraciła także swą różnicę w stosunku do literatury. Choć myślenie uległo w sposób istotny rozkruszeniu, "rozproszeniu", "rozpadowi" i stało się "diasporycznym", to jednak filozofia zachowała swe specyficzne odniesienie do czasu i inne niż literatura przeżycie czasu. Może filozofia nie jest już ciąglą podróżą w poszukiwaniu Nieznanego, które niczym Graal przyciąga swą niepewną, lecz szlachetną jakością; mimo to filozoficzne myślenie pozostaje przedsięwzięciem, które poddaje krytyce, grzebie i pozostawia za sobą wszelkie dotychczas osiągnięte i już wysłowione poznanie, ponieważ pożąda autentyczniejszego i radykalniejszego. Gdy czas poezji jest powtarzającym i nieciąglym trwaniem przy zaokrąglonych w sobie i wygładzonych kreacjach językowych (mają one taki kształt nawet jeśli twórca zamierzył je jako fragment), to czas filozofowania upływa na nieustannym poszukiwaniu, którego rezultaty są jedynie prowizorycznymi stadiami, zmuszającymi do dalszej wędrówki. Pewnego rodzaju zadumę czy medytację, która filozoficzny postęp wiąże z ograniczonymi w czasie powtórzeniami literackich, filozoficznych i mitycznych tekstów, być może należałoby widzieć jako poniekąd pomost pomiędzy filozofią i literaturą.

IV

Z utwierdzonej tu różnicy pomiędzy filozofią i literaturą wynika ważna konsekwencja dotycząca kwestii ich stosunku do dialogicznego charakteru języka. Teza, dla której na zakończenie chciałbym podać rudymetarną argumentację, brzmi: choć myślenie jest sprawą jednostki, to jednak filozofia ma ze swej istoty dialogiczną strukturę; literatura natomiast nie jest dialogiczna, choć ze swej istoty ma komunikacyjny charakter i wzywa

czytelnika czy słuchacza do aktywnego uczestnictwa w swych historiach. Jako manifestujący monolog jest ona jednostkowym językiem, ale istnieje tylko dla innych i przejawia swą "prawdę" w interpretacjach, do których wzywa odbiorców.

Argumentacja mogłaby mniej więcej tak przebiegać:

1) Ponieważ myślenie filozoficzne musi transcendować swe teksty ku prawdziwej "prawdzie", przeto filozofia w sposób istotny jest krytyczną refleksją nad osiągniętym poznaniem, wysiłkiem stawiania nowych pytań i próbą poszerzania, poprawiania czy transformowania przedtem sformułowanych wypowiedzi. Krytyczny dystans, właściwy filozofii wobec swych dzieł, inicjuje czas, w którym filozof może i musi odstąpić od napisanego tekstu i postąpić dalej. W czasie tym tkwi możliwość zdobycia nowych słów dla uzupełnienia czy przeobrażenia osiągniętej wiedzy.

2) Nowe słowo jest nie tylko możliwe, ale i konieczne. Jeśli filozof myśli radykalnie, tzn. jeśli zwrótnie zapytuje o własną pozycję wyjściową i o swą przewodnią perspektywę, to będzie poszukiwać takich słów, które gruntownie przeobrażą bądź postawią na nowym fundamencie już wyrażone tezy.

3) Rzeczywiście i radykalnie nowego słowa samotny myśliciel nie może zaczerpnąć z samego siebie, gdyż każdy nowy pomysł czy nowa tendencja będzie się rozgrywać w obrębie możliwości jego empiryczno-konkretnej *haecceitas*. Ramy jego tu-i-teraz tak-a-tak ukształconych zdolności ("Je peux, mogę") nie są dość obszerne, aby był on w stanie w sposób zarazem oryginalny i autentyczny wymyślić to wszystko, co byłoby mu potrzebne, aby mógł, wychodząc poza swą relatywną perspektywę, powiedzieć samą prawdę. "Mogę" jest zdolnością, dzięki której dopowiedziane mi słowo — słowo, którego sam nie mógłbym wyszukać — odbieram tak, że je sobie rzeczywiście przyswajam. Ta nadwyżka zdolności jako odbiorczości nad zdolnością jako oryginalnością stanowi zresztą fundamentalny wymóg wszelkiego wychowania, kształcenia i nauczania, wszelkiej lektury i tradycji.

4) Nowe słowa, których potrzeba filozofowi, musi otrzymać on z zewnątrz, tzn. od innych piszących czy mówiących. W filozofowaniu zawiera się w sposób konieczny słuchanie, czytanie, recepcja. Dzięki próbom rozumienia innych pod kątem prawdy ich wypowiedzi można samemu postępować dalej.

5) Słowo innych myślicieli jest nie tylko konieczne, ale także możliwe. Do jego przyjęcia niezbędne jest słuchaczowi specjalne, niemonologiczne nastawienie. "Dialog duszy ze sobą" jest tylko jednym z momentów filozofowania. Wymagana jest również gotowość do wyciszenia "zgiełku, co wypełnia własne *cogito*", by można się było lepiej wsłuchiwać (na tym wyduje mi się polegać trafny moment w pozytywistycznym ujęciu historii filozofii). Jeśli inny mówi coś rzeczywiście nowego, słuchanie będzie zawierać element walki, zarówno z obcą ideą, która wdziera się w słuchającego myśliciela, jak i z oporami w nim, na które napotyka nowe słowo. (Do takiej walki należą, w moim przekonaniu, wszelkie dzieła typu polemicznego, a także znaczna część retorycznych, o ile mają one filozoficzne znaczenie).

6) Dialog nie jest końcowym etapem filozofii. Albowiem:

a) służy on poszerzeniu i radykalizacji myślenia, które w ostatecznym rozrachunku zawsze pozostaje samotniczym (wszelkie filozoficzne wypowiedzi osiągają swój cel tylko wtedy, gdy *actualiter* myśli je jakieś indywiduum, tak jak i muzyczna kompozycja istnieje aktualnie tylko wtedy, gdy słucha jej poszczególny słuchacz), oraz

b) sędzią, przed którym stawiają się rozmówcy, nie jest ani ich wspólnota, ani jakieś większe forum czy "historia", lecz sama prawda, bez której zgody żadna zgodność czy dominacja nie ma wartości.

7) Ponieważ "prawda" literatury" jest zamkniętą w sobie całością językową, która nie odsyła poza siebie, przeto nie wzywa też ani do krytyki, ani do sprzeciwu. Tak samo jak muzykę, literaturę można jedynie przeżywać w milczeniu i współrealizować w słuchaniu czy w czytaniu, choć ona sama składa się z tkanki dialogu. Literacka gra językowa nie jest zaproszeniem do argumentacyjnej partycypacji, lecz do odbiorczo-aktywnego współbycia przy niej, podczas którego odbiorca oryginalnie współgra i interpretuje. Językowy udział w dziele sztuki dokonuje się jako pochwała czy komentarz, a nie jako proces argumentacji, która by poprawiała czy obalała wypowiedzi autora. Wtrącanie się w nie słuchacza zniszczyłoby literackie dzieło sztuki bądź przeobraziło je w inną grę i w inne dzieło. Nawet jeśli z zamierzenia jest ono fragmentaryczne, to, mimo pozoru nieukończoności, cechuje się wspomnianą wcześniej zamkniętością, przynajmniej dzięki stylowi, który je spina i chroni przed modyfikacjami.

Przeciw tezie, której tu bronimy, można by oponować, że zarówno nowe, dramatyczne, jak i starsze, powieściowe, próby włączenia czytelnika czy widza do gry przełamują monologiczną strukturę dzieła literackiego. Ale również i tego rodzaju próby mają za cel czasową całość, poza którą nie można wyjść, choć odbiorca pozwala, by przeobraziły go one w część tej całości. Gdy czytelnicy czy widzowie współuczestniczą w grze, w jedyny w swoim rodzaju sposób przeżywając, interpretując i rozwijając dalej akcję utworu, sami stają się współtwórcami, a jako tacy zarazem "upajają się" dziełem. Także i w tym przypadku dzieło sztuki stanowi możliwość ich wycofania się na określony czas z teoretycznego czy praktycznego zaangażowania i przeniesienia się w nierzeczywistą sferę, w której zapomina się o wszelkiej odpowiedzialności za innych, co pozostali gdzieś na zewnątrz. Literatura istnieje tylko o tyle, że istnieją czytelnicy czy słuchacze, którzy ją przyjmują i na swój sposób ożywiają; literatura nie wzywa ich wszakże ani do argumentacyjnej odpowiedzi, ani do walki. Prawda "poetycka" jest marzycielskim upajaniem się skończoną realizacją, w którym zapomina się o czasie codzienności i o moralności; filozofia natomiast jest nieustannym dialogowaniem, które jest świadome odpowiedzialności w stosunku do siebie, innych i prawdy, w postępie od tekstu do tekstu nie tracąc nigdy swego niepokoju.

przekład Grzegorz Sowiński

A. Peperzak, *Phänomenologische Notizen zum Unterschied zwischen Literatur und Philosophie*, w: E. W. Orth (hrsg), *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes (Phänomenologische Forschungen, Bd. 12)*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1982, str. 98-122.

Adriaan Th. Peperzak, prof. dr filozofii, ur. w 1929; studia filozoficzne w Louvain i Paryżu u P. Ricoeura, J. Wahla, J. Hyppolita; w 1960 uzyskuje doktorat z filozofii. Od 1967 jest profesorem etyki i filozofii społecznej, najpierw w Utrechcie, później w Nijmegen. Publikacje: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, The Hague 1960; *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1987. Liczne rozprawy z filozofii niemieckiego idealizmu, z Heideggera, Lévinasa i innych.

Ks. Władysław Zuziak

POLITYKA A MORALNOŚĆ W MYŚLI FILOZOFICZNEJ JACQUESA MARITAINA

Machiavelli i zwolennicy jego poglądów ujmują politykę w kategoriach sztuki rządzenia, która nie uwzględniając moralnego aspektu przedsięwziętych środków zmierza jedynie do utrzymania władzy. Maritain dostrzega cel polityki w tworzeniu dobra wspólnego i możliwości integralnego rozwoju osoby ludzkiej. Według niego zadaniem władzy państwowej jest usilne realizowanie wymienionych celów. Rządzący powinni uświadomić sobie fakt, że życie społeczne człowieka jest nie tylko wynikiem biologicznej konieczności, ale także "dziełem rozumu i cnoty moralnej i nie można go organizować na wzór praw mechaniki"¹. Wobec tego polityka nie może być pojmowana jedynie jako dobre opanowanie sztuki rządzenia (*téchne*), która wykracza poza dobro i zło. Polityka jest dziełem człowieka obdarzonego wolnością i tym samym podlega ocenie moralnej. Nie może ona być rzeczywistością amoralną.

Słuszność tej tezy postaram się wykazać na podstawie analizy ważniejszych pojęć filozofii politycznej Maritaina. Niniejsze studium rozpocznę od analizy pojęcia działania politycznego (1) i dobra wspólnego, które jest jego celem (2). Następnie uzasadnię, że władza państwowa ma służebną rolę, mimo jej autorytatywnych funkcji (3), oraz że optymalnym ustrojem, odpowiadającym godności człowieka jest demokracja (4).

1. Działanie polityczne i jego moralny charakter

Według Maritaina, Machiavelli tylko dlatego proponuje model księcia okrutnego, że polityka jest "nie przebierającą w środkach sztuką zdobywania i zachowania władzy"². W swojej teorii Machiavelli chce usprawiedliwić takie dążenie do władzy. Władzę, która jest celem politycznego działania, stawia na miejscu dobra wspólnego. Samo zaś jej sprawowanie porównuje

¹ J. Maritain, *Conception chrétienne de la cité*, w: *Dziela zbiorowe*, t.VI, s. 966. Tytuł *Dziela zbiorowe* odnosi się do edycji dzieł: Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres complètes*, Editions Universitaire Fribourg Suisse et Editions Saint-Paul Paris, 1982-1989.

² Por. J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, w: *Dziela zbiorowe*, t. VII, s. 319.

znak poleca wybór esejów znanego filozofa!

Władysław Stróżewski W KRĘGU WARTOŚCI



Cena detal. 35 000 zł

O IDEI UNIwersYTETU
O STAWANTU SIĘ CZŁOWIEKIEM
TAK - TAK, NIE - NIE

KILKA UWAG O PRAWDZIE
PLUS RATIO QUAM VIS

ZAMÓWIENIA: SIW ZNAK, ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, tel. 21 97 94, fax 21 98 14

do pewnego rodzaju sztuki artystycznej. Książę posługuje się bowiem wszelkimi metodami, nie odróżniając dobra od zła i może na wzór artysty modelować swoje idee¹. Osiągany sukces nie musi być trwały, jest bowiem jego sukcesem, a nie państwa czy narodu.

Doświadczenie historyczne potwierdza, że sukces władcy, który posłużył się metodami nagannymi, jest moralnie nietrwały. Zło moralne raz zaakceptowane w polityce, prowadzi do stopniowego niszczenia rozwoju jednostek czy też dobra wspólnego w jego aspekcie materialnym i duchowym. Zło istniejące w formie utajonej rozpowszechnia się i zaczyna się — jak mówi Maritain — cywilizacja śmierci². Odrzucenie moralności w polityce przez Machiavellego jest konsekwencją koncepcji, w której podkreśla się tylko cechy biologiczne człowieka. U podstaw jego myśli znajduje się radykalny pesymizm co do natury ludzkiej, a odrzucenie duchowości człowieka pociąga za sobą zredukowanie pojęcia polityki do kategorii technicznych. Podobne ograniczenie możemy odnaleźć w radykalnych poglądach Charlesa Maurrasa, który uważa, że w polityce, tak jak w naukach szczegółowych, kierować się można doświadczeniem i w sposób czysto naukowy programować działania polityczne, wykluczając przy tym aspekt moralny³.

Maritain w przeciwieństwie do wymienionych autorów stwierdza, że polityka jest wiedzą nie tylko praktyczną, ale i normatywną, i jako taka pozwala kierować działaniem człowieka w społeczności. Jest ona nie tylko abstrakcyjnym rozważaniem, lecz analizą konkretnych przedsięwzięć, nacechowanych zarówno celowością, jak i przypadkowością. W polityce, jako dyscyplinie teoretycznej, nie można zatem pominąć wartości egzystencjalnej, zawartej w działaniu społecznym. Ta myśl koresponduje z arystotelesowskim rozumieniem polityki jako wiedzy praktycznej⁴. Filozofia polityczna powinna w takim ujęciu wypracowywać zasady potrzebne do regulowania działań ludzkich w społeczeństwie. Hanna Arendt słusznie podkreśla pełne znaczenie greckiego *polis*: "Być politycznym, żyć w danej *polis* oznaczało, że wszystkie sprawy i decyzje zapadały dzięki słowu i perswazji, a nie siłą ani przemocą"⁵. Jej odwołanie się do starożytności nie wynika z tęsknoty za arkadią, ale ze zrozumienia konieczności odrodzenia się takiego myślenia politycznego, które przywróciłoby wiarę w dialog.

Życie polityczne ujmowane w tej perspektywie może być rozumiane jako służba; to znaczy działanie podporządkowane wspólnemu dobru całego ciała politycznego⁶ jak i poszczególnych obywateli. Polityka nie może być

¹ Tamże, s.319.

² Tamże, s.338.

³ J. Maritain, *Clairvoyance de Rome*, w: *Dzieła zbiorowe*, t. III, s. 1130.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. Daniela Gromska, Warszawa, PWN, 1956, ks. I, r. 2, 1094 b, 1-12.

⁵ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paryż, Calmann-Lévy 1988, s. 64.

⁶ U podstaw ciała politycznego jest naród jako wspólnota etniczna, która ma świadomość samej siebie, ale nie posiada prawnej i racjonalnej organizacji. Maritain uważa, że naród jest "bez głowy", bo nie posiada jakiegoś bezpośredniego autorytetu. Z chwilą, kiedy ta sama wspólnota akceptuje prawo i sprawiedliwość w celu realizowania dobra wspólnego, mamy już do czynienia z ciałem politycznym.

celem samym w sobie, jak u Machiavellego, lecz musi przyczyniać się do dobra człowieka. Powinna zapewnić jednostce integralny rozwój, w tym także moralny, to znaczy możliwość życia według wskazań rozumu, a nie pod presją instynktów rodzących przemoc. Podporządkowanie polityki filozofii moralnej pozwoliłoby uniknąć mechanistycznej redukcji człowieka i ochronić to, co w nim duchowe¹. Pozwoliłoby też ochronić człowieka przed nową formą władzy w postaci siły ekonomicznej, która z czasem wymyka się spod kontroli. Pojawia się ona we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Z początku przeciwstawia się władzy politycznej, a z czasem staje się bardziej zaborcza. W rezultacie *homo oeconomicus*, którego jedyną funkcją jest gromadzenie dóbr materialnych², staje się szybko "maszyną" napędzaną przez system ekonomiczny. Tłumi tym samym wszystkie inne ludzkie wartości. Ów fizycyzm polityczny i ekonomiczny jest ułomnością współczesnego świata. Maritain potępił otwarcie tę zdradliwą formę totalitaryzmu, która panuje w państwach eksponujących dynamikę rozwoju ekonomicznego. Ubolewa nad tym, że dzisiaj porządek ekonomiczny wyprzedza porządek polityczny. Państwo bowiem ma wyłącznie wymiar polityczny. Nie neguje on oczywiście znaczenia ekonomii dla rozwoju społeczeństwa, lecz podporządkowuje ją dziedzinie politycznej. Państwo może i powinno nałożyć ekonomii takie ograniczenia, aby mogła ona stać się "ekonomią ludzką, to znaczy ekonomią, która czyniłaby miarą rozwój człowieka, a nie materię czy technikę"³.

Mając zaś na uwadze fakt, że "w historii ludzkości rozwój materii jest szybszy od rozwoju ducha"⁴, Maritain stwierdza konieczność podporządkowania sił ekonomicznych służbie dla człowieka we wszystkich jego wymiarach. Ekonomia kontrolowana przez państwo wydaje się złotym środkiem między liberalizmem a socjalizmem. Siła ekonomiczna pozostawiona bez kontroli może prowadzić do tego, iż ludzie zaczynają oceniać wszystko pod kątem dochodu i korzyści. Niezauważalnie zajmuje w ten sposób miejsce właściwej władzy politycznej i zniekształca ją w jej funkcji humanizacji.

Łatwo zauważyć, że zarówno dominacja władzy księcia, jak i nowej siły w postaci niekontrolowanej ekonomii, budzi niechęć u człowieka, który chce się czuć wolny. Jednak i przesadne eksponowanie wolności może stwarzać pewne zagrożenie. Maritain zwraca uwagę, iż liberalne poglądy Rousseau, że "każda jednostka rodzi się wolna i może z tej wolności korzystać, zachowując posłuszeństwo tylko wobec siebie"⁵ można określić mianem demokracji anarchicznej. W rzeczywistości prowadzi ona do nieładu⁶

¹ J. Maritain, *Clairvoyance de Rome*, w: *Dzieła zbiorowe*, t. III, ss. 1145-1146.

² J. Maritain, *Religion et culture*, w: *Dzieła zbiorowe*, t. IV, s. 216.

³ Y. Fillipini, *Jacques Maritain: elements d'une politique humaniste*, w: *Philosophies de la cité*, Collection L'Univers de la Philosophie, 3, Montreal, Paryż, 1974, s. 239.

⁴ Por. J. Maritain, *L'Homme et L'Etat*, s. 178.

⁵ J. Maritain, *Démocratie et autorité*, s. 28.

⁶ Tego samego zdania jest Cl. Bruaire: "Nieład oznacza nieobecność prawa, która wiąże się z brakiem organizacji. W końcu nieobecność władzy i zaprzeczenie państwa prowadzą do rozkładu społeczeństwa". Por. Cl. Bruaire, *La raison politique*, s. 46.

i dyktatury. Potwierdza to Bonaparte w słowach: "anarchia prowadzi zawsze do władzy absolutnej"¹.

Kolejną teorią polityczną, którą rozważa Maritain, jest proudhonizm. Nazywa ją anarchią w znaczeniu dosłownym, gdyż znosi ona autorytet i władzę, a postuluje ideę wspólnoty ludzi wolnych, w której nie będzie żadnej hierarchii. Jednak wspólnota bez żadnego podporządkowania nie może istnieć w społeczności ludzkiej. Istnieje tylko w społeczności boskich Osób, Trójcy Świętej, w której każda z Osób jest całością². Natomiast osoby ludzkie nie są częściami. Ze względu na funkcje pełnione w społeczeństwie są one częściami — potrzebującymi do własnego spełnienia zorganizowanej wspólnoty politycznej. Dobro wspólne, jak i dobro jednostki domagają się hierarchicznego podziału funkcji w życiu wspólnoty. Autorytet polityczny istnieje po to, aby kierować ludźmi wolnymi w celu budowania dobra całej społeczności³.

Maritain ukazuje słabe strony indywidualizmu: ubóstwienie jednostki jest śmiercią życia społecznego i śmiercią jednostki jako takiej⁴. Nie przyjmuje też pseudo-demokracji Rousseau czy Proudhona, które w przesadny sposób eksponowały wolność człowieka, odrzucając wszelki autorytet. Preferuje natomiast typ demokracji organicznej, nie przeczącej ani autorytetowi, ani władzy. Władza powinna wyłonić się z ludu poprzez głosowanie i dzięki temu zyskać autorytet. Naród ma prawo domagać się autorytetu sprawiedliwego, to znaczy autentycznego, gdyż niesprawiedliwe prawo nie zobowiązuje do posłuszeństwa⁵.

Posłuszeństwo cywilne to jedna z pierwszych cnót społecznych. Wydaje się, że istnieje konieczność wykształcenia tego rodzaju posłuszeństwa. Jeżeli bowiem jednostka chce stać się czymś absolutnym, jak w przypadku demokracji Rousseau i anarchicznej w ujęciu Proudhona, ład społeczny może zamienić się w anarchię. W rzeczywistości jednostka nie jest nigdy zupełnie niezależna⁶, jak chcieliby Rousseau i Proudhon. Dopiero wolność, która podporządkowuje się autorytetowi, może zrealizować swój ziemski cel⁷.

2. Dobro wspólne jako cel działania politycznego

Życie ludzi wyraża się według Maritaina w tworzeniu wspólnego dobra doczesnego (*bonum vitae civilis*), jak i w dążeniu do wspólnego dobra wiecznego (którym jest uczestnictwo w życiu samego Boga). Jednak dobro doczesne podporządkowane jest wiecznemu. Celem działania politycznego

¹ N. Bonaparte, *Virilites*, 76, w: P. Foulqui, *Dictionnaire de la langue philosophique, "anarchie"*, Paryż, PUF, 1986, s. 33.

² J. Maritain, *Démocratie et autorité*, s. 31.

³ Tamże, s. 32.

⁴ Tamże, ss. 32-33.

⁵ Por. J. Maritain, *Démocratie et autorité*, s. 36.

⁶ Por. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Paryż, Gallimard, 1989, s. 84.

⁷ Por. J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, s. 53.

jest wspólne dobro doczesne. Dobro wspólne, według Maritaina, jest "własnym dobrem pewnej całości, która (...) odnosi owo dobro do samej siebie i poświęca się dla jednostek"¹. Nie jest ono zatem ani dobrem jednostki, ani kumulacją poszczególnych dóbr indywidualnych. Dobro wspólne obejmuje bowiem wszystkie bogactwa duchowe: dziedzictwo kulturowe i duchowe danej społeczności, takie jak: sztuka, nauka i cnoty moralne. Każdy człowiek powinien mieć możliwość korzystania z dobra wspólnego. Maritain wyraża tę myśl mówiąc, że dobro wspólne jest to "dobre życie wielości"². Powołuje się na pojęcie Trójcy Świętej, której dobrem wspólnym jest jej sama natura boska. Trzy Osoby tej wyjątkowej wspólnoty nie są częściami, lecz całościami w tej całości, którą jest Bóg. Trójca Święta tworzy społeczność osób, u których dobro wspólne i osobiste zachodzą na siebie. Taka społeczność, według Maritaina, jest idealnym modelem dla całej społeczności ludzkiej; działanie człowieka znajduje w niej swój ostateczny fundament. Zaistnienie takiej społeczności pozostanie jednak na zawsze w sferze ideału.

Dobro wspólne należy do poszczególnych osób, stąd rodzi się konieczność jego sprawiedliwego podziału. Taki podział wymaga zaś ustanowienia władzy cieszącej się autorytetem. Powinien to być autorytet służby, a nie dominacji. Pojęcie służby zawiera w sobie pierwiastek moralny. Nie wiąże się ona z przywilejami i korzyściami, lecz dotyczy prawego i dobrego życia sprawujących władzę³. Cnota służenia całej zbiorowości ludzi winna cechować władzę w demokracji, która ma obowiązek przysparzania dobra wspólnego. Z równowagi stosunków między władzą, która zarządza a obywatelom, który przyczynia się do tworzenia dobra wspólnego i z niego korzysta, winno rodzić się praworządne działanie polityczne.

3. Państwo, władza i autorytet

Koniecznym i najważniejszym elementem w organizowaniu dobra wspólnego wewnątrz ciała politycznego jest państwo⁴. Jest ono częścią ciała politycznego, którego szczególną funkcją jest podtrzymywanie prawa, podnoszenie dobrobytu i umacnianie porządku publicznego⁵. Owa instrumentalna teoria radykalnie przeciwstawia się substancjalnej koncepcji państwa, zakorzenionej w pojęciu państwa despotycznego. Państwo despotyczne uważa siebie za podmiot prawa i pewną niezależną całość istniejącą dla siebie⁶. Dominuje ono nad ciałem politycznym i usprawie-

¹ J. Maritain, *La personne humaine et le bien commun*, Paryż, Desclée de Brouwer 1947, ss. 44-45.

² J. Maritain, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, w: *Dziela zbiorowe*, t.VII, s. 624.

³ Tamże, s. 624.

⁴ Spośród definicji opisowych państwa, przyjęliśmy definicję Cl. Bruaire'a, który twierdzi, że państwo jest systemem praw potwierdzonych konstytucją. Reguluje ono i organizuje funkcjonowanie poszczególnych instytucji w życiu publicznym. Por. Cl. Bruaire, *La raison politique*, s. 29.

⁵ J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, Paryż, PUF, 1953, s. 12.

⁶ Tamże, s. 16.

dliwia się tylko samo przed sobą. Na miejsce wspólnego realnego dobra podstawia dobro szczegółowe, mianowicie swoje własne trwanie i własny wzrost¹. Przeciwno takiej totalitarnej koncepcji państwa Maritain podaje zasadę, że "żaden człowiek ani instytucja ludzka nie posiada, ze względu na swoją własną naturę, prawa, żeby rządzić ludźmi"². Tego rodzaju stwierdzenie wysuwa problem stosunku państwa i jego autorytetu wobec podwładnych. Prawdziwego autorytetu nie można utożsamiać z dominacją. Według Maritaina lud darzy autorytetem swych przedstawicieli, co wyraża się w głosowaniu powszechnym, w którym wola i zgoda ludu są nieodłączne. "Lud — wyjaśnia Maritain — jest substancją wolną i żywą substancją ciała politycznego"³, a rządzący są na podobieństwo ludu. Wszyscy razem tworzą ciało polityczne. Reprezentanci ludu nie powinni podejmować decyzji niezgodnych z prawem moralnym. Władza, która wywodzi się z tak pojętego autorytetu, posiada charakter etyczny. Maritain definiuje autorytet jako "prawo rządzenia i nakazywania tak, żeby być słuchanym i jednocześnie posłusznym drugiemu", zaś władzę jako "siłę, którą rządzący dysponuje i z pomocą której może zobowiązać drugiego do słuchania i posłuszeństwa"⁴. Prawy charakter rządzącego czyni nierozdzielny władzę i autorytet, siłę i sprawiedliwość. Władza pozbawiona moralności skierowana jest przeciwko człowiekowi. "Ruinę autorytetu i zasad autorytetu na korzyść władzy bez autorytetu, bez fundamentu prawa, widzimy w państwie totalitarnym"⁵.

W takim wypadku ciało polityczne jest pozbawione spójności. Państwo nie jest już narzędziem w służbie ludu, staje się bytem niezależnym i suwerennym. Zamiast wraz z obywatelami tworzyć całość, wspólne my, stwarza dwie przeciwstawne siły. Abraham Lincoln w swej mowie z 1863 r. sformułował ideę "rządu ludu, przez lud i dla ludu" (*government of the people, by the people, for the people*). Formuła: przez lud, oznacza, że rząd wykonuje swe zadania przez delegatów ludu⁶. W ten sposób Maritain dochodzi do pojęcia demokracji, która jest ustrojem optymalnym dla realizowania dobra wspólnego, jak i zachowującym właściwą równowagę między władzą państwową a ludem.

4. Demokracja organiczna jako ustrój godny człowieka

Z relacji między autorytetem a władzą wynikają różne typy demokracji. Ich analiza pozwala stwierdzić, że tylko demokracja organiczna odpowiada wymogom natury ludzkiej w jej aspekcie indywidualnym i społecznym.

¹ Tamże, s. 13.

² Tamże, s. 39.

³ Tamże, s. 25.

⁴ J. Maritain, *Démocratie et autorité*, w: *Annales de Philosophie Politique*, t. II, Le Pouvoir, Paryż, PUF, 1957, s. 26.

⁵ Tamże, s. 29.

⁶ Por. Lévi-Strauss, *La cité et l'Homme*, Paryż, Agora, 1987, s. 51.

a) Demokracja personalistyczna i wspólnotowa

Fundamentem demokracji jest godność osoby ludzkiej. Godność każdej osoby implikuje właściwe zrozumienie równości — koniecznego warunku każdego działania politycznego zgodnego z ludzką naturą.

Zainspirowany tradycją judeo-chrześcijańską Maritain mówi o równości realistycznej, która jest równocześnie ontologiczna i konkretna. Jest ona zakorzeniona w rzeczywistości (*in re*): "Nie tkwi ona w świecie idei, ale ukryta jest w głębi każdej jednostki, w konkretności, w zasadniczej substancji każdego"¹. O ile na poziomie przejawów akcentuje się różnice i nierówności, to tutaj równość jest czymś zasadniczym. Empiryści nie dostrzegają faktu, iż różnice naturalne i społeczne są drugorzędne. Natomiast błąd idealistów polega na tym, że nie rozważają w ogóle nierówności. Maritain zgodnie z tradycją tomistyczną mówi słusznie o równości, ale nie o równości arytmetycznej, tylko proporcjonalnej, gdyż mówiąc o równości między ludźmi, trzeba mieć na uwadze istniejące między nimi różnice. Oto jak je charakteryzuje Claude Bruaire: "...istnieją różnice obiektywne warunków i funkcji, sytuacji i spełniania aktów wolnych"². Zatem pojęcie równości proporcjonalnej opiera się na właściwym zrozumieniu różnicy między poszczególnymi jednostkami. Fakt przynależności ontologicznej do tego samego rodzaju ludzkiego nie wyklucza zróżnicowania między poszczególnymi osobami, które wezwane są do pełnego rozwoju zgodnie ze swymi talentami i możliwościami.

Równość każdemu człowiekowi zapewnia prawo do uczestnictwa w życiu społecznym, co w rozumieniu Maritaina jest podstawą demokracji. Koncepcja ta przeciwstawia się idei społeczności liberalno-indywidualistycznej, w której jednostki usiłują przywłaszczyć sobie dobro wspólne. Maritain odrzuca równocześnie komunistyczne pojęcie społeczeństwa, w którym jednostka zostaje poświęcona na rzecz kolektywu. Wydaje się, że społeczeństwo personalistyczno-komunitarne, przez niego proponowane, bardziej odpowiada godności człowieka, przede wszystkim ze względu na możliwość zdobywania dóbr moralnych i duchowych, oraz autonomicznej wolności człowieka³.

b) Demokracja pluralistyczna

Demokracja organiczna winna być także pluralistyczna; w niej różnorodne instytucje społeczne mogą czynnie uczestniczyć w życiu politycznym. Trzeba je uznać i dać im swobodę działania. Na wzór żywego ciała różnorodne organy są niezależnymi częściami żywymi, które przyczyniają się do dynamiki całego organizmu. Tak należy rozumieć sens kwalifikującego pojęcia "organiczny", odnoszącego się do demokracji. Wspólnota ma

¹ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, s. 261.

² Cl. Bruaire, *La raison politique*, s. 36, porównaj także tego samego autora: *Philosophie du corps*, Paryż, Seuil, 1968, ss. 232-235.

³ J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, s. 99.

większą szansę osiągnąć doskonałość wtedy, gdy jej poszczególne elementy są pełne życia i inicjatywy w porównaniu ze społecznością, w której "poszczególne części są tylko narzędziami kierowanymi z inicjatywy nadrzędnych organów wspólnoty"¹. W konsekwencji nadmierny centralizm pomniejsza inicjatywę poszczególnych instytucji i jednostek i prowadzi do totalitaryzmu. Uznanie różnorodności nie oznacza zaniku autorytetu. Mimo teoretycznych różnic między poszczególnymi jednostkami możliwa jest pewna zgoda na płaszczyźnie praktycznej, pod warunkiem, że zachowane zostaną godność i wolność każdego człowieka². W oparciu o wspólną zgodę w duchu demokracji pluralistycznej można budować społeczności, w których zebrane będą w organiczną całość różnorodne grupy i instytucje. Można wtedy uniknąć centralizmu i przyczynić się do inicjatywy i przedsiębiorczości małych grup. Pluralizm wymaga również poszanowania innych wyznań i mniejszości narodowych. Daje wolność słowa i działania wszystkim instytucjom danego państwa.

c) Demokracja teistyczna

Demokracja w ujęciu Maritaina opiera się na idei uczestnictwa ludu we władzy. Rządzący otrzymali od ludu mandat sprawowania władzy³ i winni cieszyć się autorytetem. Rodzi się jednak pytanie, w czym tkwi źródło tego autorytetu? Szukając naturalnego źródła, należałoby się zwrócić w stronę kosmosu, który zawiera w sobie pewien porządek inteligibilny, hierarchię⁴. Kiedy patrzymy na rodzaj ludzki w skali światowej, zauważamy, iż "może on zachować się i rozwijać tylko dzięki kulturze, natomiast kultura nie może istnieć bez nadrzędnego autorytetu, który ma związek z prawem naturalnym"⁵. Hierarchia jest czymś naturalnym w organizacji społeczeństwa. Pojawia się jednak nadal pytanie związane z fundamentem autorytetu. Maritain uważa, że wszelki autorytet pochodzi od Boga jako pierwszego źródła; mówi on, że wprawdzie władza danego rządu pochodzi od ludu, jednak jego autorytet pochodzi od Boga i w Bogu ma swe bezpośrednie zakorzenienie w postaci sumienia i jego skuteczności moralnej⁶. Autorytet ludzi nie jest tej samej natury, co autorytet Boga. Ten pierwszy jest względny, zaś autorytet Boga jest absolutny, choć nie ma nic wspólnego z tyranją. Bóg szanuje zawsze wolność człowieka.

W tym momencie dotykamy istotnego punktu problemu. Mając na uwadze całe nasze dotychczasowe rozważania, widzimy, że polityka dotyka dziedziny metafizyki. Claude Bruaire snuje następującą refleksję: "Nie chodzi nam o byle jaką metafizykę, ale o taką, która ma związek z religią, to znaczy o taką, w której ludzkość miałaby odniesienie do czegoś innego, a nie

¹ J. Maritain, *Démocratie et autorité*, s. 44.

² J. Maritain, *Raison et raisons*, s. 331.

³ J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, w: *Dzieła zbiorowe*, t. VII s. 731.

⁴ J. Maritain, *Démocratie et autorité*, s. 37.

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ Tamże, s. 39.

do samej siebie; do kogoś Innego (...). Idzie nam o Boga, Kogoś Innego, który nie jest ani obojętny, ani podobny nam: Inny w sposób absolutny"¹. Z tego zakorzenienia w Bogu wynika, że demokracja jest — zgodnie ze stwierdzeniem Bergsona — "z istoty swej ewangeliczna"². To właśnie w Ewangeliu znajdujemy źródła prawdziwej sprawiedliwości i równości, które są podstawą uczestniczenia ludu w działaniu władzy. Istota demokracji tkwi w najwyższym prawie miłości, która przewyższa zwykłą przyjaźń cywilną.

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat myśli politycznej u Jacquesa Maritaina, wyciągnijmy kilka wniosków.

Zacznijmy od zasadniczego podziału dobra wspólnego na dobro doczesne i dobro wieczne człowieka. Tego rodzaju podział, w którym zagadnienia związane z filozofią polityczną rozważane są w perspektywie metafizycznej, wyróżnia Maritaina spośród innych filozofów. W takim ujęciu człowiek jako jednostka nie jest pojmowany w sensie absolutnym jako częśćka społeczeństwa w jego całości, lecz ujmowany jest jako względna całość, która wykracza poza doczesność. Ukazanie celu człowieka jest zarazem racją, dla której życie polityczne powinno być włączone w służbę ludziom i wtedy dobro wspólne z istoty swej ma charakter moralny, dotyczy bowiem rozwoju osoby ludzkiej.

Filozofia polityczna, którą reprezentuje Maritain, jest wiedzą praktyczną budowaną w oparciu o personalizm i humanizm integralny. Dzięki tym fundamentalnym zasadom, mającym zakotwiczenie w metafizyce i prawdach wiary, możemy sformułować konkretne reguły dotyczące ludzkiego działania w społeczeństwie. Pominięcie wartości moralnych łatwo prowadzi do traktowania człowieka jako pewnego ogniwa łańcucha w służbie społeczeństwa pojętego czysto mechanistycznie. Obecność tych wartości jest konieczna w życiu politycznym. Dlatego Maritain opowiada się za humanizacją w dziedzinie techniki, ekonomii, polityki — zgodnie z tym, co mówi Peguy, że "rewolucja społeczna będzie moralna albo nie będzie jej w ogóle".

Tym, co wciąż aktualne w każdym społeczeństwie, jest przede wszystkim budowanie dobra wspólnego. W sam proces tworzenia tego dobra powinien włączyć się każdy obywatel. Z chwilą, kiedy obywatel bierze udział nie tylko w wytwarzaniu dobra wspólnego, ale może także decydować o jego podziale, mamy do czynienia z demokracją organiczną. Demokrację tę cechuje charakter personalistyczny, komunitarny i pluralistyczny. Poprzez charakter personalistyczny rozumiemy, że brany jest pod uwagę każdy człowiek jako osoba z przysługującymi jej w społeczeństwie prawami i obowiązkami. Proponowana przez autora równość proporcjonalna pomaga w aplikacji prawa z uwzględnieniem indywidualności każdego człowieka. Ponadto demokracja, będąc komunitarną, nakłada na każdego obywatela, jak i na społeczeństwo realizowanie jednego celu, jakim jest budowanie dobra wspólnego. I wreszcie, w demokracji organicznej mają prawo

¹ Cl. Bruaire, *La raison politique*, ss. 180-181.

² H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paryż PUF, Quadrigue, 1988, s. 300.

istnienia i w swym działaniu zachowują pewną autonomię wszelkie partie i różnorodne organy społeczne. W prawdziwej demokracji jest miejsce na władzę państwową, wybraną i obdarowaną mandatem zaufania przez wszystkich obywateli. Mimo że władza czerpie swoją siłę z ludu i cieszy się autorytetem, trzeba jednak stwierdzić, że w imię autorytetu państwo nie może ustanawiać praw wbrew podstawowym kryteriom etycznym. Są bowiem zasady moralne, których nawet państwo nie może przekroczyć. Jego autorytet jest zatem ograniczony. Względność ta każe zwrócić się w stronę kogoś Innego, niepodobnego nam: Innego w sposób absolutny.

znak

proponuje znakomitą książkę

Józefa Tischnera

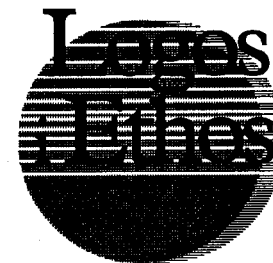
ŚWIAT LUDZKIEJ NADZIEI

*... nadzieja jest (...) najważniejszą dla nas perspektywą
odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie,*

Cena detal. 39 000 zł

Zamówienia: SIW Znak, ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków,
tel. 21 97 94, fax 21 98 14

Portrety



O t t o F r i e d r i c h B o l l n o w

O. F. Bollnow, zmarły 5 II 1991r. w Tybindze wybitny niemiecki filozof, pedagog, humanista. Urodził się w Szczecinie 5 III 1903 w rodzinie nauczyciela. Początkowo studiował fizykę w Berlinie i Greifswaldzie. Dyplom u Maxa Borna uzyskał w 1925 r. Studia filozoficzne u Heideggera w Marburgu i Fryburgu (1927-1929), następnie u H. Nohla i G. Mischa w Getyndze. Kontakty z getyngeskim kręgiem logiki hermeneutycznej (Misch, J. König, H. Lipps, H. Plessner). Habilitacja z filozofii i pedagogiki u H. Nohla w 1931 r. Od roku 1938 profesor na katedrze psychologii w Giessen. Podczas drugiej wojny światowej powołany do wojska pracuje jako fizyk. Po wojnie wykłada na uniwersytetach w Getyndze, Kilonii, Giessen, a w r. 1953 powołany zostaje jako następcą E. Sprangera na katedrę do Tybingi.

Poglądy Bollnowa, stanowiące twórczą kontynuację filozofii życia Wilhelma Diltheya, dotyczą dyscyplin praktycznych: antropologii, etyki, estetyki, filozofii historii, metodologii nauk humanistycznych. Oryginalność jego stanowiska zaznacza się przede wszystkim w filozofii hermeneutycznej, gdzie reprezentuje stanowisko odmienne od Heideggera i Gadamera. Istotnego impulsu dostarcza jego rozważaniom napięcie zachodzące pomiędzy filozofią egzystencjalną a filozofią życia. Obraz egzystencji przedstawiony przez Heideggera (*Sein und Zeit*, 1927) nie oddaje — jego zdaniem — dynamicznego, historycznego charakteru życia, doprowadzając je do skostnienia w "formalnej strukturze egzystencji"; nastrój troski właściwy istnieniu ludzkiemu "rzucenemu w świat" nie może być uznany za podstawę egzystencji i za *a priori* interpretacji świata. Jednostronnie wyróżnioną przez egzystencjalizm nastrojowość bycia w świecie uzupełnić należy ufnością, poczuciem osłonięcia i zadomowienia w świecie. Dopiero obydwie aspekty łącznie dają obraz sytuacji człowieka. Z inspiracji egzystencjalnej pochodzi u Bollnowa pojęcie spotkania, przebudzenia egzystencjalnego, kryzysu oraz ich twórczej roli w kształtowaniu się bycia jednostki. Te tak zwane przez Bollnowa "nieciągłe" aspekty życia domagają się oparcia w strukturach trwałych i ciągłych, mianowicie cielesności, czasowości, przestrzenności i językowości człowieka. Poznanie interpretuje Bollnow w duchu antropologicznym i hermeneutycznym. Odrzuca za Diltheyem wzór uprawianej od początku czasów nowożytnych epistemologii poszukującej fundamentu, "archimedesowego punktu wyjścia", przeciwstawiając mu wychodzenie od całości, jaką jest świat, zawsze już rozumiany i wyrażony w "koncepcjach" języka (por. H. Lipps). Wartość poznania mierzy się jego

funkcją i ważnością w życiu. "Doświadczenie" nie jest czysto teoretycznym dowiadrywaniem się, lecz bolesnym przeżyciem konfrontującym nas z nieprzewidywalnym charakterem życia i zmuszającym do ponownego przemyślenia sposobu, w jaki je wstępnie rozumieliśmy. Poznanie powinno ewokować niezgłębialny i niewyczerpywalny charakter życia, dochodzący do głosu w postaci tego, co nowe i nieoczekiwane.

Ważniejsze pisma: *Dilthey. Einführung in seine Philosophie*, 1936; *Das Wesen der Stimmungen*, 1941; *Einfache Sittlichkeit*, 1947; *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 1955; *Mass und Vermessenheit des Menschen*, 1962; *Mensch und Raum*, 1963; *Philosophie der Erkenntnis*, 1970; *Doppelgesicht der Wahrheit*, 1975; *Studien zur Hermeneutik*, t. I i II, 1982/1983; *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, 1988.

W przekładzie na język polski ukazały się dotychczas rozprawy: *Rozum a siły irracjonalne*; *Rozważania o bolesności prawdy* (obydwie w *Znaku* nr 11/1979 w przekładzie E. Paczkowskiej-Łagowskiej); oraz *Granice rozumienia* w przekł. G. Sowinskiego w *Koniec wieku* (nr 2/3, 1990). Por. również artykuł na temat Bollnowa: *Otto F. Bollnow — filozof zaufania do świata* (*Znak*, 11/1979), opublikowany przez E. Paczkowską-Łagowską.

Elżbieta Paczkowska-Łagowska

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW HERMENEUTYCZNA FILOZOFIA POZNANIA I JEJ ANTROPOLOGICZNE KONSEKWENCJE

I. Epistemologia "archimedesowa" w świetle filozofii życia. Projekt nowej filozofii poznania

Koniec wieku XIX oznacza dla filozofii zmiany zasadnicze: epistemologia, wyznaczająca od początku ery nowożytnej kierunek i charakter dotychczasowego rozwoju filozofii, przestaje w niej odgrywać centralną rolę. Jej miejsce zaczyna stopniowo zajmować antropologia rozumiana nie jako szczególna gałąź filozofii, lecz jako jej rusztowanie, wspierające i przenikające wszystkie tradycyjne dziedziny filozofii. Dotychczasowe oparcie filozofii na epistemologii zostaje zakwestionowane ze strony kilku równocześnie występujących tendencji, zgodnych nawzajem w nastawieniu na konkret życia ludzkiego, praktykę i historię. Tendencje takie wyraża za pomocą różnych kategorii i ujęć teoretycznych myśl Bergsona, pragmatyków amerykańskich, filozofia życia Nietzschego, Diltheya, Simmla i Klagesa.

Wobec zakwestionowania centralnej roli epistemologii staje przed nią dwojakie pytanie: jakie przyczyny doprowadziły do utraty przez nią centralnego miejsca w filozofii i jaki nowy sposób postawienia problemu poznania zagwarantuje spełnienie zadań, związanych dotychczas z tradycyjną epistemologią.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, należy zdać sobie sprawę z tych rysów klasycznej epistemologii, które na gruncie wymienionych teorii zostały zakwestionowane przez nowe rozumienie życia ludzkiego i wpływającego z niego poznania. Nowa pozycja, którą uzyskuje antropologia filozoficzna, czy też — patrząc ze stanowiska epistemologii — nowy sposób postawienia pytania o naturę poznania, dochodzi do głosu przede wszystkim w filozofii życia W. Diltheya.

W tradycji diltheyowskiej zakorzenia się myśl O. F. Bollnowa; swój projekt antropologii przeprowadził on na kanwie punktu widzenia refleksji nad poznaniem, wprowadzonego do filozofii przez Diltheya.

Na pytanie o rysy dotychczasowej epistemologii, które zadecydowały o jej położeniu z chwilą pojawienia się filozofii życia, odpowiemy w duchu hermeneutycznym: cechy te ukazuje nam nowy sposób postawienia pro-

blemu poznania przez filozofię życia. "Hermeneutyczny" sposób stawiania pytań przez Bollnowa określa jego stosunek do kwestii historii duchowej w ogóle. Teorie, podobnie jak systemy filozoficzne, nie są — jego zdaniem — tym, co same o sobie wiedzą; ich własny wizerunek ustępuje wiarygodności obrazowi powstałemu w opozycji wobec ich treści. Obraz myśli poprzedzającej kształtują w rozumieniu krytycznym teorie opozycyjne. Postać klasycznej epistemologii, którą scharakteryzujemy, będzie więc nie tyle powieleniem krytyki, explicite wypowiedzianej w ramach filozofii życia, co raczej rekonstrukcją tego obrazu, ku któremu zwracała się filozofia życia, wykazując niemożność utrzymania dotychczasowego horyzontu refleksji nad poznaniem.

W ramach tej "konwencji rekonstrukcyjnej" klasyczną teorię poznania charakteryzuje zasadnicza tendencja poszukiwania "archimedesowego" punktu wyjścia, na który można by się z poczuciem bezwzględnej pewności zdać w budowie wiedzy. Z całą jasnością problem punktu archimedesowego zostaje postawiony na początku ery nowożytnej przez Kartezjusza, stanowiąc następnie znamiennej potrzebę wszystkich nowożytnych systemów epistemologicznych, zarówno racjonalistycznych, jak i empirystycznych. Stanowi on przede wszystkim o tym, że epistemologie nowożytne pretendują do roli systemów o charakterystycznej strukturze, opartej zawsze na tej samej zasadzie: ugruntowanie w podstawie, na którą można się zdać, i następnie zabezpieczone solidnością fundamentów posuwanie się ku całości wiedzy. Kartezjańskie *cogito* wyznacza więc nie tylko podwaliny systemu racjonalistycznej teorii poznania, ale także rozstrzygający moment w wyborze jego budulca. Tendencja empirystyczna w epistemologii związana jest z tym samym modelem trwałych i niezmiennych podstaw, jaki charakterystyczny jest dla racjonalizmu, z tą różnicą, że owe podstawy wyznaczone są przez dane zmysłowe.

Bollnow dokonuje krytyki zarówno empirystycznego, jak i racjonalistycznego punktu wyjścia w epistemologii. Twierdzi, że nie można oprzeć się na oczywistości *ego cogito*, że — oparłszy się na niej — skazani jesteśmy na izolację od świata; że — z drugiej strony — dane zmysłowe także nie stanowią pierwotnych elementów budowy obrazu rzeczywistości, gdyż wszelkie "widzenie, słyszenie itd. wszelkie ludzkie spostrzeganie jest kierowane przez rozumienie (*Verständnis*) świata..."¹, czyli nie jest bynajmniej pierwotne. W krytyce epistemologii poszukujących archimedesowego punktu wyjścia o ich bezowocności decyduje nie tyle immanentna krytyka, co raczej przekonanie Bollnowa, iż w poznaniu nie ma punktu zerowego, nie ma początku absolutnego, że z poznaniem rzecz ma się nie inaczej niż z życiem w ogóle, tzn. że zawsze już "rozumiemy, by móc rozumieć"²; zawsze już jesteśmy zanurzeni we wstępnym rozumieniu świata i nie przypominamy sobie momentu przebudzenia się w nas świadomości. Nie-

możność dotarcia do początku dotyczy nie tylko jednostkowego życia świadomego, lecz także "...źródło rozumienia świata każdego poszczególnego człowieka zatracą się w mroku następujących po sobie pokoleń. Nie dochodzimy do żadnego początku"¹. Taki obraz miał na myśli Dilthey, gdy twierdził, że "wszelki początek jest arbitralny"². Z sytuacji zanurzenia poznania w całości życia wyprowadza Bollnow wniosek, iż "podstawowe założenia nie są czymś ostatecznym, co dałoby się uzasadnić samym sobą, są natomiast tym, co się dopiero poznaje. Dlatego też nie stanowią one najpewniejszego fundamentu, lecz są dla poznania czymś najmniej pewnym, zachowując zawsze znamię hipotezy"³.

Początek myślenia nie jest więc wyznaczony przez własną narzucającą się siłą przekonującą; zamiast mówić o początku, mówi Bollnow o rozumieniu wstępnym, które już zawsze wprowadzamy w horyzont poznawanego świata jako istoty żyjące w zrozumiailym dla nas środowisku, nie mogąc stanąć na zewnątrz "życia". Każdorazowo uzyskiwana przy współdziałaniu owego rozumienia wstępnego wiedza ma charakter hipotetyczny, tzn. otwarty na dalsze doświadczenia, w których dopuszcza się możliwość pojawienia czegoś nowego, nie zakodowanego w treści naszego wstępnego rozumienia świata. W obszarze napięcia między wniesionym rozumieniem a doświadczeniem "nowości" dokonuje się postęp poznania. Stąd też znamiennej podtytuł dzieła Bollnowa *Rozumienie wstępne i doświadczenie nowości*⁴.

Określając swój własny, krytyczny wobec tradycyjnych epistemologii punkt wyjścia w poznaniu, nawiązuje Bollnow do stanowiska hermeneutycznego, wprowadzonego do problematyki epistemologicznej przez Diltheya, następnie zaś — jako projekt "Analityki bycia ludzkiego" — utrwalonego przez Heideggera. Metody hermeneutyczne stanowiły pierwotnie zasady interpretacji tekstów, będących uprzedmiotowionymi wytworami ducha ludzkiego, i polegały na kodyfikacji zasad rozumienia ich treści. Dilthey poszerzył zakres pojęcia rozumienia; wychodząc od roli narzędzia metodycznego nauk humanistycznych pojęcie to zaczęło stopniowo odnosić się do fundamentalnego fenomenu ludzkiego życia. I tak rozumienie przestało być jakąś szczególną odmianą poznania, sprawną zwłaszcza tam, gdzie mamy do czynienia z duchem ludzkim, stało się natomiast podstawową formą ludzkiego zachowania poznawczego w ogóle. Koncepcja człowieka, którego bycie wyznacza rozumienie, zakłada jego znajdowanie się już zawsze w ramach jakiegoś horyzontu rozumienia świata. Nasze bycie świadomym jest współrozciągnięte z rozumieniem; tak jak niemożliwe jest widzenie całości kosmosu, tak nie można wyjść poza nasz rozumiejący sposób rozumienia świata. Ukierunkowania naszego poznania przez rozumienie wstępne nie należy jednak widzieć jako stanu bycia zamkniętym w nim jak w klatce. Nasz stopień wolności od horyzontu wyznaczonego przez rozumienie wstępne — oto podstawowy problem, nasuwający się w związku z Bollnowa

¹ O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Nauen*, Stuttgart 1970, str. 20.

² Według znanych słów Wilhelma von Humboldta.

¹ Bollnow, op. cit., str. 23.

² Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, str. 419.

³ Bollnow, op. cit., str. 17.

⁴ Por. przyp. 1.

orientacją filozofii poznania. Problem ten omówiony zostanie w części III niniejszej pracy.

Do hermeneutycznego punktu widzenia upoważnia Bollnowa przekonanie, że poznanie nie osiąga się na drodze "jednowymiarowej", wychodząc od ściśle określonego punktu początkowego. Postępowanie poznawcze ma charakter kolisty, co uprawnia nas do przeniesienia nań tej metody, która miała zastosowanie wobec wytworów ducha ludzkiego, gdzie, aby móc zrozumieć, trzeba już z góry rozumieć.

W związku z zastosowaniem hermeneutycznego punktu widzenia wobec zagadnień epistemologii powstaje pytanie, czy nie podlegały one przeformułowaniu tak zasadniczemu, że nie pozwalającemu nam już mówić o teorii poznania, związanej przecież nieodłącznie z klasycznym, "archimedesowym" sposobem stawiania problematyki. Poznanie w horyzoncie hermeneutycznym nie stanowi już procesu wspartego na sobie samym, odizolowanego od pozostałych funkcji życiowych; poznawanie, do którego stosujemy procedurę hermeneutyczną, jest elementem życia i jako takie nieoddzielne jest od kontekstu związków życiowych — będąc w nich zanurzone nie jest w stanie uzyskać ponad-życiowego punktu widzenia. Poznawanie wreszcie nie jest świadomym wyrazem postawy czysto naukowej ciekawości, która dążyłaby do uwolnienia się od wpływu emocjonalnych "zakłóceń", by uzyskać bezstronność spojrzenia. Jako element życia, poznanie współgra w sposób, który ma dopiero wyjaśnić nowa epistemologia, z pozostałymi jego elementami. Tak rozumiane, nie może już być tym, czym było jako przedmiot klasycznej teorii poznania, dlatego też Bollnow proponuje nowe określenie dla problematyki poznania widzianej z perspektywy jego roli w całości życia ludzkiego; nazywa ją filozofią poznania, określając przy tym jej cele tak, jak dotychczas określano cele antropologii: "jej zadaniem jest (...) ujęcie istoty i funkcji poznania w całym układzie ludzkiego życia"¹. Aby nie posługiwać się kategorią filozofii poznania z ducha filozofii życia ze względu na niejasność tej ostatniej, mówi Bollnow o podejściu antropologicznym.

Filozofia poznania nie dostarcza uzasadnienia poznania naukowego, lecz wychodząc od faktu istnienia poznania usiłuje wnikać głębiej w naturę człowieka. Zmieniając więc całkowicie perspektywę problematyki poznania w stosunku do tradycyjnego podejścia epistemologicznego, filozofia poznania zachowuje rolę epistemologii, rozumianej od czasów Kanta jako filozofia transcendentálna. Pytanie transcendentálne obecne jest w filozofii poznania w modyfikacji antropologicznej i brzmi: jaka jest natura człowieka, skoro zdolny jest on poznawać? Ta jego zdolność dana jest bowiem jako fakt. Wychodząc od istnienia gotowych wytworów poznania czy też od określonych kategorii poznawczych (takich np. jak pojęcie, sąd, wniosek, hipoteza, prawda) dociekamy sytuacji, z których one powstają, i własności człowieka, dzięki którym są one w ogóle możliwe. Dokonując zabiegów hermeneutycznych na poznawaniu i jego wytworach nie pytamy o technikę prawidłowego myślenia, lecz o naturę myślącego człowieka.

¹ Bollnow, op. cit., str. 28.

Powstaje pytanie, czy w związku z całkowitą zmianą kontekstu, w jakim pojawia się obecnie problematyka poznania, można jeszcze mówić o filozofii poznania, czy też należałoby tu mówić wyłącznie o antropologii. Otóż zmiana sensu zagadnień dotychczasowej epistemologii w filozofii poznania nie wydaje się być tak radykalna, by nie pozwalała nam używać terminu "filozofia poznania". Antropologia w tym duchu, w jakim pojmuje ją Bollnow — tj. jako kontynuacja wątków pochodzących z filozofii życia — wydaje się być poszerzeniem problemów dotychczasowej epistemologii o ich kontekst życiowy oraz pogłębieniem ich interpretacją hermeneutyczną w taki sposób, aby kategorie początkowo uważane za wyłącznie epistemologiczne okazały się środkami, dzięki którym natura ludzka staje przed nami w pełniejszym świetle.

II. Antropologiczna charakterystyka poznania

Filozofia poznania, która wyrosła z ducha krytyki "archimedesowej" epistemologii, rozwija się na gruncie przekonania o zanurzeniu wszystkich czynności poznawczych we wszechogarniającym układzie życia. Poznanie, uwikłane w układ życia, staje się uporządkowanym praktycznie zachowaniem, w którym potrzeby praktyki ustanawiają teorię, zaś działanie teoretyczne nie jest już postawą wydestylowaną z wszelkich potrzeb życia. Nie jest wytworem autonomicznym, lecz — jak się to zwykło wyrażać w filozofii życia — wyrasta z "nieświadomych podstaw duszy".

Badanie tak rozumianych wytworów i czynności poznania podlega antropologicznym zasadom rozważania, pośród których Bollnow (w nawiązaniu do H. Plessnera) na pierwszym miejscu wymienia zasadę redukcji antropologicznej. Polega ona na rozumieniu różnych dziedzin ludzkiej aktywności, w tym także poznawania i nauki "nie jako samodzielnych obszarów przedmiotowych, lecz zawsze ze stanowiska ludzkich potrzeb, którym zawdzięczają swoje istnienie, na podstawie ich funkcji, którą mają pełnić w obrębie ludzkiego życia"¹. Zasada redukcji antropologicznej sprowadza sens wytworów ludzkiego ducha do człowieka jako ich wytwórcy; zasada odwrotna (zwana przez Bollnowa zasadą *organonu*) jest pomocna wówczas, gdy usiłujemy odpowiedzieć na pytanie, jak ukształtowana musi być natura ludzka, by mogła wydać z siebie całość kultury. Dzięki temu pytaniu antropologia filozoficzna spełnia rolę filozofii transcendentálnej. Rozpatrywanie zjawisk poznania w kontekście antropologicznym wymaga ich interpretacji jednostkowej, tj. postępowania drogą od zrozumienia sensu poszczególnych wytworów do sensu całości. Postępowanie takie zapobiega przedwczesnym konstrukcjom; już często zdarzało się bowiem w historii filozofii, że dokonywano syntez na podstawie "fundamentu ontologicznego", w konsekwencji prowadziło to do absolutyzowania określonych ludzkich możliwości. Takiemu postępowaniu przeciwstawia Bollnow zasadę

¹ Por. O. F. Bollnow, *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, w: *Philosophische Anthropologie heute*, wyd. R. Rocek i O. Schätz, München 1972, str. 27.

problemu otwartego, która ma nas zabezpieczyć przed usztywnionym wizerunkiem człowieka i uwrażliwić na uwzględnianie w jego obrazie coraz to nowych, ukrytych w nim możliwości.

Zwłaszcza ostatnia zasada problemu otwartego przyświeca Bollnowowi w jego ujęciu problematyki filozofii poznania. Dochodzi do głosu zwłaszcza wówczas, gdy usiłuje on odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób możliwe jest poznanie „nowego“ przez człowieka, który tkwi swoim poznawaniem w określonym kontekście życiowym bez możliwości wyswobodzenia się z niego. Wydawać by się mogło, że wstępne rozumienie świata, wnoszone do każdorazowych naszych doświadczeń, zakreśla kontury i granice naszego świata, poza które nie możemy wyjść. Zasada horyzontu otwartego pozwala Bollnowowi inaczej spojrzeć na charakter owego rozumienia wstępnego, wnoszonego przez nas do poznawania świata; przestaje ono być granicą naszego świata i dzięki swej podatności na zmiany stanowi tylko punkt wyjścia do nowego ujęcia rzeczywistości. Zasada niemożliwości osiągnięcia punktu zerowego w poznaniu, czyli nieuchronnej jego założeniowości, zostaje pogodzona z faktem wzbogacania się doświadczenia, czyli podatności na „nowe“ i w konsekwencji z ewolucją wiedzy.

Przedstawiając poglądy Bollnowa z zakresu jego filozofii poznania ograniczymy się z konieczności do wyróżnienia reprezentatywnej problematyki spostrzeżenia, naoczności, mniemań potocznych i poglądu własnego; pominiemy natomiast ważną skądinąd problematykę prawdy, wymagającą osobnego opracowania także ze względu na kontekst egzystencjalnej filozofii Jaspersa, w ramach której zostaje ujęta przez Bollnowa¹. Przedstawiając poglądy Bollnowa, pragniemy zaakcentować swoistość antropologicznego kontekstu jego refleksji nad poznaniem. Wnioski z antropologicznych badań nad naturą poznania będą dla nas stanowić nie tyle podstawę wyróżnienia kryterium poznania „wzorcowego“, co raczej przesłanki do scharakteryzowania natury ludzkiej.

W *Filozofii poznania* rozważa Bollnow etapy, na których dochodzimy do poglądów własnych, a następnie do wiedzy. Odpowiedzi na pytanie o rolę poszczególnych funkcji poznawczych udziela na podstawie analizy opartej na badaniach etymologicznych i słownikowych, wnikając w intuicje podstawowe związane z użyciem danego pojęcia w praktyce życia, niezależnie od jego technicznego funkcjonowania w filozofii.

Wnikając w naturę spostrzeżenia wychodzi Bollnow poza zakres rozważań na ten temat, pokrewnych tendencjom filozoficznym Cassirera, który zwrócił uwagę na fakt, iż spostrzeganie nie jest pierwotnym kontaktem z rzeczywistością, za jaki uchodziło w epistemologii empiryzmu, bowiem rzeczywistość nie jest spostrzegana przez ludzi w ten sam sposób². Dostęp do rzeczywistości uzyskujemy nie poprzez dane zmysłowe jako zjawiska pierwotne, lecz poprzez skierowane na ekspresję rozumienie. Rzeczywistość

¹ Problematykę prawdy rozważa Bollnow w książce *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart 1975.

² Por. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, część III *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929.

jest nam dana za pośrednictwem języka i nie jesteśmy w stanie obnażyć jej warstwy podstawowej, która nie byłaby już interpretacją. Wszelka rzeczywistość jest już zawsze rzeczywistością zinterpretowaną, każde poznanie jest tylko interpretacją interpretacji, nie mogąc dotrzeć do „tekstu źródłowego“. Cassirerowska charakterystyka człowieka zamieszkującego „universum symboliczne“ jest szczególną odmianą interpretacji zasady o nieistnieniu punktu archimedesowego w poznaniu.

Bollnow przekracza punkt widzenia Cassirera, pytając o rolę, jaką odgrywa spostrzeżenie w naszym obchodzeniu się z rzeczami; nie traktując spostrzeżenia jako danej pierwotnej, stawia *par excellence* antropologiczne pytanie o funkcję spostrzeżenia w całości życia ludzkiego.

Język naturalny podsuwa Bollnowowi interpretację spostrzeżenia niezależną od dotychczasowej problematyki filozoficznej. Oto spostrzeganie okazuje się być związane z ostrzeganiem oraz przeciwieństwem oglądania i przyglądania się. Tylko niewiele rzeczy w tym szarym świecie, do którego przyzwyczailiśmy się i w którym nie mamy skłonności do wprowadzania „nowego“, uwypukla się jako spostrzeżenie. Spostrzeganie jest zauważaniem czegoś, co „wypadło“ z porządku naturalnego. Brak uwagi w stosunku do świata, do którego przywykliśmy, jest jednak celowy, umożliwia nam bowiem właściwe reakcje na to, co życiowo ważne. Spostrzeżenie wywołuje w nas reakcję na zmiany w otoczeniu. Wyzwalając w nas odpowiedź, prowadzi do konkretnego działania praktycznego. Jako takie nie jest spostrzeganie czynnością samoistną i neutralną, lecz alarmem, meldunkiem o zmianie w otoczeniu, o pojawieniu się weń czegoś nowego, nie zakodowanego w przewidywaniach naszego rozumienia wstępnego. Spostrzeganie ujęte w całości kontekstu powiązań życiowych jest przerwaniem zwykłego biegu rzeczy, stanowiąc wyłom w zwyczajowo przebiegającym toku życia. Można by je nazwać — odwołując się na własną rękę do analogii z pragmatystą Johnem Deweyem — zjawiskiem przebudzenia świadomości pod wpływem zakłócenia w funkcjonowaniu nawyku.

Jako element związków życiowych spostrzeganie ma w sobie zawsze coś przejściowego. Pojawia się nagle i cofa się natychmiast, wypełniwszy swoją funkcję pobudzania człowieka do sensownego reagowania na zakłócające zmiany w otoczeniu. Dzięki spostrzeżeniu w naszym dotychczasowym nawykowym widzeniu świata pojawia się nowa treść, która po wkalculowaniu w nasze odniesienie się do świata tworzy nowy horyzont jego ujmowania. Wizji całości świata nie można więc osiągnąć na podstawie poszczególnych spostrzeżeń, gdyż samo spostrzeżenie trzeba już z góry ujmować ze stanowiska świata przyswojonego. Na tym m. in. mógł oprzeć Bollnow swoją argumentację krytyczną wobec empirystycznej próby oparcia poznania na poszczególnych danych zmysłowych.

Dopiero wyodrębnienie z monotonnego horyzontu dnia codziennego i zwyczajności czegoś nowego i nieoczekiwanego umożliwia przyjrzenie się mu. Przyglądanie się czemuś (*Ansehen*) także nie jest aktem pierwotnym, ma bowiem u swoich podstaw czynność wyodrębniania z tła, dokonywaną przez spostrzeżenie. Przyglądamy się np. dokładniej silnikowi dopiero wówczas, gdy zauważymy, że źle funkcjonuje. Przyglądanie się, w którym mogą dojść

do "teorii błędu" silnika, nie jest w żadnym wypadku "czystym", wolnym od praktycznego względu patrzeniem, jest natomiast przypadkiem granicznym, w którym związek życia przechodzi w związek poznawania. Mamy tu do czynienia z przekonaniem właściwym nie tylko filozofii życia, iż teoria rodzi się na gruncie praktyki i służy jej potrzebom. Nie znaczy to jednak, by filozofia ta nie dopuszczała możliwości oglądu bezinteresownego, wolnego całkowicie od praktycznej "pożądliwości". Bollnow przyznaje istnienie oglądowi "wolnemu" (*Anschauung*), uważa go wręcz za jeden z kluczy do zrozumienia natury ludzkiej.

W chwilach uzyskania oglądu "świat nagle jawi się nam niczym w pierwszym dniu stworzenia, nie skalany jeszcze przez wszelkie celowe myślenie człowieka. Jest coś budzącego szacunek w tym czystym oglądaniu..."¹. Chwile naoczności zdarzają się wówczas, gdy udaje nam się spojrzeć na rzeczywistość okiem niezmaconym wymogami życia praktycznego. Ogląd nie stoi u początku naszego poznawania (jak np. ujmuje to Kant), lecz jest elementem złożonych struktur, do których dochodzi na rozwiniętych etapach procesu poznawania. Nie będąc pierwotnym w sensie czasowym, jest jednak pierwotny w porządku ważności i istotności. Dzięki naoczności dany jest nam w nastroju zadziwienia źródłowy ogląd rzeczywistości, który Platon uważał za początek filozofowania. Czyste, niezmacone widzenie jest darem, ofiarowanym nam przez naturę, nie decyduje o nim sama zdolność widzenia; jest ono wynikiem twórczego wysiłku. Znaczenie dokonań artystycznych polega — poprzez odświeżanie oglądem naszego spojrzenia — na zbliżaniu nas do rzeczywistości "dziewiczej": "Poeci wciąż uczą nas pełnego szacunku zadziwienia czystą, nietkniętą, wiecznie zaranną rzeczywistością, która uszła naszemu spojrzeniu w krzątaninie spraw codziennych"². Przebijając się przez świat naznaczony praktyką cofa się człowiek ku swemu początkowi. Droga do ukrytych źródeł prowadzi przez stawianie oporu światu zinterpretowanemu, światu opinii potocznej, sam zaś akt oglądu możliwy jest nie dzięki ciekawości poznawczej człowieka, lecz jego osobistemu zaangażowaniu w odkrycie rzeczywistości na nowo, które z kolei pojawia się dzięki "niezmaconej pogodzie" ducha i bezinteresowności. Kształcenie zdolności do naocznego obcowania z rzeczami przywraca człowiekowi "młodzieńczą pełnię otwartości wobec świata" utraconą przez niego w anonimowym świecie zinterpretowanym.

Tym ujęciem natury oglądu deklaruje Bollnow przynależność do tendencji filozofii kultury, która za Janem Jakubem Rousseau głosiła, iż człowiek urzeczywistnia swoją istotę nie na drodze prostoliniowego postępu, lecz poprzez stały, pełen moralnego wysiłku nawrót do źródeł. Antropologiczną interpretację tezy o nieistnieniu trwałego początku poznania wyraża Bollnow jako prawidłowość, głęboko zakorzoną w naturze ludzkiej, polegającą na tym, że źródło nie jest dane na początku, lecz że dopiero w trakcie rozwoju człowieka pojawia się wymóg i zadanie odświeżenia tego źródła; w powrocie do niego człowiek urzeczywistnia swą najgłębszą możliwość.

¹ Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, str. 73.

² Bollnow, op. cit., str. 77.

Naoczność raz uzyskana nigdy nie pozostaje trwałym mieniem, nie dostarcza nam żadnych trwałych podstaw, źródłowego kontaktu z rzeczami, na których moglibyśmy budować; stąd postulat wysiłku w stopniowym dochodzeniu do źródeł. To, co klasyczna epistemologia uznała za pierwsze, niewzruszone, dane nam od natury, Bollnow w swoim podejściu antropologicznym uważa za twór wysoce wyspecjalizowany, osiągalny na drodze wysiłku i niemożliwy do posiadania na trwałe.

Zakres świata objęty spostrzeżeniem i naocznością, których naturę rozpatrywaliśmy, obejmuje tylko jego warstwę widzialną i słyszalną. Obecnie zajmujemy się Bollnowa analizami naszego sposobu istnienia w świecie jako istot wytwarzających kulturę, tj. żyjących w świecie "zobiektywizowanego ducha", zwanego przez Diltheya "medium wspólnoty". Bollnow skupia tu uwagę głównie na problematyce relacji między opiniami a poglądem własnym w ramach świata poglądów etycznych, religijnych, politycznych, filozoficznych i innych.

W sferze "świata ducha" zajmuje Bollnowa głównie związek mniemań potocznych i poglądów własnych (*doxa* i *episteme*). Poddaje przy tym oryginalnej krytyce niedoceniając poglądów potocznych, uważanych za zbędny i bezużyteczny balast dla człowieka dążącego do autentyczności bytu własnego. Krytyka ta odnosi się między innymi do Heideggera, który sferę potoczności, nieautentyczności określił jako gadaninę (*Gerede*).

Mówiąc o poglądach potocznych ma Bollnow na myśli "określone porządki, w których rozgrywa się życie według określonych zasad moralnych i zwyczajów (...). Należą tu m.in. wyobrażenia na temat tego, co się robi i czego się nie robi. Wszystko to należy do „medium wspólnoty”, w którym żyjemy. Nie zostaje ono — w sensie powszechnej bezpoczątkowości — wytworzone przez jednostkę w świadomym wysiłku, lecz człowiek wrasta w ten świat, posiada te wyobrażenia i nie wie nawet, jak do nich doszedł"¹. Człowiek przyjmuje poglądy swego otoczenia na temat świata i życia i dopiero sytuacja określona przez Bollnowa jako kryzys zmusza go do sformułowania poglądów własnych. Zastane poglądy są przy tym niezbędnym punktem wyjścia, bez którego rozstrzygnięcie własne byłoby zawieszona w próżni. Także w rozwoju wiedzy naukowej mniemania potoczne odgrywają rolę odskoczni. Nawet wówczas, gdy wątpi się w znaczną ilość przekonań potocznych, nie można wątpić we wszystkie, jak zdarzyło się to Kartezjuszowi, lecz trzeba pozostawić sobie pod nogami jakiś pewny grunt. Gdybyśmy usiłowali wprowadzić w życie jeszcze raz kartezjańską próbę radykalnego wątpienia, nie byłoby to możliwe choćby ze względu na fakt pograżenia naszego myślenia w sferze predyskursywnej. Także poglądom uważanym za racjonalne — zdaniem Bollnowa — tylko w rzadkich wypadkach udaje się osiągnąć poziom jasnej świadomości, zaś większa część naszego myślenia niczym góra lodowa zanurzona jest w oceanie ciemności myślenia prelogicznego. Wznosząc się na najwyższy poziom racjonalności w teorii naukowej także nie osiągamy w niej prawdy bezwzględnej, lecz tylko określony poziom poznania, podlegający krytycznej eliminacji przez

¹ Bollnow, op. cit., str. 84 nn.

inne teorie. Reasumując: dla potrzeb określenia relacji mniemań potocznych do poglądów własnych i wiedzy stwierdzamy za Bollnowem, że zarówno poglądy własne, jak i wiedza obowiązująca w pewnej wspólnotie, powstają na drodze wniesienia jasności do poglądów istniejących, czyli mniemań potocznych, które z kolei odgrywają istotną rolę pomocniczego punktu oparcia. Tę cechę wykazują nie tylko wobec poznania kolektywnego, lecz także w stosunku do indywidualnej jednostki, z tą różnicą, że co dla zbiorowości ma charakter zaszłego i zstającego faktu, dla indywidualnego człowieka jest czymś danym pierwotnie.

Pytanie o naturę i okoliczności przejścia jednostki od nieindywidualnych mniemań potocznych do poglądu własnego stawia Bollnow w duchu antropologicznym: jaką rolę odgrywa w życiu człowieka fakt posiadania poglądów własnych. Nie dochodzi się do nich na drodze ciekawości teoretycznej, lecz poprzez kryzys, do jakiego doprowadza niemożność, bezwyjściowość życia z zaakceptowanymi biernie poglądami potocznymi. W sytuacji kryzysu to, co dotychczas uważane było za oczywiste, podlega krytycznemu zbadaniu; z bezmyślnie przyjętego mniemania dochodzi się do poglądu własnego. Katalizatorem tej przemiany jest sytuacja kryzysu, zmuszająca człowieka do wyszukania "nowego początku"¹. "Kryzysowy" charakter poznania nie jest przypadkowym i niepotrzebnym zakłóceniem jego rozwoju, lecz stanowi — zdaniem Bollnowa — konstytutywny element życia ludzkiego i jako taki rzutuje na poznawanie. "Człowiek jest w swojej głębi określony przez konieczność kryzysów, a ideał życia przebiegającego bezkryzysowo nie jest znakiem boskiej doskonałości, lecz rezygnacją z wielkości i odpowiedzialności przez człowieka, wyrazem życia nie-ludzkiego, czysto wegetatywnego"².

Wszelkie autentyczne poznanie nie tylko wzbogaca naszą wiedzę, ale także zmusza do rewizji podstaw naszego życia, do wyrzeczenia się bezkrytycznie przyjętych poglądów na rzecz przekonania, które zobowiązuje. Skłania to Bollnowa do określenia człowieka jako istoty krytycznej, co głębiej wyraża jego naturę aniżeli określenie go mianem istoty rozumnej bądź produkującej narzędzia.

III. Dialog rozumienia wstępnego i doświadczenia nowości.

Postulat "nowego Oświecenia"

Przedstawiając idee filozofii poznania Bollnowa ograniczyliśmy się do form poznania świata naturalnego (spostreżenie, ogląd) i "sposobu bycia" w świecie duchowym, wyznaczonym uleganiem panującym mniemaniom bądź posiadaniem poglądu własnego. W charakterystyce spostreżenia istotną rolę odgrywało przeciwstawienie znanego, "szarego" horyzontu rzeczywistości i "nowości", którą czasami zdarza nam się z niej wydobyć.

¹ Nawiązuję przy tym do tytułu rozprawy z antropologii pedagogicznej Bollnowa pt. *Krise und neuer Anfang*, Heidelberg 1966.

² Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, str. 99.

Analogiczne przeciwieństwo horyzontu poglądów panujących, składających się na naturalne tło naszego życia we wspólnocie, i sądu własnego pomyślane jest na zasadzie przeciwstawienia tego, co zastane temu, co nowe. Ta para przeciwieństw określa zasadniczy problem filozofii poznania w ujęciu Bollnowa: w jaki sposób można utrzymać tezę o bezpoczątkowości poznania, tj. o jego byciu zanurzonym w pewnym rozumieniu wstępnym świata, i jednocześnie twierdzić, że poznanie nie ogranicza się do eksplikacji owego rozumienia wstępnego, lecz wykracza poza nie ku nowym treściom, nie mieszczącym się w granicach wstępnego rozumienia świata. Inaczej mówiąc — jest to pytanie o możliwość poznania *tout court*. Specyficzny sens tego pytania wyznacza posługiwanie się przez Bollnowa fundamentalną kategorią "rozumienia wstępnego", która występowała już w naszych rozważaniach wielokrotnie, obecnie zaś mamy już wystarczające podstawy, aby wysłuchi jej sens i wydobyć konsekwencje poznawcze, jakie decydują o oryginalności Bollnowa spośród myślicieli, używających tego pojęcia w innych znaczeniach. Rozumienie wstępne to rozumienie, które poprzedza właściwe, jasne i świadome rozumienie samego siebie; stanowi jego fazę nierozwiniętą, która ukazuje swoją moc właśnie w stanie owego niedorozwoju i ukrycia. Jego rola polega na tym, iż "wszelkie ludzkie pojmowanie świata, wszelkie spostrzeżenie, doświadczenie itd. jest już zawsze określone i kierowane przez rozumienie wstępne"¹. Zadanie hermeneutycznej interpretacji rozumienia wstępnego polega na uświadomieniu sobie, uwyrażeniu "zawsze już rozumianych" treści.

Powstaje pytanie, czy poznawczy horyzont aprioryczny jest balastem, który uniemożliwia nam wyjście poza granice świata zinterpretowanego, oswojonego, tj. czy stanowi zamkniętą granicę poznania, czy też — będąc wprawdzie niezbędnym warunkiem wstępnym — umożliwia poznanie "nowego", tj. stanowi ruchomą i otwartą daną aprioryczną. Gdyby nasze wstępne rozumienie świata było tylko balastem, unieważniającym nas na wszelkie zmiany pancerzem, wówczas nigdy nie dochodziłoby do ingerencji nieubłagane napierających brutalnych faktów w nasz świat rozumiany. A przecież sytuacje wkraczania obcego i nowego w świat zinterpretowany mają miejsce i znane są jako doświadczenie. W antropologicznym kontekście rozważań Bollnowa doświadczenie to konfrontacja z faktami — stanowiącymi granicę naszego świata zinterpretowanego — zakłócająca swoim nieoczekiwanym charakterem porządek świata zamkniętego. Doświadczeń dokonujemy wówczas, gdy fakty zawodzą nasze oczekiwania, gdy na drodze do celu pojawiają się nieoczekiwane przeszkody, wymagające opanowania. Takie fakty to — według obrazowego wyrażenia Bollnowa — ciało obce w tkance naszego wyobrażenia o świecie. Odpowiedź na doświadczenie, czyli opanowanie faktów, równoznaczna jest z wcieleniem ich w obręb świata, który już rozumiemy. Do integracji bliskiego nam sposobu rozumienia świata z obcym doświadczeniem dochodzi wówczas, gdy zmieniamy zawartość naszego rozumienia świata. Sytuacja opanowania faktów jest więc możliwa dzięki otwartemu charakterowi horyzontu naszego rozumie-

¹ Bollnow, op. cit., str. 104.

nia, zdolnego do asymilacji doświadczeń radykalnie nowych, nie mieszczących się w ramach horyzontu zastanego. Sposób ujęcia przez Bollnowa owego "nierozwiązywalnego spłotu rozumienia wstępnego i doświadczenia nowego" podkreśla w jego aprioryczności wzrost i rozwijanie się, co wydaje się jedynie zgodne z przekonaniem o historyczności natury człowieka.

W świetle tych charakterystyk wydaje się jasnym, iż rozumienie wstępne nie może być utożsamiane z przesądem¹. Jak również to, że filozofia poznania, uznając je za kategorię podstawową, stanowi rzekomo jedynie bezowocną eksplikację swoich pierwszych założeń. Osiągnięciem filozoficznym Bollnowa jest uzasadnienie — na podstawie analiz z zakresu filozofii poznania — "otwartego" charakteru natury ludzkiej, o którym mówi się także jako o historyczności. Myśl ta stanowi realizację metodycznej zasady antropologii, sformułowanej przez Bollnowa jako postulat: "(...) pozostawać zawsze otwartym na nieoczekiwaną nowość (...) i opierać się każdej pokusie ostatecznego określenia istoty człowieka"².

Rozumienie wstępne ujęte jest przez Bollnowa jako przeciwieństwo kantowskiego a priori, danego człowiekowi z samej jego natury, niezmiennego zarówno w dziejach indywidualnych jak zbiorowych. Nasze poznanie świata dochodzi do skutku jako dialog między rozumieniem wstępnym a doświadczeniem nowości, która wkraczając w obręb świata już zinterpretowanego dokonuje w nim zmian. Poznanie pojęte jako dialog stanowi przeciwieństwo koncepcji poznania zamkniętego w ramach możliwości poznawczych płynących z treści rozumienia wstępnego; otwartość jego horyzontów kieruje nas ku jeszcze nie znanej przyszłości.

Przed-świadomy charakter rozumienia wstępnego ujmuje Bollnow jako jego cechę przejściową; zadanie hermeneutyki rozumienia wstępnego widzi on w "uświadamianiu, uwyrażnianiu tego, co w gruncie rzeczy «już zawsze» było rozumiane"³. Znaczy to, że poznanie, wychodząc ze źródeł jeszcze nie świadomych, uświadamia sobie w dalszym ciągu swe podstawy, że — nawiązując do kontekstu filozofii życia — życie jako podstawa i kontekst poznania podlega uświadomieniu, na które podatny jest nawet ów spłot sił nieświadomych, o którym mówił Dilthey.

Koncepcja "rozumienia wstępnego" Bollnowa jawi nam się jako próba zracjonalizowania podstaw, z których rozumiemy i myślimy; jako taka wydaje się ona być wyrazem tendencji przewyciężenia irracjonalizmu filozofii życia Diltheya przy zachowaniu punktu wyjścia jego filozofii poznania. Podstawową myśl filozofii życia — nieistnienie punktu archimedesowego w poznaniu — akceptuje Bollnow jako przekonanie, iż do każdego doświadczenia przystępujemy z pewną wiedzą o świecie; że w rozumieniu tego, co nam się przytrafia, wnosimy zawsze rozumienie wstępne. Owo rozumienie wstępne nie tylko umożliwia nam poznanie świata nie-

zanego, leżącego zrazu poza granicami naszego rozumienia świata, ale samo stać się może przedmiotem poznania. Podstawy, z których myślimy i poznajemy świat podlegają uświadomieniu w miarę wzrostu wiedzy i doświadczenia indywidualnego. Nieświadome życie, będące gruntem, z którego poznanie czerpie swoje żywotne soki, samo podlega poznaniu i opanowaniu. W ten sposób dochodzi do opanowania sił irracjonalnych, którym — w przebiegu poznania — nie jesteśmy już ślepo wydani.

Tak zwane przez nas oświecenie sił irracjonalnych dokonuje się w ramach Bollnowa filozofii poznania na drodze spotkania rozumienia wstępnego i doświadczenia nowości w poznaniu, którego wynikiem jest wzbogacenie rozumienia, jaśniejsze uświadomienie sobie tego, co się nieświadomie już przyjmowało. Do sytuacji rozjaśnienia dochodzi najczęściej w sytuacji kryzysu, gdy napotykamy na fakty, których zasymilowanie możliwe jest pod warunkiem przeanalizowania naszego dotychczasowego rozumienia świata, uświadomienia sobie jego treści ukrytych i niewyraźnych.

W filozofii Bollnowa odnajdujemy zaskakującą u filozofa życia apologię wiary w rozum, którą filozofia traciła stopniowo od czasów romantyzmu po egzystencjalizm. Oświeceniowe tendencje filozofii Bollnowa wydają się tym bardziej interesujące, iż powstały na gruncie filozofii życia.

Na temat związku życia i rozumu w filozofii Diltheya pisze Bollnow następująco: "Idea jakoś obecnej harmonii między władzą poznania w człowieku a poznawaną rzeczywistością upada całkowicie. Wraz z nią znika poczucie pewności i zabezpieczenia w tym świecie. Przejrzystość samej rzeczywistości staje się wątpliwa, tj. staje się problematyczne, czy różne strony rzeczywistości (...) dadzą się połączyć w jednolity obraz (...) jedność świata i życia ludzkiego rozpada się"¹. Dążenie Bollnowa do opanowania źródeł naszego poznania i w ten sposób do odzyskania "przejrzystego" obrazu świata, który — zamiast oddzielać się sferą oswojonego rozumienia wstępnego od świata obcego — przenikałby ów świat, stanowi zasadniczą tendencję jego filozofii. W nawiązaniu do dokonanej przez samego Bollnowa próby przewartościowania poglądów na Oświecenie², jego koncepcję powrotu do rozumu można by nazwać "nieoświeceniową" zaznaczając tym samym nie tylko stanowisko własne autora, lecz także granicę akceptacji przez niego filozofii życia. Bollnow jest przekonany, że Oświecenie może się stać największym odkryciem lat przyszłych. Człowiek dzisiejszy, wraz z utratą wiary w rozum, poczuł się wydany na pastwę sił irracjonalnych, co spowodowało poczucie egzystencjalnego zagrożenia. W tej sytuacji powstała potrzeba nowego pojmowania rozumności, a co za tym idzie, zrewidowania naszego stosunku do Oświecenia, od czasów Romantyzmu uważanego niesprawiedliwie za epokę suchą i płaską.

Oświecenie to dla Bollnowa przede wszystkim epoka wiary w możliwość ukształtowania życia ludzkiego i świata w duchu porządku rozumowego.

¹ O "przesądowym" charakterze poznania mówi H. G. Gadamer (por. *Wahrheit und Methode*, str. 254). Głosi on również zasadę "rehabilitacji przesądu" (por. tamże str. 261).

² O. F. Bollnow, *Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, op. cit., str. 36.

³ O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, str. 106.

¹ O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig und Berlin 1936, str. 20. (Ostatnie wydanie książki z roku 1980 w Novalis Verlag).

² Por. O. F. Bollnow, *Rozum a siły irracjonalne*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Znak nr 11/1979*, str. 1188-1205.

Myśliciel, który przeszedł doświadczenie irracjonalizmu, nie może jednak podzielać pełni optymizmu tej wiary, przekonał się bowiem, że życie świadome jest tylko jedną stroną naszego życia duchowego. Przekonanie to nie zdołało jednak zniweczyć wiary w możliwość zaprowadzenia porządku częściowego, "wyspowego", który — nie ogarniając wprawdzie całości świata ludzkiego — wydzierałby ciemnościom pewne obszary rozumności.

Rozumienie wstępne — zwornik koncepcji Bollnowa — pozwala nam, dzięki otwartości swoich horyzontów na to, co nowe, przejść z pesymistycznego obrębu filozofii życia w dziedzinę napawającą nadzieją na odzyskanie "jedności świata i życia ludzkiego", utraconej w świadomości europejskiej od czasu upadku wiary w rozum.

Antropologicznie zorientowana refleksja nad poznaniem uświadamia nam jego funkcję osławiania ze światem nowym i nieznanym, przyczyniając się w ten sposób do wsparcia naszej wiary w możliwość zaprowadzenia rozumnego porządku w świecie chaosu.

Papież Jan Paweł II
oczyszcza wielkiego uczonego
z zarzutów
 Watykańskie archiwa Inkwizycji - ujawnione!

SPRAWA
GALILEUSZA

pod redakcją ks. Józefa Życińskiego
 Cena detaliczna 22000 zł.

ZAMÓWIENIA: SIV ZNAK, ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków.
 tel. 21 97 94, fax 21 98 14

Frithjof Rodi

FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA W PÓŻNEJ TWÓRCZOŚCI OTTO FRIEDRICHA BOLLNOWA¹

I

Spośród ostatnich dziesięciu lat życia O. F. Bollnowa szczególnie zaznacza się rok 1983. Był to rok jego osiemdziesiątych urodzin. Jedną z licznych uroczystości jubileuszowych było wówczas sympozjum pt. *Odpowiedzialność rozumu w niespokojnym świecie*² zorganizowane przez Johanna Schwartländera (31 stycznia 1992 r.). Przyjaciele, koledzy i dawni uczniowie po raz ostatni zgromadzili się wówczas tak licznie wokół jubilata.

Wskutek szczęśliwej konstelacji na ten sam rok przypadła również 150 rocznica urodzin Wilhelma Diltheya i jubileusz ten pociągnął za sobą w konsekwencji dalsze, które miały na celu nie tylko uczczenie osiemdziesięciolatka, ale nestora badań nad Diltheyem. Bollnow wygłosił odczyt na otwarciu kongresu Diltheyowskiego w Trewirze zorganizowanego przez *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*³, a także uroczystą mowę na zamku w Biebrich, gdy miasto Wisbaden obchodziło jubileusz Diltheya na jesieni 1983 roku⁴.

W porównaniu z wieloma innymi drogami życiowymi można było oczywiście już wówczas mówić o tym, że oto pewne życie uzyskuje swój kształt wkraczając w okres żniwa i że wszystko, co jeszcze pozostało do zrobienia, przekazane zostaje młodszemu. Ale to całkowicie nie odpowiadało mentalności Bollnowa, jego pruskiemu poczuciu obowiązku i niezłomnej świeżości, oraz — jeśli wolno się tak wyrazić — młodzieńczości w stawianiu pytań i prowadzeniu badań. Był to dla niego rok szczególnego wysiłku, z pewnością także szczególnej satysfakcji i niespodzianek, poza tym rok podobny do innych, rok obowiązków i planów.

¹ Poszerzona wersja mowy wygłoszonej 31 stycznia 1992 r. z okazji uroczystości upamiętniającej O. F. Bollnowa.

² Materiały z tego sympozjum wydane zostały w książce *Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt* opracowanej przez Johanna Schwartländera, Tübingen 1984.

³ *Dilthey und die Phänomenologie*, w: E. W. Orth (wyd.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg, München 1985, str. 31-61.

⁴ *Festrede zu Wilhelm Dilthey's 150. Geburtstag*, w: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2/1984, s. 28-50.

W aspekcie „biografii wewnętrznej” rok 1983 nie wydaje się ustanawiać znaczącej cezury. Znajdujemy ją raczej w roku 1979 na wiosnę, gdy oto nowy temat pracy filozoficznej wydawał się już nie wchodzić w grę dla człowieka, który czuł się zmęczony. Na zaproszenie na wykład odpowiadał w tonie rezygnacji: „czuję się trochę tak, jak przy wyprzedzący z powodu likwidacji sklepu. Po prostu nie wiem, o czym miałbym mówić. Starego nie lubię powtarzać, a nic nowego nie przychodzi mi do głowy”¹. Dopiero konkretna propozycja zwrócenia się w refleksji ku własnym początkom filozoficznym i powiedzenia czegoś na temat swojego nauczyciela, Georga Mischa oraz jego getyngeskiego kręgu z lat dwudziestych dostarczyła mu impulsu, który wskazał nowe możliwości pracy. „Rozpocząłem pracę nad pedagogiką baroku, ale zaraz odłożyłem ją, aby najpierw znowu czytać o Plessnerze, Mischu, Königu i zgromadziłem cały plik jeszcze nie dających się spożytkować notatek” (list z 8.4.1979). Wykład na temat *Filozofia życia i logika. Georg Misch i jego getyngeskie koło* ukazał się najpierw w *Zeitschrift für philosophische Forschung*² i spełnił rolę ośrodka krystalizowania się dwutomowego zbioru rozpraw pt. *Studia na temat hermeneutyki*³. Po wykładzie w lecie 1979 pisał z Tybingi: „perspektywy, jakie zarysowały się w związku z ostatnim wykładem bochumskim, dodały mi nowego rozpędu i wprost odmłodziły mnie. Cieszy mnie spokojnie rozwijający się dalszy ciąg tej pracy. Pedagogika baroku może znowu spokojnie zapaść w sen zimowy” (20.7.1979).

Nie była to jednak żadna „spokojnie rozwijająca się praca”. Listy z jesieni 1979 r. pełne są planów, a także niecierpliwego nalegania. Oto wykraczając już poza sam wykład przeszedł Bollnow do szczegółowego przedstawienia treści getyngeskich wykładów z logiki Mischa. Udało mu się też wyprosić dla siebie ich tekst w postaci przepisanej z manuskryptów, jak i całość materiałów przeznaczonych do edycji, które już wówczas zgromadzone były w Bochum. Z początkiem roku 1980 istniało już 70 stron nowej pracy. Wypełniły one ponad połowę II tomu *Studiów na temat hermeneutyki* jako *Budowa logiki na gruncie filozofii życia*⁴.

Nowej dynamiki dostarczyły — jak ukazuje to list z 8.4.1979 — ponownie poruszone idee filozofowania hermeneutycznego, pośród których szczególnie miejsce powinien zająć tak zwany przez Bollnowa „twórczy efekt uwidoczniania” (*die schöpferische Leistung des Sehen-lassens*). Znaczna część tematów i projektów zasygnalizowana w tym nastroju rozpoczęcia od nowa została w następnych latach rozwinięta. Obok wymienionych już rozpraw o Mischu powstały artykuły o H. Lipsie⁵ i J. Königu⁶, następnie

¹ Z listu do autora (27.3.1979). W ciągu dalszym listy będą cytowane z podaniem daty.

² W tomie (1980), s. 423-440.

³ *Studium zur Hermeneutik*, Freiburg, München 1982 i 1983.

⁴ *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Die Logik-Vorlesung von Georg Misch*, w: *Studien zur Hermeneutik*, t. II, s. 46-193.

⁵ H. Lipss, *Die menschliche Natur*, w: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6/1989, s. 99-126.

⁶ *Über den Begriff der ästhetischen Wirkung bei Josef König*, w: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 7/1990-1991, s. 13-43.

praca na temat *Filozofii hermeneutycznej*¹ i *Esej na temat opisu*². O tym, co doszło do tego zakresu zagadnień, zaraz będzie mowa.

Wyżej wspomniany list wyznacza początek nowej fazy intensywnej pracy filozoficznej. Pisma Bollnowa, jakie w konsekwencji powstały, chciałbym ująć w kategorii „twórczości późnej” oraz postarać się wykazać w dalszych wywodach, że wewnętrzną spójność owej późnej twórczości nadaje pytanie o możliwość konsekwentnie dającej się przeprowadzić filozofii hermeneutycznej. Gdy sam Bollnow w nastroju zbyt cierpkiej samokrytyki patrząc wstecz skarży się, że „wszystkie opublikowane prace były tylko zejściem z drogi w kierunku tymczasowości i że nie mając odwagi na to, co jawiło mu się jako ostatecznie ważne, spytał je na dalszy plan” oraz gdy rzecz „ostatecznie ważną” widzi w „systematycznym wznoszeniu ściśle hermeneutycznej filozofii” (15.2.1988), to z tego bez wątpienia niesprawiedliwego bilansu przebija przecież powaga, z jaką odnosił się on do swojego zadania. Pobrzmiewa ona również w liście z jesieni 1988 roku. „Gdy mówiłem, że chciałbym móc zaczynać od początku, to było to powiedziane na serio. Podczas bezsennych godzin widzę możliwości filozofii hermeneutycznej, ale czuję się jak Mojżesz przed ziemią obiecaną; wiem, jaki powinien być dalszy ciąg, ale wiem również, że nie wolno mi w moim wieku podejmować się tak wielkiego zadania” (10.10.1988).

II

Określenie „twórczego efektu uwidocznienia” jako ośrodkowej części filozofii hermeneutycznej, stoi — jak widzieliśmy — na samym początku drogi, jaka zaprowadziła do nowych prac w latach osiemdziesiątych. Ale ta początkowo ledwie zarysowana koncepcja mogła rozwijać się tylko stopniowo. Przede wszystkim z powodu ogromnej ilości innych zobowiązań, jakich stale na nowo podejmował się autor tak poszukiwany i które dały w rezultacie tylko w latach 1980-1982 dwadzieścia publikacji najrozmaitszego rodzaju³. Najważniejszymi z tych obowiązków, które tylko częściowo zbiegały się z planami roku 1979, były zadania Diltheyowskiego roku 1983. Poza wykładami w Trewirze i Wisbaden trzeba było jeszcze przemawiać na temat Diltheya w Gissen, a ponadto wziąć udział w sympozjum w Bad Homburg⁴. Bollnow traktował te zobowiązania bardzo poważnie i nie pozwolił sobie na jeżdżenie po kraju z jednym jedynym, ale za to dobrze wyszlifowanym wykładem jubileuszowym. Nie odpowiadało to jego naturze. W ten oto sposób doszło raz jeszcze — obok niedawnego zwrócenia się ku

¹ *Hermeneutische Philosophie*, w: K. Salamun (wyd.), *Was ist Philosophie?* II, poszerzone wyd., Tübingen 1986, s. 92-107.

² *Versuch über das Beschreiben*, w: *Hommage à Richard Thieberger. Etudes allemandes et autrichiennes*, Paris 1989, s. 57-75.

³ Por. Bibliografia O. F. Bollnowa 1925-1982 w: H. P. Gobbeler/H. U. Lessing (wyd.) *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. Mit einem Vorwort von Frithjof Rodi*, Freiburg, München 1983, s. 91-132.

⁴ Por. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2/1984 i 3/1985.

Mischowi — do ponownego intensywnego studiowania Diltheya — w prawie pięćdziesiąt lat po ukazaniu się książki o Diltheyu, która od dawna uchodziła za klasyczną.

Sytuacja roku 1983 jeśli chodzi o stan badań nad Diltheyem charakteryzowała się tym, że rok wcześniej ukazał się XIX tom *Dzieł zebranych*¹, który po raz pierwszy ze wszystkimi szczegółami uwiadamiał systematyczne zamiary Diltheya i wzmacniał wówczas już istniejące zainteresowanie środkowym okresem jego twórczości. Bollnow początkowo entuzjastycznie zareagował na to nowe odkrycie, które przesyłał mu partiami jeszcze przed ukazaniem się tomu, następnie zrecenzował ten tom w czasopiśmie *Universitas*², zaś w swoich mowach z roku 1983 z naciskiem wskazywał na otwierające się właśnie perspektywy badawcze. Musiało jednak dojść do tego, że on, który przez pół wieku w książce o Diltheyu wypuklał wyłącznie późny okres jego twórczości, zaczynał stopniowo powątpiewać w wartość tej nowej orientacji. Nie chodziło przy tym wyłącznie o problem dla specjalistów w rodzaju: „Dilthey okresu pośredniego czy Dilthey okresu późnego”, lecz o to, czy punkty wyjścia prowadzące do filozofii hermeneutycznej, jakie starał się wypuklić w późnym okresie twórczości Diltheya nie zostaną ponownie przesłonięte, jeśli o zainteresowaniu Diltheyem zdecyduje epistemologiczno-logiczno-metodologiczne uzasadnienie nauk humanistycznych. Ostatecznie chodziło o jądro jego własnego filozofowania, o ile wspierało się ono na późnym dziele Diltheya. Jeszcze w listopadzie po przygotowaniu manuskryptu mów pisał wprawdzie w jednym z listów: „teraz po raz pierwszy mam poczucie, że bez goryczy mogę zakończyć pracę i posprzątać warsztat” (21.11.1983). Ale temat Diltheya nie dawał mu spokoju i jeden z odczytów, jakie miał wygłosić w Japonii, posłużył mu do przedstawienia ostatecznej oceny. Hasło jego brzmiało: „Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej”³. Szło w nim o odgraniczenie hermeneutycznego punktu wyjścia od tego, co ewentualnie sprzeciwiało się uzasadnieniu hermeneutycznemu.

Już w mowie z Wisbaden znajdujemy w zakończeniu propozycję, aby „ukształtowaną przez Diltheya formę filozofii określić jako hermeneutyczną. Rozróżniam przy tym hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermeneutyczną. Pierwsza oznaczałaby wzniesienie wypracowanej w naukach filologicznych i historycznych metody na poziom wyższej świadomości filozoficznej. Drugie pojęcie oznaczałoby dążenie filozofii do wypracowania postępowania hermeneutycznego w ogóle, zatem interpretacji rzeczywistości świata życia”⁴.

¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (ca. 1870-1985), wyd. H. Johach i F. Rodi, Göttingen 1982.

² *Eine lebensphilosophische Begründung der Logik. Neue Aspekte der Philosophie Wilhelm Diltheys*, w: *Universitas*, 38/1983, s. 699-707.

³ *Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie*, w: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*, Aachen 1988, s. 169-188.

⁴ *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, (por. przypis 4), str. 49n.

Była to, że się tak wyrażę, pozytywna część ostatecznej interpretacji Diltheya, wzmocniona następnie w 1986 r. w wykładzie z Kyoto. Ale w trakcie przygotowywania tego wykładu określanego przez samego autora jako „ostatnie słowo na temat Diltheya” wydanego następnie w 1988 r. w oryginalnej wersji niemieckiej¹, narastały wątpliwości co do nadmiernie jednoliniowej konstrukcji uzasadnienia epistemologicznego w Diltheya filozofii nauk humanistycznych. Szczególnie podejrzany wydał mu się punkt wyjścia Diltheya od tak zwanego twierdzenia o fenomenalności, teorematu głoszącego, że wszelka rzeczywistość, zarówno zewnętrzna jak i wewnętrzna, dana jest nam zawsze w postaci faktów naszej świadomości. Do tego pierwszego zasadniczego twierdzenia filozofii dodał Dilthey drugie, według którego owe fakty świadomości ustanawiają każdorazowo strukturę, daną w całości życia duchowego każdego indywiduum. Tu, w tej całości duchowej struktury zakorzeniać się ma refleksja antropologiczna bądź psychologiczna².

Bollnow miał słuszość wskazując, że ważność twierdzenia o fenomenalności jest niejednakowa w zależności od fragmentów dotyczących uzasadnienia i że późna twórczość z punktem wyjścia od pełnej rzeczywistości życia obywatela się także bez niego. Nie tu miejsce, aby szczegółowo rozwijać problem, który przez długie lata zajmował nas w korespondencji, częściowo jako źródło kontrowersji, zawsze jednak w przyjaznej atmosferze. Jest on tu interesujący o tyle tylko, o ile pozwala na rozwinięcie Bollnowa pojęcia filozofii hermeneutycznej. Można je naszkicować za pomocą kilku szczególnie znamienitych zdań z wykładu w Kyoto: „Życie przeżywane przez człowieka należy potraktować jako ostateczną daną, poza którą nie można wyjść; należy wychodzić od zawartego w nim rozumienia życia (...) To jest hermeneutyczny punkt wyjścia. Życie jest tekstem, który należy zinterpretować”³. Jest to zasadnicza myśl, która również określa rozprawę Bollnowa dla tomu pt. *Czym jest filozofia* z roku 1986. Czytamy tam: „Na początku filozofii hermeneutycznej jako dana podstawowa, na której wznosi się wszystko inne, stoi prosty fakt, że w naszym życiu dane jest nam już zawsze rozumienie życia i świata. Nie uzyskujemy go wtórnym, lecz żyjąc rozumiemy już zawsze świat, w którym żyjemy”⁴. To stanowisko hermeneutyczne odnajduje Bollnow nie dopiero w sformułowaniu Heideggera, lecz w tych fragmentach późnego dzieła Diltheya, gdzie świat ducha obiektywnego pojawiający się w świetle życiowych odniesień zostaje scharakteryzowany jako „świat, z którym żyjesz od dziecka”⁵. Zasługuje być może na szczególne uwzględnienie fakt, że w tym kontekście podkreślał Bollnow nie tylko pokrewieństwo wobec Heideggera, lecz również Gadamera. W dziele *Prawda a metoda* widział raczej filozofię hermeneutyczną niżeli

¹ Por. przypis 17.

² Por. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XIX, s. 58 nn.

³ *Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie* (por. przypis 17), s. 173.

⁴ *Hermeneutische Philosophie* (por. przyp. 11), s. 94.

⁵ Por. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, s. 146 n., 208 n.

hermeneutykę filozoficzną¹, co znalazło zdumiewające potwierdzenie w niedawno wydanej interpretacji Gadamera przez samego siebie².

III

Idea immanentnego życia rozumienia i związanej z nim konieczności wychodzenia od wprawdzie złożonego, jednak w zasadzie zawsze już rozumianego świata życia stanowi jedynie pierwszy krok we wznoszeniu filozofii hermeneutycznej. W drugim idzie o przestrzeń dokonywania wykładni, jaka możliwa jest na gruncie filozofii życia. Heidegger powiedział: „Świat już rozumiany podlega wykładni”³. Także dla Bollnowa jest to ośrodkowy element strukturalny filozofii hermeneutycznej, i to w sensie podwójnym. Każde on rozpoczynać od bliskich nam, zawsze już rozumianych poszczególnych właściwości świata, które podlegają interpretacji w filozofii, aby osiągnąć postać wyraźnie wyartykułowaną. Następnie (filozofia hermeneutyczna) dokonuje refleksji nad owym rezultatem wykładającej artykulacji w obszernej strukturze refleksji człowieka nad samym sobą. W tym miejscu stanęło przed Bollnowem pytanie: „Czy filozofia musi ograniczyć się do uświadamiania treści tego nieświadomie istniejącego już rozumienia i doprowadzenia go do stanu jasności? Czy w rozumieniu tym zamknięci jesteśmy niczym w klatce (...) czy też możliwe jest wyjście poza to wstępnie dane rozumienie i doświadczenie czegoś zasadniczo nowego, co nie było zawarte w istniejącym rozumieniu?”⁴

Pytanie to pojawia się już w książce Bollnowa *Filozofia poznania* z r. 1970, której podtytuł brzmi *Rozumienie wstępne a doświadczenie nowości*⁵. Ówczesnie było nim przeżycie bólu, które przelamuje strukturę uwięzienia w rozumianym świecie i ustanawia przejście do tego, co nowe. Już tam obok przeżyć bolesnych zasygnalizowana zostaje inna możliwość wyłamania się z “klatki” oswojonego świata, do którego przyzwyczailiśmy się. Stanowią o niej nieoczekiwane i w sposób nieprzewidywalny wydarzające się „szczęśliwe zdarzenia, które jednakże nie spadają z nieba, lecz zakładają w człowieku otwartość i pogodne nastrojenie”⁶, można by powiedzieć: gotowość do zdumiewania się. Tę drugą możliwość, również nie w pełni rozwiniętą w drugim tomiku *Filozofii poznania*, uznać można za prawdziwy problem, który zajmował Bollnowa w ostatnich latach. W szkicu tego problemu z października 1988 r. czytamy: „I tu zaczyna się mój właściwy problem. Punktem wyjścia będzie przerażająco-uszczęśliwiający doświadczenie, że «rzeczy» mówią do nas, lecz w ten sposób, że przemawiają jako pewna odpowiedź” (10.10.1988).

¹ Por. *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag*, s. 50.

² Por. H. G. Gadamer, *Die Hermeneutik und die Diltheyschule*, w: *Philosophische Rundschau*, 38 (1991), s. 174.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. 12, Tübingen 1972, s. 148.

⁴ *Versuch über das Beschreiben* (por. przyp. 12), s. 58.

⁵ *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1970.

⁶ Tamże, str. 139 n.

Biorąc pod uwagę pewne sformułowania z *Sein und Zeit* Heideggera można by powiedzieć, że struktura, w której pozwalamy rzeczom zwracać się do nas w charakterze pewnej odpowiedzi, stanowi dokładne przeciwieństwo owego „gapienia się” i „wlepiania oczu” (*Begaffen*, *Anstarren*), jakie według Heideggera występuje wówczas, gdy podręczny sprzęt (*das zuhandene Zeug*) wzięty zostaje w swoim zwykłym istnieniu przed oczyma (*Vorhandenheit*)¹. Możliwość zdumiewania się i zatopienia w kontemplacji treści świata wykluczył tu Heidegger niemal przemocą. Uczniowie Bollnowa słyszeli jednak już dawno na seminarium o tym, że w tym właśnie miejscu należałoby krytycznie zacząć od nowa i poza dychotomią „poręczność — istnienie przed oczyma” (*Zuhandenheit — Vorhandenheit*) szukać czynnika trzeciego, mianowicie jakości mówiącego do nas świata.

W tym miejscu mógł Bollnow odwołać się do Georga Mischa. W swoich wykładach z logiki w miejscu centralnym postawił on pojęcie „charakteru przemawiającego do nas” (*Anmutungscharakter*) odwołując się przy tym do sposobu użycia czasownika *anmuten* u Goethego². Gdy Goethe mówi, że coś przemawia do nas, robi na nas wrażenie, wówczas oznacza to, że coś wychodzi nam naprzeciw swoją doniosłością. To wychodzenie nam naprzeciw wymaga zarazem od nas ruchu w kierunku tego, co wychodzi nam naprzeciw, zwrócenia się ku..., które nie może być zwykłym wpatrywaniem się ani też interpretacją pragmatyczną w ramach pewnej zachodzącej całości. Zakłada ono po naszej stronie otwartość, która tym różni się od zwykłego wpatrywania, że zostajemy skierowani na drogę językowego wyartykułowania tego, co do nas przemawia. Sposób mówienia, który powoduje, że wywierający na nas wrażenie przedmiot dochodzi za dotknięciem słowa do „drżenia” — jak wyrażał to Misch — nazywa się u niego „mówieniem ewokującym”. Tematowi mówienia ewokującego poświęcona jest duża część późnej twórczości Bollnowa i należy on do podstawowego zasobu filozofii hermeneutycznej w wyżej scharakteryzowanym podwójnym sensie. Filozofowanie hermeneutyczne czyni (mianowicie) użytek z mowy ewokującej oraz dokonuje nad nią refleksji.

Inny uczeń Georga Mischa, zaprzyjaźniony z Bollnowem Josef König w książce *Byt i myślenie*, a następnie raz jeszcze w rozprawie *O naturze oddziaływania estetycznego*³ w podobny sposób zastanawiał się nad skomplikowanym przenikaniem się bycia pod wrażeniem czegoś (*angemutet-sein*) z językowym wyartykułowaniem tego, co do nas przemawia. W mniejszym jeszcze stopniu niż wobec idei Diltheya i Mischa mogą tu mieć nadzieję, abym niezwykłe subtelne rozumowanie Königa zdołał przybliżyć na podstawie skąpych wzmianek.

¹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 61, 69, 79, 147, 149, 263.

² Por. przedstawienie treści wykładów G. Mischa przez Bollnowa (*Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*), s. 165.

³ J. König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle/Saale, 1937; *Die Natur der ästhetischen Wirkung* (1957), w: *Vorträge und Aufsätze*, wyd. G. Patzig, Freiburg, München 1978, s. 265-337.

Dlatego też niech mi będzie wolno wyjść od ogólnie dostępnego doświadczenia, które może uwypuklić punkt styczności teorii Mischa i Königa. Wszyscy znamy stan ogólnego poruszenia, w jaki wpada się wówczas, gdy wrażenia związane z pewnym człowiekiem, pewnym dziełem sztuki czy krajobrazem nie daje się sformułować w taki sposób, aby można było powiedzieć, że się je rzeczywiście „posiada”. Jako pewnego rodzaju wybawienie odczuwa się sytuację, gdy w końcu pojawi się trafne wyrażenie, które charakteryzuje zjawisko w ten sposób, że staje się ono doświadczeniem. Hans Lipps, również należący do getyngeskiego kręgu wokół G. Mischa, już w 1938 r. mówił o „artykulacji wrażenia”¹ i mógł przy tym powołać się na badania J. Königa. Również on dostrzegł podwójny ruch: „to, co mnie porusza, jest dwuznaczne: oznacza nie tylko, skąd jestem poruszany, co na mnie oddziałuje, lecz w równym stopniu, i to w stopniu istotnie równym to, do czego zostaje doprowadzony, w czym wrażenie zespala się”².

Josef König, którym zajął się Bollnow w swojej ostatniej większej pracy, przedstawił to przeplatanie się oddziaływania i artykulacji jako strukturę „oddziaływania estetycznego” i jego „opisu” oraz starał się to najbardziej wewnętrzne powiązanie ująć w takim oto kierunku. Otóż estetyczne oddziaływanie polega na niczym innym jak na opisie tego oddziaływania. Wskazywał przy tym na dwuznaczność słowa „oddziaływać” (*wirken*). Coś oddziałuje w sensie powodowania, wywierania skutków; możemy jednak również powiedzieć w języku niemieckim, że coś robi np. wrażenie wielkiego. König uwypuklił różnicę poprzez zwroty językowe: „coś działa uwzniaślająco” i „coś robi wrażenie wzniosłego”³. Czy także w tym drugim przypadku, który wyłącznie interesował Königa, można sensownie mówić o „oddziaływaniu” — stanowi tylko jedno z pytań, jakie wypływają z niniejszych rozważań.

Aż do granic fizycznej wytrzymałości zmagał się Bollnow z tą problematyką w miesiącach letnich 1990 r., załamując się i upadając, jak zwykły powtarzać, i pracę ukończył nie będąc z niej całkowicie zadowolony. Ukazała się dopiero po jego śmierci w VII tomie *Rocznika Diltheyowskiego*⁴. Tym, co od początku pobudzało go w tym zadaniu, bardziej niż we wcześniejszej napisanej artykule o Lippsie, była rozległa współzależność problemów, pośród których widział (problem) opisu oddziaływania estetycznego. Powiązania szły w dwu kierunkach. Z jednej strony Königa pojęcie opisu dotyczyło ogólnego tematu opisu, którym Bollnow zajmował się wielokrotnie od początku lat siedemdziesiątych. Z drugiej strony uwzględnienie przyrody w dziedzinie przemawiających do nas rzeczy w sposób, w jaki dokonał tego König, prowadził do ogólniejszego tematu „człowiek i natura”. Oto dwa wątki, których związek zajmował filozofa aż po jego

¹ H. Lipps, *Werke II (Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik)* z 1938 r. wydane u Klostermanna, Frankfurt a. M. 1976, s. 96 nn.

² Tamże, str. 98.

³ J. König, *Die Natur der ästhetischen Wirkung*, op. cit., s. 275 nn.

⁴ Por. przypis 10.

ostatnie dni. Gdyż właśnie tu widział on możliwość pogłębienia punktu wyjścia filozofii hermeneutycznej.

IV

Aby uczynić zrozumiałym skomplikowane przenikanie się wzajemne poszczególnych wątków, musimy raz jeszcze powrócić do chronologii i do świadectw osobistych pochodzących z listów. A to prowadzi nas raz jeszcze wstecz do roku 1979. Przypominamy sobie: z całym swym „młodzieńcym” impetem Bollnow zwrócił się ku problemowi mówienia ewokującego i Georgera Mischa. Wówczas poproszono go o przyczynek do książki pamiątkowej, która miała ukazać się w setną rocznicę urodzin Theodora Littta. Nie chcąc odrywać się od swojej pracy, zdecydował się na artykuł pt. *Uwagi na temat mówienia ewokującego w logice Georgera Mischa*¹, starał się jednak — jak pisał do mnie — „łamiąc sobie mocno głowę” w sposób możliwie elegancki „znaleźć sposób nawiązania do Littta” (21.12.1979). Co wydawało się tu zrazu być tylko rozwiązaniem kłopotliwej sytuacji, oznaczało faktycznie początek zajmowania się tematem „przyroda”. Theodor Litt w swojej książce *Człowiek i świat* mówi o „dwuznaczności stosunku do natury” i odróżniał dwa zasadniczo odmienne rodzaje tego stosunku. Obok „przyrody zredukowanej do poziomu rzeczy” istnieje przyroda przeżywana „jako wrażenie”², tj. przyroda, o której powiada się, że „przemawia do nas”. Związek Mischa z teorią mówienia ewokującego nie został zatem sztucznie skonstruowany, gdyż z związku z mówiącą do nas przyrodą łączy się „właściwość wywierania na nas wrażenia”, tj. jej gotowość do zostania przez nas spostrzeżoną i wypełnioną sensem. „Z ochoczą gotowością wychodzi ona naprzeciw temu, co spotyka ją przez odbicie w wyrazie; sama bierze udział w ruchu, w jakim się kształtuje sens, sama się spełnia, o ile daje się wypełnić”³. A ponieważ ta „artykulacja świata” dokonuje się przede wszystkim poprzez język, mógł Litt także powiedzieć: „W mówiącym człowieku świat mówi z samym sobą”⁴.

Podczas gdy Bollnow podejmuje najpierw te myśli tylko jako punkt nawiązania do artykułu o Mischu, to przecież w sytuacji tak oczywistego poszerzenia własnego sposobu stawiania pytań nie mogło w dalszym ciągu nie dojść do ponownego odwołania się do Littta, a stamtąd do stopniowo dokonującego się zwrotu we własnym myśleniu. I to tym bardziej, że wskutek zajmowania się twórczością Königa problem oddziaływania estetycznego przyrody coraz bardziej stawał się przedmiotem jego zainteresowania. Nie było z pewnością przypadkiem, że w owych latach poświęcił całe

¹ *Bemerkungen über das evozierende Sprechen in der Logik von Georg Misch*, w: J. Derbolav/ /C. Menze/F. Nicolin (wyd.), *Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts*, Bonn 1980, s. 61-77.

² Th. Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948, s. 113.

³ Tamże, s. 194.

⁴ Tamże, s. 195.

studium romantycznemu filozofowi przyrody, G. H. Schubertowi¹ i przejął z nieznacznymi odmianami jego ideę „momentów kosmicznych”, mówiąc mianowicie o «chwilach kosmicznych», w których „ogarnia nas odczucie głębokiego związku z podstawą bytu”². W tym sensie w nie opublikowanej notatce z osobistego spotkania z japońskim filozofem religii Nishitanim podjął jego słowa, iż należy nauczyć się słyszeć oczyma. W odniesieniu do przedmiotów przyrody mogłoby się zdarzyć, „że człowiek w momencie szczęścia odczuwa naraz, że one zwracają się do niego, że mają mu coś do powiedzenia ze swej własnej istoty, bądź głębiej jeszcze, że zwraca się do niego jako życie, które w jakiś sposób spokrewnione jest z jego własnym. Dzięki temu zaczyna on całkowicie odmiennie odnosić się do otaczającej go natury. Chodzi tu, krótko mówiąc, o nowe odczucie głębokiej czci wobec przyrody w jej wrażliwym charakterze”³.

Bollnow zdołał uniezależnić te myśli w stosunku do kontekstu czysto emocjonalnie podkreślanego związku z przyrodą dzięki temu, że w ramach filozofii hermeneutycznej powiązał je najściślej z innym zakresem myślowym, mianowicie wyznaczonym przez hasło „opis”. Najwyraźniejsze staje się to w artykule *Człowiek i przyroda jako problem pedagogiczny* z 1987 r.⁴, gdzie po scharakteryzowaniu „chwil kosmicznych” kontynuuje: „Gdy człowiek chce odpowiedzieć na to wezwanie, wówczas nie ma innej możliwości, jak postawić je sobie najpierw przed oczyma w starannym i dokładnym opisie”⁵.

W tych studiach nad opisem, sięgających wczesnych lat siedemdziesiątych, akcent spoczywał w każdym razie jeszcze nie na efekcie artykulacji tego, co wywiera na nas wrażenie, lecz na antropologicznych warunkach otwartego i bezstronnego ujęcia świata, przeciwstawianego „duchowi nieufności” i uprzedzenia. Teoria opisu stanowi w owych wczesnych latach po prostu część etyki nauki, o ile opis określony zostaje nie tylko jako „wyższa szkoła różnicowanego widzenia i odkrywania”, lecz również jako „sumienie naukowe, które zmierza do coraz to ostrożniejszego stawiania zagadnień”⁶. W tej pochwalie opisu ma Bollnow przede wszystkim na uwadze odmładzającą siłę, która w nauce polega na tym, by przyglądać się rzeczom stale od nowa, chroniąc się w ten sposób przed popadnięciem w rutynę i zesztynieniem w obyczajowych wyobrażeniach⁷.

¹ Gotthilf Heinrich Schubert über die Nachtseite der Naturwissenschaft, w: *Zwischen Philosophie und Pädagogik*, s. 145-146.

² Fragment ze spuścizny pt. *Mensch und Natur* (por. przyp. 52), s. 11.

³ Fragment bez tytułu ze spuścizny udostępniony przez Prof. F. Kummela z Tybingi, któremu na tym miejscu autor wyraża podziękowanie również za wartościowe wskazówki.

⁴ *Der Mensch und die Natur als pädagogische Problem*, w: R. Brinkmann (wyd.), *Natur in den Geisteswissenschaften*, I, Tübingen 1988, s. 75-88.

⁵ Tamże, s. 80.

⁶ *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis*, zweiter Teil, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1975, s. 138.

⁷ Nie wymaga szczególnego podkreślenia fakt, że tym samym nie ma się na uwadze jakiegos radykalnie nowego początku, lecz rozpoczynanie od nowa na podstawie koncepcji przemysłowych od dziesięcioleci, które teraz wymagają jednak nowej syntezy. Że częściowo przyczyniły

Dopiero poczynawszy od roku 1986, gdy rozprawa *Próba na temat opisu* ukończona na początku 1987 r. znajdowała się w toku, sposób postawienia problemu uzyskuje nowy wymiar. Od początku temat „opis” umieszczony zostaje „w ramach filozofii hermeneutycznej” (22.2.1986), określa się go wręcz jako „podstawę filozofii hermeneutycznej” (16.2.1986). Jeszcze przy końcu 1989 r. odległy cel formuluje się jako „uzasadnienie filozofii hermeneutycznej przy zasadniczym uwzględnieniu opisu” (5.12.1989). Decydujący krok wprowadzający poza wcześniejsze stanowisko polega na odróżnieniu dwóch form opisu, mianowicie rzeczowego i artykułującego.

Już w odniesieniu do opisu artykułującego Bollnow podkreśla, że chodzi w nim o zwyczajne w codziennej praktyce wyliczenie cech, które jest konieczne na przykład do zidentyfikowania pewnego przedmiotu bądź pewnej osoby. Interes praktyczny do tego stopnia decyduje w tych przypadkach, że celowy okazuje się opis nastawiony na cechy szczególnie znaczące. W opisie rzeczowym idzie natomiast „o samą rzecz” i zadanie to dochodzi do głosu dopiero „w wykraczającej poza bezpośrednie praktyczne potrzeby postawie teoretycznej, w dziedzinie czystej naoczności”. Bollnow podkreśla, że także ten rzeczowy opis stanowi osiągnięcie twórcze, ponieważ „wydobywając z przedmiotu dotychczas nie zauważone szczegóły czyni go widocznym w plastyczności, jakiej ten przedmiot nie posiadał”. Najlepszy tego przykład podał on sam w rzeczowo dokładnym opisie morskich bałwanów na Bałtyku, którym jako dziecko potrafił się godzinami przyglądać zapominając o samym sobie¹.

Podczas gdy rozumowanie w książce *Podwójne oblicze prawdy* przebiega w ten sposób, że po opisie przeprowadzonym dla celów teorii następuje etap form przedstawiania w sztuce, tak w *Próbie na temat opisu* wprowadza Bollnow w tym miejscu pojęcie „opisu artykułującego”, z jakim miał do czynienia zajmując się rozprawą J. Königa². Tu nie chodzi już o naukową dokładność i uwidocznienie dotychczas nie dostrzeganych szczegółów. W opisie artykułującym należy utrafić w samą rzecz i to trafienie musi wiązać się z poczuciem rzeczywistości, co do którego Bollnow przypuszczał, że stanowi ono „źródłową formę oczywistości w ogóle”, z której pochodzą inne formy oczywistości. Bollnow rozróżniał między trafnością i oczywistością rezultatu opisu artykułującego a dokładnością opisu rzeczowego również w ten sposób, że ten ostatni odnosił zasadniczo do widzialnych, materialnych przedmiotów i procesów, podczas gdy opis artykułujący posiadał swój właściwy obszar zastosowania w dziedzinie, która nie podlega bezpośredniej, zmysłowej prezentacji. Podlega jej na przykład wrażenie, jakie w podróży wywarło na mnie pewne miasto i które przy całej swej żywości

się do niej odległe w czasie prace własnych uczniów, podkreślał Bollnow nieustannie. Wymienić tu należy m. in.: G. Brauer, *Das Finden als Moment des Schöpferischen*, Tübingen 1966; K. Giel, *Studie über das Zeigen*, w: O. F. Bollnow (wyd.) *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich 1969, str. 51-75; F. Rodi, *Diessets der Pragmatik. Gedanken zu einer Funktionsbestimmung der hermeneutischen Wissenschaften*, w: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 10 (1979), s. 288-315.

¹ Por. *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, s. 135.

² Por. *Versuch über das Beschreiben*, s. 62 nn.

pozostać może nieokreślone, dopóki nie zostanie ujęte przez innego człowieka w postać trafnie charakteryzującego opisu. I wówczas możemy powiedzieć — czego Bollnow w tym kontekście już nie uczynił — że całościowy obraz, jaki wytworzyłem sobie o tym mieście, „rezonuje” za dotknięciem trafnego słowa.

Tym samym znowu powróciliśmy do mówienia ewokującego zamykając krąg tematów, jakie interesowały O. F. Bollnowa w jego ostatnich latach. Dopiero dzięki pojęciu opisu artykułującego i jego bliskości wobec poetycko trafnego słowa idea filozofii hermeneutycznej uzyskuje swoją doniosłość. Bowiem dopiero dzięki opisowi artykułującemu dokonuje się owo przebicie ku temu, co nowe, poszukiwane przez Bollnowa na przestrzeni dwudziestu lat. W artykule *Filozofia hermeneutyczna*, którego powstanie zbiega się z odczytami na temat Diltheya¹, wykładnia świata już zawsze rozumianego doznaje rozszerzenia w wyniku opanowywania tego, co obce. Natomiast w „próbie na temat opisu” Bollnow postępuje drogą immanentnego życia rozumienia poprzez jego twórcze zachwianie ku temu, co w sposób nie zagwarantowany metodą wypowiedzialne w „dotychczas niewypowiedzianym i pozornie niewypowiedzalnym”. Dopiero wraz ze sformułowaniem, że opis artykułujący „uzyskuje z tego, co dotychczas niewypowiedziane i pozornie nie dające się wypowiedzieć nową cząstkę wypowiedzialnego”², filozofia hermeneutyczna wydaje mi się dopiero naprawdę uzyskiwać charakter bycia filozofią, a nie tylko hermeneutyką. Jej ośrodkiem staje się „twórczy efekt uwidoczniania”. Fakt, że Bollnow dołączył przyrodę do tej dziedziny rzeczy pozornie niewypowiedzalnych, nadaje jego hermeneutycznej filozofii wymiar, który już tylko zdołał zaznaczyć.

W grudniu 1989 r. pisał z Tybingi: „daleki cel filozofii hermeneutycznej z zasadniczym uwzględnieniem opisu pozostanie zapewne słodkim snem (...) Widzę możliwości, ale w moich latach jest już tak późno” (5.12.1989). Nie pisał: „za późno”, lecz „tak późno”. Nie tkwiła w tym zarozumiałość ani przekora, lecz ufność, że każdy nadchodzący dzień przyniesie ze sobą cząstkę pracy i oznaczać będzie najmniejszy choćby nawet krok naprzód. Trzymał się tego celu i gdy ukończył ostatnią pracę na termin, sporządził w sierpniu 1990 r. manuskrypt, który pod tytułem *Człowiek i przyroda*³ zarysowuje wewnętrzną strukturę jego myśli z ostatnich pism. Manuskrypt kończy się słowami z *Wędrowcy Hölderlina* i o ile wiem, stanowią one przesłanie, jakie gorąco zaleca nam jego myślenie wraz z poetami:

*A wieczna zieleń, ten świadek wiecznego, pięknego
Życia świata, orzeźwia mnie, przemienia w młodzieńca.*

przełożyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska

¹ Por. przyp. 11.

² *Versuch über das Beschreiben*, s. 63.

³ Chodzi tu o 44 — stronicowy tekst maszynopisu z krótką uwagą wstępną z sierpnia 1990 r. zaczynającą się od słów: „Na niniejszych stronicach streściłem myśli, które zajmowały mnie coraz bardziej w ostatnich latach i które w znacznej mierze zostały wypowiedziane w kilku artykułach. Nadzieja na ujęcie tych myśli w szerszym kontekście i dalsze ich rozwinięcie nie spełniła się”.

Otto Friedrich Bollnow

O PEWNEJ REGULE HERMENEUTYCZNEJ

1. Zagadkowe zdanie

W wykładniach tekstów filozoficznych i w ogóle pomników piśmiennictwa często spotyka się maksymę głoszącą, że trzeba rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał. W pierwszym momencie brzmi to jak zuchwalstwo. Jeśli wszelkie rozumienie jest rekonstruowaniem cudzych przeżyć, to przecież właśnie sam przeżywający musi najlepiej wiedzieć, co ma na myśli, gdy coś mówi. Ideałem wszelkiego rozumienia byłaby w takim razie możliwość dokładnego odtworzenia przeżyć, które bezpośrednio dane były samemu przeżywającemu. Nietrudno dostrzec, że każde urzeczywistnienie tego ideału może być tylko dalekim od pełni przybliżeniem, jeśli się zważy, jak słabym odbiciem dynamicznego życia jest słowo mówione, a o ileż słabszym jeszcze słowo pisane czy drukowane, którego nie wspiera już widok żywej mimiki. Dlatego też formuła „rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał” jawi się jedynie jako wyraz naiwnego zuchwalstwa.

Z drugiej wszakże strony jest w treści tego zaczerpniętego z konkretnych prac interpretatorskich zdania coś, co sprawia, że trudno na nie nie przystać, i choć może sam interpretator nie traktuje go całkiem poważnie, choć może wygłasza je z cichą nutą autoironii, to jednak jako autentyczny wyraz sytuacji, która każdorazowo zawiązuje się podczas pracy nad tekstem. Może zatem maksyma, która z początku zakrawa na zuchwalstwo, jest jednak wyrazem autentycznego zamierzenia, podejmowanego przy każdym nieco trudniejszym zadaniu objaśnienia tekstu?

W przypadku takich wahań pomiędzy za i przeciw opinia najczęściej zadawała się niezdecydowaną odpowiedzią, że w sformułowaniu tym jest „coś słusznego”. Ma to oznaczać, że jakkolwiek zdania tego niepodobna głosić z całą powagą, to jednak w żartobliwie przesadny sposób ujawnia ono nieprzypadkowy i sensowny problem.

W tym miejscu rzeczą niezbędną wydaje się podjęcie bardziej starannych rozważań. Pogląd, który przyjmuje, że zdanie to trafia połowę prawdy, że mówi coś mniej więcej słusznego, jest nie do przyjęcia, ponieważ ucina tym samym dalsze pytania i ponownie zasłania głębszą zaleźność, która daje o sobie znać w tej niezwyklej formule. Dlatego też stajemy przed zadaniem pogłębienia analizy i zrozumienia obecnej w naszym zdaniu prawdy połowicznej w świetle odzwierciedlającej się w niej prawdy całej.

Rozważając pytanie o warunki, w jakich wytwory ludzkiego ducha można rozumieć lepiej, niż rozumiał je ich twórca, trzeba zatem wskazać szerszy horyzont, w którym ten pozorny paradoks ujawni swój właściwy sens, a jednocześnie odgraniczyć obszar, gdzie takie lepsze rozumienie jest sensownie możliwe, od dziedziny, gdzie aspiracje do niego tracą już swój sens.

2. Pierwsze świadectwa

Zanim przystąpimy do właściwych rozważań nad naszą formułą, winniśmy parę krótkich uwag poświęcić jej historii. We współczesnych dyskusjach metodologicznych, w których wielokrotnie występuje ta formuła bądź jej pokrewne warianty, zdanie nasze znalazło się dzięki Diltheyowi. W rękopiśmiennych dodatkach do *Powstania hermeneutyki* mówi on o "regule: rozumieć lepiej, niż autor siebie rozumiał" (V, 335). Ale już użycie słowa reguła wskazuje, że Dilthey odsyła tą formułą do czegoś, o czym może założyć, że jest znane z dziedzictwa metody filologii. Nasuwa się więc pytanie, skąd zaczerpnął on tę ideę.

Podobnie jak wiele innych idei Diltheya, dotyczących procedury nauk o duchu, także i ta reguła odsyła do Schleiermachera, który w swej *Hermeneutycie* explicite wygłasza podobnie brzmiącą formułę. Ale już Schleiermacher traktuje ją jako rzecz ogólnie znaną i konstatuje tylko, iż jest "zaiste coś prawdziwego w formule, wedle której szczytem doskonałości wykładni jest rozumieć autora lepiej, niż on sam potrafi o sobie zdać sprawę"¹.

Później ideę tę podejmuje i rozwija, idąc drogą wytyczoną przez Schleiermachera, także A. Boeckh w swojej *Encyklopedii nauk filologicznych*. Również i on stwierdza, "że interpretator musi autora rozumieć nie tylko tak samo dobrze, lecz nawet lepiej jeszcze, niż ten samego siebie"².

Skoro już Schleiermacher owo zdanie cytuje jako "formułę", w której jest "coś prawdziwego", to fakt ten dowodzi, że i on odwołuje się w nim do czegoś znanego, co w dodatku może z góry uznać za tak powszechnie znane, że czuje się zwolnionym od dokładnego podania pochodzenia tego cytatu. Gdzie zatem, nasuwa się pytanie, ma swe dalsze źródła to schleiermacherowskie zdanie? Nie udało mi się odszukać tej formuły w literaturze hermeneutycznej z czasów przed Schleiermacherem, natomiast można ją spotkać w kilku istotnych punktach dziejów filozofii.

W piątej kolejności wymienić należałoby znany ustęp na początku *Dialektyki transcendentnej*, gdzie Kant, wprowadzając swą teorię idei, powołuje się na Platona i zaznacza przy tym, dla usprawiedliwienia własnego ujęcia, odmiennego od platońskiej koncepcji, "że nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, roz-

mieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określiwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji"¹.

Również u Fichtego w ostatnim z jego *Wykładów o powołaniu uczzonego* znajduje się podobny zwrot, zapewne nie bez znajomości cytowanego ustępu z *Krytyki*. Fichte polemizuje tam z teorią Rousseau w ten sposób, że podejmuje się pokazać w niej sprzeczności, by je później samemu rozwikłać. Brzmi to następująco: "Usuniemy tę sprzeczność: zrozumiemy Rousseau lepiej, niż on sam siebie rozumiał i zobaczymy go w pełnej zgodzie z sobą samym i z nami"². W słowach tych klarownie uwidoczniła się nie tylko rzeczowa zasadność, lecz także pewna apodyktyczność takiego postępowania. Podobnie w *Mowach do narodu niemieckiego* powtarza Fichte, oczywiście w innym już, specyficznym kontekście, że Niemiec może obok krajowca "rozumieć w pełni, a nawet lepiej, niż ten samego siebie"³.

W kilka lat potem Herbart, w obronie własnych prac, zaprotestował przeciwko samowoli, do jakiej może prowadzić użycie tej procedury: "Poglądy tu przedstawione... nie są, miejmy nadzieję, ani dość nowe, ani dość stare, by zachęcić kogo do zgadzania ich z obcymi teoriami, by chciał je kto rozumieć lepiej niż autor"⁴.

Takie właśnie bądź podobnie brzmiące zwroty występują wielokrotnie w literaturze XIX i XX wieku, ale dążenie do pełnego wykazu świadectw nie jest naszym celem. Chcielibyśmy tutaj zwrócić uwagę tylko na niektóre z najwcześniejszych⁵.

Natomiast na pytanie, czy czytając Kanta jesteśmy u rzeczywistego źródła tej formuły, nie sposób dać wiążącej odpowiedzi. Co prawda nie udało mi się jej wskazać wcześniej niż u Kanta, ale przeciw jej kantowskiemu rodowodowi zdaje się — w moim przekonaniu — przemawiać już choćby językowy styl tego zwrotu, zbyt odbiegający swą nieco żartobliwą formą od przyciężkiej powagi języka całej reszty krytyki rozumu. Wobec z lekka zatracającej żargonem i wywołującej wrażenie braku uwagi formy cytowanego fragmentu pierwsze, co musi się nasuwać, to myśl o jakiejś formule, która wykształciła się w ustnym kontakcie filologów i szybko wśród nich rozpowszechniła, bo też niejako za jednym zamachem odsłania fundamentalny problem w działalności filologa. Można przypuszczać, że formuła ta w długi czas upowszechniała się jako powiedzenie, zanim po raz

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłumaczył Roman Ingarden str. 23 (B 370).

² J. G. Fichte, *Werke*, hrsg. von F. Medicus, t. 1, str. 265.

³ Tamże, t. 5, str. 437.

⁴ J. F. Herbart, *Über die ästhetische Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung*, par. 48, w: *Pedagogische Jugendschriften*, hrsg. von G. Weiss, Leipzig, str. 176.

⁵ Innych niż przytoczone tu świadectw, na które natrafiłem w późniejszym czasie, niestety nie wynotowałem. Z uwagi na systematyczne, rozszerzające treść rozważanej formuły znaczenia wspomnę tylko o tezie F. Schlegla: "Krytykować to rozumieć autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał" (F. Schlegel, *Literary Notebook*, Londyn, 1957, str. 107). Podobnie Spranger zauważa przy okazji problemu rozumienia młodzieży przez wychowawcę, że inni rozumieją nas inaczej, a często i lepiej, "że zrozumiemy ludzi minionych stuleci inaczej, a niejednokrotnie i lepiej, niż oni samych siebie rozumieeli" (E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, Heidelberg 1963, str. 4).

¹ F. Schleiermacher, *Werke*, dział 3, t. 3, str. 362; por. także t. 5, s. 437.

² A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hrsg. von E. Bratscheck, Leipzig 1877, s. 87.

pierwszy wkroczyła na karty poświadczalnej w oparciu o konkretne źródła literatury¹.

3. Uzasadnienie u Boeckha i Diltheya

Nim pokusimy się o systematyczną analizę, wskazane jest, byśmy dla jej przygotowania wyszli od przytoczonych wcześniej cytatów i ze sposobu, w jaki wprowadza się w nich interesujące nas tutaj zdanie, wnieśli co nieco o kierunku jego intencji. Wyraźną wskazówkę zawiera przytoczony ustęp z Kanta. U Schleiermachera nie znajdujemy bliższego uzasadnienia. Z kolei dla Boeckha zdanie to jest okazją do szczegółowego omówienia istoty naukowego rozumienia: "Pisarz komponuje dzieło wedle praw gramatyki i stylistyki, ale najczęściej nie jest ich świadom. Egzegeta natomiast nie może dać pełnej egzegezy dzieła bez ich uświadomienia sobie, w rozumieniu dokonuje on bowiem refleksji; autor kreuje, a do refleksji nad swym dziełem dochodzi tylko wówczas, kiedy staje ponad nim poniekąd jako interpretator. Z tego wynika, że interpretator musi autora rozumieć nie tylko tak samo dobrze, lecz nawet lepiej jeszcze, niż ten samego siebie. Musi on bowiem dzieło, które autor stworzył nie uświadamiając go sobie, ogarnąć jasną świadomością, a wtenczas ujawni się mu wiele spraw, odsłoni wiele perspektyw, które samemu autorowi pozostały obcymi"².

Podstawą, na której zasadza się lepsze rozumienie, jest zatem różnica między "kreacją" i "refleksją". Proces kreacji dokonuje się "bez uświadomienia", tj. nieświadomie — jakkolwiek nie co do treści, to jednak co do formy dzieła, "praw gramatyki i stylistyki" — natomiast refleksja nad dziełem przebiega na płaszczyźnie świadomości. Przedmiotem wykładni musi stać się to, co dla samego pisarza pozostało w ukryciu. W konsekwencji interpretator może dostrzec rzeczy, "odsłonić wiele perspektyw", które dla samego pisarza pozostały ukrytymi.

Dokładnie w tym samym kierunku idzie później myśl Diltheya: "Za sprawą reguły: rozumieć lepiej, niż autor siebie rozumiał, dochodzi również do rozwiązywania problemu idei w poezji. Idea poetyckiego utworu to (nie abstrakcyjna myśl, lecz) nieświadomiony układ, który wywiera wpływ na organizację dzieła; zrozumienie tego układu dokonuje się w oparciu o wewnętrzną formę utworu; poeta idei nie musi być świadom, ba, nigdy nie będzie jej świadom w pełni; interpretator wypukla ją i stanowi to być może najwyższy tryumf hermeneutyki" (V, 335). Z początku koncepcja Diltheya pokrywa się zatem z poglądami Boeckha: sam twórca nie jest świadom wewnętrznej formy swego dzieła, natomiast może i musi wypuklić ją objaśniający go interpretator. Ale Dilthey zdecydowanie pogłębia tę teorię: miejsce praw gramatyki i stylistyki zajmuje u niego "forma wewnętrzna" dzieła jako takiego, która z "ideą w poezji" stanowi taką jedność, że lepsze rozumienie nie ogranicza się do samej tylko formy i sięga głęboko również

w treściowe jądro dzieła. Dilthey jest przekonany, że prawdziwie kreatywna twórczość przebiega nieświadomie nie tylko co do formy, ale także i treści utworu. Korzenie tej Diltheyowskiej teorii "nieświadomego tworzenia" sięgają samego rdzenia jego filozofii.

Rozumieć zatem autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał, można wedle Diltheya właśnie dlatego, że twórczość dokonuje się bez uświadomienia i dopiero dzięki objaśnieniu przez interpretatora zostaje w pełni uświadomiona. Rozumienie lepsze od autorskiego możliwe jest o tyle i tylko o tyle, że proces tworzenia przebiega w nieświadomości. Jak z tego widać, problem rozumienia daleko wykracza poza ramy metodyki nauk o duchu i prowadzi ku głębszej problematyce istoty człowieka.

4. Dzieło i autor

Z pewnością udałoby się nam wyeksplikować pełny sens zajmującego nas tutaj zdania jedynie na drodze interpretacji obu cytatów z Boeckha i Diltheya. Mimo to potraktujmy temat nieco szerzej. Badając sens możliwego lepszego rozumienia, należałoby najsamprzód zapytać, czy dziedzina, w której oczekiwanie takiego rozumienia ma sens, pokrywa się z obszarem rozumienia w ogóle, tzn., czy, jeśli się rozumie, można także rozumieć lepiej, czy też raczej w rozleglejszym obszarze rozumienia w ogóle wyodrębnić się węższa zakresowo dziedzina, w której osiągalne jest lepsze rozumienie.

Zanim przystąpimy do właściwego pytania, musimy usunąć pewną niejasność, która zaraz na początku zaciemniła nasze pierwsze rozważania. Wyszliśmy tam od wrażenia zuchwalstwa, którego doznaliśmy na wieść, że oto ktoś chce znać drugiego człowieka lepiej niż ten samego siebie. Wrażenie to było dokuczliwym skutkiem niejednoznaczności pojęcia rozumienia, które kierować się może na życie psychiczne odnośnego człowieka bądź też na odłączony od sfery psychiki układ sensu jego uzewnętrznienia. Mówiąc, że rozumiemy pisarza, na myśli mamy zawsze napisany przez niego tekst czy dzieło, któremu nadał on kształt. Z rozważań wyłączamy zatem pytanie o przeżycia psychiczne i kierujemy uwagę jedynie na ich uzewnętrzniony produkt.

Dzięki tej precyzacji odsunęliśmy na bok dwie kwestie, które wprowadziłyby tylko niepotrzebny zamęt. Pierwsza z nich to pytanie, w jakim stopniu można we wtórnym przeżywaniu, opartym na rozumieniu uzewnętrznień, odtworzyć całą treść i intensywność aktualnych przeżyć drugiego człowieka. Nie ma wątpliwości, że osiągalne jest to w nader ograniczonej mierze, w tym sensie przeto rozumienie nigdy nie zrówna się z przeżywaniem, a o prześcignięciu go tym bardziej nie może być mowy. Pominomi również pytanie, w jakiej mierze sens tych przeżyć druga osoba może zrozumieć lepiej niż sam przeżywający. Dotyczy ono nader istotnej kwestii relacji między naszym własnym rozumieniem samych siebie a rozumieniem nas przez inne osoby, lecz problematyki tej nie możemy tutaj bliżej prześledzić, wymagałoby to bowiem uwzględnienia jej szerokich kontekstów i nadało rozważaniom zupełnie inny kierunek.

¹ Por. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.

² A. Boeckh, op. cit., str. 87.

W prowadzonych tu dociekaniach nad możliwością lepszego rozumienia zajmować się będziemy wyłącznie dziełem, w najprostszym przypadku językowym tekstem, a nie indywidualnym podłożem psychicznym, na którym wyrosło dane dzieło. Słowo "pisarz" oznacza zatem odnośne dzieło, a w formule "rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał" chodzi, ściśle rzecz biorąc, o to, by dane dzieło rozumieć lepiej, niż je rozumiał jego twórca. Dzięki temu uściśleniu traci ona przynajmniej część swej problematyczności.

5. Zwartość dzieła jako warunek pełnego rozumienia

Po tym przygotowawczym rozgraniczeniu możemy przystąpić do właściwego tematu. Zanim jednak będziemy mogli sensownie zapytać: w jakim zakresie możliwe jest rozumienie dzieła lepsze od rozumienia autorskiego, najpierw musimy się uporać z prostszym pytaniem: w jakich warunkach można pisarza rozumieć dokładnie tak samo dobrze, jak on sam siebie rozumiał, tzn. w jakim przypadku rozumienie jest w stanie w pełni i bez luk wyczerpać zamyślony przez autora sens.

Zacznijmy od możliwie najdobitniejszego przykładu: twierdzenie matematyczne rozumiemy, jeśli stała się dla nas przejrzystą od środka wewnętrzną zależność wzajemnie powiązanych w nim członów. Jest rzeczą jasną, że zdania takiego nie można rozumieć ani lepiej, ani gorzej. Dopóki owa wewnętrzna zależność nie stała się dla kogoś bez reszty jasna, dopóty w ogóle jeszcze nie zrozumiał on tego twierdzenia. I odwrotnie: jeśli je ktoś już raz zrozumiał, tzn. wyrażona w nim zależność zaświtała komuś w swej wewnętrznej konieczności, to oznacza to tak pełną jasność, że nie ma tu już czego ulepszać, rozumienie gładko i bez reszty pokryło się z treścią twierdzenia.

Zarzut, jakobyśmy wybierając przykład twierdzenia matematycznego postąpili opacznie, bo jako zapożyczony z innej nauki nie jest on odpowiedni dla analizy naszego, ograniczonego do nauk o duchu problemu, nie ma żadnego uzasadnienia. Również w matematyce chodzi bowiem o czysty przypadek duchowego rozumienia, a pełna zrozumiałość, która tutaj ukazuje się z większą niż w pozostałych dziedzinach wyrazistością, przysługuje każdemu innemu zdaniu czy układowi zdań, które swój sens głoszą w przejrzystej i nienaganej pod względem logiki formie. W tym też sensie podkreśla Fichte we wprowadzeniu do swojej *Teorii nauki* z 1794 roku: "Zrozumiała jest treść, którą pomyślano w pełni jasno". I dodaje, spoglądając na własne dzieło: "Jestem świadom, że pomyślałem wszystko w pełni jasno"¹.

Drugim przykładem, który zarazem przeniesie nas ze sfery czysto logicznej w sferę realnej rzeczywistości, jest sensowne użycie środków dla osiągnięcia określonych celów — przypadek ten określiłbym jako rozumienie techniczne w najszerszym tego słowa znaczeniu. W oparciu o sensowną zależność członów w relacji cel-środek rozumiemy z wewnętrzną kate-

¹ J. G. Fichte, *Werke*, t. 1, str. 283.

gorycznością ludzkie działania, narzędzia, części maszyny, jeżeli są one środkami, których dla osiągnięcia założonego celu użyto w sensowny sposób i zgodnie z celem. Rozumienie jest tu pojmowaniem ich jako środków do celu, tzn. wyprowadzeniem — w oparciu o dany uprzednio środek — pewnego wniosku o zamierzonym celu. To samo dotyczy również każdego językowego sprawozdania o ludzkim działaniu, jeżeli sam tekst dostatecznie precyzyjnie wyraża celowość relacjonowanych posunięć.

W omawianym obecnie przypadku rozumienia chodzi o tę formę historycznego pojmowania, którą przekonywająco wyeksplikował F. von Gottl-Ottlilienfeld w swych *Granicach historii*. Od rzeczywistości, których istnienie ma czysto przyrodnicze podstawy, rzeczywistość dziejów tym się dla niego różni, "że tutaj logika tkwi niejako w samych dziejach, że należy do ich substancji, rozstrzyga o ich specyficznej strukturze"¹, a rozumienie ma ją tylko uwypuklić. We wszystkich przytoczonych do tej pory przykładach jeden i ten sam moment odgrywa decydującą rolę: oto istnieje wewnętrzna logika rzeczy i właśnie dzięki tej logice możliwa jest swoista ewidentność w rozumieniu. Immanentnej logice swego przedmiotu zawdzięcza rozumienie dokładnie określoną pełnię, która nie dopuszcza, by tylko przybliżało się ono do sensu, ani nie nadaje sposobności do ulepszeń rozumienia, które by wykraczały poza zawarty już w jego przedmiocie sens.

Jedynie na marginesie zauważymy, że w tej i tylko w tej dziedzinie tak zwane koło w naukach o duchu ulega pełnemu rozwiązaniu: chociaż ruch prowadzący do poznania owej logiki nie daje się nigdy przeformować w stopniowo postępującą, ścisłą konstrukcję, to jednak znalezione rozwiązanie uprawomocnia siebie później jako to jedyne, w którym wielość części składa się w jednolitą całość. Najprostszym tego przykładem jest rozumienie dowolnego zdania łacińskiego: choćby z początku każdy jego człon był nieokreślony i choćbyśmy do właściwego sensu dochodzili tylko drogą prób, to jednak na koniec trafne rozwiązanie wybije się ze swoistą ewidentnością jako jedyne, które pozwala każdy człon pojąć jako sensowny i konieczny.

Wszędzie zatem pewność rozumienia uwarunkowana jest przez szczególną cechę rozumianego dzieła, którą, nawiązując do Freyera², trafnie określa się jako "zwartość". Oznacza ono swoistą pełnię pod każdym względem dopracowanego dzieła, w którym nic nie pozostało nieokreślonym i nieuformowanym — wszystkie zamierzenia i myśli twórcy swe pełne odbicie znalazły również w samym wytworze. I właśnie ta zwartość obiektu jest warunkiem możliwości pewnego rozumienia.

Odnosi się to już do najprostszych przykładów: kiedy von Gottl-Ottlilienfeld rozumienie pojmuje z perspektywy logiki wewnętrznej celowości, która osadziła się w technicznym kształtowaniu, to przesłanką tego technicznego rozumienia jest założenie, że odnośny wytwór ma rzeczywiście w pełni dopracowany z punktu widzenia celowego działania kształt. Gdzie natomiast działający człowiek popełnił błąd, gdzie jego posunięcia nie były

¹ F. v. Gottl-Ottlilienfeld, *Wirtschaft als Leben*, Jena, 1925, str. 339 i nast.

² H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig-Berlin 1928, str. 90 i nast.

zgodne z założonym celem i gdzie próbował dla jego osiągnięcia użyć nieodpowiedniego środka, a nawet tylko tam, gdzie użyty środek nie był najbardziej stosowny do osiągnięcia danego celu, wszędzie tam kończy się także jednoznaczność w rozumieniu.

Analogicznie dotyczy to w dalszej kolejności również rozumienia tekstu: zrozumiał jest ten tekst, w którym pisarz swą myśl przekształcił w rzeczywistość adekwatny i jasny wyraz. Gdzie nie udało się mu tego osiągnąć, gdzie pozostał niejasnym i mglistym, wszędzie tam i rozumienie nie może uzyskać jasności. Pełna jasność tekstu jest więc i tutaj warunkiem możliwości pewnego rozumienia.

Gdzie zatem autor nadał swemu dziełu w pełni zwartą postać, tam udaje się również zrealizować zamiar dokładnego zrekonstruowania w rozumieniu zamyślonego przez pisarza sensu. Nie ma żadnego powodu, by utknąć na niższym szczeblu, pełna zwartość umożliwia bowiem ujęcie wolne od jakichkolwiek luk. Nie można też pójść w rozumieniu dalej, sam autor nie pozostawił bowiem żadnej niejasności, która wymagałaby korekty. Urzeczywistnił się tu zatem czysty przypadek, kiedy to pisarza można zrozumieć dokładnie tak, jak on sam siebie rozumiał.

6. Rozumienie dzieła fragmentarycznego i nieukończonego

Rezultat dotychczasowych rozważań wyznacza zarazem ich dalszą drogę: jednoznacznie rozumieć można dzieło w pełni zwarte, ale też i tylko takie — granice zwartości są granicami pewnego rozumienia. Gdy zaś twórca nie nadał swemu dziełu zwartej postaci, wtedy i rozumienie pozostaje niezdecydowanym i zdany na domysły.

Wobec tej nowej trudności możliwe jest dwojakie stanowisko. Mając na uwadze pewność zamierzonego wyniku, można minimalistycznie ograniczyć naukowe rozumienie do dzieł, których zwartość stwarza niezbędne warunki takiej pełni rozumienia. Przeciwno temu rozwiązaniu trzeba wszakże zauważyć krytycznie, iż pełna zwartość jest tylko idealnym przypadkiem granicznym, w rzeczywistości stanowiącym rzadki wyjątek, którego przykładem są twierdzenia matematyki. Do pewnego stopnia takie podejście, dla którego pełnia obiektu jest zarazem rzeczową zasadą doboru materiału przez interpretatora, może wchodzić w rachubę również w pracy nad dziełami poezji i plastyki. Ale i tu rodzą się pewne problemy, ponieważ przy izolowanym eksponowaniu dzieła, które cechuje taka pełnia, gubi się całą resztę towarzyszących mu w dziejach utworów drugoplanowych, na których tle dzieło w pełni ukształtowane jest przecież tylko rzadkim przypadkiem wyjątkowym. Ograniczenie materiału do dzieł wybitnych pomniejszyłoby zatem w sposób istotny możliwość rzeczywistości rozległych studiów. A dla historyka takie ograniczenie się do dzieł w pełni zwartych jest już zupełnie niemożliwe. Obchodzą go bowiem nie tylko dzieła ukończone, lecz rzeczywistość w całej swej rozpiętości, i musi on wpaść na sposób wyłowienia sensu każdego dostępnego świadectwa, które może wnieść jakiś wkład do badań nad interesującym go przedmiotem.

Zupełnie nowe zadanie, które tym samym staje przed interpretatorem, polega na zrozumieniu także tekstu niepełnego: nie ograniczając się tylko do obiektów, w przypadku których gwarantem pewności rozumienia jest ich własna natura, musi on z odwagą wstąpić na niepewny grunt dzieł fragmentarycznych czy nie ukończonych i próbować uchwycić w nich również te treści, które autor ma na myśli w swym dziele i które chce w nim przekazać, chociaż nie w pełni je wyraził w samym tekście. Zadaniem wykładni jest więc tutaj rozumienie nie tylko tych myśli, które autor rzeczywistości głosi swymi literalnie traktowanymi wypowiedziami, lecz ponadto i tych, które "chciał przekazać", czytelnik, krótko mówiąc, musi rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Jakie są warunki możliwości takiego rozumienia?

Już teraz, dzięki wynikom wcześniejszych rozważań, wiemy, że zasadniczo rozumienie to możliwe jest tylko w sytuacji, gdy dziełu brak zwartości, tzn. gdy ono samo pozostawia lekturze pewien margines swobody. Nie idzie nam przy tym o pomniejszenie, obciążające jednostkowe miejsca w tekście sprzeczności i niedociągnięcia, które można usunąć uciekając się do kontekstu całości dzieła. Trudności tego typu dają się łatwo rozwiązać i nie będą nas tutaj zajmować. Ograniczymy się do przypadków ważniejszych, kiedy to sprzeczności nie sposób zlikwidować poprzez odwołanie się do całości dzieła, kiedy ciążą one na nim jako takim. Kolejnym punktem analizy będzie zatem rozumienie dzieła, w którym myślowy ruch nie doszedł do swego pełnego zakończenia. Dwie mogą być tego przyczyny: albo nieudolność danego pisarza, a wówczas cała rzecz nie jest warta dalszego trudu, albo też sam temat sprawił, że w tekście poruszono rzeczywistość fundamentalne i ważne zagadnienia, z którymi uporanie się przerasta siły jednostki. W takim zaś razie wykładnia musi sięgnąć poza explicite wyrażone sformułowanie tekstu i wysledzić duchowy ruch, który niegdyś miał tam miejsce, by następnie z jego pomocą zrozumieć myśl i intencję pisarza.

Naturalnie rodzi się tu wątpliwość, że w sytuacji, kiedy rozumienia nie wspiera już zwartość jego przedmiotu, samowola i subiektywność uzyskują nieskrępowaną swobodę ingerencji. Bez wątpienia nieosiągalna jest tutaj pewność rozumienia, możliwa w przypadku dzieła w pełni zwartego. Sygnalizowaną wątpliwość nietrudno jednak oddalić, bowiem obecnie oparciem, którego już nie może dać czytelnikowi tekst, jest omawiana w dziele rzecz. Kiedy już nie tylko usiłuje objaśniać dzieło jako takie, lecz jednocześnie wnika, idąc za jego wskazaniem, w omawiane w nim sprawy i ich zależności, to płynąca z nich jasność pozwala mi poznać myśl nie wypowiedzianą jeszcze w tekście, a nawet rozpoznać i samemu poprawić poglądy chybione czy przedstawione w sposób opaczny.

I tak oto określiliśmy pierwszy i najprostszy przypadek, kiedy to można rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał: rozumienie dzieła fragmentarycznego i nie ukończonego. Istnieje możliwość wyjścia poza osiągnięty przez samego autora punkt, przemyślenia do końca zaczętej przezeń myśli, a wreszcie dokładniejszego określenia z tej perspektywy miejsca, do którego doszedł sam autor. Podstawą możliwości takiego rozumienia jest wiedza interpretatora o poruszonych w tekście rzeczy, uzupełniająca nie w pełni w nim wysnute poglądy. Możliwość ta wymaga oczywiście, by tekst

był przynajmniej na tyle określony, że czytelnik zdoła dostatecznie jasno wywnioskować zeń obrany przez autora cel. Może tak być, ale wcale nie musi; rodzi to nowe problemy, które wymagają osobnego rozpatrzenia.

7. Rozumienie niewysłowionej osnowy dzieła

Reasumując dotychczasowe rozważania możemy stwierdzić, że wszystkie omówione już możliwości rozumienia posiadają pewne cechy wspólne: rozumienie niejako posuwało się w kierunku odnośnego pisarza, czytelnik niejako przenosił się na jego pozycję, by idąc w myśleniu dalej niż autor w swym dziele doprowadzić do końca rozpoczęte przez niego wywody. Jednocześnie wyraźnie rysują się teraz granice stosowności takiej procedury: wchodzi ona w rachubę tylko wtedy, kiedy mamy jasność przynajmniej co do obranego przez pisarza celu, który ukierunkowuje jego dociekania. Gdy i tego brakuje, tak iż dopiero w rozumieniu, nieuchronnie nękanym kolejnymi wątpliwościami, oznaczyć go musi sam czytelnik, wówczas konieczny jest nowy namysł, prowadzony już z dystansu w stosunku do bezpośrednio prezentowanego przez tekst biegu myśli pisarza, czytelnik staje zatem przed zadaniem, które Boeckh określił jako "refleksję".

W tej sytuacji jest rzeczą oczywistą, że dotychczasowe uwagi nie wyczerpały wszystkich możliwości rozumienia. Interpretator może przecież zająć własne, odmienne stanowisko wobec odnośnego pisarza, dzięki czemu będzie w stanie poniekąd z zewnątrz patrzeć na dzieło, które autor widział od wewnątrz, a także postawić się poza czy ponad wprost przedstawionym w tekście ruchem myśli pisarza.

Tak to już jest, że u każdego myśliciela właśnie zasadniczym pojęciem zwykle brak wyraźnej definicji i dopiero wykładnia musi je dookreślić w oparciu o sposób, w jaki używa ich dany autor. To samo dotyczy całej osnowy, przewodnich intuicji myślenia, które zazwyczaj nie są *explicitie* omawiane przez autora i wynikają dopiero z całości dzieła.

Nie w niedbalstwie twórcy, lecz w samej istocie ludzkiej twórczości ma swe źródło fakt, że nie zważa się tu na jakiegokolwiek środki ostrożności, zalecane przez naukową metodę. Właśnie podstawowe pojęcia, właśnie przewodnie przekonania są dla człowieka tak oczywiste, że się specjalnie nad nimi nie zastanawia i, co więcej, nie musi być nawet świadom, że w istocie są to jego swoiste, zawsze historycznie zdeterminowane, wcale nie oczywiste zapatrywania.

Każde dokonanie wyrasta z określonej, uwarunkowanej przez światopogląd gleby, o której jednak sam autor nie musi nic wiedzieć i z reguły wie niewiele. W życiu zawsze opieramy się na życiowym rozumieniu rzeczywistości, które kieruje wprawdzie naszym życiem, ale nigdy nie potrafi uczynić go jako całości swym przedmiotem. To życiowe rozumienie, które należy do istoty ludzkiego życia, stanowi w każdej dziedzinie nośnik twórczości, ale twórca nie zwraca uwagi na samego siebie i spojrzenie kieruje tylko na zajmującą go kwestię czy rzecz, widzi tylko ją, a nie swój życiowy do niej stosunek. Natomiast dla czytelnika to podłoże twórczości nie jest oczywiste,

dlatego też dostęp do dzieła uzyskać może on tylko wtedy, kiedy zarazem uwypukla jego fundamenty i z ich perspektywy rozumie odnośny tekst.

Widać z tego wyraźnie, że rozumienie twórcy i rozumienie odbiorcy wcale nie mogą się ze sobą pokrywać: na co innego zwraca uwagę pierwszy, na co innego drugi, każdy z nich widzi inny wycinek całości. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że każdy z nich w swej pracy do czegoś innego przywiązuje wagę i co innego uznaje za drugorzędne, lecz również z głębszego powodu, który właśnie zasygnalizowaliśmy: otóż interpretator może widzieć istotnie więcej niż poniekąd sprzęgnięty ze swym dziełem twórca. Formuła "rozumieć autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał" obecnie nie brzmi już tak wyniośle jak na początku, nietrudno bowiem pojąć, iż odbiorca z konieczności rozumie co innego niż rozumiany autor i dlatego też co do niejednego więcej niż on sam.

Rekapitułując zasadnicze momenty ostatnich wywodów powiedzielibyśmy, że kiedy opuszcza się płaszczyznę czysto logicznej zwartości i wkracza w dziedzinę życiowo-światopoglądowego uwikłania ludzkich uzewnętrznień, wtedy rozumienie nie może zadowolić się rekonstrukcją głoszonych przez pisarza poglądów: ponieważ przekonania, które oczywiście były dla samego pisarza, nie są oczywistością dla czytelnika, przeto w rozumieniu musi on zarazem ujaśnić sobie podłoże odnośnego uzewnętrznienia. Może on wcale nie rozumieć pisarza tak, jak ten rozumiał samego siebie, ale aby go w ogóle rozumieć, musi koniecznie wyjść poza mgliste wypowiedzi danego pisarza o sobie samym bądź też tylko jego wyraźną wiedzę o sobie, przejawiającą się w jego dziele, a to znaczy: musi pisarza rozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał. "Lepsze rozumienie" nie jest więc stopniem wyższym rozumienia dokładnie tak dobrego jak rozumienie autorskie, ponieważ dokonuje się na zupełnie innej płaszczyźnie. Z pewną przesadą można powiedzieć, iż w ogóle nie ma takiego rozumienia, które ze swej najgłębszej istoty nie byłoby lepsze od autorskiego.

8. Twórcze rozumienie wyrazu

Rozważania te można pogłębić w innym jeszcze kierunku. Do tej pory podstawą lepszego rozumienia był dystans, dzięki któremu czytelnik może sobie z zewnątrz uprzedmiotowić stanowisko rozumianego pisarza, podczas gdy ten w swym obrazie świata jest tak sprzęgnięty ze wszystkimi jego niewyraźnymi założeniami, że obrazu tego nigdy nie potrafi uświadomić sobie w całości. Rozumienie lepsze od autorskiego jest więc konsekwencją różnicy między pozycją czytelnika a stanowiskiem autora oraz niejednakich możliwości poznawczych, które otwierają się przy rozpatrywaniu obrazu świata z zewnątrz i od wewnątrz.

Jak już wspomnieliśmy, w życiu nikt nie zdaje sobie sprawy z oczywistych dla siebie przekonań. Również i ten fakt można określić mianem "nieświadomego tworzenia". Ale dla pełnej jasności należy je zdecydowanie odróżnić od wyłożonej przede wszystkim przez Diltheya teorii "nieświadomego tworzenia", która w późniejszym czasie stała się nicią przewodnią

nowoczesnej teorii wyrazu. Dopiero perspektywa Diltheyowskiej teorii pozwoli nam dojść do najgłębszego zrozumienia omawianej tu reguły hermeneutycznej.

Wywody nasze zaczniemy od charakterystyki wytworu, który Dilthey określał w ścisłym znaczeniu jako "wyraz" bądź jako "wyraz przeżycia". Od innych form ludzkiej twórczości, na przykład od rozpatrzonego wcześniej przypadku czysto celowego działania, wyraz odróżnia się swym sięganiem w głąb nieświadomego życia. Działanie celowe jest twórczością o tyle, że dzięki jego świadomej, systematycznej i zgodnej z planem realizacji znany od samego początku cel z projektu staje się rzeczywistością. Natomiast wyraz jest twórczością o tyle, że w procesie tworzenia wykształca się z głębi nieświadomego życia coś, co twórcy dotąd było zupełnie nieznaną i co często samego może wprowadzić w zdumienie. Dokładnie taką samą różnicę szczegółowo i wnikliwie uwypuklił Klages w odniesieniu do ruchów cielesnych jako różnicę pomiędzy ruchem zamierzonym i ruchem wyrazowym¹. Ostrożny zwrot "o tyle, że" był tu niezbędny, ponieważ czysto celowe działanie i czysty wyraz w rzeczywistości nie występują z osobna, lecz zawsze splatają się ze sobą jako dwa aspekty jednego i tego samego dzieła, choć naturalnie w konkretnym przypadku na plan pierwszy wybić się może już to pierwszy, już to drugi z nich.

A oto na czym polega różnica pomiędzy nimi: jeżeli ludzkie dzieło rodzi się z czysto celowego działania, to osiąga zwartość, o której orzekliśmy, iż jest warunkiem możliwości rozumienia dokładnie tak dobrego, jak rozumienie autorskie; jeśli zaś dzieło jest wyrazem przeżycia, wówczas dążenie do zrozumienia równie dobrego jak autorskie traci swój sens, albowiem w swym wyrazie człowiek w ogóle siebie jeszcze nie rozumie, ponieważ tworzy w nim czerpiąc ze swych nieświadomych głębi — rozumieć siebie może co najwyżej po fakcie, gdy na własne dzieło spogląda jako obca osoba. Funkcja, którą pełni wyraz, polega zatem na wydobywaniu z głębi życia twórczo nowych treści, których on sam nie jest świadom. I tylko w tym odniesieniu do swych nieświadomych pokładów życie ludzkie jest twórcze w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

A co w takim razie z lepszym rozumieniem? Trudno o nim tutaj mówić, bo w wyrazie nie ma jeszcze — taki jest sens tezy, zgodnie z którą wyraz jest nieświadom samego siebie — w ogóle żadnego rozumienia, które potem mogłoby stać się lepsze dzięki wykładni. Z drugiej jednak strony wyraz, właśnie dlatego, że jeszcze nie uprzedmiotowił samego siebie w rozumieniu, potrzebuje eksplikacji, która zawarte w nim treści wzniesie na poziom świadomości. Wyraz i objaśnienie, twórczość i rozumienie nie mogą się bez siebie obejść i tylko dzięki ich wzajemnemu związkowi dokonuje się rozwój ducha. Wyraz jest twórczy, ale sam w sobie ślepy jeszcze i nieokreślony. Praca teoretyczna, sama niezdolna do twórczych dokonań, zdana jest na wcześniejsze dokonania nieświadomie tworzącego życia, ale też dopiero ona, eksplikując je, dobywa zawarty w nich sens. Eksplikacja wyrazu nie jest prostym wysłowieniem li tylko w pełni zawartego już w nim znaczenia, lecz

¹ Por. przykładowo L. Klages, *Graphologie*, Leipzig 1935, s. 27 i nast.

twórczym dokonaniem, bo dopiero wysiłek objaśnienia współtworzy i ustala chwilowe jeszcze znaczenie. I jedynie w tym sensie, że dzięki objaśnieniu dochodzi do twórczego pomnożenia treści dzieła, mówimy o niezgłębioności dzieła sztuki, o niezgłębioności każdego ludzkiego wytworu, który powstał przy współudziale pełnionej przez funkcji nieświadomego tworzenia.

W tym momencie ukazuje się najgłębszy sens, do którego zmierza zdanie "rozumieć pisarza lepiej, niż on sam siebie rozumiał". Równocześnie widać teraz, że jest ono tylko doraźną i niezadowalającą formułą. Każde rozumienie wyrazu musi być lepsze od autorskiego, bo, po pierwsze, człowiek nie rozumie siebie w wyrazie, a sam wyraz dla osiągnięcia swej pełni domaga się eksplikacji, oraz, po drugie, ponieważ eksplikacja jest zarazem istotnie twórczym dokonaniem, które własnym wysiłkiem wydobywa sens ujawnionych przez wyraz treści. Tu samo objaśnienie staje się twórcze. Przy ostatecznym ustaleniu sensu nauk o duchu jego miarą musi być ten najwyższy zaszczyt, jakiego dostępuje każda interpretacja¹.

przekład Grzegorz Sowiński

O. F. Bollnow, *Was heisst einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat? w: Studien zur Hermeneutik*, Verlag Karl Alber, t. I, str. 48-72, Freiburg 1982.

¹ Warto byłoby prześledzić dalszą ewolucję tej problematyki. Gadamer zauważa krytycznie: "W każdym przypadku, a nie tylko okazjonalnie, sens tekstu przerasta autora. Dlatego też rozumienie nie jest tylko odtwórczą, lecz zawsze również kreatywną procedurą. Zważywszy na ten kreatywny aspekt, być może nie powinno się mówić o lepszym rozumieniu... Prawdę powiedziawszy nie ma lepszego rozumienia... Wystarczy powiedzieć, że jeśli się w ogóle rozumie, to rozumie się inaczej" (*Wahrheit und Methode*, str. 280). Myśl Gadamera eksponuje ważną właściwość wszelkiego rozumienia, ale z drugiej strony gubi tę cechę lepszego rozumienia, która polega na kreatywnej kontynuacji rozumienia autorskiego. Na możliwość lepszego rozumienia godzi się natomiast P. Szondi w *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt, t. 5, str. 172 i nast. K. O. Apel początkowo przystaje na ujęcie Gadamera: "Współczesność może rozumieć przeszłość tylko inaczej, nigdy lepiej" (*Szientismus oder transzendente Hermeneutik? w: Hermeneutik und Dialektik*, t. 1, str. 132). W późniejszym czasie omawia on warunki, w jakich "takie dążenie (do lepszego rozumienia) może na dłuższą metę wyglądać powodzenia, nie rezygnując przy tym ze świadomości, że rozumie się zawsze tylko inaczej, którą podkreśla Gadamer" (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt, t. 2, str. 387) i znajduje ten warunek w normatywnej etyce wspólnoty interpretatorów. W innym kierunku prowadzi, niezbędne w przypadku wychowawcy, lepsze rozumienie człowieka, którego chce on wychować. Wskazał na to ostatnio W. Loch (*Lebenslauf und Erziehung*, w: *Neue pädagogische Bemühungen*, t. 79, Essen 1979, str. 37 i nast.).

Biblioteka Logosu

i Ethosu

Adam Węgrzecki

O POZNAWANIU DRUGIEGO CZŁOWIEKA

PAT Kraków

Otto Friedrich Bollnow

O DZIELE NIE UKOŃCZONYM, O DZIELE NIE DO UKOŃCZENIA

1. Dzieło nie ukończone w plastyce

Po omówieniu późnej *Piety* z katedry we Florencji oraz *Piety Rondanini* (obecnie w Mediolanie), Herbert von Einem pod wrażeniem tych wstrząsających w swym nie ukończonym stanie rzeźb zamyka swą monografię Michała Anioła rozdziałem o *Dziele nie ukończonym i niemożliwym do ukończenia*¹. Zapytuje w nim o przyczyny, które sprawiły, że tak wiele prac artysty pozostało nie ukończonymi. W niejednym przypadku można podać zewnętrzne powody: nowe zlecenia, wady materiału, zmiany artystycznych zamierzeń itd. Jednakże wobec mnogości nie ukończonych dzieł, zwłaszcza zaś wobec faktu, że wiele z nich właśnie w swym nie ukończonym stanie zdaje się tak doskonałymi, iż każde następne uderzenie dłutem byłoby tylko szkoda, te wyjaśnienia nie mogą wystarczyć. Należałoby raczej poszukać jakiegoś wewnętrznego, tkwiącego w samej naturze twórczości artystycznej powodu, który kazał rzeźbiarzowi przed czasem przerwać proces kształtowania. W tym też sensie von Einem domniemuje, że Michał Anioł „dotarł do strefy, w której ukończenie...oznaczałoby ograniczenie i osłabienie” (236).

Z drugiej jednak strony trudno w przypadku artysty takiego jak Michał Anioł przypuszczać, że, jak to ma miejsce w niejednym dziele nowszej sztuki (na przykład u Rodina²), już w założeniu chodziło mu o nie ukończony stan z uwagi na właściwy mu urok. Jako punkt wyjścia trzeba raczej przyjąć, że ukończenie dzieła leżało w intencji twórcy i że wymuszone zaprzestanie boleśnie odczuwał on jako swe niepowodzenie. A w takim razie tym natarczywiej nasuwa się pytanie o wewnętrzny powód tego zaprzestania.

Von Einem ujmuje tę kwestię z punktu widzenia neoplatonickiej filozofii, którą można uznać za szeroko rozpowszechnioną w czasach Renesansu i w której ramach także Michał Anioł, co wynika z wyraźnych świadectw, pojmował własną twórczość. Według tej koncepcji sztuka ma uwidocznić

¹ H. v. Einem, *Michelangelo*, Berlin, 1973.

² Por. J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, *Zur Genesis des Torsomotivs und zur Deutung des fragmentarischen Stils bei Rodin*, w: *Das Unvollendete als künstlerische Form*, s. 117-139.

idee w świecie realności. Napotyka przy tym jednak na opór bezwładnej materii, skutkiem czego dochodzi do rozdźwięku pomiędzy ideą w całej jej pełni a zawsze daleką od pełni realizacją. Tak wygląda to zresztą nie tylko z perspektywy neoplatonickiej filozofii wraz z jej założeniem o ponadczasowych ideach, lecz wszędzie tam, gdzie artysta środkami sztuki chce przedstawić rysujący się mu w duchu „wewnętrzny obraz”. Tak czy inaczej cel, który chce się urzeczywistnić w dziele, ów rysujący się „wewnętrzny obraz” jest już gotowy, zanim twórca zabierze się za jego realizację, potem zaś może on przyrównać osiągnięty stan do rysującego się mu wyobrażenia. Z tego biorą się jakże często żale artystów, w tym również Michała Anioła, że nie udało się im osiągnąć zamierzonego celu. Stąd także nierzadkie zaprzestania pracy, jeśli uświadomili sobie jego nieosiągalność.

Przekonujące działanie, którego źródłem często bywa już takie nieukończone, zarzucone przez twórcę dzieło, w świetle wspomnianej koncepcji filozoficznej wyjaśnia się tym, że idea jest już w samym dziele poznawalna jako taka, chociaż realizacja nie w pełni jej jeszcze odpowiada. W tym sensie można rozróżnić pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym ukończeniem.

Artysta może przerwać pracę nad dziełem z chwilą jego wewnętrznego ukończenia, co więcej, wobec przekonywających właśnie w swym nieukończonym stanie dzieł Michała Anioła nasuwa się pytanie, czy wewnętrzne i zewnętrzne ukończenie czasem nie rozchodzą się ze sobą, czy nie istnieje pewne optimum, po którego osiągnięciu wszelka dalsza praca nad dziełem musiałaby się jawić jako uszczerbek. Stąd też von Einem zapytuje: „Czyż dzieła te, choć pozostały nieukończonymi, nie są jednak w pewnym sensie ukończone, tak iż artysta osiągnął tu maksymalny punkt urzeczywistnienia idei w widzialnej postaci, a każde więcej w tej epifanii ducha byłoby z konieczności jakimś mniej?” (236).

Von Einem waha się co do tej idei, i nie bez racji zapewne, przynajmniej sam Michał Anioł pragnął bowiem ukończonego dzieła, a poza tym w oparciu o poczynione tu założenie nie sposób podać przyczyny zatrzymania. Gdyby chodziło o realizację „wewnętrznego obrazu”, uprzednio zadanego kształtującej pracy, to niepodobna byłoby zrozumieć, dlaczego zaledwie przybliżone urzeczywistnienie miałoby być lepsze od dzieła doprowadzonego także do swego zewnętrznego ukończenia. Pojęcie wewnętrznego ukończenia jawi się jako w dodatku problematyczne.

Von Einem ponownie zatem zapytuje: „Skąd więc to nagłe zatrzymanie, ta obawa przed zewnętrznym ukończeniem?” I odpowiada, ostrożnie i z wielką przezornością, należną takiemu pytaniu, wnikać w najgłębsze tajemnice artystycznej twórczości: „Doprowadzenie dzieła do końca oznaczałoby nie tylko ukończenie, ale i oderwanie go od jego podstawy nośnej. Powłoka, która spowija postać, nie tylko ją ukrywa, ale i chroni. Czyżby mistrz lękał się utracić idealność w procesie indywidualizacji, gdyby poszedł zbyt daleko w realność? Czyżby jego wahanie, które możemy tak często u niego dostrzec, było wyrazem jakiejś metafizycznej troski?” (242 f).

Pojawia się zupełnie nowe zagadnienie: stosunek figury do „podstawy nośnej”. Kamień, z którego tworzy się dzieło, nie jest dowolnie formowalnym tworzywem, bezkształtnym w sobie materiałem, na którym z zewnątrz

odciskałoby się jego formę i który nikałby następnie w gotowym dziele. Kamień pozostaje w znacznie ściślejszym związku z utworzonym zeń dziełem. W widzialnej postaci zachowuje się on jako praca do ukształtowania materia. Von Einem uzasadnia to sposobem, w jaki Michał Anioł, co szczególnie daje się zauważyć w nieukończonej postaci św. Mateusza, tak wydobywa figurę z bryły kamienia, że przeziera ona jeszcze w wyrzeźbionej postaci, i konstatuje: „W trakcie pracy Michała Anioła musiało nachodzić troska, że poprzez pełne oderwanie od bryły kamiennego tworzywa, czego wymagało naśladownictwo natury, niejako dopuści się grzechu pierwotnego i przeoczy punkt, w którym prześwitywanie idei było najmocniejsze” (243). Jakiego zatem rodzaju jest to powiązanie między ukształtowanym dziełem i jego podstawą nośną? Odłóżmy na razie pytanie, w jakiej mierze do rozjaśnienia tego związku może się przyczynić stosunek indywidualności i idealności. Tak czy inaczej von Einem dotyka tu ośrodkowego problemu wszelkiej twórczości artystycznej.

W przytoczonym ustępie mówi on również o „powłoce”, która zarazem ukrywa i chroni wyrzeźbioną postać. Idzie mu oczywiście o jeszcze nie wygładzoną powierzchnię, która, podobnie jak woal, tylko intuicyjnie pozwala rozpoznać znajdującą się za nią postać. Odwołuje się on tym samym do poczucia zawstydzenia, które uniemożliwia nazbyt dokładny ogląd postaci. Dlatego też nie przypadkiem pojawia się u niego wyobrażenie grzechu pierwotnego. Z jakiego jednak względu można pełne uwidocznienie postaci ujmować jako naruszenie wstydu? Z jakiego względu trzeba ją chronić przed nazbyt dokładnym oglądem? Ostrożne uwagi von Einema znów naprowadziły nas na głębokie i trudne do ujaśnienia kwestie.

2. Dzieło nie ukończone w poezji i filozofii

W rozważaniach tych nie chodzi wszakże o historię sztuki i problematykę estetyczną, o których rozprawiać nie czuję się też powołany. Celem nie jest również kontynuacja dyskusji, prowadzonej w rozmaitych kierunkach przed dwudziestoma laty przez rozmaitych znawców zagadnienia podczas sympozjum o *Dziele nie ukończonym jako formie artystycznej* (1956)¹. W szczególności przyjdzie pozostawić na boku stosunek dzieła nieukończonego do innych, pod pewnym względem porównywalnych z nim form artystycznych, takich jak tors, fragment czy szkic. Idzie tu jedynie o pytanie filozoficzno-antropologiczne, tzn. pytanie, czego dla zrozumienia procesu kreacji artystycznej i w ogóle dla zrozumienia istoty człowieka uczymy się z faktu, że nieukończone dzieła sztuki jako takie często głębiej nas poruszają aniżeli dzieła, które doszły do zewnętrznego zamknięcia.

Przypomnijmy, że takie nieukończone dzieła występują nie tylko w sztukach plastycznych, jakkolwiek tam może najbardziej rzucają się w oczy, lecz także w poezji i, jeśli można ją tu od razu dołączyć, w filozofii.

¹ *Das Unvollendete als künstlerische Form, ein Symposium*, hrsg. von J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Bern-München 1959.

Zapewne większość z nich pozostaje jednak nieznaną, bo nie dochodzi do druku albo w ogóle zostaje zniszczona.

Nie wdając się w szczegóły, wymienimy pokrótce kilka przykładów. O planowanej drugiej części powieści Novalisa *Heinrich von Ofterdingen* wiemy, poza wiele zapowiadającym początkiem i kilkoma fragmentami z jego spuścizny, tylko dzięki relacjom Tiecka. Czujemy jednak, że dzieło, które miało się rozciągać na coraz rozleglejsze kręgi, nie tylko przerwała z zewnątrz śmierć poety, ale że ono samo z całego swego założenia było nie do ukończenia. Przypomnijmy także o powieści Hofmannstahla *Andreas oder die Vereinigten*, gdzie fragmentarycznie zachowane zapiski do jej dalszego ciągu (i starannie postępująca za nimi interpretacja Alewyna¹) są nas w stanie tak bardzo zająć dlatego, że pozwalają doznać, w jak tajemnicze głębie miało wieść całe dzieło. Również w tym przypadku narzuca się pytanie, czy takie dzieło w ogóle było do ukończenia. Dokonane jeszcze przez samego poetę w podeszłym wieku zamknięcie drugiej części *Fausta* ma charakter jedynie prowizorycznego zwieńczenia, które zbiera razem jej rozwijające się w różnorodnych kierunkach składowe. Wskażmy także na trudność Goethego z zamknięciem *Lat wędrowki Wilhelma Meistra*. O wszystkich tych przypadkach można powiedzieć, iż rozpoczynające się w węższym i przejrzystrzym kręgu swą pierwszą, zamkniętą częścią dzieło rozciąga się na coraz rozleglejsze dale i wnika w coraz głębsze tajemnice, aż wreszcie nie tylko niezmierzone bogactwo, lecz i ciemność głębi, do których prowadzi droga twórcy, uniemożliwia wszelką zamkniętą formę.

Przykładem najdobitniejszym może są tu późne hymny Hölderlina, w proces powstania których uzyskaliśmy dzisiaj wgląd dzięki niezrównanej edycji Beissnera. Mamy poczucie, że proces kształtowania się nie doszedł do zamknięcia nawet i tam, gdzie w końcu (w licznych przypadkach) powstała ostateczna wersja, że, przeciwnie, jest on z istoty nie ukończony, i że właśnie ciemność nie ukończonego i niemożliwego do ukończenia stanu tak nieodparcie przyciąga rozmaitych interpretatorów.

Albo, nie mnożąc przykładów, wskażmy, aby rzucić okiem także na filozofię, na nieprzejrzaną, niewyczerpaną spuściznę Nietzschego, Brentana i Diltheya, przy czym w każdym z tych przypadków trzeba zważyć, w jakim stopniu w ogóle stała się ona dostępną, jak wiele jeszcze pozostaje do opublikowania i jak wiele uległo zniszczeniu. U Brentana można dokładnie prześledzić, dzięki dokonanej przez A. Kastila i O. Krausa edycji pism z jego spuścizny, jak filozof w coraz to nowych, często nieznacznym się tylko różniących urywkach zabiera się za tą samą myśl, przy czym w późnym okresie życia niejedno z tego mogła uwarunkować jego ślepotą, która stała się przeszkodą na drodze do większego zamkniętego dzieła. W przypadku pozbieranych do kupy jako *Wola mocy* notatek ze spuścizny Nietzschego w ogóle trudno sobie wyobrazić, jak ta nawałnica myśli miała się scalić w zamknięte dzieło, ba, czy w ogóle można ją było obmyślać i spisywać z przeznaczeniem dla celów zamkniętego dzieła. Różne schematy dys-

pozycji stanowią przecież tylko niezadowolające, wtórne próby uporządkowania.

Może najwyrazistsze jest to w przypadku znanych mi z własnej pracy edytorskiej zapisków ze spuścizny Diltheya, dostępnej, przede wszystkim w tomach VII i VIII jego *Gesammelte Schriften*, dzięki edytorskim wysiłkom Groethuysana. Można tu dokładnie prześledzić, jak Dilthey raz po raz ponawia swe kolejne próby tam, gdzie zawikłane struktury zdają się wymykać pojęciowemu ujęciu, jak ponownie podejmuje swe wysiłki tam, gdzie nie jest zadowolony z dotychczasowych sformułowań, i jak zasadniczy przełom następuje niekiedy w mimochodem rzuconym zwrocie, którego wagi sam filozof może wcale nie zauważył. Właśnie w tych miejscach konsekwentnie włączał się Misch¹, gdy w późniejszym czasie zabiegał w zmienionej sytuacji o uznanie dla koncepcji Diltheya. Jego interpretacje są nie tylko uporządkowaniem i systematyzującą rekapitulacją idei wyrażonych przez Diltheya, ale i, co jeszcze zobaczymy na konkretnym przykładzie, twórczą kontynuacją jego ledwie szkicowych pomysłów.

Generalnie można powiedzieć, że podstawą, na której każdorazowo opiera się znana reguła interpretacyjna, głosząca, że autora należy rozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał, jest okoliczność, iż pewne myśli nie doszły jeszcze u niego do swego adekwatnego wyrazu, a pozorne niekonsekwencje (autentyczne, a więc takie, co nie powstały jedynie skutkiem niedbalstwa autora) stanowią wyraz rozwoju myśli, który nie dobiegł do swego końca. Dlatego od nich winno się wychodzić, jeśli się chce autora pojąć w jego głębiach. Z tego punktu widzenia łatwo zrozumieć wielki urok dzieł nie ukończonych także w filozofii: uważny czytelnik i interpretator zostaje wciągnięty w myślowy ruch, niczego nie może przyjąć bez jednoczesnej kontynuacji, stając się w ten sposób motorem twórczo postępującego ruchu idei.

3. Życie jako podstawa nośna

Oczywiście nasuwa się pytanie, w jakim stopniu dzieło nie ukończone w poezji i filozofii daje się porównać z nie ukończonym dziełem rzeźbiarskim; w tym drugim przypadku chodzi wszak o kształtowanie w twardym materiale kamienia, zachowanym w ukształtowanym dziele i widocznym jako podstawa nośna, w pierwszym natomiast o kształtowanie w medium języka, który o wiele postulskiej poddaje się formowaniu i o wiele mniej niż podstawa nośna rzeźby daje się rozpoznać w gotowym dziele. Aby rozstrzygnąć tę kwestię, musimy także w odniesieniu do językowego kształtowania cofnąć się do jego praformy, gdzie kształtowanie nie przebiega w medium dopracowanych form jako prosta komunikacja czy zwykła rozmowa, lecz posiada twórczy charakter, uzyskując słowo dla myśli, spowitej przez milczenie i opierającej się wysłowności. Kształt uzyskuje tutaj nie tylko językowe dzieło, w najprostszym przypadku wypowiedź, która

¹ R. Alewyn, *Über Hugo von Hofmannstahl*, Göttingen 1958, 1963.

¹ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn 1930, Darmstadt 1967.

nadaje klarowność uprzednio niejednoznacznej i rozmytej sytuacji, lecz zarazem i samo życie, które kształtuje się poprzez wypowiedziane słowo¹.

Podobnie wygląda to w plastyce. Kształt uzyskuje nie tylko dzieło sztuki, lecz i samo życie ludzkie. W naszym pierwszym przykładzie była to odchłanna bolesć, w *Piecie* Michała Anioła uwolniona od zwierzęcej tępoty i podniesiona do metafizycznego wymiaru — „gdzie człowiek w swej męce niemieje”, tam Bóg dał bowiem nie tylko pocie, lecz i wielkiemu rzeźbiarzowi „powiadać, co cierpię”.

W otatecznej instancji samo życie zatem jest **podstawą nośną**, z której wyrasta każde dzieło sztuki, materia, tworzywem, z którego uzyskuje się formę. I na odwrót: tę formę życia można jedynie wtedy uzyskać, gdy życie obiektywizuje się także w zewnętrznym dziele. O **podstawie nośnej** mówimy tu, jak widać, w dwojakim sensie: po pierwsze jako o tworzywie życia, które samo chce się ukształtować, i, po drugie, jako o tworzywem, z którego uzyskuje się widzialny czy słyszalny wytwór. Obie postaci tworzywa są ze sobą ściśle powiązane, a praca nad jedną jest zawsze pracą nad drugą.

Prowadzi to do innego niż w modelu neoplatońskim ujęcia relacji między tworzywem i formą. Nie można tego nadal tak widzieć, że na dowolnie formowalnym tworzywem odciska się istniejąca jeszcze przed procesem kształtowania idea czy „wewnętrzny obraz”. Ujmowane przez nas w określonym momencie życie nigdy nie jest nam dane jako czysta *hyle*, lecz jako zawsze już tak czy inaczej uformowane, a twórczy czyn ma jego rozmytej postaci nadać wyrazisty kształt i dopracować wstępną formę. Idzie tu więc o proces stopniowo postępującego kształtowania. Równocześnie z doformowywaniem duchowej treści następuje także rozbudowa widzialnego czy słyszalnego dzieła. Z istoty nie ma tu więc żadnego gotowego już od początku „wewnętrznego obrazu”, który by się później krok po kroku realizowało, lecz dopiero rozwija się on z wyjściowych załączków i wzrasta w trakcie kształtującej pracy, która stale zmagą się z oporem materiału.

Takie rozumienie twórczo kształtującego procesu pozbawia podstaw ujęty po platońsku stosunek idealności i realności. Ideał, czysta, pełna forma nie stoi u początku kształtowania, lecz dopiero się tworzy w jego procesie. Droga kształtowania prowadzi od życia do ponadczasowego znaczenia, do idealności, którą dopiero trzeba wznieść. Idea nie stoi zatem u początku, lecz u końca drogi.

4. Życie i forma

Jak widać, problemy artystycznego kształtowania odsyłają nas do ogólnej kwestii stosunku życia i formy. *Sturm und Drang*, a później także filozofia życia na przełomie XIX i XX wieku widziały w formie element skostnienia i martwoty, przeciw któremu burzy się życie w swej żywości i dynamice. W tym kontekście łatwo więc zrozumieć, że również w dziedzinie sztuki te duchowe nurty miały, co najwyraźniej daje się dostrzec w epoce

¹ Por. O. F. Bollnow, *Die Macht des Worts*, Essen 1964.

Romantyzmu¹, szczególnie upodobanie do dzieł nie ukończonych, ukończone formy traktując z obojętnością czy z nieufnością. Podobnie także biolog Conrad podkreślał we wspomnianym symposium: „W tworze nieukończonym...proces życia jest jeszcze odczuwalny. Nieskończone życie jest wzorem nieukończalności...Tylko martwy twór jest ukończony”².

Po pierwszych, skrajnych próbach musiano jednak uznać konieczność formy, bez formy bowiem życie rozplywa się w bezbrzeżności, i stąd też zrodziło się pytanie o funkcję formy w życiu. Nie możemy prześledzić rozwoju tej problematyki. Musimy się zadowolić jej demonstracją na dwóch przykładach, mianowicie Simmla i Diltheya.

W swej książce *Lebensanschauung* (1918) Georg Simmel z wielką ostrością uwypuklił i ukazał relację między stale przed siebie płynącym życiem i wytwarzającą się w nim formą. Z jednej strony życie to strumień, nieustanny „przeływ bez odstępów” (13). Ale kształt uzyskuje ono tylko wtedy, gdy wydaje z siebie określone, zamknięte, skupione wokół ośrodkowego punktu jednostki, czyli, krótko mówiąc, formy. Forma, w przeciwieństwie do bezgranicznego przepływu, oznacza granicę — „Odróżnienie od sąsiedztwa, skupienie rozpiętości dzięki realnemu bądź myślowemu centrum, ku któremu niejako zaginają się wiecznie płynące ciągi treści i procesów i które owej rozpiętości udziela oparcia przed rozpuszczeniem się w tym strumieniu” (16). Z drugiej jednak strony, życie kostnieje w tych formach, „ruch życia tak czy inaczej zastyga, jakby zatrzymany w pewnym punkcie” (13). Aby się utrzymać w swej żywotności i dynamice, życie musi znów rozsadzić te formy. Życie i forma pozostają zatem do siebie wzajem w napiętej relacji: „Na życiu ciąży ta sprzeczność, że może ono, a zarazem i nie może, tylko w formach znaleźć sobie ostoję, każdą formę zatem, którą wytworzyło, rozciąga i rozłamuje” (22). Życie polega więc na nieustannym transcendowaniu poza wytworzone w życiu formy.

Simmel mówi o formie w ogólnym znaczeniu i zapewne w pierwszej kolejności ma na myśli określone życie (indywidualne bądź ponadindywidualne). Wszystko to dotyczy wszakże również formacji czy obiektywizacji, które życie wydało z siebie jako obiektywne wytwory, albowiem rozwija się ono tylko wtedy, kiedy kształtuje się w tych wytworach — „Można to głosić wręcz jako definicję życia, że rodzi ono coś, co posiada własne znaczenie i rządzi się własnym prawem” (25). Ale też życie musi poza nie wciąż wychodzić.

„...stale odczuwana fragmentaryczność życia“ otrzymuje tym samym „poza czysto elegijną kontemplacją swój światopoglądowy sens” (37). Osiągnięta pełnia byłaby skostnieniem. „Fragmentaryczność“, tzn. trwałe brak pełni należy rozumieć antropologicznie, widząc w nim warunek możliwości dynamiki i żywotności.

¹ J. Gantner, *Formen des Unvollendeten in der neueren Kunst*, w: *Das Unvollendete als künstlerische Form*, s. 47-67.

² K. Conrad, *Das Problem der Vorgestaltung*, w: *Das Unvollendete als künstlerische Form*, s. 35.

W podobny, a przy tym może nawet głębiej wnikający w dynamikę procesu tworzenia sposób ideę tę rozwija Dilthey w notatkach do dalszego ciągu swego późnego dzieła *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* oraz Georg Misch w swych podejmujących je interpretacjach¹. Próbując uwypuklić i ukazać z pomocą „kategorii życia” strukturę biegu życia jako „immanentnie teleologicznego układu”, Dilthey rozważa aspekt, który nazywa „ideotwórczą pracą życia”, a który my możemy w szerszym znaczeniu określić jako formotwórczą pracę życia. Zgodnie ze sformulowaniem Mischa idzie o „podstawowy stosunek między irracjonalnym podłożem i twórczą potęgą” (161). „Wykształcanie się z bezgranicznego podłoża chcemy ująć jako wielką funkcję życia” (170). Obok ukierunkowanej wprzód tendencji, która w działaniu „występuje jak skupione ostrze” (164), w życiu dochodzi do głosu inna tendencja, dzięki której „ludzkie życia”, jak brzmi to w sformulowaniu nader podobnym do słów Simmla, „jest zdolne zawrócić do siebie w danej człowiekowi mocy namysłu” (164), który ujmuje momenty przeszłe w ich znaczeniu i spaja je w określone, skoncentrowane wokół ośrodkowego punktu jednostki, przy czym mogą one być różnego rodzaju, „bądź to w dziele, bądź to w trwałym kształcie osoby, bądź też tylko w najmniejszej jednostce, zwanej «przeżyciem»” (164).

W kontekście tych rozważań zasadnicze znaczenie ma sposób ujęcia przez Mischa relacji pomiędzy jeszcze nie ukształtowanym życiem i wytworzonym kształtem. Rozpatrując „wykształcanie się z bezgranicznego podłoża”, kontynuuje Misch, „nie chcemy spychać *apeironu* — jako negatywnego pojęcia przeciwnego do «kosmosu» czy jako «hyletycznego» żywiołu — w noc negatywności... lecz uchwycić tę sferę bezgraniczności w jej pozytywnym charakterze życiowej mocy” (170). Bezgranicznego, nieuformowanego jeszcze życia nie należy zatem ujmować jako czystego tworzywa, na którym można z zewnątrz odciskać dowolną formę — jest ono czymś aktywnym, co samo z siebie prze do formy jako pewna energia, która dlatego też nigdy nie dochodzi do spoczynku w każdorazowo osiągniętym uformowaniu, lecz zawsze poza nie wypiera. „W porównaniu z zakreślonymi granicami, które są źródłem zarówno (ludzkiego) szczęścia kształtowania i czasowego zabezpieczenia istnienia, jak i (górującego nad człowiekiem) tragizmu skończoności, jest w bezgraniczności nie tylko ciemność, przed którą człowiek, «otoczony przez same niebezpieczeństwa», szuka schronienia, ale i niezmierny horyzont, który dostarcza nam szczęścia posuwania się do przodu i realizowania nowych możliwości własnego istnienia” (170). A dalej stwierdza Misch, że „Istotnym zadaniem właśnie filozofii jest utrzymywanie tego horyzontu otwartym” (170).

¹ Nie sposób rozstrzygnąć w oparciu o opublikowane świadectwa, czy w jednym bądź drugim kierunku zachodziła jakaś zależność pomiędzy Diltheyem i Simmlem, którzy przez długi okres równocześnie nauczali na Uniwersytecie Berlińskim. Dilthey zmarł w 1911, przytoczone tu notatki zostały więc zapisane przed opublikowaną w 1918 książką Simmla. Ale mogły być nieznanymi Simmlowi, bo opublikowano je dopiero w 1927. Kwestią otwartą musi pozostać również pytanie o ich ewentualne ustne kontakty.

Mamy tu zatem dwojaki proces: kształtowania z nieukształtowanego podłoża oraz otwierania ukształtowanego życia na nowe horyzonty. Oba momenty muszą współprzynależeć do siebie, jeśli ukształtowanie nie ma być zestaleniem, a w końcu śmiercią życia.

5. Nieukończalność procesu kształtowania

Idee te dają się przenieść na każde ludzkie życie, jeśli tylko jest ono choćby w niewielkim stopniu twórcze, tzn. nie przebiega jedynie w ramach zastanego horyzontu rozumienia, lecz rodzi coś rzeczywiście nowego. Każda twórczość swą granicę znajduje w dziele niemożliwym do ukończenia.

Nie mamy przy tym na myśli zewnętrznego ustania twórczości, powodowanego przez śmierć, która może nastąpić w dowolnym momencie życia. Współczesna filozofia egzystencji, a Heidegger w szczególności, pokazała z całą wnikliwością, co dla rozumienia ludzkiego życia oznacza groźba w każdej chwili możliwości śmierci, a mianowicie wyzwanie, by tak je urządzić, aby swój sens uzyskiwało ono w stanie bezwarunkowego zdecydowania w wypełnionym bez reszty momencie i aby tego sensu nie mogło zakwestionować niespodziewane nadejście śmierci. Nie o te sprawy jednak chodzi w tym miejscu. Wyzwanie, by w każdym momencie być gotowym na możliwą śmierć, zawisłoby zresztą w próżni i groziłoby mu typowo egzystencjalistyczne niebezpieczeństwo gonitwy za przygodami, gdyby się go nie dopełniło odpowiedzialnością przed przyszłością i zadaniem planowania dzieł, dla których ukończenia potrzeba czasu. I tutaj dopiero, zatem zupełnie niezależnie od powodowanego przez śmierć, nagłego urwania się twórczości, pojawia się problem nieukończalności jako wewnętrznej jakości dzieła, jako rysu istoty wszelkiej ludzkiej kreacji.

Tym razem znów nie o to nam chodzi, że planowanie, którego źródłem jest czysto życzeniowe myślenie, sięga dalej, niż pozwalają na to jego zewnętrzne i wewnętrzne środki, w wyniku czego człowiek stale pozostaje w tyle za swymi planami i wiele ze swych dzieł pozostawia nie zamkniętymi. W stosunku do samego dzieła także to byłoby jedynie zewnętrzną barierą, która niewiele ma wspólnego z istotą twórczości.

Każda twórczość, jak widzieliśmy, uzyskuje z nie uformowanej materii pewną formę, formę, która w przypadku autentycznej kreacji nie jest już wcześniej istniejącą formą, powtarzaną jako pierwowzór, lecz formą nową, dotychczas nigdzie nie występującą. Najprostszym przykładem, który pozwoli nam to unaocznić, jest mozolnie dobyta z milczenia wypowiedź, której treść wydawała się niewypowiadalną. W wyższych formach powtarza się to w poezji i filozofii. Podobnie w plastyce uwidocznia się treści, które, jeśli można to tak ująć, jawią się jako nie do zobaczenia, nie ma tu zatem żadnego kopiowania w sensie naturalizmu, lecz kształtowanie rozmytego obrazu w naocznie widzialną postać. Ten proces kształtowania zawiera w sobie moment nieukończalności. Tak jak w nauce z każdym nowym wynikiem badawczym rośnie dziedzina pozostająca jeszcze do zbadania, tak i artystyczne formowanie sięga coraz dalej w sferę nieuformowania, a każdy

utrafiony kształt otwiera nowe możliwości dalszego kształtowania. Najlepiej będzie się odwołać w tej kwestii do językowego wyrazu. Każde twórcze dokonanie może, starając się jednak wypowiedzieć (czy wyrazić) treść, która jawi się jako niewypowiadalna (czy niewyraźna w innych mediach), osiągnąć tylko pewien sposób jej wypowiedzenia (czy wyrażenia), a ogólnie: ukształtowania. Takie dokonanie przesuwają o krok dalej granicę wypowiedzalności. Ale ta granica nadal trwa. A za nią trwa strefa bezformia, czyste tworzywo, materia, życie jako ciemna, praca do ukształtowania moc. I trwa pytanie o stosunek kształtu do nie ukształtowanego podłoża.

Zawsze można w takim czy innym stopniu zamknąć proces kształtowania. W takiej czy innej mierze można ukończyć odnośne dzieło. W dziejach przeplatają się ze sobą epoki, które kładły nacisk na sprawę ukończenia dzieła, z epokami, które wcześniej zaprzestawały procesu kształtowania i w nie ukończonym stanie widziały szczególnie urok dzieła. Można je nazwać epokami klasycznymi i epokami romantycznymi. W istocie rzeczy mamy tu jednak do czynienia tylko z różnicą akcentu w ramach nieusuwalnego, nigdy nie zrównoważonego napięcia pomiędzy formą i nieuformowanym podłożem.

Czyste ukończenie ma miejsce, jak się zdaje, jedynie w przypadku niewielkiego utworu, krótkiego wiersza lirycznego, a jeszcze bardziej może w przypadku wytworów rzemiosła artystycznego, na przykład małych klejnotów, które w swym nieskazitelnym pięknie jawią się jako całkowicie wyrwane poza naznaczone brakami królestwo stawania się. Tak czy inaczej jednak nieukończoność należy do istoty ludzkiego życia i tworzenia, a tym mocniej się daje dostrzec, im większe są rozmiary rozpoczętego dzieła i im bardziej wnika ono w głębie życia, aby bezkształtnie działające tam siły uczynić uchwytymi w ukształtowanym dziele.

W ostatecznym rachunku wszelkie dzieła sztuki i w ogóle wszelkie plody ludzkiej twórczości dlatego nie są do ukończenia, że tworzący je człowiek, który, wedle słów Nietzschego, jest "nie ustalonym zwierzęciem", sam podlega swobodnemu rozwojowi, nigdy nie jest więc istotą ukończoną. Z każdym twórczym czynem człowieka nie tylko rodzi się dzieło, ale i przesuwają dalej granicę ludzkiego bytowania. Każdy człowiek, a twórca przede wszystkim, u końca swego życia stale ma dręczące poczucie, że wszystko, czego chciał, pozostało nie ukończonym. Tak jak w młodych latach zawsze można mieć nadzieję, że następnym razem w pełni uda się dopiąć swego celu, tak u końca życia nieuchronnie pojawia się rezygnacja.

Niewątpliwie wiąże się to z ogólną problematyką starości, że w wyniku ogarniającej człowieka rezygnacji ustaje także wola ukończenia dzieła. To znów nie pozostaje bez wpływu na relację stylu późnego i stylu wczesnego, co możemy prześledzić na przykładzie wielu artystów: na starość zanika zamknięta forma dzieła i ustępuje miejsca większej otwartości, gdzie szczególnie traci swe znaczenie, a trwałe kontury rozgraniczeń zacierają się¹, co, by przytoczyć tylko jeden przykład, Dagobert Frey wykazał w odniesieniu do Rembrandta: „W późnym okresie swej twórczości artysta zdaje

się odstępować od konkretnej, zmysłowej rzeczywistości. Ukazuje głębiej leżącą warstwę bytową, z której wywodzą się realne zjawiska”¹. Dotyczy to także dzieł językowych. Ta zmiana stylu jest wszakże tylko zewnętrznym znakiem głębiej sięgającej swymi korzeniami duchowej transformacji. Im głębiej wnika wzrok w ukryte podstawy bytowe, tam przemożniejsze staje się także poczucie własnej nieudolności, a tym samym maleje w ogóle zainteresowanie sprawą ukończenia poszczególnego dzieła i komunikacją z otoczeniem. Niejedno pozostaje w szufladzie. I nie jest to po prostu wyczerpanie twórczych sił, lecz zmieniony stosunek do życia w ogóle.

Z jednej strony mamy więc rezygnację. Ale tę rezygnację łagodzi, jeśli nie usuwa, nadzieja, że dzieło, które pozostało nie ukończonym, zostanie podjęte i poprowadzone dalej w jakimś nadrzędnym procesie dziejowym, w którym sam człowiek jest zakorzeniony jako w swej podstawie nośnej. Ta głęboka ufność pozwala ze spokojem i pogodą pozostawić nie ukończonym swe nie ukończone dzieło; albowiem „Wszystko, co władzy podlega przemianom, jest paralelą tylko”.

Wola ukończenia wszystkiego samemu jawi się wówczas jako samousiudlenie, w którym nadmierną wagę przypisuje się własnemu czynowi. Im człowiek się bardziej z tych siodeł uwalnia, tym bardziej traci dla niego swą wagę sprawa zewnętrznego zamknięcia dzieła. Nie musi to znaczyć, że człowiek opuszcza się w swych wysiłkach, lecz tylko, że mniej się ukierunkowuje na zamknięcie poszczególnego dzieła niż na niepewny swego, nieustanny trud.

przekład Grzegorz Sowiński

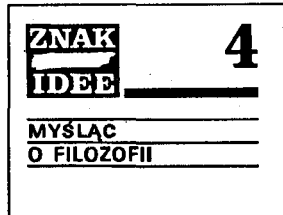
O. F. Bollnow, *Vom Unvollendeten, Nicht-zu-vollendenden*, w: *Studien zur Hermeneutik*, t. I, s. 204-223, Freiburg 1982.

¹ Por. O. F. Bollnow, *Das hohe Alter*, w: *Krise und neuer Anfang*, Heidelberg 1966, s. 48-60.

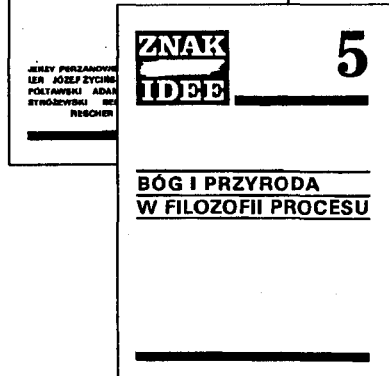
¹ D. Frey, *Das Fragmentarische als das Wandelbare bei Rembrandt*, w: *Das Unvollendete als künstlerische Form*, s. 114.

ZNAK
IDEE

**„ZNAK-IDEE” to przygotowywana
przez redakcję miesięcznika „ZNAK”
seria zeszytów filozoficznych**



Każdy z nich poświęcony jest osob-
nemu tematowi. Wszystkie łącznie
składają się mają na panoramę
najważniejszych stanowisk filozoficz-
nych i najważniejszych zagadnień,
przed którymi stoi współczesna
refleksja filozoficzna.



Nr 4
MYŚLAĆ O FILOZOFII
cena detal. 12 000 zł

Nr 5
BÓG I PRZYRODA
W FILOZOFII PROCESU
cena detal. 28 000 zł

Nr 6 (w przygotowaniu)
FILOZOFIA WOLNEGO
RYNKU

Nr 7 (w przygotowaniu)
METAFIZYKA
NA ROZDROŻU

Zamówienia przyjmuje:

Administracja
miesięcznika „Znak”
30-105 Kraków,
ul. Kościuszki 37,
tel. 21 89 20

konto PKO I OM/Kraków
nr 35510-25058-136

Listy



Czesława Piecuch

**ROZDROŻA PRZYJAŹNI FILOZOFICZNEJ
(MARTIN HEIDEGGER/KARL JASPERS
LISTY 1920-1963)**

Przyjaźń nie była uwieńczeniem tej znajomości, raczej programem, od którego się ona rozpoczęła i wielkim pragnieniem zarówno Heideggera jak i Jaspersa. Miała to być przejaźń filozoficzna, rodząca się w procesie komunikacji filozoficznej poprzez konfrontację myśli i postaw zarówno naukowych jak i osobistych. Ten zamysł nigdy nie został zrealizowany. Korespondencja między Heideggerem i Jaspersem odzwierciedla dramat ich nie spełnionych nadziei, a także poniekąd jakiś aspekt losu filozofii współczesnej.

Książka zawierająca korespondencję pomiędzy Heideggerem i Jaspersem ukazała się pod koniec 1990 roku. Składa się na nią 155 listów z lat 1920-1963 wzbogaconych licznymi przypisami wydawców, zawierającymi m.in. informacje dotyczące osób i faktów historycznych wymienianych w listach, a także fragmenty *Autobiografii filozoficznej* Jaspersa z części poświęconej Heideggerowi, która była opublikowana dopiero po śmierci Jaspersa, jak również fragmenty z *Notizien zu Martin Heidegger*. W kontekście tych przypisów z pozoru monotonna korespondencja staje się fascynującą lekturą, dającą wgląd w ich wzajemne relacje, reakcje na wydarzenia epoki, ich sposób przeżywania świata, stosunek do bliskich i zaprzyjaźnionych osób. Przypisy te tworzą barwne tło dla toczącej się na pierwszym planie wymiany poglądów na temat głównie spraw zawodowych, formalnych, przede wszystkim w pierwszym, przedwojennym okresie ich znajomości, kiedy istotne problemy dyskutowali w trakcie odwiedzin Heideggera u Jaspersów, zaś w listach poruszali sprawy drugorzędne.

Jaspers i Heidegger poznali się na wiosnę 1920 roku we Freiburgu na urodzinach u Husserla. W odróżnieniu od Jaspersa, który nie znał prac Heideggera, ten czytał już *Psychologie der Weltanschauungen*. Połączył ich sprzeciw wobec filozoficznego środowiska profesorów uniwersyteckich, które według nich było pozbawione prawdziwej dyskusji filozoficznej. Obydwaj kładli nacisk na „powagę” filozofii i intensywność nauczania, obydwu w ich pracy towarzyszyło pragnienie ponownego ożywienia filozofii, która ulegała skostnieniu na uniwersytetach, obydwaj chcieli uczynić na nowo ważną kategorię egzystencji. Dzielili też wspólne przekonanie o po-

trzebie rozmowy filozoficznej. Tą wspólnotą dążeń odzwierciedla zwrot „nasza sprawa”, który zasadniczo pojawia się w początkowym okresie ich korespondencji, ale — choć rzadko — to będzie w niej powracał, aż do późnej starości, której obydwaj dożyli.

Właściwie tylko pierwsze listy odzwierciedlają w sposób widoczny ową zgodność zapatrywań na filozofię i miary, jakie stosują wobec człowieka. Heidegger podkreśla w nich świadomość „wspólnoty walki”, której nigdzie, poza Jaspersem, nie spotyka. Każde następne odwiedziny w domu Jaspersów potęgują u niego tę świadomość. I to także Heidegger używa słowa „przyjaźń” dla określenia ich wzajemnego stosunku. Zaś w obliczu powściągliwości i pewnej skrytości Jaspersa, którą sobie tłumaczy fakt, że nie przechodzi na „ty”, sam deklaruje otwarcie swą przyjaźń i radość: „Nie ma dnia, żebym nie myślał o Panu i Pańskiej pracy i jestem wdzięczny, że się odnaleźliśmy”¹. Ale także Jaspers jest przekonany o wyjątkowości tej znajomości, jak pisze w swej *Autobiografii filozoficznej*, że żaden inny filozof współczesny nie interesował go tak bardzo jak Heidegger, i że z żadnym innym nie zaznajomił się tak blisko. W tym pierwszym okresie pojawia się też pomysł wydawania pisma o charakterze krytycznym, które odzwierciedlałoby „filozofię czasu” i grupowało ludzi tworzących rodzaj „niewidocznej wspólnoty”, nieformalnego związku, którego zasadniczym celem byłoby przeprowadzenie gruntownych przeobrażeń w sposobie uprawiania filozofii na uniwersytetach.

Prawie równocześnie jednak pokazują się pierwsze rysy na ich znajomości. W 1927 roku ukazuje się *Sein und Zeit*. Jaspers, dziękując Heideggerowi za książkę, równocześnie informuje go, że na razie jej nie czyta czekając na jakiś naturalny przypływ chęci. W istocie taki impuls nie pojawi się nigdy. Jaspers nie przestudiuje dokładnie głównego dzieła Heideggera. W *Autobiografii filozoficznej* wyzna po latach, że dzieło Heideggera robiło na nim duże wrażenie pod względem formy, lecz treść, sposób myślenia, były mu tak dalece obce, że nawet nie prowokowały do dyskusji. Brak filozoficznego odzewu ze strony Jaspersa ochładza znacznie ich stosunki. Zarazem jednak staje się widoczne, że pierwsze symptomy rozdzwiewu wystąpiły właściwie już na samym początku, po ukazaniu się Jaspersa *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). W rozmowie z Jaspersem Heidegger bardzo wysoko ocenił książkę, następnie zaś poddał publicznie dokładnej krytyce postulując przepracowanie całego dzieła, poniekąd tak, jakby sam lepiej niż autor wiedział, co ten chciał napisać². Podobnie zachował się Heidegger po ukazaniu się Jaspersa *Die Idee der Universität* (1923). W listach nie szczędził pochwał, natomiast publicznie określił ją jako „najbardziej błahą spośród wszystkich dzisiejszych błahostek”, dodając przy tym, że obydwaj nie mogą tworzyć „wspólnoty w walce”. Ponieważ jednak to właśnie Heidegger używał często w listach określenia „wspólnota w walce” w odniesieniu do

¹ Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, wydane przez W. Biemela i H. Saner, München, Zürich 1990, s. 67.

² Por. H. Saner, *Vorwort*, s. 9, w: K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, wyd. przez Hans Saner, München, Zürich 1989.

nich obu i do ich zamiaru odnowy filozofii, to obecnie jego publiczne stwierdzenie stanowiło zaskoczenie dla Jaspersa. Również wobec innych filozofów Heidegger przyjmował podobną postawę. Na przykład o Husserlu i Schelerze w listach i prywatnie w rozmowach wyrażał się bardzo krytycznie i sceptycznie, gdy tymczasem oficjalnie, z okazji 80. rocznicy urodzin Husserla wygłosił niezwykle uroczystą i pochwalną mowę, zaś Schelerowi dedykował swą książkę *Kant a problem metafizyki*. Jaspersowi trudno było to pojąć, niemniej jednak, gdy Heidegger zapytany wszystkiemu zaprzeczył, Jaspers uznał jego odpowiedź. W istocie bowiem ta niejednoznaczna postawa Heideggera zdawała się nie mieć decydującego znaczenia dla powstających rozbieżności. To raczej różnice w rozumieniu filozofii zaczynają nabierać coraz większego znaczenia. Już w tym pierwszym okresie korespondencji widać przecież, że filozofia, która miała ich łączyć, coraz bardziej ich rozdziela. Heidegger, rozczarowany brakiem reakcji Jaspersa na jego dzieło, odwzajemnia się podobną obojętnością i nie okazuje głębszego zainteresowania publikacjami Jaspersa.

Korespondencja trwa jednak nadal, podobnie jak i regularne odwiedziny Heideggera u Jaspersów. Niewątpliwie bezpośrednie rozmowy wpływały bardzo korzystnie na ich znajomość, usuwały nieporozumienia i niejasności, odżywała sympatia i nadzieje. W listach dają się wyraźnie odczuć te nawroty zrozumienia i poczucia bliskości. Po kolejnych odwiedzinach Heideggera w 1929 roku (Jaspers ze względu na stan zdrowia nie odwzajemniał wizyt), Jaspers pisze: „Od niepamiętnych czasów nikogo tak nie słuchałem jak dzisiaj Pana ... Czulem się wolny w tym czystym powietrzu... W Pana słowach słyszałem to, co nam obu wspólne”¹. Mniej więcej w tym samym okresie, przy okazji planów Heideggera przeniesienia się do Heidelbergu, Jaspers wyraża nadzieję, że przybycie Heideggera mogłoby stanowić dla nich obu szansę najbardziej radykalnej dyskusji i weryfikacji ich programu komunikacji filozoficznej.

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych znowu odżywa nadzieja na przyjaźń. Okazją do tego staje się ukazanie głównego dzieła Jaspersa: *Philosophie* (1931). Heidegger reaguje przyjaźnie nazywając Jaspersa „zwycięzcą” i z uznaniem pisze o „bogactwie egzystencjalnego doświadczenia”, które Jaspers w nim zawarł. W kontekście tego swoje dokonania ocenia jako problematyczne, wykraczające poza jego „egzystencjalną siłę”. Poruszony przyjaznym nastawieniem Jaspers, odrzucając określenie „zwycięzca”, wraca do idei komunikacji, wspólnego rozumienia filozofii, „naszej sprawy”, która teraz mogłaby przybrać formę publicznej dyskusji, w jakiej nawzajem poddałby krytyce komunikacyjnej swe główne dzieła, aż po korzenie swych myśli. Wówczas mogłoby wyjść na jaw to, co ostoji się krytyce, to, w czym są „z góry zjednoczeni”. Możliwość wzajemnej krytyki i zarazem komunikacji dostrzega między innymi w tym, że tak jak i Heidegger widzi swą filozofię w służbie wielkiej tradycji. Wszakże na tak zarysowany przez Jaspersa program ich dyskusji filozoficznej Heidegger w ogóle nie odpowiada. Listy wymieniają coraz rzadziej.

¹ Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, wyd. cyt., s. 129.

W marcu 1933 roku dochodzi do ostatnich odwiedzin Heideggera u Jaspersów. Heidegger jest podekscytowany wydarzeniami politycznymi w Niemczech i odchodząc żegna się słowami: „Trzeba się włączyć”. Zaś w liście do swej znajomej, pisanym po tej wizycie, zarzuca filozofii Jaspersa, iż nie tkwi ona w teraźniejszości, nie dotyka epoki ani bytu: „Można pisać o sytuacji duchowej czasu (nawiązuje to do tytułu książki Jaspersa *Die geistige Situation der Zeit*) nie stykając się z realnymi wydarzeniami, ani choćby o nich nie wiedząc”¹. W 1933 roku Heidegger wygłasza na uniwersytecie w Heidelbergu referat na temat: *Uniwersytet w nowej ojczyźnie*, w którym przedstawia program nazistowski odnowy uniwersytetu, zaś niedługo później wygłasza słynną „mowę retorską” z okazji otrzymania stanowiska rektora na uniwersytecie we Freiburgu (maj 1933). Choć Jaspers wówczas nie uświadamia sobie jeszcze grożącego niebezpieczeństwa ze strony nazizmu, to jednak w podziękowaniu za przesłany mu egzemplarz pisze, że niektóre słowa brzmią mu dziwnie „obco i głucho”². Równocześnie Jaspers informuje Heideggera, że sam także opracował projekt reformy studiów i przesyła mu go w nadziei, że Heidegger zaproponuje ten projekt do dyskusji władzom. Jaspers nie mógł już wtedy sam tego uczynić, gdyż jako mąż Żydówki stał się obywatelem drugiej kategorii. List ten jednak pozostaje bez odpowiedzi, zaś tekst — nie przeczytany³.

„Tezy” Jaspersa mogą być odczytane jako rodzaj pośredniej rozmowy z Heideggerem na temat uniwersytetu⁴. Dla obu filozofów uniwersytet był szczególnym miejscem, ogniskującym zdarzenia epoki, kształcącym duchową i zawodową elitę narodu. Obydwaj też dostrzegali kryzysową sytuację uniwersytetu spowodowaną narastającym nihilizmem, brakiem zasad, panowaniem się kultury wielkomięskiej, choć Jaspers widział w tym zarazem szansę dla reform, jaka tkwi w każdej sytuacji przełomowej. Heidegger w swym programie odwołuje się do greckich początków zachodniego myślenia i rozumienia nauki. W rezultacie ukazuje mu się nowe zadanie dla współczesnego uniwersytetu: wielkie problemy uniwersytetu stają się dla niego wielkimi problemami narodu, a to oznacza zadanie powiązania nauki z narodem, przeobrażenia uniwersytetu w „naród duchowy”, który pełniąc służbę naukową powiązałby ją ze służbą wojskową, a to wraz z ascetyczną surowością życia nauczycieli pozwoliłoby uniwersytetowi spełnić jego powołanie. Heidegger w swej mowie wygłasza apoteozę nacjonalizmu podkreślając prymat polityki nad nauką⁵. Dla Jaspersa, który w swej propozycji odwołuje się do tradycyjnej idei uniwersytetu, duchowy format nauki kształtuje się nie przez uzależnienie od narodu, lecz tylko od jednego celu,

¹ Cyt. za H. Saner, *Jaspers „Thesen zur Frage der Hochschulrenewierung” (1933) in kritischem Vergleich zu Heideggers Rektoratsrede*, w: Karl Jaspers — *Zur Aktualität seines Denkens*, wyd. przez K. Salamun, München, Zürich 1991, s. 171. H. Saner pisze na to, że „... tym gorzej dla programowych wieszczów, jeśli o tych wydarzeniach wiedzieli”; tamże s. 186.

² *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, wyd. cyt., s. 258-259.

³ Tamże, s. 260.

⁴ Tak widzi to H. Saner w swym artykule, w którym dokonuje porównania obu programów uniwersytetu. Por. H. Saner, *Jaspers, Thesen ...* wyd. cyt., s. 171.

⁵ Por. *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, wyd. cyt., s. 263.

jakim jest poszukiwanie prawdy. Odrzuca prymat polityki nad nauką: „Żadna inna instancja w świecie nie może wytyczać celu badaniu i nauce jak tylko wykrystalizowana jasność samej prawdziwej wiedzy”¹. Substancjalną podbudowę dla nauki widzi nie w celach narodowych i wojskowych, ale w „egzystencji i transcendencji”. Przeto politycznej walce przeciwstawia odmienny cel, który uniwersytet winien mieć na względzie: „źródłowe poszukiwanie prawdy”. Kontrastuje to wyraźnie z Heideggera wizją uniwersytetu jako miejsca, w którym za pomocą nauki wychowuje się „przywódców i strażników losu narodu niemieckiego”². Wszakże ta pośrednia rozmowa ukazuje nie tylko odmiennosc poglądów na uniwersytet i jego rolę, a w konsekwencji na stosunek do rodzącego się nazizmu, ale pokazuje różnice sięgające głębiej, samych podstaw ich filozoficznego myślenia. To z tych podstaw dla Jaspersa wpływała praktyka życia politycznego i społecznego i do nich się odwoływała, i te podstawy gdzie się zagubiły w Heideggera działaniu politycznym.

Mimo potęgających się różnic w pojmowaniu filozofii i w kształtowaniu się dróg życiowych korespondencja między Heideggerem i Jaspersem nie ustaje. Niemniej jednak rok 1933 jest dla niej zwrotny. Mniej więcej w tym samym czasie do Jaspersa docierają nieprzyjemne wieści dotyczące Heideggera. Kroplą przelewającą kielich goryczy jest odpis opinii Heideggera, którą Jaspers otrzymuje od żony Maxa Webera. Dotyczy ona filozofa E. Baumgartena, któremu Heidegger wytyka kontakty z kręgami liberalno-demokratycznymi skupionymi wokół Maxa Webera, a także z żydowskimi, co powoduje w rezultacie chwilowe usunięcie go z pracy. Ponieważ Jaspers także należał do tych kręgów, to poza wszystkim innym dotknęło go to również osobiście. W korespondencji powojennej Jaspers będzie wciąż wracał do tego tematu oczekując wytłumaczenia Heideggera, ale na próżno. Swój żal i rozgoryczenie wyraża w listach, które nigdy nie wysłane do Heideggera pozostawia w swojej spuściźnie. Ostatni list Heideggera sprzed wojny pochodzi z 1936 roku i jest poświęcony filozofii Nietzschego w związku z ukazaniem się Jaspersa książki o Nietzschem³. Na ten list Heidegger nie otrzymuje odpowiedzi, ale w spuściźnie Jaspersa pozostaje nie wysłany list, w którym w obliczu tego, co się dzieje w Niemczech, wyznaje: „Moja dusza oniemiała, słowo.. mi się urywa...”⁴. Nawet jednak to milczenie jest dla Jaspersa formą wzajemnego oddziaływania i nie pozbawia go nadziei na jakąś formę spotkania w przyszłości. Ale to milczenie tłumaczy także list, nie wysłany, z roku 1942, w którym Jaspers nawołuje do roku 1936 i swej książki o Nietzschem oraz związanej z tym postawy Heideggera. Heidegger wówczas podziękował mu bardzo przyjaźnie, równocześnie poddając ostrej i bezwzględnej krytyce w prowadzonych w latach 1936/37 wykładach o Nietzschem: „Powinno mu (Jaspersowi) być zabro-

¹ Tamże, s. 262.

² Cyt. za H. Saner, *Jaspers Thesen ...*, wyd. cyt., s. 183.

³ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-Leipzig 1936.

⁴ *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, wyd. cyt., s. 162.

nione to, by kiedykolwiek wniknął w filozofię Nietzschego... Mówiąc z całą mocą, dla Jaspersa w ogóle jest niemożliwa jakakolwiek filozofia¹. Korespondencja się urywa. Publicznie na antypodach, także prywatnie rozdzieleni sposobem rozumienia filozofii i niejednoznaczna postawą Heideggera zachowują milczenie aż do 1949 roku. Przerywa je Jaspers w obliczu decyzji opuszczenia Niemiec na zawsze. Mimo że nie nadeszło tak długo oczekiwane przez niego wyjaśnienie, Jaspers chce się pożegnać z Heideggerem. Czekal na publiczne wystąpienie Heideggera po zakończeniu wojny, w którym ten oceniłby swą postawę w czasach nazizmu. Uważał bowiem, że skoro Heidegger publicznie występował w 1933 roku z przemówieniami i pismami, zatem i teraz powinien publicznie dokonać samooceny. To jednak nigdy nie nastąpiło, stanowiąc nie zabliźnioną ranę w ich dalszej znajomości. Mimo to jednak Jaspers chce nawiązać kontakt ze względu na łączące ich dobre wspomnienia.

Ze swej strony Jaspers starał się pomóc po wojnie Heideggerowi. W 1949 roku wystawił na prośbę samego Heideggera opinię o nim dla uniwersytetu we Freiburgu. Nawiązał w niej do postawy Heideggera w czasach nazizmu jako jednego z największych filozofów współczesnych. Wyraził przekonanie, że jak każdy, kto współdziałał z narodowym socjalizmem, Heidegger powinien być pociągnięty do odpowiedzialności, poprzez odsunięcie go na jakiś czas od nauczania, lecz zarazem powinien mieć prawo do pracy i pisania. Trzy lata później, w 1948 roku pisze w tej sprawie ponownie list na uniwersytet we Freiburgu, w którym apeluje już nie tylko o umożliwienie Heideggerowi drukowania jego prac, ale teraz domaga się także dla niego prawa nauczania.

Pierwszy jednak list wysyła dopiero z Bazylei w 1949 roku: „Kiedyś było między nami coś, co nas łączyło”. W liście tym Jaspers przystaje na to, że Heidegger uznał za zbędne tłumaczenie się, nie chce bowiem, by ten „brak” stał się dla nich przeszkodą nie do pokonania. Daje do zrozumienia Heideggerowi, że ani różnice polityczne, ani filozoficzne nie powinny przerwać ich źródłowej więzi. Staje się widoczne, że Jaspers wciąż wierzy w ich komunikację: „Pozdrawiam Pana z odległej przestrzeni, ponad przepaścią czasów, zatrzymując się na tym, co było, a co nie może być niczym²”. Rozpoczyna się drugi okres korespondencji, okres, w którym „radość przemieniła się w ból”, jak napisze Jaspers pod koniec życia. Poniekąd wszystko znowu się powtarza. Początkowo, jak w latach dwudziestych, towarzyszy im radość z odnowienia znajomości. Heidegger, choć nie otrzymał listu, dowiedziawszy się o nim, reaguje natychmiast. Wyznaje, że ich „oddalenie odczuwał boleśnie”. Listy wymieniają teraz znowu bardzo często nie ukrywając entuzjazmu. Pojawia się w nich między innymi problem komunikacji jako główny problem filozofii współczesnej, który przybiera dla nich postać pytania: jak wyjść poza monolog filozoficzny? Heidegger w swych listach opisuje losy swojej rodziny w czasie i po wojnie (jego dwaj synowie dostali się do niewoli radzieckiej), pisze o swych

¹ Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1063*, wyd. cyt., s. 267.

² Tamże, s. 188.

cierpieniach i o swej pracy filozoficznej, którą ocenia skromnie, „jakby rozrastał się w korzeniu, a nie w gałęziach”. W dyskusji, jaka rozgorzała w prasie niemieckiej w 1949 roku na kanwie agresywnego artykułu E. R. Curtiusa pt. *Goethe oder Jaspers*, a skierowanej przeciwko Jaspersowi, Heidegger bierze całkowicie stronę Jaspersa. W obu odżywa nadzieja na odnowienie komunikacji. Szansę dla niej Jaspers widzi w tym, że istnieje „prawda, która ich łączy”. Z okazji 60. rocznicy urodzin Heideggera Jaspers składa mu życzenia, „by (jego) droga filozoficzna osiągnęła zapomnianą dziś wielkość¹”. Powracają do dawnego zamysłu publicznej dyskusji. Poszukują stosownej formy polemiki, która pozbawiona stylu profesorskiego odzwierciedlałaby proces wzajemnego wnikania w podstawy ich myślenia na drodze bezwarunkowego wyjaśnienia. Projekt ten zakłada wzajemne zaufanie i szczerłość. Zdaniem Jaspersa, gdyby powstał dokument takiej komunikacji, mógłby inspirować innych, budzić nadzieję, stanowić odpowiedź na aktualne pytanie: czy ludzie potrafią dzisiaj rozmawiać w sposób istotny. Jednakże nie dochodzi do tego.

W marcu 1950 roku Heidegger po raz pierwszy wraca do drażliwej sprawy, jaką było zaniechanie odwiedzin u Jaspersów po 1933 roku. Teraz jako przyczynę podaje „wstyd”, wstydzil się za siebie. Dlatego także nigdy później nie był w Heidelbergu, który był dla niego ważny ze względu na przyjaźń z Jaspersem. Jaspersa cieszy to wyznanie Heideggera, słowo „wstyd” zbliża ich do siebie i poniekąd włącza Heideggera do grona tych wszystkich, którzy mieli poczucie winy za czasy nazizmu, do grona, do którego Jaspers zaliczał także siebie. Jaspers wyznaje teraz Heideggerowi, że w istocie on sam nigdy nie wierzył, iż powodem zaniechania mogło być żydowskie pochodzenie jego żony, jak to próbowano tłumaczyć prasie, zaś postępowanie Heideggera w tych czasach przypominało mu raczej zachowanie dziecka lub ślepeca niż świadomy wybór polityczny. Na to oświadczenie z kolei Heidegger odpowiada szczerym wyznaniem, które w konsekwencji przynosi dramatyczne ochłodzenie stosunków i już tylko coraz radykalniejsze rozchodzenie się ich dróg, aż po głębokie milczenie.

Bezpośrednią przyczyną tego ostatecznego zwrotu był, zawarty w liście, długi wywód Heideggera, w którym stara się on usprawiedliwić swe postępowanie wskazując na odwagę w czasach nazizmu, na bezinteresowne zaangażowanie w sprawę uniwersytetu, które miało uzasadnić całą jego ówczesną postawę, wreszcie na krzywdy, których doznał z powodu niesprawiedliwej krytyki. Dla Jaspersa jest to wielki zawód, staje się teraz dla niego jasne, że tak naprawdę Heidegger nie poczuwa się do żadnej winy. W tym samym czasie, od filozofa K. Rossmanna, dowiaduje się, że Heidegger jako prawdziwy powód swego zaniechania odwiedzin od 1933 roku podaje to, jakoby Jaspers plagiatował jego myśli. Nie pisze do Heideggera przez dwa lata. Mimo nalegań Heideggera nie chce się spotkać z nim osobiście w przekonaniu, że takie spotkanie musiałyby poprzedzić publiczne wyjaśniające wystąpienie Heideggera. Dopiero w 1952 roku pisze do niego w reakcji na jego *List o humanizmie* i zawartą w nim ocenę marksizmu: „Czy

¹ Tamże, s. 188.

Pan znowu chce występować jako prorok... jako filozof, który odciąga od rzeczywistości?"¹ Przy tej okazji stwierdza też wyraźnie, że w pojmowaniu filozofii różnią się źródłowo. Milczenie, które teraz zapada, przerywają jedynie życzenia okolicznościowe. Raz, w podziękowaniu za takie życzenia, Jaspers wspomina gesty i spojrzenie Heideggera z czasów, gdy się spotykali u niego w domu. W 1959 roku wraz z życzeniami z okazji 70. rocznicy urodzin Heideggera Jaspers stwierdza, że „Od 1933 roku rozpościera się pomiędzy nami pustynia, która po następujących później zdarzeniach i słowach zdaje się coraz bardziej nie do przebycia”². Ale przecież do końca życia nie wygasa w nim owo obudzone przed 40. laty pragnienie komunikacji. List, który otrzymuje od Heideggera z okazji 70. rocznicy urodzin, jeszcze raz ożywia marzenie spotkania w krytycznej dyskusji, o czym pisze „z wielkiej oddali, nie zapominając, nie nie zapominając”³.

To marzenie, wspólne im chyba obu, pozostało już do końca nie spełnione. W liście do H. Arendt w 1951 roku Jaspers wyznaje, że nie mógł kontynuować tej korespondencji, ponieważ „wyznanie winy” Heideggera nie pociągnęło żadnych dalszych kroków. To, że Jaspers niejako „zawiesił” pamięć o tamtych zdarzeniach, ostatecznie zarazem uniemożliwiło przyjaźń: „Szczęście nieograniczonego, swobodnego i nie kończącego się rozjaśniania może łączyć tylko prawdziwych przyjaciół”³.

„Nasza sprawa” nie powiodła się: nie udało się wyjść poza monolog filozoficzny. Ale przez to nabrała szerszego wymiaru, stała się niejako naszą ludzką sprawą. Była szansą dla nowej formy dyskusji filozoficznej pomiędzy uczestnikami przełomowych wydarzeń, świadkami dziejów, twórcami idei, szansą w ostatecznym rachunku nie wykorzystaną. Pod koniec życia Jaspers napisze o tym niepowodzeniu: „To tak jakoś wypadło, w sposób niezamierzony”⁴. Wszakże ani on, ani Heidegger do końca nie pogodzili się z tą porażką, jakby gdzieś w głębi przeświadczeni o istniejącej więzi, w nadziei na spotkanie, coraz bardziej nieracjonalnej, ale na tyle silnej, że nigdy nie zdecydowali się na radykalne zerwanie.

¹ Tamże, s. 210-221.

² Tamże, s. 216.

³ *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*, wyd. przez L. Kohler i H. Saner, München, Zürich 1985, s. 198.

⁴ Tamże, s. 666.

Adam Węgrzecki

LISTY DO PRZYJACIELA

W ramach rozpoczętej przed laty edycji Pism Edyty Stein został niedawno opublikowany tom, który może budzić szersze zainteresowanie¹. Zawiera on bowiem listy Edyty Stein do Romana Ingardena, pisane przez 22 lata, od 1917 r. do 1938 r. Ukazują się one po raz pierwszy, w bardzo starannym opracowaniu, niezmiernie pomocnym dla zrozumienia wielu spraw, o jakich się w nich mówi.

Obecne wydanie listów umieszcza na pierwszym planie ich Autorkę, co bardzo wyraźnie zaznacza się w komentarzach. Wydaje się to najzupełniej naturalne, skoro jest to przecież jej dzieło. Jednakże — jak zauważa we wstępie H.-B. Gerl — „listy Edyty Stein nie tylko są przede wszystkim zwierciadłem Autorki, lecz w mniejszej mierze także zwierciadłem Ingardena”. Nie mniej naturalne jest zwrócenie uwagi na Adresata, dla którego dzieło to było przeznaczone, którego ono bezpośrednio dotyczyło i z którego odpowiedzią sprzęgało się nierozzerwalnie. Trudno więc się dziwić pozytywnemu oddźwiękowi, jaki przed kilkunastu laty wywołała w wąskim kręgu osób bliskich Ingardenowi wiadomość o zarysowującej się możliwości ich opublikowania w Polsce. Szansa taka istniała. Zainteresowane tym było Państwowe Wydawnictwo Naukowe, które skłonne było nawet zdecydować się na koprodukcję z poważnym wydawcą zagranicznym. Do „polskiego” wydania listów jednak nie doszło. Niewątpliwie dobrze się stało, że ich edycja, tym razem „niemiecka”, okazała się nie tylko możliwoscia.

Epistolograficzny tom *Pism Edyty Stein* zawiera 161 pozycji. Są wśród nich „normalne”, krótsze lub dłuższe listy, są też kartki pocztowe, niekiedy z jednozdaniowym tekstem. Korespondencja rozkłada się bardzo nierównomiernie na poszczególne lata jej trwania. Najżywsza była w pierwszych dwóch latach (63 listy), podczas gdy na lata 1934-1938 przypadają zaledwie 3 listy. Zdarzały się też okresy milczenia, trwającego nawet rok (w 1923, 1935, 1936), nie mówiąc już o krótszych, paromiesięcznych przerwach. Wszystkie fluktuacje, jakim podlegał „rytm” korespondencji, miały swoje przyczyny, głębsze i bardziej banalne (brak czasu), niekiedy ujawniane w tekście, niekiedy zaś trudne do ustalenia.

¹ Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, Einleitung von Hanna Barbara Gerl, Anmerkungen von Maria Amata Neyner O. C. D., *Edith Steins Werke*, Band XIV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, ss. 247.

Liczne i różnorodne są wątki przewijające się w listach. Są więc one kroniką przyjaźni, zadziergniętej jeszcze w czasie studiów u Husserla i poddawanej później rozlicznym próbom, zwłaszcza próbie czasu i oddalenia. Pojawiają się też inne sprawy osobiste, które nie dominują jednak w korespondencji, a najczęściej schodzą na margines. Wiele miejsca zajmują informacje o życiu filozoficznym, w szczególności w kręgu osób bliskich fenomenologii. W pierwszych latach trwania korespondencji sporo uwag dotyczy wydarzeń politycznych. W latach późniejszych te wątki zanikają. Niemało jest wreszcie refleksji i opinii o charakterze filozoficznym. Dzięki bogactwu spraw i wątków zarysowują się w listach sylwetki osobowe — wyraziście sylwetka Stein, mniej wyraźnie sylwetka Ingardena — dwójga wybitnych filozofów, których życie toczy się coraz bardziej odmiennie i którzy mają różne zapatrywania, a mimo to potrafią ze sobą rozmawiać. W jednym z listów (38; 5 VII 18) Stein nawet zauważa, że to, co pisze "przypuszczalnie byłoby uznane za zafałszowanie, gdyby Pan wpadł kiedyś na pomysł, ażeby to opublikować. A więc niech się Pan strzeże przed tym, aby to kiedyś uczynić!"¹.

Wszystkie listy stanowią jedną integralną całość, w której zaznaczają się pewne momenty zwrotne w życiu ich Autorki. Być może te momenty mieli na uwadze wydawcy tomu wyróżniając 3 okresy: 1. *Wege und Umwege* (1917-1921), 2. *Beruf und Berufung* (1922-1930), 3. *Absprung ins Endgültige* (1931-1938). Nie wiadomo jednak, co przesądziło o ich wyróżnieniu, takim a nie innym określeniu i czasowych ramach. Sprawy tej wstęp nie wyjaśnia. Można by, chociaż na próbę, pokusić się o uprzytomnienie tego, czym były owe listy dla Ingardena jako filozofa. Obroniwszy pracę doktorską, wraca on do odradzającej się Polski. Jest przekonany, że właśnie tu znajduje się jego miejsce, że tu winien żyć i pracować. Przez kilka lat pracuje bardzo ciężko ucząc w gimnazjach, a zarazem kontynuując pracę naukową. Pracuje w oddaleniu od ośrodków, w których kształtował swe zapatrywania filozoficzne, oraz ludzi, z którymi się żył i z którymi zapewne pragnąłby nadal współfilozofować. Jednak ojczyzna fenomenologii stała się po pierwszej wojnie światowej jeszcze bardziej odległa. W Polsce zaś, przynajmniej przez pierwsze lata, był jako fenomenolog samotny. Stąd też zlakniony był wiadomości o życiu filozoficznym w Niemczech. Zasypywał Edytę Stein pytaniami i prośbami o informacje. Dzięki Edycie Stein i innym osobom, z którymi korespondował, utrzymywał w tych trudnych latach żywą świadomość tego, co dzieje się w szkole fenomenologicznej, jakie rodzą się w niej idee i tendencje. Edyta Stein należała do tych osób, z którymi mógł i chciał dyskutować o pewnych sprawach. Warto więc może nieco bliżej przyrzeć się przede wszystkim wątkom teoretycznym, które się przewijają w korespondencji, pamiętając przy tym, że z uwagi na bogactwo jej treści jest to tylko jedno z wielu spojrzeń na nią.

¹ Ingarden opublikował w 1962 r. fragmenty listów pisanych w okresie: 5 I 1917 — 28 II 1918 (por. R. Ingarden, *Edith Stein on Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, w: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIII, 2(Dec. 1962), s. 155-175).

Korespondencja rozpoczęła się na początku stycznia 1917 r., po wyjeździe Ingardena z Fryburga. W pierwszym liście (5 I 17) Stein powiadamia Ingardena: "Właśnie skończyłam lekturę Pana pracy", po czym dzieli się kilkoma szczegółowymi uwagami krytycznymi dotyczącymi jego rozprawy doktorskiej. List z końca stycznia (3; 28 I 17) kończy informacją o tym, że jej praca (pt. *Zum Problem der Einfühlung*) znajduje się w druku.

Już w jednym z pierwszych listów Stein zauważa (9; 20 II 17): "Cieszy mnie bardzo, że natknął się Pan na problemy religijne. Nie powinny nazbyt jeżyć się włosy na głowie z powodu "metafizyki" w moim ostatnim liście. Sądzę, że wszędzie natrafia się na nią (całkowicie abstrahując od przeżyć religijnych). Nie można nadać ostatecznego kształtu jakiejś koncepcji osoby bez wniknięcia w zagadnienia Boga i bez tego nie można też zrozumieć, czym jest historia. Naturalnie, jeszcze tego nie widzę jasno, ale gdy tylko będą gotowe *Idee*, chciałabym się zająć tymi sprawami. Są to problemy, które mnie interesują. Może poczytamy razem Augustyna, kiedy Pan wróci?" Podobna się jej myśl napisania pracy o istocie (zatytułowanej później *Pytania esencjalne*). Nie radzi jednak pisać o Platonie i Arystotelesie ze względu na nieuchronne komplikacje filologiczne. Dzieli się też różnorodnymi problemami, jakie dostarcza praca u Husserla w charakterze asystentki.

Z radością dziękuje Ingardenowi za krytyczne uwagi o swojej pracy doktorskiej (17; 27 IV 17). Zgadza się, że jej pierwszy rozdział jest niezbyt udany. Dostrzega również to, że pojęcie "tego, co psychiczne" jest niezbyt jasne, ale zauważa, że należałoby już rozporządzać klarownym pojęciem "ducha". Scheler też — dodaje — nie posługuje się jaśniejszym pojęciem "tego, co psychiczne". "Od dawna już czułam, że muszę się nauczyć głębszego wnikania [w sprawę]. Myślę, że jest to słaby punkt mojego uzdolnienia. W zasadzie pracuję bardziej z pomocą marnego rozumu niż intuicji i może właśnie dlatego nadaję się na asystentkę Mistrza".

Pewne ożywienie w pracy nad manuskryptami Husserla wnosi znalezienie wśród "sterty manuskryptów" teczki opatrzonej tytułem: *Zeitbewusstsein*. W związku z tym Stein pisze (20; 6 VII 17): "Jak ważne są to sprawy, wie Pan najlepiej: dla teorii konstytucji, dla dyskusji z Bergsonem i — jak mi się wydaje — również z innymi, np. z Natorpem. Stan zewnętrzny jest dość żaloszny: kartki z notatkami z 1903 roku. Bardzo chętnie jednak spróbuję, czy się da z tego zrobić jakieś opracowanie". Miesiąc później (21; 7 VIII 17) dodaje: "W ostatnim miesiącu opracowywałam Husserla notatki o czasie, piękne rzeczy, ale jeszcze nie całkiem dojrzałe".

Ostatnie trzy miesiące 1917 roku Ingarden spędza we Fryburgu, a w styczniu 1918 r. się doktoryzuje. Dopiero po jego wyjeździe, w końcu stycznia tegoż roku korespondencja zostaje wznowiona. Stein lakonicznie powiadamia o zakończeniu pracy w charakterze asystentki Husserla (29; 28 II 18): "Mistrz łaskawie przyjął moje ustąpienie". Późniejszych propozycji Husserla powrotu do pracy nie przyjmuje, ale doraźnie mu pomaga. W listopadzie 1918 r. opuszcza Fryburg i udaje się do Wrocławia. Przerwa w korespondencji, spowodowana przypuszczalnie brakiem jakiegokolwiek wiadomości od Ingardena, trwa 9 miesięcy. Z Wrocławia informuje (65; 19 IX 19), że księga pamiątkowa z okazji 60 rocznicy urodzin została złożona Husserłowi

w manuskrypcie, z zamiarem opublikowania jej w późniejszym czasie. "Mój udział w księdze powiększył się tymczasem o drugą rozprawę pt. *Individuum und Gemeinschaft...*, obie rozprawy pod wspólnym tytułem *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften* powinny mi teraz posłużyć jako praca habilitacyjna. Jest jeszcze kwestią, czy coś będzie z tej habilitacji. Husserl a limine odrzucił możliwość jej przeprowadzenia we Fryburgu. Na naleganie Pani Reinach rozmawiałam w ostatnim semestrze w Getyndze i mam zamiar wnieść tam [prośbę w tej sprawie] w najbliższym miesiącu. Wynik jest jeszcze bardzo wątpliwy, ponieważ nastroje na Wydziale są bardzo podzielone, a przede wszystkim nie ma tam żadnego prawdziwego fachowca. Poza tym brałam jeszcze pod rozwagę Kilonię..."¹.

W 1921 r. ukazała się książka Hedwig Conrad-Martius pt. *Metaphysische Gespräche*. Ingarden zareagował na nią dość żywo w liście do Stein. Skłoniło ją to do nieco dłuższego wywodu (80; 13 XII 21): "Nie wiem, czy Pańska obawa o fenomenologię jest uzasadniona. Naturalnie, to nie jest w całości fenomenologia. Zdaje sobie z tego sprawę również Pani Conrad. Jednakże metafizyka, która ograniczałaby się do ścisłej analizy, jest w ogóle niemożliwa. Z drugiej strony, jeśli ktoś przejmuje się problemami metafizycznymi — ktoś, kto nigdy nie pisze inaczej, jak pod wpływem nieodpartego przymusu wewnętrznego — to czy można mu zabronić, aby poddał się temu? Cóż jednak może z tego wynikać? Nie są to «poetyckie baśnie» — sam Pan to zauważa, w przeciwnym bowiem razie tak by się Pan nie zaniepokoił. Wyczuwa Pan, że tkwi w tym jakieś rozszewlenie do prawdy. Jaka to ma być prawda? Według jakiej metody uzyskana? Temu, że częściowo chodzi o naoczne związki w ścisłym fenomenologicznym sensie, prawie Pan nie zaprzeczy, a przy bliższym przyjrzeniu się prawdopodobnie jeszcze słabiej niż teraz. Ale właśnie tylko częściowo. To, co przekracza owe związki, nie tak łatwo określić. Nie są to konstrukcje. Możemy to nazwać spekulacją, o ile pominiemy złe skojarzenia i pomyślimy o pierwotnym sensie słowa. Sądzę, że ona stwarza dostęp do kwestii metafizycznych i tak jak z pewnością każdy filozof jest w głębi swego serca metafizykiem, tak też z pewnością każdy spekuluje, *explicite* albo *implicite*. U jednego metafizyka jest widoczna wprost, u drugiego między wierszami. Każdy wielki filozof ma swoją własną metafizykę, co nie znaczy, że musi być ona dostępna każdemu. Wiąże się ona jak najściślej i w sposób uprawniony z wiarą. To, co dostrzeżę Pani Conrad, można zobaczyć tylko wtedy, gdy albo całkowicie tkwi się w świecie chrześcijańskim, albo — nie tkwiąc w nim samemu — jest się przekonany o jego rzeczywistości... Można wspólnie uprawiać fenomenologię, według jednej metody filozofię jako naukę ścisłą, a w metafizyce można mieć diametralnie przeciwstawne stanowisko. Tak jest oczywiście z Husserlem i z nami. Zresztą Husserl napisał zaraz kartkę po otrzymaniu *Gespräche*, aby dać wyraz swemu zachwytowi ze znamioną uwagą: będą musiał dopiero zobaczyć, co się da z tego dla mnie przelożyć na filozofię jako naukę ścisłą".

¹ Zarówno te próby habilitowania się, jak też późniejsze starania speliły na niczym.

Po ponad 2 lata trwającej przerwie w pracy naukowej, Stein powraca do niej. Przystępuje do przekładów, a także podejmuje się korekty językowej prac Ingardena. Nie poprzestaje jednak na samej korekcie, podnosząc również szereg spraw natury merytorycznej. Uwagi tego rodzaju, dotyczące pracy *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, wypełniają cały obszerny list (90) z 28 września 1925 r. Ingardenowska koncepcja teorii poznania budzi u Stein również ogólniejszą refleksję: "Muszę powiedzieć, że przy całym podziwie dla konsekwencji, z jaką zostaje rozwinięta idea tej absolutnej dyscypliny, oraz zwięzłości w wysuwaniu takiego wymagania — stawiam znak zapytania nad jej faktyczną absolutnością i uwolnieniem od wszelkiego dogmatyzmu. To znaczy całkowicie zgadzam się z jej niezależnością (w Pana znaczeniu) od każdej nauki, a także z funkcją, jaką pełni wobec wszystkich innych nauk. Kwestionuję jednak jej zdolność do tego, ażeby mogła jeszcze naukowo uzasadniać samą siebie. Teoria ta przyjmuje na początku pewne absolutne założenie (*Setzung*), założenie dotyczące poznania, jak mi się wydaje, zarówno jako faktu jak też jako idei. Zdaje mi się, że ten akt poprzedza wszelką naukę i jest aktem wiary, nie wymagającym żadnej wyższej mocy, o ile jest to wiara w zdolność utrzymywania siebie i w *veracitas Dei*. Dlatego moim zdaniem teoria poznania jest (nie stają Panu włosy na głowie?) zarazem metafizyką i ontologią poznania... Aby wykazać, że teoria poznania nie jest metafizyką, należałoby udowodnić, że aktu poznania nie zakłada się jako istniejącego (przy czym "istniejącego" nie trzeba zacieśniać do "istniejącego w sposób przyrodniczy"). Należałoby też, analogicznie, dla wykazania tego, że teoria poznania nie jest równoważna ontologii poznania, udowodnić, iż nie jest założona idea poznania".

Do Ingardenowskiej koncepcji teorii poznania powraca Stein jeszcze raz, dając wyraz swym zapatrywaniom na metafizykę (101; 28 XI 26): "Moje stanowisko wobec metafizyki jest inne niż Pan przypuszcza. To znaczy sądzę, iż może być ona budowana jedynie na filozofii, która powinna być tak dalece krytyczna jak to jest tylko możliwe (naturalnie, krytyczna również wobec swoich własnych możliwości), oraz na dogmatyce pozytywnej, tzn. podbudowanej objawieniem. Każda metafizyka, która czerpiąc z ducha filozofa kształtuje się w pewien «system», zawsze będzie w przeważającej mierze wytworem fantazji i jest, że tak powiem, kwestią szczęścia, jeśli znajdzie się w niej również związek prawdy... Taką metafizykę, jak ją pojmuję, należałoby poprzedzić krytycznym rozgraniczeniem tego, co ma do spełnienia filozofia (tzn. głównie teoria poznania i ontologia) oraz teologia, krytycznym rozgraniczeniem z obydwu stron. A na «ostatecznym uzasadnieniu» teorii poznania przez siebie samą stawiam wielki znak zapytania... A teraz [przejdźmy do] wiary. Gdybym rozumiała przez nią «akty», które można by potraktować paralelnie do aktów poznania, to też bym temu nie dowierzała. Jednak «inaczej jest w przypadku» wiary, której twórczej i przeobrażającej mocy doświadczam w sobie i w innych jak najbardziej *realiter*, wiary, która wypiętrzyła średniowieczne katedry i nie mniej wspinała budowlę kościelnej liturgii, wiary, którą św. Tomasz nazywa

«początkiem wiecznego życia w nas» — o tę wiarę rozbija się każde moje wątplenie“.

W 1927 r. Ingarden zamierza przyjechać do Niemiec. W korespondencji omawia ze Stein różne sprawy związane ze swą wizytą. Po przyjeździe na początku września spotkanie przyjaciół staje się coraz bliższe. W kolejnych listach z września i października Stein przedstawia różne warianty i szczegółowy spotkania. Dochodzi ono do skutku w Bergzabern, gdzie w owych latach wielu fenomenologów spotykało się ze sobą u pp. Conradów. Zapewne wiele spraw było przedmiotem rozmów i zapewne nie wszystko udało się omówić. Do jednej wszakże kwestii powraca Stein kilkakrotnie, nie tylko zresztą z własnej przemożnej potrzeby. Kwestii tej poświęca cały list z dnia 20 listopada 1927 (116): „Sądzę, że można i trzeba mówić o doświadczeniach religijnych; nie chodzi jednak przy tym o «bezpośrednią naoczność» Boga. Coś takiego może nastąpić jedynie w wyjątkowych przypadkach (w ekstazach itp.), przy czym nigdy nie jest możliwy ścisły dowód, że chodzi o prawdziwe objawienie. Zwyczajna droga prowadzi przez skutki, które zauważa się w sobie, w innych, w zdarzeniach zachodzących w przyrodzie i w życiu człowieka, wśród których żaden skutek — wzięty dla siebie — nie wskazuje na boskie sprawstwo w sposób tak jednoznaczny, że nie można by dopuścić również innego wyjaśnienia, ale każdy zawiera w sobie taką wskazówkę, a niektóre w swym odosobnieniu tak wyraźnie, iż nie można tego pominąć, ... iż można wprawdzie wątplić metodycznie, lecz nie w sposób rzeczywisty. Porównanie z realnością świata zewnętrznego wydaje mi się zupełnie udane (choć nie da się go przeprowadzić pod każdym względem) i właśnie w tym dostrzegam słaby punkt Pańskiego wywodu. Jako filozof może Pan powiedzieć, że brakuje Panu przekonujących motywów przy rozstrzyganiu między idealizmem a realizmem. Jednak w życiu praktycznym nie będzie Pan przecież czekał na to rozstrzygnięcie, lecz — jak czynią wszyscy idealiści, o ile są przy zdrowych zmysłach — będzie Pan obcował ze światem jako realnością. Kto postąpi inaczej, tego nazwie Pan wariatem. A psalmista pozwala sobie tak powiedzieć: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Nie jest potrzebne, abyśmy do końca naszego życia doszli do właściwego wykazania doświadczenia religijnego. Jest jednak konieczne, abyśmy doszli do rozstrzygnięcia za lub przeciw Bogu. Tego żąda się od nas, abyśmy się zdecydowali bez gwarancji. To jest wielkie ryzyko wiary. Droga wiedzie od wiary do oglądu (*Schauen*), nie odwrotnie. Kto jest zbyt dumny, aby przejść przez tę wąską furtkę, ten nie wejdzie [na właściwą drogę]. Kto jednak przez nią przejdzie, ten osiągnie już w tym życiu coraz większą jasność i doświadczy tego, że uprawnione jest *credo ut intelligam*. Sądzę też, że nie bardzo można tu zaczynać od skonstruowanych albo wymyślonych przeżyć. Jeśli brakuje własnego doświadczenia, trzeba zdać się na świadectwa *homines religiosi*. Nie ma w tym żadnego niedociągnięcia. W moim odczuciu najlepiej wyrażają się hiszpańscy mistycy: Teresa i Jan od Krzyża“.

Ingarden podtrzymuje ten wątek w swej korespondencji. Jeszcze z Marburga wysłał drugi list po spotkaniu, na który Stein „chwilowo“ nie odpowiada, tłumacząc się brakiem czasu przed Bożym Narodzeniem (118;

20 XII 27). Do odpowiedzi siada 1 stycznia 1928 (119). Nie kryje swych wątpliwości, czy „jest sensowne wdawać się, w takie rozważania“. Na tym nie urywa tego wątku. Zapewnia, iż „nie obawia się odeprzeć zarzutów. Trzeba by jednak odeprzeć każde zdanie, wnikać we wszelkie nieporozumienia i fałszywe założenia, które za nimi stoją. Nie żałowałabym na to czasu i starań, gdybym tylko mogła mieć nadzieję, że Panu to coś pomoże. Obecnie jednak w to nie wierzę. Każdy mój list wymagałby nowego komentarza, który nie mógłby liczyć na większe zrozumienie niż to, co komentowane. Dobrze pamiętam, jak to było ze mną, zanim nie została zdjęta opaska z moich oczu. Wówczas mogłabym mówić podobne rzeczy i nie pouczałaby mnie żadna dyskusja teoretyczna. Jeśli kiedyś nastąpi u Pana zwrot, to wszystko, co mogłabym Panu teraz powiedzieć, prawdopodobnie będzie Pan mógł powiedzieć sobie o wiele lepiej. Jeśli rzeczywiście z całą powagą poszukuje Pan prawdy w kwestiach religijnych, tzn. poszukuje Pan Boga, a nie wykazania (*Ausweis*) doświadczenia religijnego, wówczas z pewnością znajdzie Pan drogę. Mogę jedynie doradzać — o czym już raz pisałam — ażeby Pan trzymał się pism wielkich świętych i mistyków, gdzie znajdzie Pan najlepszy materiał źródłowy“. Radzi więc zagłębić się w pisma św. Teresy i św. Jana od Krzyża. Można powątpiewać, czy Ingardena zadawała ta propozycja. Wydaje się, że raczej — jak przystało na fenomenologa — chciałby się dowiedzieć czegoś więcej o doświadczeniu religijnym. Stein ponownie zapewnia (120; 10 II 28), że „w każdym razie nie chce unikać problemów religijnych“. Zaznacza już jednak, że „sposób, w jaki dyskusja została przez Pana wszczęta, nie przybliżyłby nas, lecz raczej — czuję to wyraźnie — oddalił od siebie. A jeśli chodzi o moją „godność filozofa“ (naturalnie, stawiam przy tym różne znaki zapytania), to muszę powiedzieć, że wedle mego przekonania (nie tylko religijnego, ale także filozoficznego) istnieją rzeczy, które znajdują się poza granicami naturalnych możliwości poznawczych. Filozofia, rozumiana jako nauka wywodząca się z czysto naturalnego poznania — jak ją Pan z pewnością pojmuję — może właśnie poznać jeszcze te granice. Wówczas jednak z filozoficznego punktu widzenia należałoby konsekwentnie respektować te granice, a bezsensowne byłoby chcieć wydobyć czysto filozoficznymi środkami coś, co znajduje się poza nimi. Mogę Panu jedynie zaproponować jako praktyczne wyjście, ażeby Pan o tych sprawach pisał, ilekroć ma Pan taką potrzebę, a mnie pozostawił, czy i jak dalece uznam za właściwe dać Panu odpowiedź“.

Nie wiadomo, jak Ingarden na to zareagował. W każdym razie Stein już nie podejmuje tego wątku. Zapewnia o gotowości spełnienia prośby Ingardena o przejrzanie jego pracy *Das literarische Kunstwerk* (121, 122, 123). Píše też o planowanej księdze pamiątkowej z okazji 70 rocznicy urodzin Husserla. Po jej ukazaniu się w 1929 r. bardzo wysoko ocenia (125; 16 V 29) umieszczoną w niej rozprawę Ingardena *Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus*: „Po całej mętnej gadaninie z obydwu stron jest prawdziwym dobrodzieństwem mieć przed sobą to wnikliwe i precyzyjnie zarysowane ujęcie problemu“. Nie ma jednak, jak zauważa, pełnej jasności w związku z rozróżnieniem między modusem bytowym a momentem egzystencjalnym

oraz w związku z pojęciem realności. Zdradza też powątpiewanie w możliwość zbudowania czystej teorii poznania, która nie zawierałaby żadnego *petitio principii*. Z kolejnego listu (11 VII 29) wynika, że wyjaśnienia Ingardena w związku z pierwszą sprawą są dla Stein całkowicie zadowolające. Cieszy również Stein uwaga, poczyniona przez Ingardena w związku z drugą sprawą. Stwierdza on bowiem, że w rozważaniach nad realnością natknął się na coś, czego "chwilowo" nie może rozwiązać. Stein wyraża nadzieję, że Ingarden "znajdzie o wiele więcej, niż poszukuje". Zastrzega się przy tym natychmiast, iż uwaga ta wcale nie oznacza, że sama wie więcej. "Na to musiałabym sama kiedyś dojść do tego, ażeby móc nad czymś starannie i gruntownie popracować. A to już może wcale nie nastąpić".

Po otrzymaniu od Ingardena pracy *Das literarische Kunstwerk*, Stein przystępuje do lektury. Wprowadza "na własną rękę" drobne poprawki językowe. Kilka spraw ogólniejszych wypunktowuje w liście z 18 marca 1930 r. (133). Uważa, że termin "*das literarische Kunstwerk*" byłoby lepiej zastąpić terminem "*das literarische Werk*" (zarówno w tytule jak i w tekście). Przemawia za tym, zdaniem Stein, szereg względów. Otóż "bezwartosciowe dzieło sztuki jest zgodnie z niemieckim wycuciem językowym *contradictio in adjecto*". Termin "*das literarische Werk*" jest ogólniejszy. Termin "*das literarische Kunstwerk*" pozwala oczekiwać, że chodzi głównie o wartość estetyczną, na czym autorowi pracy nie zależało przede wszystkim. Kilkanaście dni później (134) przekazuje Stein dalsze uwagi. Przyznaje, że najbardziej podobałby się jej tytuł: *Über den Aufbau literarischer Werke*. Do sprawy tytułu nawiązuje jeszcze w liście z 3 maja 1930 (136) proponując: "*Das literarische Werk*"¹. W kartce z 26 lipca 1930 (140) potwierdza nadzieje ostatniej części manuskryptu Ingardena, a 31 lipca (141) zawiadamia, że praca jest gotowa do wysłania Niemeyerowi w Halle. Dzieli się też ogólniejszymi spostrzeżeniami: "... praca jest nader istotnym dokonaniem, zawierającym wiele zupełnie nowych ustaleń i impulsów. W cz. II podobał mi się najbardziej rozdział o formalnej budowie... ostatnie rozdziały są opracowane nieco bardziej pobieżnie niż inne (świadczy o tym również język) i w stanie znacznego zmęczenia. Zwłaszcza problem życia jest omówiony niezadowolająco. Mimo to nie radziłabym Panu teraz dokonywać przeróbek, jeśli po wystarczającym wypoczynku sama praca nie zmusi do tego. Na siłę nie można czegoś takiego robić. W najgorszym razie będzie Pan musiał zgodzić się na ukazanie się dzieła z tym defektem urody oraz przyjąć odpowiednią krytykę — naturalnie z zamiarem odrobienia zaległości przy najbliższej okazji". Zastrzeżenia Stein budzi również styl, jakim posługuje się Ingarden. "Przeciętnie biorąc, pisze Pan zbyt rozwlekle i skomplikowanie. Może mógłby Pan spróbować w następnej pracy wyrażać się możliwie prosto, w krótkich, jasnych zdaniach". Kończy zaś list tymi słowami: "Z całego serca życzę Panu, ażeby praca wkrótce wyszła i przyniosła oczekiwany sukces". W kartce wysłanej do Tatarowa nad Prutem (144; 20 VIII 30) uspokaja Ingardena, że "... krytyka dotyczyła jedynie ogólnego

omówienia «życia», a nie życia dzieła sztuki". W liście przedświątecznym (146; 22 XII 30) przeprosza, że dopiero teraz dziękuje za książkę *Das literarische Kunstwerk*. Uskarża się przy tym — jak niemal w każdym liście — na brak czasu. Przy okazji zapewnia, iż nowe wydanie książki nie nastąpi na tyle szybko, "abyśmy musieli się spieszyć z listą błędów". *Das literarische Kunstwerk* — zauważa Stein — "znacznie wyprzedziła mojego Tomasza"¹, którego druk posuwał się bardzo powoli².

Nieco dłuższy list z 14 czerwca 1931 (149) zamyka Stein informacją o możliwości swojej habilitacji we Wrocławiu, dodając zaraz: "*qui vivra, verra*". Jedną z możliwości jej przeprowadzenia była związana z nową pracą napisaną przez Stein. Ingarden zainteresował się tą możliwością. Stein pisze o tym niemal rok później (152; 9 III 32): "Pytał Pan, czy moją pracę «napisałam o Tomaszu i Husserlu». To nie tak. Jest to systematyczna praca o «akcie i możliwości», która jedynie rozwija problematykę Tomasza, a następnie przeradza się w mój «system filozofii» — i jest to naturalnie dyskusja między Tomaszem a Husserlem. Pisanie tego stanowiło moją pracę ostatniego lata i z tego powodu odeszłam [z posady] w Speyer (czego nigdy nie żałowałam pomimo kryzysu gospodarczego). Manuskrypt obejmuje przeszło 450 stron; przedłożyłam go Husserlowi, Heideggerowi i Honeckerowi. Z Heideggerem przeprowadziłam na ten temat bardzo miłą, owocną rozmowę. Do druku musiałabym pracę jeszcze raz gruntownie przerobić. Nie wiem, kiedy do tego dojdzie. Od pierwszego marca należę bowiem do Niemieckiego Instytutu Naukowej Pedagogiki ... i muszę wdroyć się w literaturę psychologiczną, o którą niewiele się troszczyłam przez 20 lat".

Półtora roku później (157; 13 X 33) powiadamia, że wraca od matki i udaje się do Kolonii, "aby tam jutro wstać do klasztoru karmelitanek. Jest to dawny plan, który dojrzał dzięki [różnym] okolicznościom". Dopiero w następnym liście (158; 27 XI 33) pisze nieco szerzej: "Mogłam sobie wyobrazić, że tego kroku nie powita Pan z radością. Właściwie jednak wszyscy moi dawni przyjaciele powinni się cieszyć wraz ze mną, że wreszcie dotarłam tam, gdzie dawno należałam ... Dla nikogo, kto był blisko mnie, nie oznacza to jakiejś straty; wszyscy powinni uczestniczyć w korzyści, jaką mi to przynosi ... Myślę też, że nie całkiem zniknie moje zrozumienie dla kwestii filozoficznych. Już od wielu lat nie były one dla mnie czymś najistotniejszym. Nadto mam zezwolenie na to, ażeby godziny, które mamy na pracę prywatną, wykorzystać na kontynuację moich dawnych prac. W ostatnich tygodniach mogłam nawet trochę studiować Dunusa Szkota". Następnym list (159; 5 V 34), wysłany 3 tygodnie po obłóczynach (15 kwietnia 1934), podpisuje po raz pierwszy: *Schwester Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.*

Trzy lata mijają, zanim nadejdzie przedostatni już list (160 lato 1937). "U nas taką samą wartość ma obieranie kartofli, mycie okien czy pisanie książek. Na ogół jednak bierze się ludzi do tego, do czego się najbardziej nadają i dlatego musiałam obierać kartofle o wiele rzadziej niż pisać.

¹ W wydaniu niemieckim pozostał termin "*das literarische Kunstwerk*", w polskim zaś znalazł się termin "dzieło literackie".

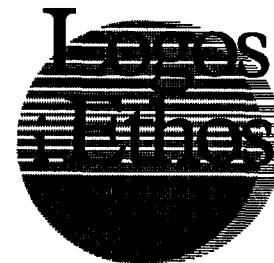
¹ Chodzi o przekład *Questiones disputatae de veritate*.

² Pierwszy tom ukazał się dopiero w 1931 roku, a drugi rok później.

Najpierw były to niewielkie rzeczy, czysto religijne albo omówienia książek. Dość szybko jednak, gdy tylko złożyłam pierwsze śluby (działo się to na Wielkanoc 1935 r.), otrzymałam polecenie, ażeby przygotować do druku obszerny zarys, jaki tutaj zabrałam ze sobą. Zarys ten bardzo szybko przekreśliłam i zaczęłam pisać od nowa. Tak powstało dwutomowe dzieło *Endliches und ewiges Sein*. Manuskrypt pierwszego tomu przekazałam już wydawnictwu Antona Pusteta w Salzburgu. Tom drugi będę musiała jeszcze przez pewien czas wygładzać. Toteż może mi się jeszcze przydać Pana praca o formalnej budowie przedmiotu inydywidualnego.

W ostatnim liście (161; 6 V 38) nawiązuje do śmierci Husserla, która nastąpiła 27 kwietnia 1938 r. Jest przekonana, że byłoby bardzo wskazane w tym czasie "wyrazić wdzięczność wobec jego dzieła w jakiejś księdze pamiątkowej. Kto ją jednak wyda? W jakim kraju ma się ukazać? Jesteśmy tak rozproszeni w świecie i tak ograniczeni wieloma trudnościami. (Również dla mojego dwutomowego dzieła nie znalazł się kraj, w którym może się ono ukazać). Może Pan mógłby to ułatwić, przyjechać do Kolonii i Fryburga, aby ustnie omówić to, co trzeba. W przeciwnym razie trudno będzie coś zrealizować... Wierzę, że znalazłyby się środki i sposoby, pozwalające mi przygotować jakiś przyczynek, gdyby księga pamiątkowa doszła do skutku. Nie mogłabym jednak podjąć się pracy organizacyjnej. W związku z wydaniem nie wchodziłabym w rachubę również z innych powodów". Rozsypywał się i zanikał dawny świat, a rzeczywistość aktualna stawała się coraz bardziej obca i wroga.

Patočka memorial lectures



P a t o ̇ k a M e m o r i a l L e c t u r e s

Institut Nauk o Człowieku w Wiedniu kierowany przez prof. Krzysztofa Michalskiego podjął inicjatywę publikacji w języku niemieckim *Dziel zebranych* wybitnego czeskiego fenomenologa Jana Patočki, ucznia Edmunda Husserla oraz otwarł cykl wykładów z filozofii współczesnej ku uczczeniu jego pamięci. Pierwszy wykład wygłosił w roku 1987 Hans-Georg Gadamer pt. *Phänomenologie und das Problem der Zeit*. Kolejny w 1988 r. Leszek Kołakowski pt. *Die Illusionen der Entymologisierung*. Po nim w 1989 r. Zbigniew Brzeziński pt. *The General Crisis of Communism*. W 1990 r. wykład głosił Paul Ricoeur na temat *The Person: Its Ethical and Moral Structure*. Dwa ostatnie lata wypełniły wykłady Charlesa Taylora *Two Theories of Language* (1991) i Jacquesa Derridy *Le secret — de la réponse et de la responsabilité* (1992).

Za zgodą *Institutu* podejmujemy publikację tych wykładów w języku polskim. Ponieważ nie jest jeszcze dostępny autoryzowany tekst prof. Gadamera, rozpoczynamy publikację drugiego z kolei wykładu Leszka Kołakowskiego z roku 1988.

Leszek Kołakowski

ILUZJE DEMITOLOGIZACJI

To niewiarygodne, że spustoszenie tradycji religijnej w kręgu zwyczajowo czy choćby nominalnie chrześcijańskiej cywilizacji, podobnie jak rzeczywisty czy pozorny spadek wrażliwości religijnej można wyjaśniać postępowaniem nauki, popularyzacją naukowych zdobyczy i i rozwojem naukowego ducha, przy czym ten ostatni jest paralelny bądź nawet tożsamy z podniesionym poziomem ogólnego wykształcenia. Bez wątplenia wyjaśnienie to jest szeroko rozpowszechnione, ludzie bowiem, którzy sami siebie określają jako niereligijnych, zwykli swą niewiarę tłumaczyć właśnie za pośrednictwem tych kategorii: niemożnością pogodzenia tradycji religijnej z wiedzą, którą oferuje nauka. Twierdzeń takich nie musimy jednak przyjmować bez zastrzeżeń.

Z całą pewnością niedorzecznie byłoby negować wzajemny związek tych dwu zjawisk — pozorowanej erozji zdolności życia w obrębie *numinosum* i doświadczenia go z jednej strony, a zaufania do nauki jako pewnego sposobu rozumienia świata z drugiej; nie znaczy to jednak, że pierwsze z nich jest kauzalnie wyznaczone przez drugie. Oba zjawiska zdają się raczej owocem wielowiekowego rozwoju nowoczesności. Zaczął się on, jak wolno przypuszczać, w wieku XI coraz bardziej zdecydowanym rozróżnieniem pomiędzy wiarą i rozumem świeckim. Potrzeba tego odróżnienia wzrastała *pari passu* z powstawaniem miast i cywilizacji miejskiej, włącznie z jej nieuniknionym rezultatem — emancypacją intelektualistów. Św. Tomasz z Akwinu sam partycypował w tym procesie — oczywiście nie mając takiego zamysłu i nie przewidując jego przyszłych następstw. Reagował on na próby awerroistów, którzy mieli w zamysle totalne oddzielenie wiary od rozumu, i aby uczynić wiarę skuteczną, musiał jasno i precyzyjnie przeprowadzić to rozróżnienie. Ustalił on dość ściśle reguły, które prawdziwie objawionej zapewniały nadzór i kontrolę nad wiedzą świecką, tak że pierwsza oczywiście nie miała wyprzeć drugiej, lecz cenzurować ją w przypadkach konfliktu i dostarczać jej ostatecznych kryteriów sensu. Tychże reguł św. Tomasz użył, aby określić stosunki między Kościołem i władzą świecką: zadaniem Kościoła nie było zastąpienie władzy cywilnej, lecz kontrola jej poczynań i praw pod kątem ich zgodności z nakazami bożymi. Nie postulując teokracji — ani w dziedzinie polityki, ani w dziedzinie poznania — zwalczał on ideę rozdziału *sacrum* i *profanum*, ponieważ rozdział taki oznaczałby, iż życie świeckie, zarówno polityczne, jak i intelektualne — miałyby prawo nie

przestrzegać reguł, nieomylnie ustalonych przez Boga i Kościół. Kolejny krok na tej drodze uczynili niektórzy nominaliści wieku XIV, którzy, rozdzielwszy te dwa obszary, pozbawili rozum świecki wszelkiego prawa do zajmowania się spekulacją teologiczną — poza dziedziną rozumu mieściły się nie tylko tajemnice boskości, lecz i sam problem istnienia Boga. Wszystkie pytania ostateczne scedowano autorytetowi objawienia. Dziedzinę wiary, która z definicji była irracjonalna, nominaliści przeciwstawili królestwu rozumu, gdzie panują normy empiryczne i logiczne. W istocie ustalili oni zasady nowoczesnego empiryzmu w tym samym duchu, w jakim cztery wieki później miał to uczynić Hume.

Mogłoby się zdawać, że rozdział ten oznaczał dyskredytację rozumu świeckiego, wydatnie ograniczając dziedzinę jego uprawnionego zainteresowania i pozbawiając go dostępu do całego obszaru badań metafizycznych i teologicznych. Niekiedy rzeczywiście tak było: chrześcijańscy mistycy, którzy często wyrażali się podobnymi formułami, użyciu rozumu w sprawach religijnych byli zwykle obojętni bądź wrody; to samo można powiedzieć o wielkich myślicielach reformacji. Ich ataki na sekularyzację chrześcijaństwa, do której doprowadziła ciekawość poznawcza uczonych świeckich, w swej formie wyrazu często zgadzały się z krytyką nominalistów, jakkolwiek cel nominalistów był tu przeciwny: nominaliści chcieli rozdzielić dziedzinę rozumu i dziedzinę wiary, aby utwierdzić autonomię rozumu i wykazać, że nie jest mu potrzebne wsparcie ze strony objawienia. Oznaczało to *implicite*, że dla naszego rozumienia świata nie ma znaczenia nie tylko wiara, ale i obecność Boga, czyli, innymi słowy, że rzeczywistość fizyczna jest samowystarczalna w odniesieniu do wszystkich celów natury praktycznej, podobnie jak i, w konsekwencji, nasze poznanie tej rzeczywistości. Nie oznaczało to negacji Boga czy objawienia: wystarczało, że Bóg i objawienie zostały zepchnięte w kąt, gdzie wkrótce okazały się bezużytecznymi dla życia świeckiego i dla nauki.

Apogeum tego procesu stanowiła filozofia Kartezjusza. W jego świecie Bóg stał się elementem maszyny uniwersum, źródłem energii, koniecznym wprowadzie dla ostatecznego wyjaśnienia natury, ale zbędnym dla eksplikacji jej poszczególnych zdarzeń. Można powiedzieć, że Kartezjusz nie był deistą w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ, zgodnie z jego fizyką, dla zachowania świata w byciu użyć trzeba takiej samej siły jak dla jego stworzenia, Bóg zatem dostarcza permanentnie koniecznego wsparcia istnieniu świata; dla zrozumienia świata stworzonego istnienie Boga było jednak rzeczą obojętną: wszechświatem rządzą nieomylnie działające prawa mechaniki, tak iż wcale nie musimy myśleć o Bogu, badając uniwersum. W tym sensie prawdziwe są — jakkolwiek nie w swym dosłownym znaczeniu — słowa Pascala o *chiquenaude* Kartezjusza, podobnie jak i bez wątpienia prawdą jest, że nowoczesny deizm powstał i rozwinął się z tradycji kartezjańskiej. Istnienie immaterialnej duszy jest bez znaczenia dla badań nad ludzkim ciałem, które stanowi skomplikowany mechanizm, podobnie jak zwierzęce, i podlega tym samym prawom, które określają ruch materii nieożywionej. Droga od zwierzęcia-maszyny do człowieka-maszyny była prosta. W świecie deistów Bóg, choć uznany werbalnie, był ewidentnie

niepotrzebny, gdyż nie ma czegoś takiego jak objawienie i cud (objawienie jest odpowiednikiem cudu w porządku poznania). Bóg zatem — co stanowi tu punkt zasadniczy — jest niepostrzegalny w dziedzinie natury.

Rzecz jasna cały ten proces był niezbędnym warunkiem postępu nowoczesnej nauki. Nie mogłaby ona powstać, gdyby uprzednio nie usunięto z natury Boga i cudów, gdyby reguły metod naukowych, skodyfikowane w wieku XVII przez Bacona, Kartezjusza, Gassendiego i innych, nie wymazały wszelkich śladów wiary religijnej, gdyby nie uwolniono nauki od powiązań z tradycją, autorytetem, Kościołem i tym wszystkim, co zdawało się nieodmiennie tajemnicze i niedostępne dla ludzkiego intelektu.

Nie oznacza to wcale, że powodem erozji wiary była nauka jako taka. Do erozji tej przyczyniła się bowiem nie nauka, lecz scjentyzm czy też scjentyistyczny racjonalizm: w odróżnieniu od nauki, racjonalizm jest doktryną filozoficzną czy też ideologią, która ma za przesłankę normatywną definicję wiedzy: za właściwą wiedzę wolno uznać tylko tę, która daje się wykorzystać w przewidywaniu i kontrolowaniu zjawisk natury. Poznawcza treść wiary religijnej (warto w tym miejscu wspomnieć, że racjonalistyczne *credo* uznaje religię za zbiór twierdzeń) jest pod tym względem bezużyteczna czy też problematycznie użyteczna, zatem religia nie może być wiedzą w rozpoznawalnym tego słowa znaczeniu. Pęd do panowania nad naturą — któremu Kartezjusz i oświecenie dostarczyli fundamentów filozoficznych — sam w sobie nie był ani racjonalny, ani irracjonalny; odzwierciedlał on jedynie ludzkie namiętności, a nie ludzką wiedzę. Gdy to panowanie, włącznie ze swymi bezspornie dobroczynnymi skutkami, uzyskało charakter zasadniczej wartości, cała tradycja religijna ludzkości stała się wątpliwą, a w końcu bezprzedmiotową. Fakt, że wrażliwość religijną zaczęto uważać za pozbawioną sensu, nie wynikał z nauki czy z możliwego konfliktu między prawdą naukową i treścią objawienia, lecz z ludzkich preferencji i z prymatu, przyznanego na naszej skali wartości tym czynnościom duchowym, które mogły poszerzyć obszar naszego panowania nad naturą; pod tym względem nauce, inaczej niż religii, można było w pełni zaufać.

Idea panowania nad naturą ma oczywiście biblijne źródła, ale zwróciła się przeciwko *Biblii* i objawieniu, gdy przestała działać w ramach kosmicznego i moralnego porządku, ustanowionego przez Boga, stając się najwyższym i bezwarunkowym celem. Samo chrześcijaństwo nie było bez winy w zaostrzeniu się tego konfliktu, w procesie zatem, skutkiem którego oświecenie skierowało się przeciwko chrześcijaństwu. Po pierwsze, chrześcijaństwo utwierdzało i wspierało scholastyczną racjonalność swej doktryny dłużej, niż było to kulturowo możliwe, przez co znalazło się w wątpliwym położeniu: wymagając, by fundamentalne prawdy tradycji chrześcijańskiej były racjonalnie sprawdzalne w tym samym sensie co prawdy nauki, ze zgrabą dla siebie ukazało przepaść między nimi, przepaść wszakże na jednej i tej samej skali wartości poznawczych; zamiast być tym, czym zawsze być chciało — bożą ewangelią, przeniesioną w ludzkie usta — usiłowało być drugorzędną wiedzą zasadniczo tego samego rodzaju co wiedza świecka. Po drugie, edukacja chrześcijańska często wspierała magiczne elementy i magiczne oczekiwania, związane z rytuałami i sakramentami, podsycając, a przy-

najmniej dopuszczając przekonanie, że rytuały i modlitwy, choć naturalnie zawierają w sobie także operacje bożej energii, mają charakter technicznego sprawstwa, tak jakby na przykład modlitwa była czynnością, która, jako poprawnie wykonana, ma nieomylnie przynieść pożądane skutki; gdy to nie następuje, możliwe jest dwojakie wytłumaczenie — albo operacja została niewłaściwie przeprowadzona, albo idea modlitwy jest fundamentalnie fałszywa: maszyneria nie działa zgodnie z oczekiwaniami, nie ma zatem podstaw, by wierzyć, że Bóg w ogóle istnieje. Wkrótce stało się jasnym, że tak rozumiany kult religijny nie może współzawodniczyć z techniką: technika, jako właściwie zastosowana, dostarcza dóbr, które dostarczyć obiecuje (zupełnie milcząc o skutkach ubocznych, których nie obiecuje i które niekoniecznie są dobroczynne). Pomieszanie wiary z wiedzą, pomieszanie, za które po części można zganić samo chrześcijaństwo, nieuchronnie doprowadziło kult do nieskutecznej czy wątpliwej techniki; w tej mierze, w jakiej Kościoły chrześcijańskie pobudzały oba rodzaje konfuzji, chrześcijaństwo przyczyniło się do upowszechnienia ateizmu. Główna przyczyna spustoszenia wiary tkwiła jednak w moralnych, a nie intelektualnych przemianach: w preferowaniu tych dziedzin aktywności, które dostarczają wymiernych dóbr.

W średniowieczu konflikt teologii i nauki miał znaczenie tylko dla nielicznych. Także później, w wieku XVII i XVIII, droga od badań naukowych do ich technicznego zastosowania — w każdym razie do tego zastosowania, które dotykało życia codziennego wielu ludzi — była długa i powolna, dla większości mało dostrzegalna. W wieku XIX stawała się ona coraz krótszą, a w naszych czasach jest niemal błyskawiczna; dla każdego stało się widocznym, że nauka może nasze życie zmieniać, poprawiać i udogadniać.

Krótko rzecz ujmując, realny konflikt nie rozgrywa się między nauką, w każdej fazie swego rozwoju ujmowaną jako absolutny standart, którym mamy mierzyć nasze życie duchowe, i religią, traktowaną jako zbiór twierdzeń o Bogu, opatrności, nieśmiertelności, diabie, etc. — twierdzeń, których uznawalność należy oceniać wedle kryteriów naukowych. Konflikt ma charakter kulturowy i dotyczy hierarchii preferencji: nasze *libido dominandi* przeciw naszej potrzebie znalezienia sensu we wszechświecie i w życiu. Oba czynniki: *libido dominandi* i poszukiwanie sensu, są zakorzenione w ludzkim byciu, ale wzajemnie się ograniczają, miast przyjaźnie współistnieć.

Na tym tle chcę rozważyć problem tak zwanej demitologizacji. W najszerszym tego słowa znaczeniu proces demitologizacji trwa tak długo, jak długie są dzieje nowoczesności, włącznie z siedemnastowiecznym deizmem. We wczesnej swej wersji demitologizacja była niczym więcej jak próbą znalezienia enklawy dla życia religijnego, skąd nie zakłócałoby ono naszych spraw intelektualnych i politycznych. Rzeczywiście głęboki ruch, który miał w zamierzeniu pełne przeobrażenie sensu religii, rozwinął się u końca wieku XIX, a swój jaskrawy wyraz znalazł w modernizmie katolickim (obok mniej radykalnej teologii liberalnej). Nie używając słowa demitologizacja, ruch ten antycypował wszystkie zasadnicze wątki rozważań Bultmanna.

Bultmann podkreślał, że idea demitologizacji stanowiła część jego pracy hermeneutycznej nad *Nowym Testamentem* i łączyła się z trudnościami, z którymi musiał się on uporać w swej pracy pasterskiej. Ponieważ historyk czy egzegeta, analizując tekst, nie może wyłączyć swego "egzystencjalnego" stosunku do autora czy też do osób, o których mówi tekst, przeto z konieczności objaśnia on tekst poprzez swe własne doświadczenia, emocje i aspiracje, w kontekście swego życia i historycznego środowiska, w którym przyszło mu żyć. Dlatego zarówno jego pytania, jak i samo jego rozumienie tekstu muszą ulegać zmianie nie tylko z narastaniem doświadczenia historycznego ludzkości, lecz także z życiem osobistym czytelnika; w badanych przez siebie źródłach — na przykład w *Nowym Testamencie* — często znajduje on nieoczekiwane odpowiedzi na swe osobiste pytania i ujmuje słowo tekstu tak, jakby było ono skierowane do niego osobiście.

Jak dotąd, Bultmann pozostaje w ramach tradycyjnej niemieckiej filozofii rozumienia, choć, jako heideggerysta, nie mówi o wczuciu czy naśladowczej reprodukcji, lecz raczej o wymianie egzystencjalnej między tekstem i czytelnikiem, przy czym wymiana ta pozostaje w odniesieniu do jego terażniejszego doświadczenia. Jako teolog Bultmann wykracza poza Diltheya i Heideggera. By rozumieć, co to znaczy, że tekst przekazuje nam bożą ewangelię, musimy wcześniej mieć już jakieś doświadczenie — w formie troski raczej niż koncepcji — Boga i jego Słowa. I rzeczywiście mamy takie doświadczenie, nawet jeśli je negujemy konceptualnie. Wiedza ta stanowi aspekt troski egzystencjalnej, którą wszyscy podzielamy, dlatego też w rzeczywistym rozumieniu, które wychodzi poza filologiczną i historyczną egzegezę, mieści się wola czytelnika, by stawić czoła własnej egzystencji. Definitywne zrozumienie nie jest zatem możliwe: egzystencja dokonuje się *hic et nunc*, podobnie więc i rozumienie.

Fakt, że nie może być czegoś takiego jak niezmienny sens objawienia, stanowił ważny temat modernistów. Ponieważ postrzeganie tekstu zmienia się wraz z przeobrażeniami naszej wrażliwości i wiedzy, przeto, jak argumentowali moderniści, musi się zmieniać także sens tekstu. Czy, przyjmując to założenie, winniśmy powiedzieć, że zmienia się także prawda, że coś, co było prawdziwe w pewnym okresie historycznym, w następnym przestaje być prawdą? Każdy ortodoksyjny teolog przyjmuje niewyczerpalność *Pisma*; dotyczyć może ona wszelkich tekstów, niekoniecznie tylko tych, które swe powstanie zawdzięczają boskiej inspiracji. Nie przeszkadza mu to jednak wierzyć, że w Słowie Bożym wciąż zachowuje się trwałe jądro. A jeśli nie ma niczego niezmiennego, to czy chrześcijaństwo może przetrwać? Czy jest ono czymś więcej niż związanym ze swymi czasami wyrazem historycznej relatywnej wrażliwości religijnej, której nie przysługuje uprzywilejowana pozycja i która nie jest w niczym lepsza od jakiegokolwiek innej religii, antyreligii czy niereligii? Jeśli założyć, że społeczeństwo nasze w swej większości nie potrzebuje już wiary chrześcijańskiej, to czy mamy przyjąć, że chrześcijaństwo, prawdziwe w minionej epoce, dziś stało się fałszem? A jeśli tak powiadamy, to czy nie unicestwiamy pojęcia samej prawdy?

Moderniści odpowiadali: co w chrześcijaństwie było fundamentalnie prawdziwe, to wciąż pozostaje prawdziwym, lecz prawda ta nigdy nie osiąga

definitywnego sformułowania. Formuły, dogmaty i symbole są historycznie relatywne, mogą stracić swą żywotność i stać się przestarzałymi, jednakże jądro wiary, objawione każdemu z nas w naszym osobistym doświadczeniu, nie ginie. Sposób artykulacji tego jądra jest wszakże nieodmiennie prowizoryczny i tak przypadkowy, jak etniczne usta, które je wyrażają — jądra wiary nie można ująć w na zawsze uznawalnych twierdzeniach.

Stanowisko Bultmanna jest takie samo. Winniśmy zapytać: jak daleko może pójść ta ewolucja? Dlaczego ma to być niemożliwe, by autentyczne chrześcijaństwo (którego wyraz jest jednak zawsze tylko relatywny) wyraziło się kiedyś takimi twierdzeniami jak: nie istnieje Bóg, nie istnieje zbawienie, nie istnieje przebaczenie, nie istnieje grzech pierworodny, nie istnieje życie wieczne, nie istnieje miłość? Wydaje się to możliwym przy założeniu, że nic w chrześcijańskiej ewangelii nie opiera się przemianom kulturowym. Nowe formuły z pewnością byłyby równie prowizoryczne i równie "prawdziwe" jak dawniejsze, a ich doczesność można byłoby dostrzec jedynie wtedy, gdy byłyby one już martwe kulturowo.

Jest rzeczą oczywistą, że język teologii ulega zmianie. Zmieniają się kategorie, którymi ludzie próbują przeobrazić *Biblię* w "system" metafizyczny; nowe ludzkie troski i nowe formy wrażliwości mogą otwierać nowe sensory tekstu; czy jednak tekst we wszystkich swych aspektach jest zdany na łaskę i niełaskę czytelnika?

Bultmann nie mówi tego dokładnie. Chrześcijańską ewangelię chciałby on uprzystępnic współczesnej umysłowości, oczyszczając chrześcijaństwo z "mitologii", to znaczy z nawyku wyrażania boskich spraw i czynów kategoriami empirycznymi, zapożyczonymi od ziemskiej rzeczywistości i od ludzkich działań.

Człowiek nowoczesny nie potrafi na przykład, według Bultmanna, przedstawić sobie przestrzennej struktury świata tak, jak przedstawiali ją sobie ludzie starożytni: siedziba Boga i aniołów w niebie, piekło pod ziemią. Przede wszystkim zaś nie potrafi on sobie wyobrazić, że ingerencje innego świata, Boga, diabłów czy aniołów przełamują czy znoszą w postaci cudu naturalną przyczynowość; nie potrafi on także przyjąć przełamania przyczynowości przez nasze modlitwy czy środki magiczne; nie potrafi wierzyć, że boska istota uczyniła z siebie ofiarę za nasze grzechy, że akty sakramentu, takie jak chrzest czy eucharystia, udzielają wiernym duchowej mocy, że Bóg jest ojcem w rozumiałym dla nas znaczeniu tego słowa, że stworzył świat *ex nihilo*, że Jezus był równocześnie Bogiem i człowiekiem. Choć te artykuły wiary są nie do przyjęcia dla ludzi wykształconych w nowoczesnej nauce, to jednak "obiektywny" czy "egzystencjalny" sens chrześcijaństwa nie zaginął: człowiek nowoczesny może wierzyć, że świat, w którym żyje, nie jest rzeczywistością ostateczną, i że Bóg obejmuje sobą świat empiryczny. Wiara jest spotkaniem egzystencji ze Słowem, a nie aprobatą pewnej liczby tez — zgodnie z nauką Lutra wiary nie można wywołać dziełem egzegetycznym: wiara jest doświadczeniem i jako taka nie ma urzeczowionej istoty w postaci dogmatów. Słowo Boże jest otwarte dla mnie, ale jego sens jest aspektem terażniejszego doświadczenia. Niepodobna wyobrazić sobie dowodów boskości Jezusa, ale zmieniając moje życie, Jezus

objawia siebie jako Słowo Boga. Znajduję Boga w Jezusie, decydując się pójść za jego wezwaniem, a wtedy nie lękam się już przyszłości, ponieważ sens przyszłości określa teraźniejsza obecność Jezusa.

Co pozostaje z chrześcijaństwa po takim oczyszczeniu? Wiara w sensie Lutera, powiada Bultmann, zaufanie do Boga, który objawił się w Jezusie. Jest to, jak się zdaje, *fiducia*, która nie ma intelektualnych fundamentów i o której prawdopodobnie niestosownością nawet byłoby powiedzieć, że mieści w sobie prawdę "Bóg istnieje", prawda taka jest tu bowiem pozbawiona sensu poza osobistym doświadczeniem wiernego.

Słynna dyskusja o demitologizacji między Bultmannem i Jaspersem miała miejsce 35 lat temu. Według Jaspersa filozofia nigdy nie może objąć sobą religii. Religia opiera się wszelkiemu doświadczeniu pojęciowemu. Bultmannowska próba uczynienia religii naukowo respektowalną była od początku skazana na porażkę. Po pierwsze, owo nowoczesne ujęcie świata, jakim opisuje je Bultmann, wcale nie jest nowoczesne: dla współczesnych Jezusa zmartwychwstanie było równie niemożliwe jak dla nas; z drugiej strony ludzie dzisiejsi w absurdu wierzą w nie mniejszym stopniu niż czyniono to w starożytności. Nowoczesna nauka nie rości sobie pretensji, by dostarczać globalnego rozumienia rzeczywistości. Także heideggerowska ontologia nie jest do tego zdolna.

Według Jaspersa, czymś zupełnie fałszywym byłaby wiara, że mity są przebranymi teoriami i że dają się przełożyć na idiomy metafizyczne. Mitów nie sposób przetransponować na język niemityczny i daremnym trudem są nasze próby ich racjonalnego objaśniania. Jakkolwiek szyfry mitu są *sui generis*, to jednak winniśmy wiedzieć, że nie istnieją diabły, magiczna przyczynowość i sztuka czarodziejska. Każdy może zanegować mit dla samego siebie, ale nie dla innych ludzi. Dzięki swemu tkwieniu w micie ludzie uświadamiają sobie transcendencję, przy czym w spotkaniu tym strona obiektywna i strona subiektywna są nierozdzielne; znaleźć w micie prawdę naukową jest równie niemożliwe, jak sprowadzić mit do jego osobistej, "egzystencjalnej" treści. Wiara nie powstaje za sprawą egzegezy, lecz jest przekazywana przez kapłanów i nie może oddziaływać, jeśli sam kapłan nie żyje w wierze. Bultmann, próbując przyswoić sobie oświeceniową krytykę religii, aby uratować wiarę, ujmuje oświecenie w jego fałszywej i dogmatycznej wersji. Nastawienie liberalne nie walczy z prostą i naiwną pobożnością, lecz chce uwolnić Boga od uprzedmiotowionych form. Przyjmuje ono ideę Boga ukrytego; transcendencja jest dostępna tylko dzięki szyfrom, realną staje się tylko dla ludzkiej egzystencji, a więc niekoniecznie w historycznym chrześcijaństwie, niekoniecznie też kodyfikuje się w jakiejś *credo*. Bultmann wszakże, próbując ocalić niemitologiczne minimum z chrześcijaństwa, odnajduje je w luterzańskim dogmacie usprawiedliwienia przez wiarę i tak popada z powrotem w sztywną ortodoksję.

Odpowiedź Bultmanna na tę krytykę lepiej być może niż jego teoria ukazuje praktyczne problemy, z którymi musiał się on uporać jako kapłan ewangelicki. Zaprzecza on, jakoby usiłował z wiary ocalić te nieliczne treści, które są do uratowania po atakach nauki; jego zamiarem miało być raczej wyjaśnienie człowiekowi nowoczesnemu, czym rzeczywistość jest wiara chrześ-

cijańska. Tak samo jak Jaspers, Bultmann przyjmuje, że zmarły nie może powstać z grobu, że nie ma diabłów i magii, rzuca jednak wyzwanie Jaspersowi, zapytując, jak można wyjaśnić wiernym sens *Listu do Rzymian* św. Pawła o grzechu pierworodnym i zbawieniu. Myślenie mityczne jest równie "urzeczwione" jak myślenie naukowe, gdy próbuje boską transcendencję wyjaśnić w kategoriach empirycznych czy zło spersonifikować w postaci szatana. Jaspers nie mówi w ogóle, jak mit biblijny daje się wyrazić w sposób, który byłby do przyjęcia dla "człowieka nowoczesnego". Z pewnością nie można rzeczywistości objawienia sprawdzać, zanim się go wcześniej nie przyjęło jako objawienia. Gdy przyjąłem objawienie, jego głos słyszę jako bezpośrednio do mnie skierowane Słowo. Po swym odmitologizowaniu doktryna wcielenia się Chrystusa w postać człowieka mówi, że Bóg objawia się nie tylko jako idea, lecz także jako mój Bóg, który przemawia do mnie tu i teraz; doktryna Jezusa jako "fenomenu eschatologicznego" mówi natomiast, że Jezus jest stale obecnym Słowem Boga.

Krótko rzecz ujmując, Jaspers głosi, że byłoby to zgubne, gdyby się unicestwiło język mitu i że język ten nie ma przedmiotowego sensu, nie odnosi się do rzeczywistości empirycznej, lecz dostarcza nam tylko szyfrów, które pomagają nam ogarnąć transcendencję i egzystencję, nierozdzielnie ze sobą powiązane i na wieki niedocieczone. Winniśmy, według Jaspersa, zrezygnować z dogmatów, z utrwalonych, danych w historycznie identyfikowalnym objawieniu prawd, nie powinniśmy jednak sprowadzać mitu do abstrakcyjnej doktryny. Bultmann natomiast chce z tradycyjnej wiary "przedmiotowej" uratować te treści, które są do przyjęcia dla człowieka nowoczesnego, co w istocie sprowadza się do niepodważalnych historycznie informacji, pozbawionych religijnej zawartości, a żywą wiarę utrzymać tylko w formie spotkania egzystencjalnego w obszarze osobistej decyzji.

Widać tu wyraźnie różnicę między zainteresowaniami i troskami filozofa i kapłana. Jaspers chce pozostawić mit w jego oryginalnej formie wyrazu, i to zarówno dlatego, że nie dysponujemy jego lepszym wyrazem, jak i dlatego, że mit stanowi nieodzowny element kultury. Odmawia on jednak mitowi jakiegokolwiek sensu empirycznego: nie istnieje coś takiego jak zmartwychwstanie w rzeczywistym tego słowa znaczeniu, nie ma diabłów i aniołów, nie ma objawienia w znaczeniu biblijnym, tzn. Bóg nie przemawia do rzeczywistego Mojżesza i Abrahama. Jaspers wie jednak, że dla wierzących, inaczej niż dla filozofów, objawienie i diabły są czymś rzeczywistym, a nie szyframi transcendencji. Końcowy rezultat jego obrony mitu niewiele się różni od doktryny libertynów XVII wieku: pozwólmy pospółstwu żyć w jego zabobonach, ludzie proszą potrzebują mitu jako opowieści, którą przyjmują w jej dosłownym sensie; oświeceni natomiast ujmują mit tylko jako zbiór szyfrów, mgliście wiążących nas z niewyraźną rzeczywistością ostateczną. Tym sposobem powracamy do podziału na dwie kultury, który znamy z dzieła Spinozy i, najwyraźniej, z *Discorsi Machiavellego* (nawet jeśli potrzebę mitu wyjaśnia się w kategoriach kulturowych i antropologicznych, a nie politycznych). Filozof, który każe prostym ludziom wierzyć w legendy — legendy, których samemu nie traktuje poważnie — zdaje się dopuszczać

tej samej *pia fraus* co Numa Pompiliusz czy rzymscy generałowie w prezentacji Machiavellego.

Bultmann odrzuca to rozwiązanie, gdyż mówi on bądź do ministrów Kościoła, bądź do prostych wyznawców, którzy, nie będąc filozofami, są "ludźmi nowoczesnymi", którzy oddychają wszechobecnym powietrzem nauki i sądzą, że jest rzeczą niedopuszczalną przyjmować w dosłownym znaczeniu istnienie diabłów czy zmartwychstanie.

Jaspers, jak sądzę, ma rację, gdy mówi, że daremnym trudem jest przekład mitu na kategorie filozoficzne i że beznadziejnymi są próby dopasowania chrześcijaństwa do współczesnej nauki. Ma też rację, gdy podaje w wątpliwość bultmannowską ideę "człowieka nowoczesnego", tak jakby miliony "ludzi nowoczesnych", którzy wierzyli w doktrynę nazizmu czy komunizmu, wypróbowało dzięki temu, że są racjonalnymi istotami, niewrażliwymi na zabobon.

Bez wątpienia nie można lekką ręką zbyć trosk Bultmanna: jako kapłan musiał on często słyszeć pytanie, jak wiara chrześcijańska może koegzystować z naukowym ujęciem świata, a nie mogąc się uporać z tym zadaniem, uciekł w swe rozwiązanie "egzystencjalne". Wielu kapłanów musiało stawić czoła takim problemom. Przypominam sobie rozmowę z pewnym kapłanem katolickim, któremu powiedziałem, że cieszy mnie deklaracja papieża Pawła VI, potwierdzająca tradycyjną naukę Kościoła o diable, na co kapłan nie bez odrobiny goryczy odrzekł: "O, panu łatwo tak mówić, bo nie musi pan iść do ludzi i wyjaśniać im tego". Bez dwu zdań był to dobry, wierzący chrześcijanin, a jednak nie potrafił pogodzić się z tradycyjnym pojęciem diabła. Dlaczego? Dlaczego wśród warstw wykształconych pewną respektowalnością cieszy się wiara w Boga, natomiast wiara w diabły i anioły uchodzi za średniowieczny zabobon? Wydaje się, że powinno być akurat odwrotnie: diabły i anioły są wprawdzie bezcielesnymi, ale skończonymi stworami, obdarzonymi rozumem, pod wieloma względami podobnymi do nas — łatwiej jest opisać ich naturę czy oczekiwać spotkania z nimi, aniżeli myśleć o Bogu. Oto możliwa odpowiedź: Bóg, w tej mierze, w jakiej nadal uchodzi za respektowalnego, nie jest Bogiem chrześcijańskim, lecz Bogiem deistów czy panteistów, mglistym pojęciem wielkiego ducha czy może raczej gigantycznego komputera, odpowiedzialnego za skomplikowane równania, według których porusza się wszechświat. Bóg chrześcijański, opatrnościowa mądrość, która troszczy się o ludzkie stwory i ingeruje w ich życie, jest w ogóle nierespektowalny. Czy dlatego, że dla nauki Bóg jest nie do przyjęcia? Nie sądzę. Bóg jest nie do przyjęcia dla scjentystycznego racjonalizmu, który, muszę tu powtórzyć, stanowi doktrynę filozoficzną, a nie samą naukę. Ideologia ta wyrugowała z naszego życia wszystko, co mieści się poza obszarem nauki, jakkolwiek nie uczyniła tego z powodu "irracjonalności" takiej wiary, lecz dlatego, że wiara nie potrafi dostarczać dóbr, które wytwarza nauka. Przy czym, jak słusznie zauważa Jaspers, nasz kult nauki nie czyni nas bardziej racjonalnymi w jakimkolwiek innym sensie: nie jesteśmy mniej zabobonni niż nasi przodkowie przed dwoma tysiącami latami.

Jest jeszcze inny powód, który sprawia, że propozycja Bultmanna nie ma nadziei powodzenia: wszystko, co chce on uratować z chrześcijaństwa, aby pochwilić "człowiekowi nowoczesnemu", jest równie mitologiczne, jak składniki, które usiłuje zeń wyeliminować. Dlaczego głoszenie, że Jezus jest Słowem Bożym, miałoby być mniej mitologiczne aniżeli głoszenie, że Jezus jest Synem Bożym? Nie, nie ma drogi, na której chrześcijaństwo mogłoby się odmitologizować i zarazem uchronić coś ze swego sensu. Istnieje tylko albo-albo: odmitologizowane chrześcijaństwo nie jest żadnym chrześcijaństwem. Naturalnie, nie musi się być chrześcijaninem, by przyjąć, że istniał człowiek imieniem Jezus, który głosił miłość, przebaczenie i przyszłe Królestwo Boże, po czym został ukrzyżowany w Jeruzalem; niewielu ludzi podaje w wątpliwość prawdę historyczną tych zdarzeń — nawet zagorzały wróg chrześcijaństwa może w nie wierzyć; taki opis historyczny nie ma jednak specyficznie religijnego znaczenia. Głosić natomiast, że Jezus był Słowem Bożym, jest czymś całkowicie mitologicznym w sensie Bultmanna. Ba, nawet czysto osobiste spotkanie z Bogiem, które pozostaje zasadniczo niewyraźnym w racjonalnym dyskursie, choć wierny uznaje je w swym duchu za realne, także musi być "mitologiczne". Nie ma ucieczki od dylematu: albo "mitologiczne" przyjęcie Boga chrześcijańskiego, albo scjentystyczny racjonalizm, który Boga w ogóle nie potrzebuje. A jeśli nawet, za radą Bultmanna, dochowujemy chrześcijaństwa, zredukowanego do osobistego aktu każdego chrześcijanina z osobna, to nie sposób ocalić chrześcijaństwa jako wspólnej wiary, jako społeczności, jako miejsca spotkania wiernych i wyznawców; jeśli mamy tylko Jezusa historycznego, który nie jest czymś specyficznie chrześcijańskim, a obok tego Jezusa, który jest osobistą własnością wiernego i nie staje się miejscem zbiorczym społeczności chrześcijańskiej, to tych dwu istot nic nie łączy; pozostajemy z kombinacją dwóch całkowicie względem siebie zamkniętych obszarów: "obiektywnej" wiedzy historycznej i monadycznego doświadczenia, którego nikt nie jest zdolny przekazać innym ludziom.

Jeśli jest prawdą, że, jak mówi Jaspers, język mitu nie daje się przetransponować na kategorie metafizyczne — przy czym głoszenie czegoś takiego może uczynić bezrobotnymi wszystkich teologów — to czy nie znaczy to, że język ów jest niezrozumiały dla wiernych? Przez całe wieki chrześcijanie wierzyli w sens ofiary Chrystusa, wyjaśniony przez św. Pawła, i zdawali się ją rozumieć. Czy winniśmy powiedzieć, że ten sam sens dla nas stał się niezrozumiałym? Czy znaczy to, że stępieliśmy? Nie, sądzimy raczej, że wyjaśnienie św. Pawła jest nie do przyjęcia wedle kryteriów współczesnej racjonalności. A dlaczego kryteria te mamy aprobować jako absolutne standardy? Ponieważ wedle tych kryteriów działa nauka, nauka zaś jest skuteczna. Tak dochodzimy z powrotem do punktu wyjścia.

Jak już mówiłem, Jaspers daje nam jednak powód do krytyki, i to dobrze uzasadnionej, doktryną dwóch kultur, której chrześcijaństwo chciało w całej swej historii uniknąć: mit w swym dosłownym sensie dla nieokrzesanych i niewyraźne szyfry dla oświeconych. Jaspers wie, że filozofia nie jest zdolna przejąć zadań mitu i że ludzkość nie mogłaby przeżyć bez mitu, ale jego rozróżnienie między wiarą objawioną i wiarą filozoficzną sankcjonuje

rozdział, którego cywilizacja chrześcijańska prawdopodobnie nie mogłaby przetrwać tak samo jak propozycji Bultmanna, który sprowadza chrześcijaństwo do niekomunikowalnego przeżycia. Chrześcijaństwo, jakim je znamy, nie mogłoby trwać, gdyby straciło wszelką żywotność w kręgu "kultury wyższej", a pytanie, które pozostaje po krytyce Jaspersa, brzmi: czy wiara oświeconych jest w ogóle możliwa? Psychologicznie na pewno, ponieważ wśród oświeconych nadal jest wielu realnych chrześcijan. Logicznie także: nie ma sprzeczności między nauką i mitem chrześcijańskim, wyjąwszy przypadek, gdy "nauką" zwie się racjonalistyczną filozofię: informacje historyczne o Jezusie nie stoją w sprzeczności z wiarą, że Jezus był Synem Bożym, choć oczywiście nie mogą stanowić wsparcia tej wiary. Wiary w nieśmiertelność nie jesteśmy w stanie sprawdzić w zgodzie z naukowymi standardami dowodzenia; nie ma jednak powodów, by myśleć, że wiara ta jest nie do pogodzenia z naszą wiedzą. Czy jednak wiara oświeconych okaże się kiedyś kulturowo możliwą — nie wiemy.

Po wielowiekowym rozkwicie oświecenia obudziliśmy się nagle w duchowym i kulturowym zamięcie: z coraz większym przerażeniem stoimy naprzeciw świata, który traci swą tradycję religijną, przy czym nasz lęk nie jest bynajmniej bezzasadny. Utracony mit zastępuje teraz nie tyle oświeceniowa racjonalność, co jej straszliwa karykatura świecka. Z uczuciem ulgi obserwujemy różnorakie symptomy religijnego odrodzenia, a tak zwany "powrót do sacrum" stał się modnym tematem. Nie możemy jednak — mam tu na myśli filozofów, socjologów, psychologów, antropologów czy historyków — wnieść swego wkładu do tego procesu. Możemy go jedynie — z nadzieją bądź niepokojem — opisywać. Nie jesteśmy wszakże kapłanami, a tylko kapłaństwo, tylko profetyzm, tylko akty żywej wiary mogą zachować czy wzmocnić ludzkie uczestnictwo w *sacrum*. Intelektualiści nie mogą tu służyć swą pomocą, zdolni są co najwyżej przyczynić się do żywotności mitów, wyjaśniając, że z różnych — kulturowych, moralnych, psychologicznych czy społecznych — powodów mity są nam niezbędne. Przymilanie się racjonalistycznej ideologii poprzez "demitologizację" chrześcijaństwa jest najzawodniejszą receptą. W tym punkcie niech sprawa pozostanie w zawieszeniu.

przełożył Grzegorz Sowiński

Teksty i komentarze



Artur Schopenhauer

O MYŚLENIU SIEBIE SAMEGO

1

Tak jak najbogatsza biblioteka, jeśli brak w niej ładu, nie przynosi tyle pożytku co skromna, lecz dobrze uporządkowana, tak i największa mnogość wiadomości, jeśli się ich nie opracowało własną myślą, jest o wiele mniej warta aniżeli znacznie szczuplejszy, lecz wielorako przemyślany ich zasób. Dopiero bowiem dzięki wielostronnemu łączeniu poszczególnych elementów posiadanej wiedzy, dzięki porównywaniu każdej prawdy z wszystkimi innymi w pełni przyswajamy sobie swoją wiedzę i rzeczywiście mamy ją w swym władaniu. Przemyśleć możemy tylko to, co już wiemy — dlatego odrobina nauki jest niezbędna — ale też wiemy tylko to, co już przemyśleliśmy.

Myślenia, w odróżnieniu od lektury i nauki, właściwie nie można sobie arbitralnie nakazać. Tak jak powiew powietrza roznieca ogień, tak myśli rozniecić i podtrzymać musi pewne zainteresowanie ich przedmiotem, które może być albo czysto obiektywne, albo też jedynie subiektywne. To ostatnie odzywa się tylko w odniesieniu do naszych spraw osobistych, pierwsze natomiast występuje tylko w umysłach myślących z samej swej natury, dla których myślenie jest rzeczą tak naturalną jak oddychanie — ale rzadko się takie spotyka. Dlatego większość uczonych tak niewiele znaczy.

2

Różnica między wpływem, który wywiera na ducha nasze własne myślenie, i wpływem, który wywiera nań czytanie, jest niewiarygodnie wielka, stąd też stale potęguje jeszcze ową pierwotną różnicę między umysłami, skutkiem której garniemy się bądź do myślenia, bądź do czytania. Czytanie narzuca duchowi myśli, które jego aktualnemu nastawieniu i nastrojowi są tak obce i heterogeniczne jak pieczętka lakowi, w którym odciska się jej stempel. Duch doznaje wówczas totalnej presji zewnętrznej, która każe mu myśleć w danej chwili to czy tamto, do czego nie ma on akurat ani chęci, ani nastroju. Gdy natomiast duch myśli z siebie samego, to idzie za swą własną chęcią, o której w danym przypadku bliżej zdecydowało albo otoczenie zewnętrzne, albo jakieś wspomnienie. Naoczne otoczenie,

inaczej niż lektura, nie narzuca duchowi jakiejś jednej określonej myśli, lecz dostarcza mu tylko materiału i sposobności do myślenia, odpowiadającego jego naturze i aktualnemu nastrojowi. Dlatego lektura, gdy jest jej wiele, pozbawia ducha wszelkiej elastyczności — podobnie sprężyna traci swoją pod trwałym naciskiem ciężaru — najpewniejszym zaś środkiem, by nie mieć własnych myśli, jest zaraz w każdej wolnej chwili brać książkę do ręki. Skutkiem tej praktyki uczoność czyni przeważającą liczbę ludzi jeszcze bardziej pozbawionymi ducha i ciasnymi, niż są oni już ze swej istoty, ich piarstwo pozbawia zaś wszelkiego powodzenia — pozostają oni, jak powiedział już Pope:

*For ever reading, never to be read.
("Wiecznie czytającymi, nigdy czytany.")
(Pope, Dunciad. III, 194)*

Uczonymi są ci, którzy czytali w książkach: myślicielami, geniuszami, oświecicielami i protektorami rodzaju ludzkiego są natomiast ci, którzy czytali bezpośrednio w księdze świata.

3

Prawdę i życie mają dla nas tylko nasze myśli podstawowe — bo je tylko rozumiemy całkowicie i właściwie. Myśli obce, przeczytane są resztkami z cudzego stołu, znoszonym ubraniem nieznanego gościa.

Do naszej własnej, w nas powstającej myśli obca, przeczytana myśl ma się tak jak kamienny odcisk rośliny z zamierzchłych czasów do rozkwitającego wiosną kwiatu.

4

Czytanie jest tylko surogatem własnego myślenia. Czytając, pozwalamy komuś innemu, by wiodł na pasku naszą myśl. W dodatku wiele książek nadaje się do tego jedynie, by pokazywać, jak wiele jest zbędnych dróg i jak bardzo można by pobłądzić, gdyby się człowiek dał im prowadzić. Kogo jednak prowadzi geniusz, to znaczy kto myśli z siebie samego, kto myśli z własnej woli, kto myśli trafnie — ten ma busołą, dzięki której zawsze znajduje właściwą drogę. Czytać winno się zatem tylko wtedy, gdy ustaje źródło własnych myśli, co nawet u najlepszych głów dość często się zdarza. Natomiast właśnie, z prasyły się rodzące myśli przepędzać, aby wziąć do ręki książkę, jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Kto tak postępuje, jest jak człowiek, który ucieka od natury, by oglądać herbaria albo piękne okoliczności studiować w miedziorotach.

Gdyby nawet niekiedy jakąś prawdę, jakiś wgląd, które z wielkim móżolem i powoli osiągnęło się dzięki własnemu myśleniu i kojarzeniu, wygodnie można było znaleźć całkowicie już gotowymi w jakiejś książce, to

i tak są one stokroć więcej warte, gdy się je zdobyło własnym myśleniem. Jedynie wtedy bowiem wchodzi one w cały system naszej myśli jako integralne jego części, jako jego żywe ogniwa, jedynie wtedy pozostają z nim w pełnym i trwałym związku, jedynie wtedy rozumiemy je wraz z ich wszystkimi racjami i konsekwencjami, jedynie wtedy noszą barwę, odcień, znamię całej naszej umysłowości, jedynie wtedy przychodzą w odpowiednim momencie, w którym żywa była ich potrzeba, stąd też mocno się w nas osadzają i nie mogą zniknąć. Tu zatem swe najpełniejsze zastosowanie, ba, wyjaśnienie znajdują słowa Goethego:

*"Coś odziedziczył po swych ojcach
Nabądź, by stać się tego posiadaczem".*

Kto mianowicie myśli z siebie samego, ten autorytet dla poparcia poglądów poznaje dopiero w późniejszym czasie, kiedy to autorytety służą mu jedynie do ich wzmocnienia i do własnego pokrzepienia, natomiast filozof książkowy wychodzi od autorytetów, z cudzych, do kupy zebranych poglądów konstruując sobie całość, która jest jak złożony z obcych tworzyw automat, podczas gdy u tamtego pierwszego jest jak spłodzony żywy człowiek — bo, podobnie jak on, powstała, gdy świat zewnętrzny zapłodnił myślącego ducha, który ją w sobie nosił i zrodził.

Prawda wyuczona trzyma się nas jak przysztukowana proteza kończyny, jak sztuczny ząb, jak woskowy czy co najwyżej rynoplastyczny nos, natomiast prawda, której dorobiliśmy się dzięki własnemu myśleniu, jest jak naturalna kończyna: tylko ona rzeczywiście do nas przynależy. Na tym zasadza się różnica między myślicielem i uczonym. Dlatego też duchowy dorobek myśliciela wygląda jak piękne, żywe malowidło o trafnym światłocieniu, zrównoważonej tonacji, doskonałej harmonii barw. Natomiast duchowy dorobek uczonego jest jak wielka paleta, pełna wielorakich barw, w najlepszym razie systematycznie uporządkowanych, ale pozbawionych harmonii, układu, znaczenia.

5

Czytać znaczy myśleć cudzą głową, miast własną. Do własnego myślenia, z którego każdorazowo staramy się wywieść zwartą całość, swego rodzaju — jakkolwiek nie ściśle ograniczony system — nie ma niczego szkodliwszego niż nazbyt intensywny skutkiem stałej lektury napływ cudzych myśli; nigdy bowiem, pochodząc z innych stron, przynależąc do innych systemów, nosząc inną barwę, nie zleją się one w całość myślenia, wiedzy, wglądu, przekonania, już raczej doprowadzą w głowie do babilońskiego pomieszania języków, a duchowi, który przepelnił się tymi myślami, odbierają wszelki jasny pogląd i tak go nieledwie dezorganizują. Stan ten, który można zaobserwować u wielu uczonych, powoduje, że jeśli idzie o zdrowy rozsądek, trafny sąd i praktyczny takt, pozostaną oni daleko w tyle za wieloma nieuczonymi, którzy nieliczne, z zewnątrz uzyskiwane, dzięki doświad-

czeniu, rozmowie i sporadycznej lekturze wiadomości stale podporządkowywali własnemu myśleniu. W odpowiednio większej skali właśnie ten moment czyni także naukowego myśliciela. Choć bowiem potrzebuje on wielu wiadomości i zatem musi sporo czytać, to jednak jego duch jest dość potężny, by wszystkie je opanować, zasymilować, wcielić w system jego myśli i w ten sposób podporządkować organicznie zwartej całości jako wciąż wzrastającego, nierównanego poznania i wglądu; jego własne myślenie, niczym bas podstawowy, stale panuje przy tym nad wszystkim i nigdy nie daje się zagłuszyć obcym dźwiękom, jak się to dzieje u polihistorycznych umysłów, w których przeplatają się ze sobą poniekąd strzępy muzyczne z wielu tonacji i zupełnie niepodobna już odszukać pośród nich tonu podstawowego.

6

Ludzie, którzy swe życie spędzili na lekturze, a swą mądrość zaczerpnęli z książek, są jak ci, co dokładnej wiedzy o jakimś kraju nabyli z wielu opisów podróży. Wprawdzie potrafią o nim udzielić niejednej informacji, ale w istocie rzeczy brak im spójnej, wyraźnej, gruntownej znajomości jego oblicza. Ludzie natomiast, którzy swe życie spędzili na myśleniu, są jak ci, co przebywali w tym kraju osobiście: tylko oni wiedzą właściwie, o czym jest mowa, znają tamtejsze sprawy w ich zależnościach i prawdziwie się w nich orientują.

7

Do myśliciela, który myśli z siebie samego, zwykły filozof książkowy ma się tak jak badacz historii do naocznego świadka zdarzeń: tylko ten mówi w oparciu o własne, bezpośrednie ich ujęcie. Dlatego między wszystkimi takimi myślicielami panuje w gruncie rzeczy zgodność, a wszelkie różnice mają swe źródło tylko w odmienności ich konkretnej pozycji: tam, gdzie nie zależy od samej pozycji, wszyscy oni mówią jedno i to samo. Wszyscy bowiem wyrażają swe obiektywne ujęcie rzeczywistości. Nierzadko tezy, które, mając na uwadze ich paradoksalność, tylko z wahaniem prezentowałem przed publicznością, ku swemu radosnemu zdumieniu odnajdywałem później w starych dziełach wielkich mężów — filozof książkowy natomiast relacjonuje, co ten powiedział, ów miał na myśli, a jeszcze inny znów podważał itd. Stając się zupełnie podobnym do krytycznego historiografa, porównuje on te poglądy, rozważa je, krytykuje i tym sposobem usiłuje dojść prawdy samych rzeczy. Filozof taki odda się na przykład dociekaniom, czy w jakimś czasie Leibniz był przez moment spinozystą itp. Jaskrawe przykłady tego typu podejścia osobiśli amator znajdzie w Herberta *Analitycznym naświetleniu moralności i prawa naturalnego*, jak również w jego *Listach o wolności*. — Zaiste trudno się nie dziwić mozołowi, którego podejmuje się taki filozof; wydaje się przecież, iż przy odrobinie własnego

myślenia z siebie samego wnet osiągnąłby cel, gdyby tylko zechciał obejrzeć się na samą rzecz. Jest tu wszakże mały szkopał. Otóż myślenie takie nie zależy od naszej woli: w każdej chwili można zasiąść do czytania — ale nie do myślenia. Z myślami jest bowiem jak z ludźmi: nie można ich przywołać o każdej porze wedle swego upodobania i trzeba czekać ich nadejścia. Myślenie o jakimś przedmiocie musi samo się stawić, dzięki szczęśliwemu, harmonizującemu zbiegowi zewnętrznej sposobności z nastrojem i napięciem wewnętrznym — ale to właśnie nigdy nie chce się jakoś przytrafić owym ludziom. Objasnić można to nawet w odwołaniu do myśli dotyczących się naszych interesów osobistych. Gdy mamy podjąć decyzję w tego typu sprawie, nie potrafimy w dowolnie wybranym momencie zasiąść do niej, rozważyć argumentów i czegoś postanowić — często bowiem akurat wtedy rozmyślenia nasze nie chcą ustać w jednym miejscu i odbiegają ku innym regionom, czemu winna jest niekiedy i nasza awersja do odnośnej sprawy. Nie powinniśmy wtedy niczego wymuszać, lecz czekać, że także nastrój do tego sam kiedyś nadejdzie — często pojawia się on znienacka i po kilkakroć; każdy, różny w różnych chwilach nastrój rzuca przy tym inne światło na nurtujące nas zagadnienie. Właśnie ten powolny proces ma się na myśli, mówiąc o dojrzewaniu decyzji. Cały materiał należy bowiem podzielić na części, dzięki czemu zauważamy niejedną przeoczony wcześniej aspekt, a nierzadko przechodzi nam także awersja, gdyż rzeczy, jeśli się im bliżej przyjrzeć, zwykle okazują się o wiele znośniejszymi. — Również w odniesieniu do problemów natury teoretycznej należy czekać dobrej godziny, bo nawet największy umysł nie jest w każdej chwili zdolny myśleć z siebie samego. Dlatego dobrze robi, gdy pozostały czas wykorzystana na czytanie, które, jak powiedzieliśmy, jest tylko surogatem naszego własnego myślenia i dostarcza duchowi materiału, pochodzącego od kogoś innego, kto myśli dla nas, ale zawsze w sposób, który nie jest naszym. Z tego względu nie powinno się zbyt wiele czytać, aby duch nie nawykł do surogatu i nadto nie oduczył się samej rzeczy, zatem aby nie nawykł do już wydeptanych ścieżek i aby w rezultacie przechadzania się cudzymi drogami nie stała się mu obcą jego własna. A już w żadnym razie nie wolno, dla lektury, odsuwać się od widoku świata, gdyż sposobność i nastrój do własnego myślenia nieporównanie częściej pojawiają się wówczas, gdy patrzymy na świat, niż gdy czytamy książki. Naoczny, realny świat jest bowiem w swej źródłowości i sile naturalnym przedmiotem myślącego ducha i potrafi do głębi go pobudzić.

Mając za sobą dotychczasowe wywody nie dziwimy się, że myśliciela i filozofa książkowego łatwo można rozpoznać już po sposobie, w jaki się wysławiają — pierwszego po znamionach powagi, bezpośredniości i źródłowości, po autopsyjności wszystkich jego myśli i wyrażań, drugiego po tym, że wszystko u niego inatowe i tępe, niczym kopia kopii, pochodzi z drugiej ręki — utarte pojęcia, kram z zebraną do kupy tandetą; jego składający się z konwencjonalnych, ba, oklepanych frazesów i modnych słówek styl przypomina państwo, w którym w obiegu kursują same obce monety, ponieważ nie bije ono własnych.

Podobnie jak lektura, również samo doświadczenie nie może zastąpić myślenia. Czysta empiria tak ma się do myślenia jak jedzenie do trawienia i asymilowania. Gdy przechwała się ona, że jako jedyna swymi odkryciami wspierała ludzką wiedzę, to podobnego wrażenia doznałoby się, gdyby usta chciały się chlubić, że to jedynie ich dziełem jest istnienie ciała.

Dzieła wszystkich rzeczywiście uzdolnionych umysłów różnią się od pozostałych stanowczością i pewnością, a nadto bijącą z nich przejrzystością i jasnością, jako że umysły takie zawsze przejrzyste i pewnie wiedzą, co chcą wyrazić — czy to w prozie, w wersach, czy też w dźwiękach. Stanowczości tej i jasności brak pozostałym — zaraz też można ich po tym rozpoznać.

Cechą charakterystyczną duchów pierwszej rangi jest bezpośredniość wszystkich sądów. Wszystko, co przedkładają one publiczności, jest rezultatem ich własnego myślenia z samych siebie i, już sposobem wystowienia, zapowiada się wszędzie jako takie. Tak jak książętom, jest im tedy właściwa bezpośredniość w królestwie duchów — wszyscy pozostali są zapośredniczeni, co dostrzec można już po ich stylu, któremu brak własnego oblicza.

Pod tym względem jest zatem każdy prawdziwy myśliciel równy monarche: nie uznaje nikogo nad sobą i pozostaje bezpośrednim. Jego sądy, tak jak postanowienia monarchy, mają źródło w jego pełnomocności i pochodzą bezpośrednio od niego samego. Tak jak monarcha rozkazów, tak myśliciel nie przyjmuje bowiem żadnych autorytetów i nie uznaje żadnych poglądów, których by sam nie zatwierdził. — Całe umysłowe popólstwo natomiast, uwikłane we wszelkie uznawane opinie, autorytety i przesady, jest jak lud, milcząco posłuszne prawom i rozkazom.

Ludzie, którzy są tak gorliwi i skorzy, by kwestie sporne rozstrzygać poprzez przytaczanie autorytetów, właściwie cieszą się, gdy, zamiast własnego rozumu i wglądu, których im brak, mogą cudzy wysłać w bój. Liczbą ich jest legion. Jak bowiem powiada Seneka: *unus quisque credere, quam judicare* (każdy woli wierzyć niż rozsądzać). W ich kontrowersjach wspólnie wybranym orężem są więc autorytety: uderzają nią jeden na drugiego, a kto niechcący zapląta się w taki spór, nie zrobi dobrze, jeśli będzie się chciał bronić racjami i argumentami — wobec tego oręża są oni pancernikami o zrogowaciałym naskórku, zanurzonymi w oceanie niezdolności do myś-

lenia i osądu, stąd swoje autorytety przeciwstawiają mu jako *argumentum ad verecundiam* i zaraz zakrzykną *victoria*.

W królestwie rzeczywistości, jakkolwiek byłaby ona piękna, szczęśliwa i uroczą, stale pozostajemy jednak pod działaniem siły ciężkości, którą nieustannie musimy przewycięzać, natomiast w królestwie myśli jesteśmy bezcielesnymi duchami, bez ciężkości i niedoli. Stąd też żadne szczęście na Ziemi nie dorównuje temu, które szczęsną godziną znajduje w sobie samym piękną i twórczy duch.

Obecność myśli jest jak obecność ukochanej. Zarzekamy się, że nigdy nie zapomnimy tej myśli i że ta ukochana nigdy nie stanie się nam obojętną. Ale co z oczu, to i z serca. Nawet najpiękniejszej myśli grozi, że się ją nieodwołalnie zapomni, jeśli się jej nie zapisze, a ukochanej, że się ją porzuci, jeśli się jej nie poślubi.

Prawdziwie warta jest przy tym jedna tylko ta myśl, którą ktoś pomyślał najpierw wyłącznie dla siebie. Myślicieli można bowiem podzielić na takich, którzy najprzód myślą dla siebie, i takich, którzy z punktu myślą dla innych. Pierwsi są myślicielami autentycznymi, myślicielami z siebie samych, w dwójakim znaczeniu tych słów: są właściwymi filozofami. Jedynie oni bowiem traktują rzecz na serio. Także radość i szczęście swego istnienia opierają oni właśnie na myśleniu. Drudzy są sofistami: chcą błyszczeć, a swego szczęścia szukają w korzyściach, które dzięki temu mają nadzieję osiągnąć od innych — tutaj są całkiem na serio. Łatwo daje się zaraz zauważyć, do której z tych grup ktoś należy — po jego całym pokroju. Lichtenberg jest wzorcem pierwszego rodzaju, Herder należy już do drugiego.

Jeśli się zważy, jak wielki i jak bliski jest problem istnienia, tego wieloznacznego, umęczonego, ulotnego, onirycznego istnienia — tak wielki i tak bliski, że zaraz gdy się go dojrzy, spycha on w cień wszystkie inne problemy i cele; i gdy się przy tym widzi, jak wszyscy ludzie, z wyjątkiem niektórych, nielicznych i nieczęstych, nie uświadamiają sobie jasno tego problemu, ba, zdają się go wcale nie dostrzegać i troszczą się o wszystko inne raczej niż o niego, jak przepędzają życie, bacząc tylko na dzień

dzisiejszy i niemal nie dłuższy od niego odcinek swej przeszłości osobistej, a problem istnienia albo *explicite* odrzucają, albo zadowalają się co do niego pierwszym lepszym systemem metafizyki popularnej; — gdy się, powiadam, dobrze to zważy, to nie sposób nie dojść do przeświadczenia, że człowiek jednak tylko w nader szerokim znaczeniu nazywa się istotą myślącą, i specjalnie dziwić się jego bezmyślności czy ciasnocie, jak i nie skonstatować, że horyzont intelektualny normalnego człowieka jest wprawdzie szerszy niż horyzont zwierzęcia — którego całe istnienie, świadome przyszłości i przeszłości, jest poniekąd samą terażniejszością — ale nie ma takiej niezmierzości, jaką zwykło się przyjmować.

Zgadza się z tym nawet fakt, że także w rozmowie myśli większości ludzi są tak krótko przyciętymi jak sieczka, stąd wysnuć z nich jakiejś dłuższej nici zupełnie niepodobna.

Gdyby świat ten zamieszkiwały właściwie myślące istoty, niemożliwa byłaby tak nieograniczona zgoda i aprobatą dla wszelkiej, nawet najokropniejszej, a przy tym bezcelowej, wrzawy. — Gdyby zaś już natura przeznaczyła człowieka do myślenia, to nie dałaby mu uszu albo przynajmniej wyposażyła je, jak u nietoperzy, którym z tego powodu zazdroścę, w hermetyczne kłapki. W istocie rzeczy jest on jednak, jak wszystkie inne stworzenia, biednym zwierzęciem, którego siły obliczone są tylko na utrzymanie istnienia, do czego potrzebuje stale otwartych uszu, które nawet nie pytane, dzień i noc donoszą mu o zbliżającym się prześladowcy.

przekład Grzegorz Sowinski

A. Schopenhauer, *Selbstdenken*, w: *Parerga und Paralipomena*, Kap. XXII, par. 263-278.

Fryderyk Nietzsche

UCZONY

1. Pewna poczciwość, nieledwie niezdarność tylko w udawaniu, do którego potrzeba odrobiny sprytu. Wszędzie, gdzie ma się do czynienia z adwokacką manierą dialektyczną, można wątpić również o tej poczciwości i mieć się na baczności. Wygodniej jest mówić prawdę w *adiaphoris* — odpowiada to pewnej ociężałości uczonego. Na przykład z opozycją wobec systemu kopernikańskiego wystąpiła właśnie poczciwość, gdyż przeczył on naocznemu widokowi, a dla ociężałych duchów obraz naoczny i prawda pokrywają się ze sobą. Także nienawiść do filozofii jest u uczonego przede wszystkim nienawiścią do długich łańcuchów wnioskowania i kunsztowności dowodów: podziwowi dla ostrości umysłu towarzyszy lęk — w istocie każda generacja uczonych ma określoną miarę dla dozwolonej ostrości umysłu i odrzuca wszystko, co przekracza tę miarę.

2. Ostrość widzenia z bliska połączona z miopią wobec rzeczy odległych i ogólnych. Pole widzenia bardzo niewielkie, oczy skierowane na najbliższy obszar. Jeśli uczonego chce przejść od jednego, właśnie przebadanego punktu do jakiegoś nowego, to musi nań przesunąć cały aparat widzenia: jak przy zastosowaniu teatralnej lornetki rozkłada obraz na poszczególne wycinki. Nigdy nie widzi ich wszystkich połączonymi i tylko wylicza ich związek: dlatego brak mu intensywnego wrażenia w odniesieniu do wszelkiej ogólności. Dzieło na przykład, którego nie potrafi objąć w całości, ocenia wedle tego wycinka, który zna z dziedziny własnych studiów: o obrazie olejnym musiałby jako pierwsze stwierdzić, w konsekwencji swego sposobu widzenia, że jest dziką zbieraniną bazgrołów.

3. Normalność jego motywów, trzeźwość, jako że we wszystkich czasach pospolitszymi naturami, a więc masą kierowały jednakże motywy. Uczony potrafi je w mig wywęszyć. Kret najlepiej się orientuje w kreciej norze. Uczony wystrzega się wymyślnych i niezwykłych hipotez, w ogóle wszelkiej wybujałości i, jeśli jest wytrwały, wygrzebuje, dzięki swej własnej pospolitości, wszelkie pospolite motywy przeszłości. Z tego też powodu jest oczywiście niezdolny zrozumieć rzadkich, wielkich i niezwykłych, tzn. ważnych i istotnych dokonań.

4. Ubóstwo uczuciowe uzdalnia go do wiwisekcji. Uczony nie ma błędnego pojęcia o cierpieniach, które niesie ze sobą niejedno poznanie, i dlatego też nie boi się przebywać w najniebezpieczniejszych dziedzinach. Wól nie zna zawrotów głowy. Uczeni są chłodni i dlatego wydają się nieco groźnymi, lecz nie są tacy.

5. **Niska samoocena, ba, skromność.** Uczni, w swych najmizerniejszych dziedzinach studiów, nie mają żadnego poczucia marnotrawstwa, a tym bardziej poświęcenia, w swym najgłębszym wnętrzu wiedzą, że są stworzeniami, które pełzają, niezdolne do lotu. Często są w tym przejmujący.

6. **Wierność wobec swych przewodników i myślicieli;** chcą im pomóc i dobrze wiedzą, że najlepiej pomogą im prawdą. Uczni są wobec nich wdzięcznego usposobienia, gdyż tylko dzięki nim otrzymali przepustkę do dostajnych przedsięwzięć nauki, do których nigdy by nie weszli własną drogą. Kto w Niemczech umie otworzyć dostęp do dziedziny, w której mogą pracować liche umysły, jest sławą — bo tak wielka jest wkrótce chmara wokół niego. Rzecz jasna każdy z tej chmary jest zarazem karykaturą mistrza, w takim czy innym sensie: w niepomiernie mniejszych indywidualach nawet jego ułomności jawią się skarykaturowanymi bez umiaru i z przesadą, podczas gdy cnoty mistrza w tych samych jednostkach widzi się proporcjonalnie pomniejszonymi. O tyle też postać uczonego jest poczwara i wywołuje, jeśli stała się taką z wierności w stosunku do mistrza, przejmująco-zabawne wrażenie.

7. **Nawykowe posuwanie się uczonego torem,** na który się go kiedyś pchnęło: zmysł prawdy wyrosły z bezmyślności i z wygody niegdyś wyrobionego nawyku. W szczególności dotyczy to **uczenia się,** któremu wielu — niczym zauroczonych nieuniknioną koniecznością — oddaje się od czasów swej gimnazjalnej praktyki. Natury takie są zbieraczami, komentatorami, autorami indeksów, herbariów etc. Ich pilność za swój punkt wyjścia ma nieledwie ociążałość, ich myślenie bezmyślność.

8. **Ucieczka przed nudą.** Tak jak rzeczywisty myśliciel niczego bardziej nie pragnie niż wolnego czasu, tak uczonego ucieka przed wolnym czasem, gdyż nie wie, co z nim począć. Jego pociechę stanowią książki, tzn. przysłuchuje się on, jak inni myślą, i tak się zabawia, zabawia cały długi dzień. Wybiera zwłaszcza te książki, dzięki którym jego zainteresowania, jego wola osobista doznają pobudzenia, książki, dzięki którym może on, odczuwając wobec nich sympatię czy antypatię, popaść w niejaki afekt: pisma, w których pod uwagę wchodzi on sam albo jego stan, albo jego polityczne czy estetyczne, czy gramatyczne poglądy — jeśli ma swą dziedzinę nauki, to ma również środek, by stale być zainteresowanym.

9. **Zarobkowanie.** Uczni służą prawdzie, jeśli jest ona w stanie pomóc im w uzyskaniu wyższych stanowisk i poborów, jeśli można dzięki niej osiągnąć awans u wyżej postawionych. Ale też właśnie służą tylko tej prawdzie: dlatego można przeprowadzić granicę między prawdą intratną i prawdą nieintratną. Ta ostatnia nie sprzyja zarobkowaniu, a nawet działa **przeciwnie** niemu, gdyż wymaga trudu i czasu, które odbiera pierwszej. *Ingenii largitor venter.* "Borborygomena cierpiącego żołądka".

10. **Poważanie u innych uczonych,** strach przed zlekceważeniem z ich strony. Wszyscy oni czuwają z zapalem, aby prawda, od której tak wiele zależy — zaszczyty, zarobki, urzędy — opiewała na nazwisko jej odkrywcy. Poważanie dla prawdy, którą odkrył ktoś inny, zostaje odpłacone, gdyż żąda się go znów dla prawdy, którą samemu się odkryło. Nieprawda zostaje z hukem zdetonowana, by nie uchodziła za prawdę i nie zagarnęła dla siebie

zaszczytów i tytułów, które przyznaje się tylko nieodpartej prawdzie. Niekiedy detonuje się także rzeczywistą prawdę, aby przynajmniej zrobić miejsce dla innych prawd, które także pragną dla siebie akceptacji. "Moralne idiotyzmy, nazywane szelmowskimi psotami". "Wyjątki od powszechnego sumienia.

11. **Uczony z próżności,** rzadszy już podgatunek. Chce posiadać coś wyłącznie dla siebie, dlatego wybiera sobie kurioza jako swe pole badawcze i cieszy się, gdy jego samego z zaciekawieniem traktuje się jako kuriozum. Zwykle zadowolona się tego rodzaju uhonorowaniem i nie opiera swego utrzymania na takim popędzie do prawdy.

12. **Uczony z popędu do zabawy.** Jego uciechą jest wyszukiwanie i rozplątywanie węzłków: nie lubi się przy tym zbyt wysilać, by nie stracić poczucia zabawy. Dlatego nie wnika w głębie, jakkolwiek często udaje mu się dostrzec coś, czego uczonego działający dla zarobku nie spostrzeżają skutkiem tępego skrępowania swego mozolnie pełzającego spojrzenia; ma on przynajmniej zadowolenie z prawdy i jest dyletantem, dlatego też stanowi nawet przeciwieństwo ospałych uczonych zarobkujących, którzy swą pracę wykonują tylko z przymusu i niejako pod jarzmem opłacanego zawodu czy pod razami bicza swej żądzy awansów.

x x x

Nie istnieje popęd do poznania prawdy, a jedynie popęd wiary w prawdę. Czyste poznanie jest bezpopędowe.

przekład Grzegorz Sowiński

F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, dtv (de Gruyter, München) Berlin-New York 1988, t. 7, s. 627-631 (zapiski nr 29, 13 29, 14).

Wydawnictwo znak

**Autorski
wybór poezji**
**Stanisława
BARAŃCZAKA**
159 wierszy
1968-1988



Cena detal. 39 000 zł

Zamówienia:
SIW Znak, ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków,
tel. 21 97 94, fax 21 98 14

Dyskusje i publikacje



R e c e n z j e

Marek Drwięga

Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*
(wyd. Seuil, Paris 1990)

Twórczość Paula Ricoeura kojarzy się najczęściej z poszukiwaniami hermeneutycznymi dotyczącymi żmudnych analiz językowych i metod interpretacji tekstów tyleż dawnych co współczesnych. Ten wizerunek Ricoeura, klasyka wśród współczesnych filozofów, wydaje się na pierwszy rzut oka nie przystawać do tematyki jego ostatniego dzieła *Soi-meme comme un autre*, które podejmuje problemy filozofii człowieka. To pierwsze skojarzenie nie powinno mylić, bowiem od samego początku twórczości Ricoeura filozofia człowieka zajmuje miejsce naczelne. Dość wspomnieć o kilku ważnych książkach jak: *Karl Jaspers i filozofia egzystencji*, *Gabriel Marcel i Karl Jaspers czy Esej o Freudzie*. Do tego można dodać artykuły o Heideggerze i personalizmie Mouniera.

Inspiracją do napisania ostatniej książki były wykłady i konferencje, jakie Paul Ricoeur wygłosił najpierw na uniwersytecie w Edynburgu pod tytułem *On Selfhood, the Question of Personal Identity*. Druga wersja pojawiła się w związku z *Schelling Vorlesungen*, które wygłosił w Monachium w tym samym 1986 r., zaś dopełnieniem miały być wykłady na uniwersytecie w Rzymie w roku 1987.

Tematem książki jest hermeneutyczna fenomenologia osoby. Ricoeur twierdzi, że pojęcie osoby (*person*) jest bardziej odpowiednie dla krystalizacji poszukiwań odnoszących się do człowieka, niż — z rozmaitych powodów — pojęcia świadomości, podmiotu czy bytu jednostkowego.

Tytuł dzieła nastrożający tłumaczom wielu trudności stanowi jednocześnie klucz do całości. *Soi-meme comme un autre* — „Siebie-samego jak innego”. „Siebie”, czy lepiej, choć nieco niezgrabnie, sobość (fr. *soi*, ang. *self*, niem. *Selbst*) sugeruje tematykę dzieła. Natomiast w słówku „*meme*” — ten sam, to samo, zawarte są dwa znaczenia identyczności odpowiadające łacińskiemu *ipse* i *idem*. Dwuznaczność pojęcia identyczności znajduje się w centrum refleksji nad identycznością osoby. Identyczność w sensie *idem* występuje jako przeciwieństwo do tego, co zmieniające się, co różnicujące.

Identyczność w sensie *ipse* nie pociąga za sobą twierdzenia o niezmiennym rdzeniu osobowości. Słowo "*meme*" użyte jest w funkcji porównania, a nie przeciwieństwa. Identyczność - *ipse* wprawia w ruch dialektykę dopełniającą sobość (jaźń) z tym, co od niej inne. Jednego niepodobna pomyśleć bez drugiego, czy — jak mówi się w języku heglowskim — jedno przechodzi w drugie. Słowo "jako" (*comme*) oznacza implikację.

W jakiej relacji pozostają te rozważania do filozofii podmiotu? Zdaniem Ricoeura paradygmat filozofii podmiotu wyraża się w stwierdzeniu *cogito ergo*, niezależnie od tego czy "ja" określa się jako "ja" empiryczne, czy też jako "ja" transcendentale, czy jako absolutne, tzn. bez drugiego, czy relatywne, tj. intersubiektywne. *Cogito* ma znaczenie filozoficzne, o ile usiłuje znaleźć ostateczną podstawę w sobie samym. To dążenie, sądzi Ricoeur, radykalizowało się począwszy od Kartezjusza przez Kanta i Fichtego aż po *Medytacje* kartezjańskie Husserla. Zarzut, jaki pod adresem Kartezjusza wysuwa Ricoeur, polega na tym, że pewność, jaką on osiąga, daje prawdę w wersji subiektywnej, zaś jeśli próbuje się poza tę subiektywną prawdę wyjść, popada się w błędne koło.

Druga odmiana filozofii podmiotu, nazwana "cogito-zniszczone", oznacza tradycję, która obecna w filozofii Hume'a kulminuje się w myśli Nietzschego. Wyraża się ona w stwierdzeniu, że nie ma stałego i niepowątpiewalnego "ja", stanowiącego pewną podstawę. Dla Nietzschego rzeczywistość wewnętrzna jest równie powątpiewalna jak rzeczywistość zewnętrzna. Hermeneutyka sobości sytuuje się w dystansie tak wobec *cogito* jak i prób jego usunięcia. Ricoeur pisze: "O «ja» tych filozofii należałoby powiedzieć tak, jak niektórzy mówią o ojcu, że albo mają go dość, albo że za nadto przeszkadza". W jego książce można wyróżnić cztery warstwy konstytuujące hermeneutyczną fenomenologię osoby: język, działanie, opowieść i życie etyczne. Język, działanie, opowieść dostarczają osobie etycznej podstawy, na której może się ona zakorzenić. W oparciu o te warstwy konstytuujące Ricoeur rozwija strukturę swej książki.

Pierwsza część (badania I i II) wchodzi w zakres filozofii języka w podwójnym aspekcie semantycznym i pragmatycznym. Część druga (badania III i IV) związana z filozofią działania, pozostaje w ścisłym związku z pierwszą częścią, w tym sensie, że opierając się na słowach, zdaniach, mówi o działaniu. W trzeciej części (badania V i VI) na przecięciu dwóch tendencji filozoficznych zostaje postawione pytanie o identyczność osobową, które łączy się z pytaniem o czasowość. W czwartej (badania VII, VIII i IX) działanie zostaje podporządkowane determinantom etycznym i moralnym, które łączą się z kategoriami dobra i obowiązku. Badanie X traktuje o konsekwencjach ontologicznych wcześniejszych poszukiwań.

Człowiek mówiący

Filozofia osoby — twierdzi Ricoeur — wiele korzysta z dialogu z filozofiami zajmującymi się językiem. Nie dlatego, by wszystko miało sprowadzać się do języka, lecz dlatego, że wszystko w doświadczeniu — aby

być sensownym — musi być przenoszone przez język. Aby doświadczenie mogło być zrozumiałe, znaczące dla innych, musi być wyrażane w języku. Takie stwierdzenie skłania do uznania człowieka za istotę mówiącą.

Ale jaki jest wkład filozofii języka w badania dotyczące osoby? Można go podzielić na dwa obszary: pierwszy — semantyczny — daje możliwość wstępnego zarysu osoby jako pojedynczego desygnatu. Język — powiada Ricoeur — jest w taki sposób ustrukturalizowany, że pozwala wskazywać na byty indywidualne przy pomocy takich operatorów jak: deskrypcje określone, imiona własne czy wyrażenia deiktyczne, którymi są przymiotniki, zaimki wskazujące, zaimki osobowe. Oczywiście nie wszystkie byty indywidualne wyznaczone przy pomocy takich operatorów są osobami. Osoby są bytami indywidualnymi pewnego rodzaju. Język — za sprawą operatorów wskazujących — pozwala nam na referencję indywidualizującą osobę, ja, przy jednoczesnym oddzieleniu jej od pozostałych bytów. Jest to część operacji, którą Ricoeur nazywa identyfikacją.

Związane są z tym jednak trojakiemu rodzaju trudności:

po pierwsze: osoba musi być jednocześnie organizmem żywym (*corps*) i osobą we właściwym znaczeniu słowa.

po drugie: predykaty psychiczne wyróżniające osobę od organizmu (*corps*) odnoszą się do tej samej istoty co predykaty fizyczne właściwe organizmowi.

po trzecie: predykaty psychiczne zachowują takie samo znaczenie, gdy wskazują na samą sobość jak i na kogoś innego. Weźmy na przykład słowo „pragnienie”: nie ma rozróżnienia na moje pragnienie, twoje pragnienie itd. Zawsze jest to to samo pragnienie. Na tym poziomie dyskursu osoba nie jest jeszcze sobą samą, nie jest ujmowana jako istota zdolna wskazać na samą siebie. Jest jeszcze jedną z rzeczy, o których mówimy. Ważnym jest jednak to, że możemy o niej mówić w trzeciej osobie l. pojedynczej — ona, on — w formie właściwej dla opowieści (*recit*).

Drugim obszarem obok semantyki jest pragmatyka, której wkład dla filozofii osoby jest decydujący. Przez pragmatykę rozumie Ricoeur badanie języka w sytuacjach dyskursu, gdzie znaczenie zdania zależy od kontekstu interlokucyjnego. Pojawiają się tutaj "ja" i "ty" w relacji, w procesie interlokucyjnym. Ricoeur nawiązuje tu do nurtu filozofii języka reprezentowanego przez Austina i Searle'a, łączącego się z pojęciem *speech acts*. Akt lokucyjny to zdanie proste, np. książka leży na stole. Siła illokucyjna różni się w zależności od tego, czy wypowiedź jest stwierdzeniem, czy np. obietnicą. W tym drugim wypadku można powiedzieć, że język coś stwarza. Kiedy mówię: "Obiecuję, że odniosę książkę, którą od ciebie pożyczyłem", stwarzam coś. Wypowiedź "obiecuję" powoduje, że zaangażowuję się. Siła illokucyjna aktu wypowiedzi wyraża zaangażowanie lokutora w jego dyskurs. Na poziomie semantycznym osoba jest jedną z rzeczy, o których się mówi; na poziomie pragmatycznym jest sobą, gdy jako podmiot mówiący wskazuje na siebie samą. Na poziomie pragmatycznym obecny jest także drugi. Dyskurs można by określić następująco: ktoś mówi coś o czymś do kogoś innego. W aktach illokucyjnych zawsze ktoś zwraca się do kogoś drugiego. Można też to odwrócić, tzn. ktoś drugi zwraca się do mnie i ja

odpowiadam. Występuje tu wzajemność (*reciprocité*). Ale w tym miejscu należy podkreślić jeszcze jedną rzecz, sam język. Pełni on — jak powiada Ricoeur — rolę instytucji. Przez język nie należy rozumieć tylko zbioru reguł fonetycznych, leksykalnych itd., lecz “nagromadzenie rzeczy powiedzianych przed nami”. Urodzić się, pisze autor *Żywej metafory*, to tak, jak pojawić się właśnie w takim miejscu.

Człowiek działający i cierpiący

Filozofia osoby korzysta wiele z tzw. teorii działania. Ricoeur podejmuje dialog z tą — rozwijaną przede wszystkim w anglojęzycznym obszarze — filozofią. Opiera się ona na lingwistycznej analizie zdań wyrażających działanie. Są to zdania, które można przedstawić w następujący sposób: A dokonuje B w warunkach C. Ich cechą szczególną jest to, że nie dają się zredukować do zdań typu: p jest q.

Istotnym jest tu problem skutków, jakie wywiera podmiot działający na samo działanie, na akcję. Pojęcia działania i podmiotu wpisane są w siatkę odniesień, które tworzą wspólne znaczenie. Uprzywilejowany dostęp do niej ma podmiot. Jego miejsce wyznaczone jest za sprawą pytania kto? Drugie pytanie odnoszące się do tej siatki to pytanie co? Otwiera ono drugie pole poszukiwań. Trzecie pytanie dotyczy motywacji działania i brzmi ono dlaczego? Główne pytanie w tej triadzie to pytanie kto? Ricoeur analizując teksty Arystotelesa dotyczące *praxis* twierdzi, że nastąpiło u niego przesunięcie uwagi z pytań co?-dlaczego? na pytania kto?, co? Podmiot działający, nim rozpocznie działać, rozważa pewne możliwości, w momencie decydującym uznaje to, co robi, za swoje, wskazuje na siebie. Ten, kto działa, jest przyczyną i początkiem, ale nie jest to początek w porządku natury, gdzie istnieje determinizm, lecz w porządku wolności. Ricoeur nawiązuje tu do Kanta. Podmiot działający ma pewną siłę działania w świecie, dzięki której wpływa na zmiany. Pojęcie działania implikuje wielość podmiotów działających w rozmaitych formach od współpracy aż po konflikty. Nie ma działania, które nie odnosiłoby się do tego, co Ricoeur nazywa szczeblami doskonałości. Jako przykład można podać zawody, sztuki, gry, które byłyby niemożliwe do określenia, gdyby nie odnosiły się do pewnych zasad, reguł (estetycznych, prawnych, moralnych itd.). Zasady te definiują poziom skuteczności danego działania. Wywodzą się one z tradycji i są poddawane zmianom, tworzą pewną znaczącą całość, są instytucjami. Instytucja w wymiarze ludzkiego *praxis* — zdaniem Ricoeura — posiada znaczenie przed-etyczne. Ale problem działania należy rozpatrywać jeszcze w innym wymiarze, tj. międzyosobowym. Tutaj działać oznacza wywierać pewien wpływ na inny podmiot, podmioty działania. W tym miejscu teoria działania musi być uzupełniona teorią cierpienia. Działanie wykonywane jest przez kogoś, a ktoś inny podlega jego skutkom. Na tej asymetrii oparte są anomalie działania: od kłamstwa i przebiegłości aż po przemoc fizyczną.

Teoria działania (*praxis*) i cierpienia za sprawą pytań: kto?, co?, komu?, dlaczego? dostarcza podstaw dla etyki i polityki.

Człowiek narrator i osoba z jego opowieści

Teoria narracji zajmuje miejsce pośrednie między teorią działania (*praxis*) a teorią etyczną. Ani ujmowanie osoby w perspektywie semantyczno-pragmatycznej, ani w perspektywie działania nie brało pod uwagę faktu, że osoba, o której się mówi, że podmiot, od którego zależy działanie, posiada jakąś historię, która jest jego własną historią. Wylania się tutaj problem czasu w konstytucji osoby, a ściślej mówiąc, pojawia się zagadnienie identity osoby egzystującej w czasie, tj. od narodzin do śmierci.

Identity można rozumieć na dwa sposoby:

z jednej strony jako trwałość niezmiennej substancji, której nie dotyka wpływ czasu. Jest to identity — *idem*, ang. *sameness*, niem. *Gleichheit*; z drugiej strony identity — *ipse*, ang. *selfhood*, niem. *Selbstheit*, która nie zakłada niezmienności. Identity siebie implikuje tożsamość w czasie, obietnica (*promesse*) jest etycznym czynnikiem utrzymującym tę tożsamość. Nie chodzi jednak o to — twierdzi Ricoeur — że te dwa rozumienia identity są przeciwstawione sobie i oddzielone od siebie. To właśnie ich dialektyka wewnętrzna konstytuuje ontologicznie osobę. Tutaj właśnie wylania się problem narracyjności. Narracyjnością i czasem Ricoeur zajął się szczegółowo w *Temps et recit*. Można powiedzieć metaforycznie, że życie ludzkie jest jak opowieść. Opowieść zaś ma swoją intrygę (rozumianą po arystotelesowsku) i bohaterów. Identity osoby, bohatera opowieści, podmiotu intrygi jest identity rozumianą narracyjnie. Ricoeur twierdzi, że jej rozumienie następuje przy pomocy terminów dynamicznych, przez rywalizację pomiędzy wymaganiami zgodności i niezgodności, które zagrażają identity aż do końca opowieści (*recit*). Zgodność to zasada porządkująca, “organizująca fakty”, niezgodność to odwrócenie losu powodujące przeobrażenia. Jest to dynamiczna struktura tożsamości i różnorodności. Osobą jest ten, kto powoduje działanie w opowieści.

Osoba rozumiana jako osoba opowieści (*recit*) nie jest oddzielona od swoich doświadczeń, w tym sensie jest ona działającą i cierpiącą. Identity historii, w której ona uczestniczy, jest identity osoby. W tej historii nie jest sama, lecz pomiędzy działającymi podmiotami. Podobną relację między *praxis* a opowieścią — zdaniem Ricoeura — można znaleźć na wyższym szczeblu organizacji. Istnieje związek między *praxis* a *bios*, którym jest jedność narracyjna życia integrująca rozproszenie i różnorodność. Istnieje podobieństwo życia — w aspekcie formalnym — do opowieści. Ta narracyjność życia ma charakter nieskończony, następuje włączenie się jednych historii życiowych w inne. Można powiedzieć, że życie to nie kończąca się opowieść. A żadna opowieść nie jest obojętna aksjologicznie. Wydarzenia jej są wydarzeniami w “królestwie dobra i zła”. Nawet w opowieści historiograficznej — wydawałoby się neutralnej aksjologicznie — nie osiąga się zerowego punktu wartościowania.

Wcześniejsze rozważania zmierzały do odpowiedzi na pytania: kto mówi?, kto działa?, kto opowiada o sobie? Teraz pytanie brzmi: kto jest podmiotem moralnym? Ricoeur dokonuje rozróżnienia pomiędzy etyką a moralnością. Etyka w jego rozumieniu związana jest z osiągnięciem celu, którym jest życie pełne i szczęśliwe. Moralność natomiast stosuje się do artykulacji tego zamiaru w normach aspirujących do uniwersalności.

Pojęcia te pochodzą ze spadku po dwóch tradycjach:

- arystotelesowskiej, gdzie etyka określona jest teleologicznie i
- kantowskiej, gdzie moralność określana jest przez obligatoryjny charakter normy. Jest to *deontyczny* punkt widzenia.

Istnieje — zdaniem Ricoeura — prymat etyki nad moralnością, ale z drugiej strony pragnienie etyczne życia pełnego musi przejść przez sito norm. W sytuacjach konfliktowych przechodzi się od normy w stronę etyki. Temu, co etyczne, odpowiada predykat “dobry”, temu, co moralne, predykat “obligatoryjny”.

Z oceną etyczną wiąże się ocena siebie, z tym, co moralne, szacunek wobec siebie. Ocena siebie jest bardziej podstawowa od szacunku. Aporie obowiązku tworzą sytuacje, kiedy ocena siebie ukazuje się nie tylko jako źródło szacunku, ale powoduje odejście od niego. Istnieje ścisły związek pomiędzy oceną siebie a identycznością-*ipse*.

Co jest celem etyczności? Ricoeur definiuje go następująco: “pragnienie życia pełnego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach”. Można tę definicję podzielić na trzy części:

- pragnienie życia pełnego, dobrego: przez umieszczenie tego, co etyczne, w sferze pragnień (*desir*) podkreśla się jego charakter życzenia, który jest czymś wcześniejszym od wszelkich imperatywów. Pomiedzy pragnieniem dobrego życia a jednostkowymi wyborami zarysowuje się rodzaj hermeneutycznego koła. Tak, jak w tekście, gdzie całość i część rozumiane są wzajem przez siebie. Interpretować tekst znaczy dla podmiotu interpretować samego siebie na poziomie etycznym, zaś interpretować siebie oznacza oceniać siebie. Bez względu na to — twierdzi Ricoeur — jakie byłyby relacje z innymi i z instytucjami, nie byłoby podmiotu odpowiedzialnego, gdyby nie mógł on oceniać samego siebie jak również działać według swych intencji.

- z innymi i dla innych: Ricoeur sądzi, że ocena siebie oraz dbałość, troska o drugiego nie mogą być pomyślane bez siebie. Dbałością (*solicitude*) nazywa on ruch od siebie w stronę drugiego, gdzie sobość odpowiada na wezwanie pochodzące od drugiego. Ricoeur podpisuje się pod analizami Lévinasa dotyczącymi twarzy, zewnętrżności, odmienności, słowem prymatu wezwania pochodzącego od drugiego, jego znaczenia dla rozpoznania jednej sobości przez drugą. To, co stanowi problem, to zagadnienie wzajemności (*reciprocité*) w relacjach etycznych. Zdaniem Ricoeura wzajemność zakłada, że drugi jest podobny (*comme*) do mnie, a ja sam jestem jak drugi. Drugi mnie podobny, takie jest życzenie etyczne ze względu na więź pomiędzy oceną siebie a dbałością. Ale w jakiego typu relacjach wzajemność zbliża się do równości? Dzieje się tak w przyjaźni — Ricoeur analizuje ten fenomen

w oparciu o *Etykę nikomachejską* — w niej to bowiem sobość i drugi dzielą na równi pragnienie życia wspólnego. W przypadku przyjaźni równość jest założona, nie ma asymetrii.

Trzy inne formy wzajemności nie opierają się na relacji symetrycznej. U Lévinasa występuje asymetria na rzecz drugiego, z tła wyłania się relacja uczeń-nauczyciel, drugi poucza, co należy robić; na przeciwnym biegunie jest relacja heglowska pan-niewolnik. Trzecim przykładem jest opisana przez Schelera relacja współczucia, silniejszy dba o słabszego. W przyjaźni ocena siebie, życzenie życia dobrego, dbałość łączy się z pojęciem braku, który powoduje, że potrzebujemy przyjaciół.

- w sprawiedliwych instytucjach: Życie dobre nie ogranicza się do relacji międzyludzkich, lecz rozciąga się na życie instytucji. Wprowadzając pojęcie instytucji przedstawia Ricoeur relację, której nie można zrekonstruować w oparciu o przyjaźń. Powiada on, że drugi w tym wypadku to ktoś *vis-a-vis*, bez twarzy. Drugi to każdy w sprawiedliwej dystrybucji.

Instytucja to struktura życia wspólnego jakiejś społeczności historycznej — narodu, regionu itp. — której nie da się zredukować do relacji międzyosobowych. Poszczególnych jednostek obecnych w instytucjach nie należy identyfikować z heideggerowskim anonimowym “się”. Każdy jest osobą, ale mogę się z nią złączyć tylko poprzez “kanały instytucji”. Pojęcia dystrybucji nie należy tutaj rozumieć ekonomicznie. Instytucja jest schematem dystrybucji, której częściami do rozdziału są prawa, obowiązki, stanowiska, odpowiedzialność i zaszczyty. Sprawiedliwość przedstawia cechy etyczne i poprzez to łączy się z problemem dystrybucji. Streszcza się ona w formule: “każdy ma swoje prawa”. Pod pojęciem “inny” można rozumieć dwie rzeczy: drugi i każdy. Drugi z przyjaźni i każdy z instytucji. A zatem idea etyczna — twierdzi Ricoeur — artykułowałaby się w trosce o siebie, w trosce o drugiego i w trosce o instytucje.

Ostatni rozdział książki traktuje o konsekwencjach ontologicznych uprzednich badań. W pewnym sensie wszystkie poruszane problemy zbiegają się tutaj: podejście do sobości, dialektyka identyczności-*ipse* i identyczności-*idem* oraz dialektyka tożsamości sobości i odmienności drugiego.

Ricoeur nawiązuje do arystotelesowskich określeń aktu i możliwości, ale przeinterpretowuje je, tzn. akt jest tutaj synonimem działania, zaś możliwość staje się możliwością działania podmiotu. Pojęcia aktu-możliwości (*dynamis-energeia*) łączy się z *praxis*, z ludzkim działaniem, a jednocześnie stanowią podstawę bytu. Te dwa terminy konstytuują ontologicznie identyczność-*ipse*, tj. tożsamość. Ale to nie wszystko. Ricoeur umieszcza tutaj pewne wątki heideggerowskie. Podnosi on rolę sumienia, niem. *Gewissen*. Oznacza ono potwierdzenie — zgodnie z hipotezą Ricoeura — że rozróżnienie identyczności-*ipse* i identyczności-*idem* nie polega tylko na dwóch odmiennych znaczeniach identyczności, lecz na dwóch sposobach bycia. Istnieje związek pomiędzy *Selbstheit*-identycznością-*ipse* a naszym własnym sposobem bycia. Dlatego identyczność-*ipse* sytuuje się pomiędzy egzystencjami, a nie kategoriami, które odnoszą się do tego, co poręczne. Związek pomiędzy identycznością-*ipse* a *Dasein* widoczny jest za sprawą mediacji troski (*Sorge*). Troska stwarza jedność działania w obrębie bycia-w-świecie.

Ricoeur włącza tutaj jeszcze jeden element — tym razem proveniencji spinozjańskiej — tj. *conatus*, nadający dynamizm i siłę twórczą najlepiej widoczną w działaniu człowieka.

Odmienność nie sytuuje się na zewnątrz identyczności-*ipse*, lecz przynależy do jej ontologicznej konstytucji. Na poziomie ontologicznym spekulatywnemu pojęciu odmienności odpowiada pasywność, a dokładnie trzy jej odmiany:

- pasywność ciała (*chair*) jako pośredniczka między sobością a światem,
- pasywność powstająca w wyniku relacji sobości do innego niż ona,
- wreszcie pasywność i jej związek z nią samą, jakim jest sumienie w sensie *Gewissen*.

Sądzę, że wielość zagadnień, rozległość i problematyka, o której praca Ricoeura traktuje, stawia je w rzędzie najważniejszych dzieł z filozofii człowieka w naszym wieku.

Antoni Szwed

Kierkegarda fenomenologia doświadczenia wolności

(Jörg Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfarung*,
Band 91 der Reihe Symposion, Verlag Karl Alber
Freiburg/München 1991, s. 224)

W ostatnich kilkunastu latach obserwuje się wzrost zainteresowania problematyką wolności¹ w filozofii Sorena Kierkegarda. Jedną z ostatnich opublikowanych prac jest rozprawa doktorska Jörga Dissea pt. *Kierkegarda fenomenologia doświadczenia wolności*. Stanowi ona dobry przykład syntetycznego, a zarazem spolegliwego odczytania skomplikowanej i wewnętrznie pogmatwanej myśli Duńczyka.

Już we wstępie Disse deklaruje brak zainteresowania dla analiz abstrakcyjnej idei wolności; rezygnuje także z rozważań transcendentualno-filozoficznych i metafizycznych uwarunkowań wolności. Disse ma rację abstrahując od tego wątku w Kierkegardiańskiej problematyce wolności, zajmuje on tam pozycję marginalną. Nie wiąże również wolności z odpowiedzialnością za dobro i zło (problem teodycei), pomija także tzw. metafizykę wolnej woli. Zgodnie z założeniami Kierkegardiańskiej filozofii egzystencji w punkcie wyjścia przyjmuje jako niepodważalny fakt istnienie bezpośredniego doświadczenia wolności w życiu konkretnej jednostki. Jest ono obecne w prostym i zasadniczo przedrefleksyjnym byciu człowieka w świecie. Ten dosyć powszechnie znany fakt jest początkiem wszelkich prób konstruowania czegoś, co Disse nazywa fenomenologią doświadczenia wolności. Świa-

domie nawiązuje przy tym do Heglowskiej fenomenologii ducha, w której po raz pierwszy systematycznie rozważono pojęcia różnych stopni doświadczenia wolności. Zgodnie z intencjami Kierkegarda Disse stara się pokazać jej kolejne stopnie w sferze egzystencji i subiektywności jednostki. W tym ujęciu wolność to dynamiczne dążenie do pełnego wyzwolenia. Dialektyka wolności to wspinanie się ku nieskończoności, zaś fenomenologia to typologia coraz wyższych form życia postrzeganych z punktu widzenia wzrastającego stopnia wolności jako odstępstwa od skończoności. Stąd Disse odrzuca każdą próbę jednoznacznego definiowania tego zjawiska, bowiem nie byłaby ona zgodna zarówno z jego istotą jak i metodologią wykładu myśliciela z Kopenhagi. Wielopostaciowość wolności ujawnia się dopiero w systematycznej analizie egzystencjalnej, której staranne przeprowadzenie, zgodne z poglądami Kierkegarda, jest zgoła niełatwym zadaniem każdego komentatora. Podobnie jak wielu innych, zwłaszcza niemieckich komentatorów (np. Holl, Vetter²), strukturę swojej pracy Disse opiera na ogólnym schemacie stadiów egzystencji. Rozważa je w takiej kolejności, w jakiej są prezentowane przez Kierkegarda, czyniąc to z punktu widzenia syntez skończoności i nieskończoności, oraz konieczności i możliwości. Synteza pierwsza służy Dissemu do pokazania egzystencjalnego procesu przekraczania ludzkiej, przyrodzonej skończoności. Wymienione przykłady par kategorii są sposobami ujęcia jednostkowej egzystencji od różnych nie wykluczających się stron. Dzięki nim możliwe jest lepsze zrozumienie np. egzystencjalnych skoków jakościowych i motywów, które skłaniają jednostkę do ich podejmowania. Tym ostatnim Disse poświęca wiele uwagi; dotyczy to głównie egzystencjalnego skoku ze stadium estetycznego do stadium etycznego. Jedną z zalet recenzowanej pracy jest konsekwencja, z jaką Disse trzyma się pewnych ustalonych punktów odniesienia. Jednym z nich jest Bóg. Disse jest przekonany, iż Kierkegardiański schemat trzech stadiów i odpowiadające im sposoby egzystencji mają swój dobrze określony sens jedynie w stałym odniesieniu do Boga, i to niezależnie od tego, w jakim stopniu uwidacznia się ono w danym sposobie egzystencji. Jest ona bowiem relacją odniesienia do najwyższego i absolutnego celu. Tym celem jest tzw. szczęście wieczne jednostki, które u Kierkegarda może być rozumiane jako absolutny kres ludzkiego wyzwalania się z zewnętrznych (przymus ze strony drugiego) jak i wewnętrznych ograniczeń (wina, grzech, egzystencjalnie rozumiana niewiedza), jako pełnia wolności. Disse przekonująco pokazuje coraz wyższe stadia egzystencji jako prowadzące do takiej wolności, ściśle zresztą związanej z prawdą egzystencji. Droga prowadzi od przedrefleksyjnej wolności rozumianej jako względna niezależność od ograniczeń życia do osiągnięcia najwyższego dobra, jakim jest dla człowieka szczęście. Sporo miejsca poświęca koniecznemu warunkowi postępowania na tej drodze, który niejako wymusza egzystencjalny ruch ku nieskończoności. Jest nim tzw. nieskończona namiętność, dzięki której jednostka stale wykracza poza każdy skończony cel. Trzeba przyznać, że Disse jak mało kto daje wręcz drobiazgową analizę nieskończonej namiętności i związanego z nią pojęcia interesu. Trafnie przy tym zauważa, że doświadczenie wolności jest tym bardziej intensywne, z im większą intensywnością człowiek odnosi się do

przedmiotu swego zainteresowania. Dotąd w filozofii klasycznej hierarchizowano dobra jako przedmioty odpowiednio większego lub mniejszego pożądanía; tu porządek zostaje jakby odwrócony — hierarchizowana jest bowiem intensywność namiętności, która bardziej odnosi się do idei niż do realnie istniejących przedmiotów. Im intensywniejszy stosunek do idei, tym bardziej nieskończona staje się namiętność.

Człowiek nie jest w stanie wyzwolić się o własnych siłach do końca, towarzyszy mu bowiem poczucie zniewolonej wolności, najczęściej przejawiającej się jako poczucie winy. Jedynie Bóg ofiaruje mu pełne wyzwolenie. Stąd potrzeba zaufania Bogu. Disse traktuje zaufanie (*Vertrauen*) jako synonim wiary. W kolejnych czterech rozdziałach pracy dąży do pokazania, dlaczego pojęcie wolności nie może być pojmowane jednoznacznie. Jego wywód ujawnia jednak pewne luki. Jeśli wolność jest autonomią, samostanowieniem czy samookreśleniem, niezależnością wobec zewnętrznej tyranii, to wydaje się, iż każde odniesienie do Boga zagraża tej autonomii. Stosunek religijny zakłada pewną zależność. W *Mowach budujących pisanym w różnym duchu* Kierkegaard pisał: „Zależność od Boga jest jedyną niezależnością, ponieważ Bóg nie nakłada ciężącego brzemienia, które nakłada na człowieka doczesność, szczególnie doczesne skarby; kto przeto całkiem uniezależnił się od tego posiadania, ten jest swobodny”⁴³. Wolność w Bogu jest pełnią wolności, ta zaś potwierdza autonomię. Przytoczony cytat z Kierkegarda nie tłumaczy tego problemu do końca. Disse nie interesuje się metafizycznymi uwarunkowaniami wolności. I to powoduje, że w założonej koncepcji pracy nie ma miejsca dla Kierkegaardiańskiego poglądu na temat pierwotnej ontycznej determinacji bytu ludzkiego przez jego Stwórcę, czyli Boga. Dopiero w świetle tego założenia staje się jasne, dlaczego pełnia wolności jest egzystencjalnym samoujawnieniem tej pierwotnej ludzkiej natury. Dopiero wtedy człowiek jako podmiot w pełni zaczyna panować nad swoją przedmiotowością. Odcięcie się od tego wątku Kierkegaardiańskiej filozofii człowieka rodzi trudne do przewyciężenia niespójności. Nie wystarcza zatem czysto fenomenologiczne podejście do zjawiska wolności. Widać to również w wielce kontrowersyjnym utożsamieniu np. ducha z jaźnią. Nie znajduje ono potwierdzenia u autora *Pojęcia lęku i Choroby na śmierć*⁴⁴. Wedle Kierkegarda człowiek pozostaje w swej istocie duchem także wtedy, gdy nie egzystuje zgodnie z jego wymogami, gdy nie ma jeszcze rozwiniętej jaźni.

W pracy daje się również zauważyć inne błędy i uproszczenia, które nie wiążą się wprost z obroną metodą rozprawy, lecz wynikają z niezbyt starannego odczytania myśli Duńczyka. I tak Disse błędnie przypisuje egzystencjalny akt skrucy tzw. etyce pierwszej (abstrakcyjnej etyce wyznawanej przez Sędziego Wilhelma w *Albo-albo*), a nie drugiej, czyli tzw. etyce religijnej, o której jest mowa w stadium religijnym (religijności A i religijności B). Nieco dalej Disse przyznaje, że to skrucza „podeprowadza” egzystującego do aktu wiary, a więc pośrednio inicjuje sposób życia wedle etyki drugiej — autor rozprawy jakby zaprzecza samemu sobie (s. 79). Dostyć nieostrożnie przypisuje skrucze (świadomości grzechu) wymiar rozpaczcy (s. 124). Skrucza jest bowiem aktem otwarcia się na możliwe

wyzwolenie⁵, natomiast rozpacz, niezależnie od jej możliwych odmian i odcieni, jest wyrazem stanu duchowego zamknięcia, wewnętrznego zniewolenia⁶.

Disse nie dąży do jednoznacznego uzgodnienia z sobą pseudonimów, sądząc, że dzieła pseudonimowe rozważane łącznie tworzą labirynt bez wyjścia. Nie zgadza się w tym względzie z duńskim komentatorem Malanttschukiem, który postrzega je jako systematyczną, choć nie zamkniętą jedność. Stąd proponuje, by traktować je oddzielnie. Dzieła pseudonimowe to niezależne myślowe eksperymenty. Disse nie do końca jest wierny tej deklaracji. I tak odwołując się do opinii Johanna Climacusa z *Nienaukowego zamykającego postscriptum*⁷ konkluduje, że prawda subiektywna z równym powodzeniem odnosi się do obiektywnej zawartości prawdy. Innymi słowy, prawda subiektywna jest od niej niezależna. Sąd ten odpowiada stanowisku Climacusa, lecz z pewnością nie daje się uzgodnić z poglądami samego Kierkegarda⁸.

Recenzowana książka niezależnie od tych uchybień ma sporo zalet, których nie można nie zauważyć. Autor ma klarowną wizję całości poruszanej problematyki, nie gubi się w drobiazgowych, acz marginalnych dywagacjach. Schemat kolejnych kroków zarysowuje przejrzysto, choć w sposobie prezentacji poszczególnych stadiów egzystencji nie odbiega od utartych już wzorów. Rzeczą godną podziwu, jak na filozofa z kręgu kultury niemieckiej i kierkegaardologa, jest szczególna prostota języka, którego używa, pozbawionego tak uciążliwych dla czytelnika, postheideggerowskich udziwnień (obecnych np. u Ringlebena⁹), co wybitnie poprawia komunikatywność autora. Czytanie pracy ułatwia również rozsądna, tj. stosunkowo niewielka liczba cytatów z Kierkegarda, co pozwala Dissemu ograniczyć się do niezbędnej ilości niezwykle abstrakcyjnych wyrażen. Ujawnianie ich w pismach Kierkegarda nie zawsze posiada merytoryczne uzasadnienie, a czasem prowadzi wręcz do bałamutnych wniosków¹⁰.

Pisanie rozpraw na temat filozofii klasyka często jest podyktowane chęcią uczynienia go mniej hermetycznym i bardziej zrozumiałym na tle dotychczasowej myśli filozoficznej. Czy Disse czyni Kierkegarda mniej hermetycznym filozofem? Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Niestety rozprawy doktorskie pozostawiają na ogół niewielki margines swobody. Dla autora takiej pracy jednym z najważniejszych zadań jest możliwie jak najbardziej wierne odczytanie klasyka i jak najmniej luźna i swobodna interpretacja jego poglądów. To zaś w szerokim zakresie zakłada przyjęcie terminologii mistrza i konieczność poruszania się wytyczonymi przez niego szlakami. Disse dobrze wykorzystuje ten niewielki margines swobody, dając klarowny obraz Kierkegaardiańskiej filozofii wolności.

¹ Przykładowo można tu wymienić prace: Christensen L., *Soøren Kierkegaards Antropologi med saertlig henblik paa syntesen Nodvendighed, Mulighed Frihed*, Kopenhagen 1986; Dietz W., *Die Freiheitsthematik bei Søren Kierkegaard*, München 1990 i inne.

² Por. Holl J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, Meisenheim am Glan 1972; Vetter H., *Stadien der Existenz*, Wien 1979.

- ³ S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, B. 8, wyd. II, Copenhagen 1901-1906, s. 286 i nast.
- ⁴ Por. np. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SV6, Copenhagen 1962-1964, s. 135 i S. Kierkegaard, *Sygdommen til Doden*, SV15, Copenhagen 1962-1964, s. 73.
- ⁵ Por. np. S. K. *Papirer*, X5 A 158, Copenhagen 1968-1970.
- ⁶ Por. obszerne analizy Kierkegaarda w *Chorobie na śmierć* i w *Albo-albo*, t. 2, Warszawa 1976, s. 253-271.
- ⁷ S. Kierkegaard, *Afsluttende Uvinskabelig Efterskrift*, SV7, wyd. II, Copenhagen 1901-1906, s. 166.
- ⁸ Por. S. Kierkegaard, *Papirer* X2 A 644.
- ⁹ J. Ringleben, *Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards*, Berlin/New York 1983.
- ¹⁰ Por. nadzwyczaj mętne rozważania dotyczące pojęcia jaźni w: S. Kierkegaard, *Albo-albo*, dz. cyt., t. 2, s. 234-240.

Ks. Marek Jędraszewski

“Es” jako “Ono” czy jako “To”?

(Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*,
tłum. J. Doktor, Warszawa 1992)

“Muszę jeszcze coś powiedzieć: nie posiadam żadnej nauki. Ja tylko coś ukazuję. Ja ukazuję rzeczywistość, ukazuję w tej rzeczywistości coś, co w ogóle nie było — lub było za mało — dostrzegane. Biorę tego, który mnie słucha, za rękę i prowadzę go do okna. Otwieram okno i pokazuję mu to, co na zewnątrz”¹. W taki oto sposób Martin Buber pojmował swoją filozofię i tak ją przedstawiał w eseju *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, który po raz pierwszy pojawił się w roku 1961. Rok później ten tekst znalazł się wraz z innymi w I tomie *Werke*, zawierającym główne jego pisma filozoficzne, dotąd “rozsiane” w czasie (pierwsze pochodzą jeszcze z lat przed pierwszą wojną światową, *Die Lehre vom Tao* — z roku 1910, *Daniel* — z 1913) i w przerwaniach (czyli w różnych czasopismach i w różnych miejscach wydania, gdy chodzi o osobne publikacje — m.in. Leipzig, Berlin, Dresden, Heidelberg, Zürich, New York, Köln, Hamburg).

Trzeba było upływu aż trzydziestu lat od chwili opublikowania I tomu *Werke*, aby przynajmniej część zawartych w nim tekstów doczekała się polskiego przekładu. Oto w roku 1992 nakładem wydawnictwa “Pax” ukazała się książka Martina Bubera *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybór i przekład jest dziełem Jana Doktora, który jest także autorem *Wstępu*².

Publikację tę trzeba przywitać z wielką radością. Dotąd brakowało bowiem w języku polskim tłumaczenia nawet jednej pełnej publikacji

filozoficznej Bubera. Główne jego dzieło z tej dziedziny, *Ich und Du*, było dotąd znane jedynie fragmentarycznie. Najpierw Kazimierz Bukowski przetłumaczył jego I część, która ukazała się w miesięczniku *Znak*³. Następnie, w roku 1991, Jan Doktor przełożył tę samą część, która ujrziała światło dzienne w ramach tomu *Filozofia dialogu*⁴. Pozostałe dzieła Bubera, które znalazły się w omawianej przez nas publikacji, były w języku polskim w ogóle nieznanne. Chodzi tutaj o takie jego eseje jak: *Urdistanz und Beziehung (Pradystans i relacja)* z roku 1950, *Elemente des Zwischenmenschlichen (Elementy międzyludzkiego)* z 1954, *Zwischen Gesellschaft und Staat (Między społeczeństwem a państwem)* z 1950, *Bilder von Gut und Böse (Obrazy dobra i zła)* z 1952 oraz *Zwiesprache (Dialog)* z 1930.

Jednakże radość z ukazania się wyboru pism filozoficznych Bubera jest niestety przytłumiona.

Wynika to najpierw z braku niezbędnej staranności edytorskiej, co przy tego rodzaju publikacji jest szczególnie bolesne. W książce jest stanowczo za dużo błędów korektorskich, zwłaszcza związanych z tytułami dzieł (np. *Philosophie of Martin Buber* zamiast *The Philosophy of Martin Buber* — s. 8, 29, 30, 38; *Zwischprache* zamiast *Zwiesprache* — s. 4, *Wielki Magid* zamiast *Wielki Magid* — s. 13). Szczytem niestaranności, wręcz niechlujstwa wydawniczego jest sam sposób potraktowania tytułu dzieła. Na okładce widnieje poprawnie *Ja i Ty*, natomiast na grzbiecie jest odwrotnie: *Ty i Ja!* Pojawiają się także pewne wątpliwości merytoryczne. Pierwsze dotyczą wyboru pism Bubera. Naturalnie, wybór jest zawsze w dużej mierze dziełem tłumacza względnie wydawnictwa, zależy od ich upodobań i opcji. Jednakże czytelnik ma prawo wiedzieć, jakimi racjami lub kryteriami kierowano się w chwili, gdy zdecydowano o takim, a nie innym kształcie danej publikacji. W przypadku pism filozoficznych Bubera ma to szczególne znaczenie. Nie wszystkie pisma, jakie znajdują się w I tomie *Werke*, mają jednakową wagę. Według Bernharda Caspera, wybitnego znawcy i komentatora myśli Bubera, najbardziej istotnymi tekstami, które pozwalają najpełniej zrozumieć, a jednocześnie uchwycić ewolucję jego filozofii dialogu, jest pięć następujących: *Ich und Du* (z roku 1923), *Das Problem des Menschen* (1943), *Urdistanz und Beziehung* (1950), *Das Wort, das gesprochen wird* (1960), *Gottesfinsternis* (1952)⁵. Jan Doktor dokonał innego wyboru — i odnośnie do tego miał całkowitą swobodę. Dlaczego jednak dokonał właśnie takiego? O tym, niestety, milczy w swoim *Wstępie*. Podobnie trudno nam zgadnąć, dlaczego cytuje fragment eseju *Aus einer philosophischen Rechenschaft* za *The Philosophy of Martin Buber* (a nie: *Philosophie of Martin Buber* — jak jest podane u dołu strony), a nie opierając się na I tomie *Werke*, które, naszym zdaniem, powinno być tu przede wszystkim tekstem źródłowym⁶.

Każde tłumaczenie jest zawsze mniej lub bardziej wierną interpretacją tekstu oryginalnego. To stwierdzenie jest banalną oczywistością zwłaszcza w odniesieniu do tłumaczeń tekstów filozoficznych. Dość często mamy do czynienia z przypadkami, gdy jakieś terminu nie da się wprost oddać w języku obcym. Stąd naturalna mnogość dwóch lub nawet więcej możliwych tłumaczeń. Z tym faktem musimy się po prostu pogodzić. Jednakże gdy dochodzi do tego, że radykalnie zmienia się zakorzenie już w danym

języku tłumaczenie podstawowych pojęć tekstu oryginalnego, nie można tego faktu pozostawić bez choćby jednozdaniowego komentarza. Jest to sprawa zbyt ważna. Właśnie taki problem pojawia się w omawianej przez nas książce Bubera. Chodzi o tłumaczenie terminu "Es", będącego częścią podstawowego słowa "Ich — Es".

Zanim jednak bliżej omówię tę sprawę, chciałbym na krótko zatrzymać się przy Buberowskim pojęciu "das Grundwort". K. Bukowski tłumaczy je jako "słowo-zasada", opierając się zresztą nie na oryginale, ale na francuskim tłumaczeniu *Ich und Du*⁷, gdzie "das Grundwort" jest oddane przez "le mot principe". Natomiast J. Doktor tłumaczy "das Grundwort", słusznie, jako "podstawowe słowo". Mnie bardziej by odpowiadało tłumaczenie "fundamentalne słowo", ale, być może, jest to sprawa bardziej osobistego, nawet czysto subiektywnego wycucia językowych niuansów.

Rzecz ma się jednak zupełnie inaczej, gdy chodzi o tłumaczenie pojęcia "Es". W tym przypadku bowiem dotykamy samego rdzenia filozofii Martina Bubera. W języku polskim przyjęło się już tłumaczenie, jakie zaproponował Bukowski, który słowo "Es" oddał przez słowo "To". Opierając się zresztą, jak już powiedzieliśmy, na francuskim tłumaczeniu Leowensona-Laviego, nie musiał stawać wobec trudności, jakie zawiera w sobie niemieckie "Es". Loewenson-Lavi oddał "Es" jako "Cela", które, z kolei, w sposób jednoznaczny tłumaczy się przez polskie "To". Przy tym samym tłumaczeniu słowa "Es" pozostał Doktor we wspomnianej już książce *Filozofia dialogu*. Natomiast w omawianej przez nas publikacji *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* nieoczekiwanie odstąpił od swego poprzedniego tłumaczenia, oddając "Es" przez "Ono", nic zresztą o tym nie wzmiankując, ani — tym bardziej — uzasadniając we *Wstępie*. W przypadku tak ważnej rzeczy, dokonywanej ponadto przez tę samą osobę, to przemilczenie jest sprawą, delikatnie mówiąc, dziwną. Należy przy tym dodać, że teoretycznie jest rzeczą możliwą, iż kolejność publikacji tłumaczeń Doktora nie pokrywa się z kolejnością dokonywanych przez niego tłumaczeń, to znaczy, że najpierw tłumaczył "Es" przez "Ono", a potem od tego odszedł i powrócił do tłumaczenia zaproponowanego przed laty przez Bukowskiego. Wydaje się jednak, że jest to mało prawdopodobne. Bardziej szczegółowa analiza porównawcza wykazuje bowiem, że tłumaczenie I części *Ja i Ty* — tłumaczenia tego właśnie fragmentu dzieła Bubera możemy ze sobą porównać — zawarte w *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* nie tylko odbiega w niektórych miejscach od tekstu, który znajdujemy w *Filozofii dialogu*, ale jest od niego po prostu lepsze, co pozwala wnioskować, że także i późniejsze. Trzeba więc przyjąć — że J. Doktor całkowicie świadomie odszedł od dotychczasowej, zakorzenionej już u nas — i przez jakiś czas akceptowanej przez niego samego — tradycji tłumaczenia Buberowskiego "Es" jako "To" na rzecz "Ono". Dlaczego? Oto pytanie, które musimy sobie tutaj postawić, z braku jakiegokolwiek próby ustosunkowania się do tego problemu przez samego tłumacza.

Niemieckie słowo "Es" zawiera w sobie istotową wieloznaczność. Można tłumaczyć je m.in. zarówno przez "Ono", jak i przez "to". O tym decyduje sam kontekst danego tekstu. Na ogół nie ma tutaj zresztą większych

wątpliwości. Niekiedy zachodzą jednak przypadki, że jakiś autor używając słowa "es", celowo sugeruje tkwiącą w nim wieloznaczność. W ten sposób pragnie wzbogacić znaczeniowość swego tekstu. Zapewne taki właśnie przypadek ma miejsce w filozofii dialogu Martina Bubera.

W związku z tym przed tłumaczem *Ich und Du* staje trudne zadanie. Ponieważ w języku polskim występującego tam słowa "Es" nie można oddać w jego wieloznaczności, musi się on zdecydować na tylko jedno z możliwych znaczeń: na "Ono" albo na "To". Tym samym musi się zdecydować na pewną znaczeniowo zacieśniającą interpretację tekstu Bubera. Jakie tłumaczenie jest tutaj bardziej trafne?

Wydaje się, że za tłumaczeniem "Es" przez "Ono" (nie wiem, czy takie były racje J. Doktora) przemawia następujący fragment z *Ich und Du*: "Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann" — "Drugim jest para słów Ja — Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona"⁸. Na pierwszy rzut oka zastąpienie "Ono" przez "On" lub "Ona" wydaje się tutaj całkowicie naturalne i zrozumiałe, gdyż mamy do czynienia ze zmianami dokonującymi się na płaszczyźnie osobowej, wyznaczonej przez zaimki trzeciej osoby liczby pojedynczej. Jest to jednocześnie przejście bardziej naturalne i zrozumiałe, niż w przypadku zastąpienia "To" przez "On" lub "Ona".

Trzeba jednak stwierdzić, że głębsza analiza *Ich und Du* wskazuje, moim zdaniem, na to, że tłumaczenie Buberowskiego "Es" przez "Ono" nie jest tłumaczeniem właściwym i że należy oddać je przez słowo "To". Wynika to z samej treści kryjącej się za podstawowymi słowami "Ich-Du" i "Ich-Es". Szeroko na ten temat pisał Michael Theunissen w swej książce *Der Andere*, do której teraz chciałbym się przede wszystkim odwołać⁹.

Według Theunissena, sfera wyznaczona przez "Es" wyraża świat perspektywicznie uporządkowany i zorientowany wokół Ja. Zawarta jest w niej ponadto relacja panowania i podporządkowania. Jest ona przejawem tej przewagi, jaką ma podmiot projektujący — w intencjonalności — świat. Stąd "Es" ukazuje się jako "Gegenstand unter Gegenständen" — jako "przedmiot pośród przedmiotów"¹⁰. Natomiast "Du" nie jest żadnym przedmiotem, owszem, jest osobą, z którą się spotykam w bezpośredniości i wzajemności. Trzeba przy tym dodać, że — jak pisał Theunissen — "Du i Es nie są żadnymi oddzielnymi zakresami w całości bytu. Są one dużo bardziej całością bytu lub samym światem, w zależności od nastawienia, w jakim przeżywam świat. (...) Wszystko może być Es: nie tylko jakaś rzecz, ale także jakaś idea, także człowiek. Es może, bez naruszenia słowa podstawowego, być zastąpione przez On lub Ona (DP 7). Wszystko może także być Du: nie tylko inni ludzie, ale także istności duchowe i rzeczy w przyrodzie (DP 10)¹¹. To, czy coś jest Es czy Du, zależy od mojej postawy, od mojego przeżywania świata.

Jednakże to pojmowanie Buberowskich relacji "Ich-Du" i "Ich-Es" nie wyczerpuje się w ich interpretacji według modelu intencjonalności. Wskazuje na to następujący fragment z *Ich und Du*: "Wer Du spricht, hat kein etwas

zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an anderes Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt icht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung". J. Doktor tłumaczy ten fragment następująco: "Kto mówi Ty, nie ma za przedmiot czegoś. Bowiem gdzie jest coś, tam jest inne coś, każde Ono graniczy z innym Ono, Ono istnieje tylko dlatego, że graniczy z innym. Gdzie jednak mówi się Ty, tam nie ma czegoś. Ty z niczym nie graniczy. Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji"¹². Czy jest to tłumaczenie właściwie oddające ideę Bubera?

By odpowiedzieć sobie na to pytanie, trzeba najpierw zastanowić się, co w tym kontekście znaczy słowo "Etwas". Jak pisze Theunissen, "coś (*das Etwas*) w nowym znaczeniu nie jest już właśnie noematycznym korelatorem, (...) ono jest przedmiotem (*der Gegenstand*) nie w sensie intencjonalnego przedmiotu (*des intentionalem Objekts*), ale noematycznie nie zmodyfikowanej rzeczy (*des unmodifizierten Dings*). Znaczący to, że *Du* nieustannie musi stawać się *Es*, według Bubera: *Du* musi stawać się rzeczą (*das Ding*). Teza, według której Każde *Du* w naszym świecie musi stawać się *Es*, powinna znaczyć to samo co zdanie: Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość (DP 20 f.). Jak jednak *Es* jako coś (*als Etwas*) jest rzeczą (*Das Ding*), tak *Du* jest Nie-coś (*Nicht-Etwas*), lub niczym (*nichts*)¹³. Stąd osoba — Ty (*Du*) jest niczym, jeśli znajduję się z nią w bezpośredniości relacji. Natomiast w chwili, gdy będę usiłował ją opisać, staje się czymś (*das Etwas*), staje się rzeczą (*das Ding*), która w terminologii Bubera przyjmuje postać "Es".

Jeśli zatem "Es" jest czymś, jest rzeczą, w przeciwieństwie do *Du* jako zaprzeczenia tego czegoś, w przeciwieństwie do *Du* jako nicości, to należy sobie postawić pytanie, czy tłumaczenie tego "Es" przez "Ono" — jak czyni to J. Doktor — dobrze oddaje myśl Martina Bubera? Moim zdaniem, nie. "Ono" wyraża bowiem ciągle jeszcze osobę. Tymczasem Buberowi nie chodzi o przeciwstawienie osoby osobie (przeciwstawienie "Ty" wobec "Ono"), lecz o przeciwstawienie osoby i rzeczy — a to dużo precyzyjniej oddaje, naszym zdaniem, tłumaczenie "Es" przez "To". Trzeba by więc wrócić do tłumaczenia, które przed laty zaproponował K. Bukowski. Ma ono nie tylko dobrze ugruntowaną tradycję w naszym polskim "słowniku" filozoficznym, ale jest po prostu tłumaczeniem lepszym. A dobre tłumaczenie powinno wspierać filozoficzne zamierzenia Bubera, który wprawdzie — jak twierdził — nie posiadał własnej nauki, ale który pragnął pomagać innym zobaczyć to, co na zewnątrz. Powinno wspierać — a nie zaciemniać.

¹ M. Buber, *Werke. Erster Band: Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962, s. 1114.

² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor. Warszawa 1992.

³ M. Buber, *Słowa — zasady*, tłum. K. Bukowski, w: *Znak*, R. 26, 1974, s. 291-310.

⁴ M. Buber, *O Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. w: *Filozofia dialogu*, wybór i opracowanie B. Baran, Kraków 1991, s. 37-56.

⁵ Por. B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg im Breisgau 1967, s. 270.

⁶ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 38.

⁷ M. Buber, *Je et Tu*, w: *La vie en dialogue*, tłum. J. Loewenson-Lavi, Paris 1959, s. 7-101.

⁸ Ten fragment podaje w tłumaczeniu J. Doktora — por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 39.

⁹ Por. M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin, New York 1977, wyd. 2, s. 259-307.

¹⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 48.

¹¹ M. Theunissen, *Der Andere*, s. 279.

¹² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 40.

¹³ M. Theunissen, *Der Andere*, s. 302. Tekst Bubera podaje w tłumaczeniu J. Doktora — por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 49.

Jan Andrzej Kłoczowski

Jaka filozofia religii?

Nakładem oficyny wydawniczej *Znak* ukazała się książka, która winna — jak sądzę — stać się okazją do poważnej debaty nad tym, czym jest "filozofia religii", jedna z młodszych dyscyplin filozoficznych, która zdobywa ostatnio prawo akademickiej egzystencji¹.

Profesor Louis Dupré, urodzony i wychowany w Holandii, jest wykładowcą prestiżowego *Yale University* (New Haven). Warto może na łamach *Logosu i Ethosu* przypomnieć, iż gościliśmy Profesora Dupré w Krakowie pod koniec sierpnia 1978 r. w ramach spotkania *World Union of Catholic Philosophical Societies*, a poświęconego osobie ludzkiej w filozofii i współczesnym świecie. Wygłosił wtedy referat, bardzo mocno związany z omawianą właśnie książką — a dotyczący relacji filozofii i wiary².

Zainteresowania naukowe Profesora ogniskują się wokół filozofii religii, ale obok prac poświęconych bezpośrednio badaniom tej dziedziny, wiele uwagi poświęca także współczesnej sytuacji kulturalnej, w jakiej religia się znalazła (sekularyzacja). Chyba w ramach poszukiwań filozoficznych korzeni współczesności stał się bardzo wybitnym znawcą Hegla.

Powiedzmy kilka słów o całości dorobku naukowego Profesora, skądinąd wartego szerszej prezentacji dla polskiej publiczności naukowej, zainteresowanej dyskusją na temat religii. Koncepcja filozofii religii omawiana jest w pracy, wydanej kilka lat po *Innym wymiarze*, a omawiającej krytycznie różne style filozoficznej refleksji nad religią od czasu Kanta³. Zwracano już wielokrotnie uwagę na to, iż filozofia religii ukształtowała się jako samodzielna dyscyplina dopiero w klimacie intelektualnym, jaki powstał po wielkich krytykach Kanta⁴. Do tego czasu problematyką religii zajmowała

się teologia naturalna, dyskutująca zagadnienie istnienia Boga. Od czasu kantowskiej krytyki metafizyki jako ontologii poczęto zajmować się samą religią, a poprzez wskazanie na jej uprawomocnienia, poszukiwano dróg odbudowania możliwości religijnej egzystencji człowieka.

Dupré śledzi różne postaci, jakie przybierała refleksja nad religią — schleiermacherowski subiektywizm, pojmujący religię jako „poczucie absolutnej zależności“. Z uwagą studiuje próbę odnalezienia miejsca dla religii w ogromnej syntezie heglowskiej⁵. Z uwagą charakterystyczną dla części amerykańskich intelektualistów dyskutuje z marksizmem⁶. Rozważa szansę dla filozofii religii, jaką wielu myślicieli odkryło w fenomenologii, jednak — jak się wydaje — jest zdania podobnego do poglądów Leszka Kołakowskiego, który w dowcipnej *Wielkiej Encyklopedii filozofii i nauk politycznych* napisał o fenomenologii że: trzeba patrzeć, jak rzeczy wyglądają, ale czy są naprawdę czy ich nie ma, o to się już nie troszczyć⁷. Filozof religii nie może zadowolnić się opisaniem tego, co jawi mu się w doświadczeniu religijnym, nie może poprzestać na najdokładniejszym nawet opisanu istoty religii. Jeżeli filozof traktuje poważnie swoje zajęcie, winien postawić pytanie nie tylko o to, *quid sit* religia, ale także o to, *an sit Deus*. Dupré pisze w *Innym wymiarze*: „nie jest ważne, czym jest transcendentny przedmiot w sobie, to jest poza jego relacją do immanentnego bytu świadomości. Czy Bóg rzeczywiście przemówił do człowieka? Czy to, co transcendentne rzeczywiście komunikuje się z immanentnym bytem świadomości?“⁸. Nie jest to jednak pytanie czysto filozoficzne — o Bogu filozof dowiadyuje się od człowieka religijnego i dopiero wtedy może przystąpić do swojej pracy — do krytycznej refleksji, której przedmiotem jest treść przekazana przez religię. Jaka jest relacja pomiędzy wiarą, dającą poznanie Boga, a refleksją filozoficzną — to wielki temat. Luis Dupré poszukuje płaszczyzny przejścia od opisu fenomenologicznego do metafizyki, poszukuje myślicieli, którzy podobnie myśleli. Bliski jest mu kierunek myśli francuskiej, który zapoczątkował Blondel, a bardzo interesująco rozwinął Henry Duméry⁹. Jaki jest rezultat takich badań? Jaka jest filozofia religii, którą uprawia profesor Dupré? Czytając omawianą książkę spoglądamy na człowieka religijnego, spoglądamy oczyma filozoficznymi, to znaczy takimi, które nie widzą światła wiary, ale widzą człowieka wiary i próbują rozumieć, co on widzi i dlaczego widzi. Dupré zdaje sobie sprawę ze złożoności i rozległości zjawiska religii, dlatego dokonuje — świadomie — ograniczenia pola obserwacji przede wszystkim do chrześcijaństwa, choć jego analizy wskazują, że nie są mu obce i inne tradycje religijne. Zadanie filozofa polega na próbie uchwycenia i opisanego tego, czym jest religia nie tylko w jej nieuniknionym uwikłaniu w świat człowieka, tak psychiczny jak i społeczny — czym jest religia i co ją odróżnia od innych sfer ludzkiego zaangażowania i myślenia? Współczesny myśliciel pyta razem z Platonem — „Jak ty rozumiesz zbożność (*eusebeia*) jak i niezbożność? Czy zbożność nie jest identyczna w każdym czynie: jedna i ta sama?“ (*Eutyfron* 5 CD). Zanim zaczniemy badać rolę, jaką pełni religia, trzeba najpierw wiedzieć, przynajmniej starać się dowiedzieć — czym jest religia!

W jaki sposób dotrzeć do tego wymiaru, który konstytuuje w człowieku więź religijną, intymny i społeczny związek z Bogiem? Przeczytajmy tytuły poszczególnych rozdziałów: „święte znaki“, „symbolizm słów“, „mit i jego przetrwanie“, „sacrum objawione“. Tak sucho podane tytuły rozdziałów brzmią jak puste hasła, ale tak nie jest, bowiem wskazują one drogę, postępując którą można próbować dociekać sensu religijnej egzystencji człowieka. Bowiem człowiek religijny mówi (język), człowiek religijny patrzy (symbol), człowiek religijny tańczy przed Bogiem (mit/ryt). Innymi słowy — więź religijna wyraża się w kulturze. Opisując sposób, w jaki uzewnętrznia się religijna egzystencja człowieka, próbujemy dociec sensu samej więzi. Człowiek religijny wreszcie posiada pewne przekonania na temat świata i jego struktury, jego myśląca egzystencja znajduje się w bliskości egzystencji filozofa, bliskości, która niektórych zachwyca, niektórym zaś wydaje się niepokojąca.

Religia wywołuje spór. Jest bezbronna wobec tych, którzy mówią o niej nie oczyszczeni swych umysłów z przed-sądów i uprzedzeń (rozdział: *Jak nie należy mówić o religii*). Można próbować religię obiektywizować, lub też przeciwnie, można z niej uczynić *asylum* subiektywności. Bardzo trudno znaleźć język, który by trafnie oddał złożoność tego zjawiska: któż zresztą umiałby sformułować kryterium oceny trafności tego zjawiska?

x x x

Trzeba pochwalić i tłumaczkę, i redakcję Wydawnictwa *Znak* za bardzo staranne przygotowanie wydania omawianej książki. Chwalebnie przygotowano indeks, tak osobowy jak i rzeczowy, co udaje się dotychczas tylko niektórym oficynom wydawniczym. Przekład jest poprawny, polszczyzna zadawalająca. Podkreślam to, bowiem musimy zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo była to trudna praca, jak niezwykle zmusna, benedyktyńska bez mała.

A jednak bardziej z obowiązku recenzenta, niż z wrodzonej zgrzytliwości chciałbym wskazać na kilka błędów, których nie udało się uniknąć. Jeden z nich określiłbym jako poważny. Chodzi o sprawę pisowni terminu *Being*, który Dupré pisze zawsze z dużej litery. Czy po polsku należy pisać po prostu „byt“ czy też „Byt“ — jak wybrała tłumaczka (a sądząc z tajemniczych zapisów — przyp. red. — również osoba redagująca)? Pisownia z dużej litery sugeruje czytelnikowi, iż gdy napotyka termin „Byt“, to ma do czynienia po prostu z Bogiem.

Sprawa dotyczy jednak nie tylko tłumaczenia, bowiem i oryginał jest tutaj niezbyt jasny; odnoszę wrażenie, że w tym miejscu sam Dupré się pogubił czy czegoś nie rozumiał. W każdym razie ja nie bardzo rozumiem zdania tłumaczonego z angielskiego (sic!) fragmentu *Summy* Tomasza z Akwinu: „Byt jest najgłębszy w każdej rzeczy i najbardziej intymnie obecny we wszystkich rzeczach, ponieważ jest formalny (tj. najdoskonalszy — przyp. red.) pod względem wszystkiego, co jest w jakiejś rzeczy (...) Stąd Bóg musi być we wszystkich rzeczach, i być najgłębiej“¹⁰. Przeczytajmy to po łacinie: *esse autem vest illud est magis intimum cuilibet et quod profundius*

omnium inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt (...) Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. Czy "esse" to jest "Being", jak tłumaczy Dupré? Zachodzi tutaj jakieś zasadnicze nieporozumienie, prowadzące do całkowitego zaciemnienia sprawy. W omawianej kwestii Tomasz zastanawia się nad sprawą obecności Boga w rzeczach i głosi pogląd, bardzo logiczny w świetle jego koncepcji rzeczywistości, iż istnienie jest czymś, co jest najbardziej intymnie obecne w każdej rzeczy, a ponieważ Bóg jest sprawcą istnienia, jako przyczyna jest obecny "najintymniej" we wszystkim, co jest. Ta kwestia jest postawiona przez Tomasza bardzo oryginalnie: nie ma racji ani deizm, ani panteizm, pierwszy oddalając Boga od świata, drugi przeciwnie, utożsamiając go ze światem. Bóg jest doskonale inny, ale jednocześnie obecny we wszystkim. Stanowi to metafizyczny fundament wyjaśniania świata, ale także i stwarza podstawy możliwości nawiązania przez człowieka religijnej więzi z Bogiem. Jeżeli natomiast we wszystkim jest *Being*, i to jeszcze pisany przez "B", to okazuje się, że Tomasz jest panteistą.

Niech jednak nikogo te krytyczne uwagi nie zwiódą — nadzwyczaj wysoko oceniam pracę tłumaczy i wydawcy. Otrzymałobyśmy książkę bardzo ważną, pomoże nam ona włączyć się w nurt współczesnej myśli filozoficznej, tej, która zmaga się z egzystencją człowieka religijnego.

¹ Louis Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska, Kraków 1991 (tytuł oryginału *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, New York 1972). O ile mogłem się zorientować, istnieje — obok ostatniego, polskiego tłumaczenia — jedynie przekład francuski *L'autre dimension. Essai de Philosophie de la Religion*, Paris 1977, jednak bardzo niepełny, bowiem zawierający jedynie siedem rozdziałów z dwunastu wydania oryginalnego.

² *Philosophy and Religious Faith*, w: *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World. Proceedings of the Meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies*, Cracow 23-25 August 1978, ed. by J. M. Zychński, Kraków, s. 352-384.

³ *A Doubtful Heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, New York 1977.

⁴ K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte der 18. Jahrhundert*, Leipzig 1965.

⁵ *Hegel's Absolute Spirit. A Religious Justification of Secular Culture*, w: *Arch. Filos.*, 1983 (5), nr. 1-3, 351-63.

⁶ Prócz bardzo licznych rozpraw, rozproszonych po czasopiśmie, należy wymienić dwie książki prof. Duprégo dotyczące tej problematyki — *The Philosophical Foundation of Marxism*, New York 1966 oraz *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven 1983.

⁷ *Tygodnik Powszechny* z 2 sierpnia 1992, nr 31 s.10

⁸ *Op. cit.*, s. 88

⁹ Louis Dupré jest autorem wstępu do amerykańskiego wyboru pism Henry Duméryego *Faith and Reflection*, New York 1969.

¹⁰ (STh 1, 8 1c) W oryginale Duprégo tłumaczenie Tomasza brzmi tak: *Being is innermost in each thing and most fundamentally present within all things, since it is formal in respect of everything found in a thing... Hence it must be that God is in all things, and innermost.*

W dostępnym mi amerykańskim tłumaczeniu *Summary*, pochodzącym z roku 1963, takim więc, którym Profesor mógł się posługiwać, dyskusowany fragment brzmi: *now existence is more*

intimately and profoundly interior to things... Jest więc przecież termin angielski *existence* oddający taciński termin "esse", dlaczego jednak Dupré oddał go jako "Being" — nie rozumiem.

Ks. Antoni Siemianowski

Jedna czy wiele fenomenologii?

(Ks. Jan Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Katolicka Agencja Wydawnicza MAG, Warszawa 1991)

Dobrych książek o fenomenologii jest mało, zwłaszcza w ośrodkach krytycznie nastawionych do filozofii fenomenologicznej czy z różnych względów dystansujących się od ruchu fenomenologicznego. Książka ks. Jana Krokosa o fenomenologii wyróżnia się. Pisana w ośrodku kulowskim pod kierunkiem profesora Antoniego B. Stępnia, należy — trzeba to powiedzieć zaraz na wstępie — do prac bardzo dobrych dla dwóch powodów. Najpierw dlatego, iż rzetelnie informuje o samej fenomenologii jako ruchu filozoficznym, a więc o jej twórcach oraz ich ideach, a następnie, iż metodologicznie porządkuje znaczenie podstawowych terminów tak charakterystycznych dla fenomenologicznego sposobu filozofowania.

Początek fenomenologii jako nowej filozofii związany jest z Edmundem Husserlem, gdyż od niego wyszła idea filozofii jako nauki ścisłej, zarys metody fenomenologicznej oraz postulat ugruntowania wszystkich pojęć i sądów filozoficznych w doświadczeniu. On także pierwszy — jeśli tak można powiedzieć — rehabilitował takie pojęcia jak intuicja, istota, ogląd egzystencyjny, idea i wiele innych. W rozwoju ruchu fenomenologicznego Husserl jest więc główną postacią. Główną, ale nie jedyną. Dla całego ruchu fenomenologicznego charakterystyczny jest bowiem fakt zbieżności pomysłów i idei, których inicjatorami są obok Husserla Aleksander Pfänder i Max Scheler. Nieco młodsi od Husserla, ale niemal równocześnie z nim zaczęli publikować dzieła, w których wysuwali podobne pomysły i idee dotyczące uprawiania filozofii jako nauki autonomicznej. Można by nawet mówić o swego rodzaju odkryciach filozoficznych, każdy z nich bowiem szedł — zarówno w krytyce pozytywistycznych i kantowskich poglądów, jak i w wysuwaniu własnych pomysłów — samodzielnie i własną drogą. Dlatego też ks. Krokos w analizach poświęconych omówieniu fenomenologii jako nauki filozoficznej obok Husserla uwzględnił Pfändera i Schelera ze względu na ich wyjątkowe miejsce i znaczenie w ruchu fenomenologicznym. Syntetycznemu omówieniu poglądów tych trzech filozofów poświęcił pierwsze trzy rozdziały. Zwięźle, ale rzetelnie informuje o początkach fenomenologii u każdego z nich, omawia kształtowanie się podstawowych pojęć, a więc

nauki i jej celu, poznania, doświadczenia jako punktu wyjścia, istoty jako specyficznego przedmiotu badań filozoficznych, redukcji, opisu i analizy fenomenologicznej jako metodycznych zabiegów. Każdy z tych rozdziałów — wzięty sam w sobie — mógłby być dobrym wprowadzeniem w świat fenomenologicznego myślenia Husserla, Pfändera i Schelera.

Prezentacja stanowisk trzech filozofów jest zasadniczym celem pracy. Autor uwzględni także bezpośrednich uczniów Husserla, Pfändera i Schelera, a więc Jean Heringa, Romana Ingardena, Edytę Stein, Adolfa Reinacha, Dietricha von Hildebranda, Hedwig Conrad-Martius, Eugena Finka, Ludwiga Landgrebego, gdyż ich dzieła stanowią kontekst szkoły fenomenologicznej. Porównując stanowiska tych wszystkich fenomenologów pragnie odpowiedzieć na pytanie, "czy w szkole Husserla mamy do czynienia z jedną, czy też z wieloma koncepcjami fenomenologii jako nauki filozoficznej czy — bardziej neutralnie — jako określonej dziedziny wiedzy. Motywem dla postawienia powyższego pytania są dostrzegane powszechnie w szkole dwie postacie fenomenologii: ejdetyczna (lepiej należałoby powiedzieć: ontologiczna) i transcendentna" (s.15).

Swoje analizy autor oparł na tekstach, w których poszczególni filozofowie omawiają wprost koncepcję fenomenologii jako nauki filozoficznej. Te "deklaracje metodologiczne" często uprzedzają badania, ale zwykle są już wynikiem namysłu metodologicznego nad sensem badań i wynikami stosowanej metody. Ks. Krokos w swych analizach starannie unika jakiegokolwiek uprzedzającej interpretacji. W odczytywaniu tekstów fenomenologicznych kieruje się "teorią nauki reprezentowaną przez S. Kamińskiego, A. B. Stępnia i J. Herbuta", profesorów KUL, sam jednak uważa, że najważniejszy jest "wgląd w istotę rzeczy, na którą naprowadzają nas wypowiedzi fenomenologów, by w jej obliczu dokonać analizy tych wypowiedzi, ustalić momenty istotne i porównać deklaracje różnych autorów na ten sam temat" (s. 15). Pozwala mu to ustalić obiektywny sens tychże wypowiedzi i wyprowadzić wnioski, które znajdują uzasadnienie w tekstach. Wyprowadzeniu wniosków i szczegółowemu ich omówieniu poświęcony jest cały rozdział czwarty.

Jakie są wyniki przeprowadzonych analiz? Jaka jest odpowiedź na pytanie postawione w tytule? Po dokonanych analizach deklaracji metodologicznych i porównaniu podstawowych terminów — z tej racji cały rozdział czwarty jest także próbą uporządkowania aparatury pojęciowej, jaką posługują się fenomenologowie — ks. Krokos dochodzi do wniosku, "że w szkole Husserla funkcjonuje zasadniczo jedna koncepcja fenomenologii jako określonej dyscypliny wiedzy. (...) Uzasadnieniem dla postawionej przez nas tezy jest zasadnicza zgodność wziętych przez nas pod uwagę fenomenologów, a przede wszystkim jej trzech twórców, co do podstawowej idei, jaką ta nowa filozofia miała realizować, jej punktu wyjścia, przedmiotu i metod oraz jej relacji do innych dyscyplin wiedzy" (s. 251).

Podstawową ideą scalającą dążenia fenomenologów jest idea filozofii pierwszej (dla tych, którzy przyjmują wiele dyscyplin filozoficznych) lub po prostu idea filozofii (dla tych, którzy filozofię traktują jako jednolitą całość). Wszyscy fenomenologowie podkreślają, że przy jednym i drugim

rozumieniu fenomenologia jest poznanem uporządkowanym, zasadniczo różnym od poznania uzyskiwanego w innych naukach, powszechnie ważnym, w zasadzie niepowątpiewalnym, bezzakończonym i samo siebie uprawomocniającym. Celem tak rozumianej fenomenologii jest uzyskanie wiedzy źródłowej, czysto teoretycznej, niepowątpiewalnej i absolutnej o tym, co uniwersalne i konieczne, a nie indywidualne i przypadkowe.

Do realizacji tego celu służy metoda fenomenologiczna czy metody, jeśli poszczególne kroki i zabiegi poznawcze uznamy za odrębne metody. Otóż wszyscy fenomenologowie zgadzają się, że punktem wyjścia w badaniach jest poznanie naoczne i oczywiste. Chodzi tu o bezpośrednie, źródłowe widzenie rzeczy danej. Takie poznanie wyklucza wątplenie i uzasadnia uznanie tego, co w nim dane.

Wszyscy fenomenologowie zgadzają się również, że źródłowo danym polem badań fenomenologicznych jest strumień świadomości, jej podmiot i przedmiot. Przedmiot bywa określany trzema terminami: fenomen, istota i czysta świadomość. Fenomenem jest to, co się bezpośrednio ukazuje świadomości, a co nie jest bytem realnym i upostaciowanym, substancją. Natomiast przez istotę fenomenologowie rozumieją całą rodzinę przedmiotów niezmiennych, koniecznych, ogólnych, irrealnych lub idealnych, apriorycznych czy w najwyższym stopniu intelligibilnych (tak Hildebrand). Inni (tak H. Conrad-Martius) przez istotę rozumieją zawartość, która nadaje rzeczy ostateczne znaczenie, zasadniczy sens bytu. Fenomenologiczne badania można prowadzić z nastawieniem ejdetycznym (chodzi wtedy o uchwycenie zasadniczego sensu wszelkiego "co") lub z nastawieniem transcendentnym, kiedy to fenomeny rozpatrujemy jako korelaty aktów czy jako ukonstytuowane w świadomości jednostki sensu. Badamy wtedy czystą świadomość i to wszystko, co w niej ukonstytuowane.

Pierwszym i podstawowym krokiem, który w badaniach akceptują wszyscy fenomenologowie, jest ogląd, czyli bezpośrednie intuicyjne spojrzenie i przyjęcie do wiadomości jedynie tego, co się bezpośrednio ukazuje świadomości, i jedynie tak, jak się ukazuje. Krokiem następnym jest opis fenomenologiczny, który ma zdać sprawę z tego, co dane w oglądzie, i utrwalić wyniki, aby potem czytelnika naprowadzić na sens fenomenu. Z tej racji wielu fenomenologów akceptuje i podkreśla rolę języka w uprawianiu fenomenologii (Pfänder, Ingarden, Fink).

Wszyscy fenomenologowie chętnie też posługują się takimi zabiegami jak ideacja — krok, który ma ułatwić ogląd ejdetyczny — oraz analiza istotnościowa. Ta ostatnia wiąże się z pytaniami o istotę fenomenów oraz o ustalenie związków zachodzących między nimi.

Odrębnym, ale bardzo ważnym w badaniach fenomenologicznych krokiem jest tzw. *epoche* — powstrzymanie się od stwierdzenia dotyczącego istnienia lub nieistnienia świata jako całości lub pewnej dziedziny przedmiotów. Zabieg ten nie ma prowadzić do oderwania się od świata realnego lub do zamknięcia się w sferze samej świadomości. Jego celem jest odkrycie pola niepowątpiewalnego doświadczenia i przeprowadzenie wolnego od założeń badania tego, co konstytuuje się w świadomości. Ostatecznie bowiem chodzi o dotarcie do źródła wszelkiego sensu przedmiotowego. Po

tym kroku można w sposób wolny od założeń badać i ustalać, jakie istotne związki zachodzą między różnymi aktami świadomości i tym, co w tych aktach domniemane (co przez świadomość wytworzone lub ukonstytuowane) a tym, co dane we własnej osobie jako obce świadomości, transcendentne w stosunku do niej.

Również wszyscy fenomenologowie — mimo różnic w sposobie prowadzenia badań — zgodnie przyjmują, że fenomenologia jako określona dziedzina wiedzy jest u podstaw wszelkich innych dyscyplin naukowych. Z tej racji można ją nazwać filozofią pierwszą.

Czytając pracę ks. Krokosa, trzeba przyznać rację temu, co autor pisze w zakończeniu: "Zestawiając wnioski na nowo dostrzeżliśmy trudność w adekwatnym oddaniu poglądów fenomenologów, a co za tym idzie — niemożliwość ich jednoznacznej interpretacji. Czy nasze wnioski mają uzasadnienie w deklaracjach wziętych przez nas pod uwagę fenomenologów — oceniam czytający. Jeżeli jednak udało się nam pokazać, jak istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sporu między ontologami a transcendentalistami mają analizy metodologiczne ich koncepcji fenomenologii (a ściślej ich koncepcji filozofii pierwszej wzgl. filozofii), to już praca nasza spełniła swoje zadanie" (s. 254).

Jarosław Rolewski

Kant i Heidegger a problem metafizyki

(Ks. R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*

Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991)

Niedawno na rynku wydawniczym ukazała się książka ks. Romana Rożdżeńskiego *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Przedmiotem tej rozprawy jest — jak to określa Autor — problematyczność metafizyki w ujęciu dwóch niesłychanie istotnych filozofów czasów nowożytnych: Kanta i Heideggera.

Oczywiście, czym innym była owa problematyczność dla Kanta, a czym innym dla Heideggera. Autor wyróżniając pięć możliwych sposobów rozumienia problematyczności metafizyki przypisuje Kantowi takie jej pojmowanie, które polega na zgodności tych jej dociekań z określonymi (użnanymi) kryteriami wiedzy naukowej, tzn. pod względem tego, czy metafizyka posiada charakter naukowy¹. Dla Heideggera natomiast metafizyka była problematyczna "pod względem pierwotnego podłoża", czyli — inaczej mówiąc — "jego (tj. Heideggera — przyp. J. R.) właściwa metafizyka problematyczność spowodowana jest notorycznym (w codzienności ludz-

kiego bycia) zapomnieniem właściwego dla niej położenia. Podłożem tym zaś — wskazywał dalej — które metafizykę czyni w ogóle możliwą, jest pierwotna jawność samego bycia (w trwodze) pod postacią nicości"².

Dwa pierwsze rozdziały poświęcone są prezentacji metafizyki w ujęciu Kanta (rozdział I) i Heideggera (rozdział II), natomiast w trzecim porównuje Autor te dwa sposoby pojmowania "problemu metafizyki". I tu od razu generalna uwaga. Porównanie i zestawienie Kanta i Heideggera jest, jak sądzę, od samego początku obciążone pewnym mankamentem. Dlaczego? Otóż Autor recenzowanej pracy interpretuje filozofię Kanta w sposób tradycyjny. Kant jest w jego ujęciu³ przede wszystkim teoretykiem poznania, który bada zasady i sposób użycia "rozumu ludzkiego" i wytycza nieprzekraczalne dlań granice. Kant eliminuje metafizykę z obszaru poznania (jest to — jak to określa Autor — negatywna zasada budowania systemu metafizyki) pozostawiając jej pole działania w sferze "praktycznej" (tzw. pozytywna zasada tworzenia metafizyki): "...zgodnie z przekonaniem Kanta praktyczne używanie czystego rozumu, w celu budowania systemu naukowej metafizyki, powinno się uznać za jego jak najbardziej słuszne używanie. Pozytywne ustalenie *Krytyki*, zalecające budowanie nowej metafizyki w oparciu o praktyczne używanie czystego rozumu, wiązał Kant również najściślej z ową, nieprzekraczalną dla ludzkiego poznania, granicą możliwego doświadczenia"⁴. Stąd też może Autor stwierdzić, że problematyczność metafizyki u Kanta sprowadza się do jej "naukowości".

Kant dla ks. Rożdżeńskiego jest metafizykiem tylko wtedy, gdy uprawia "filozofię praktyczną". A to właśnie jest tradycyjna wykładnia teorii Kanta.

Inaczej jest u Heideggera, który interpretował Kantowską *Krytykę czystego rozumu* całkowicie odmiennie: jako rodzaj ontologii, mającej wyjaśnić problematyczność bycia przedmiotowego bytu jawiącego się w doświadczeniu. Dla Heideggera *Krytyka* jest więc przede wszystkim "uzasadnieniem metafizyki"⁵, natomiast dla Autora omawianej pracy rozważania ontologiczne są w *Krytyce* całkowicie nieobecne, gdyż "Horyzont ten (problemu metafizyki — przyp. J. R.), wbrew sugestiom Heideggera (...) nie posiada bynajmniej charakteru ontologicznego. Albowiem nie poprzez dociekania ontologiczne pragnął Kant ugruntować nową, naukową metafizykę. Takie usiłowanie wydaje się być dla jego myślenia czymś całkowicie obcym"⁶.

Jednakże przy takim podejściu znika oczywiście to, co łączyło myślenie Heideggera z refleksją Kanta, a zagadnienie problematyczności metafizyki jawi się odtąd w dwu zupełnie różnych perspektywach i właściwie niemożliwe staje się jakiegokolwiek porównanie i dyskusja między Heideggerem i Kantem. Znika bowiem płaszczyzna takiego możliwego dialogu — ontologia Kanta zawarta w *Krytyce*. Stąd też może Autor w konkluzji stwierdzić, że potraktowanie problemu metafizyki przez Kanta i Heideggera jest całkowicie różne; można powiedzieć, że przy takim "ustawieniu" tematu było to jasne i oczywiste od samego początku.

Jest to nieco dziwne, zważywszy na fakt, że Heidegger w pracach, na które powołuje się Autor, zawsze traktował Kantowską *Krytykę* jako rodzaj ontologii (w swoim, heideggerowskim, znaczeniu), która miała dostarczyć

ugruntowania całej metafizyce tradycyjnej poprzez wypracowanie teorii bycia bytu, stanowiącego z kolei właściwy obiekt zainteresowania klasycznej metafizyki.

Można oczywiście zrozumieć intencje Autora, który pragnie problem metafizyki u Kanta ująć w sposób źródłowy i oryginalny, nie zafalszowany niczyją interpretacją, a więc w formie "krystalicznie czystej". Tyle tylko, że traci się wtedy coś istotnego, coś, co łączyło filozofię Kanta z refleksją Heideggera, co było im obu wspólne. Zostaje wtedy unicestwione to, co inspirowało Heideggera do podjęcia dyskusji z Kantem — przecież to nie przypadkiem Kant (a nie np. Kartezjusz czy Hegel) stał się dla Heideggera partnerem dialogu.

Można rozumieć, a nawet podzielać pogląd Autora, że "...interpretacja ta (tj. Heideggera — przyp. J. R.) budzi wątpliwości, czy nie jest ona przypadkiem zbyt daleko idącym domysłaniem się tego, o co rzekomo chodziło już jakoś Kantowi"⁷, że interpretacja ta przypisuje Kantowi poglądy samego Heideggera, nie zmienia to jednak w niczym tego, że to właśnie refleksja Kanta stała się podstawą myślenia Heideggera, że to u Kanta zatem było coś, co — w przekonaniu Heideggera — mogło stanowić punkt wyjścia jego własnej ontologii. Wszystko to znika w pracy ks. Roździeńskiego, a pozostaje jedynie często, rzec by można, mechaniczne zestawienie tradycyjnie odczytanego Kanta z zupełnie (wtedy) odmiennym, "ontologicznym" Heideggerem, przy czym rezultat takiego porównania jest z góry wiadomy.

O wiele ciekawsze wydaje mi się przyjęcie głównej opcji interpretacji Heideggera: "ontologizacji" *Krytyki*, wyluskania z filozofii Kanta motywów ontologicznych i odwołanie dialogu, jaki toczył się między tymi myślicielami. Być może okaże się wtedy, że rzeczywistym problemem Kantowskiej *Krytyki* nie jest wcale "naukowość" metafizyki — mimo unania przez Kanta *explicite* tego właśnie zagadnienia za najważniejsze, jak słusznie zauważa Autor — lecz coś innego?

Zakłada to jednak przyjęcie innej niż u ks. Roździeńskiego metody badawczej. Na gruncie immanentnej analizy systemu, którą uprawia Autor, wszystko jest w porządku: rzeczywiście problematyczność metafizyki dla Kanta samego sprowadza się przede wszystkim do jej "możliwości jako nauki". Zatem moje uwagi w niczym nie godzą w wartość przeprowadzonych przez Autora recenzowanej pracy badań i analiz, lecz stanowią wyraz innego niż u Autora stylu filozofowania.

W recenzji tej nieprzypadkowo najwięcej uwagi poświęciłem sposobowi odczytania filozofii Kanta. O ile bowiem refleksja Heideggera i jego ujęcie problematyczności metafizyki zostało przedstawione w sposób bardzo rzetelny, kompetentny i trafny, o tyle "problem metafizyki" u Kanta prezentuje się nieco gorzej, o czym była już mowa.

W omawianej pracy zasługuje też na szczególną uwagę podjęta przez ks. Roździeńskiego próba wypracowania nowego i własnego rozwiązania problematyczności metafizyki, nawiązująca bezpośrednio do ustaleń Heideggera w *Sein und Zeit*. Chodzi tu mianowicie o podstawowy fakt ontologiczny dotyczący *Dasein*, mianowicie o skończoność jego egzystencji.

Według Heideggera istota rzeczywistej egzystencji *Dasein* sprowadza się — jak to określa Autor — do "bycia-otwartym-na bycie"⁸. "Byt ludzki, odkąd tylko jest, bytuje jako skazany na bycie na sposób egzystencji (tj. rozumienia bycia). Skoro więc byt ludzki (*Dasein*) ma być na sposób rozumienia bycia, potrzebuje on tego rozumienia bycia (tj. spontanicznego projektowania jego rozmaitych możliwości), aby — dzięki temu — w ogóle być"⁹. Ta skończoność *Dasein* ujawnia się jemu w formie "rzucenności (*Geworfenheit*) w bycie". Jak odczytuje intencje Heideggera Autor, to, że *Dasein* "jest" nie jest mu dane w sposób "czysty" i bezpośredni, lecz zawsze razem z tajemniczym "skąd" (*Woher*) i "dokąd" (*Wohin*) bycia *Dasein*. I to stwierdzenie Heideggera stanowi punkt wyjścia interpretacji ks. Roździeńskiego, dopatrującej się w perspektywie otwartej pytaniami "skąd?" i "dokąd?" bycia *Dasein* pierwotnego źródła metafizyki razem z jej problematycznością: "Pierwotnym źródłem metafizyki, jak też i powodem jej notorycznej problematyczności, zdaje się być uprzytomnienie sobie przez człowieka nieusuwalnej (nigdy do końca) mroczności ostatecznego skąd? i dokąd? bytowania wszelkiego bytu"¹⁰.

Pierwotnie człowiek pyta tylko o "skąd?" i "dokąd?" własnej egzystencji, jednakże to odsyła z kolei do bycia-otwartym na "skąd" i "dokąd" wszelkiego bytu: "Dlatego też, choć mrok ostatecznego skąd? i dokąd? własnego bytowania jest dla człowieka osobiście najważniejszy, bytuje on przecież zawsze — dokąd tylko jest — jako otwarty (wrażliwy) na zagadkowe skąd? i dokąd? bytowania wszelkiego bytu: bytu jako takiego. Czyż to nie dlatego wszelki byt jako taki (tj. jako będący) jest dla niego przedmiotem ciągłego namysłu w toku dziejów europejskiej filozofii?"¹¹. A zatem — jak twierdzi Autor — to właśnie te pytania stanowią źródło i powód uprawiania metafizyki.

Sądzę, że w porządku psychologicznym Autor może mieć rację, natomiast w planie filozoficznym perspektywa otwarta pytaniami "skąd?" i "dokąd?" bycia *Dasein* i bytu w ogóle wydaje się jednak być ufundowana na wcześniejszym pytaniu: czym w ogóle jest bycie bytu (*Sein des Seienden*)? Pytania "skąd?" i "dokąd?" zakładają już bowiem, jak myślę, uprzednie rozumienie bycia jako takiego, a pytają tylko o jego — by tak rzec — kierunek, o jego początek i koniec. Niemniej jednak próba ujęcia problematyczności metafizyki od strony kontaktu *Dasein* z "mrocznością" bycia, wyrażoną w jego "skąd?" i "dokąd?" i otwierającą się perspektywą tajemnicy i transcendencji jest nowatorska i interesująca.

Książka ks. Romana Roździeńskiego napisana jest w sposób precyzyjny, jasny, bardzo jasnym i zrozumiałym językiem, co jest tym istotniejsze, że traktuje ona o zawiłych i niejasnych problemach. Praca ta należy z pewnością do najwartościowszych pozycji w najnowszym polskim piśmiennictwie filozoficznym poświęconym metafizyce i jako taka zasługuje ze wszech miar na uwagę wszystkich, którzy interesują się refleksją na temat "zagadki nad zagadkami": bycia bytu.

¹ Ks. Roman Roździeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe

² Tamże, s.159.

³ Tamże, s. 47.

⁴ Tamże, s. 47.

⁵ Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, s. 1.

⁶ R. Rożdżeński, dz. cyt., s. 121.

⁷ Tamże, s. 8.

⁸ Por. tamże, s. 145.

⁹ Tamże, s. 145.

¹⁰ Tamże, s. 156.

¹¹ Tamże, s. 155-156.

Ks. Tadeusz Gadacz SP

"Nowa" metafizyka czy "nowa" ontologia Kanta?

(Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*,
Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 286)

Zainteresowanie filozofią Kanta, wciąż nie słabnące szczególnie w Niemczech, budzi się także ostatnio w polskich środowiskach filozoficznych. Świadczą o tym dwie ważne książki: Ks. Romana Rożdżeńskiego *Kant i Heidegger a problem metafizyki* oraz Jarosława Rolewskiego *Kant a metafizyka*. W niniejszej recenzji chcę zająć się drugą z nich.

Od razu, na samym wstępie chciałbym zaznaczyć, że książka Jarosława Rolewskiego, niezmiernie interesująca, jest być może jedną z ważniejszych w polskiej literaturze filozoficznej na temat metafizyki Kanta.

Już sam tytuł książki sugeruje, że autor zamierza podjąć niezmiernie istotne zagadnienie stosunku Kanta do metafizyki. Istotnie, już w pierwszym zdaniu *Wstępu* zaznacza, że podejmuje własną próbę interpretacji teoretycznej filozofii Kanta zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Książka porusza się więc na płaszczyźnie niezmiernie trudnej problematyki meta-metafizycznej.

Jak wiadomo, Kantowska wizja poznania jest syntezą dwóch źródeł: racjonalnego i empirycznego, pojęć, które bez danych zmysłowych są puste i danych zmysłowych, które bez pojęć pozostają ślepe. Opierając się na tym rozróżnieniu autor przypomina, że interpretacje *Krytyki czystego rozumu* oscyływały pomiędzy "filozofią podmiotowości transcendentnej", w której główną rolę odgrywa podmiot poznania, i gdzie samo doświadczenie "wchłonięte" przez podmiot poznawczy staje się drugorzędne, a "pewną teorią doświadczenia", w której drugorzędnym staje się to, co transcendentne, metafizyczne. Autor usiłuje przezwyciężyć te "błędne według niego schematy interpretacyjne.

Pierwszego kroku na drodze przezwyciężenia opozycji między nimi dokonał Martin Heidegger w książce *Kant und das Problem der Metaphysik*. Autor zmierza tu początkowo tropem Heideggera, który jako pierwszy odkrył, że *Krytyka czystego rozumu* jest dziełem metafizycznym, a nie — jak dotąd powszechnie sądzono — teoriopoznawczym. Tę tezę Heideggera autor przyjmuje za swoją. Kwestionuje jednak wiele innych jego tez. Przede wszystkim tę najdonioślejszą, dotyczącą samego rozumienia metafizyki. "Ta Kantowska metafizyka — pisze — nie jest bowiem żadną metafizyką czasu jako struktury podmiotu ani po heideggerowsku rozumianego Bytu, lecz metafizyką przedmiotowego bytu empirycznego i pojmowania jego całości" (s. 8). Autor podejmuje więc krytykę krytyki Heideggera (rozdział II).

Kant, jak wiadomo, poddaje krytyce roszczenia tradycyjnej metafizyki do apriorycznego i jedynie rozumowego poznania bytu jako bytu. Ta krytyka nie ujawnia jednak antymetafizycznego nastawienia Kanta. Podając krytyce metafizykę tradycyjną i jej roszczenia Kant zdaje się otwierać możliwość nowej metafizyki jako etyki w *Krytyce rozumu praktycznego*. Autor wspomina o tej rozpowszechnionej interpretacji (s. 259), która umieszcza metafizykę Kanta poza *Krytyką czystego rozumu*, właśnie w *Krytyce rozumu praktycznego* czy *Krytyce władzy sądenia*, natomiast samą *Krytykę czystego rozumu* pojmuje jedynie jako teorię poznania przygotowującą grunt pod tę nową metafizykę "rozumu praktycznego". Przeprowadzona przez Kanta krytyka metafizyki klasycznej w *Krytyce czystego rozumu* byłaby więc tylko przygotowaniem do nowej metafizyki rozumianej jako etyka. Główna teza autora jest jednak odmienna i zmierza zasadniczo, jak zobaczymy, przeciw tym interpretacjom. To właśnie już sama *Krytyka czystego rozumu* jest wyrazem nowej metafizyki. Jeśli Kant tworzy nową metafizykę to nie w *Krytyce rozumu praktycznego*, ale właśnie w samej *Krytyce czystego rozumu*. To jest ta właśnie, zgodna z Heideggerem, teza. Przyjawszy ją, autor zmierza już jednak własną drogą. "Moim zdaniem — pisze — *Krytyka czystego rozumu* jest metafizyką, ale sądzę (w odróżnieniu od Heideggera), że taką metafizyką, która jednocześnie wykazuje niemożliwość wszelkiej metafizyki dotychczasowej, która zatem burzy wszelką klasycznie rozumianą metafizykę i sama zajmuje jej miejsce jako pewna nowa metafizyka" (s. 24).

Ta nowa metafizyka rozumie siebie samą jako tę, która umożliwia konstytucję empirycznej przedmiotowości (metafizyka doświadczenia) i projektuje rozumienie całości świata i wiedzy o świecie (metafizyka pojmowania). Metafizyka doświadczenia opiera się na władzy intelektu, metafizyka pojmowania na władzy rozumu.

Znaczenie metafizyki doświadczenia (rozdział III) przedstawia autor w następującym lapidarnym stwierdzeniu: "metafizyka bez doświadczenia staje się bezsensowna, doświadczenie bez metafizyki niemożliwe" (s. 26). Tak więc *Krytyka* Kanta, z materiałów starej metafizyki, tworzy nową metafizykę. Stanowisko autora różni się więc tutaj wyraźnie od stanowiska Heideggera. Heidegger sądził, że nowość podejścia Kanta do metafizyki nie polega na tym, że jego teoria ma uprawomocnić całą tradycyjną metafizykę,

lecz odwrotnie, ma ją właśnie unicestwić i zastąpić całkowicie nową, własną metafizyką.

Przedmiotem polemiki autora jest teza, że "istnieje u Kanta aprioryczne i czysto rozumowe poznanie Bytu tego, co bytujące, a dokonuje się ono bez udziału doświadczenia i niezależnie od niego w transcendentalnej syntezie wyobraźni" (s. 54). Czyste i aprioryczne poznanie jest według Kanta niemożliwe. Nie jest bowiem możliwe takie poznanie, które nie odnosiłoby się bezpośrednio albo pośrednio do doświadczenia. Na uzasadnienie przytacza słowa Kanta: widzieliśmy (...) że wszystko, co intelekt czerpie z siebie samego, nie pożyczając tego od doświadczenia, nie służy mu jednak do niczego innego, jak jedynie do stosowania w doświadczeniu" (*Krytyka*, t. I, s. 421-422).

Potrzeba tu jednak, jak sądzę, poczynić istotną uwagę. Czymś innym bowiem jest stwierdzenie, że formy *a priori* odniesione są do doświadczenia i wypełnione tym, co naoczne, czymś innym jednak samo ich wyodrębnienie. Kant mówi przecież jednak o tym, "co intelekt czerpie z siebie samego nie pożyczając tego od doświadczenia". Takie sformułowanie daje podstawę dwójakiej interpretacji. Jedna, w której tak odrywa się formy *a priori* od treści doświadczenia, że całe poznanie w gruncie rzeczy redukuje się do poznania apriorycznego. Druga, w której formy aprioryczne nie są odrębnymi formami, ale tylko logicznie wyodrębnionymi momentami doświadczanego bytu. Autor polemizując z pierwszym skrajnym stanowiskiem, wydaje się zmierzać w drugim. Czy samo wyodrębnienie form apriorycznych nie jest faktycznie już jakąś postacią ich oddzielenia? Po wtóre Kant wyraźnie mówi "o tym, co intelekt czerpie z samego siebie". U autora widać tu pewną ambiwalencję. Świadom aprioryczności form intelektu określających warunki doświadczenia, nieustannie jednak podkreśla znaczenie pojęcia "rzeczywistości", bardziej kładąc akcent interpretacyjny na rzeczywiste doświadczenie.

Ostatecznie ze swych analiz wyciąga następujący wniosek: "nie ma u Kanta — i być nie może — w ogóle żadnego poznania, które nie odnosiłoby się ostatecznie do doświadczenia. Wszelka «wiedza», która przypisuje sobie prawo do bezempirycznego poznawania, musi zostać uznana za fikcyjną. A zatem czyste i aprioryczne poznanie ontologiczne, o które chodzi Heideggerowi, jest dla Kanta niemożliwe" (s. 76).

Na czym polega według autora ta nowa metafizyka doświadczenia Kanta? "Wymyślić taki zespół założeń i warunków — pisze — do których w pierwszym kroku da się zredukować przedmiotowość empiryczna i z których — w kroku drugim — da się ona (bez żadnych zniekształceń, dokładnie w takiej samej postaci jak przed dedukcją) wydedukować" (s. 111). Przedmiotem tej nowej metafizyki jest w gruncie rzeczy przedmiot transcendentalny. Jest on czymś, co z jednej strony jest "ponad-fizyczne", a z drugiej uczestniczy w naszym doświadczeniu. Jest na granicy tego, co transcendentalne i immamentne, czyli właśnie transcendentalne. Przedmiotem metafizyki nie może więc być, jak dotąd sądzono, byt "sam w sobie". "Metafizyczne" przestaje zatem dla Kanta być to, co transcendentalne, a staje się nim to, co transcendentalne" (s. 246).

Metafizyka doświadczenia jest nauką o prawach syntetyzowania tego, co dane, w istniejący i dający się doświadczyć przedmiot. "Celem "odnowionej" i przeistoczonej przez Kanta metafizyki — pisze autor — staje się odtąd nadawanie temu, co zmysłowe i dane, poprzez to, co transcendentalne, sensu czegoś istniejącego i przedmiotowego" (s. 255). Taką metafizyką nie może wykroczyć poza doświadczenie. Nadaje więc ona obiektywność doświadczeniu, które bez apriorycznych form byłoby tylko przed-doświadczalnym chaosem danych. "Metafizyką jest zatem dla Kanta nie to, co jako poza- i ponadfizyczne pozostaje na zawsze oddzielone od tego, co «fizyczne», lecz coś, czego wyłącznym i jedynym zadaniem — jako czegoś metafizycznego właśnie — jest fundowanie i umożliwianie tego, co «fizyczne»" (s. 261).

Innym, bardziej pierwotnym rodzajem metafizyki jest metafizyka pojmowania (idei regulatywnych). Jeśli metafizyka doświadczenia zajmowała się warunkami możliwości bytu realnego, czyli spełniała rolę *metafisica generalis*, metafizyka pojmowania dotyczy trzech bytów ponadzmysłowych, transcendentnych, czyli *metafisica specialis*.

Metafizyka pojmowania jest jednak dla Kanta jedynie metafizyką pojmowania doświadczenia. Idee czystego rozumu nie odnoszą nas do realnie istniejących transcendentnych bytów, lecz denotują jedynie transcendentalne projekty trzech całości doświadczenia. Metafizyka pojmowania jest bardziej pierwotna niż metafizyka doświadczenia, gdyż wytycza ona aprioryczny projekt całości, w której dopiero spełnia swą konsytytuującą rolę metafizyka kategorii, projektuje horyzont, wewnątrz którego może dopiero pojawić się doświadczenie.

Zgodziwszy się z główną tezą interpretacyjną autora, trudno jednak zgodzić się z innym ograniczeniem, dotyczącym dość powszechnie przyjętego rozumienia stosunku Kanta do metafizyki, to znaczy tego rozumienia, które otwiera możliwość metafizyki w etyce. Cały problem zamyka się według mnie w rozumieniu pojęć "metafizyka" i "ontologia" oraz relacji między nimi. Autor, choć rozgranicza te pojęcia, używa ich jednak w sposób dość niekonsekwentny. O niekonsekwencji w używaniu tych pojęć świadczy choćby następujący cytat: "Ontologia staje się wtedy możliwa (...) jako metafizyka umożliwiająca i antycypująca doświadczenie-dla-nas" (s. 251). Oczywiście sama sprawa rozumienia ontologii i metafizyki wymaga napisania odrębnej książki. Wiemy jednak, jak wiele rozumień tych pojęć zostało wprowadzonych przez Heideggera, Ingardena czy Lévinasa i wszyscy ci filozofowie wprost lub pośrednio odwoływali się do metafizyki Kanta.

Odwołując się do rozróżnienia J. M. Bocheńskiego, dla którego ontologia jest analizą struktury sfery doświadczalnej, a metafizyka transcendentalnej, ponaddoświadczalnej, można rzec, że Kantowska metafizyka *Krytyki czystego rozumu*, zarówno metafizyka doświadczenia jak i pojmowania byłaby właściwie ontologią. Tak też pisze autor, choć zgodnie z Kantem używa tu określenia metafizyka: "Metafizyka przestaje być «o» tym, co ponadfizyczne, intelligibilne oraz transcendentalne i uzyskuje status czegoś «o» tym, co dane, immanentne i doświadczalne" (s. 248). Natomiast właściwa metafizyka byłaby wciąż "dążeniem" do poznania tego, co transcendentalne, czyli *metafisica specialis*. Tak też Kant stwierdza, gdy pisze,

że ta właśnie część metafizyki stanowi istotny cel, a wszystko inne służy jej tylko jako środek (*Prolegomena*, s. 118). Wskazuje na to także fakt, że w okresie "postkrytycznym" Kant rozumie właśnie metafizykę jako poznanie tego, co nadzmysłowe. "Poznanie Boga (na którym to zatem jedynym pojęciu koncentruje się wyłącznie wszystko) jest celem i ostatecznym zamiarem metafizyki" (I. Kant, *Über die Fortschritte*). Wydaje się, że dzieło Kanta trzeba traktować jako całość. Tymczasem okres postkrytyczny u Kanta i jego postkrytyczne rozumienie metafizyki ocenia autor negatywnie nazywając go "marginesem błędu", do którego Kant jako filozof miał prawo. Co sam Kant powiedziałby na to? Sądzę, że nie przekreślając wagi takiej rekonstrukcji, jakiej dokonał autor (rekonstrukcji raczej nowej ontologii niż metafizyki), a wręcz doceniając jej znaczenie, nie należy odrzucać tej wizji metafizyki, właśnie metafizyki, a nie ontologii Kanta, którą otwiera intuicja rozumu praktycznego.

Dlatego ostateczna teza autora nie wydaje się przekonująca: "Tymczasem istota Kantowskiej metafizyki nie daje się zredukować do tego, by metafizyka ta miała określać "Byt Boga" (...) lub też dążyć do poznania nadzmysłowych światów". Jeśli istotnie nie daje się ona zredukować do tych "nadzmysłowych światów", nie można jednak wyciągać z tego wniosku, że "Kantowska nowa, «krytyczna» i rewolucyjna metafizyka wykazuje właśnie niemożliwość określenia Bytu Boga (...) a jej wyłącznym i jedynym tematem może być empiryczna realność bytu przedmiotowego" (s. 271). Owszem tak, jeśli powiemy, że to Kantowska nowa i krytyczna ontologia wykazuje niemożliwość określenia Boga. Kant, choć zdawał sobie sprawę z niemożliwości metafizycznego, a raczej ontologicznego poznania w granicach czystego rozumu, nie twierdził, że człowiek kiedykolwiek zrezygnuje z metafizycznego poznania, a wręcz otworzył drogę, którą później poszedł np. E. Lévinas: "Umrzeć za Niewidzialnego, oto prawdziwa metafizyka". Takiej metafizyki oczywiście nie stworzył, ale otworzył jej możliwość.

Poza tą końcową tezę, z którą nie bardzo mogę się zgodzić, autor w sposób przekonujący i niezmiernie interesujący przeprowadza własną interpretację. Z pewnością stanie się ona, jak mam nadzieję, początkiem szerszej dyskusji na temat metafizyki Kanta. Wobec książki Jarosława Rolewskiego nie można przejść obojętnie. Nie jest ona jeszcze jednym z wielu przyczynków do metafizyki czy historii filozofii, ale książką, która celnie ujmuje samą istotę problemu. Autor, poruszając niezmiernie trudne zagadnienia metafizyczne, analizując subtelne aspekty krytyki *Krytyki* Kanta przez Heideggera, przedstawiając własne argumenty krytyczne w stosunku do tradycyjnych interpretacji — tak "zgęszczone", że nie da się bez odpoczynku czytać ich inaczej jak fragmentami — pisze wyjątkowo jasnym i klarownym stylem. Od samego początku stawia jasno zagadnienia i niezmiernie konsekwentnie przeprowadza swe tezy. Książkę Jarosława Rolewskiego czyta się z wielką satysfakcją. Podtrzymuję więc tezę, że jest to jedna z donioślejszych prac na temat metafizyki Kanta w polskiej literaturze filozoficznej.

Jan Galarowicz

Kontynuacja *Osoby i czynu*

(Karol Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*,
Instytut Jana Pawła II, KUL, Rzym-Lublin 1991)

Klucz do poglądów etycznych Karola Wojtyły

Karol Wojtyła jako myśliciel jest najpierw i przede wszystkim fenomenologiem — jego przemyślenia są głęboko zakorzenione w szeroko pojętym doświadczeniu. Fascynuje go — jak Schelera — człowiek. Jestestwo to jawi mu się jako byt zdolny do samostanowienia, wolny oraz najściślej związany z moralnością, odniesiony do dobra. W filozofii Wojtyły antropologia filozoficzna i filozofia moralności (etyka) wzajemnie się implikują, co jest widoczne w jego publikacjach: niektóre bliższe są filozofii człowieka, inne — bardziej związane z etyką (filozofią moralności).

Najważniejszym dziełem filozoficznym Karola Wojtyły jest bez wątpienia traktat antropologiczny *Osoba i czyn*, analizujący świadomość, wolność, moralność, cielesność i intersubiektywność. Przeprowadzona w tej pracy refleksja nad moralnym wymiarem bytu ludzkiego okazała się dla Wojtyły na tyle niezadowolająca (co było skutkiem przyjętej metodologii: "wyłączenia przed nawias" moralności), że fakt ten skłonił go do zajęcia się moralnością odrębnie. Tekst *Człowiek w polu odpowiedzialności* miał więc stanowić uzupełnienie i kontynuację rozważań zawartych w *Osobie i czynie*.

Przystępując do tej pracy, Karol Wojtyła miał za sobą wiele ważnych publikacji z dziedziny filozofii moralności: przede wszystkim rozprawę habilitacyjną będącą polemiką z etyką Schelera, *Wykłady lubelskie* i parę artykułów opublikowanych niedawno (wraz z habilitacją) w tomie *Zagadnienia podmiotu moralności, Miłość i odpowiedzialność* oraz dwa teksty — *Problem doświadczenia w etyce*¹ i *Problem teorii moralności*². Szkic *Człowiek w polu odpowiedzialności* w pewnym sensie syntetyzuje wyniki przemyśleń zawartych w powyższych publikacjach, zarazem je w niektórych punktach doprecyzowuje i rozwija. Pomimo iż szkicowy i niedopracowany, przez co trudny, tekst ten jest jedną z najważniejszych prac etycznych, metaetycznych Karola Wojtyły. Być może nawet należy go potraktować wraz z *Problemem teorii moralności* jako klucz do poglądów etycznych tego myśliciela³.

Metodologia

W doświadczeniu człowieka pozycję centralną zajmuje — zdaniem Karola Wojtyły — doświadczenie moralności. Doświadczenie moralności nie jest niemy doświadczeniem, lecz "doświadczeniem rozumiejącym".

Karol Wojtyła zauważa, iż rozstrzygnięcia epistemologicznego problemu relacji między doświadczeniem a rozumem rzutują na sposób uprawiania

etyki i interpretację moralności. W spojrzeniu na poznanie obserwujemy — jego zdaniem — dwie tendencje: przeciwstawianie sobie wąsko pojętego doświadczenia i rozumu albo traktowanie ich jako jedności. Konsekwencją empiryzmu (fenomenalizmu) opartego na kulcie wąsko rozumianego doświadczenia jest w etyce redukcja refleksji nad moralnością do szczegółowych nauk o moralności, zaś wynikiem nastawienia skrajnie racjonalistycznego (apriorycznego) — dedukcyjna logika norm.

Zdaniem Wojtyły w myśli współczesnej następuje odwrót od pozytywistycznego fenomenalizmu z jednej, a skrajnego racjonalizmu z drugiej strony, co jest najbardziej widoczne w nurtach fenomenologicznych. Fenomenologia daje wyraz temu, co już w pewien sposób jest obecne na poziomie potocznego doświadczenia i przed naukowego rozumienia.

Już na poziomie elementarnego, potocznego doświadczenia moralność jawi się — twierdzi Karol Wojtyła — jako coś realnego w człowieku i pomiędzy ludźmi. Rzeczywistość ta prezentuje się jako coś swoistego, niesprowadzalnego do faktów psychicznych i społecznych.

W przeciwieństwie do Husserla i większości fenomenologów, Karol Wojtyła nie deprecjonuje badań indukcyjnych. „Ujmowanie istoty — w tym wypadku istoty moralności — nie odrywa nas — pisze — od całego bogactwa doświadczalnego, oglądowego, opisowego, a może nawet statystycznego“ (s. 27). Jednakowoż redukcja (wgląd w istotę) nie jest nigdy wprowadzalna z indukcji.

Moralność jest faktem — czytamy u Wojtyły — danym w wielorakim doświadczeniu (s. 41). Doświadczenie moralności w znaczeniu szerszym jest splotem faktów (s. 24). Co konstytuuje to doświadczenie? Co stanowi jego moment właściwy? Karol Wojtyła upatruje ten moment w powinności moralnej. Od powinności moralnej odróżnia powinność w znaczeniu „technicznym“ — wiążąca się z wytwarzaniem. Na poziomie życia, w sferze egzystencjalnej raz po raz stajemy przed pytaniami: „Co właściwie powinienem?“ i „Dlaczego powinienem to, co powinienem?“.

Gdy jednostkowe pytania: „Co powinienem?“ i „Dlaczego powinienem to, co powinienem?“ przybierają postać ogólną: „Co jest (moralnie) dobre — i dlaczego?“, praktyczne, przednaukowe podejście do moralności przekształca się w zrozumienie filozoficzne. „Etyka — czytamy u Wojtyły — to nic innego jak proces rozumienia tej rzeczywistości, jaką stanowi moralność, doprowadzony do końca“ (s. 21).

Interpretacja doświadczenia moralności

W sporze o interpretację moralności dwa są — zdaniem Karola Wojtyły — punkty najważniejsze. Czy „siedzibą“ moralności jest sfera przeżyć, czy człowiek jako byt? Scheler wiązał moralność z przeżyciową sferą człowieka, św. Tomasz — z bytem. Po drugie, toczy się spór o relację między powinnością moralną a celowością. Arystoteles traktował moralność w powiązaniu z celowością, natomiast Kant wykluczał celowość z moralności. Jaki jest stosunek Karola Wojtyły do tego sporu? Jaką drogę interpretacji proponuje?

Punktem wyjścia czyni Karol Wojtyła przeświadczenie, że moralność jako rzeczywistość dana w doświadczeniu jest splotem faktów i ma charakter dynamiczny. Jej interpretacja polega na odsłanianiu aspektów, w których się prezentuje. Stanowiąc moment konstytutywny doświadczenia moralności, przeżycie powinności moralnej nie wyczerpuje tego doświadczenia. W doświadczeniu moralności są obecne: przeżycie dobra i zła moralnego (warstwa aksjologiczna), doświadczenie czynu (warstwa prakseologiczna) i powinność moralna (warstwa deontologiczna). Bardzo ważnym faktem moralnym jest — według Wojtyły — sumienie. Jeden biegun analizy to filozofia podmiotu moralności i filozofia czynu, drugi — refleksja nad treścią (przedmiotem) powinności moralnej. Pierwszy biegun został przez Wojtyłę gruntownie zgłębiany w *Osobie i czynie*. Dzieło to odsłania człowieka jako istotę wolną, zdolną do samostanowienia. Powstaje jednak doniosły problem: z czym człowiek ma związać swą wolność? Czy jest sprawą obojętną, co stanie się przedmiotem wyboru? Jeśli nie, co ma być racją tego wyboru? Właśnie o tym traktuje *Człowiek w polu odpowiedzialności*.

Jak powiedziano, rdzeniem doświadczenia moralności jest — według Karola Wojtyły — powinność moralna. „Moment właściwy moralności zawiera się — pisze — w doświadczeniu powinności“ (s. 22). Powinność okazuje się być nie tylko przeżyciem, ale zarazem faktem przedmiotowym. „Fakt ten — czytamy — zachodzi zawsze w relacji do czegoś — i właśnie ze względu na to coś, co powinienem, rodzi się pytanie dlaczego, czyli rodzi się potrzeba uzasadnienia tego faktu“ (s. 29). Powinność jest rzeczywistością immanentną i zarazem transcendentną wobec świadomości.

Co jest przedmiotem powinności? Za co człowiek jest odpowiedzialny? Co stanowi jego pole odpowiedzialności? Co jest moralnie dobre? Człowiek jest odpowiedzialny — twierdzi Karol Wojtyła — za rzeczywistość w ogóle. „Działanie jego jest obciążone — pisze — kontem powinności wobec świata, winien służyć jego afirmacji i konstrukcji, nie może natomiast prowadzić do jego destrukcji czy też dewaluacji“ (s. 85). Ponieważ wśród bytów stworzonych szczególną pozycję zajmuje człowiek-osoba, domaga się on szczególnego traktowania. Jesteśmy odpowiedzialni przede wszystkim za świat osób. To jest treścią normy personalistycznej. Mój czyn jest moralnie dobry, jeśli działam zgodnie z naturą rzeczy, przede wszystkim z naturą osoby.

Dokonując dobrego czynu, staję się dobry pod względem moralnym (jako człowiek). I to jest — według Wojtyły — podstawowy aspekt moralności. „Działanie człowieka — czytamy — nie jest w ostatecznej analizie nade wszystko realizacją świata, ale realizacją siebie: człowieczeństwa i osoby“ (s. 86). Dlatego wszelkie powinności i normy moralne można sprowadzić do jednej normy etycznej jako zasady bycia dobrym człowiekiem (jako człowiek) i działania dobrze. I z tego powodu najgłębszą, najbardziej podstawową odpowiedzialnością człowieka jest odpowiedzialność moralna — odpowiedzialność za to, że jestem dobry lub zły jako człowiek.

Moralność okazuje się więc być rzeczywistością ontologiczną, a nie tylko świadomościową. Jednakże jest to szczególna rzeczywistość — taka, która

zawiera w sobie pierwiastek osobowego przeżycia. Interpretacja moralności dokonana przez Karola Wojtyłę jest przez to syntezą dwóch przeciwstawnych podejść do tej rzeczywistości: klasycznego (arystotelesowsko-tomistycznego) i nowożytnego (fenomenologicznego). Moralność jest dla niego czymś realnym, obiektywnym, związanym z bytem, a zarazem podmiotowo-osobowym, przeżyciowym, świadomościowym.

Etyka Karola Wojtyły jest etyką powinności i etyką norm. Nie ma ona jednak nic wspólnego z logiką norm, a tym bardziej z opartym na ślepych kulcie norm formalizmem i legalizmem, albowiem — według Wojtyły — norma odsyła do obiektywnego dobra i pielęgnuje prawdę o tym dobru, przede wszystkim prawdę o osobie i jej dobru. Jest to więc etyka personalistyczna. Odrzucając prostą aplikację norm do konkretnego z jednej, a etykę sytuacyjną (która przeczy istnieniu dobra obiektywnego) z drugiej strony, personalistyczna interpretacja moralności dokonana przez Karola Wojtyłę przywiązuje wielką wagę do jednostkowego, niepowtarzalnego i egzystencjalnego wymiaru tej rzeczywistości. O tym, w jaki sposób ogólne normy moralności powinny być wcielane w życie przez konkretnego człowieka, decyduje bowiem — jego zdaniem — sumienie.

Uwaga polemiczna

Myśl etyczna Karola Wojtyły cechuje się głęboką wnikliwością. Z tego względu zajmuje we współczesnej etyce miejsce ważne. Ten sposób myślenia etycznego ma swego znakomitego kontynuatora w osobie ks. prof. Tadeusza Stycznia. Natomiast myśl ta nie ma szczęścia do twórczych polemik. Zanim dojdzie do takich owocnych polemik, chciałbym — odkładając szkic *Człowieka w polu odpowiedzialności* — odnotować tylko jedną uwagę.

Zgadzałem się z Karolem Wojtyłą, iż z pewnego punktu widzenia w doświadczeniu człowieka pozycję centralną zajmuje doświadczenie moralności, uważam, iż jego odczytanie prawdy o moralnym wymiarze bytu ludzkiego jest zbyt „uwewnętrzzone”. Co przez to rozumiem?

Nie czynię Wojtyłę zarzutu z tego, że — podobnie jak fenomenologowie, a zwłaszcza Scheler — przywiązuje tak wielkie znaczenie do podmiotowo-przeżyciowego charakteru i świadomościowego wymiaru moralności. To jest raczej mocna strona myśli etycznej Karola Wojtyły, decydująca o jej wyższości w stosunku do etyki arystotelesowsko-tomistycznej. Moje zastrzeżenie nie odnosi się także do roli, jaką przywiązuje on do struktury samostanowienia. Jest to bowiem jeden z bardziej oryginalnych składników jego myśli filozoficznej. Cóż więc budzi moje wątpliwości?

Mówiąc najprościej i najkrócej: Wojtyłowski model sytuacji etycznej jest — moim zdaniem — zredukowany do jednego jej bieguna. Spróbuję to nieco wyjaśnić. Wprawdzie Karol Wojtyła zdaje sobie sprawę z tego, że doświadczenie moralności to splot różnych faktów, a nie doświadczenie jednej jakości, w istocie jednak redukuje on ten splot do jednego elementu — do podmiotowego faktu stawania się dobrym lub złym pod względem moralnym.

Ten swoisty redukcjonizm Wojtyły ma wielorakie konsekwencje. Wskazę tylko jedną. Nasze fundamentalne pytania etyczne brzmią: Jak żyć? Co powinienem czynić? Za co jestem odpowiedzialny? Pytanie pierwsze ma charakter formalny, w dwóch pozostałych chodzi o coś więcej. Karol Wojtyła koncentruje uwagę na pytaniu formalnym. Także rozważając odpowiedzi na pytania o treść i przedmiot powinności i odpowiedzialności, w istocie sprowadza je do postaci: należy żyć tak, by stawać się dobrym człowiekiem. Czy nie dostrzegamy w tym echa formalizmu Kanta?

Dramat ludzkiego istnienia jest wyznaczony przede wszystkim przez pytanie: Co należy czynić? Co to znaczy żyć dobrze, godnie? Jakie jest moje indywidualne pole odpowiedzialności? To nie przypadek, że w myśli etycznej Wojtyły aksjologia zajmuje tak mało miejsca.

Etyka powołania i odpowiedzialności

Moja przygoda z rozumieniem doświadczenia etycznego zaczęła się przed laty od fascynacji etyką wartości Schelera. Zasługa w tym ks. prof. Józefa Tischnera. Potem, za sprawą dialogików, nastąpiło uświadomienie sobie, jakie miejsce w polu wartości, za które jesteśmy odpowiedzialni, zajmuje drugi człowiek. Studium pism Karola Wojtyły odśloniło mi prawdę o pewnej jednostronności etyki wartości i etyki dialogicznej. Koncentrując uwagę na sferze, za którą jesteśmy odpowiedzialni, zarówno Scheler jak i Lévinas (a także w jakimś stopniu Tischner) nie doceniają tego, co dzieje się w podmiocie moralności (odpowiedzialności), a co z taką wnikliwością zanalizował Wojtyła.

Widzę przeto potrzebę zbudowania takiej etyki, która potrafiłaby w twórczy sposób wykorzystać najważniejsze osiągnięcie etyki wartości, myśli dialogicznej oraz personalizmu etycznego.

Jak miałyby wyglądać model takiej etyki? Nazwałbym ją etyką powołania i odpowiedzialności⁴. Punktem wyjścia tej etyki jest doświadczenie sytuacji etycznej. W doświadczeniu tym centralną pozycję zajmuje fakt odpowiedzialności. W pewnym momencie życia uświadamiam sobie, że zostałem powołany do odpowiedzialności. Zadaniem etyki jest zrozumienie tego. Pierwszym obowiązkiem etyki jest analiza podmiotu odpowiedzialności. Druga jej powinność to badanie sfery odpowiedzialności, czyli świata wartości i dóbr. W centrum pola odpowiedzialności znajduje się osoba ludzka: jestem odpowiedzialny najpierw i przede wszystkim za siebie samego i za bliźniego. Realizując powołanie (indywidualne pole odpowiedzialności), człowiek czyni dobrze i staje się dobrym człowiekiem, zaniedbując je, obciąża się winą. Analizę podmiotu odpowiedzialności, świata wartości i normy personalistycznej dopełnia więc refleksja nad dobrem i złem moralnym, sumieniem i winą. Przemyślane do końca pytania: Jak żyć? Za co jestem odpowiedzialny? Czy postąpiłem słusznie? prowadzą nas do sfery rzeczy ostatecznych. Zamknięciem badań z zakresu etyki ogólnej są rozważania wyznaczone przez pytania: Czy życie ma sens? Czy jest możliwe szczęście? Jaki związek istnieje między dobrem a świętością?

¹ *Roczniki Filozoficzne*, 17 (1969), z. 2, s. 5-24.

² W: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 217-249.

³ Poglądy etyczne Karola Wojtyły analizuję w art. *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, w: *Logos i Ethos*, 1991, nr 1, s. 55-73.

⁴ Model etyki powołania i odpowiedzialności prezentuję w formie popularnej w książeczce pt. *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny* (w przygotowaniu do druku). Tekst ten publikuje w formie odcinków *Czas Krakowski* w cyklu *Odkrywanie odpowiedzialności*.

Ks. Władysław Zuziak

Trudności rozumu

(Henri-Paul Cunningham, *Les impasses de la raison. Le véritable athéisme*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec 1989, s. 297)

Imponujący rozwój nauk szczegółowych sprawia, iż uprawiający te dyscypliny nie zawsze są w stanie wyjaśnić fakty empiryczne w sposób wystarczający, czy też dokonać głębszej refleksji choćby nad celowością przyrody. Trudno też dogmacić się od naukowca, którego przedmiotem badań jest empiryczna sfera rzeczywistości, aby zgłębiał jej wymiar ontologiczny. W tej sytuacji nieodzowna okazuje się filozofia. Metafizyka wykraczając w swoim przedmiocie badań poza sferę fenomenów, jak i filozofia przyrody korzystająca z nauk szczegółowych, usiłują określić wystarczające racje dla wyjaśnienia rzeczywistości. To niełatwe do wykonania zadanie, choćby ze względu na specyfikę metodologiczną każdej z tych nauk, zostało podjęte na nowo przez H. P. Cunninghama w książce *Les impasses de la raison. Le véritable athéisme*. Jest to dzieło godne uwagi. O jego randze może świadczyć fakt, iż René Habachi podjął się napisania wstępu do tej książki. Oceniał, iż jest ona jedynym podręcznikiem podejmującym aktualne problemy filozofii przyrody i metodologii po słynnym *Les degrés du savoir* Jaquesa Maritaina. H. P. Cunningham chce na nowo potwierdzić zasadność filozofii. Uważa, iż nie możemy się obejść bez metafizyki, między innymi dlatego, że w poznawaniu języka, Boga, człowieka i wszechświata zarówno sfera empiryczna jak i ontologiczna wprowadzają rozum w pewne zakłopotanie. Stąd Autor wskazuje na częste trudności (aporie) zarówno naukowców jak i filozofów. I jedni, i drudzy nie mogą ufać całkowicie ani stosowanym metodom, ani też możliwościom poznawczym rozumu.

Swoje rozważania Autor rozpoczyna od problematyki języka jako narzędzia poznania Boga, wszechświata i człowieka oraz jako nośnika idei. Jeśli chcemy uprawiać jakąś naukę, także filozofię, musimy założyć, że istnieje w języku pewien obiektywizm, pomimo oczywistych różnic kulturo-

wych, psychologicznych czy emocjonalnych odbiorcy. Intelkt rozróżnia subtelności pomiędzy podstawowym znaczeniem wyrazu a odcieniami znaczeniowymi jego warstwy emocjonalnej, symbolicznej czy kulturowej. Autor broni jednoznaczności języka. Twierdzi, za Sołowiowem, że dwuznaczność nie należy do istoty języka, jest czymś przypadkowym. Przesadne akcentowanie dwuznaczności języka prowadzić może do zaniechania prób porozumienia i w ogóle uniemożliwić uprawianie nauk. Podstawowe elementy leksykalne w języku są stałe. Dzięki nim możemy się ze sobą porozumieć, choć porozumienie to nie zawsze jest pełne. Tego rodzaju założenie metodologiczne - teza o jednoznaczności języka — wydaje się nieodzowne, aby w sposób prawomocny mówić o rzeczywistości.

“Bóg i natura nie czynią nic bezużytecznym”. Ta myśl Arystotelesa, na którą powołuje się Cunningham, mogłaby być kwintesencją rozdziału poświęconego Bogu. Autor zajmuje się w nim problemem celowości, a co za tym idzie, podejmuje kwestię istnienia Boga jako osoby ten cel wyznaczającej. Natura nie jest świadoma swej istoty i swego celu. Istnieje jednak świadomość nadrzędna, byt, który przewiduje i rządzi światem. W tej celowości mieści się również przypadek. Natura jest harmonijna. Wszystkie jej elementy uzupełniają się i współzależą od siebie na zasadzie przyczynowości, której nie zakłóca przypadek. Celowość nie jest mechanizmem przyrody, ale jest wobec niej czymś zewnętrznym, bowiem Bóg nie należy do natury, jak chcą panteiści. Nie jest on fenomenem i jako taki nie może być przedmiotem badań nauki. Jeśli nauka zajmuje się problemem Boga, to Bóg, o jakim ona orzeka, nie jest Bogiem prawdziwym. Autor stwierdza jednak, że nie należy się obawiać przykładania miary rozumu do Boga. Rozum i wiara nie wykluczają się. Nic nie przeszkadza myśli, by poznać istnienie Boga, nawet jeśli ten Bóg jest ukryty. Otwiera się tu pole działania dla filozofii i teologii. Muszą one ze sobą współdziałać. Teologia bez filozofii mogłaby stać się czystą spekulacją lub odchylić się w kierunku mitologii. Filozofia i teologia, zajmując się problematyką Boga, muszą uwzględniać jej aspekt metafizyczny, aby nie popaść w postawę ateistyczną, rozumianą tu jako nie-wiarę w sens świata i jego celowość.

Owa celowość obecna w naturze człowieka jest uświadomiona. Człowiek zawsze do czegoś dąży, a ten, który temu zaprzecza, jest w błędzie. Naturalną skłonnością człowieka jest dążenie do dobra. Dobro jest racją dla celu i domaga się realizacji. Cunningham polemizuje tu z poglądem Spinozy, że to wola człowieka określa cel i w ten sposób czyni go dobrym. Za św. Augustynem i św. Tomaszem przyjmuje, że dobro jest obiektywne i wola ludzka nie ma wpływu na to, że coś jest dobre lub nie. Nie ma ona władzy, aby decydować o naturze rzeczy. Autor poddaje krytyce skrajne interpretacje natury ludzkiej. Z jednej strony stawia nauki cybernetyczne i technicyzm w medycynie. Cybernetyka zakłada, że możliwe i prawdopodobne jest stworzenie inteligencji przewyższającej ludzką. Twór taki mógłby być zbudowany na wzór centralnego układu nerwowego człowieka. Medycyna współczesna stosuje technikę do implantacji narządów i manipulacji genetycznych. Stwarza nową rzeczywistość. Zarówno cybernetyka jak i tak pojęta

medycyna redukuje człowieka do jego funkcji biologicznych, mechanicznych. Jest to naśladownictwo niedoskonałe, choćby dlatego, że sztuczny twór nie jest zdolny do rozstrzygnięć moralnych. Drugą skrajnością jest spirytualizm, który ducha ludzkiego uważa za coś niezależnego od ciała. Cunningham przypomina, że istnieje jedność ciała i ducha i nie wolno jej naruszać, jeśli nie chcemy utracić poczucia sensu i harmonii. Człowiek jest nie tylko istotą biologiczną, ale i transcendentalną. "Miejmy na uwadze to, co jest w nas nieznanne" - postuluje Autor za Jean Rostandem. Odwrócenie się od natury, zaprzeczanie jej czy też przypisywanie sobie prawa do jej zmiany niesie za sobą pewne zagrożenia. Tworzy rzeczywistość surreálną, która w sposób niezauważalny wpływa na nasze myślenie. Natura powinna być wzorcem i fundamentem dla technologii. Im lepiej nauki przyrodnicze poznają prawa natury i podporządkują się im, tym bardziej skuteczne może być ich zastosowanie. Autor przestrzega przed ignorowaniem praw natury twierdząc, że mogą one być przyczyną współczesnych kryzysów osobowościowych i moralnych człowieka. Celowość natury nie ulega wątpliwości dla Autora. W przyrodzie zawiera się inteligentna *psyché*, zdolna nakłonić ją do procesów życiowych - wegetacji czy rozmnażania. Nawet Darwin, przeciwnik teleologii w przyrodzie twierdzi, iż organizmy funkcjonują tak, jakby postępowały według pewnego zamysłu, w kierunku jakiegoś celu. Owo "tak jakby" wskazuje na genialną intuicję uczonego, jakkolwiek sprzeczna z przyjętymi założeniami.

W rozdziale poświęconym wszechświatowi Cunningham skupia się przede wszystkim na interpretacji poglądów Jacquesa Monoda zawartych w książce *Le hasard et la nécessité*. Monod deklaruje się jako agnostyk. Nie możemy orzekać o tym, jak powstało życie, nie mamy prawa potwierdzić ani zaprzeczyć, że powstało z konieczności czy przez przypadek, ani twierdzić, że pojawiło się tylko raz na Ziemi. Istnieje możliwość, że powstało ono przypadkowo przez połączenie aminokwasów. Skoro przypadek jest możliwy, rzeczywistość jest nieprzewidywalna. Przypadek w żadnym razie nie jest rozumiany tradycyjnie jako pewne przeoczenie — w opozycji do konieczności. Jeśli ogień zetknie się z benzyną, może to być przypadek, ale wybuch będzie reakcją konieczną. Życie pojedynczego człowieka mogło powstać przypadkowo, ale jeśli już powstało, musi toczyć się zgodnie z pewnymi prawami koniecznymi. Przypadek warunkuje więc konieczność. Dotyczy to całej natury wszechświata. Życie mogło powstać przez przypadkową konfigurację atomów, lecz istniejąc i rozwijając się podlega koniecznościom. Pogląd ten zaprzecza tradycyjnemu rozumieniu determinizmu. Według Monoda nic nie musiało się zdarzyć. To dopiero przypadek jest faktorem pozytywnych ewolucji.

Zatrzymałem się dłużej nad poglądami Monoda, gdyż wydaje się, iż są one bliskie Autorowi *Les impassés de la raison*. Wynika z nich bowiem przekonanie o celowości przyrody. Cały system istot żywych jest zwrócony w sposób naturalny w stronę pewnego rezultatu, w stronę *telos*. Takim celem jest na przykład utrzymanie życia. Wobec tego celu żadna żywa istota nie pozostaje obojętną.

To, że człowiek nie rozumie celowości przyrody, nie oznacza, że ona nie istnieje. Nasza ignorancja, niemożność przewidywania, wynikają z ograniczeń czasoprzestrzennych rozumu.

Książkę Cunninghama można umieścić w nurcie myśli chrześcijańskiej zajmującej się filozofią przyrody. Zaslugą Autora jest fakt, że w swych poszukiwaniach nie ogranicza się do filozofii, lecz szuka inspiracji również w naukach przyrodniczych, odwołując się do uczonych tej miary co Konrad Lorenz, Jean Rostand. Jednak główną zaletą jego książki wydaje się analiza koncepcji tzw. "prawdziwego ateizmu". Jest to słowo-klucz do jej zrozumienia, na co Autor wskazuje umieszczając ten zwrot w podtytule. Ów "prawdziwy ateizm" nie jest nie-wiarą w Boga. Nie ma nic wspólnego z agresywnym zaprzeczeniem istnienia Boga, jak to miało miejsce w minionych wiekach. "Ateizm prawdziwy" w naszych czasach polega na tym, że człowiek współczesny przestaje odczuwać potrzebę pewnej nadrzędności, traci wrażliwość metafizyczną. Dzieje się to nie tylko w sferze psychiki, ale i w kulturze, nauce, we wszystkich dziedzinach życia. Sprzyja temu zjawisku rozwój techniki. Rzadko zdajemy sobie sprawę, iż zatracamy umiejętność odczuwania metafizycznego. "Ateizm prawdziwy" wypacza i zubaża osobowość człowieka i wydaje się groźniejszy niż ateizm w tradycyjnym rozumieniu tego słowa.

Książka Cunninghama ma logiczną, przejrzystą strukturę. Brak jednak niekiedy jasno przeprowadzonej myśli przewodniej w poszczególnych paragrafach. Bywa, że są one po prostu zbiorem cytatów z różnych dzieł — bez wnikliwej analizy filozoficznej. Można to potraktować jako materiał zebrany przez Autora dla osobistej refleksji czytelnika. Te uchybienia nie mają jednak większego znaczenia dla wartości dzieła.

Józef Bremer SJ

David McNaughton, *Moral Vision*
An Introduction to Ethics,
(Basil Blackwell, Oxford 1988, 214 s.)

Realizm moralny w etyce jest odpowiedzią na subiektywistyczno-sceptyczne, non-kognitywistyczne teorie sformułowane przez G. Harmana i J. L. Mackie¹. Różne formy tej odpowiedzi prezentują między innymi prace Davida O. Brinka, Petera Railtona, Geoffreya Sayre-McCorda². Brink nie utożsamia moralnego realizmu ani z obiektywizmem wartości, ani z jakąś specyficzną teorią prawdy. Realizm moralny jest metafizyczną tezą o statusie poznania moralnego, co w sumie prowadzi do obiektywnego utilitaryzmu. Railton ukazuje obiektywność relacyjnych wartości moralnych (indywidualnych i społecznych) z socjalnego punktu widzenia.

Inaczej widzi omawiane zagadnienie McNaughton. Odnośnie do formy i omawianych tematów jego *Moral Vision* stanowi bardzo dobre dydaktyczne wprowadzenie do głównych aspektów w dyskusji pomiędzy przedstawicielami teorii realistycznych a non-kognitywistami jak Hume, Ayer czy Mackie. McNaughton rozpoczyna od podstawowego pytania: czy wartości moralne, ich zasadność oraz prawda są ludzkim wymysłem (Mackie), czy też można je odkryć w rzeczywistości. Dalej następuje wyczerpujące przedstawienie stanowiska non-kognitywizmu i realizmu moralnego wobec takich zagadnień jak: problemy motywacji moralnej, amoralność, różnice kulturowe odzwierciedlające różne formy życia. Ostatni punkt był długi czas źródłem sceptycyzmu moralnego. Dobrze została ukazana non-kognitywistyczna negacja obiektywnych wartości moralnych jako konsekwencja przyjęcia absolutnej, czysto naukowej koncepcji rzeczywistości (por. 66-74, 84-96). Powyższe tematy omawiane są w 11. rozdziałach, na końcu każdego rozdziału autor odsyła do literatury pomocniczej i krótko ją komentuje. Spis najnowszej literatury i obszerny indeks podnoszą walory dydaktyczne omawianej pozycji.

Pewnym mankamentem *Moral Vision* jako "wprowadzenia" do etyki jest jego idiosynkretyzm. McNaughton jest przedstawicielem swego rodzaju etyki sytuacyjnej, która stawia pod znakiem zapytania przydatność zasad moralnych (por. np. 194). Zapewnia, że zasady moralne nie tylko nie odgrywają żadnej roli w moralności, lecz ich obecność wręcz zakłóca porządek moralny. Wrażliwe spostrzeganie skoncentrowane na pojedynczym przypadku stanowi o istocie moralności. Realistyczna *pointa* takiego rozumienia moralności leży w podkreśleniu roli obserwacji i spostrzegania. Powinny one dominować zarówno w poznaniu empirycznym jak i moralnym. McNaughton wyraźnie nadużywa analogii pomiędzy wartościami

estetycznymi i moralnymi (por. 58-59 oraz 204). Tak pojęty realizm moralny redukuje moralność wyłącznie do stałego ćwiczenia się w spostrzeżeniach, podobnie jak to ma miejsce w estetyce.

¹ Por. Herman G., *The Nature of Morality*, New York, 1977. Mackie J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.

² Por. Brink D. O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge 1989, 340 s.; Railton P., *Moral Realism*, w: *The Philosophical Review*, XCV, No. 2., Fall 1986, s. 163-207; Sayre-McCord d., *Essays on Moral Realism*, Ithaca, London 1988, s. 317.

WYDAWNICTWO

znak

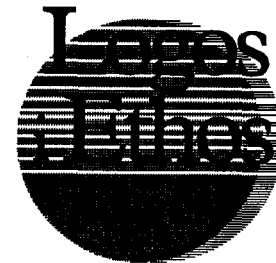
**Przejmujące
opowiadania**

**Włodzimierza
ODOJEWSKIEGO**
**"jedźmy,
wracajmy..."**

*We wspomnieniach dziecka, w scenach z okupacji
sowieckiej i niemieckiej rysuje się groza katastrofy, która
położyła kres światu kruchej, ziemiańskiej sielanki.
Przejmująco ukazane zostały także konsekwencje
zniewolenia społeczeństwa po roku 1945.*

Zamówienia:
SIW Znak, ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków
tel. 21 97 94, fax 21 98 14

Informacje



K o n f e r e n c j e

Monika Umińska

Ekspansja społeczeństwa liberalnego

W dniach 20-22 sierpnia Rada Naukowa Instytutu Nauk o Człowieku i zaproszeni goście omawiali problemy związane z "ekspansją społeczeństwa liberalnego". Spotkanie — z serii organizowanych co dwa lata "Rozmów w Castel Gandolfo" — musiało w tym roku, ze względu na chorobę Papieża, zostać przeniesione do Wiednia, gdzie mieści się siedziba Instytutu.

Ramy dyskusji wyznaczyło pytanie założyciela i dyrektora Instytutu Krzysztofa Michalskiego: "Czym jest wolność i jak możemy ją urzeczywistniać?".

Ekspansja liberalnego społeczeństwa — na co zwrócił uwagę Franz Stern — ma nie tylko charakter geograficzny; powstanie nowych liberalnych demokracji zbiegło się w czasie z triumfem liberalizmu nad socjalistyczno-etatystycznymi pomysłami realizowanymi w krajach Zachodniej Europy na początku lat osiemdziesiątych.

Z drugiej strony destabilizacja polityczna, wojna, fale uciekinierów poddają poważnej próbie pryncypia, na których, zgodnie z wiarą obywateli zachodnich demokracji, opierał się porządek polityczny ich krajów. Trudna sytuacja wymusza pragmatyczne decyzje, mające niewiele wspólnego z uniwersalistycznymi, humanitarnymi ideałami liberalizmu. Nowa polityczna mapa Europy zmusza zarówno Wschód, jak i Zachód do przemyślenia liberalnych zasad. Pytanie o wolność — powiedział Ernst-Wolfgang Böckenförde — nie jest jedynie szukaniem rozwiązań dla Wschodu, lecz próbą zrozumienia liberalnego porządku.

Sprawa jest skomplikowana. Właściwie nie wiadomo nawet, czy liberalizm okazał się zwycięzcą, jak sądzi Bronisław Geremek, bowiem liberalne zasady w sferze gospodarczej i politycznej stanowiły podstawę programów wszystkich kolejnych rządów w Polsce po roku 1989, czy też raczej począwszy od lat dwudziestych naszego wieku liberalizm odnosi we wszystkich krajach europejskich polityczne porażki i by zdobyć polityczne znaczenie, musi zawierać podejrzane alianse albo z ideą narodową, albo z pewną grupą interesów — jak przekonywująco argumentował Reinhart Kosseleck.

Nie wiadomo także, czy liberalizm jako idea apelująca do naszej intelektualnej i emocjonalnej wyobraźni jest spójną wykładnią trzech zasad francuskiej rewolucji, jak twierdzi Ronald Dworkin, czy też raczej faworyzowaniem wolności, ponad równość i braterstwo, z pełną świadomością faktu, że te trzy wartości mają wirtualnie konfliktowy charakter. Dworkin

uważa, że powinniśmy raczej na nowo zdefiniować wolność niż przystać na wewnętrzną sprzeczność zasad, na których opiera się nasza polityka. Innego zdania jest jednak Leszek Kołakowski, uparty tropiciel wszelkich sprzeczności. Zdaniem prof. Kołakowskiego nowe definicje nie wyeliminują kompromisu z życia politycznego i konsekwentny liberał musi wycofać się ze swoich pryncypiów, gdy chodzi o ... dzieci! Każde "otwarte" społeczeństwo tworzy dla pewnej grupy swoich członków, dzieci mianowicie, "zamknięte" enklawy — szkoły realizujące mniej lub bardziej autorytarny model wychowania. Proces kształcenia musi być rodzajem inicjacji w danej kulturze, a inicjacja ta nie może być "światopoglądowo neutralna". Szkoła, która ma — wedle liberałów — "nauczać, a nie indoktrynować", może wywiązać się z tego zadania tylko wtedy, gdy dostarczy wagi i miary, co jest piękne, co brzydkie, co dobre, a co złe. Dopóki w liberalnym społeczeństwie będą rodzić się dzieci, szkoła będzie musiała poszukiwać "złotego środka" między niemożliwą neutralnością wobec wartości a niedopuszczalnym dogmatyzmem.

W przeciwieństwie do Dworkina, Kołakowski nie sądzi, że negatywna wolność liberałów wymaga nowej definicji. Wolność rozumiana jako prawnie zagwarantowana każdemu obywatelowi sfera, w którą państwo nie może ingerować, okazuje się bardzo przydatnym pojęciem, pozwalającym odróżnić systemy totalitarne od liberalnych demokracji, nawet jeśli te ostatnie daleko odbiegają od liberalnego ideału państwa — "nocnego stróża". Defektywny charakter negatywnej wolności, która nie rozwiązuje wszystkich problemów społecznych i często nie daje się pogodzić z innymi słusznymi postulatami, uczyła nas na fakt, że liberalizm nie jest uniwersalnym kluczem do rajów, lecz raczej *idee directrice*, wymagająca, w tłumaczeniu na praktykę, uzupełnień.

Jednym z niezbędnych uzupełnień liberalnego porządku jest, zdaniem Charlesa Taylora, "sfera publiczna" — wspólna przestrzeń, gdzie spotykają się obywatele, by wyrobić sobie opinię w sprawach publicznych. Sfera publiczna istniała zawsze i w każdym społeczeństwie, lecz podczas gdy dawniej była to przestrzeń sakralna, dziś, zamiast misterium i rytuału, wypełnia ją swobodna dyskusja. Swobodna dyskusja jest podstawową formą (idea i zarazem instytucją) społeczeństwa obywatelskiego. Porządek liberalny, podobnie jak inne organizacje polityczne, nie może się obyć — według Taylora — bez "extra-politycznych" instancji. Społeczeństwo stanowi w liberalnych demokracjach "poza-polityczne" ograniczenie państwa.

Przejrzysty model profesora Taylora okazuje się jednak złudzeniem XIX-wiecznych liberałów, którzy sądzili, że można wyraźną linią oddzielić sferę publiczną od polityki. XX wiek porzucił tę naiwną nadzieję, tak twierdzi w każdym razie Gerald Stourzh. Liberalny porządek istotnie potrzebuje ograniczenia (czy też wsparcia!) w poza-politycznych zasadach, ale "swobodna dyskusja" całego społeczeństwa jest w istocie częścią demokratycznej procedury i nie może być rozpatrywana jako element transcendentny wobec politycznego porządku.

Referat Taylora wprowadził w porządek obrad problem wzajemnych relacji między liberalizmem a demokracją. Czy mieszkańcy liberalnych

demokracji przeżywają "respublikę" jako *summum bonum*, czy też raczej jako *necessarium malum*. Czy liberalny indywidualizm da się pogodzić z rządami większości? Kto jest sędzią w sporze indywidualnych dążeń i woli większości? Dla liberała większość nie jest ostateczną instancją, a *volonte generale* w spornych kwestiach milczy jak sflinks — przypomniał Robert Spaemann. Obok Rousseau Spaemann cytował Hobbesa: *Non auctoritas sed veritas facit legem*. Większość jest ostatecznie tylko *auctoritas* i nie zawsze postanawia zgodnie z *veritas*. Współczesne państwa chcąc nie chcąc muszą od czasu do czasu zmierzyć się z tym faktem. Tocząca się — nie tylko w Polsce — debata o aborcji jest przykładem sytuacji, w której państwo wzdraga się oddać decyzję w ręce ludu.

Robert Spaemann próbował zrehabilitować pojęcie fundamentalizmu, rozumianego jako przywiązania do pewnych zasad, których nie jesteśmy skłonni poddać pod racjonalną dyskusję. Według Spaemanna fundamentalizm w tym znaczeniu nie jest sprzeczny z liberalizmem, a przeciwnie, jedynie liberalne, tolerancyjne społeczeństwo pozwala na koegzystencję różnych fundamentalizmów. Problem polega na tym, że we współczesnych społeczeństwach postulat tolerancji jest zastępowany postulatem równoprawnienia. Mniejszości seksualne, religijne, rasowe domagają się nie tylko tolerancji, lecz akceptacji wyrażonej w postaci odpowiednich ustaw i przepisów. Żądania pozytywnej akceptacji rodzą konflikty.

Fundamentalizm politycznie wyemancypowany, który Spaemann proponuje nazwać integralizmem, zagraża w sposób istotny liberalnemu społeczeństwu. Ale jakie jest w takim razie miejsce i rola religii w liberalnym porządku? Kościół katolicki z jednej strony pragnie wycofać się z roli aktora na scenie politycznej i przyjąć raczej funkcję sędziego, z drugiej strony odgrywał i odgrywa ogromną rolę w wykluwaniu się nowych liberalnych demokracji w Europie Środkowej.

Kardynał Etcheberry wziął na siebie bardzo trudne zadanie reinterpretacji "chrześcijańskiego fundamentalizmu" w duchu encykliki *Centesimus Annus*. Kościół wychodzi naprzeciw nowej sytuacji i próbuje zrozumieć liberalizm. Zaczyna akceptować tezę, że wolny rynek skuteczniej rozwiązuje problemy ekonomiczne niż socjalizm i że liberalizm ekonomiczny nie jest równoznaczny z egoizmem, brakiem troski o najuboższych. W tej sferze rysuje się możliwość porozumienia. Nadal istnieją jednak obszary, w których konflikt zdaje się nieunikniony. Wynika bowiem z samych pryncypiów Kościoła z jednej i liberalizmu z drugiej strony. Kościół nie może zrezygnować z powierzonej mu przez Boga misji apostołskiej, natomiast liberalizm był i jest ruchem laicyzacji społeczeństwa. Wolność, jak pisał Arnold Gehlen, jest dość eterycznym ideałem i w życiu społecznym przejawia się najczęściej jako swoboda seksualna, moralna. Gdzie rysuje się granica tolerancji Kościoła zachowań uznanych przez niego za grzeszne (homoseksualizm)? Kościół czuje się bezradny wobec ekspansji liberalnego społeczeństwa w sfery regulowane dotąd przez katolicką moralność i odwołuje się do państwa, by prawnie zagwarantować przestrzeganie pewnych norm. Czy tego rodzaju dążenia nie są sprzeczne z liberalną ochroną sfery prywatnej przed zakusami państwa?

Ale i tu praktyka radzi sobie z teoretyczną sprzecznością — mówi Ralf Dahrendorf. Dojrzałym demokracjom nie udało się wprawdzie zlikwidować konfliktu między Kościołem (kościółami) a liberalnym państwem, ale zdołali uczynić ten konflikt znośnym tak, że ludzie nie muszą porzucić wiary, żeby pracować dla państwa, lub zmieniać ojczyzny, by zachować wiarę.

Kościół winien głosić swoje, a liberalizm swoje, nawet jeśli chrześcijańskiej wizji wolności nie da się uzgodnić z wizją liberałów. Jedną z tajemnic liberalnej równowagi jest — wedle Edwarda Shillsa — istnienie wielu wspólnot konkurujących ze sobą lub dopełniających się w różnych obszarach.

Czy w takiej sytuacji Kościół może być postrzegany jako sprzymierzeniec liberalizmu? Tak — odpowiada Erhard Busek. Liberalizm sam nie jest w stanie zapłacić pustki powstałej po upadku wschodnich reżimów, choć niektórzy, jak choćby premier Vaclav Klaus (czy też Ronald Dworkin) zdają się wierzyć w liberalizm. Czy liberalizm dlatego wymaga dopełnienia, ponieważ sam mówi tylko tyle, że słabsze państwo musi być "jak najmniej-sze" (co nie znaczy "jak najsłabsze"!), nie mówi natomiast, czym powinno się zajmować (Kożakowski)? Czy też dlatego, że wprawdzie liberalizm zawiera pewną konkretną wizję ideału (Dworkin), ale ideał ten jest po części zbieżny z chrześcijańskim uniwersalizmem i personalizmem?

Te i wiele innych pytań pozostawiono bez odpowiedzi. Czy to źle, czy powinniśmy domagać się od filozofów, by jasno i jednoznacznie wyjaśnili nam skomplikowane problemy społeczne?

Jednomysłność intelektualistów często bywa groźna. Instytut Nauk o Człowieku otwarty jest na różne poglądy, otwarty — jak pisał nieobecny na konferencji członek Rady Ks. Prof. Józef Tischner — na myślenie.

Oprócz wymienionych w tekście w konferencji wzięli udział: Frans A.M. Alting von Geusau, Ulrich Bopp, Rocco Buttiglione, Joachim Fest, Aleksander Gieysztor, Kardynał Franz König, Johann Baptist Metz, Helga Nowotny, Paul Ricour, Lord Weidenfeld, Jacek Woźniakowski.

Aleksander Bobko

Liberalizm a katolicyzm dzisiaj

Lublin 10-12 listopada 1992

Konferencja zorganizowana przez Fundację Friedricha-Naumanna (Fundacja związana jest bezpośrednio z niemiecką FDP) miała być konfrontacją współczesnej myśli liberalnej i katolickiej nauki społecznej, w celu uświadomienia sobie płaszczyzn istniejących konfliktów i zarysowania

ewentualnego obszaru dialogu. Uczestnicy reprezentowali różne środowiska i różne dyscypliny naukowe — referaty wygłaszali socjologowie, filozofowie, politolodzy, prawnicy, przedstawiciele społecznej nauki Kościoła, a także ludzie bezpośrednio zajmujący się działalnością polityczną. Ze względu na bardzo intensywny charakter obrad, nie sposób zreferować tutaj poszczególnych wystąpień. Aby dać wyobrażenie o tym, co działo się w Lublinie, przedstawię tematy referatów, a potem spróbuję zarysować główne - moim zdaniem — stanowiska w toczącej się dyskusji.

W ciągu trzech dni obrad wygłoszono następujące referaty: dr Robert Nef (*Liberale Institut, Zürich*) *Katolicka nauka społeczna z punktu widzenia liberała*; ks. prof. Władysław Piwowarski (KUL) *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*; mgr Bogdan Schlachta (UJ) *Liberalizm-katolicyzm, obszary konfliktu i dialogu*; prof. Barbara Stanosz (UW) *Konflikt wartości liberalnych i katolickich*; dr Maciej Zięba OP *Dwa rodzaje liberalizmu na podstawie "Centesimus Annus"*; dr Wojciech Chudy (KUL) *Prawda jako valor crucis w konflikcie pomiędzy katolicyzmem a liberalizmem*; Norbert Eimer (poseł FDP) *Czy liberałowie mają ideologię?*; ks. prof. Witold Zdaniewicz *Młodzież polska wobec podstawowych wartości katolicyzmu na przestrzeni ostatnich 5 lat*; prof. Antonio Argadona (Barcelona) *Studium porównawcze ekonomii rynku i katolicyzmu*; dr Gerhard Schwarz (*Neu Zürcher Zeitung, Zürich*) *Gospodarka rynkowa a Kościół katolicki*; prof. Christoph Weber (Uniwersytet Düsseldorf) *Katolicyzm i liberalizm — dwa spokrewnione, a zarazem wrogie wobec siebie kierunki w perspektywie historycznej*; ks. prof. Janusz Mariański (KUL) *Rola Kościoła w okresie przejścia od totalitaryzmu do demokracji*; ks. Robert Sirico (*Lord Acton Instytut, Michigan*) *"Centesimus annus" a tradycja liberalna — naturalna harmonia w propagowaniu znaczenia godności ludzkiej*; prof. Julian Auleytner (UW) *Kościół w życiu publicznym*; prof. Manfred Spieker (Uniwersytet Osnabrück) *Katolicka nauka społeczna i Civil Society*; dr Elżbieta Firlit (ATK) *Gospodarcza funkcja kościoła rzymsko-katolickiego w świetle badań empirycznych*; prof. Michał Pietrzak (UW) *Demokratyczne państwo świeckie*; dr Lothar Bily SDB (*Benediktbeuern*) *Kościół i państwo w wolnym społeczeństwie*; prof. Piotr Kryczka (KUL) *Kościół a kształtowanie się systemu politycznego w Polsce*; Filip Kaczmarek (poseł KLD) *Stosunki pomiędzy Kościołem a państwem w ujęciu Kongresu Liberalno-Demokratycznego*; doc. Jacek Lech (wiceprzewodniczący Frakcji Społ.-Liberalnej UD) *Stanowisko FSL UD w kwestii miejsca katolicyzmu w III Rzeczypospolitej*.

Abstrahując od kwestii szczegółowych, upraszczając i być może przerysowując nieco całość zagadnień, stanowiska prezentowane w czasie konferencji próbowałbym pogrupować w następujące "obozy":

1. Nie istnieje obiektywna prawda ani obiektywne wartości. Kwestionowanie relatywizmu jest równoznaczne z atakiem na wolność człowieka, stąd między liberalizmem a katolicyzmem występuje permanentny i nie dający się usunąć konflikt (prof. Stanosz, prof. Weber).

2. Kościół jest w posiadaniu (jedynej) prawdy objawionej, ma więc prawo i obowiązek występować z pozycji nauczyciela. Liberalizm kwes-

tionując ten fakt staje się dla Kościoła przeciwnikiem, a nie partnerem dialogu (ks. prof. Piwowarski).

3. Istnieje obiektywna, choć nie w pełni poznawalna prawda. Człowiek jest istotą wolną, lecz wartości są dla niego źródłem pewnych obowiązków. Liberalizm i katolicyzm mogą się zatem wzajemnie ubogacać, ewentualne konflikty nie mają pryncypialnego charakteru (Ks. Sirico, O. Zięba, dr Nef, Schwarz, Szlachta).

Na koniec muszę wyrazić uczucie pewnego niedosytu, który wynika z faktu, że strona polska (chodzi mi tu przede wszystkim o środowiska nie związane z Kościołem) była reprezentowana dość jednostronnie. Zabrakło bowiem zupełnie (poza panem Bogdanem Szlachtą) przedstawicieli liberalizmu konserwatywnego.

I n f o r m a c j e

Wydarzenia

Od 23 do 26 kwietnia 1993 odbędzie się w Ais-en-Provence *Europejski Kongres Filozofii Analitycznej*. Tematami sekcji są: etyka, filozofia rozumu i filozofia języka. J.-L. Azra, CREA 1, Rue Descartes, F-75005 Paris.

Od 13 do 15 maja 1993 odbędzie się w Dijon pierwszy Kongres *Towarzystwa Studiów Kantowskich Języka Francuskiego*. Tematem jest "Rok 1793". Informacja: Société Bourguignonne de Philosophie, M. Jean Ferrari, Centre Municipal des Associations, Bote H4, F-21068 Dijon Cedex.

Od 10 do 13 czerwca 1993 odbędzie się w Sztuttgarcie Kongres *Międzynarodowego Zjednoczenia Hegłowskiego*, którego temat został sformułowany: *Pojęcia rozumu w nowożytności*. Zaplanowane są następujące kolokwia: 1. Rozum w przedkrytycznym racjonalizmie i empiryzmie. 2. Racjonalność teoretyczna i praktyczna w osobach. 3. Poznanie rozumowe u Kanta i jego uczniów. 4. Racjonalność i irracjonalność jako temat antropologii medycznej. 5. Rozum i to, co rozumne w myśleniu Hegla. 6. Rozumność w porównaniu kultur. 7. Krytyka czy zniszczenie rozumu w filozofii pohegłowskiej? 8. Miejsce rozumu w moralności. 9. Postmoderna poza rozumem? 10. Rozum w naukach i poza nimi. 11. Modele krytyki rozumu w XX w. 12. Racjonalność i irracjonalność systemów społecznych. Informacja: *Internationale Hegel-Vereinigung*, Philosophisches Seminar, Universität, Marsiliusplatz 1, D-6900 Heidelberg, tel. 0049/6221 542482.

Od 20 do 22 lipca 1993 odbędzie się trzecie Dortmundzkie Kolokwium Nietzscheańskie nt. *Młody Nietzsche: dzieciństwo i młodość*. Informacja: Prof. Dr Hermann Josef Schmidt, Universität Dortmund, Fachbereich 14, Philosophie, Postfach 500 500, D-4600 Dortmund.

Od 20 do 24 września 1993 odbędzie się w Berlinie 16. Niemiecki Kongres Filozoficzny. Jego temat brzmi: *Nowe rzeczywistości — wyzwania dla filozofii*. Leszek Kołakowski przyjął zaproszenie do wygłoszenia głównego referatu na otwarcie kongresu. Informacja: Institut für Philosophie der TU Berlin, Sekr. TEL 2, Ernst-Reuter-Platz 7, W-1000 Berlin 10.

Już teraz jest zapowiadany dziewiąty Międzynarodowy Kongres Oświecenia, który odbędzie się w drugiej połowie lipca 1995 w Münster. Tematem kongresu będzie kultura XVIII w. i znaczenie oświecenia dla współczesności.

Towarzystwa

W dawnym Królewcu, a obecnie Kaliningradzie, mieście rodzinnym Kanta zostało założone *Towarzystwo Kantowskie*. Prezesem Towarzystwa został

Leonard Kalinnikow. Nowe Towarzystwo zamierza m. in. wydać zbiór kompletny dzieł Kanta w tłumaczeniu na rosyjski. Planowane jest również wydanie dwujęzyczne niemiecko-rosyjskie. Towarzystwo chce również odbudować pomnik Filozofa.

Wydawnictwa

W Bonn powstało nowe wydawnictwo Djre-Verlagsgesellschaft, które chce położyć akcent na filozofię. Pierwsze publikacje dotyczą Heideggera i hermeneutyki.

W Krakowie po 42 latach przerwy wznowiono jedno z najwybitniejszych polskich czasopism filozoficznych *Kwartalnik Filozoficzny*. Wydawany jest przez Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Jagielloński. Redaktorem *Kwartalnika* jest prof. Władysław Stróżewski.

W Warszawie wznowiono inne wybitne polskie czasopismo filozoficzne *Przegląd Filozoficzny*. Wydawane jest przez Polską Akademię Nauk. Redaktorem naczelnym jest Jacek Hołówka.

Sytuacje i trendy

Nauczycieli filozofii w Niemczech zapytano w ankiecie o życzenia odnośnie do tematów konferencji. Wymieniono w kolejności następujące tematy: krytyka przemocy (21), intelektualności i władza (21), przemiany społeczne (19), etyczne problemy technologii genetycznej (18), manipulacja za pośrednictwem środków przekazu (18), filozofia w szkole średniej (18), prawo do oporu dzisiaj (9).

Podręcznik wprowadzenia do filozofii wydany w 1989 r. w Rosji przez zespół kierowany przez I. I. Frolowa bazuje jeszcze zasadniczo na marksizmie-leninizmie. Wydaje się, że jest on wciąż podręcznikiem zalecanym przez władze oświatowe. Tymczasem pisma filozoficzne poruszają tematy wcześniej zakazane, jak: psychoanaliza, egzystencjalizm, religia itp. Centralną postacią obecnego odrodzenia filozoficznego w Rosji zdaje się być Berdjajew. Filozofia specyficznie rosyjska ma swoiste prorocze zadania: przywrócić człowiekowi podmiotowość, tzn. pomóc mu odzyskać wolność, wymiar duchowy oraz twórczy entuzjazm. Pomóc ma w tym "metafizyka eschatologiczna" Berdjajewa. Autorzy uważają, że tylko odzyskanie świadomości historycznej, utraconego wycucia mowy oraz wiary w Boga może wyprowadzić Rosję z aktualnego kryzysu. Chodzi wyraźnie o odzyskanie wymiaru nadziei.

Wielkim powodzeniem cieszą się studia filozoficzne w Pradze. Zgłasza się 7 chętnych na jedno miejsce. Ciało profesorskie nie zostało przerzedzone po aksamiitnej rewolucji. Dołączyli tylko do nich byli krytycy komunizmu jak np. R. Palouš czy L. Hejdanek.

Nowości wydawnicze

Amerykański *Philosophy Documentation Center* (Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio 43403-0189, USA), stawiający sobie za cel pomoc filozofom poprzez dostarczanie im niezawodnej informacji, wysokiej jakości produktów i usług, wydaje od 1967 r. *The Philosophers Index*. Dzieło zawiera indeks tematyczny i autorski do filozoficznych artykułów, książek, i antologii; obejmuje pozycje, które ukazały się od 1940 roku do dziś: ok. 350 czasopism i książki z ponad 40 krajów ze wszystkich kontynentów — najliczniejsze są publikacje północnoamerykańskie i zachodnioeuropejskie. Oprócz drukowanego kwartalnika i rocznika *Index* jest dostępny on-line w sieci informacyjnej DIALOG (lub jej serwisie KNOWLEDGE INDEX) — baza danych zawiera tę samą informację co wersja książkowa, umożliwiając przy tym, z domowego komputera, przeszukiwanie jej zasobów wedle tematów, lat wydania, autorów lub tytułów. Aby otrzymać konto lub informacje na temat systemu DIALOG, należy dzwonić na (800) 3-DIALOG lub (415) 858-3785. *Index* jest także dostępny na CD-ROMie. Dla nieobeznanych z szerokimi możliwościami języka przeszukiwania bazy opracowano proste menu poszukiwania i sortowania tego, co znaleziono. Cena pierwszego dysku — 1500 dolarów, dodatkowe kopie 850 dolarów, a za coroczne uzupełnienia 495 dolarów. W celu zdobycia informacji na ten temat można pisać do: *Dialog Information Services, Inc.*, Marketing Department, 3460 Hillview Avenue, Palo Alto, CA 94304, USA.

Firma Intellex-Corporation rozpoczęła wydawanie klasycznych tekstów filozoficznych na dyskach komputerowych. Oferta zawiera teksty oryginalne i ich angielskie tłumaczenia w formacie IBM-kompatybilnym. Dostępne są następujące programy: *Locke-Berkely-Hume*, *The Utilitarians*, *Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, *Economics: Smith to Mill*, *Kierkegaard* (po duńsku) oraz *The Continental Rationalists*. Informacja: Intellex-Corporation, Route 2, Box 383, Pittsboro, North Carolina 27312, USA.

Amerykańsko-holenderskie wydawnictwo *Rodopi* zapowiada nową serię filozoficzną *Rodopi Philosophical Studies*. Serię firmuje Ernest Sosa, Department of Philosophy, Brown University, Providence, RI 02912, USA. Celem serii publikowanej po angielsku będzie przyswajanie szerszemu gronu wybitnych prac filozoficznych, które z powodów językowych mogą być dostępne tylko ograniczonej liczbie czytelników. Seria ma być otwarta dla prac oryginalnych, wcześniej nie publikowanych. Nie przewiduje się ograniczeń tematycznych czy metodologicznych. Nie wyklucza się z góry żadnej szkoły. Wybór będzie zależał od opinii specjalistów. Seria będzie dostępna dla autorów z całego świata. Manuskrypty mają być przedkładane po angielsku na podany wyżej adres.

Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, tł. J. Drewnowski, posłowie J. Domański, IFS PAN, Warszawa 1991.

Albert K., *Philosophie der Religion, Philosophische Studien*, Band III, Academia Verl., Sankt Augustin 1991, 432 s.

Alltag und Transzendenz, (hrsg. Bernhard Casper i Walter Sparr, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1992. Zbiór interesujących artykułów na temat doświadczenia religijnego we współczesnym społeczeństwie.

Almond B., Hill D. (red.), *Applied philosophy. Morals and metaphysics in contemporary debate*, Routledge 1991, 320 s.

Annas J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, California University Press 1992, 255 s. (Hellenistic Society and Cultur 8).

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, wydanie II, red. nauk. ks. Tadeusz Gadacz, Kraków 1992.

Arendt H., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris 1991, s. 244.

Arrington R. L., Glock H. J. (red.), *Wittgensteins Philosophical Investigations. Text and Context*, Routledge 1991, 256 s. Autorzy tomu: R. L. Arrington, G. P. Baker, S. Candlish, J. V. Canfield, H.-J. Glock, S. S. Hilmy, J. F. M. Hunter, A. Kemmerling, M. Ring, E. V. Savigny, J. Schulte.

Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje-recepcje-interpretacje, praca zbiorowa pod redakcją Bolesława Andrzejewskiego i Andrzeja Przyłębskiego, Poznań 1991.

Atlas zur Philosophie, Peter Kunzmann/Franz-Peter/Burkard/Franz Wiedmann, DTV, München 1992. Pierwsza próba przedstawienia w interesujący i skrótowy sposób głównych idei filozoficznych w ujęciu historycznym w formie rysunków, tablic i tabel poglądowych. Książka w krótkim czasie doczekała się już dwóch wydań. Może być znakomitą pomocą dydaktyczną w nauczaniu filozofii.

Bal K., Wollgast S., Schellenberger P. (red.), *Frühaufklärung in Deutschland und Polen*, Akademie Verl., Berlin 1991, 374 s.

Ballestrem K. G., Ottmann H. (red.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Oldenbourg-Verlag, München, 352 s. Omawiani są następujący autorzy: H. Arendt, R. Aron, F.A. Hayek, C. Schmitt, O. Spann, L. Strau, E. Vögelin; oraz kierunki: marksizm, szkoła frankfurcka, egzystencjalizm, personalizm, racjonalizm krytyczny oraz nowe teorie traktatowe.

Bańka J., *Metafizyka piękna. Zarys estetyki recentywistycznej*, Wyd. Ethos,

Olsztyn — Warszawa 1991, 123 s.

Bäumer A., Benedikt M. (red.), *Dialogdenken — Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Passagen Ver., Wien 1991, 397 s. Zbiór łączy wspólny wysiłek poszerzenia myślenia dialogicznego w kierunku etyki społecznej. Międzynarodowe gremium autorów wypowiada się nt. Rosenstocka-Huessy, Rosenzweiga, Bubera, Ebnera, Fischera, Lévinasa, Gumpłowicza.

Bäumer A., Benedikt M. (red.), *Gelehrtenrepublik — Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Passagen-Verlag, Wien 1991, 400 s.

Baumgartner H. M., *Kants "Kritik der reinen Vernunft". Anleitung zur Lektüre*, Verl. K. Alber, Freiburg 1991, 168 s. Jest to już trzecie wydanie jasnego komentarza do *Krytyki czystego rozumu*.

Beauvoir S., *Lettres à Sartre*, Edition présenté, table et annote par Sylvie Le Bon de Beauvoir, t. I: 1930-1939, 408 s.; t. II: 1940-1963, 456 s., Gallimard, Paris.

Bechler Z., *Newtons Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Reidel, Dordrecht 1991, 624 s. (*Boston Studies in the Philosophy of Science* 127).

Beierwaltes W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, übersetzung, Interpretation, Erhuterungen*, Klostermann, Frankfurt aM 1991, 274 s.

Belfiore E., *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press 1992, 408 s. Jest to nowa interpretacja *Poetyki* w kontekście całego dzieła Arystotelesa i kultury greckiej.

Bener W., *Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens. 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius, gehalten an der Universität Hamburg 1991*, Junaghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 108 s.

Bhaskar R., *Philosophy and the idea of freedom*, Blacwell, Oxford 1991, XII, 202 s. (*Philosophy and the eclipse of reason towards a metacritique of the philosophical tradition*, vol. 1).

Blanchett O., *The Perfection of the Universe according to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Penn State University 1992, 328 s.

Börsig-Hover L. (red.), *Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins*, Börsig Verlag, Fridingen 1991, 244 s.

Bo-Hyun Kim, *Kritik des Strukturalismus. Eine Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus vom Standpunkt der falsifikationistischen Wissenschaftstheorie*, Ed. Rodopi, Amsterdam—Atlanta, GA 1991, 140 s. (*Schriftenreihe zur Philosophie Karl R. Poppers und des kritischen Rationalismus*, Band 2) Zdaniem autora koncepcja strukturalistyczna pojęta jako alternatywa do falsyfikacjonizmu nie wytrzymuje krytyki. Przesadny formalizm tej koncepcji obiecuje więcej, niż jest w stanie dotrzymać. Krytyka strukturalizmu powinna zdaniem autora dać wiele do myślenia socjologom i psychologom pozostającym pod wpływem tej koncepcji.

Borkowski L., *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, TN KUL, Lublin 1991.

Bornet G., *Naive Semantik und Realismus. Eine sprachphilosophische Untersuchung der Frühphilosophie von Bertrand Russell (1903-04)*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1992, 315 s.

Borsche T., *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikoalaus von Kues und Nietzsche*, Fink, München 1992, 2. wyd., 336 s.

Boucher W. I., *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Brill, Leiden 1991, XII, 228 s. (*Brills Studies in Intellectual History*, 28). Jest to pierwsza bibliografia całego piśmiennictwa na temat Spinozy w języku angielskim. Zawiera również bibliografię tłumaczeń dzieł Spinozy na angielski.

Bóg i przyroda w filozofii procesu, Znak Idee 5, redaktor Bp. Józef Życiński, Kraków 1992.

Broadie S., *Ethics wit Aristotle*, Oxford University Press 1991, XIII, 462 s.

Brown S. (red.), *Nicolas Malebranche. His philosophical Critics and Successors*, Van Gorcum, Assen 1991, 176 s.

Buchheister K., Steuer D., *Ludwig Wittgenstein*, Metzler, Stuttgart 1991, 200 s. Monografia ma charakter wprowadzenia do filozofii L. Wittgensteina.

Buczyńska-Garewicz H., *Milczenie i mowa filozofii*, PAN, Warszawa 1992, s. 173.

Burkhardt H., Smith B. (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, München 1991, XXIV, 1050 s., vol. 2. Dzieło zawiera ponad 450 artykułów z zakresu metafizyki i ontologii oraz liczną biografię omawiającą myśl najważniejszych filozofów. Artykuły są ułożone alfabetycznie i opatrzone bibliografią umożliwiającą dalsze poszukiwania.

Butryn S. (red.) *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, PAN, Warszawa 1991.

Buve J., *Macht und Sein. Metaphysik als Kritik oder die Grenzen Kondylischen Skepsis*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 252 s.

Cannon B., *Sartre and psychoanalysis. An existentialist challenge to clinical metatheory*, University Press of Kansas 1991, 368 s.

Canto M. (red.), *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur la Ménon de Platon*, O. Jacob 1991.

Carl W., *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Klostermann, Frankfurt aM 1992, 248 s. Komentarz jest poprzedzony wprowadzeniem, które objaśnia projekt dedukcji kategorii w ramach filozofii teoretycznej Kanta, przedstawia jej centralne pojęcia oraz analizuje strukturę argumentacji Krytyki.

Carman J., Juergensmeyer M. (red.), *A Bibliographic guide to the comparative study of ethics*, Cambridge University Press, 811 s.

Cavaille J.-P., *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Paris 1991, 352 s.

Chen L. C.-H., *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of the Methods in Plato's "Phaedo", "Symposium" and "Republic"*, Steiner, Stuttgart 1992, X, 248 s.

Chevalier J., *Histoire de la pensée*, 1: *Des présocratiques Platon*, prf. P. Aubenque, 271 s.; 2: *D'Aristote à Plotin*, prf. R. Brague, 335 s., Editions Universitaires 1991

Chmielewski A., *Wprowadzenie do filozofii Karla R. Poppersa*, Wrocław 1991, s. 62.

Christensen C. B., *Language and Intentionality. A Critical Examination of John Searles Later Theory of Speech Acts and Intentionality*, Knigshausen und Neumann, Würzburg 1991, 289 s.

Ciszewski M., *Karđynala Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, RW KUL, Lublin 1990, 254 s.

Colli G., *La Sagesse grecque*, 2: *Epiménide, Phérécýde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Onomacrite*, przekład z włoskiego i starogreckiego P. Gabelone, M. Lorimy, Eclat 1991, 380 s.

Conrad J., *Freiheit und Naturbeherrschung. Zur Problematik der Ethik Kants*, Knigshausen und Neuman, Würzburg 1992, 194 s.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przekład B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1991, 494 s.

Courtine J.-F., *Heidegger et la phnomenologie*, Vrin, Paris, s. 408.

Czerniak S., Rolewski J. (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, IFS PAN, Warszawa 1991, 150 s.

Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990, s. 143.

Dictionnaire des Philosophes antiques, pod redakcją Richarda Gouleta, ze wstępem Pierre Hadot, t. I., Abam(m)on Axiotha, Ed. du CNRS, Paris 1989, 841 s.

Didier J., *Słownik filozofii*, przekład Krzysztof Jarosz, Wydawnictwo Książnica, 1984. Polski przekład małego popularnego słownika wydawnictwa Lorusse'a.

Dörrie H., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Tekst, przekład i komentarz Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike*, Band 3, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

Dorschel A., *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über eine Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Meiner, Hamburg 1991 (*Schriften zur Transzendentalphilosophie*, Band 10).

Dumoncel J.-C., *Le Jeu de Wittgenstein*, PUF, Paris 1991, 224 s.

Droz G., *Les Mythes platoniciens*, Seuil 1992, 212 s.

Edmond M.-R., *Platon, le philosophe roi*, Payot 1991. Książka skupia się na krytyce interpretacji chrześcijańskiej, na platońskiej koncepcji sprawiedliwości oraz na porządku politycznym, który jest przedmiotem wiedzy.

Ehrenberg S., *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, V, 206 s. (*Academia Hochschulschriften/Philosophie*, Band 1). Studium rekonstruuje immanentne racje systemowe wyjaśniające stopniowe odchodzenie od filozofii Kartezjusza oraz analizuje centralne motywy filozofii Malebranche'a: ogląd wszystkich rzeczy w Bogu, okazjonalizm oraz doktrynę o łasce. Autor zwraca również uwagę na integrację teologii z argumentacją filozoficzną, która dla Malebranche'a stanowi niezbywalne założenie wszelkiej refleksji etycznej.

Etyka, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992. Praca zbiorowa przygotowana jako podręcznik akademicki. Część I systematyczna (*Pojęcia etyki*,

Wybrane zagadnienia etyki szczegółowej i praktycznej). Część II historyczna (*Z dziejów powszechnej myśli etycznej, Polska myśl etyczna*).

Fédération Internationale des Universités Catholiques (FIUC)/International Federation of Catholic Universities (IFCU), Culture chretienne et droits de l'homme. Du rejet a l'engagement | Christianity and Human Rights. From Rejection to Commitment, Akta międzynarodowego kolokwium *l'Institut des Droits de l'Homme de l'Université catholique de Lyon* du 20 au 23 sept. 1989 pod kierunkiem M. J. Verwilghena / *Proceedings of the International Conference held at the Institute for Human Rights of the Catholic University of Lyons, Bruylant, Bruxelles—Academia, Louvain-la-Neuve* 1989, 306 s. Konferencja stanowiła przyczynek do obchodów dwóchsetlecia proklamacji *Deklaracji praw człowieka i obywatela*.

Fehér I. M. (red.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 211 s.

Fischer H., *Kant-Rezeption, 1749-1781*, Harald Fischer Verl., Erlangen 1922, 400 s. Współczesna Kantowi recepcja jego przedkrytycznych pism jest zasadniczo mało znana. Tom zawiera ponad 60 tekstów: obok recenzji teksty zawierające odniesienia do Kanta.

Francuz P., *Funkcja ilościowych i jakościowych cech w kategoryzacji przedmiotów*, TN KUL, Lublin 1991, 149 s.

Friedman M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press 1992, 368 s.

Gajek B., Meier A. (red.), *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster*, i. W., Lang, Bern 1990, 587 s. (*Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft*, Bd. 46, Reihe B, Untersuchungen).

Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 720.

Gander H.-H. (red.), *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie — Kunst — Medizin*, Klostermann, Frankfurt aM 1991, 146 s. Tom zawiera referaty, jakie zostały wygłoszone w Meßkirch z okazji setnej rocznicy urodzin filozofa.

Gehlhaar S. S., *Die frühpositivistische (Helmholtz) und phänomenologische (Husserl) Revision der Kantischen Erkenntnislehre*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 277 s.

Huyer P. (red.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University

Press 1992, 496 s.

Haga T., *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des deutschen Idealismus bei Karl Barth*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1991, 289 s.

Haubst R., K. Kremer (red.), *Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Band 20, 1992, 292 s.

Heller M., Lubański M., Ślaga W. Sz., *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, ATK, Warszawa 1992, s. 414.

Henrich D., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 295 s.

Herbstrith W. (red.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Attempto Verlag, Tbingen, 196 s.

Herrmann F.-W. v., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt aM 1991, 64 s. Broszura informuje w oparciu o najnowsze źródła o losach "drugiej połowy" *Sein und Zeit*.

Holze E., *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 20, 1991, 204 s.

Holzhey H., Leyvraz J.-P., *Der Wert des Lebens*, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1992, 269 s. Książka omawia aktualne problemy technologii genetycznej i medycyny rozmnażania.

Hüni H., *Wahrnehmungswirklichkeit nach Aristoteles*, Knigshausen und Neumann, Würzburg 1992, 106 s.

Huizinga J., *Das Problem der Renaissance / Renaissance und Realismus*, Wagenbach, Berlin 1991, 96 s. (*Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek*, 35). Tłumaczenie W. Kaegi dwóch najważniejszych tekstów znanego filozofa kultury dotyczących renesansu.

Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992, 79 s.

Imhof Beate W., *Edith Steins philosophische Entwicklung*, Birkhuser, Basel 1992.

Ingarden R., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. "Osloer Vorlesungen" 1967. Herausgegeben von Gregor Häflinger, Niemeyer Verl.,

Tübingen (Gesammelte Werke Band 4).

Ineichen H., *Philosophische Hermeneutik*, Verl. Karl Alber, Freiburg i. Br. 1991, 296 s. (*Handbuch Philosophie*).

Irrgang B., *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, Reinhardt Verl., München 1922, 351 s. Autor poddaje analizie główne stanowiska etyki środowiska. W centrum zainteresowania znajdują się modele etyczne A. Schweitzera, Moltmanna, Spaemanna, Metzsa i Drewermannsa.

Jamme Ch., Harries K. (red.), *Martin Heidegger. Kunst — Politik — Technik*, W. Fink, München, 338 s. Tom 18 przyczynków znanych autorów poruszających temat stosunku Heideggera do sztuki, poezji Hölderlina i Rilkego, do polityki, teologii, historii i techniki.

Jaworski W., Stankiewicz E., Uliński M., *Filozofia polska. Wybór tekstów*, Wydawnictwo AGH, Skrypty Uczelniane nr 1225, Kraków 1991, 322 s. Oprócz stosunkowo krótkich tekstów 72 autorów polskich od średniowiecza po współczesność, skrypt zawiera także zwięzłe noty o autorach.

Jedynak S. (red.), *Wartości: etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych*, Ossolineum, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991, 452 s. Jest to jedna z trzech planowanych przez wydawnictwo antologii filozoficznych. Stanowi ona swoisty kompromis między tym, co znane i klasyczne (Platon, Arystoteles, Kant, Scheler) a tekstami mniej znanymi (James, Schlick, Croce itd.). Z polskich autorów mamy fragmenty Staszica, Kołłątaja, Libelta, Brzozowskiego, Ingardena i Wojtyły. Ossolineum poświęci więcej miejsca polskiej myśli etycznej w ramach wydawanej przez siebie *Biblioteki Etycznej* i zapowiada oprócz antologii etyki polskiej XX wieku publikację pism etycznych I. Lazari-Pawłowskiej, W. Tatarkiewiczza, M. Ossowskiej, R. Ingardena, K. Wojtyły i L. Petrażyckiego.

Joubaud C., *Le Corps humaine dans la philosophie platonicienne. Etude partir du Timé*, Vrin, Paris 1991, 322 s.

Jürss F., *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Akademie-Verlag, Berlin, 136 s. (*Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, Band 33).

Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, *Studia z Filozofii Teoretycznej TN KUL*, Lublin 1990, 301 s.

Kamiński S., *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 405.

Kant I., *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, wstęp i przekład Mirosław Żelazny, Comer, Toruń 1992, s. 46.

Kessler M., Funk R. (red.), *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Francke Verl., Tübingen 1992, 263 s.

Kiel A., *Philosophische Seelenlehre als Letzfaden für die Psychologie. Ein Beitrag zur Anthropologie von Karl Jaspers*, Hartung-Gorre Verl., Konstanz 1991, 192 s.

Klein O. E., *Bewußtsein und Umgreifendes*, Lang, Bern, XII, 228 s. (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe 20, *Philosophie*, Band 326).

Klage J., Smith N. D. (red.) *Methods of Interpreting Plato*, Oxford University Press 1991, 240 s.

Klein R., *Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos*, Knigshausen und Neumann, Würzburg 1991, 401 s.

Kluxen-Pyta D., *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*, Alber, Freiburg 1991, 258 s.

Knüppel R., *Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, Fink, München 1991, 140 s. Autorka dowodzi, że Dilthey rozwinął swoją filozofię życia nie w ramach "zwrotu hermeneutycznego" ok. 1900 r., lecz już na początku lat 90.

Koch D., *Zur hermeneutischen Phnomenologie. Ein Aufriß*, Attempto Verlag, Tübingen 1991, 50 s.

Kraft H., *Einführung in die Patrologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1991, 257 s.

Krapiec M. A., *O rozumienie filozofii*, Dzieła XIV, RW KUL Lublin 1991, 321 s. Monografia podejmuje wciąż aktualne zagadnienia "dotyczące rozumienia rzeczywistości-bytu jako przedmiotu filozoficznych dociekań i wyjaśnień, roli ludzkiego poznania, a nade wszystko rozumienia siebie — człowieka — i sensu jego życia".

Krapiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła XV, RW KUL, Lublin 1991.

Krapiec M. A., *Metaphysics. A Outline of the Theory of Being*. Przekład Theresa Sandok, Lang, Bern 1991, XIII, 540 s. (*Catholic Thought from Lublin*, Vol. 2).

Kühn R., *Sinn — Sein — Sollen. Beiträge zu einer phänomenologischen Existenzanalyse in Auseinandersetzung mit dem Denken Viktor E. Frankls*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 197 s.

Küppers B. O., *Geneza informacji biologicznej. Filozoficzne problemy powstania życia*, PWN, Warszawa 1991, 209 s.

Kuhn E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992, XII, 293 s.

Lagrée J., *La Raison ardent. Religion naturelle et raison au 17e siècle*, Vrin, Paris 1991, 351 s.

Leśniewski Stanisław, *Collected Works*, Edited by S. J. Surma, J. T. Szrednicki, D. I. Barnett and V. F. Rickey, Kluwer, Dordrecht 1992, 620 s., 2 vol.

Lévinas E., *Entre nous*, Grasset, Paris 1991, 312 s. Książka ta powraca do klasycznych tematów filozofii (życie, śmierć, poznanie), porusza sprawę statusu filozofii oraz problemy praw człowieka.

Liebmann O., *Kant und die Epigonen*, (reprint 1. wyd. Stuttgart 1865), Harald Fischer Verl., Erlangen 1991, 224 s.

Ludlam I., *Hippias Maior: An Interpretation*, Steiner Verl., Stuttgart 1992, 189 s.

Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1991, 398 s. Jest to podręcznik powstały z zapisu wykładów wygłoszonych w UW i zawierający syntetyczny przegląd wybranych kierunków i szkół oraz przedstawienie ważniejszych tez niektórych reprezentatywnych autorów. Jeden z rozdziałów przedstawia najnowsze nurty współczesnej teologii. Rozdział o brytyjskiej filozofii analitycznej napisał J. Jadacki.

Mader J., *Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum*, Verl. Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten 1991, 447 s.

Majetschak S., *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Akademie Verl., Berlin 1992, 370 s.

Malter R. (red.), *"Denken wir uns aber als verpflichtet..." Königsberger Kant-Ansprachen, 1804-1945*, Harald Fischer Verl. Erlangen 1991, 260 s. Wybrane przez wydawcę przemówienia umożliwiają wgląd w tradycję recepcji Kanta w Królewcu.

Marion J.-L., *Sur la théologie blâncée de Descartes*, PUF, Paris 1991, 496 s.

Matti J.-F. (red.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice*, Mai 1987, PUF, Paris 1990, s. 438.

Marx W. (red.), *Die Struktur lebendiger Systeme. Zu ihrer wissenschaftlichen*

und philosophischen Bestimmung, Vittorio Klostermann, Frankfurt aM 1991, 132 s. Filozoficzne artykuły tomu podejmują pytanie o możliwość transcendentálnego wyprowadzenia pojęć, które by się nadawały do rozumienia podstaw i podstawowych pojęć biologii w ich systematycznej zależności.

McKirahn Jr., Richard D., *Principles and Proofs. Aristotles Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press 1992, 356 s.

Mensching G., *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Metzler, Stuttgart 1992.

Meyer T., *Nietzsche und die Kunst*, Francke Verl., Tübingen 1992, 320 s.

Monk R., *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Klett-Cotta, Stuttgart, 640 s. Jest to biografia Wittgensteina, owoc szczegółowych badań źródłowych.

Moore G. E., *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*, wstęp, wybór, tłumaczenie W. Sady. Wydano staraniem Klubu Otryckiego, redakcji *Colloquia Communia* oraz Biura Informacji Studenckiej RN ZSP, 1990, s. 128.

Moreno L. F., *Wahrheit und Korrespondenz bei Tarski. Eine Untersuchung der Wahrheitstheorie als Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Königshausen und Neuman, Würzburg 1992, 182 s.

Mról P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, PAN, Kraków 1992.

Müller H.-P. (red.), *Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens*, Kohlhammer, Stuttgart 1991, 159 s.

Müller R., *Die epikureische Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin, 161 s. (*Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, Band 32).

Nelson D. M., *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Penn State University 1992, 224 s.

Nichols M. P., *Citizens and statesmen. A study of Aristotles "Politics"*, Rowman & Littlefield 1991, 288 s.

Nussbaumer-Benz U., *Nietzsche — Nadelöhr der Philosophie? Eine Einführung in die Wille zur Macht-Thematik*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 258 s.

O'Grady J. (red.), *Indexes to the collected works of John Stuart Mill*, Routledge 1991, XXX, 690 s. (*Collected works of John Stuart Mill*, vol. 33).

Otto M. A. C., *Der Ort. Phänomenologische Variationen*, Karl Alber, Freiburg, München 1992, s. 144.

Peter J., *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992, XIII, 277 s. (*Kantstudien-Ergänzungshefte*, Band 126).

Peterson M., *Reason and religious belief. An introduction to the philosophy of religion*, Oxford University Press 1991, XIV, 289 s.

Philippe M.-D., *Introduction à la philosophie d'Aristote, Sagesse*, Ed. Universitaires 1991.

Piątek Z. (red.), *Aktualne problemy filozofii nauk przyrodniczych*, Instytut Filozofii UJ, Kraków 1991. W zamierzeniu reprezentatywna próbka toczących się dyskusji.

Piecuch J., *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, PAT, Kraków 1992, s. 281. Rozprawa doktorska opublikowana nakładem autora w 100 egzemplarzach.

Platon, *Fileb*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wyd. Recto, Warszawa 1991, 119 s.

Platon, *Laches*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wyd. Recto, Warszawa 1991.

Platon, *Charmides. Lysis*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wyd. Recto, Warszawa 1991.

Platon, *Protagoras*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wyd. Recto, Warszawa 1991.

Platon, *Hippiasz Mniejszy. Hippiasz Większy*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wyd. Recto, Warszawa 1991. Wydawnictwo zapowiada wydanie *Uczty Platona* oraz *Śmiechu* H. Bergsona.

Plomer A., *Phenomenology, geometry and vision. Merleau-Pontys critique of classical theories of vision*, Avebury 1991, 176 s.

Rath I. W., *Die verkannte mythische Vernunft. Perspektiven einer vernünftigen Alternative*, Passagen-Verlag, Wien 1992, 120 s.

Reale G., *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Schöningh, Paderborn 1992, 650 s. Książka, która miała we Włoszech 10 wydań, jest interpretacją

metafizyki wielkich dialogów.

Rest F., *Das kontrollierte Töten. Lebensethik gegen Euthanasie und Eugenik*, Gütersloher Verlagshaus, 178 s. Autor odmawia wszelkiego uzasadnienia etycznego jakiegokolwiek próbie usprawiedliwienia zabijania płodu, ludzi starych, słabych i nieświadomych.

Ricken F., Marty F. (red.), *Kant über Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1992.

Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przełożyła Ewa Burska, PAX, Warszawa 1992.

Ricoeur P., *Filozofia osoby*, przekład Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992. Niezwykle interesujący cykl pięciu wykładów, które P. Ricoeur wygłosił w Krakowie na otwarciu cyklu Wykładów z Filozofii Współczesnej im. Ks. Konstantego Michalskiego CM.

Roser A., *Die Privatsprache der Privatsprachenkritik bei Ludwig Wittgenstein*, Lang, Bern 1991, 199 s. (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Band 339*).

Schlette H. R., *Konkrete Humanität. Studien zur praktischen Philosophie und Religionsphilosophie*, Knecht, Frankfurt aM, 487 s. Jest to wybór tekstów autora, których tematyka rozciąga się od znaczenia granic wzrostu gospodarczego dla filozofii dziejów, poprzez problematykę cierpienia w optyce heroicznego ateizmu aż po szczegółowe kwestie samobójstwa czy metamorfozy religijnego przyzwolenia.

Schwabe-Hansen E., *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Fink, München 1991, 231 s.

Seebohm T. M. (red.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland in der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz (28.9.-30.9. 1989)*, Steiner, Stuttgart 1991, 306 s.

Siemianowski A., *Śmierć i perspektywa nadziei*, Drukarnia Scriptor, Gniezno 1992. Monografia poświęcona fenomenologii śmierci i nieśmiertelności.

Sikora A., *Myśliciele polskiego romantyzmu*, Verba, Chotomów 1992, s. 128.

Singer P. (ed.), *Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1991. Książka ta otwiera wielotomową serię pt. *The Blackwell Companion to Philosophy*, obejmującą najważniejsze dziedziny współczesnej filozofii. Seria ma się

ukazać do roku 2000. Poszczególne tomy mają uzupełniać się nawzajem, tworząc razem swoistą encyklopedię podzieloną na zagadnienia tematyczne. Przewidziano alfabetyczny układ artykułów (z wyjątkiem t. 1.). Oto tytuły następujących tomów: *Companion to Philosophy of Language*, ed. by Bob Hale and Crispin Wright; *Companion to the Philosophy of Science*, ed. by Bill Newton-Smith; *Companion to Metaphysics*, ed. by Ernest Sosa and Jaegwon Kim; *Companion to Epistemology*, ed. by Jonathan Dancy and Ernest Sosa; *Companion to Ancient Philosophy*; *Companion to Social and Political Philosophy*; *Companion to Philosophy of Mind*; *Companion to Aesthetics*.

Smitter P. (red.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Narr, Tübingen, XII, 430 s. (*Geschichte der Sprachtheorie 2*). Poszczególne artykuły zajmują się zarówno mitycznymi początkami refleksji nad mową, jak i kształtowaniem się greckiej i łacińskiej teorii gramatyki, nauką języka oraz retoryką.

Spiekermann K., *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, X, 240 s.

Stekeler-Weithofer P., *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Söching, Paderborn 1992, 460 s. Komentarz i synopsa do "małej logiki" Hegla przedłożone przez filozofa analitycznego.

Stevens A., *Postérité de l'étre. Simplicius interprète de Parménide*, Vrin, Paris, 152 s. (*Cahiers de Philosophie ancienne*, n. 8).

Stoecker R., *Was sind Ereignisse? Eine Studie zur analytischen Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992, XIV, 253 s. (*Quellen und Studien zur Philosophie, Band 29*).

Such J., *Dialektyczna wizja świata*, PWN, Warszawa, Poznań 1992, s. 398. Pierwsza w języku polskim monografia poświęcona pojęciu dialektyki w ujęciu historycznym i problematycznym.

Tempczyk M., *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, PWN, Warszawa 1991, 2. wyd., 240 s.

Theunissen M., *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung*, Hain, Frankfurt 1991, 71 s.

Thienel R., *Kritischer Rationalismus und Jurisprudenz*, Manz Verl., Wien 1991, 252 s.

Thies E., *Ludwig Feuerbach. Zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution*, Guderjahn, Heidelberg

1990, 90 s. (*Schriftenreihe des Stadtarchivs Heidelberg*, Heft 2).

Thompson M. P. (red.), *John Locke und / and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz / Historical Reception and Contemporary Relevance*, Duncker & Humboolt, Berlin 1991, XIII, 413 s.

Tymieniecka A.-T. (red.), *Husserls Legacy in Phenomenological Philosophies. New Approaches to Reason, Language, Hermeneutics, Human Condition*, Kluwer, Dordrecht, 432 s. (*Annalecta Husserliana XXXVI*).

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, Biblioteka Aletheia, przekład Paweł Śpiewak, Warszawa 1992, s. 170.

Wackernagel W., *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 224 s. (*Etudes de Philosophie Médiévale*, t. LXVIII).

Wadell P. J., *Friends of God. Virtues and gifts in Aquinas*, Lang, Bern 1991, X, 148 s. (*American university studies*, Ser. 7, *Theology and religion*, vol. 76).

Walther M. (red.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, 204 s.

Wartości i wartościowanie w historii filozofii. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej, pod red. Karola Bala i Janiny Gajdy, cz. I, s. 268, cz. II, s. 178, Wrocław 1992.

Weber E. H., *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avnement chez les matres parisiens de l'acceptation moderne de l'homme*, Vrin, Paris, 553 s. (*Bibliothèque thomiste*, t. XLVI).

Webster Ch., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, IFS PAN, Warszawa 1992.

Weger K.-H., *Religionskritik*, Styria, Graz 1991, 296 s.

Weiss H., *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache. Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frühwerk*, Nodus, Münster 1990, 203 s.

Wenzel U. J., *Antroponomie. Kants Archäologie der Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1992, VI, 326 s.

Wettersten J. R., *The Roots of Critical Rationalism*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, GA 1992, 250 s. (*Schriftenreihe zur Philosophie Karl R. Poppers und des Kritischen Rationalismus*, 3). Książka przedstawia historyczne i intelektualne korzenie krytycznego racjonalizmu począwszy od klasycznej debaty Whewell — Mill poprzez przyczynki szkoły wüzburgskiej J.

Müllera, W. Wundta, H. v. Helmholza i O. Külpe'a szczególnie promotora doktoratu Poppera K. Bühlera.

Wetz F. J., *Das nackte Da. Zur Frage der Faktizität*, Neske, Pfullingen 1990, 272 s.

Wethel J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge University Press 1992, 288 s.

White M., *Continous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford University Press 1992, 368 s.

Wimmer R., *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Attempto Verl., Tübingen 1991, 2. wyd., 308 s.

Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, IFS PAN, Warszawa 1991, 259 s.

Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*, TN KUL, Lublin 1991, 252. Książka zawiera znane rozprawy koncentrujące się wokół człowieka jako podmiotu moralności, czyli wokół podstaw etyki. Znajdziemy tu dyskusję z poglądami Schelera, analizę poglądów Arystotelesa, Tomasza, Kanta i Hume'a.

Wolf F., *Aristote et la politique*, PUF, Paris 1991, 128 s.

Wolf M., *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, 389, Klostermann, Frankfurt aM 1992, 212 s.

Wuttich K., *Glaube — Zweifel — Wissen. Modale und nichtmodale epistemische Logik. Eine logisch-philosophische Studie*, Deutscher Verl. der Wissenschaft 1992.

Yourgrau P., *The disappearance of time. An essay on the philosophy of Kurt Gödel*, Cambridge University Press 1991, 192 s.

Yovel Y. (red.), *God and Nature. Spinozas Metaphysics*. Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I), Brill, Leiden, XIII, 253.

Zeidler K. W., *Grundriß der transzendentalen Logik*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 206 s.

Ziegler S., *Heidegger, Hölderlin und die aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 403 s.

Ziemiński Z., *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion, Lublin 1992.

Z *problematyki teorii zła*, cz. I, Comer Press, Inowrocław-Toruń 1992.

Wiadomości z Krakowa

Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie otworzył *Wykłady z Filozofii Współczesnej im. Ks. Konstantego Michalskiego CM*. Pierwszy cykl wykładów pt. *Filozofia osoby* wygłosił wybitny filozof francuski Paul Ricoeur w dniach 26-29 X 1992 r.: *Wyjaśniać i rozumieć, Tożsamość osobowa, Słabość i odpowiedzialność, Cierpienie nie jest bólem*. W wykładach wzięli udział przedstawiciele większości ośrodków filozoficznych Polski i Litwy. Profesor uczestniczył także w posiedzeniu Naukowej Rady Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej i podpisywał swoje książki w księgarni Akademii "Logos". Został także przyjęty przez Instytut Francuski i Konsulat Generalny Republiki Francuskiej w Krakowie.

W ramach Wykładów Coyne'a cykl wykładów pt. *Stworzenie i ewolucja* wygłosił prof. Karl Schmitz-Moormann, w dniach 23-25 XI 1992 r.: *Teoria ewolucji i objawiona chrześcijańska nauka o stworzeniu świata, Możliwości i perspektywy wiary w fakt stworzenia w ewolucyjnym wszechświecie, Ewolucja i zbawienie: co oznacza chrześcijańska nauka o zbawieniu w ewolucyjnym wszechświecie?* Profesor został uroczystie przyjęty przez Goethe-Institut w Krakowie.

Od ubiegłego roku Seminarium Interdyscyplinarne Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych przy współpracy Wydziału Filozofii PAT i Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odbywają się w auli uniwersytetu. W obecnym roku akademickim odbyły się dwa Seminarium. Pierwsze, które odbyło się 26 X poświęcone było problemom teorii ewolucji. Na drugim, które odbyło się 25 listopada wprowadzeniem do dyskusji był wykład Henryka Woźniakowskiego pt. *Potęga metafory w metafizyce, fizyce i polityce*.

Na Wydziale Filozofii PAT zostały w ostatnim okresie obronione następujące doktoraty:

Wiesław Wójcik, *Filozofia nauki Henryka Poincarègo i jej wpływ na kształtowanie się nowej idei naukowości*. Promotor: ks. prof. Michał Heller. Recenzenci: prof. Stanisław Sędziwy UJ, bp prof. Józef Życiński PAT.

Anna Karoń, *Dramat spotkania człowieka z Bogiem i z drugim w myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II w świetle "Promieniowania ojcostwa"*. Promotor: ks. prof. Józef Tischner. Recenzenci: prof. Wiesław Szymański UJ, ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz SP., PAT.

ks. Andrzej Szczotka, *Aktualność dróg do Boga w filozofii Jean-Dominique Roberta OP*. Promotor: abp prof. Marian Jaworski. Recenzenci: bp prof.

Bronisław Dembowski PWT Warszawa, bp. prof. Józef Życiński PAT.

ks. Joachim Piecuch, *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*. Promotor: ks. prof. Józef Tischner. Recenzenci: ks. prof. Bernard Casper, Freiburg, ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz SP, PAT.

2/1992



PAT – Kraków

CONTENTS

— DISSERTATIONS —

Ks. Józef Tischner <i>The Issue of Person — Introductory Remarks</i>	5
Alfred Gawroński <i>Two Patterns of European Metaphysics</i>	21
Adriaan Peperzak <i>Phenomenological Observations on the Difference between Philosophy and Literature</i>	29
Ks. Władysław Zuziak <i>Politics vs. Morality in Jacques Maritain's Philosophy</i>	43

— PROFILES —

<i>Otto Friedrich Bollnow</i>	53
---	----

Elżbieta Paczkowska-Łagowska <i>Otto Friedrich Bollnow. Hermeneutic Philosophy of Cognition and its Antropological Consequences</i>	55
--	----

Frithjof Rodi <i>Hermeneutic Philosophy in Late Works of Bollnow</i>	69
---	----

Otto Friedrich Bollnow <i>On a Certain Hermeneutic Rule</i>	81
--	----

Otto Friedrich Bollnow <i>On an Unfinished Work. On an Unfinishable Work</i>	95
---	----

— LETTERS —

Czesława Piecuch <i>The Maze of Philosophical Friendship (Martin Heidegger/ Karl Jaspers Letters 1920-1963)</i>	107
--	-----

Adam Węgrzecki <i>Letters to Friends</i>	115
---	-----

— PATOČKA MEMORIAL LECTURES —

Leszek Kołakowski <i>Illusions of Demythologization</i>	125
--	-----

— TEXTS AND COMMENTARIES —

Artur Schopenhauer <i>On Self-Thinking</i>	137
---	-----

Fryderyk Nietzsche <i>The Scholar</i>	145
--	-----

— DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS —

Marek Drwięga <i>Paul Ricoeur, „Soi-meme comme un autre”</i>	149
---	-----

Antoni Szwed	
<i>Kierkegaard's Phenomenology of Experiencing Freedom</i> . . .	156
Ks. Marek Jędraszewski	
<i>"ES" as Personal or Impersonal "IT"</i>	160
Jan Andrzej Kłoczowski OP	
<i>Philosophy of Religion, but what Kind?</i>	165
Ks. Antoni Siemianowski	
<i>Phenomenology — One or Many?</i>	169
Jarosław Rolewski	
<i>Kant and Heidegger on Metaphysics</i>	172
Tadeusz Gadacz SP	
<i>Kant's "New" Metaphysics or "New" Ontology?</i>	176
Jan Galarowicz	
<i>The Continuation of "The Person and the Deed"</i>	181
Ks. Władysław Zuziak	
<i>Dilemmas of Reason</i>	186
Józef Bremer SJ	
<i>David McNaughton, „Moral Vision. An Introduction to Ethics</i>	190

— INFORMATION —

Conferences:

Monika Umińska	
<i>The Expansion of the Liberal Society</i>	193
Aleksander Bobko	
<i>Liberalism vs. Catholicism Today</i>	195
<i>Information</i>	199
<i>New Publications</i>	201
<i>News from Kraków</i>	218

JAN GALAROWICZ



NA ŚCIEŻKACH PRAWDY

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.