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

1/1993

PAT Kraków

ZESPÓŁ

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

REDAKCJA

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

Opracowanie graficzne: Mirosław Krzyszkowski

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

Janowi Pawłowi II w XV-lecie Pontyfikatu

Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Kraków 16 X 1993 r.

1/1993

Logos i Ethos

PAT – Kraków

SPIS TREŚCI

— ROZPRAWY —

Klaus Held
Intencjonalność i spełnienie 7

Arthur Kaufmann
Czy istnieją prawa natury? 21

Ks. Józef Tischner
Porządek zbawienia 35

Stanisław Judycki
Irracjonalność problemu dusza — ciało 55

Janusz Mizera
Przezwyciężenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w myśleniu Martina Heideggera 67

Jacek Filek
Medytacje o wolności 95

Henryk Woźniakowski
Potęga metafory w metafizyce, fizyce i polityce 101

— PORTRETY —

Jan Patočka
Curriculum vitae 113

Paul Ricoeur
Jan Patočka a nihilizm 117

Jan Patočka
Człowiek duchowy a intelektualista 125

— PATOČKA MEMORIAL LECTURES —

Jacques Derrida
Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki 137

— TEKSTY I KOMENTARZE —

Św. Tomasz z Akwinu
O prawdzie (kwestia 1: artykuł 1 i 2) 161

Antoni Szwed
Prawda i struktura rzeczywistości 171

Karol Tarnowski
Problem wiary u św. Tomasza 175

Paul Ricoeur
Aporie doświadczenia czasu. XI księga "Wyznań" św. Augustyna 183

Georg Simmel
Życie i czas 213

— DYSKUSJE I PUBLIKACJE —

Ks. Roman Rożdżeński
Bóg a pierwotna prawda "samego Bycia" 219

Janusz Mizera
Heraklit w szponach komputera 227

Aleksander Bobko
Impresje filozoficzno-poetyckie 229

Ks. Dariusz Oko
Bóg w codzienności — możliwość spotkania 231

Jan Galarowicz
To, co najbardziej godne myślenia 235

Wojciech Paluchowski
Zarys etyki 239

O. Roman Darowski SJ
Gustav A. Wetter SJ (1911-1991) a marksizm 242

— INFORMACJE —

Konferencje:

Aleksander Bobko
Chrześcijaństwo i demokracja 247

Informacje 250

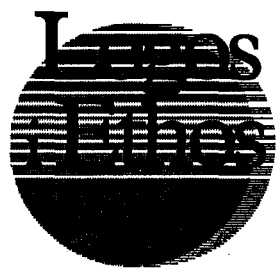
Nowości wydawnicze 261

Wiadomości z Krakowa 288

Rola Karola Wojtyły — Jana Pawła II w kształtowaniu się krakowskiego środowiska filozoficznego. Dyskusja w XV-lecie Pontyfikatu 289

Ks. Józef Makselon
Spotkanie Ojca Świętego z młodzieżą świata na Jasnej Górze 303

Rozprawy



Klaus Held

INTENCJONALNOŚĆ I SPEŁNIENIE

Współcześnie filozofowie częstokroć dyskutują pojęcie intencjonalności. Bierze się to przede wszystkim stąd, że pojęcie intencjonalności odgrywa zasadniczą rolę w dyskusjach nad specyfiką ludzkiego ducha, prowadzonych w kręgach analityków języka i filozofów poznania. Pierwotnie jednak intencjonalność świadomości stała się istotną dla dwudziestowiecznej filozofii dzięki swemu fundamentalnemu znaczeniu w fenomenologii Husserla.

Husserl swą koncepcję intencjonalności rozwijał początkowo w kontekście analiz, poświęconych rozumieniu znaczeń i spostrzeganiu. Gdy wszakże w wyniku ewolucji jego myśli metoda fenomenologiczna rozwinęła się w filozofię, obejmującą swym zakresem wszelkie możliwe dziedziny, okazało się, że fenomenologia jest zdana na pojęcie intencji nie tylko w interpretacji najszerzej rozumianych aktów teoretycznych i że z pomocą tego pojęcia większą jasność filozoficzną można osiągnąć także na polu praktyki i etosu.

Wprawdzie etyka fenomenologiczna szeroko znana stała się - zwłaszcza dzięki myśli Maxa Schelera - jako teoria wartości, a nie jako etyka intencjonalności, niemniej jednak wszelkiej teorii wartości dopóty brak fundamentu, dopóki nie buduje się jej w oparciu o podstawową zasadę metody fenomenologicznej, zasadę korelacji zjawiska i jawienia się: wszystko, co człowiek napotyka, uzyskuje określoność dzięki odpowiednim, specyficznym aktom, w których staje się daną. W przypadku "wartości" aktami tymi są kierujące ludzkim działaniem dążenia - intencje praktyczne - dzięki którym takie czy inne cele mogą się jawić działającemu jako "wartościowe". Jeśli etyka wartości ma w ogóle opierać się na rdzennie fenomenologicznym gruncie, to zgodnie z powyższym ujęciem znaleźć by go należało w analizie intencjonalności praktycznej.

Pojęcie "spełnienia", niezbędne dla fenomenologicznego zrozumienia "intencji", szczególnie wyraźnie pokazuje, że intencjonalność jest cechą nie tylko teoretycznego, ale i praktycznego stosunku człowieka do świata. W kontekście teoretycznym "spełnienie" oznacza źródłową naoczność - "samodawanie się" - rzeczy, która w rozumieniu znaczeń i w spostrzeganiu jest intencjonalnie "domniemywana". Obok tego pojęcia spełnienia teoretycznego, które pierwotnie pełniło wiodącą rolę w rozważaniach Husserla, zna on także pojęcie spełnienia praktycznego: przez spełnienie rozumie on wówczas, nawiązując do języka potocznego, zaspokojenie uczuciowe, które następuje, gdy działanie osiąga cel, do którego dążyło.

Wiele tekstów - opublikowanych właśnie w nowszych tomach *Husserlianów*[1] - dowodzi, że "teoretyk poznania" Husserl pojęcie spełnienia w kontekście

problematyki etycznej rozumiał w sensie zaspokojenia uczuciowego. Odnoszę wszakże wrażenie, iż nieprzejrzystą pozostała dla niego zależność pierwotnie czysto teoretycznego i praktycznego pojęcia spełnienia. Niezbędne byłoby jej fenomenologiczne ujaśnienie, jeśli się chce powiedzieć coś istotnego o znaczeniu koncepcji intencjonalności dla etyki. Sądzę, że dla takiej eksplikacji pojęcia spełnienia praktycznego można przywołać myśl Heideggera. Jakkolwiek do głębi przekształcił on fenomenologię, to jednak wiele jego idei można rozumieć jako rozwinięcie możliwości, które zarysował już Husserl.

Rozważania nasze mają postać trzech kroków. W części pierwszej chcemy wyjść od pierwotnego, teoretycznego pojęcia spełnienia u Husserla i wyjaśnić, dlaczego z jednej strony ma ono fundamentalne znaczenie dla filozofii w ogóle, z drugiej zaś pociąga za sobą pewną trudność, w której przezwyciężeniu Husserl nie może nam już pomóc. W części drugiej chcemy pokazać, w jaki sposób można wybrnąć z tej trudności dzięki Heideggerowi. Decydująca przy tym będzie okoliczność, że dla Heideggera w miejsce pojęcia spełnienia teoretycznego wyznacznikiem staje się pojęcie spełnienia praktycznego. Spełnienie praktyczne oznacza zaspokojenie uczuciowe. W części trzeciej spróbujemy uzyskane z pomocą Heideggera rozumienie zaspokojenia uczuciowego spożytkować dla fenomenologicznej etyki intencjonalności.

I

Gdy Husserl w *Dociekaniach logicznych* wchodził na swą drogę myślenia, w ramach analiz intencji znaczeniowych i spostrzeżeniowych rozwinął swe pierwotne, teoretyczne pojęcie spełnienia. Parze pojęć "intencja i spełnienie" przypadło w tym kontekście, obok wielu innych funkcji, fundamentalnie ważne dla filozofii jako takiej zadanie: miały ją one chronić przed sceptycystycznym samounicestwieniem.

W sceptycyzmie idzie o bycie przedmiotów, do którego odnosi się aspekt twierdzeniowy wypowiedzi: każdym twierdzeniem daję wyraz przekonaniu, że bycie przedmiotu, o którym coś wypowiadam, nie wyczerpuje się na tym, że przedmiot ów przedstawiam sobie w akcie swego aktualnego wypowiadania. Przyjmuję stale, że bycie przedmiotu przekracza sposób, w jaki w obecnej chwili się mi on właśnie jawi: jego bycie nie ma charakteru li tylko bycia-dla-mnie, lecz charakter bycia-w-sobie. Sceptycyzm zasadniczo poddaje w wątpliwość tezę, że przekonanie to można zweryfikować.

W swym wątpieniu sceptycyzm wychodzi z założenia, że aspekt twierdzeniowy daje się odizolować i odłączyć od wypowiedzi oraz że po przeprowadzeniu takiej operacji pozostaje jako reszta ten moment, który analityka języka określa jako treść propozycjonalną. Do treści tej należy określoność przedmiotu. Z punktu widzenia sceptycyzmu mogę przedstawiać sobie określoność odnośnego przedmiotu, nie łącząc z tym twierdzenia o jego byciu-w-sobie; twierdzenie to ma stanowić tylko wtórny dodatek.

W przeciwieństwie do tego fenomenologia zapytuje, w jaki sposób uzyskuję pierwotnie przedstawienie określoności jakiegoś przedmiotu. Osiągnąć je

mogę tylko w sytuacji przeżyciowej, w której przedmiot jawi się mi jako coś, co jest samo w sobie naprzeciwko moich aktualnych przedstawień. Pierwotne poznanie określoności przedmiotu nie jest możliwe bez momentu twierdzeniowego. Fenomenologia przezwycięża sceptycyzm, nawracając do tych przeżyć, które dostarczają nam pierwszego dostępu do określoności przedmiotów i w których jawienie się tej określoności przedmiotów zupełnie nie daje się jeszcze oddzielić od ich bycia-w-sobie. Tę wyróżnioną sytuację przeżyciową określił Husserl jako źródłowy sposób dania czy też jako samodawanie się przedmiotu.

Przeciwko sugestii, że istnieją tego rodzaju sytuacje przeżyciowe, sceptyk mógłby wystąpić z zarzutem, iż są one tylko mrzonką, która ma służyć obaleniu sceptycyzmu. Zarzutowi temu odbiera wszakże siłę fenomenologiczne odkrycie, iż w obcowaniu z wszelkiego rodzaju przedmiotami obecne jest odesłanie do sytuacji przeżyciowych, które źródłowo dostarczają nam dostępu do każdorazowego typu określoności i do bycia-w-sobie odnośnego przedmiotu. Źródłowość takich sytuacji gwarantuje fakt, iż ze swej strony nie zawierają one już żadnego takiego odesłania. Nawrócić do nich można dlatego, że sytuacje nie-źródłowego przeżywania zawsze do nich w uregulowany sposób odsyłają: wskazują one mianowicie, jaką drogą można w doświadczeniu przejść z sytuacji nie-źródłowości do sytuacji źródłowości. Wykazując istnienie takich układów odsyłania fenomenologia pozbawia sceptycyzm jego podstaw.

Od czasów Husserla przyjęło się sformułowanie, iż świadomość jest intencjonalna, gdyż jest "świadomością czegoś", tzn. odnosi się do różnego typu przedmiotów. Bezmyślnie powtarzając ten zwrot, często nie zwraca się uwagi na jedno: że przedmioty jawią się świadomości intencjonalnej wraz ze swym byciem-w-sobie, odpowiadającym każdorazowemu typowi ich określoności. Mogą się zaś jawić one tak tylko dlatego, że każdorazowo świadomość jest obeznana z układem odsyłań, za którym mogłaby pójść, aby odszukać źródłową sytuację przeżyciową, w której przedmiot sam siebie nam daje. Stąd w przekonaniu świadomości, iż ma ona do czynienia z istniejącymi w sobie przedmiotami, obecna jest tendencja, by tak długo postępować tropem układu odsyłaniowego, dopóki owa tendencja nie spełni się w dotarciu do sytuacji, w której przedmiot sam siebie daje. Intencjonalna "świadomość czegoś" nie ma zatem statycznego charakteru, lecz znamionuje ją dynamika: tendencja, by osiągnąć takie spełnienie.

Oznakę spełnienia, tzn. dotarcia przez doświadczającego do źródłowej sytuacji przeżyciowej, stanowi jego świadomość, że nie jest już dalej odsyłany. Tę wolną od wszelkich odsyłań obecność przedmiotu dla świadomości miał na myśli Husserl, gdy samodawanie się przedmiotu charakteryzował narażonym na błędne zrozumienie pojęciem naoczności i próbował wykazać dla każdego typu przedmiotów specyficzną naoczność, w której one same siebie dają. Fundamentalniejsze jednak od problemu, jak spełniają się różnorakie typy intencji, jest pytanie, jak w ogóle daje się pomyśleć zakładana przez Husserla wolność sytuacji spełnieniowych od odsyłań, cechująca przeżycia spełnienia. Od odpowiedzi na to pytanie zależy uprawnienie supozycji, przyjmującej spełnialność intencji. Bez ich spełnialności cała fenomenologia intencjonalności byłaby zamkiem na piasku.

Zasadniczo rzecz biorąc, sytuacja przeżyciowa, w której ma swój koniec łańcuch odsyłań, może mieć dwojaki charakter. Jeden koniec może być tylko tam, gdzie układ odsyłań niejako się zaczyna, a zatem w sytuacji źródłowego doświadczenia przedmiotu. Źródłowo napotykamy w niej jego bycie-w-sobie. Gdy przedmiot istnieje "w sobie", jego egzystencja jest w pewien sposób niezależna od świadomości, a tym samym także od podlegania tejże świadomości odsyłaniom ku dalszym sytuacjom przeżyciowym. Przeżycie, w którym przedmiot sam siebie daje, polega na dotarciu do samoistności przedmiotu, znajdującego się naprzeciwko świadomości odsyłaniowej. Świadomość zatrzymuje się przy tej samoistności, to zaś kładzie kres ruchowi odsyłania. Pierwsza forma wolności od odsyłań musi zatem dać się znaleźć w źródłowym doświadczeniu bycia-w-sobie odnośnego przedmiotu.

Drugi koniec układu odsyłań może być tylko tam, gdzie układ ten się poniekąd urywa. Układ urywa się, gdy go przebiegliśmy w pełni i gdy w odpowiednim przeżyciu jest on nam dany jako cały. Układy odsyłaniowe, w które wtapiają się poszczególne przedmioty, gdy się je intencjonalnie przeżywa - "horyzonty", jak sformułował to Husserl w swym rozwoju po *Dociekaniach logicznych* - nie pozostają do siebie bez wzajemnych odniesień. Ponieważ w przypadku horyzontów chodzi właśnie o układy odsyłań, horyzonty odsyłają też między sobą jeden do drugiego. Układ odsyłaniowy układów odsyłaniowych, "horyzont horyzontów" to fenomenologiczne pojęcie świata. Druga możliwość, w której przeżycie jest wolne od odsyłań, nie daje się pomyśleć inaczej jak tylko tak, iż jawi się sam świat.

Próbując bliżej scharakteryzować obie formy nieobecności odsyłań, w obu przypadkach natrafiamy na tę samą trudność. Nawet gdy napotykamy poszczególny przedmiot źródłowo w jego byciu-w-sobie, to przecież nie wyłania się on bez kontekstu: zawsze znajduje się pośród innych przedmiotów, my sami zaś wiemy ponadto, iż ten sam przedmiot mógłby nam być dany także inaczej niż w formie samodawania siebie. Dzięki temu świadomość może iść zarówno za odniesieniami przedmiotu do innych przedmiotów, jak i za innymi sposobami jego dania. Przedmiot, jawiąc się nam jako przedmiot, nieuniknienie otwiera zatem kolejne horyzonty, w konsekwencji czego ruch odsyłania zdaje się nie mieć końca.

Podobnie jest z jawieniem się świata jako splotu wszystkich odsyłaniowych odniesień. Aby całość świata była dana w jednym przeżyciu, sam świat musi się stać przedmiotem przeżycia. Jako przedmiot każe nam on jednak dzięki swemu przedmiotowemu charakterowi iść za odsyłaniami, za sprawą których jego aktualny sposób jawienia się można powiązać z innymi sposobami jego dania i z innymi przedmiotami.

Gdy w sobie istniejącego przedmiotu oraz świata doświadczamy jako przedmiotów, wolność od odsyłań już przepadła, a przeżyciu brak cechy samodawania się rzeczy, w którym świadomość intencjonalna znajduje swe spełnienie. Intencjonalna tendencja świadomości może tylko wtedy spełnić się w rzeczywiście zadowalający sposób, gdy bycie-w-sobie poszczególnego przedmiotu oraz świat jako świat możemy przeżywać tak, by nie jawiły się one przy tym jako przedmiot. "Jawić się jako przedmiot" to w języku Husserla: stać

się tematem uwagi świadomości intencjonalnej. W przeżyciu właściwego spełnienia bycie-w-sobie przedmiotu oraz świat jako świat muszą być dane nietematycznie.

Czy tak scharakteryzowane przeżycie spełnienia jest tylko konstrukcją, mającą na celu likwidację trudności, w które popada fenomenologia, gdy próbuje raz na zawsze przezwyciężyć sceptycyzm? Czy przeżycia tego typu są rzeczywiście doświadczalne? Dopiero Heidegger w *Sein und Zeit* analizą bycia-w-świecie dostarczył instrumentarium, umożliwiającego odpowiedź na to pytanie.

II

Przesłanką heideggerowskiej analizy było zastąpienie pojęcia spełnienia teoretycznego pojęciem spełnienia praktycznego. W miejsce preferowanych przez Husserla intencji spostrzeżeniowych i znaczeniowych pojawia się u Heideggera dziedzina działania jako pole, co do którego jako pierwszego należy wykazać możliwość przeżyć spełnienia.

Za tą zmianą obszaru badawczego przemawiał przekonujący fenomenologicznie argument: jak pokazaliśmy w części pierwszej, dla intencjonalności przeżyć fundamentalna jest okoliczność, że każdorazowo są one wtopione w układ odsyłań. To wtopienie w horyzont źródłowiej zarysowuje się w przypadku określonego typu działania - działania instrumentalnego - aniżeli w przypadku aktów teoretycznych i spostrzeżeniowych, które stanowiły pierwotny punkt wyjścia Husserla. W odróżnieniu od tych aktów bowiem, w przypadku aktów działania instrumentalnego nie potrzeba wtórnej refleksji, by wydobyć na światło ich wtopienie w układ odsyłań. Każdemu działaniu, którym staramy się urzeczywistnić określony cel poprzez użycie stosownego środka, w trakcie realizacji towarzyszy wyraźna świadomość odsyłań; każdy środek bowiem jako środek odsyła do celu, z uwagi na który dochodzi do jego zastosowania, a każdy cel odsyła do niezbędnego dla jego realizacji środka.

Przedmioty, których używa się w działaniu instrumentalnym jako środ-ków, Heidegger określa jako narzędzia, natomiast powstający dzięki użyciu środków układ odsyłań układem przysposobienia[2]. Do użycia narzędzia należy świadomość jego niezawodności. Środki działania instrumentalnego wtedy są niezawodne, gdy wiem, że nie muszę się nimi specjalnie zajmować, aby móc ich użyć. W specjalnie przedsięwziętym zajmowaniu się nimi byłyby one wyraźnie "dla mnie". Przeciwieństwem bycia-dla-mnie przedmiotów jest ich bycie-w-sobie. W świadomości niezawodności narzędzio-przedmiotów zgłasza się zatem ich bycie-w-sobie.

Owo jawienie się bycia-w-sobie nie jest właśnie tego rodzaju, by narzę-dzie stawało się dla nas tematem uwagi. W swej niezawodności bowiem narzę-dzio-rzecz nie rzuca się w oczy. Przedmiot użytkowy dopiero wtedy budzi naszą uwagę i staje się jej tematem, gdy nam przeszkadza, ponieważ nie daje się dobrze czy wręcz w ogóle użyć, tzn. gdy stracił swą niezawodność, a tym samym swe bycie-w-sobie[3]. Obserwacją tą Heidegger utorował fenomenologicz-

nie drogę do demonstracji przeżyć, w których osiąga się rzeczywiście zadowalające spełnienie. Autentyczne spełnienie stanowiłoby aspekt tego przeżycia, w przypadku którego napotykalibyśmy narzędzio-rzecz właśnie w jej nie rzucającej się w oczy niezawodności, tzn. gdy jej niezawodność prezentowałaby się nam bez uprzedmiotawiającej tematyzacji.

Heideggerowska analiza zawiera już także zarysy możliwości weryfikacji w konkretnym przeżyciu innej cechy autentycznego spełnienia, mianowicie nietematycznego jawienia się świata jako świata. Świat działania instrumentalnego - zatem horyzont, do którego przynależą wszystkie horyzonty cząstkowe tego działania - jest układem przysposobienia. Tak rozumiany świat pozostaje jako świat ukryty w trakcie używania narzędzi, podobnie jak nie rzucającymi się w oczy pozostają narzędzio-rzeczy, dopóki można się na nie zdawać w ich niezawodności. Układ odsyłania, łączący użytą jako środek narzędzio-rzecz i odpowiedni cel, tylko wtedy budzi bowiem naszą uwagę, gdy ulega zakłóceniu skutkiem bezużyteczności takiej rzeczy względnie jej złego zastosowania.

Z nierzucaniem się w oczy narzędzio-rzeczy idzie w parze nierzucanie się w oczy układu odsyłań, tzn. ukrytość horyzontu świata, do którego przynależą rzeczy w swym byciu-w-sobie. Świat wyzwala narzędzio-rzeczy ku ich byciu-w-sobie, tzn. ku ich nie rzucającej się w oczy niezawodności w użytkowaniu w trakcie działania instrumentalnego, dzięki temu właśnie, że sam wstrzymuje swe jawienie się. Świat trzyma się sam w ukrytości, dzięki czemu mogą się jawić, nie rzucając się w oczy, narzędzio-rzeczy. Odsłonięcie tej zależności przygotowuje już w par. 18 *Bycia i czasu* głębokie przeobrażenie fenomenologii w ową "fenomenologię niepozorności", o której mówił Heidegger w późnym okresie swego myślenia[4].

Ponieważ narzędzia swe nierzucanie się w oczy zawdzięczają ukrytości świata, należy oczekiwać, że w przeżyciu, w którym napotykamy nietematycznie narzędzio-rzecz w jej nie rzucającej się w oczy niezawodności, także świat może bez uprzedmiotowienia wyłonić się jako świat ze swej ukrytości. Czy jednak oczekiwanie to znajduje pokrycie w konkretnej analizie fenomenologicznej?

Ponieważ wszędzie środki odsyłają do celów, przeto momentem konstytutywnym działania instrumentalnego jest pewna niespokojność; każdy przedmiot użytkowy wyłania się "gwoli" celu, dla urzeczywistnienia którego jawi się jako stosowny środek. Dlatego świadomość - w języku Heideggera *Dasein* - nie może trwać w skupieniu przy żadnym z tych przedmiotów; używając każdej takiej narzędzio-rzeczy, zawsze też już wybiega poza nią. By móc w skupieniu napotkać narzędzio-rzecz jako taką, *Dasein* musiałoby mieć możliwość przezwyciężenia niespokojności, cechującej działanie instrumentalne.

Możliwość taka faktycznie istnieje. Wyznacza ją struktura odsyłaniowa "Gwoli", która cechuje działanie instrumentalne: każdego środka używa się gwoli jakiegoś celu, który znów można zmediatyzować ze względu na jakiś nadrzędny cel. Łańcuch tych kolejnych "Gwoli" nie może wszakże stanowić *regressus in infinitimum*. Jest on niejako podwieszony pod pierwsze "Gwoli", mianowicie pod samo *Dasein*, któremu we wszelkim działaniu instrumentalnym chodzi w ostatecznym rozrachunku o samego siebie[5].

Pośród wszystkich swych możliwości działania *Dasein* może znaleźć możliwość wyróżnioną. Może ono mianowicie dokonać namysłu nad sobą jako niemediatyzowalnym "Gwoli", a dzięki temu nie pozwolić już, by powszednie działanie instrumentalne odwodziło go od samego siebie. Egzystencja ludzka - dzięki której są możliwe wszelkie możliwości działania - zmienia wtedy swój sposób bycia. Transcenduje ona powszedni sposób egzystowania, umożliwiający możliwości działania instrumentalnego. Osiągając nowy sposób egzystowania, *Dasein* wyraźnie uzmysławia sobie własną osobę. Heidegger, mając na uwadze odniesienie tego sposobu egzystowania do nieomylnie własnych zasobów osoby, określił go jako właściwość[6].

Ponieważ *Dasein*, osiągając właściwość, dociera do już niemediatyzowalnego "Gwoli", przeto osiąga spokój, dzięki któremu może w skupieniu trwać przy narzędzio-rzeczy. W owym trwaniu przy niej narzędzio-rzecz nie traci tej cechy, dzięki której w ogóle jest narzędzio-rzeczą, mianowicie swego wtopienia w uniwersalny horyzont - "świat". Wtopienie to może jednak zacząć się inaczej jawić - mianowicie na sposób uwolniony od niespokojności działania instrumentalnego. Jako środek w użytkowaniu, narzędzio-rzecz odsyła do określonego celu, dla którego się jej używa, a niespokojność egzystencji bierze się stąd, że *Dasein* postępuje za takimi poszczególnymi odsyłaniami, zatem porusza się w obrębie układu odsyłań. *Dasein* może trwać przy narzędzio-rzeczy, gdy uzyskuje dystans do ruchu, który ma miejsce w świecie, a tym samym gdy pozwala, by zaczął się jawić układ odsyłań jako całość, świat jako świat.

Rzecz zachowuje zatem, nawet gdy właściwa egzystencja *Dasein* trwa przy narzędzio-rzeczy, swe wtopienie w układ odsyłań. Dlatego zachowuje ona także charakter nie rzucającej się w oczy niezawodności. Nie staje się więc tematem jako przedmiot. Mimo to rzecz otrzymuje dla *Dasein*, które w skupie-niu przy niej trwa, nowe znaczenie, ponieważ obecnie świat jawi mu się jako świat. Rzecz staje się niejako ogniskiem - *focus* - w którym zabłyska świat jako świat[7]. To zogniskowanie świata w narzędzio-rzeczy, które staje się możliwe dzięki uspokojonemu skupieniu, znamionującemu egzystencję właściwą, Heidegger jako fenomenolog, którym pozostał do końca[8], rozjaśniał w swych późnych roztrząsaniach, które poświęcił problematyce rzeczy[9].

Heidegger ukazał tym samym - znów mówiąc językiem Husserla - noematyczną treść przeżyć autentycznego spełnienia i uczynił w ten sposób krok, dzięki któremu dokonuje się fenomenologiczne obalenie sceptycyzmu. Przeżycia autentycznego spełnienia mają miejsce tylko w egzystencji właściwej i tym się charakteryzują, że poszczególne środki działania instrumentalnego stają się ogniskami, w których zabłyska świat. Środkami tymi nie muszą być zresztą tylko narzędzio-rzeczy, do których ograniczył się Heidegger. Także nasze działania funkcjonują przecież w działaniu instrumentalnym jako środki urzeczywistniania celów[10]. Stąd w przypadku egzystencji właściwej każde działanie może stać się ogniskiem świata i - ponownie językiem Husserla - pojawić się jako "noema" właściwego spełnienia.

Świat, jako układ odsyłań, który w nie rzucający się w oczy sposób wyzwala środki działania instrumentalnego ku ich wolnemu od zakłóceń użyciu, sam pozostaje nie rzucający się w oczy, zatem: ukryty. Nawet gdy środki

działania stają się ogniskami dla świata, zachowują charakter środka, tzn. swą niezawodność, swe bycie-w-sobie zawdzięczają ukrytości świata. Gdy świat zabłyska w ogniskach jako świat, to owo zabłyśnięcie ma charakter wyjścia z ukrytości. Światło świata zaczyna się jawić w przeżyciu właściwego spełnienia nie jako nie zmącona przez żaden mrok jasność, a jedynie jako opozycja do mroku ukrytości, dzięki której światło świata może pozostawać także schowane przed nami. Stąd owo jawienie się świata jest wyzwoleniem z ukrytości.

Wyzwolenie to nie jest przedmiotem, dlatego też nie można go przedmiotowo doświadczyć jako takiego. Może ono dać o sobie znać w zawartości przeżycia spełnienia tylko poprzez nastrój - nastrój, którym *Dasein* odpowiada na dar wyzwolenia. Nastrój ten ma charakter radości; jest on dobrym nastrojem[11]. Nadejście tego dobrego nastroju jest wszakże związane ze zogniskowaniem świata w którymś ze środków działania instrumentalnego. Dlatego każdy środek, który staje się ogniskiem egzystencji właściwej, wywołuje w *Dasein* uczucia, które opisujemy określeniami takimi jak uciecha, rozkosz, radość czy przyjemność.

Właściwe spełnienie ma dzięki tym uczuciom charakter afektywnego zadowolenia. Jak zauważyliśmy we wprowadzeniu, stanowi ono cechę spełnienia praktycznego. Husserlowskie pojęcie spełnienia teoretycznego ma formalny charakter. Spełnienie oznacza dotarcie przez świadomość intencjonalną do wolności od odsyłań, w której przedmiot sam siebie daje. Pojęcie spełnienia praktycznego zawiera natomiast dodatkowy, materialny moment: zadowolenia, które dążność, motywująca działanie, osiąga, gdy dociera do takiej sytuacji. Owo zadowolenie cechuje się tym przede wszystkim, że dążność dochodzi w nim do spokoju. Spokój taki przydarza się nam w skupieniu, cechującym egzystencję właściwą. Prócz tego "zadowolenie" oznacza uczucie, dzięki któremu życia doznaje się jako szczęśliwego. Właśnie to uczucie jest radosnym, dobrym nastrojem, który nastaje w przeżyciu właściwego spełnienia.

III

Spełnienie praktyczne i jego afektywne komponenty przenoszą nas w dziedzinę etyki fenomenologicznej. Podstawową cechą uczuć, które należą do właściwego spełnienia, jest to, że wzniecają się one "od czegoś". "Coś" - zatem jakiś środek naszego działania - jawi się nam "słodkim", *hedy*, jak powiedzieliby starożytni Grecy, i dlatego *hedone*, która w ten sposób powstaje, jest niejako uczuciem intencjonalnym, odniesionym mianowicie do każdorazowego ogniska jako do swego "przedmiotu". Ona sama nie jest wszakże przedmiotem, a jedynie zjawiskiem towarzyszącym, które występuje wraz z jawieniem się odnośnego środka. Dlatego też człowiek nie może doprowadzić do *hedone* poprzez bezpośrednio na nią nakierowaną intencję.

Jak trafnie zaobserwował Max Scheler, szczęśliwe uczucia w rodzaju *hedone* nastają zawsze tylko w tle aktów, które muszą być nakierowane na przedmioty inne niż same uczucia[12]. Tymi innymi przedmiotami są jakiekolwiek właściwie przeżywane środki naszego działania, a zatem albo źródłowo wyłaniające się w użytkowaniu rzeczy, które radują nas czy cieszą, albo same możliwości naszego działania, których doświadczamy jako rozkoszujących nas. *Hedone* pozostaje nam odmówiona[13], gdy bezpośrednio na nią nakierowujemy swą intencję. Bierze się to stąd, że wyzwalanie świata z ukrytości nie leży w naszych rękach. Dlatego człowiek nie może wyprodukować ani radości właściwego spełnienia, ani jej powiązanego z przedmiotami "rzutowania" na samą *hedone*. *Hedone* może nastąpić tylko wtedy, gdy nie jest obiektem chcenia i nadziei. Właśnie dzięki tej niemożności ich zadysponowania sobie uczucia w rodzaju *hedone* mogą przynosić zadowolenie, a tym samym spełnienie ludzkiej egzystencji.

Jakie znaczenie może mieć tak rozumiane spełnienie praktyczne dla etyki fenomenologicznej? Husserl już od 1908 roku prowadził wykłady z etyki. W tekstach tych rolę wiodącą odgrywa wszakże pojęcie wartości. Projekt rdzennie fenomenologicznej etyki, który wychodzi od intencjonalności praktycznej i jej spełnienia, przedstawił Husserl dopiero w rozprawie z 1924 roku, która nosi tytuł *Odnowa jako problem etyki indywidualnej*[14].

Punktem wyjścia Husserla w tej rozprawie jest pewien rys esencjalny, właściwy wszystkim intencjom, tak teoretycznym, jak i praktycznym: zgodnie ze swym sensem intencje mają się "sprawdzać". To znaczy: ich spełnieniu się nie może grozić fiasko czy też, jak mówi Husserl, "rozczarowanie" bądź "przekreślenie". Dlatego intencje praktyczne są ukierunkowane na trwałe spełnienie egzystencji. Gdy człowiek pozwala swemu życiu, by przebiegało bez kontroli, nieuchronnie musi nieraz doświadczyć, że wiele oczekiwań, którym daje sobą kierować w działaniu, przynosi rozczarowania: wyniki działania nie zadowalają go.

Aby uniknąć tego typu doświadczeń, musi człowiek przestać się zdawać na nie poddane aktywnej kontroli dążenie, motywujące jego działania. Swych intencji praktycznych nie może wciąż przyjmować takimi, jakimi się one bez jego współudziału - pasywnie - w nim wyłaniają[15]. Dopiero dzięki zapanowaniu aktywności woli nad pasywnością dążenia przyjmuje człowiek wyraźnie odpowiedzialność za swe działanie. Odtąd jest on w stanie zdać sobie sprawę z intencji, które motywują jego działanie, i w ten sposób uzasadnić swe życie. Zdawanie sprawy, po grecku *logos*, poddaje działanie rządom rozumu.

Z początku jednak postępuje człowiek za swymi wyłaniającymi się z pasywności intencjami praktycznymi, których nie poddaje kontroli. Zdaje się on wówczas na określone ideały egzystencji i formy życia, nie sprawdzając, czy każdorazowo decydujące dla nich wartości dają się ze sobą wzajemnie pojednać. Dla swego życia szuka on spełnienia przeważnie w bogactwie, w przyjaźni, w zdrowiu, we władzy, w działalności badawczej czy w czymkolwiek innym, nie zapytując jednak, czy jeden z rodzajów zadowolenia nie wymaga poświęcenia jego innych rodzajów. Dlatego za każdym razem jest on, jak powiada Husserl, "przykro"[16] zaskakiwany, gdy określone możliwości spełnienia okazują się niekompatybilnymi i nie sprawdzają się skutkiem swej wzajemnej niepojednalności.

Takim przykrym zaskoczeniom ma zapobiegać rozumowa kontrola nad intencjami praktycznymi. Kontrola ta ma dwie formy: mniej i bardziej radykalną.

Rezultatem kontroli, przyjmującej słabszą formę, jest na przykład decyzja co do określonego zawodu[17]. Decyzją taką godzę się w odniesieniu do nieprzejrzanie wielu przyszłych sytuacji życiowych, że w przypadku konfliktu niektóre możliwości spełnienia będą musiały zejść na drugi plan z korzyścią dla specyficznego zadowolenia, którego może mi dostarczyć działalność zawodowa.

Tego typu kontrola nie może mi jednak dać pewności, że pewnego dnia na mej drodze życia nie wyłoni się nieprzewidziany rodzaj spełnienia i że na przykład z zadowoleniem zawodowym nie popadnie ono w konflikt, który rozbije me szczęście. Niepewność tę usuwa dopiero kontrola, przyjmująca bardziej radykalną formę. Ludzka egzystencja otrzymuje dzięki niej kształt, który Husserl nazywa autentycznym człowieczeństwem[18]. Spełnienie, którego dostarcza ta forma życia, nie ulega kryzysom, bo w odróżnieniu od takich form życia jak na przykład zawód nie konkuruje ono z innymi formami. Powiedzielibyśmy raczej, że jest ono generalnym sposobem kształtowania życia, umożliwiającym osiągnięcie zadowolenia w każdorazowej z konkurujących ze sobą form życia - zadowolenia, które pozostaje wolnym od wspomnianych wcześniej, przykrych zaskoczeń.

Dopóki człowiek nie osiągnął autentycznego człowieczeństwa jako swej formy życia, dopóty nie może wykluczyć, że jego aktualna forma życia zacznie mu się kiedyś jawić - w porównaniu z innymi możliwymi formami - jako jednostronność. Nie może on być pewny, czy któregoś dnia spełnienie jego egzystencji nie rozwieje się w poczuciu niedostatku, które mogłaby w nim wywołać ograniczoność wybranej przez niego formy życia. W języku naszym zachodzi związek między słowami "spełnienie" i "pełnia". Pełnia to bogactwo, któremu obce jest wszelkie ubóstwo. Przed wejściem w autentyczne człowieczeństwo człowiek w swym nastawieniu do życia obawia się, czy jego forma życia nie przestanie go kiedyś zadowalać skutkiem swego ubóstwa.

W odróżnieniu od tego autentyczne człowieczeństwo jako forma życia opiera się na nastawieniu, które z góry wyklucza możliwość, by ograniczoność formy życia jawiła się człowiekowi jako brak pełni. Jak można wykluczyć coś takiego? Husserl pytania tego ani nie postawił, ani nie dał na nie odpowiedzi. Nietrudno się jednak domyślić, jak musiałaby ona brzmieć: jest to z góry niemożliwe, by ograniczoność formy życia odbijała się ze szkodą na pełni spełnienia, skoro pełnia ta staje się możliwą właśnie dopiero dzięki ograniczoności.

W Husserla projekcie etyki intencjonalności niejedno można poddać krytyce. Jej podstawowy brak bierze się wszakże stąd, iż etos człowieczeństwa pozostał u niego pustą formułą, gdyż Husserl nie doszedł do właśnie sformułowanej idei. Fenomenologicznie skonkretyzować tę ideę pozwala dopiero koncepcja właściwego spełnienia, która daje się dookreślić z perspektywy heideggerowskiego ujęcia.

Pełnia spełnienia egzystencji, którym ma owocować autentyczne człowieczeństwo jako forma życia, oznacza bogactwo możliwości działania, których przestrzeń otwiera świat. Każda możliwość działania jest ograniczona, ale w każdej może, gdy staje się ona ogniskiem, zabłysnąć świat jako wymiar, który poprzez własną ukrytość trzyma w pogotowiu pełnię możliwości egzystencji. Tylko dzięki zawężeniu się do określonego kręgu możliwości działania, zatem

tylko dzięki wyborowi jednej formy życia można doświadczyć świata jako ukrytej pełni. Przesłanką tego doświadczenia jest jednak egzystencja właściwa; dopiero w niej bowiem człowiek staje się gotowym dane dzięki określonej formie życia możliwości działania odbierać jako dary z ukrytości.

Rozprawę *Odnowa jako problem etyki indywidualnej*, do której się tu ostatnio odnosiliśmy, Husserl opublikował w 1924 roku w japońskim czasopiśmie *Kaizo* jako trzeci z serii artykułów o *Odnowie*[19]. W chwili, gdy problematyka interkulturowości staje się coraz bardziej paląca dla stapiającej się w jeden twór ludzkości, wydaje się wskazane, byśmy na zakończenie zajęli się nieco bliżej kwestią tytułu i pozaeuropejskiego miejsca publikacji tej serii artykułów.

Jeśli chodzi o tytuł, to sygnalizuje on, że rysem podstawowym etosu intencjonalności praktycznej jest "odnowa". Rys ów ma swe źródło w przekonaniu Husserla, że pasywnie wyłaniające się intencje praktyczne musi kontrolować rozumna wola, jeśli mają się one rzeczywiście sprawdzać. Celem tej kontroli nie jest eliminacja pasywnie danego z góry dążenia - pozbawiłoby to bowiem działanie jego motywacji. Dążenie otrzymuje wszakże nowy kształt, doznaje "odnowy". Odnowa ta istotnie polepsza widoki na trwałe spełnienie, nigdy jednak nie gwarantując go w sposób absolutny. Dlatego też odnowa polega na pracy człowieka nad sobą, której końca niepodobna dojrzeć[20]. Wobec tej bezkońcowości odnowa wymaga nieskończonego horyzontu przyszłości. Stąd też życie prowadzone w duchu odnowy podlega wedle Husserla regulatywnej idei nieśmiertelności.

Europejski etos od czasów swego powstania u Greków kształtowała wola odnowy, nieskończona aktywność rozumu. Przekonanie to Husserl wyraził w 1936 roku w swym ostatnim dziele *Kryzys nauk europejskich*, a także w stanowiącym jego zarodkową postać odczycie *Filozofia w kryzysie europejskiego człowieczeństwa*, wygłoszonym w Wiedniu w 1935 roku[21]. Pierwszy projekt etyki odnowy w serii artykułów dla *Kaizo* stanowi przygotowanie tych późniejszych prac. Fakt, że Husserl artykuły te napisał dla pozaeuropejskiego odbiorcy, pokazuje, jakie nadzieje wiązał on z fenomenologiczną etyką odnowy. Europejski etos intencjonalnego spełnienia egzystencji ma dzięki temu projektowi otrzymać kształt i uzasadnienie, które wyraźnie ukażą jego uniwersalne znaczenie dla ludzkości.

Dzisiaj właśnie te nadzieje jawią się wielu intelektualistom jako wręcz odstręczające. Niejeden filozof uczestniczył w Igrzyskach Olimpijskich Roku Kolumba nową grą społeczną pod nazwą *Samokrytyka eurocentryzmu*. Gloryfikowanie intencjonalnej aktywności w kierowaniu życiem i patos nieskończonej odnowy, opartej na rozumnej woli, należy w ich oczach właśnie do tych znamienitych rysów naszej tradycji kulturowej, które zgrały się już jako wzorce dla naszego własnego życia i tym bardziej nie powinny pretendować do roli wzorca czy wręcz obowiązującego standardu dla ludzkości.

Jako autorytet w kwestii tej samokrytyki filozofowie przeciw Husserlowi chętnie wysuwają Heideggera. Ale właśnie środkami myśli Heideggera, które uobecniliśmy we wcześniejszych rozważaniach, europejskiemu etosowi intencjonalności, spełnienia egzystencji poprzez odnowę można nadać bardziej akceptowalne uzasadnienie, aniżeli dokonał tego Husserl.

W radosnym nastroju właściwego spełnienia doświadcza człowiek swego wyzwolenia oraz wynurzenia się światła świata z mroku ukrytości. Pierwotnie wyzwolenie to przydarza się człowiekowi w narodzinach. Narodziny jako początek umożliwiają ludzką egzystencję - możliwość wszystkich możliwości działania. Przestrzeni dla tych możliwości dostarcza otwierający je horyzont uniwersalny - "świat". Z każdym właściwym skupieniem się na jakimś środku swego działania uzmysławia sobie człowiek jawienie się świata jako świata, a tym samym i bycie-możliwą własnej egzystencji jako wyzwolenia z łona ukrytości. W tym sensie "powtarza" człowiek w przeżyciach autentycznego spełnienia swe narodziny. Jeszcze raz "dostrzega" on, jak mówi piękny zwrot naszej mowy, "światło świata".

Radość towarzysząca każdemu takiemu powtórzeniu narodzin jest nastrojem otwarcia, w którym to nastroju daje o sobie znać narodzeniowy początek egzystencji. Narodzeniowy dobry nastrój dostarcza człowiekowi siły - *elan* - do coraz to nowych początków, a tym samym otwiera mu otwarty horyzont przyszłości. Tą siłą i związaną z nią otwartą przyszłością żywi się patos nieskończonej odnowy, który słyszymy w artykułach Husserla i który faktycznie jest charakterystyczny dla Europy z jej historią wciąż nowych "renesansów"[22].

Narodzeniowo nastrojoną zdolność do ciągłego rozpoczynania na nowo interpretuje Husserl jako aktywność wolnej woli. Aktywność tę przedstawia on jako władzę nad pasywnością. Może to rodzić nieporozumienie, jakoby aktywność woli opierała się na nastawieniu, w którym człowiek wierzy, że może wszystkim autokratycznie dysponować. W istocie rzeczy jednak narodzeniowy nastrój otwarcia posiłkuje się doświadczeniem, że wszystkich możliwości egzystencji udziela człowiekowi nie dający mu sobą dysponować mrok. Egzaltowany ton europejskiego patosu wolności, na którym opiera się husserlowska etyka intencjonalnego spełnienia egzystencji, ma swe źródło we wdzięczności za wyzwolenie przestrzeni tej wolności, które dobywa ją z mroku ukrytości.

Przełożył Grzegorz Sowinski

Klaus Held, *Intentionalität und Erfüllung* (rozprawa dotychczas nigdzie nie drukowana)

1. Obok tomu 27 *Husserlianów* (por. przyp. 14) przede wszystkim ich tom 28: E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Dordrecht /Boston/London 1988.

2. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (dalej w skrócie jako *SuZ*), 8. niezmienione wyd., Tübingen 1957, par. 18.

3. Por. *SuZ*, par. 16, str. 75 i następne.

4. Por. M. Heidegger, *Seminare*, Frankfurt a.M. 1986, (*Gesamtausgabe*, tom 15), str. 399.

5. Por. *SuZ*, par.18, str. 84.

6. Por. *SuZ*, par. 9, str. 42 i następne.

7. Obraz ten przejąłem od Alberta Borgmanna, który wprowadził pojęcie *focal things and practices*. Por. A. Borgmann, *Technology and the Charakter of Contemporary Life*, Chicago/ London 1984, str. 4 i nast.

8. Twierdzenie to próbowałem uzasadnić w artykułach *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, w: A. Gethmann-Siefert i O. Pöggeler (wyd.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, str. 111 i nast. oraz *Die Endlichkeir der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger*, w: *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, wyd. przez B. Niemeyera i D. Schützego, Würzburg 1992, str. 130 i następne.

9. Por. Heideggera przede wszystkim rozprawy *Bauen Wohnen Denken* i *Das Ding* w: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954.

10. Por. autora *Eigentliche Existenz und politische Welt*, w: K. Held i J. Hennigfeld (wyd.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg 1983.

11. Nastrój ten próbowałem bliżej określić, krytycznie nawiązując do Heideggera, w artykule *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, w: D. Papenfuss i O. Pöggeler (wyd.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tom 1 (*Philosophie und Politik*), Frankfurt a.M. 1991.

12. Por. M. Schelera *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern. 4. wyd., 1954, str. 56 i następne, 259 i następne oraz 360 i następne.

13. Por. autora *Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus*, w: P. Engelhardt (wyd.), *Glück und geglücktes Leben*, Mainz 1985, str. 98 i następne.

14. Rozprawa ukazała się w E. Husserla *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, wyd. przez Th. Nenona i H. R. Seppa, Dordrecht/Boston/London 1989 (*Husserliana*, tom 27) (dalej w skrócie jako *Erneuerung*).

15. Por. *Erneuerung*, str. 24, 26 i następne.

16. Por. *Erneuerung*, str. 26.

17. Por. *Erneuerung*, str. 28 i następne.

18. Por. *Erneuerung*, str. 29, 33 i następne.

19. Więcej na ten temat por. wprowadzenie wydawcy do *Husserlianów*, tom 27, str. X i następne.

20. Por. *Erneuerung*, str. 34 i następne.

21. Por. E. Husserla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, wyd. przez W. Biemla, Den Haag 1954 (*Husserliana*, tom 6). Wiedeński wykład opublikowano w tym tomie pod tytułem *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, str. 314 i następne.

22. W odniesieniu do tego por. autora *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, w: Chr. Jamme i O. Pöggeler (wyd.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a.M. 1989, str. 26 i następne.

Wydawnictwo
znak

IMMANUEL
KANT

Religia w obrębie
samego rozumu

Pierwsze polskie wydanie kolejnego z klasycznych dzieł królewieckiego filozofa, które stanowi uzupełnienie trzech wielkich *Krytyk*. Pierwsza część książki jest próbą interpretacji fenomenu religii w świetle wypracowanej wcześniej koncepcji poznania transcendentalnego i racjonalistycznej etyki. Część druga przynosi krytykę historycznego stanu chrześcijaństwa, charakterystyczną dla poglądów Oświecenia.

cena detal. 54 000 zł

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

Arthur Kaufmann

CZY ISTNIEJĄ PRAWA NATURY?

I.

Günter Spendel zawsze dobitnie podkreślał potrzebę racjonalności w myśleniu prawniczym[1]. Napomnienie to zdaje się być szczególnie ważne, gdy podejmujemy dyskusję na prezentowany poniżej temat. Gdy mówimy o "prawach natury", to zwykle mamy na myśli zwierzęta. Nie do rzadkości należą przekonania, że zwierzętom, zwłaszcza szczególnym ich gatunkom, należy się więcej uczucia i zrozumienia niż niektórym ludziom (na przykład kolorowym, obcokrajowcom itd.) czy też życiu ludzkiemu w pewnych stadiach jego rozwoju (na przykład życiu poczętemu bądź dobiegającemu kresu).

Z taką właśnie postawą miałem okazję zetknąć się niedawno w dość dramatycznych okolicznościach w Wiedniu. W pobliżu Katedry Stefana odbywała się akcja na rzecz ochrony zwierząt. Młoda kobieta zażądała, abym podpisał petycję skierowaną przeciwko eksperymentom dokonywanym na zwierzętach. Obiecałem uczynić to pod warunkiem, iż będę mógł dopisać, że przede wszystkim jestem za ochroną życia poczętego. Zostałem zelżony. Zdaniem tej osoby obydwie kwestie nie mają ze sobą nic wspólnego. Dla mnie jednak były one jak najściślej związane. W całej mojej naiwności przyjąłem, że chodzi w takim przypadku zawsze o ochronę wszelkich przejawów życia na naszej ziemi. Natomiast stanowisko, wedle którego ochrona ludzkiego życia poczętego miałaby być mniej ważna niż ochrona życia pewnych zwierząt wydało mi się wówczas nie do zaakceptowania - tak jest zresztą i dziś[2]. Analogicznie rzecz się ma oczywiście z ludzkim życiem dobiegającym kresu[3].

Z odwrotną do opisywanej powyżej sytuacją zetknąłem się z kolei przed dwoma z górą laty, w związku z tak zwaną *Akcją Życia*. Stowarzyszenie określające się jako "Centralny związek ochrony życia poczętego" wezwało mnie, abym wstąpił do ich organizacji. W załączonej tam deklaracji miałem okazję przeczytać: "... My (tzn. *Akcja Życia*) nie widzimy żadnej różnicy pomiędzy tym, co uczynił z dziećmi Herod, z chrześcijanami Neron, zagładą Żydów przez Hitlera, masowymi eksterminacjami przeprowadzanymi przez Stalina, Tito czy Mao, a masowymi morderstwami dokonywanymi na nienarodzonych dzieciach..." Moja odpowiedź z 16 stycznia 1989 roku brzmiała w sposób następujący: "W wielu tekstach zająłem zdecydowane i jednoznaczne stanowisko przeciwko aborcji. Ale próba identyfikacji zabiegu usunięcia ciąży z "morderstwami" w sensie par. 211 StGB (niemieckiego kodeksu karnego) - z zagładą Żydów, Holocaustem Hiroshimy i podobnymi przypadkami - jest z całą

pewnością nieporozumieniem. Wyrażę jednak zgodę (na przystąpienie), jeśli jesteście gotowi również "zabijanie w czasie wojny" podciągnąć pod kategorię "morderstwa". Przystąpię również, jeśli pisemnie oświadczycie mi, że broń atomowa jak i nuklearna polityka naszych "chrześcijańskich" polityków w takim samym stopniu godzi w życie ludzkie jak aborcja. Uzyskując takie wyjaśnienie będę pewien, że jesteście Państwo za ochroną życia ludzkiego bez żadnych wyjątków. Wyjaśnienia, o które prosiłem jak i żadnej innej odpowiedzi nie otrzymałem do dnia dzisiejszego.

Biorąc pod uwagę mój własny punkt widzenia, mógłbym z całym przekonaniem podpisać obydwie deklaracje. Zarówno tę dotyczącą ochrony zwierząt, i tę która dotyczy ochrony życia poczętego, rozszerzając ją odpowiednio na zagadnienia potworności wojny i techniki atomowej. Problem ten jest jednak bardziej złożony. Otóż zwolennicy ochrony życia poczętego (pośród których nie brak jest również ludzi rozsądnych) najczęściej uważają ekologię za mało ważną, głosząc równolegle potrzebę istnienia nauki "o wojnie sprawiedliwej"[4]. Z kolei pośród ekologów jest wielu takich, którzy ochronę embrionu ludzkiego uważają za zagadnienie o drugorzędnym znaczeniu i chcą przyznać kobiecie ciężarnej wyłączne prawo decyzji o przerwaniu ciąży - wykluczając potrzebę obowiązkowej konsultacji z lekarzem czy odpowiednim gremium medycznym. Nawet gdyby stanowisko takie uznać za uprawnione, to przecież i tak nie sposób jest zaprzeczyć, że niesie ono bezdyskusyjne ograniczenie ochrony życia poczętego. Stąd też mój wniosek, że żadna ze stron nie jest bez zastrzeżeń za ochroną różnych form życia występujących na naszej Ziemi. Tym samym wikłają się przedstawiciele obydwu stanowisk w skądinąd nierozwiązywalne sprzeczności. Podobnym przemyśleniom dał niedawno wyraz Iring Fetscher stwierdzając: "Nie możemy w interesie przyszłych generacji propagować idei ochrony środowiska naturalnego, ograniczenia eksploatacji bogactw naturalnych, wprowadzać zakazów dotyczących zanieczyszczenia otoczenia naturalnego człowieka itd., uzależniając równocześnie istnienie bezbronnego embrionu ludzkiego w ciele matki wyłącznie od decyzji kobiety ciężarnej bądź lekarzy. Temu, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością logiczną, niepodobna jest zaprzeczyć"[5].

Powyższe uwagi pokazują całą złożoność tego zagadnienia. Nie sposób jest zasadnie dyskutować problemu "praw natury", jeśli uprzednio nie zapytamy o "godność" życia ludzkiego. Bo to właśnie życie ludzkie jest najcenniejszą i najwyższą formą istnienia życia jako takiego.

II.

Czy oznacza to jednak, że przyjmuję antropocentryczny punkt widzenia?[6] Czy występuję przeciwko ekologicznemu pojęciu świata? Z całą pewnością nie. Bez zastrzeżeń nie mógłbym się opowiedzieć za żadnym z przedstawionych powyżej stanowisk. Moim zdaniem obydwa są zbyt jednostronne[7].

Model antropocentryczny dominuje od niepamiętnych czasów. Uznaje on człowieka nie tylko za najwyżej rozwiniętą formę życia (co potwierdza teoria

ewolucji), lecz również za istotę "panującą" w świecie, istotę, której wszystko jest podporządkowane, do której świat należy, a która wobec tego świata nie ma w zasadzie żadnych zobowiązań. Biblijne zdanie: "Bądź płodny i rozmnażaj się, zaludniaj ziemię i czyń ją sobie poddaną..." (Gen, 1,28), z całą pewnością przyczyniło się do ugruntowania takiego antropocentrycznego punktu widzenia, nawet jeśli za niedopuszczalną należałoby uznać taką interpretację tej myśli, że człowiek miałby wobec tego prawo do wyeksploatowania i zniszczenia ziemi, na której żyje. W *Księdze Przysłów* (12,10) takie egocentryczne podejście zostało zresztą wymownie napiętnowane: "Sprawiedliwy wie, co jest krzywdą dla jego bydlęcia, natura świętokradcy jest jednak okrutna". Z pewnością byli gorsi obrońcy antropocentrycznych pryncypiów aniżeli autorzy Biblii. Można byłoby podać tutaj przykład chociażby Kartezjusza[8]. Równocześnie jednak w każdym czasie spotkać można było myślicieli, którzy nie będąc oczywiście "ekologami" w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, podejmowali krytykę antropocentrycznego punktu widzenia. Już u Sokratesa znajdujemy myśl, że: "Dobry pasterz troszczy się o swoje owce, mając na uwadze ich dobro, a nie tylko swoją własną korzyść"[9]. Tomasz z Akwinu, nawiązując do Arystotelesa wypowiada opinię, że okrucieństwo wobec zwierząt łatwo przerodzić się może w okrucieństwo wobec człowieka[10]. Myśl ta nie jest wolna od pewnych antropocentrycznych "naleciałości", bowiem Tomaszowi z Akwinu nie tyle chodziło o problem znęcania się nad zwierzętami, co raczej o godność człowieka. Podobne stanowisko reprezentowało wielu filozofów, żeby wspomnieć chociażby Johna Locke'a nawiązującego w znacznym stopniu do Tomasza z Akwinu. Przede wszystkim jednak to Kant argumentował w takim właśnie sensie: Człowiek ma obowiązek zaniechać okrutnego traktowania zwierząt, ponieważ chodzi w tym przypadku o obowiązek, który ma on wobec samego siebie; "w innym razie zdolność współodczuwania własnych cierpień ulega w ludziach stępieniu, przez co moralna dyspozycja warunkująca kontakty człowieka z innymi ludźmi stopniowo się osłabia, a w końcu zatraca"[11]. To, z czego zdawał już sobie sprawę Arystoteles, znalazło swoje potwierdzenie u Kanta, a mianowicie, że zakaz znęcania się nad zwierzętami jest nakazem rozumu (rozsądku) ludzkiego.

Można wymienić jeszcze inne przykłady. Schopenhauer chociażby wyrażał przekonanie, że my w zwierzęciu odnajdujemy się sami. Był to rezultat założonej przez niego tezy głoszącej metafizyczną identyczność wszelkich form życia. Tożsamość ta jest wyrazem "woli świata"[12]. Interesująca jest również analogia, którą posłużył się Jeremy Bentham. Formułując postulat dotyczący zniesienia niewolnictwa, powołał się on na założenie mówiące o takiej samej u wszystkich ludzi zdolności do odczuwania bólu i cierpienia. Bentham stwierdził: "The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered, that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor (...) What else is it that should trace the insuperable line? It is the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more

conversable animal, then an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor, Can they talk?, but, Can they suffer?"[13] Günter Patzig odpowiedział na to jednym klarownym zdaniem: "They can indeed, and they do"[14].

Trzeba w tym kontekście wspomnieć również o "biocentrycznej etyce środowiska naturalnego" głoszonej przez Alberta Schweitzera. Jego szacunek dla życia szedł tak daleko, że on sam określał się mianem "zabójcy bakterii", które niszczył zwalczając choroby[15]. No i wreszcie Franciszek z Asyżu!

Antropocentrycznemu punktowi widzenia przeciwstawiane jest dziś stanowisko ekocentryczne, bądź tak zwana ekologia (skądinąd bardzo wygodne słowo). Zastosowanie tego terminu jest całkiem nowe, sama zaś "rzecz" bynajmniej nie. Pojęciem "ekologia" posłużył się już Ernst Haeckel w poprzednim stuleciu dla określenia gałęzi biologii zajmującej się badaniem różnorakich relacji zachodzących pomiędzy istotami żywymi a naturalnym (ożywionym) środowiskiem[16]. W takim znaczeniu ekologię można bez wątpienia traktować jako dycyplinę naukową. Dzisiaj zaś przeciwnie - pojęcie to używane jest najczęściej w znaczeniu ideologicznym. Określa ono ruchy ekologiczne, które zajmują się badaniem związków istniejących pomiędzy człowiekiem a naturą, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu światopoglądowego. Kierunki te z całą pewnością zasłużyły sobie na miano "ideologicznych". Rezultaty badań tak rozumianej ekologii nie są jednoznaczne i pewne. Dlatego nie można w przypadku tej dziedziny zasadnie mówić, że jest ona nauką. Również gdy idzie o temat tego artykułu: *Czy istnieją prawa natury?*, trudno byłoby oczekiwać, biorąc pod uwagę rezultaty dotychczas prowadzonej dyskusji, w pełni naukowych rozstrzygnięęć. Wciąż znajdujemy się w fazie początkowej. Jörg Leimbacher w obszernym dziele: *Die Rechte der Natur* (1988) omawia wiele zagadnień i podaje szereg informacji dotyczących interesującego nas tu tematu. Ale i w tej pracy nie została stworzona spójna - naukowa - koncepcja tego zagadnienia. Zwłaszcza przedstawiona przez Leimbachera propozycja uregulowań ustawowych tej materii wydaje się być szczególnie niedojrzała[17].

To co dzisiaj rozumie się pod pojęciem "ekologia" jest wielobarwną i wieloznaczną całością. Musi prowadzić to i prowadzi do negatywnych konsekwencji. Skazani jesteśmy bowiem na posługiwanie się niejasnymi i metaforycznymi pojęciami (przykładem takim jest pojęcie "natura" - jak właściwie go rozumieć?). Istnieją duże różnice w kwestii tego, jakie zjawiska natury powinny być chronione, pod jakimi warunkami można wprowadzić ich ochronę prawną. W pierwszym rzędzie ma się na myśli oczywiście ochronę zwierząt - ale też przecież nie wszystkich. Bo czy chodziłoby tu o ochronę glist lub pająków? Także nowa ustawa "o ochronie zwierząt" z dnia 1 stycznia 1987, rozszerzająca zakres ochrony pewnych gatunków, wyodrębnia kategorię zwierząt będących bezpośrednimi "współtowarzyszami" człowieka, którym bez uzasadnionych powodów nie wolno wyrządzać krzywdy (par. 1). Gdy w ustawie mówi się o szczególnie intensywnej ochronie innych gatunków zwierząt (na przykład par. 4, 5, 6, 7, 8b) to ma się na myśli tylko kręgowce, które dzielone są dalej na ciepłokrwiste i zimnokrwiste (par. 4a,4b). Rozwiązania przyjęte w ustawie zdają

się nawiązywać do spornej zresztą nauki o hierarchicznej (stopniowej) budowie rzeczywistości. Wyróżnia się tam osobne stopnie; materię - świat roślinny - zwierzęcy - człowieka. Pomiędzy tymi stopniami występują zarówno pewne podobieństwa, jak i różnice. I tak, zwierzęta "wyższe" stoją oczywiście bliżej człowieka niż zwierzęta "niższe" (zwłaszcza zaś takie jak bakterie czy mikroby). Rośliny są jeszcze bardziej odległe od człowieka, jakkolwiek nawet w ich przypadku można mówić o podobieństwach - ponieważ rośliny posiadają również życie w biologicznym sensie tego słowa. Całkiem obca (odległa) człowiekowi zdaje się być natomiast pozbawiona życia materia[18].

Są jednak i takie stanowiska, które kwestionują koncepcję hierarchicznej budowy rzeczywistości, zwłaszcza zaś założenie mówiące o najwyższej (uprzywilejowanej) pozycji człowieka w tej hierarchii. (Któż wie, czy istotnie dusza zwierzęcia obróci się w proch? - pyta Marguerite Yourcenar[19]. Być może wszelka natura stworzona, nie tylko ożywiona lecz również nieożywiona, tworzy jakąś wielką solidarną wspólnotę, biologiczną całość, w której każdy z każdym jest powiązany i skazany na drugiego[20]. (Warto zauważyć, że już Francis H. Bradley w swoim dziele: *Appearance and Reality* z 1938 zwracał uwagę, że w świecie wszystko ze wszystkim pozostaje w związku, wobec czego żaden przedmiot (obiekt) nie prowadzi penetracji poznawczej, jak i nie istnieje wyłącznie tylko dla samego siebie.) Oczywiście nikt z przedstawicieli takiego sposobu myślenia nie upierałby się przy twierdzeniu, że z ziarnkiem piasku mamy postępować tak jak z człowiekiem. Chodzi raczej o przekonanie, że sfery nieorganicznej nie można *ex definitione* wyłączyć z zakresu ochrony natury jako takiej. Na przykład Klaus Michael Meyer-Abich opowiada się za taką koncepcją wszechogarniającej wspólnoty naturalnej - mówi wręcz o "wspólnocie prawnej"[21]. Z przekonaniem pyta on: czy zwierzęta, rośliny, a nawet skały, góry, rzeki itp. mają być pozbawione praw gwarantujących ich istnienie? Przy okazji formułuje piękną myśl wyrażoną w zdaniu: "Jesteśmy dla naszego własnego dobra zobowiązani do tego, żeby nie zawsze uznawać tylko samych siebie". Przesadza jednak (co czynią również inni, jak na przykład Tom Regan[22]) gdy mówi o równych prawach wszystkich istot. O możliwości zastosowania reguły "równego traktowania" nie może być tu mowy. Zwłaszcza gdy mielibyśmy odmówić człowiekowi wszelkiego uprzywilejowania. Takie stanowisko jest istotnie oparte na chwiejnych podstawach[23]. Równocześnie jednak uznanie tezy o prymacie człowieka w naturze nie powinno prowadzić do zawężenia interesów człowieka wyłącznie tylko do sfery gospodarczej. "Interesy te da się określić w powiązaniu z szeroko rozumianymi potrzebami i ekologicznymi oczekiwaniami przyszłych pokoleń. Interesy te w żadnym wypadku nie powinny wyłączać możliwości uznania natury jako wartości samej w sobie"[24].

Przyjęcie zasady równego traktowania prowadzi w każdym przypadku do przyznania (ograniczonych) uprawnień, posiadającym zdolność odczuwania bólu zwierzętom[25]. Argumentuje się mniej więcej tak: ludzie i zwierzęta żyją i cierpią w podobny sposób, ich zdolność odczuwania wskazuje na daleko idące pokrewieństwo, dlatego nie wolno zasady równości, gdy chodzi o ból i cierpienie istot żywych, traktować w zróżnicowany sposób. Wyraźnie jednak tutaj widać, że taka "wspólnota cierpienia" może powstać tylko w odniesieniu do

człowieka i pewnych określonych (wyższych) gatunków zwierząt. Niezależnie od tego problem zdolności odczuwania bólu przez zwierzęta jest w najwyższym stopniu sporny[26]. Zagadnieniem tym zajęli się między innymi Günter Patzig i Robert Spaemann. Zestawili oni różnice pomiędzy posiadającymi zdolność odczuwania bólu zwierzętami i ludźmi[27]. Trzeba zdać sobie sprawę, że zwierzęta można a czasami nawet trzeba zabijać (jako pożywienie człowieka), ewentualnie również zadawać im cierpienie. Można wreszcie powiedzieć, że człowiek cierpi silniej - jego cierpienie jest zwielokrotnione przez strach, świadomość śmierci, utratę sensu życia. Powstaje przez to istotna - kwalifikowana - różnica pomiędzy cierpieniem człowieka i zwierzęcia. Może właśnie tak jest - a może nie? Jestem gotów zgodzić się ze stwierdzeniem, że na przykład tak wrażliwe zwierzę jak koń cierpi w pewnych sytuacjach nawet silniej niż człowiek. Wreszcie zwierzę cierpi bez nadziei na zakończenie bólu - człowiek zaś zawsze może oczekiwać jakiegoś rozwiązania, chociażby przez śmierć. Zwierzę jest zamknięte w każdorazowej sytuacji. Ale argument podany przez Spaemanna, że zwierzę nie posiada własnej biografii (historii), że żyje tylko chwilą obecną, można odwrócić, stwierdzając, że może właśnie dlatego zwierzę cierpi silniej - nie posiadając własnej historii (przeszłości - teraźniejszości - przyszłości). Okolicznością mającą tłumaczyć intensywniejsze cierpienie człowieka jest fakt jego odpowiedzialności za rodzinę. Takiej odpowiedzialności nie ponoszą przecież zwierzęta. Nie zapominajmy jednak, że ta odpowiedzialność jest nie tylko źródłem lęku i cierpienia, ale równocześnie pociechy, której nie znają zwierzęta.Być może ma również sens rzadziej formułowana myśl, że wiele zwierząt (na przykład kotów czy psów), cierpi z powodu swoistego ich "uczłowieczenia", "ukochania" bądź "upieszczenia". Moim zdaniem problemu "równości lub nierówności cierpienia człowieka i zwierzęcia" nie da się racjonalnie rozstrzygnąć.

Ale przecież w ekologii chodzi nie tylko o świat zwierząt. Przedmiotem zainteresowania tej dziedziny refleksji są również rośliny i cały świat przyrody nieorganicznej. Konieczność ochrony świata roślinnego (abstrahując od przewidzianej już prawem ochrony pewnych gatunków) wynika między innymi ze zjawiska określanego mianem "śmierci lasów". W dziedzinie nieorganicznej zaś ma się na myśli w pierwszym rzędzie ochronę wód i klimatu na naszej planecie (tutaj słowami-kluczami są pojęcia "dziury ozonowej", "wypalania lasów"). Sporne natomiast jest, czy chodzi tu istotnie o wodę, względnie klimat, jako takie czy też raczej pośrednio o interesy samego człowieka. W zapowiedzi wydawniczej nowej książki Jörga Webera, pod tytułem: *Die Erde ist nicht untertan. Rechte der Natur* (1990), autor stawia w gruncie rzeczy retoryczne pytanie, mianowicie o to, czy dolina może wystąpić ze skargą (powództwem) przeciwko spółce akcyjnej? Można wyobrazić sobie przypadek, że dla celów narciarskich spółka dokonuje przecinki na zalesionym zboczu górskim, wskutek czego mogłaby w istotnym stopniu ucierpieć dolina, gdyż nastąpiłyby nieodwracalne zmiany jej pierwotnego charakteru. Czy w takim razie dolina mogłaby wnieść skargę przeciwko spółce akcyjnej wykorzystującej ów stok dla celów narciarskich? (Chodzi o dolinę - nawet gdyby działała przez pełnomocnika - a

nie o jej mieszkańców). Pytanie to uświadamia nam potrzebę wyjaśnienia, czym jest w końcu owa "natura", której ochrony domagają się ekolodzy.

III.

Do tej pory posługiwaliśmy się pojęciem "natura" w dość niejasny sposób. Większość ekologów nie poświęca temu problemowi również należytej uwagi. Obiecujące są próby powiązania pojęć "natura" i "stworzenie" (stworzenie jako pewna całość). Jednak przed taką identyfikacją "stworzenia" oraz (zagrożonej) "natury" ostrzega Heike Baranzke. Po pierwsze, z uwagi na różne horyzonty rozumienia tych pojęć przyjmowane w filozofii i teologii. Po drugie, mówiąc o stworzeniu, ma się często na myśli "stworzenie pozaludzkie", zapominając, że człowiek jest również częścią tego dzieła i nie sposób go stworzeniu jako takiemu przeciwstawiać. Po trzecie, ponieważ pojęciu stworzenia w kontekście analiz ekologicznych odpowiada pewien stan rzeczy, który z pojęciem natury w ogóle niewiele ma wspólnego. No i wreszcie po czwarte, ponieważ człowiek wraz z naturą nie są *eo ipso* w stanie zagrozić czy też zniszczyć stworzenia[28].

Gdy zaś do pojęcia "natura" odwołuje się prawnik, to zwykle chodzi mu po prostu o "prawo natury" (czy ono istnieje, czy też nie). W koncepcjach prawno-naturalnych sama natura nie jest z pewnością przedmiotem ochrony jako takiej lecz raczej podstawą obowiązywania prawa. Przyjmuje się, że obowiązywanie porządku prawnego nie może być zależne od samowoli człowieka (obojętnie; ustawodawcy czy sędziego). U podstaw obowiązywania prawa musi leżeć to co "niedyspozycyjne" (*Unverfügbares*) - czyli właśnie natura. W tym duchu wypowiadał się już zresztą Arystoteles, stwierdzając, że "miara naturalna" jest najlepszym stanem rzeczy. Nawiąże do tego również amerykański uczony Barry Commoner, który sformułuje ważną dla ekologii tezę *Nature Knows Best* (natura wie najlepiej)[29]. Oczywiście dalej otwarty pozostaje problem - jak ową naturę rozumieć. Arystotelesowskie rozumienie natury nie jest w prostym sensie ujęciem empirycznym, na przykład takim jak u sofisty Protagorasa, który uważał, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek. Natura ludzka jest dla niego fenomenem empirycznym, a nie moralnym. Jak bardzo niejasne i zmienne jest pojęcie natury, pokazuje nam licząca dwa tysiące lat nauka prawa naturalnego[30]. Prawo natury było ujmowane jako: rezultat działania logosu (rozumu świata), zastosowania prawa boskiego, produkt ludzkiego *ratio* (rozumu), transcendentalny - minimalny - warunek wszelkiego prawa, natura rzeczy, przedmiotowo-logiczna struktura itd... W okresie starożytności, średniowiecza, a nawet w czasach nowożytnych dominowały substancjalne, stałe, rzeczowe i niehistoryczne ujęcia natury (z pewnymi co prawda wyjątkami, jak chociażby Plotyn, u którego pojawia się proceduralne określenie natury - nawiąże do tego w późniejszym okresie Schelling). We współczesnych interpretacjach prawno-naturalnych natura nie jest przedmiotowo określonym pojęciem. Zwraca się coraz częściej uwagę na jej racjonalny, historyczny, dynamiczny, a zwłaszcza proceduralny charakter. Prawo natury nie zawiera się tak po prostu w naturze. Nie jest do prostego odtworzenia z samej natury. Powstaje

przede wszystkim w złożonym procesie "urzeczywistnienia" (*Rechtsverwirklichung*). Trzeba byłoby w tym miejscu odesłać do tak zwanych "proceduralnych teorii sprawiedliwości"[31]. Ja sam zresztą reprezentuję pogląd, że norm ludzkiego zachowania nie daje się wyprowadzić z jakiejś stałej - zawsze tak samo rozumianej - natury[32].

Jak bardzo jest wieloznaczne pojęcie natury, można pokazać na przykładzie szeroko dyskutowanej Encykliki Papieża Pawła VI: *Humanae Vitae* (1968). Z jednej strony Papież podkreśla, że: "Każdy akt małżeński służyć winien celowi prokreacji" (nr 11). Nakaz ów odpowiada "prawom, które są wpisane w naturę mężczyzny i kobiety" (nr 12). U podstaw takiego stwierdzenia leży biologiczne rozumienie pojęcia natury. Nieco dalej (nr 16) Papież rozważa z kolei formułowany przeciwko jego nauce zarzut, że Kościół przyznaje pierwszeństwo siłom duchowym człowieka przed siłami biologicznymi. Siły te są zdolne zapanować nad daną przez naturę energią i prowadzić człowieka do określonego celu (w miarodajnym łacińskim tekście siły te nazywane są *irrationalis naturae*. Cel ten odpowiadałby dobru człowieka. Jednak w tym sensie dobru rodziny i już istniejących dzieci służyłaby sztuczna regulacja urodzin - jako działanie zgodne z rozsądkiem. Na ten zarzut Papież odpowiada: "Kościół jako pierwszy rozpoznał znaczenie rozumu ludzkiego, rekomendując go", jednak jego działanie musi "być zgodne z wprowadzonym przez Boga porządkiem". Tutaj pojawia się jeszcze jedno określenie natury - jako elementu duchowego (moralnego) ugruntowanego w rozumie ludzkim. Jednak tak rozumiana natura niekoniecznie musi odpowiadać "wprowadzonemu przez Boga porządkowi". Przecież człowiek mocą swojej duchowej-rozumnej natury ingeruje w natural-no-biologiczne procesy. Bo jak inaczej dałoby się usprawiedliwić wszelkie "korekty natury", dokonywane przez zabiegi operacyjne, lekarstwa, protezy (okulary), szczepionki itd.? (Bądź co bądź w przeszłości Watykan zakazywał szczepionek ochronnych przeciwko ospie - uznając, że są czymś nienaturalnym).

Czego wobec tego mogą oczekiwać ekolodzy, gdy chodzi o naukowe wyjaśnienie pojęcia "natura"? Rzecz w tym, że oni sami również nie posiadają żadnego własnego, spójnego i klarownego pojęcia. Co w tej mierze udało się uzyskać, można pokazać na przykładzie "definicji" Meyer-Abicha. Według niego: "Pogodzenie z naturą oznacza, że zachowanie człowieka wobec otoczenia w ramach naturalnej - wychodzącej poza ludzką - wspólnoty prawnej powinno zostać uregulowane konstytucyjnie"[33]. Nie jest to całkiem pozbawiona sensu wypowiedź, tyle tylko, że z niej dalej nie wynika, czym jest owa "natura". Nie wolno bowiem definiować jakiegoś pojęcia przez nie samo - a tak się w tym wypadku właśnie dzieje. Również Teutsch nie jest zbyt twórczy. Pod pojęcie natury podciąga on wszystko to, co i tak każdy i zawsze z nim wiąże, nie siląc się nadać mu jakiegoś specyficznego ekologicznego znaczenia[34]. Podobne trudności napotykamy przy lekturze Jorga Leimbachera[35]. Jego zdaniem odpowiedź na pytanie, czym jest natura - może wypełnić całe tomy. Jest to zresztą prawda. W języku potocznym "natura" oznacza najczęściej wszystko to, co "jest na zewnątrz": krajobraz, lasy, jeziora, ptaki, powietrze - w każdym przypadku jednak to co zewnętrzne, oddzielone od człowieka, leżące poza nim. Leimbacher mówi: "Nie zamierzam w pozornie ścisły sposób definiować, przeprowadzać podziałów i rozgraniczeń, proponować jakiegokolwiek wąskiego czy szerokiego pojęcia "natura". Chcę oprzeć się na znaczeniu zaczerpniętym z języka potocznego. Natura to: zwierzęta, rośliny, bakterie, wirusy, krajobraz, wiatr, góry i jeziora - ale także człowiek. Naturą jest wszystko to, co dane jest człowiekowi, co po prostu istnieje bez jego współudziału". Tak więc, jeśli przyjąć, że naturą jest tylko to, co dane człowiekowi (niejako z zewnątrz), naturą nie byłoby to, co bezpośrednio związane jest z człowiekiem - jego rozum. Dochodzimy w ten sposób do groteskowego uproszczenia natury ludzkiej. Człowiek właśnie poprzez swoją naturę duchową jest w ogóle do określenia. Leimbacher zdaje się ów paradoks przeczuwać, gdy kontynuując wywód dodaje: "To, że natura sama z siebie, bez udziału człowieka istnieje, nie powinno być jednak fałszywie zrozumiane. Naturą jest nie tylko "przyrodnicza" natura, nie są nią jedynie skrawki ziemi, na które nie postąpiła jeszcze noga ludzka. Natura przejawia się również za pośrednictwem plastikowego drzewka stojącego obok telewizora i w postaci prosiaka hodowanego w tuczarni". To istotnie bardzo liryczne stwierdzenie, ale dla budowy konkretnych norm prawnych zdaje się być zupełnie nieprzydatne. Również dalsze rozważania Leimbachera nie wnoszą nic nowego. Jego uwaga, że natura "tylko jako pewna całość" powinna być chroniona, brzmi wprawdzie przekonywująco, ale przecież i tak nie można tego zapisać w ustawie. Tym bardziej zaś zdania: "Prawa natury nie powinny prowadzić do podziałów zwierząt i roślin, psów i kotów, gór i rzek".

Niestety nie da się zaprzeczyć, że nie posiadamy żadnego, przydatnego prawniczo, ekologicznego pojęcia natury. Dlatego moglibyśmy w zasadzie poprzestać na stwierdzeniu, które formułuje Goethe: "Natura! Jesteśmy przez nią otoczeni i nią objęci - wobec niej bezsilni. Z niej wyszliśmy i w nią wkraczamy coraz głębiej. Bez uprzedzenia i przygotowania wciąga nas ona do swego obiegu, wciąż popędzając do przodu, aż zmęczeni wypadamy z jej ramion. Ona tworzy wciąż nowe formy; coś co jest, co jeszcze nigdy nie było, co pojawiło się już w przeszłości, co nie powtórzy się już nigdy więcej. Wszystko jest w niej nowe, a przecież równocześnie stare. Żyjemy w jej środku pozostając jej jednocześnie obcy. Ona prowadzi z nami nieustanny dialog, nie zdradzając przy tym swoich tajemnic. Stale oddziaływujemy na nią, nie mając jednak nad nią żadnej władzy..."[37].

IV.

Tak więc powracamy do postawionego w tytule pytania: czy istnieją prawa natury? Odpowiedzi zobowiązani są udzielić teraz prawnicy. Zawsze jest tak, że gdy nie wiemy co dalej, nie panujemy nad daną materią, to wówczas odwołujemy się do porządku prawnego, który ma umożliwić - jako *Deus ex machina* - rozwiązanie wszelkich trudności. Tam karalność aborcji, tu karalność innego czynu. Jeśli Kościół katolicki posiada odpowiednio duży wpływ na swoich wiernych, wpływ który zapewnia przestrzeganie przykazań, wówczas nie musi jeszcze głośno domagać się "karzącego państwa". I całkiem podobnie rzecz się ma z ekologią i polityką ochrony środowiska naturalnego. Jest ona, co starałem

się wyżej pokazać, u kresu swej bezradności. Ekologia nie była nawet w stanie sprecyzować czym jest "natura", której prawnej ochrony się domaga.

Oczywiście można podjąć próby sformułowania odpowiedniego zapisu ustawowego, chociażby w taki sposób, że: "Natura, środowisko naturalne - pozostaje przedmiotem szczególnej ochrony konstytucyjnej. Działanie dla jej dobra powinno stać się obowiązkiem wszystkich obywateli". Jednakże takie zdanie nie wywiera przecież żadnych skutków prawnych ani faktycznych. Posiada zaledwie symboliczne znaczenie, poprzez które wyraża się prawna wola państwa - poza tym zupełnie nic. Takie symboliczne ustawodawstwo - pozorne paragrafy - mogą prowadzieć do osłabienia mocy obowiązującej określonej ustawy. Jest to szczególnie ważne w odniesieniu do prawa karnego, gdzie przyjmuje się, że tylko takie normy mogą być utrzymane, które da się efektywnie zastosować i wyegzekwować[38].

Według 31 BGB (BGB - niemiecki kodeks cywilny), który jest reprezentatywny dla całego porządku prawnego, zdolność prawną - to znaczy zdolność do posiadania praw i obowiązków - nabywa człowiek z chwilą urodzenia. Zwierzęta według nowej ustawy *O ochronie zwierząt* wprawdzie nie są już ujęte jako "rzeczy" lecz jako "współistniejące" z człowiekiem, ale przecież swoich własnych praw w dalszym ciągu nie posiadają.

Wcale jednak tak być nie musi i w przeszłości też rzecz tę rozumiano inaczej. Znaczący, późnoklasyczny, rzymski prawnik Ulpian, pod niewątpliwym wpływem stoików: Seneki i Cicero, w przekonujący sposób rozszerzył pojęcie natury na "królestwo zwierząt". Ulpian pisał: "Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit, nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntru"[39]. Nasuwa się tutaj analogia z cytowaną wcześniej wypowiedzią J. Benthama dotyczącą zniesienia niewolnictwa.

Ale to też nie może zbytnio dziwić, bo taki sposób myślenia nie odpowiada dzisiejszemu. Są nawet i takie argumenty, zgodnie z którymi odmawia się zwierzętom ("wyższym" zwierzętom) możliwości posiadania własnych praw. Szczególnie nieprzekonywująco przedstawia się zarzut, że zwierzęta nie potrafią samodzielnie korzystać z tych praw. Jest to oczywiste nieporozumienie. Zwierzęta mogłyby posiadać zdolność prawną podobnie jak nieletnie dzieci czy chorzy umysłowo, których interesy są reprezentowane przez adwokatów bądź kuratorów. Nie ma też decydującego znaczenia twierdzenie, że w naszym porządku prawnym zdolność prawna przysługuje w zasadzie tylko ludziom. Nie jest to do końca prawda.Wystarczy pomyśleć o różnych kategoriach tak zwanych "osób prawnych", które to podmioty posiadają przecież zdolność prawną, chociażby zarejestrowane stowarzyszenia, spółki cywilne, spółki z ograniczoną odpowiedzialnością, publicznoprawne korporacje, posiadające zdolność prawną fundacje i wiele innych. Jeśli można przyznać zdolność prawną pewnemu funduszowi, to niby dlaczego nie można byłoby uczynić tego samego w stosunku do zwierząt?

Tak więc sama zasada przyznania zwierzętom - innym obszarom natury - własnych praw zdaje się nie budzić zastrzeżeń. Problem jednak leży w tym:

czy to z praktycznego i technicznoprawnego punktu widzenia można w ogóle wykonać? Na to pytanie muszę niestety odpowiedzieć przecząco.

Przede wszystkim trzeba zdać sobie sprawę, że przyznanie zwierzątom własnych praw nie przynosi wbrew pozorom żadnych istotnych korzyści. Wiele większe znaczenie ma kwestia obowiązków człowieka wobec zwierząt i wszelkiej zasługującej na ochronę natury - zwłaszcza zaś takich obowiązków, których naruszenie pociąga za sobą konsekwencje prawne[40]. Obowiązki te mogą być wyrazem rozsądku, w żadnym zaś wypadku nie mogą mu się przeciwstawiać. W takim właśnie duchu została opracowana nowa ustawa: "O ochronie zwierząt", która z jednej strony nakłada surowe obowiązki, równocześnie ograniczając ochronę zwierząt w pewnych przypadkach (chociażby gdy chodzi o możliwość dokonywania eksperymentów na zwierzętach, które gene-ralnie rzecz biorąc w ustawie nie zostały zakazane).

Jeśli uważnie przestudiuje się nową ustawę o ochronie zwierząt, wówczas łatwo jest potwierdzić tezę, jak niewypowiedzianie trudne i skomplikowane jest ujęcie tej szczególnej materii za pośrednictwem norm prawnych. Skala trudności zwiększa się jeszcze bardziej, gdy przedmiotem prawnej ochrony miałby stać się świat roślinny i nieorganiczny oraz cała sfera stosunków człowieka z otoczeniem. Wydaje się, że w chwili obecnej jest to zadanie w ogóle niewykonalne. Mieliśmy się przecież okazję przekonać, że do tej pory nie zostało wypracowane, dające się w prawie zastosować, ekologiczne pojęcie natury. Jeśli ktoś wierzy w prawną ochronę wszystkich "obiektów" natury - do tego jeszcze gwarantowaną sankcją karną - jest albo ignorantem albo marzycielem[41].

Cóż więc pozostaje? Gdy istotnie nie uda się wprowadzić do ludzkiej świadomości pewnej ekologicznej etyki (obejmującej swoim zasięgiem równocześnie bioetykę i genetykę), wówczas każda dająca się sformułować prognoza będzie brzmieć ponuro. Prawo zaś w żadnym wypadku nie może takiej etyki zastąpić.

Mimo tych wszystkich problemów mamy również budzące nadzieję próby. Można tu wymienić chociażby "etykę odpowiedzialności" Hansa Jonasa. Nie jest to etyka dla "przypadku normatywnego", z którym dzisiaj nie mamy do czynienia, lecz raczej etyka "stanu wyjątkowego". Jej głównym problemem w dalszej perspektywie czasowej stanie się ekologia, "etyka przyszłości", dzięki której nasz świat bądzie mógł być zamieszkały także przez następne pokolenia[42]. Chwała Bogu Jonas nie jest całkiem osamotniony (nawet jeśli przedstawiciel etyki dyskursu Karl-Otto Apel chce znaczenie tej interpretacji zbagatelizować). Można wymienić tutaj wielu innych, takich jak chociażby Joel Feinberg[43], Günter Patzig[44], Otfried Höffe[45], Meyer-Abich[46],...Wszyscy oni dochodzą do podobnych konkluzji.

Nie chodzi tutaj o to, czy natura ma swoje prawa - w każdym razie nie jest to rzecz o pierwszorzędnym znaczeniu. Najważniejsza jest troska człowieka o naturę - czyli troska o samego siebie - o ludzi, którzy przyjdą po nas - troska o wszystko, co nasza planeta zawiera w swoim stanie naturalnym. Nie chodzi tylko o nasz własny interes, ale raczej o dobro świata, o który chcemy się sami troszczyć.

Przypisy:

1. Por. G. Spendel, *Über eine rationalistische Geisteshaltung als Voraussetzung der Jurisprudenz*, w: *Beitrage zur Kultur - und Jurisprudenz*, 1948, s. 68 i następne.

2. Często wypowiadałem się w kwestii lepszej ochrony życia poczętego. W żadnym wypadku jednak nie na drodze prymitywnego zagrożenia sankcją karną. W związku z tym: A. Kaufmann, *Strafrecht zwischen Gestern und Morgen*, 1983, s. 147, 167, 187, 195 i następne.

3. Gdy idzie o problem eutanazji to mimo wielu punktów wspólnych powstają pomiędzy mną a Reinhardem Merkelem istotne różnice. Jego stanowisko jest bliższe poglądom Petera Singera (co nie oznacza żadnej oceny). Patrz: R. Merkel, *Teilnahme am Selbstmord - Totung auf Verlagen - Euthanasie; Fragen an die Strafrechtsdogmatik*, w: R. Hegselmann/R. Merkel (red.), *Zur Debatte über Euthanasie*, 1991, s.71 i następne. Moje własne stanowisko przedstawiam w artykule: *Zur ethischen und strafrechtlichen Beurteilung der sogenannten Früheuthanasie*, JZ 1982, s.481 i następ., także w: A. Kaufmann, *Euthanasie, Selbsttotung, Totung auf Verlangen*, MedR 1983, s.121 i następne.

4. Swoje argumenty przeciwko tej nauce przedstawiam w książce: *Gerechtigkeit - der Vergessen Weg zum Frieden*, 1986, zwłaszcza zaś s. 36, 95 i następne.

5. I. Fetscher, *Ein Beitrag des Rechts zur Erhaltung der naturlichen Lebensbedingungen*, w: *Rechtsstaat und Menschenwürde, Księga pamiątkowa ku czci Wernera Maihofera*, 1988, s.135, 137.

6. Z najnowszych prac dotyczących problematyki antropocentrycznej patrz: H. Kuhlman, *Aufnahme der Mitgeschöpflichkeit ins Grundgesetz*, JZ 1990, s. 162 i następ.

7. Porównaj H. Kulmann, jak wyżej, s.170 i następ. Tamże: *Ansätze einer Negierung des Gegensatzes Anthropozentrik - Ökozentrik.*

8. Por. R. Specht, *Rene Descartes*, w: O. Höffe (red.), *Klassiker der Philosophie I*, II wyd. 1985, s. 301 i następne. Również G. M. Teutsch, *Lexikon der Umweltethik*, 1985, s. 112.

9. Stanowisko takie zajmuje Platon w *Politei.*

10. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II, 1, 102, 6.

11. I. Kant, *Metaphisik der Sitten*, Akademieausgabe s.443.

12) A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, s. 8 (*Sämtliche Werke*, red. W. Lohneysen, t.III, 1980, s. 689 i następne.)

13. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, rozdz. 7, p. 1. <Cytowany fragment pochodzi z dopisków autora z 1789 roku. W polskim przekładzie dzieła (J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, BKF, Warszawa 1958, zapiski te nie zostały uwzględnione. Ponieważ A. Kaufmann przytacza tekst w oryginale, pozostawiamy go także w oryginalnej wresji.

14. G. Patzig, *Der Wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten*, w: W. Hardegg/G. Preiser, 1986, s. 68, 77 i następne.

15. Jak wyżej, s. 79 i następne.

16. Pisze o tym H. Baranzke, *Ökologie - Natur - Schöpfung*, w: *Stimmen der Zeit*, 209 (1991), s. 695 i następne.

17. J. Leimbacher, *Die Rechte der Natur*, 1988, zwłaszcza zaś s. 260 i następne. W bardziej staranny i wyważony sposób pisze o tym: H. Hofmann, *Natur und Naturschutz im Spiegel der Verfassung*, JZ 1988, s. 265 i następne, s. 270 i następne.

18. Więcej o tym: A. Kaufmann, *Rechtswissenschaftliche Aspekte wissenschaftlicher Tierversuche*, w: Hardegg/Preiser, s. 118 i następne. Porównaj także: J. Reiter, *Umwelt und Ethik*, w: *Stimmen der Zeit*, 207 (1989), s. 193 i następ.

19. W *Süddeutsche Zeitung* z 4/5/6 stycznia 1986.

20. H. Baranzke, s.704, E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt; Von der Zerstörung der Erde und des Manschen im Erbe des Chrestentums*, 1991.

21. K. M. Mayer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Naur*, 1984, zwłaszcza s. 162 i następne. Krytycznie wobec jego koncepcji: G. Strey, *Umweltethik und Evolution*, 1989, s. 69 i następne.

22. Zobacz: I. Fetscher, s.140.

23. Porównaj: Reiter, s.197 i następne.

24. H. Hofmann, w: L. Schulz, *Ökologie und Recht*, w: ARSP LXXV (1990), s. 414. Podobnie również: I. Fetscher, s. 141 i następne.

25. G. M. Teutsch, s. 83 i następne.

26. W związku z tym zobacz: A. Kaufmann, s. 123 i następne.

27. Zasadniczo w podobnym sensie: G. Strey, s. 64 i następne.

28. H. Baranzke, s. 697 i następne.

29. Arystoteles, *Politik*, 1254a; B. Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, 1971, s. 41. Zobacz również A. Kaufmann, *Rechtsphilosophische Reflexionen über Biotechnologie und Bioethik an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, JZ 1987, s. 837 i następ.

30. Do tego: A. Kaufmann, *Problemgeschichte der Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, V. wyd., 1989, s. 25 i następne.

31. A. Kaufmann, *Prozedurale Theorien der Gerichtigkeit*, 1989.

32. Dokładniejsze uzasadnienie: A. Kaufmann, *Kann die Natur Norm menschlichen Verhaltens sein?*, w: W. Böhme (red.), *Was ist das: die Natur? Über einen schwierigen Begriff* (*Herrenalber Texte* 77), 1987, s. 33 i następne.

33. K. M. Meyer-Abich, s.138.

34. G. M. Teutsch, s. 72 i następne.

35. J. Leimbacher, s. 100 i następne.

36. H. Hoffman, s. 277.

37. Goethe, *Die Natur* (Fragment z *Tiefurter Journal*, 1783), Hamburger Ausgabe, T.13, VIII wyd., s. 45.

38. M. Vozz, *Symbolische Gesetzgebung; Fragen zur Rationalität von Strafgesetzgebungsakten*, 1989.

39. Ulpian, *Digesten* 1,1,3.

40. Por. A. Kaufmann, w: L. Schulz, s. 410, 416.

41. Podobnie wypowiadał się I. Fetscher, s. 146 i następne.

42. Por: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung; Versuch einer Ethik für Technologische Zivilisation*, 1980, s. 31 i następne, s. 63 i następne. W tym sensie: A. Kaufmann, *Reschtsphilosophie in der Nach-Neuzeit*, II wyd., 1992, s. 42 i następne, także: P. Tiedemann, *Natur als Rechtssubjekt*, w: RTh 20 (1989), s. 552 i następne.

43. J. Feinberg, *Die Rechte der Tiere und zukunftiger Generationen*, w: D. Drinbacher (red.), *Ökologie und Ethik*, 1986, s.140 i następne.

44) Porównaj: G. Patzig, *Ethische Aspekte von Tierversuchen*, w: *Chimia* 39 (1985), 373 i następne.

45) O. Höffe, *Die Ethik der Natur im Streit um die Moderne*, w: *Scheidwege* 19 (1989), s. 57 i następne.

46) K. M. Meyer-Abich.

Przełożył Jerzy Stelmach

Arthur Kaufmann (ur. 1923) jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Monachijskiego. Należy do grona najwybitniejszych żyjących filozofów prawa na świecie. Uczeń Gustawa Radbrucha i Karla Engischa, doktor honoris causa wielu uniwersytetów. Karnista, filozof prawa podejmujący w swoich pracach również zagadnienia czysto filozoficzne, etyczne i teologiczne. Posiada rzadki u uczonych tej miary temperament publicystyczny. Wielki przyjaciel Polski i Polaków.

Tłumaczenie *Czy istnieją prawa natury?* zostało dokonane na podstawie niemieckiego tekstu pt. *Gibt es Rechte der Natur?*, opublikowanego w Księdze Pamiątkowej ku czci Güntera Spendela (1992).

Ks. Józef Tischner

PORZĄDEK ZBAWIENIA

Osoba staje się osobą dzięki drugiej osobie i z winy drugiej osoby przestaje być sobą. Tracąc i odzyskując siebie, człowiek traci i odzyskuje innych. W jakim zakresie "Inny" jest odpowiedzialny za los człowieka? Kim jest ten "Inny"? Czy człowiekiem czy Bogiem? Jeśli jest to taki sam człowiek jak ja, w jakim stosunku do niego pozostaję i mogę pozostawać? Czy jest on moim panem, czy moim poddanym? Czy jest moim obrońcą, oskarżycielem lub sędzią? Czy jest moim przekleństwem czy zbawieniem? I kim ja jestem w stosunku do niego?

Pytania te stawiają nas wobec gąszcza trudnych do rozwikłania zagadnień. Jako zagadnienie podstawowe wyłania się pytanie o czas. Wiemy z analiz Henri Bergsona i Edmunda Husserla, że czas jest wewnętrzną rzeczywistością człowieka, jego świadomości. Jak nie możemy pomyśleć muzyki bez czasu, tak nie możemy bez czasu pomyśleć człowieka. Człowiek żyje w teraźniejszości, ma za sobą jakąś przeszłość i zmierza ku przyszłości. Filozofia dramatu otwiera nowe horyzonty badań nad czasem: czas okazuje się nie tylko czasem "strumienia świadomości", ale również czasem międzyludzkim, który łączy ludzi i dzieli, oddala i przybliża, umożliwia oczekiwanie i tęsknotę za innymi. Czas, który płynie pomiędzy ludzi, posiada określoną logikę: "coś" musiało wydarzyć się wcześniej, aby "coś innego" mogło wydarzyć się potem. Minione wydarzenia pozostawiają ślady w "duszy" człowieka. Jedne trwają obok drugich, inne nakładają się na siebie. Ślady wyciskane przez czas dają się odnaleźć w genezie konstytutywnej Ja.

Jednym z doniosłych wzorów logiki czasu jest chrześcijańska koncepcja "Porządku zbawienia" - *ordo salutis*. Czas międzyludzki posiada ład porządku zbawienia. Porządek ów jest określony przez trzy podstawowe akty dramatu: stworzenie, objawienie czyli wybranie, zbawienie. Człowiek został stworzony przez Boga na jego obraz i podobieństwo, został wezwany do wiecznej szczęśliwości z Bogiem. Ale człowiek odwrócił się od Boga, uległ pokusie zła, zbłądził i popadł w grzech. Bóg nie opuścił jednak człowieka; gdy nadeszła "pełnia czasu", Bóg zesłał Syna swego Jednorodzonego, który przez swą śmierć pojednał ludzkość z Bogiem. Droga człowieka do Boga jest zarazem drogą Boga do człowieka. Jednocząc się z Bogiem, człowiek "jednoczy się" również z samym sobą, staje się "bardziej człowiekiem".

Trzy akty dramatu zbawienia wyciskają ślad w głębi człowieka. Podstawą jest świadomość stworzenia. Dopiero na niej może się "nadbudować" świadomość wybrania i objawienia, a nad nimi świadomość zbawienia. Przekonanie,

że "jestem stworzony", wyprzedza idące za nim przekonanie, że "jestem wybrany", a "jestem wybrany" wyprzedza "jestem zbawiony". Porządku tego nie można odwracać, ponieważ każdy następny akt dramatu jest zarazem usprawiedliwieniem aktu poprzedzającego. Dlaczego Bóg stworzył człowieka? Aby mu się objawić. Dlaczego Bóg chciał się objawić ? Aby w ten sposób zbawić człowieka. Sens stworzenia znajduje się w objawieniu, a sens objawienia w zbawieniu. Wewnętrzny czas człowieka zostaje sprowadzony do czasu zbawienia i porządku w nim ukrytego.

Jest oczywiste, że dramat zbawienia musi się rozpocząć od stworzenia. Czy jednak konieczne jest potem objawienie? Czy Bóg nie mógłby zbawić człowieka niejako poza jego plecami bez konieczności wiary w objawienie? Chrześcijaństwo wyklucza tę możliwość. Nie dlatego jednak, żeby to było sprzeczne z wszechmocą Boga, lecz dlatego, że naruszałoby to "harmonię" bytu ludzkiego. Objawienie i wybranie jest skierowaniem się od Boga ku świadomości człowieka, ku jego wolności. Pominięcie objawienia oznaczałoby pominięcie tego, co dla człowieka ważne, nawet istotne. Bóg nie jednoczyłby się wtedy z człowiekiem przez dobro i wolność, lecz poprzez związki przyczynowe, jak z rzeczą. Cóż z tego, że Bóg " przeniósłby w niebo" byt człowieka, gdyby jego "serce pozostało na ziemi"? Powstałaby sprzeczność między ludzkim "mieć", a ludzkim "być".

Zewnętrzna historia zbawienia jest w chrześcijaństwie zarazem wewnętrzną historią człowieka. Trafnie pisze o tym Hegel: zbawienie musi dojść do skutku "... w podmiocie jako takim, w jego świadomym odczuwaniu. Podmiot musi zdobyć pewność, że duch w nim przebywa, że - mówiąc językiem Kościoła - dokonał się przełom w jego sercu i nawiedziła go łaska boża. Człowiek nie jest z natury taki, jaki być powinien; dopiero drogą przeobrażenia dochodzi on do prawdy. Zasadą ogólną i spekulatywną jest właśnie to, że serce ludzkie nie jest tym, czym być powinno"[1].

Myśl chrześcijańska, szczególnie mistyczna, zmierzała do dokładniejszego opisu dramatu człowieka z Bogiem. Jakie etapy musi przejść człowiek, aby zjednoczyć się z Bogiem? Owocem tych badań stało się syntetyczne dzieło św. Jana od Krzyża. Protestantyzm przyniósł nowe badania dróg zjednoczenia. Zasada protestantyzmu, że Bóg działa w duszy człowieka bez pośrednictwa Kościoła, stała się potężnym bodźcem do dodatkowych refleksji nad tajemnicami subiektywności. Religijna teoria łaski miała drugą stronę w postaci mniej lub bardziej jawnej filozofii ludzkiej świadomości. Z biegiem czasu teologia poszła w niepamięć, badania nad *ordo salutis* uległy zdezaktualizowaniu, ale osiągnięta przy tej okazji wizja bytu ludzkiego pozostała i wywarła wpływ na filozofię a nawet psychologię. U Hegla, szczególnie w *Fenomenologii ducha*, znajdujemy zlaicyzowany obraz "porządku zbawienia": człowiek - uczestnik czasu dziejowego - przechodzi przez kolejne etapy "objawienia", "wybrania" i "zbawienia", aby na końcu pojednać się z Absolutem. Heglowskie "uznanie" - to, którym pan powołał do istnienia niewolnika a niewolnik pana i które w różnych wersjach powtarzało się aż do końca ludzkiej historii - nie jest niczym innym, jak chrześcijańską "łaską", "zbawiającą od złego" i "stwarzającą nowego

człowieka". Czas płynie przez serce człowieka i czyni je takim, jakim być powinno.

Zadaniem moim nie jest tutaj, oczywiście, badanie osiągnięć teologii życia wewnętrznego, lecz przybliżenie fenomenu konstytucji Ja - Ja samodzielnego, Ja autentycznego. Nawiązując do metafor i pojęć religijnych, spróbuję wydobyć z nich na jaw treści filozoficzne, dostępne oglądowi eidetycznemu i w ten sposób rzucić nieco światła w interesujący nas świat tajemnicy. Dwie sprawy przykuwają szczególnie uwagę: objawienie i zbawienie. Co kryje się poza tymi pojęciami? Jakie doświadczenia? Jakie wartości?

1. Objawienie czyli wybranie

Samo pojęcie objawienia, rozpatrywane w oderwaniu od kontekstu dramatycznego, w jakim pojawia się w chrześcijaństwie, mówi tylko tyle, że "coś", co dotąd znajdowało się w ukryciu, nagle stało się "jawne". Nie wiadomo jeszcze, czy może z rzeczy opadły zasłony i "ukazał się" jej rdzeń. Tymczasem zachodzi zasadnicza różnica między pierwszym i drugim przypadkiem. Zwraca na nią uwagę "nowe myślenie" filozofów dialogu. Franz Rosenzweig - a za nim inni - dąży wyraźnie do zacieśnienia pojęcia objawienia do obszaru dialogicznego między człowiekiem a człowiekiem, rsp. człowiekiem a Bogiem[2]. Rzeczy się "przejawiają", jedynie człowiek (Bóg) może się "objawić". Tematem objawienia mogą być tylko takie treści, do których nie ma innego dostępu jak poprzez **wyznanie**. Objawić, to po prostu wyznać. Gdy nie ma wyznania, nie ma dostępu do tajemnicy.

Patrząc od zewnątrz - przyjmując postawę "obiektywnego obserwatora" procesów świata - mamy wrażenie pewnej przypadkowości objawienia[3]. Nie widzimy, dlaczego ktoś coś "wyznaje", nie rozumiemy, dlaczego robi to tu i teraz, dlaczego wobec tej a nie innej osoby. Ktoś - Bóg, człowiek - objawia się, choć nie musi. Mimo to "objawienie" nie oznacza kaprysu. Ono jest pełne sensu, ku czemuś zmierza, chce coś powiedzieć, znaleźć zrozumienie. Objawienie przekracza przepaść, której inaczej pokonać nie można. Emmanuel Lévinas mówi o "separacji". Jesteśmy od siebie "odseparowani" - my ludzie, my i Bóg. "Separacja" to druga strona naszej wolności. Jak między "monadami bez okien" Leibniza, tak między osobami nie ma pomostu zbudowanego przez związki przyczynowe. Gdzie zaczyna się wolność, następuje kres ontologii. "Separacja" ma również etyczne oblicze. Wyklucza wzajemność praw i obowiązków. Lévinas pisze: "... to, czego mogę wymagać od siebie, jest nieporównywalne z tym, czego mogę domagać się od Bliźniego. To, tak banalne, doświadczenie moralne wskazuje na asymetrię metafizyczną: na radykalną niemożliwość oglądania siebie z zewnątrz i mówienia o innych w tym samym znaczeniu co o sobie; w konsekwencji także na niemożliwość totalizacji"[4]. Jedynym sposobem przekroczenia "separacji" jest słowo objawienia. Trzeba słuchać, co Bliźni mówi. Trzeba pytać i odpowiadać. Trzeba wejść w dialog.

Mówi się, że "objawienie" jest również "oświeceniem". Jest to jednak szczególny rodzaj "oświecenia". Nie musi wcale przynosić jakiejś konkretnej

informacji o wewnętrznym lub zewnętrznym świecie osoby, jakichś "wiadomości" z wnętrza tajemnicy. Znów nawiązując do Lévinasa, możemy powiedzieć: istotne w "objawieniu" nie jest to, **co** się mówi, lecz to, **że** się mówi - nie "mówione", ale "mówienie". Gdy Bóg woła "Abrahamie, Abrahamie...", ważne jest samo wołanie. Gdy oblubienica mówi: "miły mój" mnie, a ja jej, nie przakazuje żadnej "wiadomości" , o niczym nie "informuje". "Oświecenie" oznacza tu otwarcie **nowego porządku** między osobami. Słowa mają tu swoją "wagę" a nie "znaczenie". "Wiedza" jest raczej "prawiedzą" - jest tą formą świadomości, która warunkuje wiedzę. Odtąd "monolog ze sobą" zostanie wyparty przez rzeczywisty dialog.

F. Rosenzweig obserwuje wyłonienie się nowego wymiaru między osobami na przykładzie biblijnego Adama i Abrahama. W obu przypadkach Bóg pyta podobnie: "gdzie jesteś?" Czym jest to pytanie? Co jest jego "owocem"? Czytamy: "We wnętrzu Boga Ja odpowiada Ty. Jest echem Ja i Ty rozmowy Boga z samym sobą przy stworzeniu człowieka. Ale jak Ty nie jest rzetelnym Ty, ponieważ wciąż pozostaje Wewnątrz Boga, tak i Ja nie jest rzetelnym Ja; nie stoi mu przecież naprzeciw żadne Ty; dopiero, gdy Ja uzna, że Ty istnieje poza nim, dopiero gdy od rozmowy z sobą przejdzie do rzetelnego dialogu, stanie się tym Ja, któremu poprzednio przyznaliśmy moc wypowiadania głośno pierwotnego Nie. Ja z rozmowy ze sobą samym nie jest jeszcze Ja ale..., lecz jest Ja zamazanym, bo tylko z sobą rozmawiającym, siebie tylko rozumiejącym - jedynie tym, które znamy z badań nad formułą uczyńmy... z dziejów stworzenia; to nie jest Ja objawione, lecz zakryte w tajemnicy trzeciej osoby. Ja rzetelne, niepojęte, ujawnione i podkreślone może dojść do głosu po raz pierwszy dopiero w odkryciu Ty. Ale gdzie jest to samodzielne, swobodnie wobec Boga stojące Ty, wobec którego Ja mogłoby odkryć siebie jako Ja? Oto tam przedmiotowy świat, oto tu zamknięta sobiepańskość, ale gdzie jest Ty? Właśnie, gdzie Ty jesteś? Także Bóg pyta w ten sposób"[5].

Uznajmy zatem: moment "oświecenia" obecny w "objawieniu" polega na otwarciu **dialogicznego** horyzontu między istotami zdolnymi do dialogu.

Innym momentem jest **wybranie**. Przypadkowość objawienia, o której wspomniałem, nie jest niczym innym jak wskazówką w stronę wybrania. Aby powiedzieć "Adamie", tym bardziej "Abrahamie", trzeba wybrać. Ten, kto słyszy wezwanie, ma świadomość wybrania. Tak rodzi się w nim źródłowe doświadczenie wolności. Pierwotnym doświadczeniem wolności nie jest doświadczenie własnego "chcę - nie chcę", "mogę - nie mogę" lub "wolę to albo tamto", lecz doświadczenie wybrania przez Bliźniego. W punkcie wyjścia doświadczenia mamy niewolę lub swawolę. Wolność ukazuje się nam dopiero poprzez wybranie. Wybranie "zapada w duszę" i "prowokuje" sprawę: jak odpowiedzieć na wybranie?

Znów Rosenzweig (aluzja do postawy biblijnego Adama): "... Człowiek kryje się, pozostaje niemy, pozostaje wsobnością, jaką znamy. Odpowiedzi, które w końcu Bóg z niego wydobywa, nie są odpowiedziami; na boskie pytanie o Ty nie słyszymy żadnego: Oto jestem, to ja zrobiłem, lecz zamiast Ja wydobywa się z ust: on-ona-ono. Człowiek uprzedmiotawia siebie w nikogości:

w niewieście - tej uprzedmiotowionej bez reszty, która to zrobiła, ta zaś przerzuca winę na ostatnie ono - to był po prostu wąż"[6].

Spotkanie wolności wywołuje ucieczkę od wolności. Świat zamyka się w łańcuchu związków kauzalnych. Wszystko, co się w nim dzieje, ma swą rację dostateczną, wszystko jest konieczne i jako konieczne jest poza dobrem i złem. Człowiek "wyzwala się" od projektu wolności, stając się elementem ontologii.

I wreszcie trzeci - obok oświecenia i wybrania - moment objawienia: uznanie **wartości**. Bóg wzywa Abrahama, uznając, że jest jakąś "wartością", jakimś "dobrem". Wezwanie "izoluje" wezwaną "wartość" od reszty świata. Czyni ją w pewnym sensie "wartością bezwzględną". Wzywa "bez względu na wszystko". Nie jest ważne, kim ktoś jest, ważne jest jego Ty - to, na co wskazuje pierwotne imię. Wzywam Ciebie jako Ciebie. Dopiero potem "wybraniec" zostanie "przywrócony światu", gdy wskaże mu się zadanie, które ewentualnie go tam czeka. Ale wartość wezwanego Ty zawsze przekracza i przewyższa znaczenie zadania. Mniej ważne, co się będzie w świecie robić, czy będzie się takim lub owym, ważne, że jest się wybranym. Relacja aksjologiczno-agatologiczna transcenduje relacje znaczeniowe. Czy to, co będzie się dziać na poziomie znaczeń, może mieć jakieś skutki na poziomie agatologii? Czy ucieczka człowieka w kryjówkę, sprzeniewierzenie się wzywającemu, zdrada są w stanie przekreślić wezwanie i wyznanie? Na to pytanie odpowiada dramat religijny Boga i człowieka. Wiemy, że Bóg "nie cofa danego słowa" i "Jego wybór trwa". Jest w tym niewątpliwie jakaś wskazówka dla filozofii dobra i zła. W swoim czasie trzeba będzie pójść dalej za tą wskazówką.

O odkryciu wartości Ty mówi nie tylko literatura religijna. Zdarza się to w każdym przypadku miłości międzyludzkiej. Miłość ta, jak słusznie przypomina Max Scheler, jest przede wszystkim odkryciem i uznaniem indywidualnej wartości drugiego. Ty jako Ty stałeś się dla mnie wartością bezwzględną. Wskazówką tej wartości jest już twoje imię. Pisze Søren Kierkegaard (*Dziennik uwodziciela*): "... Kordelia, Kordelia, moja Kordelia, Ty moja Kordelio! Nie mogę powstrzymać się od uśmiechu na myśl o tym przyzwyczajeniu, z którym w odpowiedniej chwili wypowiadam te słowa... Nie ma w tym nic dziwnego, że poeci zawsze sławią ten moment przejścia na ty, ten cudowny moment, kiedy kochankowie nie mając przesadnej nadziei (przecież wielu nie wychodzi nigdy poza ten krok), lecz uważając tę chwilę za zstąpienie do sadzawki miłości, pogrążenie w niej i wyniknięcie z tego chrztu w postaci dawnych znajomych, chociażby ta dziwność trwała tylko chwilę. Dla młodej dziewczyny chwila ta jest zawsze najpiękniejsza..."[7].

Objawienie wzięte w całości trzech momentów - oświecenia, wybrania i uznania wartości - jest niewątpliwie propozycją możliwości pokazania siebie. Pokaż się. Pokaż, jaki jesteś, kim jesteś. Raz jeszcze Rosenzweig: "Gdzie Ty jesteś? To tylko pytanie o Ty. Wcale nie o istotę Ty - w tym mgnieniu oka nie ma go jeszcze w zasięgu widzenia - lecz wpierw o Gdzie. Gdzie w ogóle dane jest Ty? W pytaniu zawiera się wszystko, co o Ty wiadomo. Dla Ja to jednak wystarczy, aby mogło odkryć siebie; nie potrzebuje widzieć Ty; Ja potwierdza i wypowiada siebie jako Ja, pytając o Ty i świadcząc poprzez Gdzie pytania, że wierzy w jego obecność, nawet gdy nie znajduje go przed oczami. Ja

odkrywa siebie już w tym samym okamgnieniu, w którym pytając o Gdzie stwierdza, że Ty istnieje"[8].

Mamy więc przed oczyma możliwy rodowód autentycznego Ja. Zapytajmy: czym jest objawienie ze względu na ten rodowód? Jak wynika z przeprowadzonych analiz, jest **daną dialogiczną**, warunkującą w sposób konieczny choć niewystarczający genezę Ja. Dana dialogiczna przypomina "daną wrażeniową" ze sfery spostrzeżeń, wskazaną przez Husserla. Dana wrażeniowa, jak wiemy z fenomenologii zmysłowości, jest koniecznym elementem konstytucji przedmiotu spostrzeżenia zmysłowego, aczkolwiek nie jest elementem dostatecznym. Jest jak "zapłodnienie", bez którego nie ma urodzin. Objawienie wzięte we wszystkich jego momentach istotnych, to "pobudka", dzięki której Ja może "powstać ze snu". Ja, które "ze snu powstanie", będzie nosić ślady owego "budzenia". Jakie będzie? Jakim siebie odnajdzie?

Cokolwiek by się rzekło, będzie Ja, które **usłyszało** - Ja zdolne do słuchania. Będzie Ja, które się **otwarło**, czyli Ja możliwego **dialogu**. Będzie również Ja, które zaznało przedsmaku **wolności** - Ja w jakimś sensie wolne. I będzie Ja, które "czuje", że jest dla kogoś **wartością**.

Objawienie stawia mnie w sytuacji "albo - albo". Co zrobić, uciec czy pozostać? Co będzie, jeśli ucieknę? Wtedy wybiorę głuchotę, zamknięcie na dialog, odrzucę wzajemność wolności, jakąś wartość siebie. Potwierdzę i pogłębię separację. Będąc blisko siebie, ucieknę od siebie.

Wtedy też doświadczę **zła**. Doświadczę zła jako "czegoś", co nie tylko "dzieli mnie od innych", ale również od siebie samego.

2. Nawrócenie - zejście w głąb

Nawrócenie to odpowiedź na wybranie. Pojęcie nawrócenia kojarzy się z wędrówką i błądzeniem. Człowiek zbłądził, lecz oto odkrywa swój błąd i wraca na właściwą drogę. Tradycja przekazuje nam dwa obrazy nawrócenia - filozoficzny i religijny. Obraz filozoficzny nawrócenia pochodzi od Platona, obraz religijny zawdzięczymy św. Pawłowi. W pierwszym przypadku źródłem nawrócenia jest sam człowiek, który niejako "z natury" szuka prawdy, w drugim inicjatywa pochodzi z zewnątrz, od samego Boga. Mamy jednak również podobieństwo: w pierwszym i drugim przypadku droga "nawrócenia" jest "drogą w głąb" ku sobie samemu.

U Platona nawrócenie jest wkroczeniem na drogę mądrości ku ideałowi człowieka jako istoty myślącej. Człowiek jest i zasadniczo pozostaje niewolnikiem przestrzeni; kajdany, którymi go przykuto, nie pozwalają na opuszczenie miejsca i wędrówkę po świecie zewnętrznym. Ale człowiek może "ruszyć głową", może przynajmniej przez chwilę spojrzeć poza siebie i dostrzec tam jedyny, "prawdziwy świat". Sens zmiany polega na porzuceniu **złudzeń** i dotarciu do **istoty** rzeczy. Zmiana ta nie byłaby jednak możliwa, gdyby jednocześnie "w duszy" człowieka nie dokonał się pewien "przewrót", który można nazwać "przewrotem samooceny": człowiek nie "przywiązuje się" już do bezpośrednich doświadczeń zmysłowych, lecz "stawia" na to, co mu może pokazać rozum.

Rysuje się ideał bycia sobą. Być sobą, to: jako istota myśląca żyć w świecie wolnym od złudzeń, w świecie tego, co **istotne**.

U św. Pawła "nawrócenie" ma bardziej "osobowy" charakter. W ostatecznym rozrachunku chodzi o to, czy się jest "z Chrystusem" czy "przeciw Chrystusowi". Błądzenie św. Pawła (Szawła) nie polega na "utopieniu" w świecie złudzeń; w gruncie rzeczy "świat" Szawła i św. Pawła pozostaje taki sam - świat spostrzeżeń zmysłowych, a także świat "naukowego" rozumu. Gdyby przyjąć, że Szaweł znał twierdzenie Talesa, można powiedzieć, że znał je również i uznawał św. Paweł. Ale - mimo tej kontynuacji - nawrócenie było rzeczywistym nawróceniem. Zmianie uległ stosunek Szawła do Boga i ludzi, do siebie samego. Wczorajsi wrogowie stali się przyjaciółmi, a przyjaciele przeciwnikami. Św. Paweł, oceniając swą przeszłość, widzi wyraźnie, że żadna z posiadanych "prawd rozumu" nie jest w stanie go ocalić. Zagrożenie dotyka go głębiej niż sięga zmysłowość, głębiej niż uformowany nauką rozum. Dopiero prawda objawiona "przez Chrystusa i w Chrystusie" jest wskazaniem drogi ocalenia. Przyjęcie tej prawdy oznacza jednak radykalną zmianę siebie. Trzeba "przyoblec się w Chrystusa".

Nawrócenie u Platona dokonuje się, jak wspomniałem, własnymi siłami człowieka. Podobnie będzie potem u Descartesa i u Husserla. Jeśli idzie o nawrócenie w sensie religijnym, natrafiamy na dwie przeciwne opinie: augustyńską i pelagiańską. Tradycja augustyńska głosi potrzebę łaski, bez której nie ma nawrócenia. Tradycja pelagiańska podkreśla zdolność i siłę samego człowieka, który ma moc poznania dobra, wybrania go i urzeczywistnienia w swoim bycie. Obie tradycje mówią o potrzebie łaski, z tą różnicą, że pierwsza rozumie przez łaskę specjalną pomoc, przychodzącą do człowieka z zewnątrz, od Boga, druga widzi łaskę już w samym akcie stworzenia, kiedy to człowiek wraz z istnieniem otrzymuje wszystkie talenty i moce, potrzebne do życia wedle wymagań cnoty.

Zatrzymajmy się przy nawróceniu św. Pawła. Spotkanie z Chrystusem dokonuje się w drodze do Damaszku i od razu osiąga punkt kulminacyjny w pytaniu: "dlaczego mnie prześladujesz?" Jak wspomniałem, inicjatywa nawrócenia przychodzi z zewnątrz. Nie poprzedzają jej żadne wątpliwości, żaden tak charakterystyczny dla filozofów samokrytycyzm. Ale też nie chodzi tu tylko o porzucenie świata złudzeń i przesądów, o przejście od zjawisk do istoty rzeczy, lecz o **wyzwolenie** od **zła**. Gdzie jest zło? Zło znalazło sobie miejsce **między** Szawłem a Chrystusem. Szaweł prześladuje Chrystusa. Słyszy pytanie: "dlaczego mnie prześladujesz?" Pytanie to stwarza napięcie. Dlaczego? Dlaczego Ty? W istocie rzeczy pytanie jest wyrzutem. Rodzi niepokój, od którego trudno uciec. Szaweł ma zdać sobie sprawę z tego, co robi i dlaczego robi. Powinien się usprawiedliwić. Czy to możliwe?

Założeniem pytania jest stwierdzenie: "prześladujesz". Dzieje się zło. Sprawcą zła jest Szaweł. Kto jest sprawcą zła, jest zły. Kto jest zły, jest godny potępienia. U Platona, Descartesa i Husserla człowiek odkrywał siebie na początku jako tego, kto popadł w nieprawdę i żył złudzeniami bądź błądził. Tutaj widzi siebie jako tego, kto jest nosicielem **zła**. Zło nie jest przypadkiem. Jest dziełem wybranym: Szaweł czyni zło, bo chce. Taki jest punkt wyjścia.

A więc: dlaczego? Szaweł powinien teraz głębiej zrozumieć siebie i swe czyny. Jak u Sokratesa. Idzie nie tylko o wiedzę, ale i samowiedzę. Szaweł powinien wniknąć w siebie i zrozumieć, co naprawdę robi. Dotykamy tutaj metafory "rodzenia". Pytanie ma "zrodzić prawdę", a prawda powinna "zrodzić św. Pawła". Dlatego nie ma potrzeby udzielania werbalnej odpowiedzi na pytanie. Chrystus nie oczekuje wyjaśnień, tłumaczeń, usprawiedliwień. On sam wie, dlaczego. Chodzi raczej o to, by zapytany sam sobie udzielił odpowiedzi. Będzie to jednak taka odpowiedź, w której znajdziemy odrzucenie dawnej postawy, jakieś "nowe narodzenie".

W każdym nawróceniu problemem podstawowym jest ciążenie przeszłości. "Nawrócić się", to porzucić swą przeszłość, ale przeszłość nie daje się łatwo porzucić. Wraca, aby wytyczać przyszłość.

Pisze św. Augustyn: "Ciągle odwlekałem ten moment, w którym miałem umrzeć dla śmierci, a dla życia żyć zacząć. Większą miało we mnie moc zakorzenione zło niż dobro, do którego nie przywykłem. Im bliższy był moment, w którym się miałem stać czymś innym, niż byłem, tym większą wzbudzał we mnie grozę. Lecz mnie nie cofał, nie spychał z drogi, po której szedłem - tylko unieruchamiał mnie i więził.

Zatrzymywały mnie zupełne głupstwa, skończone marności, moje stare przyjaciółki. Chwytały mnie za szatę cielesną i szeptały: Opuścisz nas? I od tej chwili już przenigdy nie będziemy z tobą? I od tej chwili już przenigdy nie bądzie ci wolno tego czy tamtego? Co miały na myśli, Boże mój? Niechże Twoje miłosierdzie oddali od sługi Twego tę ohydę, tę hańbę, jaką mi raiły"[9].

Podejmując problem źródeł zniewolenia, Hegel odkrywa je w lęku człowieka przed śmiercią. Podobnie Heidegger: aby stać się "sobą", trzeba pokonać w sobie lęk przed śmiercią. Niczego podobnego nie ma u św. Augustyna: źródłem zniewolenia są - można powiedzieć - jakieś "marności" - drobne przyjemności zmysłowe, przelotne radości, jakaś "wesołość", która rozprasza nudę. Iluzje są odległe od prawdy, ale i one mają swoją wartość: mogą być piękne - piękne, choć "nieprawdziwe". Św. Augustynowi żal tych piękności. Podobny motyw powtórzy się potem u Kierkegaarda. Czytamy: "Czym jestem związany? Jak zrobiono powróz, którym związano Wilka Fenrisa? Zrobiono go z dźwięku kociego stąpania, z kobiecej urody, z brzasku na skałach, z trawy niedźwiedziej, z oddechu ryb i ptasiej śliny. Tak samo i ja jestem związany powrozem zrobionym z ciemnych widziadeł, przeraźliwych snów, niespokojnych myśli, lękliwych przeczuć, nieokreślonych strachów. Powróz ten jest bardzo giętki, miękki jak jedwab, rozciąga się przy wielkim wysiłku, ale się nie da rozerwać"[10].

Św. Jan od Krzyża wymaga od "nawracającego się" bezustannej walki z pamięcią w imię nadziei. Pisze: "...dusza, chcąc dostąpić zjednoczenia z Bogiem w nadziei, musi się wyzbyć wszelkiego posiadania pamięciowego. Aby bowiem osiągnąć pełną nadzieję w Bogu, trzeba wpierw wyrzucić z pamięci wszystko, co nie jest Bogiem. Żadna zaś forma, kształt, obraz czy inne jeszcze poznanie, podpadające pod pamięć, nie jest Bogiem i nie ma do Niego żadnego podobieństwa, jako że wszystkie rzeczy: niebieskie, ziemskie, naturalne czy nadprzyrodzone, nie są podobne do Boga"[11].

Co w ostatecznym rozrachunku jest istotnym źródłem zniewolenia? Myślę, że jakieś doświadczenie "bycia sobą". Nie można powiedzieć, że w przeżyciach czasu minionego - w jego radościach, smutkach, nadziejach, walkach - człowiek nie odnajduje siebie. Przeszłość jest "moją przeszłością". Byłem w tej przeszłości, jestem w niej. "Nawrócić się", to "zaprzeczyć sobie", w jakimś sensie "uśmiercić siebie". Dlatego mniej ważna jest treściowa zawartość przeżyć, które "wiążą człowieka" - czy jest to miękki jedwab czy twarde, żelazne kajdany - ważne jest "przywiązanie" do nich, obecność w nich mnie, mojego "aksjologicznego Ja". To Ja musi uznać, że się pomyliło.

Raz jeszcze przypomnijmy husserlowską koncepcję genezy sensu. Jak wiemy, generowany sens może mieć wymiar podmiotowy i przedmiotowy. Pomijam zagadnienie genezy sensu przedmiotowego. Sens podmiotowy dotyczy świadomości Ja oraz własności habitualnych, w jakie jest wyposażone. Na świadomość Ja składają się przeświadczenia - całe systemy przeświadczeń - określające status świadomości w stosunku do otaczającego świata. Jestem tym lub owym w tym lub owym świecie. Jestem lekarzem pośród chorych, jestem nauczycielem pośród uczniów, jestem rolnikiem na roli. Geneza podmiotowa sensu dotyczy tego, **kim** jestem w **określonym** świecie. Ważnym osiągnięciem Husserla było ujawnienie "generatywnego" pochodzenia sensu: sens - w tym także sens podmiotowy - nie "tworzy się", lecz "rodzi". Aby "narodził się" sens, nie potrzeba "racji dostatecznej", lecz wystarczy sam warunek możliwości. Nowy sens powstaje już tam, gdzie jest możliwy, a nie dopiero tam, gdzie jest konieczny. To bardzo ważne. Oznacza to, że aby w "starym człowieku" narodził się "nowy człowiek", wystarczy proste "dlaczego?": "Dlaczego mnie prześladujesz?" To istotne pytanie wywołuje przewrót.

Nawrócenie jest "skokiem", w którym nie ma małych kroków. Jest podstawowe "albo -albo". W takiej sytuacji można odpowiedzieć wyłącznie: "tak - nie". Nie chodzi jednak o samo wyznanie słowem. W pewnym sensie cały człowiek staje się wtedy "słowem". Mówi to, co czyni i czyni to, co mówi. Szaweł odpowiada: "co mam czynić?"

Nie dotykamy istoty nawrócenia, gdy mówimy o "zmianie poglądów". Ktoś zmienił poglądy polityczne i przeszedł z jednej partii do drugiej. Taka zmiana nie oznacza "obumarcia starego człowieka" ani narodzin "nowego". Nie dotykamy również tej istoty, gdy mówimy o "zmianie uczuć". Również zmiana uczuć jest możliwa bez "obumarcia" starego człowieka. Można sobie nawet wyobrazić, że mimo "obumarcia" pewne związki międzyludzkie nadal pozostają. Być może zbliżamy się nieco bardziej do prawdy, gdy mówimy o "zmianie ról" - przynajmniej niektórych - w dramacie: jakby Antygona stała się Kreonem a Kreon Antygoną. Inna rola to inne pole odpowiedzialności, inny system wartości, inne powiązania z bliźnimi. Ale mówiąc o "zmianie ról", nie wykraczamy jeszcze poza język metafory.

Wspomniałem o zmianie "pola odpowiedzialności". Zmiana taka - pojęta radykalnie - może dokonać się wyłącznie jako przewrót mojego miejsca w hierarchii wartości. Oznacza to nie tylko zmianę przyjaźni: wczorajsi wrogowie są przyjaciółmi i wczorajsi przyjaciele wrogami. Oznacza również zmianę zasady rozróżniania dobra i zła. Kluczem do tej przemiany jest doświadczenie

Drugiego: najpierw dzieje się to, że wróg okazuje się "zbawicielem". Człowiek pozbywa się iluzji co do Drugiego. Uwolnienie od tej iluzji sprawia, że człowiek od nowa odczytuje jego naukę i inaczej ją rozumie. Co jest czynnikiem istotnym w tej przemianie? Czynnikiem istotnym jest pojawienie się **intuicji dobra** w Drugim. Oto człowiek, w gruncie rzeczy **dobry** człowiek - dobry dobrocią, w której jest "coś boskiego". A skoro "on jest dobry", ja "jestem zły" - ja, który go prześladuję. Nawrócenie kryje w sobie swoistą "wymianę spojrzeń": Ja - ten "nawracający się" - w jednym okamgnieniu spogląda na siebie poprzez "oczy" i poprzez "serce" Drugiego. Człowiek "wychodzi ze siebie" i "powraca do siebie" - powraca "zapośredniczony" Drugim. Drugi jako "wcielone dobro" staje się "źródłem dobra" dla tego, kto odkrył, że "stał się zły".

Raz jeszcze rzućmy spojrzenie na przypadek św. Pawła. Nawrócenie jest tutaj najpierw i przede wszystkim zmianą sytuacji międzyludzkiej w obszarze stosunku "kto z kim przeciwko komu". Jesteś **za** Chrystusem, czy przeciwko Chrystusowi? Czy w tym, co mówił i czynił Chrystus, widzisz swoje dobro czy swoje zło? Światło, jakie także w tym a nie tylko platońskim przypadku odgrywa ważną rolę, nie oświetla sceny dramatu, lecz Innego - innego człowieka, Boga. Inny głosi określoną naukę, którą trzeba zrozumieć. Zrozumienie tej nauki dokonuje się jako "przyswojenie" - przyswojenie nauki sobie i siebie nauce. Trzeba "przyoblec się w Chrystusa". Św. Paweł napisze: "żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus".

Co z tej perspektywy znaczy "nawrócenie"? Znaczy zmianę **zasady egzystencjalnej osoby**. Dotychczasowa zasada, określająca sposób uczestnictwa osoby w "sporze dobra i zła", okazała się błędna i wymaga przyjęcia nowej zasady. Jeśli ktoś odkrywa, że w oparciu o dotychczasową zasadę stał się prześladowcą sprawiedliwego, jest "zmuszony" zasadę tę odrzucić. Jak będzie wyglądać nowa zasada? Możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że w przypadku św. Pawła będzie ona brzmieć: "zło dobrem zwyciężaj". Nowa zasada była fundamentem życia Chrystusa i jako taka powinna też być fundamentem życia każdego chrześcijanina.

Czy przejście od dawnej do nowej zasady może się dokonać w oparciu o własne siły człowieka, czy wymaga pomocy z zewnątrz? Pytanie dotyczy sprawy łaski. Opis nawrócenia Szawła wskazuje na potrzebę łaski. Czy tak być musi zawsze i wszędzie?

3. Usprawiedliwienie

W dramacie religijnym usprawiedliwienie pojawia się jako akt pośredni pomiędzy wybraniem, nawróceniem, a zbawieniem: aby człowiek mógł być zbawiony, musi zostać usprawiedliwiony. Zadatek usprawiedliwienia kryje się już w samym akcie objawienia, ale swą pełnię osiąga dopiero w zbawieniu. W zasadzie cała logika zbawienia jest oparta na zasadzie usprawiedliwienia i stanowi rozwinięcie tej zasady. To jednak nie znaczy, że objawienie już samo jako takie jest identyczne - przynajmniej w klasycznym chrześcijaństwie - z

usprawiedliwieniem. Nie byłoby usprawiedliwienia, gdyby nie ofiara Chrystusa. Usprawiedliwienie jest zadośćuczynieniem, ma w sobie coś ze sprawiedliwości. Nie polega ono na dowolnym stwierdzeniu, że odtąd grzesznicy będą traktowani jako sprawiedliwi, ani na poznawczym odkryciu, że zło jest jedynie iluzją dobra. Aby Bóg mógł "usprawiedliwić" grzesznika, musi wkroczyć między niego a grzesznika ktoś "istotnie sprawiedliwy" i aktem jakiejś ofiary "oczyścić" go z grzechu. Nie ma zbawienia bez zbawiciela. Człowiek sam znieważa Boga, ale sam nie jest w stanie cofnąć tej zniewagi. Zniewagę cofa Chrystus, który jako Bóg sam jest znieważony. Z drugiej strony dzieło usprawiedliwienia nie przebiega automatycznie, lecz wymaga współudziału człowieka - jego nawrócenia. Dramat religijny wyraża najgłębsze paradoksy świadomości agatologicznej, której nie zdołała jeszcze wyjaśnić ani fenomenologia ani hermeneutyka wartości.

Nie wchodzimy tutaj w dziedzinę zarezerwowaną dla teologii, lecz pozostajemy na płaszczyźnie fenomenologii. Teologia nie jest niczym więcej, jak tylko znakiem drogowym naszych badań. Próbujemy odkryć sesn usprawiedliwienia od strony dostępnej intuicji. Czym jest usprawiedliwienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zapytać: czym jest potępienie?

ŚWIADOMOŚĆ POTĘPIENIA. Punktem wyjścia usprawiedliwienia jest świadomość potępienia. Ogniskuje się ona w przekonaniu: "jestem zły". Zło określa sam mój byt. Nie chodzi o to, że "ulegam złu", albo, że "czynię zło", ale o to, że "jestem zły". Albo: "jestem we władzy zła". Nie przez przypadek "jestem". Jestem, bo tego chcę.

Można powiedzieć tak: człowiek znalazł się w stanie oskarżenia, o którym nie wie, że jest słuszne. W punkcie wyjścia usprawiedliwienia musi pojawić się świadomość istotnie różna od świadomości sokratejskiej. Świadomość sokratejska jest pewną swej pierwotnej niewinności. Nikt nie jest zdolny przekonać jej o winie, gdy ona sama nie jest przekonana. Gdyby jednak znalazła się "w winie", mogłaby sama "zbawić siebie", podejmując spór z tymi, którzy ją oskarżają. Oczyszczenie sprowadza się tutaj do lepszego poznania. Zło to błąd, a błąd można usunąć, gdy się pozna jego sens i jego źródła. Podobnie wygląda świadomość kartezjańska. Nieszczęściem świata kartezjańskiego jest kłamstwo, w które wtrąca "złośliwy geniusz". Z nieszczęścia tego można się jednak wydobyć przy pomocy własnych, przyrodzonych sił. Bliższa świadomości grzechu jest niewątpliwie świadomość "uwodziciela" z *Dziennika uwodziciela* S. Kierkegaarda i z pierwszej części *Albo - albo*, opisującej "estetyczne" stadium rozwoju świadomości ludzkiej. Jest tam mowa o "melancholii", która jest "grzechem, właściwie grzechem *instar omnium*, albowiem jest grzechem nie chcieć z całej duszty swojej, nie pragnąć - to jest matką wszystkich grzechów"[12]. Ale także z tego "grzechu" można powstać samemu, dokonując aktu wyboru rozpaczy i wychodząc w ten sposób ponad nią.

Dopiero słynna "choroba na śmierć" wydaje się skupiać w sobie fenemenologiczne elementy pojęcia potępienia. "Dotknięcie zła" poszło tutaj tak głęboko, że człowiek nie jest już w stanie odnaleźć w sobie podstaw dla nadziei. Czytamy: "Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na

śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmaga, że śmierć staje się nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci"[13]. Co może być niebezpieczeństwem większym niż śmierć? Stan potępienia. Na czym ten stan polega? Człowiek ma świadomość, że jest zły. Jest zły, bo jest nie tylko ofiarą zła, ale i jego źródłem. Dlatego jestem godny potępienia. Nie mam "prawa być". Prawo do bycia mają tylko ci, którzy choć trochę są dobrzy. A przecież jestem. Istnieję. Nie mogę umrzeć.

U św. Augustyna świadomość "bycia złym" wyraża się szczególnym rozszczepieniem woli. Czytamy: "Oto wola nakazuje, żeby była wolna - nie jakaś inna, lecz ona sama. Ale nie w pełni nakazuje; więc nie wypełnia się to, co ona nakazuje. Gdyby była pełna, to by sobie nie nakazywała być, bo już by była przecież. Nie jest to jakieś niewytłumaczalne zjawisko - częściowo chcieć, częściowo nie chcieć - lecz choroba duszy, polegająca na tym, że umysł nie cały dźwiga się w górę ku prawdzie; w dół go ciągnie siła przyzwyczajenia. - Wtedy się wola rozszczepia na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje"[14]. "Rozszczepienie" jest "chorobą". Kierkegaard dodaje: "na śmierć". W "rozszczepieniu" pragniemy tego, co niemożliwe, nieszczęściem jest to, że niemożliwa jest śmierć.

Św. Augustyn dodaje jeszcze jedno słowo obok "rozszczepienia": ciągnięcie "w dół". Słowo to podsuwa nam widok przestrzeni aksjologicznej, w której dobro znajduje się u szczytu, a zło u dołu. Łatwiej jest tu spadać aniżeli "wspinać się". Zło ukazuje się jako swoista "przemoc". Nie jest to jednak przemoc "czystej natury", lecz "przyzwyczajenia", które jest "drugą naturą". Jak wiadomo, św. Augustyn przezwycięża w tym punkcie platońską koncepcję dualizmu duszy i ciała, paralelną do dualizmu dobra i zła, na rzecz "rozszczepienia duszy", ściślej "rozszczepienia woli". Uwalniając zło od presji natury, św. Augustyn umieszcza je na płaszczyźnie dziejów, przeszłości i przyszłości, ciążenia czasu minionego nad czasem teraźniejszym i przyszłym. Z kolei metafora "wzlotu" wskazuje na "poziomową" budowę świadomości ludzkiej. W obszarze tej świadomości pewne "treści" są niżej, a inne "wyżej". Okaże się na przykład, że rozpacz jest "niżej," a nadzieja "wyżej". Dlatego tak trudno człowiekowi przejść samemu i bez pomocy z zewnątrz od rozpaczy do nadziei. Człowiek musi się wznieść "ponad samego siebie". Czy to możliwe? Pytanie to otwiera nowy horyzont - horyzont badań nad łaską.

"Upadek" jest "beznadziejnością". Nie ma nadziei. Zniknęły podstawy możliwości nadziei. Nie ma tego, kto byłby **wart** nadziei. Potępieni nie są warci nadziei. Oni o tym wiedzą. I wiedzą, że ich wiedza nie jest złudzeniem. Tak jest. Tak naprawdę jest. Potępiony jest we **władaniu** zła. Dlatego **jest** zły. Charakter jego "mieć" określił sens jego "być".

Dlatego niemożliwy jest "skok w zwyż". Jak można przejść od braku nadziei do nadziei? Jak przejść od sytuacji, gdy nie ma podmiotu, który wart byłby nadziei, do podmiotu, który wart jest nadziei? Tych "braków" nie można "uzupełnić". W każdym razie nie może tego zrobić sam "potępiony". Utrata nadziei jest zarazem utratą nadziei na nadzieję. Utrata wartości jest osiągnięciem wartości przeciwnej. Jedyną ulgą w tej sytuacji jest szukanie potwierdzeń dla swej rozpaczy w rozpaczy innych. Zrozpaczeni stają się siewcami rozpaczy.

Jeśli ja zostałem potępiony, nikt nie powinien zostać zbawiony. Tak rodzą się "złe uczynki" człowieka. W konkretnych sytuacjach "zły uczynek" przybirea formę "odpłacania" złem za otrzymane dobro. Trzeba zdradzić człowieka pomimo tego, że jest wierny.

Świadomość potępienia nosi w sobie element pewnego uniwersalizmu. Można to wyrazić, mówiąc: "skoro ja zostałem potępiony, inni też powinni...". Z wnętrza piekła płynie wołanie o potępienie całego świata. Uniwersalizm ten nie jest uniwersalizmem gatunkowym i rodzajowym. Nie polega on na tym, że jakaś jednostka podpada pod pojęcie ogólne. Można raczej mówić o uniwersalizmie dramatycznym, opartym na doświadczeniu dobra i zła, na przeżyciu wartości. Jeśli nie ja, to nikt... Jeśli ja, to wszyscy... Skoro ja, to i ty, to on, to wy... Skoro ja zostałem w jakimś sensie "pokrzywdzony przez życie", to inni też, nawet za moim pośrednictwem. Z głębi mojego buntu przeciw mojemu istnieniu wyłania się bunt przeciwko istnieniu w ogóle. Szczęście jest policzkiem wymierzonym nieszczęśliwym. Dlatego nieszczęśliwi "mają prawo" zwalczać każde poczucie szczęścia.

Wydaje się, że dopiero na tym tle można zrozumieć ideę usprawiedliwienia, które przynosi nadzieję, ustanawia wartość, podnosi "upadłych" i które musi przyjść z zewnątrz. Czy jednak jest to możliwe? Usprawiedliwienie oznacza "stworzenie nowego człowieka". Czy człowiek lub nawet Bóg jest w stanie przekroczyć przepaść, jaka dzieli jeden byt wolny od drugiego bytu wolnego? Jeśli może, to jak? Widać a priori, że nie za pomocą związków przyczynowych. Jedynym środkiem jest Słowo. Ale czy istnieją takie słowa, które mogłyby zmienić sytuację "chorego na śmierć"?

USPRAWIEDLIWIENIE polega na autorytatywnym uznaniu, że grzesznik jest mimo wszystko godny zbawienia. Ważne jest to "mimo wszystko". Usprawiedliwienie jest bowiem łaską, której "nie można sobie wysłużyć". Oznacza to, że odnosi się ono do grzeszników i tylko do grzeszników. Bóg miłuje człowieka i wybiera go, gdy ten był jeszcze grzesznikiem. Akt usprawiedliwienia ma początek w Bogu. Usprawiedliwienie nie może przyjść od innych grzeszników, ponieważ ci są omylni, a ponadto sami potrzebują usprawiedliwienia. Gdyby źródłem usprawiedliwienia był człowiek, choćby nawet człowiek skrzywdzony, nie miałoby ono charakteru absolutnego i mogłoby być odwołane nawet bez powodu. Autorytatywne uznanie to uznanie absolutne, a więc niezależne od okoliczności. I jeszcze jeden istotny moment usprawiedliwienia: ono nie może być kaprysem. Fakt, że jest łaską, nie oznacza, że nie kieruje nim jakiś rozum, jakaś mądrość. Używając słów poety, możemy powiedzieć: ono jest "mądrzejsze od mądrości i rozumniejsze od rozumu".

Istnieje tendencja do pojmowania usprawiedliwienia wyłącznie jako aktu poznawczego. Usprawiedliwiać, znaczy tu: przechodzić od pozorów do prawdy. Usprawiedliwiam grzesznika, gdy mówię, że jego grzech jest pozorem grzechu, ponieważ "w gruncie rzeczy" człowiek ten "chciał dobrze" lub "nie wiedział, co czyni". Wtedy jednak usuwa się z usprawiedliwienia moment "mimo wszystko". Usprawiedliwienie staje się zwykłym "oddaniem sprawiedliwości". Wystarczy poznać, by zrozumieć, wystarczy zrozumieć, by przebaczyć.

Można powiedzieć, że poznawczą rsp. gnostyczną interpretację "usprawiedliwienia" zawiera filozofia Hegla, zwłaszcza *Fenomenologia ducha*. Opisywane w niej dzieje świadomości są w istocie rzeczy dziejami "wzajemnych usprawiedliwień", nazywanych przez autora "uznaniami" (*Anerkennung*). Początkiem dziejów świadomości jest walka o uznanie - walka "na śmierć i życie". Kresem każdorazowej walki nie jest jednak śmierć; zabójstwo przeciwnika nie rozwiązuje problemu uznania. Kresem walki jest tak lub inaczej pojęte panowanie. "Uznanie" sprawia, że ktoś staje się panem, a ktoś niewolnikiem. Pan jest teraz panem dzięki niewolnikowi, który tym samym niejako z winy pana jest niewolnikiem. "Usprawiedliwienie" ukazuje się w myśli Hegla jako wzajemne uznanie, a uznanie jako poznanie, które zarazem "rodzi" i jest "rodzone". Obie strony wycofują się z walki i przyznają sobie "prawo do istnienia". Są "ocalone". Wzajemne uznanie stanowi rdzeń racjonalnego systemu społecznego, który przezwyciężył pierwotną wrogość między ludźmi. Wrogość okazuje się iluzją jednostronnego punktu widzenia. Tak naprawdę ludzie nie są sobie wrogami. Nie muszą się zabijać. Są w stanie "pojednać się", przyznając sobie jakiś zasięg wolności. Wolność niewolnicza nie jest wprawdzie pełną wolnością, ale nie jest też zupełnym brakiem wolności.

Wkrótce jednak okaże się, że znalezione rozwiązanie kryje iluzję. Naprawdę to nie pan uczynił niewolnika niewolnikiem, lecz on sam stworzył pana nad swą głową. Niewola jest własnym dziełem niewolnika. Widzi to również pan. Cóż znaczy dla niego uznanie zniewolonych? Jakie znaczenie mają hołdy składane przez tych, którzy nie mogą inaczej? Iluzja, która się ujawnia, sprawia, że jedna strona "głupieje w rozkoszy" używania, a druga buntuje się przeciwko temu, co stworzyła. Prowadzi to do nowej walki, nowego "uznania" - już na innym, wyższym poziomie - i nowego "pojednania w usprawiedliwieniu".

W walce o uznanie (usprawiedliwienie) kluczową rolę odgrywa doświadczenie śmierci. Człowiek, wchodząc w walkę, podejmuje ryzyko śmierci. Bez tego ryzyka nie mógłby jednak osiągnąć poziomu wolności, na którym dopiero może naprawdę być sobą. Wznosząc się ponad śmierć, która jest "panią absolutną", człowiek staje się "panem siebie" i może też być panem tych, którzy ulękli się śmierci. Pisał o tym A. Kojeve, komentując Hegla: "To właśnie śmierć - śmierć pojmowana jako akt dobrowolny lub zaakceptowany z pełną świadomością przyczyn - jest najwyższym przejawem wolności, przynajmniej wolności abstrakcyjnej jednostki **izolowanej**. Człowiek nie mógłby być wolny, gdyby nie był istotowo i dobrowolnie śmiertelny. Wolność jest samodzielnością wobec tego, co dane, jest możliwością **przeczenia** temu, co dane, wyłącznie dobrowolną śmiercią, dzięki której człowiek może wymknąć się wszelkim warunkom narzuconej mu egzystencji. Gdyby człowiek nie był śmiertelny, nie mógłby się poświęcać bez konieczności, nie mógłby wymykać się warunkom narzuconym mu przez całość bycia, i sam mógłby nazywać się Bogiem"[15].

Motyw dobrowolnej śmierci - motyw gry ze śmiercią, w której z jednej strony pojawia się "pani absolutna" z drugiej strony wolność - oznacza jednak, że heglowskie "uznanie" splata się z wymiarem heroizmu. Aby zyskać "uznanie", trzeba ryzykować życiem. Właściwe ocalenie przychodzi do tych, którzy zaryzykowali. Ale czy samo ryzyko wystarczy? Czy wolność to nic więcej

oprócz ryzyka śmierci? Tak "czuje" wolność rozpasana, rewolucyjna i daje tego przykład pod postacią terroru. Ale czy wolność, która zabija dla samego zabijania, jest tym samym heroiczna? Wolność od lęku przed śmiercią jest negatywną stroną wolności. Stroną pozytywną jest, u samego Hegla, obecny w niej moment mądrości, czy - jak kto chce - rozumności. Dopiero mądrość otwiera możliwość pojednania w uznaniu. Nie chwalmy więc wolności za jej negację, ale za tkwiący w niej zarodek pojednania ludzi wolnych - taka jest podstawowa idea Hegla. Pojednanie to musi być wzajemne. Jest ofiarowaniem "czegoś za coś". Wprawdzie dokonuje się to "w oparciu" o Absolut, ale Absolut jest tutaj Absolutem rozumu, który domaga się tylko tego jednego: życia bez iluzji.

W wierze chrześcijańskiej usprawiedliwienie tym różni się od heglowskiego uznania, że zasadniczo nie ma charakteru logicznej wzajemności. Nie jest dziełem logiki opartej na sprawiedliwości. Bóg nie mówi: "uznaj we mnie ojca, w zamian za to ja uznam w tobie syna". Bóg "usynawia" absolutnie. Czyni człowieka dzieckiem **wybranym** a więc dzieckiem swojej wolności. Człowiek może odpowiedzieć na wybór, jak chce. Ma możliwość uczynienia Boga Bogiem swojej wolności. Z możliwości tej nie musi jednak skorzystać. Ustanawiana relacja z Bogiem nie jest oparta na racjonalnej logice, jak relacja "pan - niewolnik". W chrześcijaństwie w ostateczności to nie rozum wybiera, lecz "serce".

Stąd biorą się szczególne właściwości "usprawiedliwienia", które jeszcze bardziej podkreślają jego odrębność od najszerzej pojętego "uznania".

Przede wszystkim usprawiedliwienie jest darem łaski - łaski, która jako "dar boży" przychodzi "z góry". Łaska jest dana darmo, nie wynika z konieczności, nawet tej, jaka kryje się w "rozumnej sprawiedliwości". Nie oznacza to jednak, jak już wspomniałem, kaprysu. Usprawiedliwienie dokonuje się "ze względu na Chrystusa" a nie "ze względu" na potrzebującego usprawiedliwienia grzesznika. Wzgląd na Chrystusa sprawia, że usprawiedliwienie staje się na swój sposób "rozumne" (mądre), wzgląd na grzesznika powoduje, że zachowany zostaje wymiar "łaskawości". Trzeba rozważać usprawiedliwienie jako jeden z elementów dramatu zbawienia. Nie wolno rozpatrywać go w oparciu o kategorie wyrachowanego i kalkulującego rozumu. Usprawiedliwienie jest dziełem świadomego siebie Dobra, które przezwycięża w ten sposób władzę zła. Bóg wierzy w człowieka i usynawia go. Zło zostaje przezwyciężone przez wiarę w dobro. Bóg - Bóg wcielony - tworzy w człowieku dobro, powierzając się człowiekowi, wierząc w człowieka. Pokazuje w ten sposób, że u podstaw logiki, która rządzi porządkiem bytów, kryje się logika, która rządzi porządkiem serc.

Dar łaski sprawia, że pamięć, która wiąże człowieka ze "złą przeszłością", przestaje być więzieniem człowieka, a staje się progiem nadziei. Nie w tym jednak sensie, że nagle otwiera się przed człowiekiem konkretna przyszłość, lecz w tym, że odbudowany zostaje fundament nadziei - wartość człowieka. Usprawiedliwić, to uznać, że człowiek jest "wart nadziei". Mniej ważne, o jaką konkretną nadzieję chodzi, ważna jest wartość podmiotu nadziei. Usprawiedliwienie jest ustanowieniem tej wartości.

Moment gnostyczny nie został jednak porzucony. Wprawdzie usprawiedliwienie jest czymś więcej niż przejściem od iluzji do prawdy, to jednak poznanie prawdy nie daje się wykluczyć, lecz pozostaje istotnym składnikiem usprawiedliwienia. Czytamy w I Liście św. Jana: "... a jeśli oskarża cię serce twoje, wiedz, że Bóg jest większy niż serce twoje i wie wszystko... " (3,20) Wiedza nie jest tu "sercem", lecz idzie "za sercem". U Hegla świadomość niewolnicza "tworzyła" niewolnika i podobnie świadomość panowania. Tutaj inaczej. Tu świadomość ("wiedza") idzie za "tworzeniem". Nie chodzi jednak o stwarzanie czegoś z niczego - bytu z niebytu. Chodzi o "rodzenie" dobra. Bóg wie wszystko. Bóg zna głębiny serca. Znając serce, nie przestaje "wierzyć w serce". Jego wiara jest Jego wiedzą, a Jego wiedza "stwarzaniem" w człowieku "nowego serca". Człowiek, który nie wie, powinien mimo to wierzyć. Wiara w dobro ustanawia dobro.

Wiara ta wyraża się poprzez słowo. Inaczej wyrazić się nie może. Jedynie słowo jest zdolne zbudować pomost ponad "odseparowanymi" od siebie "monadami bez okien". Pojęcie "separacji" pochodzi od E. Lévinasa, oddaje jednak trafnie stosunek wzajemny wolnych istot. Jeśli jesteś wolny, to znaczy, że wymykasz się z łańcucha związków przyczynowych przenikających dziedzinę bytu jako bytu. Nikt nie może cię do niczego zmusić, nikt nie może niczego w tobie "zrodzić" bez twojej woli. Separację może jednak przezwyciężyć słowo, które do niczego nie zmusza. Czymże jest słowo? Niczym i wszystkim. Niczym, jeśli popatrzeć przez pryzmat koniecznych związków kauzalnych. Wszystkim, jeśli popatrzeć na zrodzoną ze słowa "sobość". Słowo jest pytaniem, wezwaniem, prośbą, nakazem i zakazem, jest ostrzeżeniem, potępieniem, uwielbieniem i pochwałą, jest również usprawiedliwieniem. Słowo, które przychodzi od innego, pokonuje oddalenie, buduje pomost ponad separacją i oddaleniem, przenika w głąb duszy i "działa" w niej, przynosząc owoc w "swoim czasie". Bliższy opis działania słowa możemy znaleźć u św. Jana od Krzyża w II Księdze *Drogi na górę Karmel.* Św. Jan opisuje działanie mowy Boga do człowieka, który ku Bogu wędruje. Z pewnymi zastrzeżeniami opis ten moglibyśmy odnieść do opisu pewnych przypadków mowy człowieka do człowieka.

W całej "mowie nadprzyrodzonej" istnieje - zdaniem św. Jana od Krzyża - specjalny rodzaj słów (rodzaj "mowy"), które określa jako "słowa substancjalne" (mowa substancjalna). Słowa te tym się charakteryzują, że nie opisują rzeczywistości, do której się odnoszą, lecz wprost ją "tworzą": "sprawiają w duszy skutek żywy i istotny". Mowa (słowa) substancjalna: "... wraża w duszę to, co oznacza. Gdyby np. Pan Bóg rzekł duszy formalnie słowa substancjalne: bądź dobra, natychmiast substancjalnie stałaby się dobra. Gdyby rzekł: kochaj mnie, posiadłaby i odczuła w sobie natychmiast istotę miłości Bożej. Gdyby jej wśród trwogi powiedział: nie lękaj się, natychmiast odczułaby w sobie spokój i odwagę. Mowa Pańska bowiem - mówi Mędrzec - pełna jest mocy (Koh., 8,4). Sprawia też w duszy rzeczywiście to co powiada. Daje to poznać król Dawid, gdy mówi: Oto podnosi głos swój, głos mocy (Ps. 67,34). Tak uczynił z Abrahamem, gdy mu rzekł: Chodź przede mną i bądź doskonały (Rdz. 17,1). Abraham rzeczywiście stał się doskonały i zawsze chodził w obecności Bożej. Taką moc miały również słowa Chrystusa, jak czytamy w Ewangelii, bo uzdrawiał nimi natychmiast i wskrzeszał umarłych. Tak również przemawiał substancjalnie do niektórych dusz, a słowa te są bezcennej wartości, przynoszą bowiem duszy żywot, odwagę i niezrównane dobra, ponieważ jedno takie słowo Boże więcej działa w duszy dobra, niż ona sama wykonała w ciągu całego życia"[16].

Św. Jan od Krzyża porównuje słowa substancjalne z "formalnymi". Pod pewnym względem nie ma między nimi różnicy. Słowa formalne, podobnie jak słowa substancjalne, wypowiada do ducha jakaś "osoba trzecia". Duch nie współdziała w określaniu tych słów. Jest pasywny. "...przychodzą one bez względu na skupienie ducha, często wtedy, gdy duch jest daleki od tego, co mu te słowa mówią". Różnica pojawia się na poziomie owoców. Mowa formalna nie "stwarza" tego, czego dotyczy, lecz co najwyżej "opisuje". Nie wyklucza również "złego ducha" jako źródła. Czytamy: "Nie zawsze bowiem można rozeznać, jakie słowa wypowiada duch dobry, a jakie duch zły. Ponieważ zaś słowa te nie sprawiają zbyt wielkich skutków, przeto nie można ich po skutkach rozpoznać, tym bardziej, że słowa pochodzące od złego ducha więcej działają w duszach niedoskonałych, niż słowa Boże w duszach doskonałych"[16].

Przytoczony opis stawia nas wobec istotnych zagadnień filozofii języka. Św. Jan wskazuje na zapoznany aspekt mowy. Szczególna moc mowy substancjalnej nie daje się wyjaśnić regułami semiotyki, semantyki ani pragmatyki językowej. Moc słowa nie polega na nazywaniu, lecz budowaniu. Gdy Bóg mówi do duszy: "bądź dobra", nie nazywa tego, co już jest. Nie oznacza to jednak, że "tworzy" coś z niczego. Bóg swą "budującą mową" ustanawia dobro w miejscu opanowanym przez zło. Dobro "rodzi się", a nie tworzy. Nie "rodziłoby się" jednak bez udziału rodzącego. Dusza, aby stać się "dobra", musi wybrać dobro i w ten sposób "przyswoić sobie" dobro. Wybierając, dusza przezwycięża zło. Przezwycięża zarówno pasywnie jak aktywnie: pasywnie, bo słucha, co mówi Bóg, aktywnie, bo wybiera.

Moc słowa określa agatologiczny wymiar słów. Słowo jest nie tylko nosicielem znaczenia, ale również wyrazem dobra, przejawem wartości. "Dobre słowo" jest darem człowieka dla człowieka, darem Boga. Przyjmując takie słowo, dusza przyjmuje pokarm. Dzięki niemu dusza "buduje się". Sama staje się dobra. Są jednak również słowa, jest mowa - które mogą zabijać. Oprócz "słów życia" są "słowa śmierci". Słowa śmierci stają u początków zła.

Wydaje się, że w perspektywie rozważań św. Jana istotnym źródłem siły mowy substancjalnej nie jest wzięte samo w sobie znaczenie tej mowy, lecz obecność w niej tego, **kto** mówi. Słowo **wyraża** osobę. Św. Jan wspomina, że "mówi osoba trzecia". Mówi "On". Kim jest "On"? Cokolwiek by się rzekło - u św. Jana jest mowa o Bogu - "On" ma znaczenie absolutne. Czy będzie to w konkretnej sytuacji prorok, mistrz czy Syn Boży, istotny pozostaje moment bezwarunkowości. Na relatywnym świecie, gdzie wszystko jest uwarunkowane przez wszystko, pojawia się głos z "innego świata", który ustanawia nowe warunki. Głosowi temu trudno zaprzeczyć. Jedyne co pozostaje, to ucieczka - gest Jonasza.

Wspomniałem wyżej, że usprawiedliwienie jest "wewnętrznym skokiem wzwyż", który "sprawia" radykalną "odnowę" - radykalne "odrodzenie" - człowieka. Co znaczy to "odrodzenie"? Pozostając wciąż w obszarze refleksji

religijnej, która wymaga fenomenologicznego potwierdzenia, możemy powiedzieć: jest "ukonstytuowaniem" w człowieku wiary, nadziei i miłości wybranych. Wiara oznacza "intuicję" dobra budowanego (we mnie) i dobra budującego (innego). Nadzieja jest pewnością, że człowiek jest godny nadziei. Miłość jest odpowiedzią na "mimo wszystko" łaski: jest Ktoś, kto mimo wszystko mnie umiłował. Dramat życia wzbogaca się o nowy wymiar: do wymiaru horyzontalnego dochodzi wymiar wertykalny. Chodząc po ziemi człowiek ma szukać tego, co "w górze".

4. Zarys filozofii zbawienia

Aby mogło dokonać się zbawienie, nie wystarczy objawienie i wybranie, lecz potrzebne jest jeszcze odkupienie. Odkupienie jest szczytowym momentem usprawiedliwienia. Zadatek usprawiedliwienia krył się już w objawieniu i wybraniu, ale swą pełnię osiągnął dzięki odkupieniu. Nie będę tutaj rozważał wszystkich aspektów zbawienia, ponieważ jest to zadanie teologii. Skoncentruję się jedynie na końcowym "efekcie" zbawienia - na "wiecznej szczęśliwości", której idea posiada nie tylko teologiczne ale i filozoficzne znaczenie. Końcowy akt dramatu religijnego, podobnie zresztą jak każdego innego dramatu klasycznego, rzuca światło na całość i pozwala lepiej zrozumieć strukturę podmiotu, który bierze w nim udział.

Nie mamy, jak wiadomo, jednoznacznego obrazu stanu zbawienia - stanu, w którym nie będzie już śmierci, a miejsce trosk i bólów zajmie szczęście, jakiego "oko nie widziało", o jakim "ucho nie słyszało". Wszelkie próby bliższego określenia natury owego szczęścia wykazują jedno i to samo dążenie: są projekcją w wieczność doświadczeń doczesności. Gdyby próby te uznać za uzasadnione, trzeba by wnosić, że życie wieczne nie jest radykalnie "inne" niż to, które przeżywamy w doczesności. Wieczność byłaby w jakimś sensie zapowiadana przez doczesność. Św. Paweł mówi o przemijaniu wiary i nadziei, któremu przeciwstawia trwanie miłości. Jeśli tak, to szczęście wieczne byłoby jakąś analogią do szczęścia oblubieńców, którzy się spotkali.

Idea zbawienia nie jest jednak wyłącznie ideą religijną. Posiada ona również sens filozoficzny. W idei zbawienia zawiera się myśl o istocie Absolutu, który zbawia. Idea Absolutu promieniuje na koncepcję człowieka, któremu Absolut udziela zbawienia. Jedna i druga pociąga za sobą określoną wizję dramatu ludzkiego jako drogi prowadzącej do Absolutu. Można pokusić się o wyodrębnienie - w ogromnym skrócie - kilku idei Absolutu, związanych z nimi koncepcji człowieka i wizji dramatu jako drogi do "zbawienia".

Najpierw Absolut estetyczny - czysta idea piękna traktowana jako "wartość nad wartościami". Tylko to, co piękne, może być uznane za prawdziwe. Tylko to, co piękne, może być urzeczywistniane jako dobre. Poza pięknem nie ma prawdy i nie ma dobra. Jeśli człowiek chce jakoś "ocalić" siebie, musi powierzyć się opiece Piękna. Ale aby wejść w dramat z Pięknem, trzeba dokonać wewnętrznej przemiany: trzeba szukać siebie w podziwie dla piękna, w zachwycie, w ucieczce przed wszystkim, co "szpetne", trzeba przeżyć niesione

przez piękno *katharsis*. Życiem wewnętrznym człowieka powinna rządzić idea regulatywna Ja estetycznego. Materiały do takiej interpretacji możemy znaleźć u Kierkegaarda w analizie estetycznego stadium życia człowieka oraz u F. Nietzschego w krytyce wartości prawdy oraz całej jego estetyce.

Inny Absolut poznania - gnozy. Absolut jest najwyższą prawdą. Mamy dwie drogi do Absolutu: od złudzeń do tego, co kryje się poza złudzeniami, od kłamstwa do tego, kto jest prawdomówny. Cel w obu przypadkach jest zasadniczo podobny. Absolut jest tym, kto naprawdę jest i wyraża prawdę. Szczęście nie polega na podziwianiu iluzji, lecz na poznaniu tego, co naprawdę jest. Szczęście to jest przeznaczone dla mędrców - ludzi, którzy żyją pragnieniem poznania. Dla takich ludzi nawet poznanie piekła nie jest piekłem. Droga do Absolutu prowadzi poprzez krytykę i samokrytykę. Podmiotem takiego dramatu jest platoński filozof, kartezjańskie ego, kantowski czysty podmiot poznania, husserlowskie ja transcendentalne.

Można jeszcze mówić o trzeciej perspektywie - perspektywie absolutnego dobra. Zakłada się, że dobro skupia w sobie piękno i prawdę, wyznaczając im stosowne granice. Dobro uszczęśliwia serce, a poprzez serce całego człowieka. Warunkiem szczęścia jest wyzwolenie spod władzy zła. Jakieś elementy zła mogą się znaleźć w pięknie i prawdzie, dlatego zarówno piękno jak prawda winny być oceniane w świetle absolutnego Dobra. Artysta i filozof muszą się poddać ideałowi dobroczyńcy. Gdzie szukać takiej wizji Absolutu? Można natrafić na jej ślad u św. Jana od Krzyża, u Mistrza Eckharta, można pod tym kątem interpretować fragmenty filozofii Hegla. Perspektywa ta wydaje się jednak bardziej zadaniem niż gotowym osiągnięciem.

Filozofia zbawienia - bo tak to trzeba nazwać - zawiera w sobie określoną hermeneutykę idei Absolutu i idei człowieka. Jedno idzie w parze z drugim, jedno drugie potwierdza i jedno przeczy drugiemu. Widzimy ogromną spiralę: rozumienie Absolutu wiąże się z rozumieniem człowieka, rozumienie człowieka z rozumieniem idei Absolutu, a jedno i drugie odbija się na koncepcji dramatu oraz wyznacza zarys "życia wewnętrznego", dzięki któremu możliwa staje się sobość człowieka. W języku religijnym znaczy to: szukanie Boga jest zarazem szukaniem siebie, a szukanie siebie szukaniem Boga. Samo to szukanie określa charakter dramatu ludzkiego. Decyduje też o tym, kim jest i jaki jest człowiek jako podmiot dramatu.

---

1. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1959, t. II, s. 313.
2. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976.
3. Pojęcie "obiektywnego obserwatora" w sensie husserlowskim.
4. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye 1968, s. 24.
5. F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 195.
6. Tamże, s. 195.
7. S. Kierkegaard, *Albo - albo*, Warszawa 1967, t. I, s. 393.
8. F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 195.
9. Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 11, przekład Zygmunt Kubiak, Warszawa 1978.
10. S. Kierkegaard, *Albo - albo*, t. I., s. 36-37.
11. Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, III, 7, 2.

12. S. Kierkegaard, *Albo - albo*, Warszawa 1976, t. II, s. 254.
13. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1969, s. 152.
14. Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 9.
15. A. Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, s. 557.
16. Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, II, 30, 1-4.

Stanisław Judycki

IRRACJONALNOŚĆ PROBLEMU DUSZA - CIAŁO

Szczególna zawiłość i niejasność tego, co po polsku określa się mianem problemu "duszy i ciała", wynika przynajmniej z następujących powodów. Po pierwsze, ze współwystępowania, przede wszystkim w terminie "dusza", wielu sensów denotujących różne zjawiska czy przedmioty, a przez to i różne zagadnienia, jeżeli w grę będzie wchodzić ich relacja do ciała, mózgu, materii, czy też ogólniej - do tego, co fizyczne. Ukryte czy domniemane w terminie "dusza" są bowiem takie "rzeczy" jak: **psychiczność, świadomość, duchowość, umysł, zagadnienie umysłowej prezentacji, pojęcie podmiotu, substancji, niematerialności** itd. Taka sama wieloznaczność ma miejsce, gdy w dominującej dzisiaj na ten temat analitycznej literaturze anglojęzycznej używa się terminu *mind* (umysł), określając to zagadnienie mianem problemu *mind-body* (umysł-ciało)[1]. Pamiętając o tej wieloznaczności, będę raczej używał wyrażeń "to, co mentalne - to, co fizyczne". Wydają się one bowiem najbardziej uniwersalne i neutralne, tzn. nie sugerują np. od razu pewnych sensów religijnych.

Drugim powodem trudności związanych z tym problemem jest niejasność co do rodzaju dyscyplin, w których relacja między duszą i ciałem (między tym, co mentalne a tym, co fizyczne) powinna być analizowana. Przez długi czas problem ten był własnością filozofii i filozofów. Rozwój matematycznego przyrodoznawstwa w XVIIw. podsunął myśl o *kauzalnym zamknięciu świata fizycznego* i postulat metodologicznego fizykalizmu w wyjaśnianiu zjawisk. Oznaczało to, że fenomeny fizyczne są wywoływane tylko przez fenomeny fizyczne, i że nie musimy opuszczać obszaru fenomenów fizycznych, gdy szukamy wyjaśnienia dla innych fenomenów fizycznych. Zasada ta stała w sprzeczności z hipotezą, że w kauzalnie zamkniętym świecie mogą istnieć stany niefizyczne (umysłowe), takie jak: przekonania, życzenia czy pragnienia. Zgodnie z tą hipotezą stany te miałyby być przyczynami takich zjawisk fizycznych jak np. nasze cielesne zachowanie się. Zaczęło się powoli rozpowszechniać przekonanie, że fenomeny dane w doświadczeniu wewnętrznym jako coś niefizycznego (przekonania, życzenia, pragnienia itp.) dopiero wtedy będą mogły być uznane za zrozumiałe, gdy znajdziemy dla nich zupełne wyjaśnienie fizyczne. Rozwój neurofizjologii, psychologii, lingwistyki, badań nad tzw. sztuczną inteligencją doprowadził współcześnie wielu filozofów do przekonania, że problem "duszy i ciała" (tego, co mentalne i tego, co fizyczne) powinien być podejmowany w ramach właśnie tych nauk. To prze-

konanie zostało podbudowane filozoficznymi stanowiskami tzw. **naukowego realizmu w ontologii** i **znaturalizowanej epistemologii**[2].

W duchu tych stanowisk mówi się dzisiaj, że dawne teorie były robione w oparciu o przypadkowe i nieliczne obserwacje i informacje retrospekcyjne na temat przeżyć normalnych osób. Te informacje pospiesznie uogólniano, a tym uogólnieniom starano się nadać walor metafizycznych wglądów w istotę czy to umysłu, czy to materii. Dojrzenie hipotetyczności każdego rodzaju wiedzy każe nam dzisiaj oddać zagadnienie "duszy i ciała" naukom empirycznym, tzn. tym dyscyplinom, które dały największy postęp poznawczy i oparte na nim skuteczne i użyteczne działania. W takim stanie rzeczy filozofii mogłaby przypaść co najwyżej rola **metateorii** nauk empirycznych zajmujących się umysłem. Mogłaby być to np. rola polegająca na komentowaniu ciągle obecnego kontrastu między naszymi intuicyjnymi pojęciami mentalistycznymi a danymi i pojęciami dostarczanymi przez nauki empiryczne.

Z drugiej strony istnieją filozofowie, którzy są przekonani, że: (1) żadna empiryczno-naturalistyczna analiza nie doprowadzi do wyjaśnienia rdzenia zagadki tego, co nazywamy duszą, duchem czy umysłem; (2) metodologicznie bronią oni możliwości odkrycia tego, co nazywają **substancją duchową** czy niematerialną formą substancjalną; (3) uważają również, że fizykalizm metodologiczny zastosowany do problemu "duszy" polega na pomieszaniu kompetencji np. psychologii i filozofii[3].

W ten sposób ujawnia się trzeci powód niezwykłej komplikacji problemu "dusza-ciało". Widać bowiem, że aby go jakoś rozważać, trzeba dokonać rozstrzygnięć w dziedzinie zagadnień metodologicznych, dotyczących np. koncepcji i kompetencji filozofii. Ale nie tylko to. Aby móc rozstrzygać, należy mieć sformułowane poglądy na tak zasadnicze tematy jak: pojęcie prawa, przyczynowości, modalności, substancji, materii itp. Jeżeli więc ktoś próbuje podjąć problem "dusza-ciało", to natrafia na wyjątkowe nawarstwienie zagadnień uznawanych za zagadnienia klasycznie filozoficzne.

Czwartym powodem jest wielka ilość zastanych w historii filozofii rozwiązań problemu "dusza-ciało". Wydaje się, że natura tego zagadnienia jest taka, że dopuszcza rozwiązania od najbardziej "skromnych", tzn. naturalistycznych i niekonstruktywistycznych, aż do konstruktywistycznych typu panpsychizmu, czy też sankcjonujących zachodzenie permanentnego cudu jak okazjonalizm.

Wreszcie, po piąte, nacisk na możliwe rozwiązania płynie z intuicyjnego, zdroworozsądkowego przeświadczenia o różnicy między np. moją myślą a materią mojego mózgu. Przeświadczenie to sięga aż do spraw światopoglądowych i może się np. wyrażać zawrotem głowy czy poczuciem obrzydzenia na myśl o identyczności między moją myślą lub uczuciem a materią mojego mózgu, bądź też np. całkowitą bezradnością wobec pytania, czy to możliwe, aby szara i mokra materia mózgu wywoływała "fenomenologię świata w technikolorze".

Odróżnienie między tym, co mentalne, psychiczne czy duchowe a tym, co fizyczne, cielesne czy materialne funkcjonuje jako coś oczywistego już na poziomie zdroworozsądkowym (intuicyjnym), przednaukowym i przedfilozoficznym. Każdy potrafi wyliczyć zjawiska mentalne, takie jak np.: myśli, przekonania, życzenia, motywy, uczucia, nastroje, wrażenia z jednej strony; z

drugiej takie zjawiska fizyczne jak: czynności serca, płuc, procesy przemia-ny materii, procesy elektro-chemiczne w mózgu itd. Już jednak na poziomie zdroworozsądkowym znany jest fakt zachodzenia związków między zjawiskami mentalnymi a tymi zjawiskami, które opisuje fizjologia. Mimo to skłonni jesteśmy utrzymywać, że czym innym są procesy fizjologiczne powstałe w wyniku np. zażycia środka halucynogennego, a czym innym zmiany nastroju wywołane tym zażyciem (czy też jemu towarzyszące). Odróżnienie między zjawiskami mentalnymi a fizycznymi jest **uniwersalne**: każdy fenomen jesteśmy w stanie zaliczyć albo do klasy fenomenów mentalnych, albo do klasy fenomenów fizycznych. Posiada ono także cechę **ekskluzywności**: obszary tego, co mentalne i tego, co fizyczne wzajemnie się wykluczają w ten sposób, że coś jest mentalne lub fizyczne tak długo, jak długo istnieje. Inaczej mówiąc, nie może być takiej sytuacji, w której to, co mentalne staje się fizyczne i odwrotnie, również takiej, w której to, co fizyczne przekształca się w to, co mentalne - tak jak coś, co jest ładne, może stać się brzydkie.

Już zatem w postawie zdroworozsądkowej mamy do czynienia z dualizmem dwóch rodzajów zjawisk. **Ten dualizm można nazwać intuicyjnym lub fenomenalnym**. Ściśle z nim związany jest **dualizm semantyczny**: używamy innych wyrażeń dla opisu zjawisk mentalnych a innych dla opisu zjawisk fizycznych oraz przypisujemy tym wyrażeniom odmienny sens. Szybko zatem może się pojawić pytanie: czy te dwa dualizmy, intuicyjny i semantyczny, zmuszają nas do przyjęcia **dualizmu ontycznego i ontologicznego**, tzn. czy rzeczywiście w świecie istnieją dwa radykalnie różne typy zjawisk (i być może dwa różne bytowo ich substraty), i czy możemy w sposób uzasadniony głosić taką teorię na ich temat, czyli dualistyczną ontologię?

Dlaczego jednak dualizm ontologiczny uważa się współcześnie coraz częściej za stanowisko wątpliwe? Rozwój badań empirycznych i ciągle wzrastająca ilość wiedzy na temat zależności między funkcjami mózgu a sferą mentalną nasunęły myśl o identyczności tych dwóch typów zjawisk. Czy nie jest tak, że intuicyjna oczywistość co do odmienności zjawisk mentalnych i fizycznych jest tylko tego rodzaju oczywistością, jaką mamy co do tego, że Ziemia jest nieruchoma a Słońce się porusza? Czy nie jest to oczywistość złudzenia, którego doznajemy w kinie, gdy martwe klatki filmu sugerują nam barwne życie "żywych" postaci? Czy ta oczywistość nie jest tego typu oczywistością, jakiej doznawali np. starożytni, widząc w błyskawicach działa-nia Zeusa, my zaś dzisiaj widzimy w nich z równą oczywistością tylko wyładowania elektryczne? Czy identyczność między tym, co mentalne a tym, co fizyczne, sugerowana przez badania empiryczne, nie jest identycznością między tym, co w chemii określamy jako H_2O, a co z oczywistością zmysłową spostrzegamy jako wodę? Te przykłady nie są pomyślane jako rozwiązania dla omawianego problemu, lecz raczej jako wskazania kierunku poszukiwań, zmierzających do wyeliminowania sugerowanego przez potoczne doświadczenie dualizmu ontologicznego na rzecz, jak mówią jego zwolennicy, skromniejszego, tzn. naturalistycznego ujęcia.

Ci, którzy bronią autonomii sfery mentalnej i odrzucają próby jej identyfikacji ze sferą fizyczną, powołują się na **szczególne cechy sfery**

mentalnej, które ich zdaniem świadczą o jakościowej (kategorialnej) heterogeniczności tej sfery w stosunku do sfery fizycznej. Wymienia się tu zwykle następujące cechy: (1) **Nieprzestrzenność** lub **nierozciągłość**. Zjawiska mentalne są nierozciągłe, nie ma bowiem np. żadnego sensu powiedzenie, że moje uczucie miłości jest kwadratowe i ma cztery metry długości w obwodzie. Heterogeniczność jednych zjawisk w stosunku do drugich miałaby polegać na "urwaniu" się w obszarze mentalnym cechy rozciągłości, np. w ten sposób, że wprawdzie to, co mentalne byłoby jakoś związane z rozciągłymi przestrzennie procesami fizjologicznymi, lecz te procesy nie wchodziłyby w wewnętrzną budowę sfery mentalnej[4]. (2) Zjawiska mentalne posiadają cechę **intencjonalności**, natomiast fizycznie nie. Tak np. myśl jest zawsze myślą o czymś - a góra lodowa jest o niczym; uczucie zawsze odnosi się do kogoś lub czegoś, natomiast wyładowania elektryczne do niczego się nie odnoszą (mogą być przyczyną czegoś). Ta charakterystyka nie jest jednak uniwersalna, gdyż nie wszystkie zjawiska zaliczane do zjawisk mentalnych są w tym sensie intencjonalne, np. wrażenia i nastroje nie odnoszą się do żadnego określonego przedmiotu. (3) Umysł jest w stanie kontaktować się i obchodzić się z tzw. **informacją semantyczną**, czyli ze zgeneralizowanymi i podatnymi na odróżnienie prawdy i fałszu danymi na temat świata[5]. Przez wydobycie tej cechy chce się wskazać, że wprawdzie quasi-mechanika, którą tworzą np. związki między pojęciami w umyśle, jest jakoś osadzona w biologicznej mechanice człowieka, ale jednocześnie, że różnica między tymi dwiema mechanikami jest tak radykalna, że nigdy nie da się sprowadzić jednej do drugiej. (4) Zjawiska mentalne różnią się od fizycznych **sposobem doświadczania**. Pierwsze dane są w doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji), drugie w zewnętrznym doświadczeniu zmysłowym. (5) Mówi się, że to, co mentalne posiada **szczególny typ jedności**, zwartości czy konsystencji. Jedność umysłu czy jedność charakterystyczna dla świadomego podmiotu byłaby mocniejszą jednością niż jakakolwiek jedność fizyczna. (6) To, co mentalne jest (przynajmniej częściowo) **świadome**, a to, co fizyczne jest nieświadome. Można to opisać mniej więcej w ten sposób, że dla istot obdarzonych cechą świadomości "jest jakoś nimi być"[6] - jest jakoś być człowiekiem, natomiast nijak jest być górą lodową.

Te bezpośrednio dane w doświadczeniu cechy sfery mentalnej miałyby, zdaniem dualisty, świadczyć o radykalnej (kategorialnej) różnicy między umysłem a tym, co fizyczne. Jeżeli zaś ta bezpośrednio i z oczywistością dana różnica jakościowa tych dwóch sfer jest różnicą rzeczywistą, to należy przyjąć, że tego rodzaju cechy mogą stać się zrozumiałe tylko wtedy, gdy zaakceptujemy, że istnieje ich podłoże (substrat) o takim samym charakterze jakościowym co one. Inaczej mówiąc, jeżeli w tym wypadku mamy do czynienia z czymś radykalnie niefizycznym, to należy sądzić, że jego nosicielem jest również coś niefizycznego - substancja duchowa lub niematerialna forma substancjalna.

Argument antydualistyczny może się jednak w tym wypadku wydawać dość prosty. Antydualista zwróci uwagę, że oczywistość doświadczenia wewnętrznego, za pomocą którego mają się ujawnić niefizyczne cechy tego, co mentalne, jest oczywistością tylko zdroworozsądkową, można powiedzieć, oczywistością "psychologii ludowej" (*folk psychology*)[7] i jako taka jest ona

najprawdopodobniej złudzeniem. Niejednokrotnie bowiem okazywało się, że oczywistości doświadczenia potocznego (w tym wypadku wewnętrznego) polegają na tylko cząstkowym, niepełnym ujęciu jakiegoś zjawiska i tym samym zasłaniają, a nie ujawniają, jego prawdziwą naturę. Upieranie się przy oczywistościach danych pochodzących z doświadczenia wewnętrznego byłoby więc tak samo naiwne, jak upieranie się przy oczywistości spostrzeżenia zmysłowego, które informuje nas o nieruchomości Ziemi i ruchu Słońca. Z punktu widzenia szerszej całości, uchwytywanej za pomocą teorii naukowej, oczywistości tego typu okazały się złudzeniami. Zdaniem antydualisty bliższe poznanie natury mózgu może pozwolić na: (1) odkrycie precyzyjnych korelacji między obiema sferami; (2) opisanie tych korelacji za pomocą praw dotyczących tego, co fizyczne[8]; (3) **znalezienie fizycznego mechanizmu, który powoduje złudzenie niefizyczności zjawisk umysłowych**; (4) i w ten sposób okazanie bezużyteczności wszelkich prób przyjmowynia osobnego, tzn. różnego od mózgu, substratu zjawisk mentalnych.

Jakie są szanse zrealizowania tego naturalistycznego programu? Mogą wchodzić w grę przynajmniej dwie zasadnicze strategie. (1) Może to być pró-ba wyeliminowania naszego słownika mentalistycznego na rzecz słownika fizykalistycznego i tym samym eliminacja przynajmniej dualizmu semantycznego. (2) Może to być również próba polegająca na wskazaniu na dotychczas znane i ciągle dalej odkrywane zależności między tym, co mentalne a tym, co fizyczne. Najpierw przedstawię strategię redukcjonizmu semantycznego[9].

Przyjmijmy, że w miejsce słownika mentalistycznego dysponowalibyśmy pełnym słownikiem neurofizjologicznym umożliwiającym opis naszych stanów mentalnych i że od tego momentu nie dysponowalibyśmy już słownikiem mentalistycznym. W takiej sytuacji "przeskoczylibyśmy" mentalistyczny stopień wyjaśniania naszego zachowania i stalibyśmy się jakby urodzonymi materialistami eliminacyjnymi. Ten eksperyment myślowy zakłada taki stopień rozwoju nauk empirycznych, na którym konstrukcja języka fizykalistycznego, opisującego każdy z naszych "byłych" stanów mentalnych, byłaby możliwa. Zamiast mówić, że pioruny są działaniami Zeusa, mówimy dzisiaj, że są one wyładowaniami elektrycznymi. Analogicznie byłoby w sytuacji zaprojektowanej przez powyższy eksperyment myślowy[10].

Czy taka sytuacja doprowadziłaby do eliminacji dualizmu semantycznego, a w konsekwencji i ontologicznego? Zagadnienie to łączy się z szerszym problemem, czy w ogóle istnieje bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne niezależne od języka? Nie będę go tutaj podejmował[11]. Sądzę natomiast, że w odniesieniu do węższego problemu mielibyśmy tu do czynienia z następującą sytuacją. Doświadczane przez nas zdarzenia (niegdyś mentalne), określane teraz wyłącznie za pomocą terminów fizykalistycznych, ciągle inaczej pojawiałyby się dla nas niż te same zdarzenia, określane tymi samymi terminami, np. przy mikroskopowej obserwacji naszego mózgu. Inaczej mówiąc, czym innym byłoby być tymi, którzy posiadają te zdarzenia a samymi tymi zdarzeniami danymi w doświadczeniu zewnętrznym ("mikroskopowym"). W wyniku tej stale obecnej nieprzystawalności, wymykania się doświadczenia terminom fizykalistycznym, istniałaby wyraźna sugestia konieczności nadania tym terminom innego

znaczenia, czyli sugestia powrotu do języka mentalistycznego. **Język fizykalistyczny byłby otwarty na znaczenia mentalistyczne**. Dodatkowo istniałoby też stałe systematyczne przesunięcie sensu terminów fizykalistycznych w każdym indywiduum: inaczej byłoby być mną, w którym zdarzają się te a te procesy elektrochemiczne, a inaczej kimś innym posiadającym, obiektywnie patrząc, te same procesy elekrochemiczne[12].

Wniosek zatem mógłby być następujący: dualizm semantyczny (i intuicyjny) nie jest eliminowalny ze względu na dwoistość kierunków doświadczania i sugerowaną przez to odmienność posiadania tych samych, według założenia antydualistycznego, zdarzeń. Ta odmienność posiadania, to nic innego niż moment świadomości, "poczucie bycia jakoś mną". Okazuje się więc, że najtwardszym orzechem do zgryzienia dla anytdualisty jest moment **świadomości**[13]. Żeby osiągnąć swój cel musiałby on wskazać na mechanizm fizyczny (mózgowy) powodujący - jego zdaniem - złudzenie niefizyczności stanów mentalnych, wyrażające się w owym "poczuciu bycia mną". Jeżeli nie jest to możliwe na drodze eliminacji semantycznej, to czy jest to możliwe na drodze "słabszej", czyli empiryczno-kauzalnej? Najważniejszym problemem będzie tu zagadnienie tzw. **przyczynowości psychofizycznej**.

Czego możemy oczekiwać po badaniach empirycznych na ten temat? W najlepszym wypadku możemy spodziewać się odkrycia precyzyjnych **korelacji nomologicznych** między tym, co fizyczne a sugerowaną przez doświadczenie wewnętrzne niefizycznością zjawisk mentalnych. Formuła tej korelacji mogłaby wyglądać następująco: dla każdej kategorii mentalnej *M* istnieje fizyczna kategoria *F* tak, że u każdego człowieka występuje fenomen mentalny *M*, jeżeli w tym samym czasie występuje w nim fenomen fizyczny *F*. Tego typu wiedza nomologiczna miałaby, zdaniem antydualisty, ostatecznie zlikwidować sugestię niefizyczności zjawisk mentalnych i świadczyć o identyczności obu sfer. Sukces sformułowania tego typu korelacji nomologicznej byłby jednak dopiero wtedy ostateczny, gdyby udało się znaleźć ten element (mechanizm mózgowy), który jest odpowiedzialny za introspekcyjną sugestię niefizyczności (niehomogeniczności) obu sfer. Można jednak sądzić, że jest to niemożliwe z dwóch zasadniczych powodów.

Nawet przy znajomości precyzyjnych korelacji nomologicznych nigdy żadna z fizycznych własności mózgu nie wyprowadzi nas poza to, co fizyczne w kierunku świadomości. Żadne z własności fizycznych nie zmusi nas do wprowadzenia pojęcia świadomości. Jest to oczywiste w odniesieniu do własności bezpośrednio obserwowalnych (np. mikroskopowo), lecz także w odniesieniu do terminów teoretycznych formowanych w oparciu o terminy obserwacyjne. Terminy teoretyczne będą dziedziczyły po terminach obserwacyjnych wyłączną przynależność do homogenicznej, fizycznej struktury mózgu[14].

Nigdy nie zobaczymy jednak transformacji tego, co fizyczne w to, co mentalne (podobnie jak połączenia między tymi sferami), gdyż ciągle będzie obecna dwoistość doświadczenia: "fizycznego" (zewnętrznego), nie dającego nam powodów do wprowadzenia pojęcia świadomości (i wymienionych wyżej własności sfery mentalnej) oraz doświadczenia wewnętrznego, sugerującego niefizyczność współwystępujących ze sobą zjawisk. Do "przezwyciężenia" tej

dwoistości potrzebny byłby **trzeci typ doświadczenia**: jednak jego charakter trudno jest nawet bardzo ogólnie sobie wyobrazić. Jeżeli tak jest, to nie można ani przyjąć, ani odrzucić **dualizmu ontologicznego tych dwóch typów własności**. Mielibyśmy tu do czynienia z zasadniczą niedostępnością poznawczą pewnej struktury dla skończonego intelektu ludzkiego. Tę niedostępność można określić mianem **irracjonalności epistemologicznej**.

Wydaje się jednak, że sam rdzeń problemu leży głębiej, a mianowicie w pojęciu przyczynowości i jego relacji do pojęcia prawa. Identyfikacja empiryczna tego, co mentalne z tym, co fizyczne zakładałaby możliwość sformułowania precyzyjnych nomologicznych korelacji między tymi sferami. Mająca z tego wynikać eliminacja sfery mentalnej zakłada z kolei, że wyłączną przyczyną zjawisk mentalnych są zjawiska fizyczne. Błąd takiego rozumowania polega na pomieszaniu pojęcia warunkowania przyczynowego z pojęciem prawa.

Moment wywoływania czy wydobywania skutku przez przyczynę jest sam w sobie niezrozumiały. W drugiej analogii doświadczenia Kant tak pisze na ten temat: "Jak coś mogłoby być w ogóle zmienione, w jaki sposób byłoby możliwe, żeby po pewnym stanie rzeczy mógł następować stan przeciwny, o tym *a priori* nie posiadamy nawet najmniejszego pojęcia"[15]. Faktycznie badamy różne formy wywoływania skutku przez przyczynę i natrafiamy w ten sposób na prawa, lecz prawa zakładają to wywoływanie. Stąd też za pomocą praw samego wywoływania przyczynowego nie jesteśmy w stanie wyjaśnić[16]. Badanie *a priori* oznaczałoby w wypadku tego zagadnienia to, że na podstawie analizy własności fizycznych mózgu nigdy nie bylibyśmy w stanie wprowadzić pojęcia świadomości (czyli pokazać, jak stany fizyczne zmieniają się w stany świadome). Wiedza aposterioryczna polegałaby natomiast na odkryciu precyzyjnych korelacji nomologicznych między obiema sferami. Prawa opisujące te korelacje zakładałyby jednak wywoływanie przyczynowe. To, jak jest możliwe wywoływanie tego, co mentalne przez to, co fizyczne, pozostałoby jednak nadal niezrozumiałe, tak jak niezrozumiałe jest wywoływanie skutku przez przyczynę w ogóle.

Kategoria przyczynowości jako kategoria epistemologiczna jest tylko schematem możliwego rozumienia, a nie rozumieniem samym. Inaczej mówiąc, wywoływanie przyczynowe nie da się przeprowadzić do takiego stopnia zrozumiałości, jaki posiadamy w wypadku tzw. prawd rozumowych (gdy np. bezpośrednio dostrzegamy charakter związku między przesłankami a wnioskiem w prostych dowodach formalnych). W tym sensie każde wywoływanie przyczynowe jest epistemologicznie irracjonalne. **Nie istnieje pełne pokrycie się kategorii epistemologicznych i ontologicznych**. Nie stanowi to jednak powodu do wątpienia w istnienie związków przyczynowych, gdy staramy się nomologicznie badć naturę. Rozstrzygającą instancją antysceptyczną jest tutaj pragmatyczna racjonalność, pozwalająca na przewidywanie na podstawie odkrytych praw. Nie zmienia to jednak faktu, że z punktu widzenia esencjalnego (czy też z punktu widzenia racjonalności po prostu), tzn. od strony pytania o istotę wywoływania przyczynowego, ono samo pozostaje poznawczo niedostępne.

Ta irracjonalność epistemologiczna wywoływania przyczynowego ma jednak znaczenie, jeśli chodzi o problem relacji między duszą a ciałem. Pytanie bowiem, które tu zadajemy, jest pytaniem esencjalnym i racjonaloność pragmatyczna praw i opartych na nich przewidywań nie wystarcza. Nie znaczy to, że mielibyśmy wątpić w istnienie przyczynowych związków psychofizycznych. Takie związki niewątpliwie mają miejsce; ale problem polega na tym, **czy to, co fizyczne jest wyłączną przyczyną tego, co mentalne**, czy też stanowi dla niego tylko warunek możliwości. W związku z ekskluzywnością podziału "fizyczne - mentalne" i jednoczesnym występowaniem obu zjawisk w człowieku, irracjonalność wywoływania przyczynowego jest tu rozstrzygająca. Żadna, nawet najprecyzyjniejsza, korelacja nomologiczna nie wykluczy, że to, co fizyczne jest tylko warunkiem możliwości dla sfery mentalnej. Moglibyśmy to wykluczyć, gdybyśmy potrafili "rozumowo przejrzeć" wywoływanie przyczynowe (a tak nie jest), a w wypadku wywoływania psychofizycznego pozbyć się ciągle występującej w nim sugestii o kategorialnej heterogeniczności skutku. Irracjonalność epistemologiczna wywoływania przyczynowego potęguje się w wypadku przyczynowości psychofizycznej.

Wniosek z dotychczasowych rozważań byłby następujący: w związku ze szczególną sytuacją, z którą mamy tu do czynienia, tzn. z zadaniem pytania esencjalnego o charakter relacji między obiema sferami i w związku z byciem skazanym na odkrycie co najwyżej precyzyjnych korelacji nomologicznych między nimi oraz jednoczesną niewiedzą, na czym polega wywoływanie psychofizyczne - nigdy nie będziemy znali odpowiedzi na pytanie, czy mózg jest jedynie warunkiem możliwości dla zjawisk mentalnych, czy też mają one swój własny, odmienny od fizycznego, substrat.

W klasycznym rozumieniu **substancji** zawarte są dwa elementy (przynajmniej dwa, lecz te dwa, jak można sądzić, są najważniejsze): element bycia substratem zmian i element trwania tego substratu w trakcie zmian. Dusza była ujmowana bądź jako substrat zmian psychofizycznych w człowieku (np. tomistyczna teoria *anima forma corporis*), bądź jako tylko substrat zmian mentalnych (dualizm typu kartezjańskiego). W obu wypadkach mamy do czynienia z dualizmem w sensie szerszym, gdyż tu i tam przyjmuje się dla zmieniających się - a doświadczanych jako niefizyczne - elementów ich niefizyczny substrat (substancję). W jednej i drugiej teorii człowiek składa się z dwóch "części": fizycznej i niefizycznej. Rozumowanie prowadzące do takiej tezy zawiera trzy etapy: (1) doświadczenie wewnętrzne pokazuje (czy też raczej sugeruje) różnice jakościowe między ciałem a umysłem; (2) aby zmienności niefizycznych (niematerialnych) zjawisk mentalnych nie zinterpretować jako ciągłego powstawania i ginięcia, należy - na mocy tzw. dialektyki zmiany - przyjąć trwające w tych zmianach ich podłoże, ich substrat; (3) jeżeli zjawiska mentalne dane są jako niefizyczne, to trzeba również przyjąć, że ich substrat ma taki sam charakter jakościowy, czyli jest niefizyczny (zgodnie z zasadą: *omne agens agit sibi simile*). Ten trwający w zmianach niefizyczny (niematerialny) substrat (substancja) miałby być odpowiedzialny za psychofizyczną jedność bytu ludzkiego (tomistyczna teoria *anima forma corporis*)[17], bądź za jedność umysłu (dualizm kartezjański i jego odmiany).

To rozumowanie byłoby poprawne, gdyby (oprócz innych zastrzeżeń) można było wiedzieć, czy dane w doświadczeniu wewnętrznym własności zja-wisk mentalnych są rzeczywiście niefizyczne, a nie tylko sugerowane jako niefizyczne. Inaczej to formułując, gdyby dało się wykluczyć, że ich jedynym substratem jest mózg (mózg jako relatywna substancja lub relatywny substrat, gdyż jako taki jest on tylko agregatem elementów bardziej podstawowych). Moglibyśmy to wykluczyć, **gdybyśmy byli w stanie** "rozumowo przejrzeć" *nexus psychophysicus*, tzn. sposób, w jaki to, co fizyczne łączy się z tym, co jest przez doświadczenie wewnętrzne sugerowane jako niefizyczne. Zgodnie z powyżej przedstawioną argumentacją jest to jednak niemożliwe. Wniosek byłby więc następujący: zarówno **istnienie, jak i nieistnienie niematerialnego substratu zjawisk mentalnych w człowieku jest poznawczo niedostępne.**

Z tego punktu widzenia można dać ogólną diagnozę sensu i perspektyw badań nad tzw. **sztuczną inteligencją.** Nie widać żadnej racji, aby zjawiska mentalne musiały być koniecznie związane z substratem biologiczno-neuronalnym. Faktycznie znamy tylko jedno takie połączenie, a mianowicie to, które ma miejsce w człowieku. Na podstawie analizy zjawisk mentalnych nie da się wywieść żadnej sprzeczności z możliwością ich sprzężenia z substratem innym niż neuronalno-biologiczny. Nie można zatem wykluczyć, iż dzięki poznaniu precyzyjnych korelacji nomologicznych między tym, co fizyczne a tym, co mentalne w człowieku, da się wykryć receptę inżynierską pozwalającą na "zakotwiczenie" ("osadzenie") zjawisk mentalnych na podłożu czysto fizycznym (z pominięciem biologicznego). Czy taki rezultat - jak wielu uważa - przesądziłby o konieczności wykluczenia istnienia niematerialnego substratu (substancji) jako podłoża zjawisk mentalnych? Sądzę, że nie, gdyż w tym wypadku mielibyśmy do czynienia z dwoistością doświadczeń: myślącej i czującej "maszyny" od wewnątrz i jej struktur fizycznych od zewnątrz, a zatem też z ciągłą sugestią niefizyczności zjawisk wewnętrznych. Ze względu na tę dwoistość i brak trzeciego typu doświadczenia prezentującego nam **neux psychophisicus**, nigdy nie moglibyśmy wiedzieć, czy tworzymy fizyczne przyczyny wywołujące sugestię niefizyczności (niematerialności) zjawisk wewnętrznych, czy też tylko warunki możliwości dla zaistnienia osobnego, niefizycznego substratu tych zjawisk (a przynajmniej ich części). I w tej sytuacji pytanie esencjalne byłoby niemożliwe do rozstrzygnięcia.

Wreszcie ostatnie pytanie, często podnoszone w dyskusjach nad problemem tego, co niefizyczne w człowieku, a mianowicie pytanie, czy to, co mentalne (lub przynajmniej jego część) może istnieć niezależnie od jakichkolwiek warunków fizycznych? Zwykle rozumiano to w ten sposób, że niematerialność substratu (substancji) zjawisk psychicznych (czy psychofizycznych) świadczy o jego trwaniu po usunięciu warunków fizycznych w momencie śmierci. Odmienność substancjalna (niematerialność substratu) miałaby świadczyć o jego samoczielności bytowej w stosunku do tego, co fizyczne.

Gdy zaakceptujemy powyższą argumentację na temat irracjonalności epistemologicznej związku psychofizycznego i wynikającą z niej niemożliwość rozstrzygnięcia, czy dla zjawisk mentalnych istnieje inny substrat niż fizyczny, to dowodzenie niezniszczalności czy nieśmiertelności "rdzenia" bytu ludzkiego

traci swoją podstawę. **Nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieli**, czy istnieje coś takiego jak dusza w sensie niematerialnego substratu zjawisk mentalnych.

Załóżmy jednak to, co zgodnie z wyżej przedstawioną argumentacją jest dla nas niemożliwe, tzn. przyjmijmy, że jesteśmy w stanie "rozumowo przejrzeć" *nexus psychophysicus* i wiedzieć, że w bycie ludzkim mamy do czynienia nie tylko z mózgiem jako warunkiem możliwości dla zjawisk mentalnych, lecz także z ich niematerialnym substratem. Czy w takim wypadku bylibyśmy uprawnieni do wnioskowania o jego trwaniu po usunięciu warunków fizycznych? Sądzę, że nie, a błąd polegałby tu na pomieszaniu pojęć niefizyczności (niematerialności) i **absolutnej samodzielności bytowej** tego, co niefizyczne w stosunku do tego, co fizyczne (materialne). Stwierdzenie niematerialności substratu zjawisk mentalnych nie równa się stwierdzeniu jego samodzielności, bądź niesamodzielności w stosunku do tego, co fizyczne. Aby wiedzieć coś na ten temat, trzeba byłoby przebadać wszystkie warunki fizyczne, w jakich mogą się pojawiać niefizyczne substraty i w ten sposób stwierdzić np., że nie ma takich sytuacji, w których te substraty pojawiałyby się bez warunków fizycznych. To równałoby się pokazaniu niesamodzielności tych substratów wobec warunków fizycznych i skonstatowaniu realnej konieczności związania ich z tymi warunkami. Tym samym wykluczylibyśmy trwanie niematerialnych substratów po usunięciu warunków fizycznych. W odwrotnym wypadku musielibyśmy znaleźć takie warunki, w których niefizyczny substrat pojawiałby się bez związania z jakimikolwiek warunkami fizycznymi. To równałoby się wiedzy o jego samodzielności bytowej i możliwości trwania bez warunków fizycznych. Jest oczywiste, że oba zadania bądź ze względu na swoją nieskończoność, bądź niewykonalność przekraczają możliwości każdego skończonego umysłu.

1. Przegląd najważniejszych stanowisk i współczesnych autorów piszących na ten temat można znaleźć np. w : D. M. Rosenthal (wyd.) *The Nature of Mind*, Oxford 1991; M. Carrier, J. Mittelstras, *Geist, Gehrin, Verhalten. Das Leib-Seele Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin 1989; G. Flistad (wyd.) *Contemporary Philosophy*, t. 4: *Philosophy of Mind*, London 1982; P. Bieri (wyd.) *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein 1981.

2. Wyrażenie "znaturalizowana epistemologia" pochodzi prawdopodobnie od W.V.Quine'a (zob. jego programowy esej pt. *Epistemology Naturalized*, w: W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s.69-90; tłum.pol. *Epistemologia znaturalizowana*, w: W. V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 106-125). Naturalizm oznacza tu przede wszystkim próbę eliminacji normatywnie rozumianych problemów epistemologicznych na rzecz problemów opisowych, którymi zajmują się np. takie nauki jak psychologia. W tym sensie jest to nowa wersja tego, co dawniej określano mianem psychologizmu w teorii poznania. Naukowy realizm w ontologii oznacza, że jeżeli chcemy coś wiedzieć na temat tego, co istnieje, to należy się odwołać do nauk: na pytania ontologiczne odpowiadają poszczególne nauki. To stanowisko wiąże się także z filozofią Quine'a; por. też W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, (1) 1956 (tłum. pol. *Empiryzm a filozofia umysłu*, w: *Empiryzm współczesny* (wyd. B. Stanosz), Warszawa 1991, s. 171-257.)

3. Takie stanowisko reprezentuje np. J. Seifert w *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg 1973. Broni on tezy o istnieniu substancjalnego ducha w człowieku, ale przeciwstawia się tomistycznej teorii *anima forma corporis*. Klasyczne tomistyczne stanowisko reprezentuje np. M. A. Krąpiec w *Ja-człowiek*, Lublin 1974.

4. Tak tę sytuację interpretuje N. Hartmann. Według niego elementy fizyczne wchodzą wprawdzie w budowę żywego organizmu jako jego "materia", lecz doznają przy tym transformacji (Uberformung), natomiast elementy fizyczne jak i organiczne nie wchodzą w wewnętrzną budowę tego, co psychiczne. To, co psychiczne jest tylko nadbudowane (überbauung) nad tym, co fizyczne i organiczne, a tym samym brakuje mu cechy rozciągłości (zob. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940, s. 475-486).

5. Na temat pojęcia informacji semantycznej i możliwości jej "zakotwiczenia" w "maszynie biologicznej" - człowieku por. P. Bieri (wyd.) *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1987 (wstęp wydawcy), s. 9-33.

6. To wyrażenie pochodzi oczywiście ze sławnego artykułu Th. Nagla, który zapoczątkował dyskusję wśród filozofów analitycznych na temat tzw. jakości fenomenologicznych w kontekście zagadnienia *mind-body*, por. Th. Nagel, *What is it like to be a bat*?, w: Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge 1979, s. 165-180.

7. Por. S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge (Mass.) 1983. Wyrażenie "Psychologia ludowa" może mieć dwojaki sens: dla zwolenników eliminacjonizmu w zagadnieniu "umysł-ciało" (por. P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind Brain*, Cambridge, Mass., 1986) oznacza coś, co należy przezwyciężyć na rzecz przyszłej naukowej psychologii, która nie będzie się już musiała posługiwać niejasnym słownikiem mentalistycznym; bardziej umiarkowani fizykaliści współcześni, czyli tzw. funkcjonaliści, będą twierdzili, że potoczna psychologia zachowa swój sens, lecz będzie można ją precyzyjniej opisać za pomocą języka teoretycznego przyszłej psychologii (komputacyjnej). To ostatnie stanowisko propagowane jest głównie przez J. A. Fodora (por. J. A. Fodor, *Psychological Explanation. An Introduction to the Philosophy of Psychology*, New York 1968 i *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass) 1987). Funkcjonalizm poddaje radykalnej krytyce (jego twórca) H. Putnam w *Representation and Reality*, Cambridge (Mass.) 1988.

8. W ten sposób upraszczam nieco dyskusję na temat "umysł-ciało" w tym aspekcie, tzn. biorę pod uwagę odkrycie praw dotyczących relacji między tym, co fizyczne a tym, co mentalne, nie dyskutuję natomiast argumentacji D. Davisona na rzecz niemożliwości sformułowania praw psychofizycznych (por. D. Davison, *Mental Events*, w: D. Davison, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, tłum. pol. *Zdarzenia mentalne*, w: D. Davison, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle* (wyd. B. Stanosz), Warszawa 1992, s. 163-193.

9. Obie próby są w tym podobne do siebie, że hipotetycznie projektują taki stan wiedzy empirycznej, jakim dzisiaj nie dysponujemy. Pierwsza z nich jest jednak raczej tylko analityczno-pojęciowa, gdyż sytuacja, którą zakłada, jest całkowicie fikcyjna; mimo to warta jest dyskusji, gdyż pozwala na ukazanie, (jak sądzę), niemożliwości eliminacji języka mentalistycznego w przypadku istot obdarzonych jednocześnie doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym. Eliminacja semantyczna byłaby mocniejsza od drugiej próby, polegającej na wywiedzeniu identyczności tego, co mentalne i tego, co fizyczne na podstawie odkrycia precyzyjnych korelacji nomologicznych; w tym bowiem wypadku język mentalistyczny pozostawałby nienaruszony.

10. Podobny eksperyment myślowy, mający przybliżyć sens materializmu eliminacyjnego, znajduje się w książce R. Rorty'ego *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, s. 70-71.

11. Gdyby takie doświadczenie istniało, to nawet dysponując pełnym słownikiem fizykalistycznym, dotyczącym naszych przeżyć, nie bylibyśmy mu całkowicie poddani, jeśli chodzi o to, czego doświadczalibyśmy w introspekcji.

12. Taki sens można nadać zarzutowi Th. Nagla (zob. przyp. 6), że istotną cechą tego, co mentalne jest jego subiektywność, podczas gdy fizykalista jest zmuszony do opisu wyłącznie obiektywistycznego.

13. J. A. Fodor twierdzi, że dla materialisty aktualnie istnieją trzy ważne problemy dotyczą-ce umysłu: (1) jak to, co jest materialne, może być świadome? (2) jak to, co materialne, może mieć stany intencjonalne? (3) jak to, co materialne, może być racjonalne? Na dwa pierwsze pyta-nia nie mamy według Fodora dzisiaj jeszcze żadnej odpowiedzi. Trzeci problem można rozwiązać, gdy umysł pojmiemy jako rodzaj maszyny Turinga (por. J. A. Fodor, *The Big Idea. Can There Be a Science of Mind?*, w: *The Times Literary Supplement*, July 3 (1992), s. 4-7).

14. Taki jest główny argument McGinna za nierozwiązywalnością problemu "umysł-ciało" (por. C. McGinn, *Can We Solve the Mind-Body Problem?*, w: *Mind*, vol. XCVIII, no. 391, July 1989, s. 349-366). McGinn sądzi, że w ten sposób eliminuje problem filozoficzny dotyczący relacji między umysłem a ciałem, chociaż jednocześnie twierdzi, że związek między sferą mentalną i fizyczną jest naturalny, tzn. nie wchodzą tu w grę takie konstrukcje jak np. okazjonalizm. Jak się dalej okaże, moja argumentacja sięga dalej i nie wynika z niej wykluczenie żadnego, nawet najbardziej nienaturalnego, charakteru związku między duszą a ciałem.

15. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, (tłum. R. Ingarden), Warszawa 1986, B 252.

16. Por. N. Hartmann, *Philosophie der Natur, Abriß der speziellen Kategorienlehre*, Berlin 1950, s. 328-330. Fakt, że czegoś nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, i że wyjaśnienie to jest dla nas z istoty niedostępne, nie zmusza nas do twierdzenia, iż związek między duszą a ciałem jest sam w sobie irracjonalny, tzn. np. sprzeczny, labilny itp. Irracjonalność epistemologiczna nie implikuje irracjonalności ontologicznej.

17. Substancja to trwający w zmianach substrat tych zmian. Jako taka kategoria substancji jest bardziej podstawowa niż kategoria formy. Substancja jako substrat leży u podstaw wszelkich określonych form czy relacji; dlatego wyrażenie "forma substancjalna" (w wyniku związania metafizyki Arystotelesa z przykładami z obszaru biologii) błędnie sugeruje, że miałoby tu chodzić o formowanie czegoś. Jedynym ważnym w tym kontekście pytaniem jest, czy w świecie istnieją inne substraty zmian niż substraty fizyczne? W odniesieniu do samego świata fizycznego można natomiast pytać, co jest ostatecznym substratem zmian w tym świecie (energia, pola sił itp), i czy w ogóle potrzebne jest przyjmowanie jakichkolwiek ostatecznych substratów, tzn czy nie jest możliwe powstawanie i ginięcie w sensie ścisłym, czyli z nicości?

Logos i Ethos 1/1993

Janusz Mizera

PRZEZWYCIĘŻENIE RELACJI PODMIOTOWO-PRZEDMIOTOWEJ W MYŚLENIU MARTINA HEIDEGGERA

Centralnym zagadnieniem filozofii Martina Heideggera, zagadnieniem bez którego nie podobna zrozumieć w pełni przełomu dokonanego przezeń w myśleniu filozoficznym, jest próba przezwyciężenia tradycyjnej, teoriopoznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej.

Radykalizacja metody fenomenologicznej pozwoliła Heideggerowi na przezwyciężenie podstawy filozofii Husserla. Ja transcendentalne nie spełnia wymogu aprioryczności, nie jest ono pierwszym pierwotnym pojęciem filozofii, od którego można by rozpocząć źródłowe myślenie. Husserlowski podmiot absolutny, jako podmiot właśnie, z konieczności sytuować się musi w perspektywie tradycyjnej relacji podmiotowo-przedmiotowej. Gdzie jednak, zapytajmy, relacja ta ma swój początek? Dlaczego to ona właśnie ma być bezrefleksyjnie przyjmowanym założeniem? Czy istnieje możliwość usytuowania początku filozoficznego myślenia poza, czy może przed tą relacją? Pytania te pojawiły się w toku Heideggerowskiego myślenia. Spróbujmy zgłębić te problemy, wychodząc od kartezjańskiego przełomu w filozofii, przełomu polegającego na świadomym ugruntowaniu relacji podmiotowo-przedmiotowej jako warunkującej wszelką rzetelną myśl filozoficzną. Rozważania nasze rozpoczniemy zatem od samego rdzenia nowożytnej filozofii, by przejść następnie do antykartezjańskich propozycji Heideggera, prowadzących wprost do analityki jestestwa (*Dasein*) i wyodrębnienia bycia jako fundamentu, na którym dopiero można rozwijać filozofię wolną od przekazanych tradycją uprzedzeń.

1. Główne zasady filozofii kartezjańskiej

Niemal wszystkie podręczniki historii filozofii zaznaczają zainteresowania młodego Kartezjusza naukami ścisłymi. Znaczący wpływ na obranie takiej właśnie drogi miał kontakt początkującego wówczas filozofa z holenderskim fizykiem i matematykiem Izaakiem Beeckmanem. Wspólne dysputy były zapewne znaczącą inspiracją do powstania pierwszych rozpraw Descartesa z dziedziny nauk ścisłych. Nieco później zajął się Kartezjusz rozmyślaniami nad stworzeniem własnego systemu filozoficznego. Rozstrzygające znaczenie miał mieć podobno cykl trzech snów, które nawiedziły filozofa w listopadzie 1619 roku. Piękny esej osnuty wokół tego niecodziennego zdarzenia wyszedł spod pióra

wybitnego współczesnego krytyka, jednego z głównych przedstawicieli francuskiej szkoły hermeneutycznej, Georgesa Pouleta[1]. Ten przebłysk geniuszu, wyśniony w przeciągu jednej tylko nocy, znalazł swoje bogate rozwinięcie w *Rozprawie o metodzie* oraz w *Medytacjach*. Punktem wyjścia rozważań była próba zakwestionowania całej wiedzy, w szczególności tej pochodzącej od zmysłów: "wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły, przekonałem się jednak, że te mnie niekiedy zawodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zawiedli"[2]. Skąd właściwie możemy wiedzieć, czy to wszystko, co przydarza się nam rzekomo na jawie, nie jest głębokim snem? Skąd bierze się nasza pewność w kwestii odróżnienia jawy od snu? Przecież nie sposób znaleźć tu żadnego rozstrzygającego kryterium prawdziwości. Możemy powiedzieć, że przecież istnieje Bóg, który na pewno jest gwarantem prawdziwości. "Skąd jednak wiem - zapytuje Kartezjusz - że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnego kształtu, żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące"[3]. Tym sposobem zwątpić można we wszystko, wszystko zakwestionować. A jednak nie jest to radykalny sceptycyzm, który mógłby doprowadzić Kartezjusza do jednej z form nihilizmu, bądź conajmniej do agnostycyzmu. Nie tędy prowadzi droga wytyczona przez filozofa. Owszem, "przyjmę (...), że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy a zarazem najpotężniejszy i przebiegły wszystkie swe siły wytężył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwowierność. Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam. Będę trwał uparcie przy tym rozmyślaniu i w ten sposób, choć może nie jest w mojej mocy poznać jakąkolwiek prawdę, to jednak będę się miał niezachwianie na baczności, żebym nie uznawał, o ile to możliwe, rzeczy fałszywych i żeby mi ten zwodziciel, chociażby nie wiem jak potężny i przebiegły, nie mógł niczego narzucić"[4]. Lecz jest to dopiero początek drogi filozoficznej. Wątpimy po to tylko, by na gruncie owego wątpienia stworzyć coś nowego, odnaleźć właściwą postawę, fundament, na którym dopiero możemy zbudować coś nowego, w co wątpić już niepodobna. A zatem sceptycyzm jako droga, jako metoda postępowania, czy, innymi słowy, zapożyczając popularny zwrot historyków filozofii: sceptycyzm metodyczny.

Jaki jednak cel przyświeca Kartezjuszowi w wytyczaniu nowej drogi myślenia? Jaka ma być ta nowa nauka? Czym miałaby się ona różnić od dawnej, zastanej przez filozofa? "Wszelka wiedza jest poznaniem pewnym i oczywistym"[5] - zanotował Kartezjusz, interpretując jedno ze swych prawideł kierowania umysłem. Trzeba zatem wyzwolić się z okowów sceptycyzmu i przejść do pozytywnych propozycji. Skąd wszelako wziąć ów ideał wiedzy niepowątpiewalnej? W tym miejscu trzeba przywołać wczesne zainteresowania filozofa. Koncentrowały się one, jak wspomnieliśmy, w kręgu nauk ścisłych, głównie geometrii i matematyki. Właśnie te nauki charakteryzują się jasnością i wyraźnością, w którą wątpić niepodobna. Bo przecież niezależnie od tego, czy istnieje zły duch, który nas zwodzi, czy wszystko to, wokół czego na codzień żyjemy, jest tylko zjawą senną, niezależnie wreszcie od złudności poznania zmysłowego, nie możemy zaprzeczyć, że 2+2=4. Jest to prawda jasna i wyraźna, nie poddająca się aktowi wątpienia. "Arytmetyka i geometria są znacznie pewniejsze niż inne nauki: one bowiem jedynie zajmują się tak czystym i prostym przedmiotem, iż zupełnie niczego nie zakładają, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polegają całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków. Są więc one ze wszystkich najłatwiejsze i najjaśniejsze i mają przedmiot taki, jakiego wymagamy, gdyż, pomijając nieuwagę, nie wydaje się, by człowiek mógł się w nich pomylić"[6]. Jasne i wyraźne jest to wszystko, co pochodzi od rozumu, co nie jest skażone zmysłowością. Na wzór poznania matematycznego pragnie Kartezjusz zbudować nowy system filozoficzny. Pojawia się jednak pytanie o zasadniczym znaczeniu: co stanowi kryterium jasności i wyraźności? Skąd mamy brać pewność, że to oto poznanie jest jasne i wyraźne? Co ma być czynnikiem gwarantującym pewność i prawdziwość wydanego sądu? W tym miejscu musimy powrócić do rozważań negatywnych, mianowicie do postulatu metodycznego zakwestionowania całej dotychczasowej wiedzy. Kartezjański sceptycyzm musi się w którymś miejscu zatrzymać. Trzeba dotrzeć do punktu, który byłby pewny i niewzruszony i w którym wątpienie przestaje być właściwą zasadą działania. Są bowiem określone granice wątpienia. Czyż mogę zakwestionować siebie samego? Raczej nie, bo skoro w coś wątpię, to ja sam jestem właściwie przecież tegoż wątpienia podmiotem. Skoro wątpię, to, rzecz prosta, myślę: tego faktu również nie mogę zanegować. A jeśli myślę, ja myślę, znaczy to, że jestem. W ten sposób staje oto przed nami zasada *cogito ergo sum*. "Powiedzenie: Ja jestem, ja istnieję, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem"[8]. Oto początek filozofii nowożytnej: myślenie, moje myślenie: świadomość wyniesiona zostaje na piedestał. Staje się ona podstawą, absolutnym podmiotem, niepodważalnym punktem wyjścia. *Subiectum* - podmiot to już nie jakaś podstawa w sensie *hypokeimenon*, lecz podstawa konkretna: ludzka świadomość. Tymczasem *subiectum* to właśnie przekład greckiego *hypokeimenon*. Słowo to oznacza "to, co leży - pierwsze (*das Vorliegende*) i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko. To metafizyczne znaczenie pojęcia podmiotu nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle z żadnym Ja"[9]. Ponieważ całe Kartezjańskie rozważanie przebiega w perspektywie epistemologicznej, zatem ustalenie absolutnego podmiotu poznającego wymaga ukonstytuowania się dlań przedmiotu. Relacja podmiot-przedmiot wydaje się być w takim ujęciu prawdą niemożliwą do oba-lenia, koniecznym aksjomatem i warunkiem możliwości wszelkiego filozofowania. W jaki sposób jednak możliwe jest przejście od podmiotu do przedmiotu? Skąd w ogóle wziął się ów przedmiot i czym on jest, skoro wątpimy we wszystko? Na razie istnieję przecież tylko ja sam jako *subiectum*. Jest to prawda niepodważalna i bezwzględnie pewna. Z drugiej strony wiemy o istnieniu świata materialnego, nie może ono jednak być tak pewne jak istnienie naszej jaźni. Wymaga przeto dowodu. Zanim Kartezjusz dowiedzie istnienia świata zewnętrznego, wykazać musi wcześniej istnienie Boga. Dopiero Bóg bowiem - przy-

najmniej na gruncie Kartezjańskiego myślenia - może być gwarantem istnienia ciał materialnych. "Skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub może być, wydaje się, że obierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn. Aby zaś zabrać się do tego w dostatecznie pewny sposób i bez niebezpieczeństwa błądzenia, powinniśmy się kierować swą ostrożnością, aby zawsze jak najżywiej o tym pamiętać, że Bóg, twórca rzeczy, jest nieskończony, my zaś całkowicie skończeni"[10]. Nasz skończony umysł posiada rozmaite idee rzeczy, rzeczy, które być może istnieją poza nami. "Być może" - ponieważ nie mamy żadnej pewności o ich istnieniu. Kartezjusz wyodrębnia trzy rodzaje idei posiadanych przez umysł: "jedne wydają mi się być wrodzone, inne nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione. Bo, że pojmuję, co to jest rzecz, co prawda, co myślenie - to - jak mi się zdaje - mam nie skądinąd, jak od samej mojej natury. Że zaś teraz słyszę hałas, widzę słońce, czuję ciepło ognia, to - jak dotychczas sądziłem - pochodzi od jakichś rzeczy poza mną się znajdujących. A wreszcie syreny, hipogryfy itp. są urobione przeze mnie samego"[11]. Idee mają różne stopnie doskonałości, zależne od "rzeczywistości obiektywnej"[12], którą w sobie zawierają. Najmniej posiadają jej przypadłości, znacznie więcej substancje, najwięcej zaś niewątpliwie idea Boga. Bóg to wedle Kartezjusza "substancja nieskończona, niezależna, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje"[13]. Idea Boga, obdarzona tak doskonałymi cechami nie może pochodzić od jaźni, skutek bowiem nie może posiadać więcej doskonałości niż przyczyna. Idea Boga musiała zostać z konieczności wszczepiona umysłowi ludzkiemu przez Boga samego. A zatem Bóg istnieje z konieczności, w innym bowiem przypadku nie potrafilibyśmy - naznaczeni piętnem skończoności - wytworzyć w sobie sami idei bytu nieskończonego. Bóg bowiem, który jest bytem doskonałym, nie wprowadzałby nas w błąd, nakazując wierzyć w istnienie tego, co rzeczywiście nie istnieje. Boska doskonałość gwarantuje nam w ten sposób fakt istnienia świata. W ten sposób otwiera się w obszarze filozofii nowożytnej nowa perspektywa: z jednej strony istnieje rzecz myśląca (*res cogitans*): świadomość, z drugiej natomiast rzecz rozciągła (*res exstensa*): świat zewnętrzny, istniejący poza świadomością i nie mający z nią żadnych punktów wspólnych. Epistemologicznie rzecz biorąc pojawia się relacja podmiotowo-przedmiotowa. Byt jawi się podmiotowi (*ego*) w postaci przedmiotu. Taki stan rzeczy będzie obowiązywać aż do fenomenologii Husserla. Próby prowadzące do przezwyciężenia relacji podmiotowo-przedmiotowej podejmie dopiero Martin Heidegger w swej ontologii fundamentalnej. Zobaczymy dalej, czy i na ile owe próby faktycznie likwidują tradycyjną, epistemologiczną strukturę podmiotowo-przedmiotową.

2. Jestestwo (*Dasein*) a bycie-w-świecie w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera

Wcześniej zwróciliśmy już uwagę na to, że wychodząc od *ego* nie zdołamy przejść do bytu. Jedyne, co nam pozostaje, to tkwić w schemacie wyznaczonym strukturą podmiotowo-przedmiotową, godząc się na niemożność napotkania bytu samego. Stanowiło to problem fenomenologii Husserla, tak samo jednak wygląda sytuacja w filozofii Descartesa. Heidegger, chcąc uniknąć tej trudności, wprowadza w punkcie wyjścia swego myślenia pojęcie jestestwa. Jestestwo to byt, którym sami jesteśmy, byt, w którego byciu sami uczestniczymy. Fakt nazwania pewnego określonego bytu mianem jestestwa nie ma na celu odróżnienia go od innych bytów w taki sposób, w jaki odróżniamy np. lampę od krzesła. Chodzi jedynie o określenie pewnego sposobu bycia, *Weise-zu-sein*, jak pisze Heidegger[14]. Owo bycie-ku (*Zu-sein*) jest określone przez relację bycia do bytu jako każdorazowo moje (*je meines*). Każdorazowa mojość jest nierozdzielnie związana z samą strukturą jestestwa, przynajmniej dopóty, dopóki jestestwo w ogóle **jest**. "Byt, któremu w jego byciu o samo to bycie chodzi, odnosi się doń jako do swej najbardziej własnej (*eigensten*) możliwości. Jestestwo **jest** każdorazowo swą możliwością i ma ją (...) jako to, co dane (*Vorhandenes*). A że jestestwo jest z istoty każdorazowo swoją możliwością, **może** ów byt w swoim byciu sam siebie wybrać, uzyskać, może też siebie stracić, bądź też nigdy siebie nie uzyskać, a jeśli nawet, to tylko pozornie"[15]. Każdorazowo mojość jest fundamentalną strukturą jestestwa, tak jak bycie-ku... stanowi podstawową strukturę bycia. Dla Heideggera problemy związane z cielesnością, duszą, czy duchem nie wchodzą w zakres zainteresowań ontologii fundamentalnej. Na boku pozostaje również pytanie o człowieka jako *animal rationale*; nie pytamy w ogóle o to, czym jest jestestwo, lecz jedynie i tylko o "**jak**" bycia jestestwa oraz o charakter tego "**jak**"[16]. Cóż jednak znaczy owo "jak" bycia jestestwa? Otóż, wedle Heideggera, jestestwo **jest** w swej najbliższej codzienności (*Alltäglichkeit*). Nie oznacza to umieszczenia jestestwa jako jednostkowego, konkretnego, tego oto bytu w życiu codziennym. Jestestwu nie zostaje przypisana żadna biografia. To, co istotne, to fakt w jego faktyczności, czyli codzienność bycia każdorazowością. "Analityka codzienności ma swój zamiar metodyczny: nie doprowadzić interpretacji jestestwa w człowieku do antropologiczno-psychologicznego opisu przeżyć i władz. Poznanie antropologiczno-psychologiczne nie zostaje tym samym potraktowane jako fałszywe. Idzie o wykazanie, że przy całej swej słuszności wiedza ta od samego początku i wciąż jeszcze nie wystarcza do uchwycenia problemu egzystencji jestestwa, tzn. jego skończoności"[17]. Heidegger nie jest również zainteresowany uwarunkowaniami kulturowymi, geograficznymi, czy biologicznymi, należą one bowiem do szeroko rozumianej antropologii, psychologii czy kulturoznawstwa. Heideggerowska codzienność utrzymuje się przez wszystkie dni, przez cały czas, tyle zresztą znaczy - etymologicznie rzecz biorąc - termin "*Alltäglichkeit*". W ten sposób wiąże się ona ściśle z czasem i z czasowością. Każdy zresztą termin wprowadzony przez Heideggera wiąże się z innymi w sposób konieczny. W ontologii fundamentalnej nie ma pojęć izolowanych, takich jak *cogito* u Descartesa.

Wróćmy jednak do właściwych rozważań. Co jest codziennością jestestwa w powyższym rozumieniu? Heidegger określa bliżej jestestwo poprzez bycie-w-świecie (*In-der-Welt-sein*)[18]. Świat jest odpowiedzią na pytanie o "jak" bycia. Trzeba sobie jednak wyjaśnić kwestię bycia-w jako takiego. Niewątpliwie jest to pewien sposób bycia, oznaczający bycie "w" czymś innym. Relację tę możemy przybliżyć przez unaocznienie sobie najprostszych rzeczy, znajdujących się w zasięgu naszego wzroku. Widzimy książki w regale, herbatę w filiżance, szufladę w stole itd. Nie o takie relacje chodzi jednak Heideggerowi. Szuflada jest w stole w sensie przestrzennym i nie przysługuje im (tzn. szufladzie i stołowi) relacja "bycia-w". Byty, które podaliśmy w powyższych przykładach, są obecne w przestrzeni. "Bycie-w" jako struktura jestestwa pomija przestrzenne zawieranie się w sobie zdarzeń. Nie chodzi o człowieka w przestrzeni (ja w tym oto pokoju) zwanej potocznie światem. Pamiętać trzeba, że jestestwo nie jest rozpatrywane jako byt odnoszący się do czegoś innego, lecz jedynie we własnym **sposobie** bycia. Zresztą słówko "w" (*in*) nie oznacza pierwotnie żadnego związku przestrzennego. Pochodzi ono od *"innan"*: mieszkać, zamieszkiwać, przebywać, podobnie jak łacińskie *"habito"* lub *"colo"*: dbać, zajmować się, strzec, zamieszkiwać oraz *"diligo"*: starać się, dbać, poważać. Niemieckim odpowiednikiem będzie tu *"vertraut sein"*: być w zażyłości, bliskości, swojskości, lecz również: być obeznanym, obznajomionym z czymś. Jestestwo to byt, którym każdorazowo jestem sam. Ze względu na strukturę "bycia-w" można powiedzieć: jestem, tzn. zamieszkuję, utrzymuję się w otwarciu przy świecie jako mi bliskim, swojskim, z którym jestem obznajomiony. Słówko "w" - powiedzmy to wyraźnie raz jeszcze - nie oznacza pierwotnie niczego przestrzennego, lecz jedynie: być blisko czegoś (*vertraut sein mit*)[19]. Do codzienności należą takie sposoby bycia-w jak zajmowanie się czymś, używanie czegoś, stosowanie czegoś, lecz również zapytywanie, omawianie, badanie, określanie czegoś. Wszystkie te sposoby bycia-w charakteryzują kontakt jestestwa z bytem. Heidegger określa je wspólnym mianem zatroskania (*Besorgen*). Czy wobec tego można powiedzieć, że bycie-w jest właściwością jestestwa? Otóż nie. Nie jest to bowiem żadna właściwość, która jestestwu przysługuje lub nie. Bycie-w jest fundamentalną strukturą bycia jestestwa, z niego samego wydobytą. Wszelkie związki jestestwa ze światem są możliwe tylko wtedy, gdy jestestwo jest już byciem-w-świecie i to na sposób bycia-przy. Dlatego Heidegger nie bez racji mówi, że "fenomen bycia-w to *a priori* wszelkiego określonego odniesienia do świata"[20].

3. Problem poznania świata

Wprzódy musimy zapytać po prostu: czym jest poznanie? Co to znaczy: poznawać coś? Jeden z nowszych słowników podstawowych pojęć filozoficznych tak oto odpowiada na to pytanie: "Słowem poznawać oznaczamy intencjonalną, skierowaną na określony stan rzeczy aktywność, która prowadzi do rezultatu nazywanego przez nas intersubiektywnie rozporządzalną, obiektywnie ważną wiedzą - poznaniem"[21]. Teoria poznania zajmuje się (banał, który przy-

pominamy tylko dla porządku) aktami i rezultatami poznawczymi, choć - trzeba dodać - akty poznawcze nie są badane tak jak w psychologii. Epistemologia nie interesuje się przebiegiem procesów poznawczych, analizuje ona akty poznania pod kątem ich prawdziwości lub fałszywości. Pisze Ajdukiewicz: "Co to jest prawda? Oto pierwsze z naczelnych pytań teorii poznania, zwane zagadnieniem istoty prawdy. Drugie klasyczne zagadnienie teorii poznania nosi nazwę zagadnienia źródła poznania. W zagadnieniu tym chodzi o to, na czym w ostatecznej instancji poznanie winno się opierać i wedle jakich metod winno być osiągnięte, aby było pełnowartościowym, więc należycie uzasadnionym poznaniem rzeczywistości. Trzecie z klasycznych zagadnień teorii poznania, zwane zagadnieniem granic (albo przedmiotu) poznania, domaga się odpowiedzi na pytanie, co może być przedmiotem poznania, a w szczególności, czy może zostać poznana rzeczywistość od poznającego przedmiotu niezależna"[22]. Generalnie rzecz biorąc, teorii poznania chodzi o uchwycenie stosunku podmiotu poznającego do świata, rozumianego jako przedmiot poznania. Sam proces poznawania odbywa się wewnątrz podmiotu. Jak wobec tego dokonuje się przejście od podmiotu do tego, co na zewnątrz niego, do świata? Zdawać się może, iż nie jest to trudność nie do przezwyciężenia. Podmiot i przedmiot bowiem to dwa dane, obecne byty, o odmiennym wszelako charakterze. Oto problem, który pojawił się u Kartezjusza i był obecny w filozofii aż po fenomenologię Husserla (co zresztą wcale nie znaczy, że potem przestał w ogóle istnieć). Relacja podmiotowo-przedmiotowa jest jednym z ukrytych, niejawnych założeń fenomenologii, pozostałym w spadku po koncepcjach Kartezjusza. Znamienne słowa wypowiada na ten temat jeden z najwybitniejszych interpretatorów myśli Heideggera: "Głęboką tragedią Husserla było to, że ten, który opowiadał się za samymi rzeczami, a przeciw wszelkim metafizycznym konstrukcjom, ostatecznie sam powtórzył raz jeszcze drogę metafizycznych systemów czasów nowożytnych, nie spostrzegając nawet tkwiących w nich założeń"[23].

W jaki sposób Heidegger rozstrzyga kwestię relacji podmiotowo-przedmiotowej? Powiedzieliśmy, że jestestwo nie jest bytem, który odnosiłby się jakoś do czegoś różnego od siebie, lecz że jest to byt scharakteryzowany poprzez sposób bycia. Poznanie świata jest takim właśnie sposobem bycia jestestwa, ufundowanym ontycznie na podstawowej strukturze jestestwa: na byciu-w-świecie[24]. Zanim przyjrzymy się bliżej koncepcji Heideggerowskiej i jej konsekwencjom, powrócimy ponownie do tradycyjnego, kartezjańskiego rozstrzygnięcia kwestii poznania, zasadzającego się na strukturze podmiotowo-przedmiotowej.

4. Kartezjusz: świat jako obraz

Filozofię nowożytną zapoczątkował Kartezjusz swą znaną maksymą: *ego cogito ergo sum*, myślę, więc jestem. Podstawą pewności poznania bytu zewnętrznego jest świadomość podmiotu ludzkiego. Rzeczywistość staje się przedstawieniem, jest tym, co stoi przed podmiotem, przed ludzką świadomością i ze względu na nią. Heidegger tak pisze na ten temat: "myślenie jest taką pre-

zentacją prezentującego się, która na-stawia (*zu-stellt*) odniesienie tego, co się uobecnia, na nas i przy nas je na powrót przytwierdza. Dlatego prezentacja jest re-prezenatcją. Słowo *repraesentatio* jest odpowiednikiem znanej później nazwy przedstawienia (*Vorstellen*)"[25]. Od czasów filozofii nowożytnej dokonuje się antropologizacja myślenia o rzeczywistości: świat interpretowany jest, można rzec, na obraz i podobieństwo człowieka. Skąd właściwie wzięła się ta koncepcja, którą pokrótce omówiliśmy na początku tego artykułu? Otóż Kartezjusz pragnął powiązać ze sobą podstawę swego myślenia odkrytą poprzez metodyczne wątpienie z prawdą rozumianą jako pewność. Prawda z kolei rozpatrywana była przezeń w perspektywie wolności. Dlaczego właśnie tak? Słusznie pisze o tym Heidegger: "Jest to rezultatem owego wyzwolenia człowieka, kiedy to wyzwala się on ze zobowiązań chrześcijańskiej prawdy Objawienia i doktryny kościelnej, aby samemu nadawać sobie prawa prawodawstwem, które się opiera na sobie samym. Wskutek takiego wyzwolenia istotę wolności, tzn. więzi z tym, co zobowiązuje, stanowi się na nowo. Ponieważ podług tej wolności wyzwalający się człowiek sam stanowi o tym, co jest zobowiązujące, można je odtąd określać rozmaicie. Zobowiązujący może być rozum ludzki i jego prawo albo mocą tego rozumu urządzony i przedmiotowo uporządkowany byt, albo też nie uporządkowany jeszcze chaos, któremu uprzedmiotowienie powinno dopiero podołać, a który w pewnej epoce wyzywająco dopomina się opanowania"[26]. Podstawa wolności musi być czymś, co nie podlega już wątpieniu. I Kartezjusz rozstrzyga: podstawą, czymś bezwarunkowo pewnym może być tylko *ego cogito*. Ale myślenie jest przedstawieniem. "Przedstawiać oznacza tutaj: samemu z siebie coś przed sobą postawić i postawione jako takie podstawić, zabezpieczyć (*von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen*). Tego rodzaju podstawienie jest nieodzownie obrachunkiem, gdyż tylko obliczalność tego, co ma być przedstawione, gwarantuje, że możemy go być z góry i stale pewni. Przedstawianie nie jest już odbiorem tego, co się wyistacza i do czego nieskrytości należy sam odbiór, mianowicie jako swoisty rodzaj wyistaczania się ku temu, co wyistacza się nieskryte. Przedstawienie nie jest już odkrywaniem się dla..., lecz ujmowaniem i pojmowaniem (*Ergreifen und Begreifen*) czegoś"[27]. W tym miejscu łączą się wszystkie pragnienia Descartesa: wolność posiada swoją podstawę, jest ona niewątpliwie pewna, będąc zarazem władzą przedstawiania na sposób tak przez Kartezjusza ceniony, tzn. matematyczny (obrachunek, obliczalność). Według Heideggera maksyma: *cogito ergo sum* skrywa w sobie coś więcej niż tylko proste, werbalne wywiedzenie istnienia bytu ludzkiego z myślenia. Dla skonstruowania takiego rozumowania nie trzeba by myśliciela rangi Descartesa[28]. *Cogitare* znaczy myśleć - co jednak Kartezjusz pojmuje używając tego słowa? Słowo to zastępuje on często innym: *"percipere"*: brać coś w posiadanie, zawładnąć rzeczą w sensie postawienia jej przed sobą, przed-stawienia[29]. Przedstawienie oznacza zarówno to, co przedstawione, jak i sam dokonywany akt. W ten sposób myślenie staje się przedstawieniem tego, co daje się przedstawić, ale jednocześnie również przedstawieniem siebie samego. Ja sam staję się przedmiotem. Przedstawiające *ego* jest współprzedstawione w każdym akcie przedstawienia, jak to, przed czym ustawione jest to, co przedstawiane. Wyraża to Kartezjusz słowami:

cogito to *cogito me cogitare*. Świadomość jest samoświadomością. Heidegger słusznie zauważa, że "świadomość siebie nie prowadzi do uświadomienia sobie rzeczy (...). Świadomość rzeczy i przedmiotów jest z istoty w samej swej podstawie przede wszystkim samoświadomością (*Selbstbewusstsein*) i tylko w ten sposób możliwa jest świadomość przed-miotów. Jaźń (*das Selbst*) ludzka jest z istoty tym, co leży u podstaw przed-stawienia. Jaźń jest *sub-iectum*"[30]. Wszelkie działanie ludzkie dokonuje się ze względu na *ego cogito* i zostaje doń sprowadzone. "Przez nazwę <myślenie> - powiada Kartezjusz - rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie. Bo gdy mówię: <ja widzę>, albo: <ja chodzę>, więc jestem, a mówiąc tak mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ - jak to często dzieje się we śnie - mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy wniosek jest całkowicie pewny, ponieważ nie dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czy myśli, że widzi lub że chodzi"[31]. Teraz już całkiem wyraźnie widzimy, w jaki sposób powstaje relacja podmiot-przedmiot. Przedmiotowe ujęcie bytu dokonuje się w procesie przedstawiania. Ustawiając byt przed sobą, człowiek uzyskuje co do niego pewność. Rzeczywistość rozpatrywaną w takiej właśnie, podmiotowo-przedmiotowej perspektywie nazywa Heidegger światoobrazem. Świat to tutaj całość bytu, obraz natomiast to byt postawiony przed nami jako przedmiot. Światoobraz nie jest obrazem świata, lecz samym światem, który stał się obrazem dla poznającego go podmiotu. "W tym ujęciu - mówi Heidegger - byt w całości bytuje dopiero i tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który przedstawia i dostawia, wytwarza"[32]. Światoobraz charakterystyczny jest tylko dla epoki nowożytnej. Starożytność była w tym względzie przeciwieństwem nowożytności. Dla Greków byt sam się ujawnia człowiekowi, nie ma tutaj mowy o stawianiu bytu przed sobą. Również średniowiecze miało odmienną wizję rzeczywistości. Byt był wówczas traktowany jako efekt działalności boskiej. Osobowy Bóg był wówczas stwórcą wszelkiego bytu. Ani w starożytności ani w średniowieczu byt nie był uzależniony od przedstawiania go przez człowieka. Mogłoby się wydawać, że istnieją znaczne podobieństwa między koncepcją Descartesa a Protagorasem, autorem znanej maksymy: "Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek". Podobieństwo jest jednak iluzoryczne. U Protagorasa człowiek jest osobą poprzez akceptację swojej przynależności do tego, co odkryte, przy jednoczesnym zrozumieniu skrytości bytu. Kartezjusz określa człowieka z perspektywy przedstawień, do których ogranicza się świat. Dla Protagorasa byt jest obecny w swej nieskrytości. Dla Kartezjusza jest on tylko przedstawiany przez podmiot. Prawda jest u Protagorasa nieskrytością uobecniającego się bytu, dla Kartezjusza zaś pewnością przedstawienia. I wreszcie człowiek Protagorejski jest miarą wszechrzeczy, lecz tylko do granicy, poza którą byt się skrywa, dla Kartezjusza natomiast ludzkie przedstawienia są gwarantem wszelkiej pewności[33]. Widać więc wyraźnie, że dopiero w filozofii

Descartesa można mówić o światoobrazie. Widać również, że struktura podmiotowo-przedmiotowa jest czymś na kształt prokrustowego łoża, do którego na siłę wtłaczany jest świat. Czy możliwe jest wyzwolenie się od uwarunkowań stworzonych przez relację podmiotowo-przedmiotową? Ponownie powrócimy teraz do pozostawionych na boku propozycji w tym właśnie kierunku.

5. Heidegger: jestestwo i jego bycie-w-świecie

Poznanie zostaje u Heideggera określone jako sposób bycia jestestwa, a fundamentalną strukturą jestestwa jest jego bycie-w-świecie, czyli dokładniej: bycie-już-przy-świecie, potraktowane jako konieczne założenie, umożliwiające uchwycenie czegokolwiek[34]. Chodzi tu o uzyskanie dostępu do rzeczy samej. Heidegger wyraźnie odchodzi od tradycyjnego sposobu przedstawiania kwestii poznania, wspierającego się na znanej relacji podmiotowo-przedmiotowej. Jestestwo nie musi ustawiać przed sobą przedmiotu poznania, ponieważ jest już w świecie i jako takie nie przedstawia sobie bytu w postaci przedmiotu, lecz po prostu napotyka poszczególne byty, kieruje się ku nim. Poznanie jest takim właśnie kierowaniem-się, możliwym na gruncie pierwotnego bycia-w-świecie. Polega ono na utrzymywaniu się w otwarciu wobec tego, co napotykane, wobec bytu, na który kieruje się jestestwo. Dopiero teraz następuje właściwy "kontakt" z bytem, który Heidegger określa jako przyjęcie (*Vernehmen*) tego, co napotkane. Widoczne jest nawiązanie do Greków, w szczególności do Parmenidesa, który tak oto pisał: "Tym samym jednak jest przyjmowanie, jak również to, ze względu na co jest przyjmowanie. Bowiem nie znajdziesz przyjmowania bez bycia bytu, w który ono (mianowicie przyjmowanie) jako wypowiedziane - jest"[35]. U Heideggera podobnie: przyjęty byt domaga się wyjaśnienia (wypowiedzenia), interpretacji. Dopiero wyjaśniony, zostaje on przechowany (*verwahrt*), staje się elementem wiedzy[36]. "Wszystko to - powiada Heidegger - jest zrozumiałe tylko na gruncie pierwotnego charakteru jestestwa jako bycia-ku, nie jest natomiast zrozumiałe, gdy podmiot jest czynnikiem psychicznym, zachowującym posiadane przedstawienia, o których dodatkowo trzeba powiedzieć, w jaki sposób są one zgodne (z sobą i z samym podmiotem)"[37]. I rzeczywiście, na gruncie koncepcji Heideggerowskiej nie może pojawić się pytanie o stosunek podmiotu do przedmiotu, ani o charakter przedstawień, czy ich relację do bytu. Jestestwo, skierowując-się-ku-bytowi i uchwytując go, nie czerpie ze swej sfery wewnętrznej, nie odwołuje się do siebie, lecz od razu jest już na zewnątrz, w świecie, w którym uchwytuje napotkane byty. Jestestwo nie jest podmiotem, określającym wpierw charakter swego odniesienia do świata, przedmiotu. Niezbywalnym warunkiem uchwycenia czegokolwiek jest wstępne ukazywanie się tego czegoś. Napotykany - czyli poznany - może być tylko taki byt, który się ukazuje. Poznanie nie jest u Heideggera pierwotnym, fundamentalnym fenomenem, jest ono możliwe jedynie jako sposób bycia jestestwa i to dopiero na gruncie fundamentalnego zjawiska bycia-w-świecie.

Filozofia, której punktem wyjścia jest teoria poznania, nie może być filozofią fundamentalną. Tkwić ona musi w ograniczeniach, które nakłada nań tradycyjna relacja podmiotowo-przedmiotowa. I nie jest tutaj ważne, czy będzie to koncepcja Kartezjańska, czy Husserlowska fenomenologia. Ta ostatnia, "jako nauka, która chce ustalać wyłącznie poznania dotyczące istoty"[38], odcinając się w ten sposób od psychologii - również uwikłana jest w relację podmiotowo-przedmiotową. W jednym ze swych wykładów marburskich z 1925 roku, Heidegger ilustruje ten problem, podając bardzo konkretny i, jak się zdaje, przekonywujący przykład. Porównuje on podmiot wraz z przynależną mu sferą immanentną do ślimaka zamkniętego w skorupie. Ślimak raz na jakiś czas musi wyjść ze swej skorupy choćby po to, by zdobyć pożywienie. Czy dopiero wtedy - zapytuje Heidegger - wchodzi on w określone relacje ze światem? Na pewno nie. Wychodzenie ze skorupy jest tylko pewnym sposobem jego bycia-już-w-świecie. Także wówczas, gdy siedzi on zamknięty w swojej skorupie, jest już w pewnym sensie na zewnątrz, jego bycie jest byciem-w-świecie. Wnętrze jego skorupy jest bowiem częścią jego świata, w **którym** jest[39]. Dopiero zrozumienie owego "w" daje możliwość przejścia od poznawczej struktury podmiotowo-przedmiotowej do rzeczywiście fundamentalnego bycia-w-świecie. Ślimak wypełzający ze skorupy jest ilustracją jestestwa, dla którego poznanie jest sposobem bycia. Podmiot natomiast z przynależnymi mu aktami immanentnymi jest - od czasów filozofii Kartezjańskiej - tym, co pierwsze, jest podstawą, fundamentem wszelkiego filozofowania. W akcie poznania byt, o czym już mówiliśmy, staje się przedmiotem poznania, stoi on naprzeciw podmiotu. Pierwotność bycia-w-świecie pozostaje tu niezauważona. A nie jest to sprawa banalna. Tradycyjne bowiem ujęcie poznania, tj. perspektywa podmiotowo-przedmiotowa prowadzi do wielu kwestii spornych, które nie pojawiają się w ujęciu zaproponowanym przez Heideggera. Najpoważniejszą z nich jest spór między idealizmem a realizmem. Oba te stanowiska pojawiają się dopiero na gruncie teorii poznania, zakładającej relację podmiot-przedmiot. Między podmiotem a przedmiotem musi istnieć pewien związek, zapewniający ich kontakt. Jeśli związek ów wytworzony jest przez podmiot i jeśli zapewnia on kontakt z ukonstytuowanym przezeń przedmiotem - wówczas zwykło się mówić o idealizmie. Jeśli natomiast przedmiot istnieje niezależnie od podmiotu - wówczas mówi się o realizmie. Istnieje jeszcze trzecie stanowisko, którego reprezentantem jest np. Avenarius. Wedle niego, między mną a otoczeniem (czyli między podmiotem a przedmiotem) zachodzi stałe i konieczne powiązanie, które autor *Ludzkiego pojęcia świata* nazywa zasadniczą koordynacją[40]. Ponieważ jednak Avenarius nie precyzuje, skąd się bierze owa zasadnicza koordynacja, podobnie jak nie wyjaśnia, co w gruncie rzeczy rozumie przez podmiot i przedmiot, zatem "przezwyciężenie" relacji podmiotowo-przedmiotowej trzeba uznać za pozorne. U Heideggera natomiast poznanie funkcjonujące jako sposób bycia-jestestwa-w-świecie, nie zostaje w ogóle uwikłane w tradycyjną relację podmiotowo-przedmiotową, w związku z czym na gruncie ontologii fundamentalnej spór między idealizmem a realizmem nie ma w ogóle sensu.

Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że spór ten przestaje być sensowny **dopiero** po przejściu od perspektywy poznawczej do badań nad byciem bytu, do ontologii. Dopiero prymat ontologii bowiem pozwala na potraktowanie poznania jako jednego ze sposobów bycia. Był to najistotniejszy punkt sporny między

Husserlem a Heideggerem, który doprowadził w konsekwencji do rozejścia się dróg obu filozofów.

Nie istnieje żadna konstruktywna krytyka ontologii fundamentalnej dokonana przez Husserla. Pozostały jedynie krótkie zapiski autora *Idei* na marginesach rozpraw Heideggera (*Sein und Zeit* oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*). Wynika z nich niestety jedynie zupełne niezrozumienie intencji Heideggera. Husserl pisze o trudnościach wynikających z subiektywności podmiotu, a pozostałych jeszcze po Kartezjuszu. "Nie dotyczą one - dodaje - mitycznego bycia, lecz istotnego stosunku bytu i subiektywności w ogóle. Prowadzi to do jedynie sensownego problemu konstytucji". Gdy zaś Heidegger pisze: "Rozumiemy zatem bycie, a jednak odczuwamy brak jego pojęcia", Husserl notuje na marginesie: "Odczuwamy brak? Kiedyż go potrzebujemy?"[41].

Dla Husserla fenomenologia była teorią poznania, dla Heideggera natomiast, metodą ontologii fundamentalnej. Husserl nie dostrzegał wad Heideggerowskiego przesięwzięcia. Był przekonany, że krytyka Heideggera zasadza się na niezrozumieniu właściwego sensu redukcji fenomenologicznej, więcej jeszcze: twierdził, że Heidegger dokonuje antropologizacjii a co za tym idzie, również psychologizacji problemów filozoficznych. Na marginesie jednej ze stron *Sein und Zeit* znajdujemy taki oto dopisek Husserla: "Konstytutywne fenomenologiczne wyjaśnienie całego obszaru świata przenosi bądź przekształca Heidegger w antropologizm"[42]. Nie wymieniając nazwiska Heideggera, krytycznie przedstawia "sytuację niemieckiej filozofii, z jej walczącą o prymat filozofią życia, z jej nową antropologią oraz filozofią egzystencji"[43]. Sam natomiast broni się przed zarzutami: "Zarzuty te polegają wszystkie na nieporozumieniach, sprowadzających moją fenomenologię z powrotem na ten poziom, którego przezwyciężenie stanowi cały jej sens; lub innymi słowy, polegają na tym, że nie zrozumiano tego, co zasadniczo nowe w fenomenologicznej redukcji, a więc wzniesienie się od podmiotowości należącej do świata (człowieka) ku podmiotowości transcendentalnej; że się więc utyka i pozostaje w obrębie empirycznej czy też apriorycznej antropologii, która wedle mojego poglądu wcale jeszcze nie osiąga swoiście filozoficznej dziedziny, a której uznawanie za filozofię oznacza popadnięcie w transcendentalny antropologizm lub w psychologizm"[44]. Husserl w istocie dokonuje przejścia od podmiotu psychologicznego do *ego* transcendentalnego, a Heidegger tego faktu bynajmniej nigdy nie kwestionował. Pisał zresztą o zasadności dokonanej przez Husserla krytyki psychologizmu[45]. Zarzut wobec twórcy fenomenologii był jeden, ale za to poważny: Husserl świadomie kontynuuje i rozbudowuje filozofię zapoczątkowaną przez Kartezjusza. Dokonując redukcji fenomenologicznej, uzyskuje on czystą, absolutną świadomość transcendentalną i pozostaje w ten sposób w okowach relacji podmiotowo-przedmiotowej, do końca życia borykając się z jej konsekwencjami[46]. Heidegger zdawał sobie sprawę, że zgoda na dokonanie redukcji nie pozwoli mu na przezwyciężenie relacji podmiotowo-przedmiotowej. Dlatego sam zrezygnował z modelu fenomenologii Husserlowskiej, która od początku była teorią poznania i przeszedł na teren ontologii, gdzie od podstaw budował własną filozofię.

Aby lepiej zrozumieć podstawy filozofii Heideggerowskiej, należy bliżej rozważyć problem świata. Dotąd mówiliśmy wprawdzie o jestestwie i jego byciu-w-świecie, akcentowaliśmy jednak tylko pierwszą część struktury: bycie-w.

6. Co to jest świat? Kartezjańskie rozumienie świata

Kartezjusz nigdy nie zastanawiał się bezpośrednio nad kwestią bycia bytu. Problemem była dla niego, zgodnie z zastaną tradycją, substancja, substancjalność zaś to cecha przysługująca z konieczności każdemu bytowi. Innymi słowy: każda rzecz, każdy byt, któremu można przypisać substancjalność, jest dla Descartesa substancją. "Wszelka rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub dzięki której istnieje coś, co ujmujemy, to znaczy jakaś właściwość albo jakość, albo przymiot, którego rzeczywista idea w nas istnieje, taką rzecz nazywamy substancją. Nie posiadamy bowiem innej idei samej ściśle wziętej substancji, jak tylko tę, że jest to rzecz, w której w sposób formalny lub eminentny istnieje to coś, co dostrzegamy lub co jest obiektywnie w którejś z naszych idei, gdyż za pośrednictwem przyrodzonego światła rozumu wiadomo, że to, co jest niczym, nie może posiadać żadnego rzeczywistego przymiotu"[47]. W innym miejscu Kartezjusz uzupełnia: "Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia"[48]. Tak zdefiniowana substancja wskazuje na byt najwyższy, nad którym nie ma już niczego, z czego ów byt mógłby czerpać zasadę swego istnienia. Dlatego Kartezjusz pisze dalej: "Substancja, o której wiemy, że jest najdoskonalsza i w której zupełnie niczego takiego nie pojmujemy, co by pociągało za sobą jakiś brak lub jakieś ograniczenie doskonałości, nazywa się Bogiem"[49]. Kartezjańskie pojęcie Boga ma charakter ściśle ontologiczny i nie zawiera żadnych domieszek teologicznych, czy religijnych. Bóg jest gwarantem bycia wszelkiego obecnego bytu, a sam jest bytem, który jest w stopniu najwyższym. Istnieje jedna substancja, którą nazywamy Bogiem, a poza nim istnieje mnogość innych substancji, odeń zależnych. Jednak "nazwa substancja nie przysługuje Bogu i im jednocześnie, jak się zwykło mówić w szkołach, tzn. że nie można wyraźnie pojąć żadnego znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń"[50]. Gdy bowiem mówimy z jednej strony, że "Bóg istnieje", z drugiej natomiast, że "istnieje świat", wówczas o obu bytach wypowiadamy istnienie, jednak w inny sposób rozumiemy je w przypadku Boga, w inny zaś w przypadku świata. Nie można tu mówić o jednoznaczności, lecz co najwyżej o pewnej analogii[51].

Jednoznaczność taka zachodzi natomiast w przypadku substancji, które swoje istnienie zawdzięczają Bogu. Są to: substancja cielesna, świat oraz substancja myśląca, myślenie, świadomość. "Wszelako - powiada Kartezjusz - nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa"[52]. W jaki więc sposób możemy poznać substancję? Descartes odpowiada, że każda rzecz istniejąca posiada pewne własności, atrybuty, przez poznanie których dochodzimy do jasnego i wyraźnego poznania danej substancji. Atrybuty, które przysługują substancji, mogą być

liczne, zawsze jednak jeden z nich jest najistotniejszy i to on właśnie decyduje o tym, że dana substancja jest tą właśnie, a nie inną. "W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb konstytuuje naturę substancji myślącej"[53]. Wszystkie własności, które można by przypisać substancji cielesnej, sprowadzają się do rozciągłości, są one jej modyfikacjami. "Tak na przykład nigdzie indziej jak tylko w rzeczy rozciągłej można pojąć kształt, a ruch też jedynie w rozciągłej przestrzeni; ani nigdzie indziej wyobraźni, czy odczuwania, czy woli, jak tylko w rzeczy myślącej. Lecz na odwrót, można pojąć rozciągłość bez kształtu lub bez ruchu, a myślenie bez wyobraźni lub bez odczuwania; i to samo dotyczy rzeczy pozostałych, co oczywiste jest dla każdego, kto na tym skupi uwagę"[54]. Kartezjusz oddala się w ten sposób od pytania o samą substancję, czy mówiąc dokładniej o substancjalność substancji, a więc o to, co Heidegger nazywa światowością świata. W *Zasadach filozofii* wspomina o trudnościach, na jakie napotykamy, chcąc poznać samą substancję, z pominięciem atrybutów. Wedle Kartezjusza substancję poznajemy **wraz** z przysługującymi jej atrybutami. Świat jest dla niego, w przeciwieństwie do Heideggera, utożsamiony z rzeczami, które są w nim. Jest to świat rzeczy taki, jakim w inny sposób zajmuje się np. przyrodoznawstwo. Kartezjusz podaje w *Medytacjach* znany przykład wosku, jako jednej z rzeczy, które poznajemy w sposób wyraźny: "świeżo został otrzymany z plastra i jeszcze nie stracił całkowicie smaku miodu, ma w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany; jego barwa, kształt, wielkość są widoczne: jest twardy, zimny, można go łatwo dotknąć i gdy stuknąć weń palcem, wydaje dźwięk. Wreszcie posiada wszystko, co zdaje się być potrzebne, aby jakieś ciało mogło zostać najwyraźniej poznane"[55]. Wystarczy jednak, by wosk został ogrzany, a wszystko to, co - jak się nam zdawało - pojmowaliśmy jasno i wyraźnie, całkowicie się zmienia: smak, zapach, barwa, kształt, wielkość są już inne, a gdy chcemy sprawdzić jego twardość, nie wydaje żadnego dźwięku, stał się płynem. Oczywiście wosk pozostał nadal tym samym woskiem, jakim był wcześniej. A zatem wszystko to, co poznaliśmy zmysłami smaku, węchu, słuchu i dotyku - uległo diametralnym zmianom. Zmysły nas zawiodły. Nie przez zmysł prowadzi droga do wyraźnego poznania rzeczy. Którędy więc? Co sprawia, że wosk pozostał dla nas tym samym woskiem, mimo że zmysły mówią nam coś innego? "Zwróćmy baczną uwagę i usunąwszy to wszystko, co do wosku nie należy, przyjrzyjmy się, co pozostaje; otóż nic innego jak tylko coś rozciągłego, giętkiego i zmiennego"[56]. Mogę sobie wyobrazić przejście wosku od formy kwadratowej do np. trójkątnej, czy owalnej, ale wosk może ulegać wielu różnym przemianom giętkości i rozciągłości, których niepodobna sobie wyobrazić. Nie wyobraźnia zatem odpowiedzialna jest za powstanie pojęcia rozciągłości i zmienności. "Nic mi więcej innego nie pozostaje, jak przyznać, że nie mogę sobie wyobrazić, czym jest ten wosk, lecz tylko ująć samym umysłem"[57]. Zmysły nie pełnią żadnych funkcji czysto poznawczych, mogą być tylko czynnikiem pomocniczym w procesie poznania. Prawdziwe poznanie można uzyskać tylko za pomocą intelektu. "Wystarczy, jeśli zauważymy, że spostrzeżenie zmysłowe odnieść należy do tego związku ciała ludzkiego z umysłem i że wprawdzie ukazują nam zazwyczaj, w czym ciała zewnętrzne mogą dla niego być pożyteczne, a w czym

szkodliwe, to jednak nie informują nas o tym - chyba czasem tylko i przypadkowo - jak one istnieją same w sobie. Tak więc łatwo pozbędziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura"[58]. Istota substancji cielesnej nie leży w poznawalnym zmysłowo ciężarze, czy barwie lub twardości, lecz w rozciągłości uchwytywanej samym tylko umysłem. Rozciągłość jest najprostszym atrybutem, pod który podpadają wszystkie inne cechy danej rzeczy. Posiada ona dodatkowo tę zaletę, że może być rozważana na sposób matematyczny, tj. zapewniający jasność i wyraźność. Kartezjusz pisze: "Jeśli jakieś zagadnienie rozumiemy doskonale, to należy je oderwać od wszelkiego zbędnego pojęcia, sprowadzić do formy najprostszej i podzielić je na jak najprostsze części, wyliczając. (...) To samo należy zastosować do rzeczywistej rozciągłości ciał"[59]. Poznanie, które przebiega wedle matematycznych schematów, prowadzi jednak tylko do uchwycenia substancji cielesnych znajdujących się w świecie. Nie dociera ono natomiast do świata samego. Kartezjusz nie stawia pytania o podstawy bycia świata, jego filozofia rozpoczyna się dalej. Punktem wyjścia jest dla niego *ego cogito*, podmiot ustawiający przed sobą przedmiot. Przedstawienia przedmiotu to przedstawienia bytów znajdujących się w świecie, pojmowanym jako natura, przyroda. Przy takich założeniach i przy takim rozumieniu celów peregrynacji filozoficznych, trudno dziwić się wyznaniom Descartesa: "nie znam żadnej innej materii rzeczy cielesnych oprócz tej na wszelki sposób podzielnej, dającej się kształtować i ruchomej, którą geometrowie nazywają wielkością i biorą za przedmiot swoich dowodzeń; i wyznaję otwarcie, że zgoła niczego innego nie biorę w niej pod uwagę oprócz owych podziałów, kształtów i ruchów, oraz niczego nie przyjmuję w odniesieniu do nich za prawdziwe oprócz tego, co z ich wspólnych zasad, w których prawdziwość nie możemy wątpić, z taką wywodzi się oczywistością, że może uchodzić za dowód matematyczny. A ponieważ w ten sposób wyjaśnić można (...) wszystkie zjawiska przyrody, sądzę, że nie ma potrzeby żadnych innych zasad fizyki dopuszczać ani też obierać"[60].

Cele Heideggera są odmienne: początek filozoficznego myślenia dostrzega on "wcześniej", tzn. przed relacją podmiotowo-przedmiotową i poza nią. Świat jest dla niego ontologiczną strukturą, w której **jest** jestestwo. Unika w ten sposób tradycyjnego pytania o realność świata, ponieważ pytanie to w ogóle można postawić jedynie w odniesieniu do świata zewnętrznego, naturalnego.

7. Co to jest świat? Heideggerowskie rozumienie świata

Jestestwo pojęte jako bycie-w-świecie napotyka byty poręczne (narzędzia), lecz może również napotykać inny byt o strukturze jestestwa. Byt taki nie może być ani dany, ani poręczny. Inne jestestwo posiada swoje własne otoczenie, w którym napotyka poręczne narzędzia. Tym sposobem tworzy się publiczny, ogólny, powszechny świat. Własne otoczenie oraz świat publiczny nie są samodzielnie obecne, lecz współprzynależą do całości świata. Narzędzie napotykane w otoczeniu wskazuje na obszar, będący elementem całościowej struktury świa-

ta. Każdy byt - narzędzie odsyła do czegoś innego. I tak np. krzesło odsyłać może m. in. do drewna, z którego zostało wykonane, ono z kolei do dębu rosnącego w lesie, a dąb znów do ziemi, z której wyrasta i soków, które z niej czerpie itd. Podobnie jest z każdym innym poręcznym bytem - narzędziem. Odsłania się tutaj świat naturalny, który podobnie jak światy wyżej wymienione, nie jest czymś samodzielnym, lecz współkonstytuuje świat jako całość, lub lepiej: odsyła do całości świata. Najbardziej wszakże podstawowym jest własny świat jestestwa, otoczenie, w obrębie którego jestestwo może napotkać byt - narzędzie. W nim właśnie ugruntowana jest światowość świata. Jestestwo zawsze napotyka byt w zatroskaniu; znaczy to, że jestestwo, będące w świecie, otwiera się na poręczność napotykanego narzędzia. Fenomen napotykania czegoś nie konstytuuje świata, jest on bowiem dany jako to, co już jest. Napotykanie jest sposobem bycia jestestwa w świecie i dlatego jest ono już w świecie zakorzenione. Jestestwo, napotykając coś, zorientowane jest zarazem we własnym otoczeniu. To rozpatrywanie, orientowanie się (*Umsicht*)[61], rozglądanie, nie jest rozumiane, rzecz jasna, jako czynność psychologiczna, zmysłowa. Funkcjonuje ono tutaj podobnie jak wówczas, gdy mówimy, że musimy rozpatrzyć jakiś problem. Heidegger pisze: "Obchodzenie się z narzędziem podporządkowane jest różnorodności odesłań do tego, co służy do czegoś (tj. narzędzia). Ogląd takiego dostosowywania się to orientacja (*Umsicht*)"[62]. "*Umsicht*" znaczy dosłownie: widok dookoła. Drugie zdanie powyższego cytatu brzmi więc dokładnie tak: "Widok takiego dostosowywania się to widok dookoła" (*Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die Umsicht*). Właściwie żadne słowo w języku polskim nie będzie wiernym odpowiednikiem dla tego pojęcia. Można mówić o rozpatrywaniu się, czy rozglądaniu. Pojęcia te trafiają w istotę rzeczy, trzeba jednak pamiętać o stałym, ontologicznym ich rozumieniu. Dlatego neutralny termin "orientacja" jest tu chyba najlepszym rozwiązaniem.

Jestestwo, będące w świecie, orientuje się, rozgląda dookoła po własnym otoczeniu i w zatroskaniu napotyka przydatne (poręczne) narzędzia. Czy Heidegger nie zbliża się tutaj do Husserla? Czy nie można powiedzieć, że orientujące rozpatrywanie się dookoła i napotykanie bytów w obrębie otoczenia, to po prostu naoczne ujmowanie tego, co dane w cielesnej samoobecności? Czy nie zostaje zrealizowana Husserlowska zasada wszystkich zasad mówiąca, że, przypomnijmy, "każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w intuicji źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje"[63]? Na wszystkie wyżej postawione pytania trzeba odpowiedzieć przecząco. Przede wszystkim uchwytywanie, przyjmowanie rzeczy jest u Husserla ściśle związane z jej postrzeżeniem przez podmiot poznający (*ego* transcendentalne). Byt zostaje wtedy z konieczności uprzedmiotowiony, jest on tym, co dane, co obecne. W ten sposób poręczność przechodzi w obecność (tj. samoobecność, tj. cielesność), związek odesłań nie jest w ogóle brany pod uwagę, świat natomiast przekształca się w sumę bytu znajdującego się wewnątrz świata.

Całkiem inaczej przedstawiają się te problemy w ontologii fundamentalnej. Pierwotny fenomen napotykania czegoś sytuuje się przed teoriopoznawczym podziałem świata na podmiot i przedmiot. Jestestwo napotyka byt - narzędzie w jego poręczności, nie zaś jako coś, co dane, co obecne w swej cielesnej samoobecności. Cielesność może być uchwycona tylko w spostrzeżeniu. Jestestwo, orientując się, może jednak przejść na inny stopień obchodzenia się z bytem, **oglądając** to, co napotkane. Pozostaje wówczas samo tylko patrzenie na coś - Heidegger określa je terminem: *"Nur-noch-hinsehen auf..."*[64] - w którym dany jest wygląd tego czegoś. Poręczność staje się wówczas zbytecznym balastem, bowiem to, co oglądane, to, co naocznie dane, to byt przynależny światu naturalnemu. Jestestwo opuszcza w ten sposób swoje własne otoczenie codziennego zatroskania, a przechodząc do świata naturalnego, przechodzi zarazem od pierwotnego sposobu bycia narzędzia (poręczności) do ufundowanej nań cielesnej samoobecności bytu. Dany w spostrzeżeniu, izolowany, jednostkowy byt, uchwytywany jest poza związkiem odesłań, co z kolei powoduje niemożność napotkania fenomenu światowości świata.

Dlaczego jednak cielesność ufundowana jest na poręczności, a nie odwrotnie? Czy jestestwo nie może napotkać rzeczy w jej własnej cielesności, bez uprzedniego odwoływania się do poręczności? By móc odpowiedzieć na pierwsze pytanie musimy wykazać najpierw pierwotność poręczności. Wcześniej jednak skoncentrujmy się na drugim pytaniu, które celowo, dla uwyraźnienia problemu, sformułowaliśmy w sposób cokolwiek paradoksalny. Otóż jestestwo może napotkać rzecz w jej cielesności, nie odwołując się do poręczności, ponieważ podstawową jego strukturą jest bycie-w-świecie. Jestestwo jest już w świecie i jako takie napotyka w zatroskaniu narzędzie takim, jakim jest ono w sobie, mianowicie jako poręczne. Jestestwo nie musi zatem specjalnie odwoływać się do poręczności, ponieważ jako bycie-w-świecie i tak napotyka wpierw to, co poręczne.

W wykładach podaje Heidegger prosty przykład: topór kamienny pochodzi z epoki kamienia łupanego. Początkowo był to zwykły nieobrobiony, znaleziony przypadkiem kamień o odpowiednim kształcie, zaostrzony z jednej strony i przez to możliwy do zastosowania podczas polowań i w gospodarstwie domowym. Pojawił się wszakże dopiero po pewnym etapie rozwoju dziejów. Dlaczego nie wcześniej? Czyż nie był on dany jako obecny? A może nie był dany w swej cielesnej samoobecności? Na pewno nie. Po prostu musiał on zostać, mówiąc językiem Heideggera, napotkany w zatroskaniu jako poręczne narzędzie odsyłające do czegoś, będące już w określonym związku odesłań[65].

A zatem, przechodząc do świata naturalnego, jestestwo uchwytuje rzecz w jej cielesnej samoobecności, lecz jest to możliwe jedynie na **gruncie** uprzedniego napotkania w zatroskaniu poręcznego narzędzia: cielesność tedy ugruntowana jest w sposób konieczny na poręczności. Tworzy się w ten sposób charakterystyczny związek odesłań: poręczność sprawia, że jestestwo jest zorientowane w zatroskaniu na napotykane narzędzia, które odsyłają nawzajem do siebie, do funkcji, jakie pełnią oraz do otoczenia, w którym się znajdują. Jestestwo **jest** w tym związku odesłań, a to właśnie oznacza jego bycie-w-świecie. Całość odesłań narzędzia charakteryzuje Heidegger terminem *Bewandtnis*: stan

rzeczy, sytuacja[66]. Każde poręczne narzędzie zawsze odsyła do czegoś innego. Ustala się w ten sposób złożona struktura ontologiczna, która jest zastanym stanem rzeczy. Jest on tym, na czym się poprzestaje, co pozostawia się takim, jakie jest w określonym związku odesłań[67]. Jestestwo napotyka narzędzie poprzez jego poręczność oraz w określonym związku odesłań. Taka sytuacja to stan rzeczy, w którym jestestwo jest i na którym poprzestaje. Tworzy ona konkretną całość, którą Heidegger określa całościowym stanem rzeczy (*Bewandtnisganzheit*). Ów całościowy stan rzeczy to właśnie świat. Jestestwo jest tym, ze względu na co (*Worumwillen*)[68] możliwa jest taka całość. Tak jak stan rzeczy jest warunkiem możliwości poręcznego narzędzia, tak samo jestestwo jest warunkiem możliwości zaistnienia stanu rzeczy. Stan rzeczy to fundament, na którym dopiero jest możliwy związek odesłań. Związek ów w ostatniej instancji odsyła do jestestwa, które - jako nie odsyłające już do niczego poza sobą - stanowi podstawę całościowego stanu rzeczy. Oznacza to, że wprawdzie jestestwo zawsze jest już w świecie, jednak gdyby nie było jestestwa, nie mogłoby być również świata.

A zatem świat nie jest dla Heideggera całością bytu, znajdującego się wewnątrz świata, lecz określoną strukturą ontologiczną przynależną jestestwu, a jednocześnie podstawą, na której dopiero staje się możliwe napotkanie bytu - poręcznego narzędzia. Tym samym, jak widzimy, Heideggerowskie ujęcie świata jest diametralnie różne od ujęcia Kartezjańskiego. Na gruncie ontologii fundamentalnej nie ma potrzeby zapytywania o sposób istnienia świata zewnętrznego. Pytanie to natomiast z konieczności **trzeba** sformułować, gdy tkwi się w zamknięciu teoriopoznawczego schematu wyznaczonego pojęciami podmiotu i przedmiotu. Na zakończenie tego artykułu zatrzymamy się jeszcze przez chwilę nad tymi kwestiami.

8. Zagadnienie realności świata zewnętrznego

Zapytywanie o światowość świata jest u Heideggera w sposób istotny związane z jestestwem jako byciem-w-świecie. Świat określony został jako całościowy stan rzeczy, w którym jestestwo już **jest**. Dlatego na gruncie ontologii fundamentalnej nie pytamy o to, czy świat zewnętrzny istnieje realnie, czy nie. Pytanie to pojawia się wszakże w dziejach filozofii tradycyjnej, a gdy już zostanie sformułowane, domaga się odpowiedzi w formie dowodu bądź w formie uzasadnienia przekonania o istnieniu zewnętrznego świata.

Przykładem takiego stanowiska może być Dilthey, który rozpoczyna swe *Przyczynki do rozstrzygnięcia pytania o źródło i słuszność naszej wiary w realność świata zewnętrznego* w taki oto sposób: "Realność świata zewnętrznego wydaje się laikowi zrozumiała sama przez się, a pytanie o słuszność naszej wiary w tę realność wydaje mu się zbędne. A jednak pytanie o źródło tej wiary budzi zawsze duże zainteresowanie. Dla mnie stanowi ono punkt wyjścia. Zarazem, przez jego rozważenie, chciałbym również przybliżyć rozwiązanie drugiego pytania: pytania o podstawę słuszności wiary w istnienie świata zewnętrznego"[69].

Dla Heideggera tak postawiony problem budzi poważne wątpliwości. Czy nie jest on problemem pozornym? Pytanie o realność może pojawić się wyłącznie na gruncie zapoznania właściwego sensu jestestwa. Jeśli pamiętamy, że **już jest** ono w świecie, wówczas w ogóle pytania o istnienie świata nie będziemy formułować. Świat bowiem zawsze już jest odkryty i dzięki jego odkrytości jestestwo musi się nań otwierać. A jednak kwestia realności świata, mimo, że w zasadzie nikt w nią nie wątpi, staje się często problemem do rozstrzygnięcia i to tak wyraźnie postawionym, że domaga się dowodu. Wierzymy, a jednak potrzebujemy dowodu. Więcej nawet: posiadanie takiej wiary zakłada potwierdzenie jej poprzez dowiedzenie. Cóż jednak da nam taki dowód? Heidegger pisał w jednym ze swych esejów: "Dowieść, tzn. wyprowadzić z właściwych założeń - daje się wszystko. Ale wskazać - pokazaniem otworzyć drogę nadejściu - daje się tylko niewiele, a to niewiele jeszcze ponadto rzadko"[70]. A więc dowieść możemy zarówno tezy o istnieniu świata zewnętrznego, jak i tezy przeciwnej. W gruncie rzeczy powracamy z powrotem do wiary. Lecz skąd w ogóle bierze się ta wiara? Powtórzmy: z niezrozumienia podstawowego sposobu bycia jestestwa: bycia-w-świecie. Przecież świat jest już obecny przed wszelką wiarą lub niewiarą w jego realne istnienie, a w naszym odnoszeniu się do świata nie znajdziemy niczego, co mogłoby stanowić podstawę dla naszej wiary lub niewiary. "Do bycia świata - powiada Heidegger - należy, że jego obecność nie potrzebuje żadnego poręczenia ze strony podmiotu"[71]. Na pytanie o to, skąd się bierze wiara w istnienie świata zewnętrznego, odpowiedzieliśmy przed chwilą w sposób negatywny. Teraz zbliżamy sią do odpowiedzi pozytywnej. Zwróćmy uwagę na powyższy cytat z *Sein und Zeit*. Heidegger mówi w nim o **obecności** świata ze względu na **podmiot**, mówi zatem, próbując wejść w tradycyjne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu. W tej tylko bowiem perspektywie może zostać postawione pytanie o realność świata. I na gruncie tej właśnie relacji powstaje wiara w realne istnienie świata zewnętrznego. Lecz jakże łatwo ją przezwyciężyć, zmieniając tylko punkt widzenia z tradycyjnego na ontologiczno-fundamentalny. Jestestwo to bycie-w-świecie, wierzenie, ujmowanie, sądzenie itd., to sposoby bycia-w-świecie dokonywane na gruncie świata, który już jest. Heidegger tak mówił podczas jednego ze swych wykładów, polemizując jednocześnie z koncepcjami Kartezjusza: "Formułą pierwotnego stanu rzeczy jest nie *cogito sum*, lecz *sum cogito*. Owo *sum* nie jest przy tym ujmowane w ontologicznej indyferencji jak u Kartezjusza i jego następców, tzn. jako obecność rzeczy myślącej (a więc jako substancja - J.M.), lecz *sum* stanowi wypowiedzenie podstawowej struktury mego bycia: jestem-w-świecie i dlatego w ogóle mogę go myśleć"[72]. Przyjmując myślenie jako podstawę, przyjmuje się zarazem świadomość, sferę zewnętrzną, immanencję jako absolutny i niepodważalny punkt wyjścia. Domaga się on sfery zewnętrznej, tego, co transcendentne jako swego przeciwieństwa. W ten sposób konstytuuje się struktura podmiotowo-przedmiotowa, na gruncie której świat staje się problemem. Byt nie zostaje tutaj napotkany, lecz ujęty, uchwycony, przedstawiony przez świadomość. Byt staje się przedmiotem dla świadomości. Jest tym, co obecne, co

zastane. Izolowany byt-przedmiot uniemożliwia jednocześnie zrozumienie jego bycia. Świat staje się zbiorem bytów-przedmiotów, które można uchwycić, przedstawić. A ponieważ każdy byt jest taki jaki jest, niezależnie od ujęcia go przez podmiot, zatem tylko byt o charakterze jestestwa może napotkać go takim, jakim on jest w sobie (poręczność gwarantuje jego realność). Jedynie w ten sposób, powiada Heidegger, może on zostać właściwie wyjaśniony i zrozumiany. I kontynuuje: "Wyjaśnianie (*Erklären*) nie jest w tym przypadku odpowiednim pojęciem, jeśli rozumieć przezeń wyprowadzający, derywacyjny sposób wyłożenia i odkrycia bytu. Wszelkie wyjaśnianie, jeśli mówimy o wyjaśnianiu natury, charakteryzuje utrzymywanie się w **tym, co niezrozumiałe**. Można powiedzieć po prostu: **wyjaśnianie** jest **wykładaniem** (*Auslegen*) tego, co niezrozumiałe, lecz nie w ten sposób, że przez wyłożenie stanie się ono zrozumiałe, lecz tak, że pozostanie z gruntu niezrozumiałe. **Natura** dlatego jest **zasadniczo wyjaśnialna i do wyjaśnienia**, ponieważ jest ona zasadniczo niezrozumiała; jest **tym, co niezrozumiałe po prostu**, a to dlatego, że jest ona światem odświatowionym (naturę ujmujemy w ścisłym sensie jako byt odkrywany w fizyce). Dzieje się tak dlatego, że wyjaśnianie i odkrywanie świata jako natury jest jedynie badaniem obecnego w nim bytu. I to tylko o tyle, o ile ów byt zostaje określony przez prawa ruchu, które pozostają inwariantne, niezmienne względem sposobu rozważań. (...) Zauważmy jeszcze, że wszelkie twierdzenia i dowody fizyki czy matematyki są zrozumiałe jako twierdzenia mówiące o czymś, lecz to, o czym one mówią, samo jest niezrozumiałe. To, co niezrozumiałe znaczy zarazem: istnieje byt, który wcale nie posiada charakteru jestestwa, podczas gdy jestestwo jest bytem zasadniczo zrozumiałym; jeśli do jego bycia jako bycia-w-świecie przynależy rozumienie, wówczas świat jest zrozumiały dla jestestwa"[73]. Tradycyjne drogi prowadzące do pojmowania świata nie odkrywają go, lecz przeciwnie: zakrywają. Wyjaśnianie bowiem odnosi się do świata naturalnego, do kompleksu bytu w nim obecnego, a nie do świata takiego, jakim jest on dla jestestwa.

W filozofii tradycyjnej pojawiały się również próby uzyskiwania realności na podstawie cielesności, na podstawie rzeczy danych w spostrzeżeniu. Postrzeżenie to zawsze uchwycenie izolowanej, jednostkowej rzeczy. Świat zostaje utożsamiony z rzeczami, które w nim tkwią. Nie może być on jednak dany jako realny, ponieważ w postrzeżeniu ujęta zostaje jakaś jedna rzecz, lecz samego świata tutaj brakuje, nie zostaje on uchwycony. A jedna czy druga rzecz postrzeżona w swej cielesności nie gwarantuje jeszcze realności zewnętrznego świata, tym bardziej, że, jak mówiliśmy wcześniej, cielesność nie stanowi pierwotnego charakteru rzeczy. Ponadto wszelkie koncepcje przypisujące realność bytowi znajdującemu się wewnątrz świata, winny wykazać co najmniej realność wewnątrzświatowości. Jest ona jednak z istoty ufundowana na fenomenie świata. Świat z kolei, jak pamiętamy, został uzyskany na podstawie samego jestestwa jako bycia-w-świecie. Dopiero jestestwo może w zatroskaniu napotkać narzędzie w jego poręczności, a więc tak, jak ów byt jest w sobie. Owa "wsobność" narzędzia wskazuje na jego realność[74]. Zanim jednak przejdziemy do bliższego wyjaśnienia tego problemu, powróćmy raz jeszcze do koncepcji Diltheya.

W swej, cytowanej już, pracy na temat źródła i słuszności wiary w realność świata zewnętrznego, wychodzi on od tzw. zasady fenomenalności (*Der Satz der Phänomenalität*) głoszącej, że istnienie świadomości jest najbardziej ogólnym warunkiem umożliwiającym obecność rzeczy, tzn. że wszystko to, co dane przedmiotowo jest faktem świadomości, "przedmiot, rzecz jest obecna tylko dla świadomości i w niej"[75]. W ten sposób poznanie sprowadza się u Diltheya do badania świadomości. Ale nie tylko. Poddaje on krytyce wyprowadzoną z zasady fenomenalności teorię fenomenalizmu, która poprzestaje na analizie zjawisk ludzkiej świadomości. Nauka, ograniczona tylko do fenomenów, nie zajmuje się w ogóle tym wszystkim, co znajduje się poza subiektywną sferą świadomości. Dilthey natomiast pisze: "Nie muszę mówić, że wyrażenia i wyobrażenia stanowią jedynie części składowe mojej świadomości i że te moje wrażenie i wyobrażenia odnoszą się do przedmiotu poza mną"[76]. W ten sposób widoczne staje się rozdzielenie świata na podmiot i przedmiot. Koncentrując się jedynie na subiektywnych wrażeniach, niepodobna przejść do realności świata zewnętrznego. Gdzie wobec tego szukać źródła naszej wiary w realność świata? Wedle Diltheya może nim być tylko fenomen życia. Życie to nie kategoria biologiczna, lecz czysto antropologiczna. Tylko człowiekowi przysługuje życie. Odróżnia go ono od świata zwierząt, roślin, czy minerałów. Nie znaczy to, że Dilthey odrzuca wpływ uwarunkowań biologicznych na ludzkie życie. Nie o to chodzi. Badanie życia polega na opisie specyficznych ludzkich fenomenów: kultur, społeczności, dziejów. Innymi słowy, badanie życia to dla Diltheya penetrowanie obszaru nauk o duchu, nauk humanistycznych. W jaki jednak sposób pojęcie życia ma być źródłem wiary w realność świata zewnętrznego? Otóż, wszelka świadoma działalność ludzka napotyka na opór (*Widerstand*), który pochodzi z zewnątrz. Człowieka charakteryzuje popęd (*Impuls*) ruchu, aktywności, jest on jednak hamowany przez opór ze strony świata zewnętrznego. Istnieje tutaj wzajemna zależność popędu (czyli woli) i oporu, utrzymująca się przez całe ludzkie życie. To ona właśnie uzasadnia naszą wiarę w realne istnienie zewnętrznego świata. Opór bowiem nie może pochodzić z chcącego działać podmiotu, niewątpliwie stanowi on czynnik pozaświadomościowy. Odsyła zatem na zewnątrz, w kierunku realnego świata. "Pierwszy zalążek Ja i świata oraz ich odróżnienia" odnajduje Dilthey "w życiowym doświadczeniu woli"[77]. To popęd właśnie jako wola ruchu napotyka pochodzący z zewnątrz opór.

Zagadnienie woluntarystycznej koncepcji istnienia świata realnego pojawia się również u Maxa Schelera, dla którego kwestia wykazania realności świata była sprawą pierwszorzędnej wagi. Podobnie jak Dilthey, również Scheler zauważa, że wszelka działalność ludzka, wszelka spontaniczna aktywność napotyka na opór (*Widerstand*) ze strony bytu realnego. Byt ten nie jest już, jak u Diltheya, przedmiotem świadomości, lecz realnością stawiającą opór człowiekowi. Dopiero na gruncie fenomenu oporu możliwe jest sądzenie, postrzeganie, myślenie i inne akty świadomości. Pierwotna dla Schelera jest wola, aktywne działanie człowieka (osoby), w którym zawsze ujawnia się opór pochodzący ze strony bytu realnego. Schelerowska "fenomenologia tego, co psychiczne jest całkowicie i absolutnie różna nie tylko od wszelkiej psychologii **wyjaśniającej**,

lecz również od wszelkiej psychologii **opisowej**"[79]. Również cielesność nie może stanowić fundamentu, na którym pojawia się zjawisko oporu. W jednej ze swych rozpraw Scheler pisze: "**W każdym** przeżywanym **oporze dostrzegamy oddziaływanie** i moc czegoś innego, co nie pochodzi i pochodzić nie może od nas samych. Odróżniamy przy tym od razu opór, jaki stawia nam nasze ciało, od oporu stawianego przez coś od ciała niezależnego. Nie można stawiać znaku równości pomiędzy specyficznym fenomenem oporu, a tak zwanym wrażeniem oporu, czy danym w spostrzeżeniu subiektywnym przeżyciem. Fenomen oporu jawi się jako skierowany przeciwko dokonywanej aktywnej działalności i to tylko podczas samego działania. Fakt, że to my dokonujemy tej działalności, że wypływa on z Ja, nie jest żadnym koniecznym warunkiem pojawienia się fenomenu oporu; nie jest nim również zaistnienie kontaktu ciała z tym, co opór stawia. I nie jest to tylko przypadek. Wskazują na to różne fakty, np. z jednej strony w pewnych wypadkach patologicznego osłabienia woli (abulia) człowiek nie potrafi **zechcieć** wykonać ruch ramieniem, z drugiej natomiast, na skutek paraliżu, chory po prostu nie może tego ruchu wykonać. W tym ostatnim przypadku człowiek odczuwa opór ramienia, w pierwszym natomiast nie odczuwa go. Ciało nie może być warunkiem pojawienia się fenomenu oporu, ponieważ ono samo nie może być jego nosicielem"[80].

Zarówno koncepcja Diltheya, jak i Schelera sytuuje się w obrębie filozofii rozumianej przede wszystkim jako teoria poznania. Zakłada się w niej nieuniknione rozgraniczenie podmiotu i przedmiotu. Wzajemna zależność woli i oporu, o której obaj mówią, jest w gruncie rzeczy odpowiedniością podmiotu i przedmiotu. Heidegger słusznie zauważa, że przyjęta zasada fenomenalności nie pozwala Diltheyowi przejść do ontologicznej interpretacji bycia świadomości[81]. Ponadto opór, w perspektywie teoriopoznawczej, dotyczy izolowanego bytu, podobnie jak omawiana wcześniej cielesność. Nie odnosi się ona do całości związku odesłań, do świata, lecz jedynie do bytu wewnątrzświatowego. Dlatego opór stawiany woli przez jednostkową rzecz jest, powie Heidegger, "ontologicznie możliwy tylko na gruncie otwartości świata"[82]. Dla jestestwa, które jest byciem-w-świecie, wszelki byt znajdujący się w obrębie świata jest już odkryty i otwarty na napotkanie. W tym sensie zewnętrzny świat jest po prostu już dany jako realny. Napotkanie bytu-narzędzia, to dla jestestwa zawsze napotkanie go w jego poręczności. A poręczność to, jak wiemy, sposób bycia narzędzia, tzn. charakterystyka bytu, jakim jest on w sobie. Jestestwo zatem napotyka byt-narzędzie od razu w jego realności. Wszelkie zapytywanie o sposób świata zewnętrznego pozbawione jest tutaj sensu[83].

Heideggerowska koncepcja realności jest zasadniczo odmienna od tych, które powyżej omawialiśmy. Po pierwsze, byt jest u Heideggera napotykany, a nie ujmowany czy uchwytywany poprzez akty świadomości. Po drugie, jest on napotykany w poręczności, a nie jako dany, zastany, czy po prostu obecny. Po trzecie, realność jest napotykana od razu wraz z narzędziem i dlatego nie wymaga ona żadnego dowodu i nie może stanowić przedmiotu wiary, której słuszność należałoby dopiero wykazać. Po czwarte wreszcie, Heideggerowskie rozumienie realności możliwe jest jedynie na gruncie teoriopoznawczym. Jeśli realność domaga się wiary, dowodów i uzasadnień, to taki realizm, pod względem zdolności do rozstrzygania problemów filozoficznych, zdecydowanie pozostaje w tyle za idealizmem, o ile ten ostatni nie będzie opacznie rozumiany jako idealizm psychologiczny. Heidegger pisze: "Gdy idealizm podkreśla istnienie bycia i realności tylko w <świadomości>, to prowadzi on do zrozumienia, że bycie nie może być wyjaśnione w oparciu o byt. Jeśli jednak pozostanie nieokreślone, co ontologicznie znaczy zrozumiałość bycia, jak jest możliwa oraz że należy ona do struktury bycia jestestwa, wówczas taki idealizm wznosi swą interpretację realności w próżni. Fakt, że bycie nie jest wyjaśnialne poprzez byt, a realność jest możliwa tylko w zrozumiałości bycia, nie zwalnia od zapytywania o bycie świadomości, *res cogitans*. Konsekwencją tezy idealistycznej jest ontologiczna analiza świadomości, wyznaczona jako nieodzowne zadanie wstępne. Ponieważ bycie jest <w świadomości>, to znaczy jest zrozumiałe w jestestwie, może ono (jestestwo) zrozumieć i pojąć również charakterystyki bycia takie jak: samodzielność, <wsobność>, i w ogóle realność. Tylko dlatego (samodzielny) byt jest dostępny oglądowo (*umsichtig*)[84] jako napotkany wewnątrz świata. Jeśli idealizm oznacza zrozumienie, że bycie nie może nigdy zostać wyjaśnione poprzez byt, lecz jest ono dla bytu <tym, co transcendentalne>, wówczas w idealizmie leży jedyna właściwa możliwość uzyskania problematyki filozoficznej. W takim sensie Arystoteles był nie mniejszym idealistą jak Kant. Jeżeli jednak idealizm oznacza zwrot wszelkiego bytu do podmiotu lub świadomości odznaczającej się tym tylko, że bycie pozostanie w niej nieokreślone, lub co najwyżej scharakteryzowane negatywnie jako (nierzeczowe), wtedy taki idealizm jest metodycznie nie mniej naiwny jak toporny realizm"[85]. Znamienny ów fragment przytoczyliśmy między innymi po to, by zwrócić uwagę na zawartą w nim krytykę fenomenologii Husserlowskiej. Sam Husserl określa swą filozofię jako idealizm transcendentalny, który zresztą nie ma nic wspólnego z tradycyjnym rozumieniem idealizmu[86]. Stojąc na gruncie transcendentalizmu, mógł Husserl przejść do uchwycenia i zrozumienia bycia świadomości. Pozostał jednak w Kartezjańskim schemacie podmiotowo - przedmiotowym, a decydując się na dokonanie redukcji tezy nastawienia naturalnego, pogrążył się dodatkowo w subiektywizmie.

Heidegger opuszcza obszar wyznaczony pojęciami podmiotu i przedmiotu oraz przechodzi do rozumiejącego bycia jestestwa. Na gruncie ontologii fundamentalnej nie pytamy o źródła wiary w realność świata zewnętrznego, ponieważ jestestwo napotyka realny byt (poręczność), świat natomiast to związek odesłań, całościowy stan rzeczy, w którym zatroskane jestestwo jest, o ile samo w ogóle jest. Realność odnosi się u Heideggera do bytu napotkanego wewnątrz świata, a nie do świata samego. "(...) **wszystkie** sposoby bycia wewnątrzświatowego są ontologicznie ufundowane w światowości świata, a zarazem w fenomenie bycia-w-świecie. Płynie z tego następujące przekonanie: realność ani nie posiada prymatu w obrębie sposobów bycia bytu wewnątrzświatowego, ani nie może ona odpowiednio ontologicznie charakteryzować świata oraz jestestwa"[87]. Realność odesłana zostaje wprost do tego, co najbardziej pierwotne, do jestestwa jako bycia-w-świecie. Nie należy jednak sądzić, jakoby jestestwo w jakiś sposób kontynuowało realność bytu. To nie o to chodzi. Gdyby nie było rozumiejącego bycia jestestwa, wówczas nie można by również stwierdzić, że **jest**

bycie, lub że byt **jest w sobie** poręczny (realny). "Wtedy wewnątrzświatowy byt ani nie jest odkryty, ani nie może pozostawać w zakryciu. Wtedy nie można by powiedzieć ani, że byt jest, ani że nie jest"[88]. Jestestwo rozumie bycie i tylko na gruncie rozumienia bycia może zostać napotkany byt poręczny (realny). A zatem o realności bytu można mówić tylko o tyle, o ile **jest** jestestwo.

9. Coda

10 listopada 1619 roku Kartezjusz wyśnił nowy obraz Świata. Filozofia zastygła w tym śnie na ponad trzy stulecia. Heidegger budzi nas ze snu: czy teraz jesteśmy już na jawie? Przypomina się znana przypowieść Czuang Tsy: "Pewnego razu Czuang Czou śniło się, że jest motylem, radosnym motylem, który latał swobodnie, nie wiedząc, że jest Czuang Czou. Nagle zbudził się i znów był rzeczywistym Czuang Czou. I teraz nie wiadomo, czy motyl był snem Czuang Czou, czy też Czuang Czou był snem motyla. A przecież Czuang Czou i motyl stanowczo różnią się od siebie. To się nazywa przemiana istoty"[89].

Jaki tedy wniosek płynie z powyższych rozważań? Rezultat jest być może zbliżony do dźwięku jednej klaszczącej dłoni. A jeżeli w tym dźwięku utrzymuje się filozofowanie? Czy to nie wystarczy?

---

1. G. Poulet, *Sen Kartezjusza*, w: *Metamorfozy czasu*, szkice krytyczne w wyborze J. Błońskiego i M. Głowińskiego, Warszawa 1977.
2. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. I, s. 21.
3. Tamże, s. 25-26.
4. Tamże, s. 28.
5. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, s. 5.
6. Tamże, s. 9.
7. R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt., s. 30.
8. Tamże, s. 31-32.
9. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*. Eseje wybrane pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1977, s. 141. Zob. też M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1975, s. 81.
10. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 19.
11. R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt. , s. 48-49.
12. Tamże, s. 52.
13. Tamże, s. 59.
14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976[13], s. 42. Dalej cytowane jako SZ.
15. Tamże.
16. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschitchte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1979, s. 207. Dalej cytowane jako PGZ.
17. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1973[4], s. 227-228.
18. SZ, s. 12.
19. Tamże, s. 55. Por. też K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 53.
20. PGZ, s. 215.

21. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, pod red. H. Kringsa, H. M. Baumgartnera i Ch. Wilda, München 1973, s. 397, hasło: *Erkennen* (t. II).
22. K. Ajdukiewicz, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 16-17.
23. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, s. 80.
24. SZ, s. 61.
25. M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, w: *Filozofia współczesna*, pod red. Z. Kuderowicza, Warszawa 1990[2], t.I, s. 307-308.
26. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, dz. cyt., s. 160-161.
27. Tamże, s. 162. Zob. również M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t.II, s. 150-151.
28. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, dz. cyt., s. 80-82.
29. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 151.
30. Tamże, s. 155.
31. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 10.
32. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, dz. cyt., s. 142.
33. Por. tamże, s. 157-158, oraz M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. II, s. 172-173.
34. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975, s. 234.
35. M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, dz. cyt., s. 307.
36. SZ, s. 61-62.
37. PGZ, s. 220.
38. E. Husserl, *Idee I*, Warszawa 1967, s. 7.
39. PGZ, s. 223-224.
40. R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, Warszawa 1969, s. 103. Zob. też L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, s. 120.
41. Powyższe informacje podaję za: I. Kern, *Husserl und Kant*, The Hauge 1964, s. 189-191.
42. A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim 1956, s. 29.
43. E. Husserl, *Posłowie do moich Idei*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M. J. Siemka, Warszawa 1978, s. 49.
44. Tamże, s. 51-52.
45. Zob. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, w: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976[2], s. 83-84.
46. Zob. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: *Der Weg der Phänomenologie*, Gutersloh 1978[2], s. 203-206.
47. R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt., t. I, s. 199.
48. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt. , s. 32.
49. R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt., s. 200.
50. R. Descartes, *Zasady fiolozofii*, dz. cyt., s. 32.
51. SZ, s. 39.
52. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 32.
53. Tamże, s. 33.
54. Tamże.
55. R. Descartes, *Medytacje*, dz. cyt., s. 38.
56. Tamże, s. 39.
57. Tamże.
58. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 53.
59. R. Descartes, *Prawidła*, dz. cyt., s. 75 i 83.
60. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 96-97.

61. SZ, s. 69.

62. Tamże.

63. E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., s. 73.

64. SZ, s. 69. Por również PGZ, s. 265.

65. PGZ, s. 289.

66. SZ, s. 84.

67. Tamże. Heidegger pisze: "In Bewandtnis liegt: bewenden lassen bei etwas mit etwas". Por. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, The Hauge 1970, s. 41-42. Rosales zwraca uwagę na pochodzenie wyrażeń *Bewandtnis* oraz *Bewenden* od czasownika *wenden*, oznaczającego ruch przestrzenny: obracać się, zwracać się, odwracać się. Na podstawie tego pierwotnego znaczenia rozwijały się słowa pokrewne. Początkowo *bewenden* oraz *wenden* znaczyły zwracanie się od czegoś ku cze-muś w przestrzeni. Obok tego znaczenia funkcjonowało jeszcze rozumienie *bewenden* w sensie: zas-tosowanie (*Anwenden*) i używanie (*Verwenden*). Wszystko, co się porusza, czynł to zawsze w ja-kimś kierunku, tzn. zmierza do jakiegoś "końca". W takim sensie mówi się, że coś jest w taki a taki sposób, w takim stanie, lub: rzecz ma się tak a tak. Ten ostatni przykład najbliższy jest Heideg-gerowskiemu *Bewandtnis*. Dlatego przekładamy to pojęcie jako "stan rzeczy". Należy jednak dodać, że Heideggerowi chodzi również o inne jeszcze rozumienie tego słowa. Mówi się czasem: "es damit (dabei) bewenden lassen", to znaczy: poprzestać na czymś, zadowolić się czymś. Wydaje się, że "całościowy stan rzeczy" lepiej oddaje intencje Heideggera prowadzące do uzyskania zrozumienia świata, niż zaproponowana przez K. Michalskiego, zaciemniająca "całość znaczeń". Zob. K. Michal-ski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 60.

68. SZ, s. 84.

69. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, w: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, t. V, Leipzig und Berlin 1924, s. 90.

70. M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, dz. cyt., s. 301.

71. PGZ, s. 295.

72. Tamże, s. 296. Por.: SZ, s. 211.

73. PGZ, s. 298-299. Także Dilthey poddawał krytyce wyjaśnianie (*Erklären*) w naukach przyrodniczych. Zob. W. Dilthey, *Beiträge*, dz. cyt., s. 95-96. Na temat rozumienia por. J. Mizera, *Rozumienie jako sposób bycia*, w: *Philosophon agora*, Lublin 1990, zeszyt 1, s. 63-72.

74. SZ, s. 209. Por. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, dz. cyt., s. 138-139.

75. W. Dilthey, *Beiträge*, dz. cyt., s. 90. Zasadę fenomenalności określa Dilthey w ten sposób: "wszystko, co istnieje dla mnie ma za swój najogólniejszy warunek to, że jest faktem mojej świadomości", tamże.

76. Tamże, s. 91.

77. Tamże, s. 105. Zob. SZ, s. 209-210 oraz PGZ, s. 302. W literaturze polskiej zob. na ten temat: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 66-70 oraz tenże, *Światopogląd i życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 55-56.

78. W celu uniknięcia nieporozumień interpretacyjnych wyjaśnijmy na marginesie, jak Scheler pojmuje osobę. Pisze on w swym fundamentalnym dziele pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: "słowo osoba bynajmniej nie może być zastosowane wszędzie tam, gdzie przyjmujemy istnienie życia psychicznego ja, czy nawet świadomość istnienia i wartości własnego ja. Życie psychiczne np. przysługuje także i zwierzętom, stanowią one także pewnego rodzaju "ja". Jednak nie są osobami. (...) Pojęcie osoby stosuje się do określonego **stopnia** ludzkiej egzystencji". Cyt. za *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. II, s. 354.

79. M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, w: *Schriften aus dem Nachlass*, t.I, Berlin 1933, s. 276. Równocześnie jednak w następnym akapicie podkreśla Scheler, że m. in. u Bergsona, Natorpa oraz u Diltheya w *Ideach psychologii opisowej i analitycznej* znaleźć można "szerokie i interesujące fragmenty, które całkowicie przynależą do fenomenologii tego, co psychiczne, chociaż badacze tych faktów nie uświadamiali sobie tego i często mieszali swe rezultaty fenomenologiczne z empiryczno-psychologicznymi", tamże, s. 277.

80. M. Scheler, *Lehre von den drei Tatsachen*, w: *Schriften aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 372. Na temat Schelerowskiego realizmu woluntarystycznego pisze M. Migoń, *Redukcja fenomenologiczna a realizm woluntarystyczny w filozofii Maxa Schelera*, w: *Studia Filozoficzne*, Warszawa 1981, nr 2.

81. SZ, s. 209.

82. Tamże, s. 210.

83. Tamże, s. 208.

84. Heidegger próbuje w tym fragmencie wykazać prymat niepsychologicznego idealizmu, którego sam nie podziela, wobec realizmu. Używa tu pojęć wypracowanych dla ontologii fundamentalnej (jestestwo, bycie, byt wewnątrzświatowy, napotykanie). Termin *Umsicht* pojawił się już wcześniej (przekładaliśmy go jako "orientacja"), w tym przypadku jednak określony kontekst zdecydował o zastąpieniu niemieckiego *umsichtig* polskim "oglądowo".

85. SZ, s. 207-208 oraz PGZ, s. 305-306.

86. Zob. na ten temat: I. Kern, *Husserl und Kant*, dz. cyt., s. 276-303, J. Tischner, *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne *Studiów Filozoficznych*, Warszawa 1972 oraz tenże, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982. Por. również S. Sarnowski, *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982, s. 175-195.

87. SZ. s. 211.

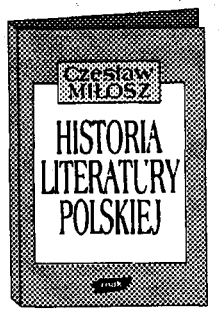
88. Tamże, s. 212.

89. Czuang-Tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953, s. 65.

WYDAWNICTWO
znak

Czesław Miłosz
HISTORIA
LITERATURY POLSKIEJ

lektura szkolna



Dwukrotnie wydawane w Ameryce, a długo wyczekiwane w Polsce dzieło, w którym autor zawarł odpowiadającą wymogom akademickim, ale zarazem własną, bardzo osobistą wizję literatury polskiej od jej początków do roku 1939.

cena detal. 120 000 zł

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

Jacek Filek

MEDYTACJA O WOLNOŚCI

1. Wychodzę od prostego doświadczenia zależności od świata, podległości. Oto jestem zależny od bytu, od przyrody, od drugiego, od innych. Doświadczam swego podlegania temu, co inne. Jestem określany przez coś spoza mnie. Jestem we władzy innego, poddany jego woli, jego rządom - należę do niego, nie należę do siebie. Ową zależność, podległość, określoność z zewnątrz, owo poddanie woli, rządom drugiego, przeżywam jako zło. Rodzi się we mnie myśl o wyzwoleniu. Myśl rozbudza pragnienie, pragnienie rodzi czyn. Czyn jest faktycznym wyzwalaniem się, dokonującym się poprzez zrywanie więzów. A ponieważ pragnienie jest pragnieniem wolności absolutnej, zrywanie więzów staje się totalne.

2. I oto jestem nie-zależny, nie-podległy, nie-określony, nie-rządny. Nie jestem już we władzy tego, co inne. Nie jestem już poddany woli drugiego, nie należę już doń. - Oto pełnia wolności negatywnej: **nie-zależność**, która jest **nieokreślonością**. Ale przecież zaprzeczyłem wszelkiej zależności, wszelkiej określoności, nie po to, by stracić wszelkie oparcie, wszelką określoność. Zaprzeczyłem swemu należeniu do drugiego nie po to, by nadal nie-należeć-do-siebie, lecz po to, by siebie pozyskać, po to, by stać się swo-bodnym, to znaczy swo-im, należącym do sie-bie[1]. Znalezienie siebie jest - po kartezjańsku - znalezieniem punktu archimedesowe-go. Kartezjusz, znalazłszy ów punkt, zanotował: "Należy więc oczekiwać wielkich rzeczy"[2].

3. Nie-określoność zostaje teraz wypełniona samo-określonością, nie-zależność samo-zależnością, nie-podległość podleganiem samemu sobie. Oto jestem w pełni samo-rządny, samo-władny, a zatem i samo-wolny, a zatem i samo-tny. Tak jak kartezjańskie "ja wątpiące", pragnąc absolutnej pewności, odnajduje w końcu siebie jako "same na świecie", tak i to moje ja - sprzeciwiając się wszelkiej zależności i pragnąc wolności absolutnej - musi ostatecznie odnaleźć siebie jako "same na świecie". Jeśli bowiem więź ze światem pojęta jest jako "zależność", to absolutne "wyzwalanie się" od tej zależności będzie zarazem absolutnym wyizolowaniem się, absolutną samotnością. Samotność jednak także przeżywam jako zło. Ale przecież wiem, jak ją przełamać i wcale nie potrzebuję do tego - jak Kartezjusz potrzebował - Boga.

4. To przecież określoność, zależność, podległość, władanie są tym, co wiązało mnie ze światem. Zatem by go odzyskać muszę swe samo-określanie rozszerzyć i pojąć jako określanie-samemu-wszystkiego, swą samo-zależność rozszerzyć i pojąć jako zależność bytu ode mnie samego, swą samo-podległość jako podległość świata wobec mnie samego. Pamiętam obietnicę św. Augusty-

na: "Gdy zamiast podlegać światu, dusza będzie władać światem - wtedy nie zazna już żadnego zła"[3].

Jednakże panowanie nad bytem, zawładanie, im posuwa się dalej, tym bardziej "wyrzeka się całości i jedności, staje się coraz bardziej biedne, marne, ale z tego też względu bardziej żądne, bardziej nienasycone i bardziej zatruwające"[4]. Przywołany w tym momencie Schelling - jako pierwszy bodaj - odkrył, iż kantowskie pojęcie samookreślenia może prowadzić do pojęcia wolności jako czystej samowoli[5], ta zaś do "niszczenia więzi stworzonego świata", do "łamania logosu", do "profanacji misterium"[6]. Ja jednak ciągle nie chcę tego zrozumieć i próbuję odzyskać utracony świat poprzez poddanie go w całości mojej własnej woli, samo-woli. I znów, tak jak "wątpienie - cytuję tu komentarz Sartre'a - jest zerwaniem kontaktu z bytem; poprzez nie człowiek może oderwać się od istniejącego wszechświata i nagle spojrzeć nań z wysoka, jak na czysty korowód widziadeł"[7], tak też i moja odmowa zależenia i próba odwrócenia go doprowadzają mnie do miejsca, z wysokości którego spoglądam na świat, jak na "korowód swoich poddanych". Odzyskany świat jako świat mi podległy, jako świat, którym władam, jest przeto "moim własnym światem", "należy do mnie". W świecie tym "wszystko mi wolno", tak jak kartezjańskiemu *cogito* wszystko wolno było pomyśleć.

Ów odzyskany świat okazuje się jednak nie w pełni rzeczywistym, transcendentnym światem, więź z którym przełamywałaby moją samotność. Ów odzyskany świat, "mój świat", jest jakby rozszerzeniem mego ciała. Bergson twierdził, iż człowiek, zwiększając swe panowanie nad naturą, rozszerza jedynie ciało, a zubaża swą duszę[8]. Nadal jestem sam.

5. Nabieram przekonania, iż pobłądziłem. Jeżeli nie jest za późno, spróbuję zawrócić i odnaleźć właściwszą drogę wolności.

Czy przypadkiem moje wyjściowe doświadczenie zależności nie było jednostronnie negatywne? Czy buntując się przeciw niej, nie uczyniłem się ślepy na rzeczywistą więź, wiążącą mnie ze światem? Prawdopodobnie zerwałem pępowinę (przypomnijmy motto, jakie kładzie Buber na pierwszej karcie swej książki o Kierkegaardzie: "Odpowiedzialność jest pępowiną łączącą nas ze światem"), zatem zerwałem pępowinę, zanim stałem się zdolny do samodzielnego oddychania tzn. do rozumienia. Jednostronnie negatywne doświadczanie zależności, więzi ze światem, musiało nastrajać mnie wrogo wobec niego. Św. Augustyn pisał: "Musimy więc nienawidzieć to, od czego pragniemy się uwolnić"[9].

Tymczasem doświadczanie "zależności" posiada również i pewien aspekt pozytywny. Jest przecież zawsze zarazem doświadczaniem więzi, doświadczaniem bliskości, doświadczaniem siebie jako "składającego się z rzeczywistych powiązań"[10]. Toteż kiedy wyzwalam się od zależności, wyzwalam się zarazem od więzi. Na pozór "pozyskuję siebie", ale "tracę świat".

Søren Kierkegaard rozumiał owo "pozyskiwanie siebie" jako "wybranie siebie". Jednakże w pełni etyczny wybór samego siebie, pełne samozrozumienie i samookreślenie, nie jest możliwe dla Kierkegaarda bez skruchy. Kto nie rozumie i nie żałuje swej słabości, ten nie poznaje i nie pozyskuje siebie. Dopiero ten, kto przepełnia się skruchą z powodu siebie, może uniknąć "zdrady świata" i pychy "absolutnej tożsamości", i może pozyskać siebie i świat jako zadanie, jako obiekt swej troski. Natomiast dla jednostki niezdolnej do skruchy świat albo okaże się godny jedynie wzgardy i zapomnienia, albo też stanie się właśnie obiektem pełnego pychy panowania. Dla Kierkegaarda, "człowiek skruszony, wybierając siebie samego, staje się aktywny, ale nie zmierza w swej aktywności (...) ku izolacji, lecz w kierunku **zadzierzgnięcia więzi**, ku całości"[11].

Kierkegaard nie tłumaczy jednak, w jaki sposób właściwie pojęte samookreślanie staje się zarazem nawiązaniem głębszej więzi z otaczającym światem, staje się wręcz - według niego - odpowiadaniem za ten świat. Oczywiste jest tylko to, iż dopiero jako należący-do-siebie mogę zrozumieć i podjąć istotną więź z drugim, z bytem w ogóle.

Jak przeto - pytam - przejawiać się ma teraz moja wolność wobec świata? Pierwotnie sądziłem, iż wszystko mi wolno. Ale droga ta okazała się manowcem. Czyżby zatem było tak, iż czegoś mi nie wolno? Czyli jest **jakiś bóg**? Jakiś porządek? Jakaś miara? W przeciwnym bowiem przypadku nasza wolność jest tylko zbłądzeniem i wiedzie nas i świat ku zatracie. "Uratować nas może tylko jakiś bóg"[12]. Czy nie tę właśnie sytuację miał na myśli Heidegger, wypowiadając owo słynne zdanie?

Cóż może być tedy **miarą** dla naszej wolności? I czy aby wolność na pewno pierwotnie jest "wolnością człowieka", "moją wolnością"? I jak w ogóle możliwa byłaby ta "moja" wolność?

6. Powróćmy do najprostszych sytuacji. Pytam: czy to miejsce jest wolne? Czy Ty jesteś wolny? I myślę tu o byciu wolnym, o wolności, w inny niż dotychczas sposób. To nowe, a przecież chyba pierwotniejsze, rozumienie wolności, przypisuje ją nie mnie, lecz czemuś poza mną. To byt okazuje się być wolny! W tym mianowicie znaczeniu, iż stoi otworem wobec in-wencji człowieka. "Jest wolny", znaczy tu tyle, co "nie jest zajęty", człowiek może go "zająć", może nim "rozporządzić".

Jest oczywiste, iż gdyby nie było tej "wolności bytu", gdyby byt był permanentnie "zajęty", wszędzie "gęsty", wolność człowieka w świecie byłaby niezrealizowalna.

"Wolność bytu" niejako oferuje się "wolności człowieka", zaprasza go albo i kusi. Gdyby byt "mówił" zawsze i jedynie: "zajęte", "nie ma miejsca dla ciebie" (tzn. dla twojej inicjatywy, inwencji), "brak wolnych miejsc", to wolność człowieka byłaby tylko snem. A u tego, kto by w ten sen uwierzył, byłaby po prostu gwałtem. Byt "mówi" jednak, przynajmniej miejscami, "jestem wolny". Jest jakaś bierność w tej wolności, a aktywność w wolności człowieka. Kiedy byt **daje do zrozumienia**, iż jest wolny, "mówi" niejako: "**możesz**". Kiedy zaś ja czuję, iż jestem wolny, mówię: "**mogę**".

Bierna wolność jako "bycie otwartym na rozporządzenie", jako "bycie do zajęcia", jako "oferowanie się", sprawia, iż ten, który "zajmuje" bądź z "zajęcia" rezygnuje, chcąc nie chcąc, jakoś **odpowiada**, jakoś ustosunkowuje się do tego, co stoi wobec niego otworem, tj. co stoi wolne, "nie zajęte". I nie można owego "zajęcia", owej "in-wazji", pojmować jedynie jednostronnie jako manifestację mocy "zajmującego". Trzeba dostrzegać i drugą stronę, stanowiącą waru-

nek i dopełnienie tej mocy, stanowiącą w gruncie rzeczy jej ontologiczną rację, a mianowicie: "słabość" bytu, jego "wydanie" na łup "mocnego", jego "zdanie się" na zdolnego do pieczy.

Wyobraźmy sobie następujący dialog:

Ona: Jestem wolna. **Możesz** mnie posiąść. **Możesz** uczynić uległą, wykorzystać i porzucić. **Możesz** jednak pokochać, otoczyć troską, sprawić, iż będę jaśnieć pełnią swego blasku.

On: Jestem wolny. **Mogę** to wszystko.

Jeśli pamiętać tedy o owej wolności "męskiej", aktywnej i wolności "żeńskiej", pasywnej, i jeśli pojmować wolność jako jedność obu momentów, to widać, iż wolność jest żywą relacją, stosunkiem, widać, iż jest **dialogiczna**. Wolność czynna jest odpowiedzią na ofertę (prośbę, błaganie, kuszenie, namowę, przyzywanie czy choćby przyzwolenie) wolności biernej. Ich dialog może nabrać charakteru starcia, może też stać się miłością. W każdym jednak wypadku wolność jest **więzią**, jest wzajemnym związaniem, a nie rozwiązywaniem i pochłanianiem. Jeśli zatem wolność jest ze swej istoty dialogiczna, to taka "wolność", która prowadziłaby do samotności jest zwyrodnieniem wolności. Samo-wola nie jest tedy wolnością.

Wolność, pojęta jako jedność obu momentów (aktywnego i pasywnego) nie wydaje się też polegać na "możliwości wyboru"[13], jak to tradycyjnie się określa. Jest ona bardziej pierwotnie "możliwością bycia wybranym"[14].

Tak rozpoznana **wolność jest odpowiedzialnością**. Oba pojęcia mówią o tej samej podstawowej więzi, więzi łączącej człowieka i byt, istotę rozumną i otwierający się wobec niej byt. Więź ta jest wymagającą rozświetlenia **wzajemną zależnością**. To tylko wtedy, kiedy eksponujemy jednostronnie człon czynny, przedstawia się ona jako wolność. Kiedy natomiast eksponować będziemy człon pasywny, przedstawiać się będzie jako odpowiedzialność[15]. Zaś absolutyzacja któregokolwiek z członów będzie zerwaniem więzi, a zatem unicestwieniem i wolności, i odpowiedzialności.

Wierna swej istocie wolność nie może kierować się wyłącznie miarą w elemencie czynnym, lecz musi również znajdować miarę w elemencie biernym. Dopiero działający wedle znajdowanej w bycie miary unika samo-woli i działa w sposób rzeczywiście wolny, czyli odpowiedzialny, działa też w sposób bezinteresowny.

Że "bezinteresowność" jest znamieniem wolności, rozumiał już Kant, a świadectwo temu dał Dietrich Bonhoeffer. Wolność - według Bonhoeffera - możliwa jest tylko na gruncie "związania", bowiem tylko dzięki niemu możliwe jest przełamanie "ego-centryzmu", przełamanie "interesowności". Człowiek działający "interesownie", tzn. motywowany własnym interesem - biologicznym, psychicznym, społecznym - nie działa w sposób wolny. Dopiero kiedy potrafi stać się "bezinteresowny", tzn. działać na rzecz drugiego, dla dobra drugiego wbrew "dobru własnemu", staje się wolny. Nie ma wolności poza "bezinteresownością" - twierdzi Bonhoeffer i pisze: "Tylko życie, które na gruncie (...) związania stało się bezinteresowne, cieszy się wolnością najbardziej własnego życia i działania"[16].

To, co Bonhoeffer nazywa "dobrem drugiego", jest dla niego czymś bezproblematycznym. Jednakże na gruncie naszych rozważań trzeba by mówić nie tyle o kierowaniu się "dobrem drugiego", co o kierowaniu się **miarą**, znajdowaną w tym, co jest wobec nas pasywne, wolne. Kiedy sam staję się miarą wszystkiego, niszczę wolność, pojmowaną jako więź w podstawie. Kiedy zaś nie znajduję żadnej miary w tym, z czym pozostaję związany, przekreślam wszelką odpowiedzialność.

Pytanie o miarę, o miarę na ziemi, jak zatytułował swą książkę Werner Marx[17], musi pozostać tu bez odpowiedzi. Chcieliśmy pokazać tylko, iż jej istnienie jest warunkiem urzeczywistniania się zarówno wolności, jak i odpowiedzialności. Bez niej owa więź, będąca źródłowo i jedną, i drugą, staje się pozbawiona treści.

Jest jednak jasne, iż konkretyzacja wolności - rozumiana nie jako manifestacja samej woli, ta bowiem musi być ślepa, lecz jako manifestacja woli i rozumienia, czyli obu zasad, które dopiero w swej jedności stanowią o człowieczeństwie - a więc tak rozumiana konkretyzacja wolności jest nie tylko zdolna, ale wręcz zobowiązana, miarę w bycie pojąć i w swym przejawianiu się mierze tej odpowiadać. Urzeczywistniana wolność człowieka - jako wolność człowieka właśnie - będzie zawsze wolnością rozumną. Wolność rozumna jako odpowiedź woli na "słowo" (logos) bytu jest odpowiedzialnością.

Odłączenie od siebie wolności i odpowiedzialności, zrywanie pojednania momentów aktywnego i pasywnego, "męskiego i "żeńskiego", prowadzić musi do konstytuowania się postaw "wolnego i nie-odpowiedzialnego pana" i "niewolnej acz odpowiedzialnej niewolnicy". Rozpad jedności bycia wolnym i bycia odpowiedzialnym prowadzić będzie zatem do analogicznego tragikomicznego *qui pro quo* jak rozpad jedności miłości, jedności bycia kochającym i bycia kochanym.

---

1. Aleksander Brückner w swym *Słowniku etymologicznym języka polskiego* pod hasłem "swoboda" pisze: "**swoboda** - urobione zbiorowym przyrostkiem -da (jak łagoda) od pnia **swobo-**, a ten przyrostkiem **-b** (**-bh**) od pnia **swo-**, p. swój; por. prus. *subs*, sam, swój, i nazwę niem. *Schwabe* (stare swābā, tj. wolni, swobodni)".

2. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN 1958, t. I, s. 24.

3. Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: Św. Augustyn *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 110.

4. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, w: Tenże, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Stuttgart 1860, s. 390 (cytat w tłum K. Krzemieniowej).

5. Por. W. Marx, *Schelling: Geschichte, System. Freiheit*, Freiburg/München 1977, s. 127

6. Sformułowania Schellinga, patrz przypis 4.

7. J. P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Część II, red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 322.

8. Por. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. I. Wojnar, w: I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 330-331.

9. Dz. cyt., s. 143.

10. Sformułowanie A. de Saint-Exupery'ego.

11. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, tłum. K. Toeplitz, PWN 1976, s. 351.

12. Patrz wywiad z M. Heideggerem, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, w: *Der Spiegel*, nr 23, 31.05.1976 (tłum. polskie w: *Teksty*, 1977, nr 3).

13. Myśli tak zdecydowana większość filozofujących nad wolnością, myśli tak nawet Simone Weil, która przecież skądinąd jest wolna od akademickich schematów.

14. Sformułowaniem tym posługiwał się M. Heidegger (np. w *Vom Wesen der Wahrheit*) a później E. Lévinas.

15. Por. np. P. Saladin, *Verantwortung als Staatsprinzip*, Bern, Stuttgart 1984, s. 84: "Oba pojęcia (wolność i odpowiedzialność) oznaczają tę samą podstawową relację, podnoszą jednak każde inny element: wolność raczej "ja", odpowiedzialność raczej "ty" czy "on".

16. D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966, s. 238.

17. Por. W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?*, Hamburg 1983.

Logos i Ethos 1/1993

Henryk Woźniakowski

POTĘGA METAFORY W METAFIZYCE, FIZYCE I POLITYCE

1.

Metafora kojarzy się raczej z pegazem niż z banalnym, bezskrzydłym wierzchowcem - pomimo to jednak zacznijmy od tego ostaniego, zanim udamy się w rejony ryzykownej abstrakcji.

Otóż w jeździectwie istnieje konkurencja zwana "potęgą skoku". Nie ma co prawda, o ile wiem, zawodów tej konkurencji, ale odnotowywane są rekordy. Jest to po prostu "skok wzwyż" konia z jeźdźcem. Jeśli zatytułowałem moje wprowadzenie[1] "potęga metafory", to miałem na myśli nie tylko bardziej potoczne rozumienie tej właśnie metafory - lecz również ów aspekt sportowy. Metafora jest bowiem, jak sądzę, rodzajem umysłowego skoku dokonanego przy pomocy języka wyobraźni. Jest to skok ponad szczeliną oddzielającą dwa różne pola semantyczne, dzięki któremu "skaczący podmiot", niezależnie od tego, czy jest twórcą czy tylko odbiorcą metaforycznego komunikatu, dokonuje nawiązania pomiędzy rozdzielonymi dotąd polami znaczeniowymi i powołuje do istnienia - w języku i wyobraźni - nową jakość. Ta nowa jakość, to nowe piętro znaczeniowe osiągnięte dzięki śmiałemu skokowi rozszerza nasze widzenie poza dotychczasowy horyzont, odsłaniając nowe perspektywy na świat czy na człowieka, na wartości czy na to, co święte.

Oczywiście najbardziej naturalnym miejscem pojawiania się metafory jest poezja. Beardseley powiedział, że "metafora to poemat w miniaturze", a zdaniem wielu krytyków czy teoretyków poezji - "poezja to metafora i rytm". Metafora - w szerszym rozumieniu - jest synonimem wszystkich środków czy tropów poetyckich o charakterze przekształceń semantycznych; a więc nie tylko metonimii, peryfraz czy synegdoch, ale także epitetów, porównań, symbolów i alegorii.

Aczkolwiek poezja raczej jest metaforą niż metafory używa (by odwołać się do rozróżnienia Ortegi y Gasseta), to przecież można mówić o funkcjach metafory w poezji. Tradycyjnie rozróżnia się funkcję poetycką (czyli este-

tyczną) od funkcji poznawczej, powiadając, że metafora w poezji tę pierwszą pełni przede wszystkim, a tę drugą niejako okazjonalnie. Albo też, jak Ortega, stwierdza się, że metafora poetycka "wykorzystuje częściowe podobieństwa pomiędzy rzeczami, by - fałszywie zresztą - stwierdzić ich pełną identyczność. To właśnie przesadna dążność do tożsamości, mocno przekraczająca granice prawdy, nadaje poezji jej poetyckie wartości. Piękno przenośni zaczyna roztaczać swój blask od momentu, kiedy metafora przestaje być prawdą. Ale też i na odwrót: nie byłoby poetyckiej metafory bez rzeczywistych podobieństw"[2].

Ortega negowałby zatem, a przynajmniej znacznie redukował, poznawczą funkcję metafory poetyckiej w odniesieniu do rzeczywistości przedmiotowej czy podmiotowej. Ale nie mógłby, jak sądzę, odmówić wartości poznawczej metaforze poetyckiej w jednym przynajmniej zakresie, to jest w zakresie samego języka. Na tym obszarze metafora równocześnie tworzy nowe związki znaczeniowe i rozpoznaje semantyczne podobieństwa i różnice. W ten sposób metafora poetycka "praktycznie" bada język: sprawdza związki pomiędzy pojęciami i słowami, których istnienie, badane innymi metodami, być może nigdy się nie ujawniło. Metafora poetycka pokazuje więc nieoczekiwane pokrewieństwa w obrębie języka, wytycza granicę - granicę wciąż zmienną - poza którą zestawione słowa nie zorkiestrowują się już w żaden nowy akord semantyczno-estetyczny. A zatem metafora poetycka jest rodzajem "uczestniczącego badania" i poznawania samego języka.

2.

Wykreślanie granicy pomiędzy metaforą poetycką a przenośnią innego rodzaju jest równie trudne i zarazem arbitralne jak wyraziste odróżnienie poezji od innych rodzajów nie tylko literackich, ale piśmiennictwa w ogóle. Nasza decyzja dotycząca tego, gdzie zaliczyć niektóre teksty objawione albo pisma, które wyszły spod pióra teologów i filozofów - zawsze będzie decyzją odwołującą się do jakiegoś a priori. Wiadomo, jaką rewolucję w biblistyce wprowadziła kategoria rodzajów literackich. Zapewne nierozstrzygalny jest spór dotyczący tego, czy niektóre teksty Platona, Dionizego Areopagity, Pascala, Nietzschego, Lévinasa itp. itd. - zaliczyć do poezji raczej czy do filozofii? Ale nie warto sobie teraz nad tym łamać głowy, poprzestając na stwierdzeniu, że niektórzy filozofowie - zwłaszcza poczuwający się mocniej do tradycji platońskiej - chętniej sięgali po metaforę jako środek wyrazu, inni zaś widzieli swą powinność w opisie i analizie właściwego im przedmiotu w języku jak najbardziej jednoznacznym, a w skrajnym przypadku - sformalizowanym. Do pewnego stopnia ten podział a zarazem i stosunek do metafory będzie się pokrywał z podziałem myślenia filozoficznego na dwa - jak powiada Józef Tischner - przeciwstawne sobie dążenia. "Jedno kieruje się w stronę najwyższych prawd - o sensie życia, istnieniu lub nieistnieniu Boga, początku lub końcu wszechświata, o naturze dobra i zła. Drugie kieruje się w stronę niezbywalnej pewności, nawet za cenę wiedzy o sprawach ostatecznych. Stąd bolesna świadomość rozdarcia między najwyższymi nadziejami a trwającą

możliwością utraty wszelkiej nadziei"[3]. Tischner powiada, że z dyskursu filozoficznego - a zatem i z myślenia filozoficznego - nie da się wykreślić metafor. Istnieje wprawdzie myślenie filozoficzne, które może (lub tylko uważa, że może) obejść się bez metafory. Takie mianowicie, "którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata"[4]. Ale bezwzględny realizm, realizm za wszelką cenę jest zaprzeczeniem istoty myślenia, a w szczególności myślenia filozoficznego, które jest "otwieraniem horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą"[5]. Inaczej mówiąc, myślenie pragnie niejako umocować w bycie przejawy, z którymi ma do czynienia bezpośrednio, a nie przyjmuje tego umocowania jako danego. Na tym polega intencjonalność myślenia filozoficznego, które chce wydobyć się z poziomu zjawisk i przebić na poziom przedmiotów, ich racji i celów, na poziom wartości. Metaforyczność, powiada Tischner , jest z intencjonalnością nierozdzielnie związana, bowiem kierując myślenie od zjawisk ku rzeczom, przyczynom itp. intencjonalność prowokuje poszerzanie znaczeń słów.

Trzy wielkie metafory ilustrują ten charakter myślenia: Platońska metafora jaskini, Kartezjańska metafora "złośliwego geniusza" i Augustyńska metafora poznania jako "rodzenia". Wszystkie te metafory są odpowiedzią na tragizm istnienia ludzkiego, odzwierciedlający się w myśleniu. Ów tragizm, ów ból, z którego rodzi się myślenie godne tego miana, to "niemożność rozróżnienia między ułudą a rzetelnym przejawem"[6]. Wszystkie te metafory w sposób istotny prowadzą nas od ułudy ku rzetelnym przejawom, a potem nawet - może? - "poza ściany jaskini", a więc ku temu, co istnieje naprawdę. Metafora jaskini odsłania pełen blasku świat idei; Kartezjusz dzięki swej metaforze kieruje w stronę Boga, w którym nie ma, bo nie może być kłamstwa. Metafora rodzenia mogłaby być przełożona na kantowską syntezę dwóch czynników: kategorii i danych doświadczenia, lub w perspektywie bardziej "egzystencjalnej" cierpienia - będącego źródłem potrzeby poznawania, więc myślenia - i świata, danego w spostrzeżeniu. Horyzontem tego myślenia jest radykalna metaforyzacja świata widzialnego oznaczająca odebranie mu rangi świata absolutnie istniejącego. Tak się dzieje w myśleniu hermeneutycznym, w którym "istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia"[7], co wyrażamy inaczej, mówiąc o przemijaniu czy o przygodności rzeczy.

3.

Ale słowa, jak wiemy, nie są przecież niewinne, tym bardziej niewinnymi nie mogą być metafory. Metafora może być zwodnicza: w pewnym sensie zwodnicza ze swej natury jest metafora poetycka. Przypominam, co mówił Ortega o szczególnym blasku metafory roztaczającym się od chwili, kiedy traci ona kontakt z prawdą. Tischner mówi coś, co mogłoby być uszczegółowieniem tej tezy: "Ja poetyzujące (...) zbyt wcześnie i zbyt pośpiesznie rozwiązuje problem tragedii. Odkrywając w świecie piękno, odkrywając piękno w tym, co tragiczne, jakoś usprawiedliwia tragiczność"[8]. Metafory odsła-

niające prawdę mogą się stać zwodnicze, gdy przestają "uczulać" a zaczynają "znieczulać". Taki los spotkał zdaniem Tischnera metaforę rodzenia wówczas, gdy z nawiązujących do niej opisów poznania zniknął moment cierpienia (u Kanta, Husserla czy Heideggera).

Filozofowie o zdecydowanie realistycznej orientacji będą nieufni wobec metafory z innego powodu: ich zdaniem sprzyja ona solipsyzmowi, indywidualnemu czy zbiorowemu, tworząc sztuczną, językowo-pojęciową barierę pomiędzy człowiekiem i światem. "Zbiorowy solipsyzm.... oznacza odcięcie się od rzeczywistości obiektywnej w sensie ontologicznym, nierozróżnianie świata kultury od świata po prostu, zamazywanie drastycznej różnicy pomiędzy tak zwanymi bytami intencjonalnymi a bytem po prostu... Poczucie odrealnienia życia, utrata kontaktu z bytem obiektywnym, idąca za tym trudność uchwycenia istotnej dla wszelkiej twórczości różnicy między prawdą i fałszem skazuje uzdolnienia (twórców) na płodzenie dzieł nieistotnych" - pisze Bronisław Łagowski[9].

Powracając do metafory skoku, można zatem powiedzieć, że wierzchowiec w trakcie skoku zmienia się w pegaza, lub raczej w upiornego rumaka z romantycznej ballady, tj. wyrastają mu skrzydła i niesie diabli wiedzą dokąd sparaliżowanego strachem - lub zachwytem - jeźdźca. Tak czy inaczej, niezdolnego do samodzielnej pracy umysłowej. Dlatego właśnie Platon chciał wyrzucić poetów z Państwa: obawiał się bowiem hipnotycznego wpływu poetyckiej inkantacji, zniszczenia zdolności jednostki do obiektywnego myślenia za pośrednictwem oddziaływania mimesis.[10] Jeszcze inaczej nazwie ten sam problem Simone Weil, pisząc o elokwencji, której składnikiem, dodajmy, jakże często bywa zwodnicza metafora: "Można wytworzyć w kimś sąd najbardziej absurdalny, jeśli potrafi się dzięki sugestii umieścić jego duszę w punkcie, z którego sąd ten wydaje się prawdziwy. Przyjmie go i będzie się go trzymać, jeśli pozostanie tam, gdzie go umieszczono, zamiast obchodzić naokoło przedmiot, jaki ma poznać"[11]. A przecież ta sama Simone Weil w swych notatkach metaforą posługiwała się nieustannie, a można znaleźć i taki zapis: "Cały wszechświat jest jedynie wielką metaforą. Astrologia etc. to zdegradowane refleksy tej wiedzy o wszechświecie jako metaforze, czy też próby - nieuprawnione (wydaje mi się) - znalezienia materialnych dowodów. Tak samo alchemia"[12]. Podobnie Wittgenstein, choć w swej pierwszej fazie uważał, że tylko zdania, których wyrażenia oznaczają rzeczy i ich jakości, są sensowne, to znaczy mogą być prawdziwe lub fałszywe, w swych aforyzmach nieustannie posługiwał się metaforą. W sławnym zakończeniu *Traktatu* oświadcza: "Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie - po nich - wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy)". Ale oto potęga metafory daje znać o sobie i Brand Blanshaed następująco komentuje Wittgensteina, wyciągając z jego metafory właściwe wnioski: "Ale jeśli szczeble drabiny nie mają sensu, jak może wspinać się po nich? Wittgenstein stoi przed dylematem, z którego trudno wyjść za pomocą przenośni"[13]. Kto mieczem wojuje ten od miecza ginie.

4.

Zdaniem cytowanego już Ortegi cała filozofia daje się podzielić na dwie wielkie epoki będące czasem dwóch wielkich metafor odnoszących się do świadomości. W starożytności i w średniowieczu świadomość pojmowana była jako woskowa tablica, na której rzeczywistość odciska się niczym pieczęć, czy też wypisuje swoje słowa żelaznym rylcem. Tak jest i u Platona, i u Arystotelesa i taka koncepcja jest fundamentem realizmu. Zmienia się to radykalnie w odrodzeniu i kulminuje u Kartezjusza, który metaforę tablicy woskowej i pieczęci zastępuje inną, mówiąc o naczyniu i jego zawartości. Rzeczy są więc nie w zewnętrznym świecie, ale w naszej wyobraźni, która budzi je do istnienia. Oto kwintesencja idealizmu.

Czy można zatem mówić o metaforach - jak o zdaniach - że są prawdziwe lub fałszywe? Czy raczej, że są inspirujące lub zwodnicze? Metaforyczny skok poznawczy może być skokiem donikąd, może być skokiem w przepaść, ale może też być skokiem na drugi brzeg, tam, dokąd wyobraźnia dotąd nie sięgnęła i skąd roztaczają się całkiem nowe widoki.

Wypada zgodzić się z teoretykami metafory, zwłaszcza z Paulem Ricoeurem, że w dziedzinach, w których metafora pełni istotną i swoistą rolę, jej konceptualizacja nigdy do końca nie wyczerpie zawartych w niej znaczeń. Tak jest w poezji, tak bywa w filozofii i religii. Język ksiąg natchnionych Starego i Nowego Testamentu jest, rzec można, utkany z metafor. Różnie w różnych rodzajach literackich: bardziej metaforyczny jest język przysłów, psalmów czy ksiąg dydaktycznych niż narracji historycznych, więcej metafor w Ewangeliach czy Apokalipsie niż w Dziejach Apostolskich, lecz wszędzie metafora jest środkiem wyrazu o zasadniczym znaczeniu. Dla człowieka wierzącego ten fakt prowadzi do ułaskawienia metafory, choć zarazem każe się nią posługiwać w sposób szczególnie odpowiedzialny. Jest bowiem metafora potężnym narzędziem, jeśli pozwala mówić o sprawach, wobec których bezradne są inne sposoby wypowiedzi. Rozbudowane metafory przypowieści czy zwięzłe metafory imion Chrystusa - wszystkie te formy obecności metafory w języku biblijnym są dla wierzącego niezbitym dowodem prawdziwości metafory, czy też tego, że jest ona poniekąd uprzywilejowanym wehikułem prawdy. Ale można też spojrzeć na metaforę w języku religijnym w sposób nie odwołujący się do postaw wyznawczych i wówczas widzimy, że teza o związku pomiędzy intencjonalnością myślenia a metaforycznością języka będzie się szczególnie intensywnie weryfikować w przypadku języka sięgającego ku rzeczywistości zmysłowo niedostępnej, a odczuwalnej lub upragnionej jako istniejąca par excellence. Metafora wzywa do tego, by rozjaśnić konceptualnie oświetlone przez nią pole, ale nie powinniśmy sądzić, że kiedykolwiek potrafimy wypełnić je konceptualizacją i w ten sposób zastąpić metaforę. Nie znaczy to jednak, że nie wolno nam mówić o prawdzie metafory. Zakładając, że metafora jest poznaniem - zapytajmy, jaka ontologia stoi za takim epistemologicznym mniemaniem? Otóż zakłada ono taką ontologię, wedle której rzeczywistość jest siecią relacji, a summum bonum polega na relacji zawsze i wciąż opisywanej od nowa, odtwarzanej w ten sposób i w

pełni przeżywanej[14]. Taka metafora (np. Jezus - Droga, Światło, Życie), do której można wciąż powracać, wciąż ją zgłębiać i odnawiać, będzie rzeczywistym oknem na prawdę. Dobrym przykładem dla ilustracji tej tezy są antologie poezji religijnej - np. tom przekładów Stanisława Barańczaka: *Z Tobą więc ze wszystkim - 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej* (Kraków 1992), pokazujący na przestrzeni siedmiu wieków niewyczerpalny charakter podstawowych metafor biblijnych.

Nie mamy więc za złe metaforom, że pojawiają się we właściwym sobie żywiole liryki, także religijnej. W religii, w mistyce, która próbuje znaleźć językowy kształt, rozumiemy, że się bez nich nie obejdzie. W filozofii - pod pewnymi warunkami - będziemy metaforę tolerowali lub się nią posługiwali, choć może nas zwieść, uwieść i odwieść od prawdy. Czy nie jest jednak przesadą poszukiwanie - nie mówiąc już o postulowaniu - metafory w nauce, zwłaszcza w naukach przyrodniczych?

5.

Dwóch wybitnych fizyków, David Bohm i F. David Peat w książce *Science, Order and Creativity*[15] twierdzi, że metafora nie tylko może, lecz wręcz musi pojawiać się w fizyce - inaczej bowiem tę dwudziestowieczną królową nauk spotka marny los specjalistycznego rozdrobnienia, skostnienia i zastoju. Rozdrobnienie nie ma nic wspólnego z konieczną i płodną specjalizacją, która jest wynikiem zdolności ludzkiego umysłu do abstrahowania. Rozdrobnienie natomiast jest zawsze arbitralne lub też przyporządkowane krótkoterminowym celom przewidywania i manipulacji. Nauka rozdrobniona, gdy uczeni tracą kontak z szerszym kontekstem, zachowuje się jak oko, w którym zniszczeniu uległo widzenie peryferyjne a pozostała tylko plamka żółta, widząca szczegóły, które wszakże nie układają się w żadną sensowną całość. A tymczasem nauka czy ściślej biorąc fizyka stoi przed problemami, które, jak się zdaje, rozwiązywać będzie można jedynie mając równoczesny wgląd w wiele różnych obszarów i w z pozoru odległą wzajemnie problematykę.

Głównym czynnikiem fragmentaryzacji nauk przyrodniczych jest zdaniem autorów "niezwerbalizowana struktura idei naukowych", będąca konstrukcją podświadomą a zarazem psychologiczną ostoją naukowego paradygmatu. Umysł woli w istocie utarte ścieżki, z których wytrąca go odkrycie; dlatego tak długo, jak się da, pracuje starymi metodami nawet w nowym kontekście. Tymczasem nauka musi być stale gotowa na zmianę swoich nawet najbardziej podstawowych założeń, na porzucenie wszelkich bezpiecznych pieleszy.

Polemizując częściowo ze znanymi koncepcjami Thomasa Kuhna, autorzy twierdzą, że rewolucje naukowe są długotrwałymi procesami i ich istotne etapy rozgrywają się w okresach, które Kuhn nazywał okresami "normalnej nauki". Niedostrzeganie i niedocenianie zmian w nauce w okresie "normalnym" jest podstawową przyczyną fragmentaryzacji i skostnienia. Rewolucje zaczynają się jednak od radykalnej zmiany, od szczególnego skumulowania sił twórczych w odkryciu będącym źródłem całkiem nowych idei. Zastanawiając się nad mechanizmem odkrycia Bohm i Peat najlepszy jego model znajdują w metaforze. Określają ją bardzo prostym zapisem: metafora jest mianowicie przeczuciem, że A=B, skonfrontowanym, zderzonym ze zdroworozsądkową wiedzą, wedle której A=B. Metafora zatem obejmuje zarazem zrównanie dwóch przedmiotów, idei czy pojęć, wraz z negacją tej równości. Pierwszy skutek pojawienia się udanej metafory ma charakter psychologiczny: powoduje ona rodzaj umysłowego napięcia czy też wibracji, wzbudzając ukryte w psychice energie, za pomocą których dokonuje się twórcza, niewerbalna percepcja sensu metafory. W dyskursie poetyckim często mamy do czynienia z metaforą niejako "na wejściu", która wzmacnia percepcyjną energię umysłu, a następnie już w obliczu tej "podwyższonej energii" rozwijany jest wewnętrzny sens metafory przez rozbudowywanie subtelnych różnic i podobieństw pomiędzy A i B. "Rzeczy są różnicami, które dostrzegamy" - mówił Goethe.

Natura odkrycia naukowego, twórczości naukowej jest, zdaniem autorów, bardzo bliska naturze tworzenia i postrzegania poetyckich metafor. To samo zestawienie rzeczy odległych, olśniewające uchwycenie podobieństw i różnic w podwyższonej temperaturze twórczej percepcji, której świadectwem jest archimedesowski okrzyk "heureka!". "Księżyc to jabłko, ziemia to księżyc" - tak można by zrekonstruować pierwsze metafory newtonowskie. Ten pierwszy wgląd ma charakter poetycki, "jakościowy". Potem przychodzi etap transpozycji pierwotnej metafory na język matematyki, próba odnalezienia i wyjaśnienia w nim przeczutych różnic i podobieństw. Matematyczne rozwinięcie i doświadczalna weryfikacja - falsyfikacja to etapy naukowego postępowania. Ten metaforyczny tryb odkrycia, twórczej percepcji pojawia się nie tylko w nauce czy sztuce, lecz w istocie obecny bywa w najrozmaitszych momentach życia - przede wszystkim w edukacji. Istota owego aktu jest wszędzie taka sama. Różnice pojawiają się w sposobach rozwijania metafory, wydobywania z niej sensów, w stopniu, zakresie i technice przekładu metafory na język bardziej neutralny i jednoznaczny.

Szereg niezwykle twórczych metafor, które mogły były dać początek naukowym rewolucjom pojawiał się w okresach "normalnej nauki", ale zwykle marniały one przygniecione ciężarem paradygmatu lub- nie potrafiąc przezwyciężyć fragmentaryzacji, padały jej ofiarą. Teoria Hamiltona-Jacobiego np. i ich rachunki rozwijane w połowie XIX wieku zawierają, zdaniem Bohma i Peata, zespół potężnych metafor, które gdyby były odpowiednio przyjęte i wyeksploatowane, mogły doprowadzić do znacznie wcześniejszego pojawienia się zarysu teorii kwantowej (poprzez falowe potraktowanie ruchu). W transformacji kanonicznej zawierają się intuicje czasoprzestrzeni, a więc antycypacja niejako teorii względności. W tej teorii zawierają się też inne, niewyeksploatowane jeszcze metafory dotyczące pytania o teleologię w naturze. W obrębie paradygmatu pojęcia traktowane jako "niewspółmierne" (*inconmesurable*) zwalczają się lub absorbują wzajemnie. Tymczasem jednak relacje między nimi mogłyby być znacznie owocniejsze, gdyby je metaforycznie zestawiać i posiąść umiejętność wydobywania z metafor całego ich bogactwa, bez względu na ewentualne zagrożenie paradygmatu.

Żeby było to możliwe, żeby metafory mogły wydawać swe owoce w sposób nieskrępowany, potrzeba nowych nastawień, nieobecnych w dzisiejszej nauce. Przede wszystkim, twierdzą autorzy, trzeba znów wrócić do interpretacji treści teorii obecnej poza matematycznymi formułami. Zdaniem Bohma nie jest np. do końca zrozumiana i przeanalizowana różnica między Heisenberga i Schroendigera sformułowaniami teorii kwantowej. Nauka zbyt łatwo zadowoliła się ich matematyczną ekwiwalencją i w ogóle zbyt łatwo zrezygnowała z "treści" na rzecz "matematyczności". Następnie - uczeni muszą traktować swe zajęcie jako grę, zabawę w pomysły i idee, w której nie ma nic stałego, wszystko wolno zakwestionować, nie ma żadnej skończonej prawdy. Tylko taka postawa pozwoli uprawiać grę prawdziwie wolną, przeciwieństwo gry fałszywej, będącej blokadą dla twórczości, lękliwej wobec odkrycia niosącego ze sobą zawsze groźbę zachwiania mozolnie wzniesionej intelektualnej konstrukcji. Nauka winna dążyć do maksimum alternatywnych teorii wyjaśniających dane fakty i nie nadużywać brzytwy Ockhama. Wśród tych hipotez będzie panował ciągły ruch konwergencji i dywergencji. Poznanie nasze winniśmy traktować jako subiektywno-obiektywne z racji tego, że z jednej strony - jesteśmy sami cząstką świata, który poznajemy, z drugiej zaś - poznanie naukowe, to co można nazwać precepcją, jest tak zmediatyzowane przez skomplikowane instrumenty, że nie ma już nic wspólnego z surowymi danymi doświadczenia, postulowanymi przez neopozytywizm, a jego charakter jest przede wszystkim umysłowy. Nie należy także traktować dogmatycznie Popperowskiej falsyfikacji, która nadmiernie krępuje "swobodną grę" rozumu. Hipoteza atomowa czy heliocentryczna, które pojawiły się już w starożytności były niefalsyfikowalne przez 2 i pół tysiąca lat, a jedank okazały się prawdziwe. Gdy te warunki są spełnione, twórczość w nauce, sztuce, religii, okazuje się z istoty czymś bardzo podobnym. Zbliżamy się do upragnionego, całościowego widzenia rzeczy w wymiarze indywidualnym (sztuka), społecznym (nauka), kosmicznym (religia). A jeśli jeszcze potrafimy pogodzić w sobie Wschód z Zachodem, wschodnie "zawieszenie umysłu" pozwalające uwolnić się od intelektualnych determinant i przygotowujące grunt dla twórczego zbliżania rzeczy pozornie dalekich oraz zachodni aktywizm - wówczas pękną okowy krępujące twórczy umysł, a metafora pokaże, na co ją stać. Ta wizja działania - z jednej strony pociągająca, z drugiej wydaje się utopijna w tym sensie, że nie widać w niej miejsca dla kategorii prawdy - ani dla prawdy w sensie klasycznym, jako zgodność sądów z rzeczywistością, ani w sensie "praktycznym", jako swoisty imperatyw działania. Autorzy przyznają się do sympatii dla pragmatyzmu. Wszystko nieustannie płynie, migoce, poznanie jest zmiennym procesem uchwytującym w locie, tymczasowo, zmienny proces rzeczywistości. Wszystko staje się jakieś lekkie, nieważkie i nieważne. Niezależnie od tego, czy nazwiemy to New Age czy Postmodernizm - to wątpię, żeby umysł spragniony tylko dobrego samopoczucia, chwilowych rozwiązań łamigłówek i rezultatów praktycznych zadawał sobie tyle trudu ile wymaga działalność naukowa. Ale może się mylę? Może nauka pozostanie jako pewna "czynność" (gra, zabawa), która przy technicznej sprawności może dawać wyniki równie błyskotliwie jak te, które były udziałem niewierzącego

teologa sportretowanego w jednym z filmów K. Zanussiego, a na pewno o większej dozie praktycznej stosowalności i mocy predykcyjnej.

Nie sądzę jednak, by winą za nieobecność kryterium prawdy należało obarczyć metaforę. Konkluzja (metaforyczna) dotychczasowych rozważań może być taka, że metafory jako mechanizmy twórczości są swego rodzaju losami na loterii - z których jedne wygrywają prawdę a inne nie. Albo, że metafory są jak grzyby w lesie: odżywcze i trujące. Tak czy inaczej metafora jest szansą na prawdę (Bohm i Peat powiedzieliby - na rozszerzenie naszej wiedzy, nie rozstrzygającej o prawdzie) - szansa, która musi zostać przez właściwe dla danej dziedziny metody poddana procedurom weryfikacyjnym lub falsyfikacyjnym.

6.

Jeśli w dotychczas omówionych typach ludzkich działań posługujących się znakami języka metafora była podstawowym mechanizmem twórczym, ruchem, skokiem ku nowym brzegom - to jak jest w polityce, będącej przecież także działalnością przede wszystkim językową?

Wątpliwość pojawia się od razu na początku, kiedy pytamy o twórczość w polityce: co to jest polityczna twórczość? Słyszy się bowiem nieraz - ostatnio znowu podczas amerykańskich wyborów - różne narzekania na temat miernoty polityków w demokracji, ubolewanie, że nie wynosi ona do władzy wybitnych jednostek, najwyższej klasy intelektualistów czy artystów, lecz przyziemnych technokratów. To zwykle jest prawda, lecz czy nie jest to także największa mądrość demokracji? Czy nie w tym ona leży, że stara się zagradzać drogę do władzy jednostkom nadmiernie twórczym? Nie są to tanie paradoksy. Twórca bowiem potrzebuje dla swej twórczości materiału. Tylko Bóg stwarza z niczego. Poeta ma papier, pióro i wrażliwość. Podobnie filozof - choć nieco innej natury będzie budulec jego doświadczenia. Uczony ma laboratorium, mikroskopy, cyklotrony, probówki i pincety. A cóż ma polityk? Polityk jest jak żebrak ze wschodniej baśni: nie ma niczego - albo ma wszystko. Ale właściwym tworzywem jego działań jest materia społeczna. Otóż - zbyt wielu znała historia twórczych polityków, którzy z tej materii często brzydkiej, nieforemnej i ociężałej pragnęli lepić nowe, doskonalsze kształty i konstrukcje. Albo wygładzać tę materię ścierając z niej jak z tablicy dawne treści po to, by stalowym rylcem wypisać na niej nowe, piękniejsze wyrazy (proszę zwrócić uwagę, że użyłem tu kilku metafor dobrze znanych językowi politycznych twórców). Można dodać inne metafory: "Państwo to ja". "Lenin to Partia, Partia to Naród". "Żydzi to robactwo, które trzeba wydusić". Itp. Ta lista pokazuje, że silniej wbijają się w pamięć te metafory polityczne, które stały się znakiem wielkich zbiorowych nieszczęść. Byłbym jednak niesprawiedliwy, gdybym tylko do takich złowróżbnych ptaków zredukował rozmaitość politycznych metafor. Zdarzały się metafory twórcze i budujące, nie niszczące. "Europa ojczyzn". "Nie ma wolności bez solidarności" - ale o ile trudniej przypomnieć sobie te ostatnie niż te pierwsze! Niestety zwykle rzadziej - i na

krótko - dochodziły do głosu. Gdy słyszymy polityczną metaforę, to pierwszym odruchem jest nieufność a drugim często strach i wstręt. Metafora taka bowiem oznacza najczęściej obecność w polityce czynnika ideologicznego lub twórczej jednostki - a często obu. Mówię tu oczywiście o metaforach stanowiących ośrodek politycznego dyskursu i politycznej wizji - a nie o metaforach ograniczonych do roli retorycznych ozdób i efektów. Dlatego - niech w polityce nie będzie "wielkich" metafor. Cieszmy się, jeśli nudni technokraci będą w niej mozolnie rozwiązywać przyziemne problemy i konflikty, nawet jeśli czasem brak nam elementu "wizji", i podziwiajmy mądrość dojrzałych demokracji, nieufnych wobec politycznych twórców.

"Metafora to przeczucie izomorfizmu" - powiedział jakiś matematyk. Niech to przeczucie wydaje owoce w liryce, fizyce i metafizyce. A w polityce niech metafory będzie jak najmniej.

---

1. Tekst wygłoszony dn. 25 11 1992 na Seminarium Interdyscyplinarnym prowadzonym na UJ przez Profesorów Andrzeja Fulińskiego i Michała Hellera, jako wprowadzenie do dyskusji.

2. Jose Ortega y Gasset, *Dwie wielkie metafory*, w: *Dehumanizacja sztuki*, Warszawa 1980, s. 225.

3. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466.

4. Tamże, s. 480.

5. Tamże.

6. Tamże, s. 468.

7. Tamże, s. 479.

8. Tamże, s. 469.

9. B. Łagowski, *Z kim filozofować?*, w: *Co jest lepsze do prawdy?*, Kraków 1986, s. 29.

10. Por. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, w: *Dlaczego....*, Warszawa 1984.

11. Cyt. za: B. Łagowski, Op. cit., s. 30.

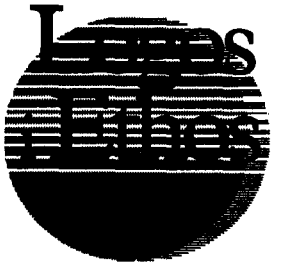
12. S. Weil, *Wybór Pism*, tłum. Czesław Miłosz, Paryż 1958, s. 62.

13. Oba cytaty za: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979, s. 509 i 778.

14. Por. James P. Mackey, *Image and Concept in the Christian Understanding of God*, Nie opublikowane.

15. D. Bohm, F. D. Peat, *Science, Order and Creativity*, New York 1987.

Portrety



Jan Patočka

CURRICULUM VITAE

Jako syn filologa klasycznego, który w młodości podróżował z Dörpfeldem do Grecji, a później zajmował się wychowaniem plastycznym w sensie Lichtwarka, urodziłem się 1. lipca 1907 roku w Turnow w Czechach, następnie uczęszczałem do gimnazjum powszechnego w Pradze-Weinbergen, ucząc się przy tym języka greckiego pod kierunkiem ojca, później zaś studiowałem romanistykę, slawistykę i filozofię na Uniwersytecie Karola w Pradze, natomiast w roku 1928/9 byłem stypendystą we Francji, gdzie na Sorbonie, w École des Hautes Études oraz w Collège de France słuchałem słynnych wówczas filozofów francuskich - Brunschvicga, Êduarda Le Roy, P. Janeta i wielu innych, zapoznałem się z Alexandrem Koyrè i uczestniczyłem w paryskich odczytach Edmunda Husserla. Husserla znałem już wcześniej z jego pism. Paryskie odczyty wywarły na mnie wielkie wrażenie. Po powrocie do Pragi złożyłem egzaminy państwowe i rygoroza, po czym promowałem się pracą o pojęciu ewidentności. W roku 1932/3 otrzymałem stypendium Humboldta na studia w Berlinie i Fryburgu/B.; uczestniczyłem w seminarium N. Hartmanna i M. Heideggera, a osobiście poznałem wówczas przede wszystkim E. Husserla i jego asystenta E. Finka. Ich osobistemu przewodnictwu zawdzięczam swą znajomość husserlowskiej fenomenologii. W tym samym czasie z zapałem oddawałem się studiowaniu filozofii antycznej oraz klasycznej filozofii niemieckiej, tak iż w roku 1937 mogłem się habilitować w Pradze rozprawą "Świat naturalny jako problem filozoficzny", która zajmowała się analizą tak zwanego później świata życia. (Książka ma się teraz ponownie ukazać w drugim wydaniu.) Problematyka "światopoglądu naturalnego" i jego stosunku do nauki interesowała mnie już wcześniej, jeszcze przed znajomością z Husserlem zetknąłem się z nią u Lossky'ego, który żył wtedy w Pradze, i u Bergsona, wówczas jednak sądziłem, że u Husserla znalazłem adekwatną metodę, która nadaje jej należną rozległość i głębię filozoficzną. Po zamknięciu czeskich uczelni w roku 1939 udzielałem jako nauczyciel akademicki lekcji w różnych szkołach wyższych w Pradze do roku 1944. Po zakończeniu wojny powróciłem na katedrę filozoficzną w Pradze, przede wszystkim z wykładami o filozofii antycznej, presokratykach, Platonie i Arystotelesie, a później także o Heglu. Wykłady kursowe o presokratykach ukazały się drukiem jako skrypty akademickie, a w formie książkowej kurs o presokratykach ma się ukazać w znacznie przerobionej formie w roku 1972 w wydawnictwie "Front młodzieży". W roku 1950 musiałem opuścić kate-

drę i najpierw zatrudniłem się jako pracownik Biblioteki Masaryka, gdzie umożliwiono mi pracę nad historią życia Masaryka (do publikacji przygotowałem wówczas tom o jego walce z antysemityzmem). Nic z tego nie doczekało się jednak druku. W tymże czasie zacząłem, za sprawą studium Duhema "Êtudes sur Lèonard da Vinci", zajmować się Kuzańczykiem oraz jego tematami u Komeńskiego, wciągnąłem się w badania nad Komeńskim, a następnie, po likwidacji Biblioteki, przeszedłem w 1954 roku do pedagogicznego instytutu badawczego praskiego Ministerstwa Edukacji, później zaś w roku 1956 do instytutu pedagogicznego Akademii Nauk, gdzie pracowałem nad edycją Komeńskiego (napisałem analizy i przedmowy do nowego fototypowego wydania akademickiego "Opera didactica omnia" i do "Ogólnych porad w sprawie reformy wszelkich spraw ludzkich" oraz do wielu badań szczegółowych nad dziełem Komeńskiego). W roku 1958 przeszedłem do instytutu filozoficznego Akademii, gdzie pozostałem do jesieni 1965 roku. Ponownie zajmowałem się tam historią filozofii, myślą Bolzano, filozofią antyczną (w roku 1964 opublikowałem książkę o Arystotelesie, która jest jedyną czeską monografią tego filozofa), na ten sam czas przypadły także moje przekłady z Hegla (w roku 1960 "Fenomenologia ducha", w 1966 "Estetyka"). Przekład "Logiki" jest jeszcze nie ukończony.

W okresie międzywojennym, w praskich latach trzydziestych, przed habilitacją i po niej, utrzymywałem entuzjastyczny kontakt z ówczesnym praskim docentem niemieckiego uniwersytetu, obecnym profesorem zwyczajnym w Kolonii, L. Landgrebem; w ramach prowadzonego przez E. Utitza i J. B. Kozaka "Cercle philosophique de Prague" podjęto pierwsze przygotowania do edycji niepublikowanych pism Husserla, z których [wówczas] mogła się ukazać drukiem praca "Doświadczenie i sąd". Z całego nakładu udało się uratować zaledwie kilka egzemplarzy, przy czym na podstawie zachowanego przeze mnie dokonano w późniejszym czasie nowej edycji pod redakcją Landgrebego. Landgrebe często zapraszał mnie potem do Niemiec na odczyty - w roku 1957 o Komeńskim (o którym mówiłem także w Bonn i Moguncji, gdzie zetknąłem się z Klausem Schallerem, z którym nawiązałem następnie ścisłą współpracę), później o Hegla teorii przeszłości sztuki (Kolonia, Akwizgran), o tematach z dziedziny historii sztuki takich jak "Praga w dziejach ducha" (Akwizgran, Heidelberg). Często bywałem także zapraszany na dyskusje przez inne instytucje, na przykład przez akademie ewangelickie, a później również na wykłady (Hofgeismar, Berlin). - Dwukrotnie po jednym semestrze prowadziłem jako docent gościnną działalność na niemieckich uniwersytetach; raz w Moguncji w roku 1964/5 i raz w Kolonii w roku 1967/8. W pierwszym przypadku wystąpiłem z wprowadzeniem do fenomenologii, w drugim mówiłem o filozofii w życiu duchowym Czech w wieku 19. i 20. Powinienem także [wspomnieć] o cyklu odczytów jesienią 1964 roku w Lowanium o wielkich postaciach czeskich dziejów duchowych (Kepler, Komeński, Bolzano i jego stosunek do Husserla).*

W roku 1968 stało się możliwe ponowienie przez lata nie załatwionego wniosku z roku 1945 o mianowanie mnie profesorem zwyczajnym na katedrze praskiego wydziału filozoficznego, dzięki czemu od listopada tego roku sprawuję wspomnianą funkcję (profesura w dziedzinie historii filozofii), prowadzę wykłady o fenomenologii Husserla i Heideggera, napisałem "Wprowadzenie do husserlowskiej fenomenologii" [opublikowane], które ma się ukazać w naszym czasopiśmie filozoficznym, a osobno jako podręcznik dla studentów. Poza tym przygotowuję jeszcze szereg innych publikacji.

Jan Patočka

** E. Fink zaprosił mnie także do Fryburga, gdzie mówiłem o czeskiej filozofii i o problemie ruchów ciała. Również na uniwersytecie w Bochum mówiłem na zaproszenie Cl. Schallera o metodzie symbolicznej Komeńskiego.*

Przełożył Grzegorz Sowinski

Wydawnictwo
znak

JÓZEF
TISCHNER

Nieszczęsny dar wolności

Zbiór artykułów dotyczących najważniejszych tematów publicznych dyskusji nie tylko w Polsce, ale i w innych krajach postkomunistycznych. Refleksje ks. Tischnera towarzyszą sporom o stosunek państwa i Kościoła, o znaczenie dekomunizacji i państwa prawa, o wprowadzenie do ustawodawstwa zapisów chroniących „wartości chrześcijańskie", o zakaz bądź dopuszczalność aborcji. W tekstach powraca temat komunizmu — czym był i jakie wnioski płyną z jego doświadczenia.

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

Paul Ricoeur

JAN PATOČKA A NIHILIZM

Zimą 1935 r., w Wigilię Bożego Narodzenia, w domu w Kappel, Edmund Husserl podarował swojemu młodemu uczniowi Janowi Patočce przybornik na biurko, który on sam otrzymał w 1878 r. w Lipsku od starszego o jakieś dziesięć lat Tomasza Masaryka (Patočka poznał Husserla w Paryżu w 1929 r. za pośrednictwem Aleksandra Koyré przy sposobności obrony jego pracy doktorskiej, i mógł wysłuchać wykładów paryskich, które później miały zostać opublikowane jako *Medytacje kartezjańskie*). Komentując to wydarzenie w *Erinnerungen an Husserl* zawartych w *Festschrift*, wydanych na cześć Husserla, Patočka miał napisać: "W ten sposób stałem się spadkobiercą pewnej tradycji". Tradycja ta wiązała go zresztą, poza Husserlem i Masarykiem, z racjonalizmem Oświecenia, a poza tym jeszcze z plejadą uczonych i humanistów Renesansu, wśród których wyróżniał się sławny Jan Amos Komensky zwany *Comeniusem*.

Usunięty po 1948 r. z uniwersytetu, po raz drugi po 1968 r., zmuszony pisać erudycyjne prace, które można by było uznać za pochlebiające nacjonalizmowi komunistów czeskich, Patočka miał poświęcić *Comeniusowi* całe dzieło, jedno z tych rzadkich dopuszczonych do publikacji. W toku jego lektury okazuje się, że to, co wiązało Patočkę z *Comeniusem*, to coś więcej niż praca na zamówienie czy nawet uzasadnione poczucie dumy narodowej, to pokrewieństwo myśli i losu, którego tajemnica miała zostać odkryta w ostatnim dziele Patočki, w *Esejach heretyckich z historii filozofii*"[1], o którym będę mówił później. Czasy *Comeniusa*, które były czasami Wojny Trzydziestoletniej, bardziej przypominały czasy Patočki niż w ostatecznym rachunku mniej burzliwe czasy Masaryka i Husserla. Znany jest nam jedynie wkład *Comeniusa* do filozofii wychowania, nie wiemy zaś o myśli tragicznej, której ten wkład jest zaledwie fragmentem, a która osiąga swój szczyt w dziele zatytułowanym *Centrum Securitatis*. W tym pesymistycznym dziele jedynie delikatny głos pociechy odpowiada na wyznanie wielkości i głębi zła, i jeszcze straszniejsze wyznanie marności nadziei. Temat "solidarności wstrząśniętych", który pojawia się na ostatnich stronach *Esejów heretyckich*, podkreślam to za Erazimem Kohakiem[2], ma być może więcej wspólnego z zaofiarowaną przez Comeniusa pociechą w rozpaczy, niż z Heideggerowskim rozważaniem bycia ku śmierci, czy też z Nietzscheańskim poszukiwaniem nadczłowieka w wieku nihilizmu.

Nim jednak zagłębimy się w to, co będę nazywał późną myślą Patočki, tego z lat 1968-77, samotnego i prowadzącego podziemne, sokratejskie nauczanie - przypominam, że Patočka zmarł 13 marca 1977 r. z rąk milicji - ważne jest zaznaczenie związku Patočki przed 1968 r. z dwoma mistrzami wspomnianymi

przy okazji przekazania sławnego przybornika: z Masarykiem i Husserlem. Stosunek do Masaryka tak bardzo nie dawał Patočce spokoju podczas całej jego kariery filozoficznej, że poświęcił mu jeszcze *Dwa studia o Masaryku* opublikowane w samizdacie w 1977 r.[3] Patočka miał powody, aby czuć się na przemian blisko i daleko od Masaryka. Na początku swej kariery mógł odczuwać jakąś sympatię do Masaryka mówiącego o utracie sensu w scjentystycznym wszechświecie. Ale jego zerwanie z tytanizmem, który dla Masaryka związany był z hipostazą subiektywności, oraz jego obrona obiektywnego znaczenia dobra i zła, nie mogły być dobrze przyjęte przez ucznia Husserla od dawna przesiąkniętego transcendentalizmem, który według niego zdawał się wyzwalać subiektywność od grzechów, jakimi obciążał ją Masaryk[4]. Później miał Patočka odnaleźć coś na obronę obiektywności u Masaryka; było to w czasie, kiedy poszukiwał on doświadczenia przedrefleksyjnego, w którym przedstawia się to, co nazywał on trwaniem rzeczywistości. Patočka, bardzo bliski wówczas Eugenowi Finkowi, mówi jeszcze o fenomenologii "asubiektywnej". Ale to, co musiało przeciwstawić go radykalnie Masarykowi, to coraz bardziej gwałtowna i coraz bardziej natarczywa afirmacja fundamentalnej problematyczności przydzielającej każdemu twierdzeniu uogólniający cel. Taka afirmacja wiodła go dokładnie na przeciwną stronę religijnego fideizmu, na którym Masaryk opierał ostatecznie swój obiektywizm znaczeń i wartości. Podczas gdy zagadnienie trwania rzeczywistości narzucało jakiś rodzaj dialektyki horyzontalnej pomiędzy subiektywnością a obiektywnością, to w wymiarze wertykalnym przeciwnie, na gruzach wszelkiego dogmatycznego sensu otwarła się dzięki refleksji możliwość dystansu wobec całości tego, co rzeczywiste i pomyślane. Zresztą to samo zagadnienie problematyczności związanej z odniesieniem się do całości świata, po tym jak oddaliło Patočkę od Masaryka, miało go przeciwstawić najpierw Husserlowi, a następnie Heideggerowi, chociaż to na nim właśnie oparł się, aby obalić Husserla.

Spór z Husserlem rozpoczyna się od tezy habilitacyjnej ogłoszonej drukiem po raz pierwszy w 1936 r., po raz drugi w 1970 pod tytułem *Świat naturalny jako problem filozoficzny*[5], po raz trzeci w 1980 r. w wydaniu samizdatowym pod tytułem *Świat naturalny a ruch egzystencji ludzkiej*[6]. Zerwanie dokonuje się w posłowiu zredagowanym w 1969 r. dla drugiego wydania z 1970 r. (2200 egzemplarzy prascy cenzorzy przeznaczyli na przemiał... jesteśmy po Wiośnie praskiej!). Drugie posłowie zredagowane dla wydania francuskiego *Phaenomenologica* w 1976 r. podkreśla odejście. To, co Husserl nazywał "światem naturalnym", i który utożsamiał, bardzo ogólnie, z przednaukowym poziomem doświadczenia, jawi się Patočce od lat pięćdziesiątych jako zbyt naznaczony subiektywnością. Czyż droga zwana "światem naturalnym" nie była dla Husserla wariantem powrotu do źródłowej subiektywności w perspektywie całkowicie teoretycznej? To, co Patočka nazywa odtąd "trzema fundamentalnymi ruchami egzystencji ludzkiej", a które za chwilę określę, nie jest już definiowane przez ich przydatność dla refleksji i dla intuicji, lecz po heideggerowsku jako sposoby bycia w świecie. Rzecz godna podkreślenia, Patočka mówi tutaj o ruchu egzystencji! W rzeczywistości myśli on o arystotelesowskiej *kinesis*, pojęciu równie sławnym co enigmatycznym, akcie bycia w możności jako takiej.

W perspektywie takiego ruchu, nie spostrzegającego samego siebie, Patočka przeformułowuje fenomenologię ciała własnego jako splotu uprzestrzennienia i uczasowienia, wcześniejszego wobec obiektywizacji współczesnej nauki.

Rzut oka na te fenomenologie własnego ciała pozwala dostrzec jednocześnie dług Patočki wobec Heideggera i samą zasadę dystansowania, która, jak to za chwilę zobaczymy przy okazji *Esejów heretyckich z filozofii historii*, nie odnosi się tylko do oddalenia od Husserla: "Heidegger - pisze on w swoim *retractatio* z 1969 r. - nie bierze nigdy pod uwagę faktu, że źródłowa *praxis* musi być z zasady aktywnością podmiotu cielesnego, którego cielesność musi zatem posiadać status ontologiczny, a który nie może być utożsamiany z przypadkiem ciała tu i teraz obecnego" (*Świat naturalny jako ruch egzystencji ludzkiej*, s. 93). Nigdzie Patočka nie jest bliższy Merleau-Pontye'go, jak to sam zresztą przyznaje (tamże, s. 97), powiedziałbym późnego Merleau-Pontye'go z *Le Visible et L'Invisible* raczej niż jako autora *Fenomenologii percepcji*.

Patočka porusza się wówczas naprzód, niemalże sam, podejmując arystotelesowski ruch, który stał się ruchem egzystencji ludzkiej, pod znakiem urzeczywistnionej *dynamis* (tamże, s. 102), pomiędzy *genesis* i *phtora*, pomiędzy pojawieniem się a zniknięciem bytu: "ruch jest tym, co powoduje pojawianie się, w określonym czasie, miejsca w świecie, dla zdeterminowanej jednostkowej rzeczywistości pomiędzy innymi rzeczywistościami jednostkowymi" (tamże, s. 103). Patočka zastępuje Heideggerowską triadę tego co się zdarzy, tego co było i tego co teraźniejsze - triadę w swej istocie czasową - triadą ze swej istoty cielesną. Najpierw jest to ruch zakorzenienia, w którym jesteśmy zaakceptowani przez to, w czym się znaleźliśmy, wraz z narzędziami, które podtrzymują ten ruch; następnie ruch wydobywania się, odróżniania, projektowania siebie w pracy i w walce, w pracy, która przeciwstawia nas rzeczom i w walce, która przeciwstawia nas ludziom; wreszcie ruch przenikania, ruch istotny i właściwy egzystencji ludzkiej, na mocy którego jesteśmy zdolni "rozmówić się z" całością rzeczy, to znaczy nie z całością przydaną, lecz obejmującą. Jest rzeczą godną uwagi, że lata 1967-1970 Patočka nazwał oddawaniem się odkrywczemu uczuciu tego przenikania, które jest niepodzielnie przenikaniem ku skończoności i śmierci, i ku całości bytu. Czytamy to, co napisał on w 1967 r.: "Stawianie czoła ma odtąd znaczenie poświęcenia się. Moje istnienie nie jest już określone jako byt dla mnie, ale jako istnienie w poświęceniu, byt, który otwiera się na bycie, który żyje, aby rzeczy istniały, aby rzeczy - a także ja sam i inni - okazywały się tym, czym są. Oznacza to życie w poświęceniu, życie poza sobą, nie w prostej solidarności interesów, lecz w całkowitej zmianie zainteresowania - nie żyje się już w czymś co, oddziela i zamyka, ale w czymś, co łączy i otwiera, samo będąc otwarciem. Bycie w poświęceniu, to byt, który poświęca się byciu, byt doskonale "obiektywny", w tym sensie, że uwolnił się od jednostkowych interesów (tamże s. 122). Trzeci ruch stawia nas wobec problemu związanego z samym dążeniem do złączenia w całość, naznaczonym piętnem nonsensu. Akcent chwilowo położony w tamtym czasie na wspaniałomyślność związaną z otwarciem wydaje się zażegnywać tragizm, który da o sobie znać w *Esejach heretyckich*[7]. Z tego względu ewolucji myśli Patočki nadałoby się właściwy obraz, gdyby udało się

opisać przygody i odejścia od tego tematu poświęcenia i oddania. W 1967 r. opiera sie on jeszcze na micie: "micie człowieka boskiego, człowieka całkowicie prawdomównego, jego nieuchronnym końcu i jego koniecznym zmartwychwstaniu" (dz. cyt., s. 122). Temu dopełniającemu się mitowi przeciwstawi się dziesięć lat później ciemna heraklitejska wizja panowania *polemos*. Nie będzie się wówczas mówiło o "społeczności zjednoczonej w oddaniu, o społeczności w ofiarnej służbie, która przekracza jednostki" (dz. cyt., s. 123) lecz o społeczności wstrząśniętych, to znaczy o ocalałych w historii, jako nieustannym kataklizmie.

Nadszedł teraz moment na *Eseje heretyckie z filozofii historii*[8], do których wiele razy odwoływałem się we wstępie. Muszę wyznać, że bardziej mnie one poruszyły niż eseje zebrane pod tytułem *Świat naturalny a ruch egzystencji ludzkiej*. Eseje te odnoszą się do lat 70-tych, lat straconych iluzji i "normalizacji" (nie będzie rzeczą bezużyteczną przypomnieć, że przez trzydzieści cztery lata, jakie upłynęły od jego habilitacji, Jan Patočka otrzymał zgodę na publiczne nauczanie jedynie przez osiem lat). Ta okoliczność nie jest jednak wystarczająca dla wyjaśnienia związku z historią i filozofią historii. Nie wystarczy także przypomnieć działalność Patočki jako historyka filozofii, który zajmował się filozofią grecką, filozofią nowożytną i współczesną, nie zapominając o pracach poświęconych Comeniusowi. Nie wystarczy także podkreślenie pytania o znaczenie czeskiej historii. Pojęcie historii nie ma już w rzeczywistości konotacji historiograficznych, w zastosowaniu nadanym mu przez Patočkę, nawet jeśli nicią przewodnią jest ogólnie rzecz biorąc historia kultury Zachodu. To, co wchodzi tu w grę, to wzrost mocy samej kondycji historycznej, w toku analizy poprzedzającej trzy ruchy egzystencji ludzkiej: chodzi w istocie rzeczy o los wzywający do odpowiedzialności. To, co historyczne, zostaje tu przeciwstawione temu, co pre-historyczne, lub jak wolałbym raczej powiedzieć, temu, co przed-historyczne. Pojęcie to w żaden sposób nie odnosi się do jakiejś dzikiej czy barbarzyńskiej epoki. Świat przed-historyczny, jeśli nawet określimy go tym pojęciem, nie jest już światem naturalnym w rozumieniu Husserla, to znaczy światem przedgalileuszowskiego i przednewtonowskiego poznania i *praxis*, którego ślad mógłby być ożywiany począwszy od przedpredykatywnych warstw intencjonalnej świadomości. Nie, to co przed-historyczne odnosi się do świata przed odkryciem problematyczności całości. Świat przed problematycznością - pisze Patočka - jest światem "danego, skromnego wprawdzie, ale pewnego sensu. Ma on sens, to znaczy jest zrozumiały wskutek tego, że istnieją pewne siły, demony, bogowie, które stoją ponad człowiekiem, panują nad nim i decydują o nim" (*Eseje*, s. 10)[9]. Rozpoznajemy tutaj pierwszy z trzech opisanych powyżej ruchów: ruch akceptacji. Patočka dodaje teraz: akceptacja i wyrzeczenie się samego siebie w imię anaksymandrowego *dictum*: "czynić sobie nawzajem sprawiedliwość i wyrządzać niesprawiedliwość". Słychać tu echo rozważań Hannah Arendt nad pracą jako środkiem utrzymania życia, z dodaniem tragicznego akcentu: "akceptujemy ją z przymusu, jest trudna i ciężka" (tamże, s.45). Prawem kontrastu, kondycja ludzka jest historyczna, naznaczona znakiem utraty transcendentnego i dogmatycznego sensu, i w tym sensie problematyczna. To w związku z wejściem w historię Patočka wprowadza heraklitejski temat *polemos*, który będzie rzucał na całą filozofię polityczną swój niepokojący cień. Odróżniając najpierw za Arendt miasto jako miejsce polityczne, od domu jako miejsca potrzeb i pracy, Patočka oddala się od niej w nastepującym punkcie: podczas gdy dla Arendt władza rodzi się z woli życia wspólnego społeczności historycznej, dla Patočki "duch *polis* jest duchem jedności w niezgodzie, w walce" (tamże, s. 24.). Słyszymy tu echo fragmentu B-80 Heraklita: "Należy wiedzieć, że tym czymś wspólnym jest *polemos*, a prawo jest sporem (*diké = eris*), i że wszystko dzieje się poprzez *eris* i jej przymus (tamże, s. 24). Patočka konkluduje: "dopiero ta późna epoka, która dosięgnęła szczytu zniszczenia i zagłady, będzie pierwszą, która sobie uświadomi, że życie trzeba pojmować nie tylko z punktu widzenia **dnia**, z punktu widzenia samego życia, życia akceptowanego, lecz także z punktu widzenia konfliktu, **nocy**, z punktu widzenia *polemos*, że w dziejach nie chodzi o to, co może być przewrócone albo zachwiane, lecz o otwartość na to, co powoduje zachwianie" (tamże, s. 25). Oto znaleźliśmy się zdala od Husserla, a nawet od Heideggera, mimo, że Patočka odnajduje tymczasowe oparcie w heideggerowskiej idei podobieństwa pomiędzy wolnością a nicością, a w szczególności w kwestii cofnięcia się bycia bytu w jego totalności[10].

Widzimy, co wątek *polemos* dodaje do starszego wątku problematyczności wszelkiego sensu i całości treści sensu. Nie można "przejść przez doświadczenie utraty sensu", nie stykając się z nihilizmem. Nieco dokładniej rzecz ujmując, późny Patočka prowadzi spór z tym, co nazywa nihilizmem "dogmatycznym". Ostatecznie, przyparty do muru nie myśli ulegać pokusom całkowitego bez-sensu, na rzecz bezpieczeństwa świata przed-historycznego. Trzeba wszelako powiedzieć, że zadaniu nihilizmu przeciwstawia jedynie utopie "ogromnego nawrócenia, niesłychanego *metanoein*" w znaczeniu całkowicie religijnym. Posłuchajmy zatem: "Człowiek nie może żyć bez sensu, i to sensu całkowitego i absolutnego. To znaczy: nie może żyć w pewności braku sensu. Ale czy znaczy to, że nie może żyć w sensie poszukiwanym i problematycznym?" (tamże s. 39). Słyszeliśmy dobrze: "sens poszukiwany i problematyczny". W tym miejscu Patočka spotyka na najgłębszym poziomie nadzieję w rozpaczy Comeniusa z *Centrum Securitatis*, z niewielką pomocą chrześcijaństwa: "Możliwość *metanoesis* w wymiarze historycznym zależy w istocie od tego, czy ta część rodzaju ludzkiego, która potrafi zrozumieć, o co w dziejach chodziło i chodzi, a którą zarazem całe usytuowanie dzisiejszej ludzkości na szczycie nauko-techniki coraz bardziej zmusza do przyjmowania odpowiedzialności za brak sensu, jest też zdolna do owej dyscypliny i owego samozaparcia, jakich wymaga postawa niezakotwiczenia, w której jedynie może urzeczywistnić się sens absolutny, a jednak dostępny ludzkości, bo problematyczny" (tamże).

Prawdę powiedziawszy, Patočka nie wyszedł w ogóle poza sformułowanie tego pytania. Z tego względu nic w spektaklu pokazanym przez Europę w XX wieku nie dawało oparcia dla nadziei zdolnej przedłużyć optymizm Oświecenia, którego spadkobiercą był Masaryk, czy nawet nadziei w rozpaczy Comeniusa. Ostatni z *Esejów heretyckich*, zatytułowany *Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna* sugeruje, że wojna daleka od bycia niepowodzeniem pokoju lub spryt-

nym fortelem w walce o pokój, daje ujście śmiercionośnym energiom należącym do sił nocy, symbolizowanym przez heraklitejski *polemos*. "Wojna - pisze - jest jednocześnie największym przedsięwzięciem cywilizacji przemysłowej, produktem i narzędziem totalnej mobilizacji (jak to trafnie widział E. Jünger), i wyzwoleniem orgiastycznych możliwości, które nigdzie indziej nie mogą sobie pozwolić na takie skrajne upojenie destrukcją" (s. 57). Patočka nie widzi nic trwalszego do przeciwstawienia tej rozpaczliwej diagnozie jak tylko to, co nazywa solidarnością wstrząśniętych, wzorowaną na doświadczeniu żołnierzy z frontu I wojny światowej. W ten sposób temat solidarności ludzi wstrząśniętych wyraża jednocześnie fascynację Patočki tematem wojny i stanowi początek odważnego zwrócenia się przeciwko temu, co nigdy nie zostało nazwane złem: "solidarność wstrząśniętych potrafi powiedzieć <nie> tym zabiegom mobilizacyjnym, które utrwalają stan wojny... Solidarność wstrząśniętych rodzi się w prześladowaniu i niepewnościach: to jest jej front, cichy, pozbawiony reklamy i sensacji - nawet tam, gdzie ten element panującej Siły stara się nim zawładnąć" (tamże, s. 67).

Kiedy pisał te słowa, Patočka nie przewidział, że godząc się zostać rzecznikiem *Karty 77* odniesie zwycięstwo praktyczne i konkretne nad fascynacją nicością, "powiedziawszy <nie> tym zabiegom, które utrwalają stan wojny". W jeszcze mniejszym stopniu mógł przewidzieć, że ten wybór przypieczętowany śmiercią pogodzi go w naszej pamięci ze sławnymi poprzednikami, Comeniusem i Masarykiem.

---

1. Jan Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii historii*, przekład Juliusz Zychowicz, *Biblioteka Aletheia*, Warszawa 1988. W artykule przytaczamy cytaty z tego przekładu.

2. Erazim Kohák, *Philosophy and Selected Writings*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1989. "Biografię filozoficzną" na 135 stronach poprzedza wybór dwunastu artykułów.

3. Przekład Erika Abrams, *In la Crise du sens*, Bruksela, wyd. Ousia, 1985, s. 15-216.

4. Nie należy zapominać, że to Masaryk polecił swego ucznia i przyjaciela Husserla swemu własnemu mistrzowi Franciszkowi von Brentano.

5. *Le Monde naturel comme problème philosophique*, przekład Jaromir Daněk i Henri Declève, La Haye, Nijjhoff, 1976, col. *Phaenomenologia*, Nr 68.

6. *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1988, col. *Phaenomenologia*, Nr 110. To właśnie dzieło będę odtąd cytował.

7. W *Esejach heretyckich* Jan Patočka charakteryzuje trzy ruchy jako ruch akceptacji, ruch obrony i ruch prawdy (s. 43 i następne).

8. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, przekład Erika Abrams, wstęp Paul Ricoeur, posłowie Roman Jakobson, Praga, wyd. Petlice, 1975, Lagrasse, wyd. Verdier, 1981.

9. Świat przed-historyczny "jest naturalny, ponieważ związek tego, co go wypełnia, przyjmuje po prostu jako coś danego, jako to, co się samo ukazuje. Jest to związek bogów i śmiertelnych, przestrzeń życiowa tych, którzy są zdani na życiodajną ziemię i światła niebios, oraz tych, którzy nie są na nie zdani i stanowią najprzedziwniejszy pierwiastek tajemniczy na tym świecie" (*Eseje heretyckie*, s. 16).

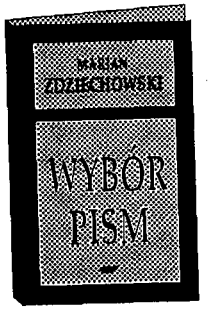
10. Fundamentem tego sensu jest "problematyczność, mówiąc słowami Heideggera: skrytość bytu w całości jako podstawa wszelkiej otwartości i każdego otwierania" (Tamże, s. 39).

Paul Ricoeur, *Jan Patočka et le nihilisme*, w: *Esprit*, Novembre 1990, s. 30-37.

Przełożył Marek Drwięga
Przekład przejrzał i poprawił Tadeusz Gadacz SP

WYDAWNICTWO
znak

Marian
Zdziechowski



WYBÓR PISM

Pierwsze po wojnie wydanie pism M. Zdziechowskiego
powinno stać się wydarzeniem wydawniczym.
Jest to obszerny wybór z głośnych przed wojną
dzieł myśliciela oryginalnego i niezależnego,
profesora UJ, a następnie rektora
Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie.

cena detal. 79 000 zł

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

Jan Patočka

CZŁOWIEK DUCHOWY A INTELEKTUALISTA

To, co dzisiaj chcę wam powiedzieć, sprowadza się do rozważań na temat: kim jest człowiek duchowy, a kim intelektualista, jakie są między nimi różnice; następnie, czym jest życie duchowe, a czym kultura i jakie są między nimi różnice; wreszcie jaka jest sytuacja człowieka duchowego w świecie - oraz w **dzisiejszym** świecie.

Wydaje mi się, że określenie człowiek duchowy nie brzmi obecnie zbyt dobrze, brzmi tak jakoś spirytystycznie. Nie lubimy tego dzisiaj. Ale czy istnieje jakiś lepszy termin na określenie tego, co mam na myśli? Potraktujcie to jako konieczność, a jeśli ktoś miałby pomysł na jakiś lepszy termin, to byłbym wdzięczny, gdyby go zastosował.

Sądzę bowiem, iż jest rzeczą niezwykle ważną uświadomienie sobie tego, że pod używanym zazwyczaj mianem człowiek intelektu, inteligent, intelektualista, kryją się dwie diametralnie różne sprawy, które jednakowoż są ze sobą związane mniej więcej tak, jak przedmiot i jego cień oraz - zwróćmy się teraz do tego, kto po raz pierwszy usiłuje zrozumieć tę różnicę - tak jak rzeczywistość i jej karykaturalny obraz. A to dlatego, że z jednej strony mamy intelektualistę, działacza kulturalnego, pracownika ewentualnie twórcę jako określony społeczny fakt, który mamy możność w sposób obiektywny definiować i analizować - na płaszczyźnie socjologicznej: jest to człowiek posiadający jakieś wykształcenie, jakieś umiejętności, ewentualnie jakieś świadectwa, i w oparciu o to rozwijający określoną działalność, z której się utrzymuje. I tak jak ktoś inny żyje z czegoś innego - np. szewc z tego, że robi buty, robotnik z tego, że chodzi do fabryki, tak na przykład pisarz zapisuje papier, a to co w ten sposób tworzy, drukuje się, sprzedaje, kupuje, wchodzi to w zależności ekonomiczne itp. Oczywiście, pokazano to tutaj celowo w sposób bardzo brutalny - ten sposób zarobkowania ma przecież także swoją historię i swoje miejsce wśród innych rodzajów ludzkiej działalności...

A jak wygląda sprawa z tym drugim? Sytuacja nie jest tutaj tak jasna i prosta. Nie jest to kwestia możliwa do zdefiniowania na podstawie konstatacji i obserwacji czynionych z zewnątrz, jak np. stwierdzenie, że ludzie robią to czy owo. Tak zwani ludzie duchowi najczęściej także zapisują coś na papierze oraz rozwijają taką działalność jak tamci - ci, którzy żyją z kultury, a więc z zewnątrz wygląda to dokładnie tak samo, nie ma żadnej różnicy. Są to tacy sami pisarze jak inni pisarze, ewentualnie tacy nauczyciele jak inni nauczyciele, wykładowcy jak inni wykładowcy itd. - od tej strony ich zatem, jak sądzę, **nie rozpoznamy**. Dlatego właśnie stanowi to taki problem. A przecież można tu

znaleźć absolutnie podstawową różnicę - Platon jako pierwszy zwrócił na to uwagę: że jest ogromna różnica między człowiekiem takim jak Sokrates, a takim jak Protagoras czy Hippias oraz wszystkimi innymi wspaniałymi mistrzami, którzy posiadają takie umiejętności i potrafią wręcz olśnić jako nauczyciele a zarazem ludzie umiejętnie zarabiający pieniądze. A zatem na czym polega różnica?

Platon przez całe swoje intelektualne życie starał się w jakiś sposób określić tę różnicę, sprawie tej poświęcił ogromne starania i przeważającą część twórczości; powstaje tu pytanie, czy udało mu się ją jasno i precyzyjnie zdefiniować, nawet jeśli uznać, że dialog, który zawiera dogłębnie rozpracowaną problematykę owej dwoistości - dialog *Sofista* - jest dojrzałym wytworem filozoficznej mądrości Platona. W dialogu tym - wszyscy z pewnością o nim słyszeli bądź go czytali - okazuje się, jak tego drugiego, sofistę, będącego właśnie owym inteligentem, owym intelektualistą, owym kulturalnym człowiekiem - jak trudno go dookreślić, jak wciąż się wymyka. Zawsze wtedy, kiedy wydaje nam się, że uda się go w jakiś sposób określić - znika po nim ślad.

I co ciekawe, Platon wychodzi od tego, że prawdziwa i jasna jest postać człowieka duchowego, a sofista to ktoś ukrywający się w cieniu tej jasnej postaci. Jest to trochę inny punkt wyjścia, niż reprezentowany dziś przeze mnie: ja twierdzę, że to ów kulturalny człowiek jest dla nas czymś oczywistym; wykonuje przecież określone czynności, możliwe do opisania i stwierdzenia z zewnątrz, możliwe do zdefiniowania od strony socjologicznej, gospodarczej itd., podczas gdy duchowy człowiek - jak mi się wydaje - przedstawia ogromny problem.

Platon odwrócił to rozumowanie właśnie dlatego, iż sam był tak głęboko duchowym człowiekiem, że duchowość była dlań czymś bliskim i oczywistym.

Ale wróćmy do naszego punktu wyjścia. W jaki sposób można przybliżyć istotę tego, czym jest człowiek duchowy? Spróbuję wyjść od słów wielkiego współczesnego filozofa, który starał się definiować pewien typ życia duchowego, tj. filozofię tymi słowy: filozofia to świat odwrócony.

W jakim sensie odwrócony? W jakim sensie filozof odwraca rzeczywistość tych innych, ludzi, którzy nie są - jak starałem się to pokazać - ludźmi duchowymi.

Filozof wyróżnia się tym, że świat nie jest dlań czymś oczywistym. My wszyscy żyjemy w świecie, który jest nam dany, jest dla nas otwarty, i który traktujemy jako fakt. Ów fakt to coś takiego, co po prostu tutaj jest przyjmowane przez nas jako coś absolutnie oczywistego, jako swego rodzaju podstawa, po której bez trudu się poruszamy. Nasze istnienie w świecie jest przecież w podobny sposób oczywiste. Nauczyliśmy się wszystkich reakcji, nauczyliśmy się nazywać wszystkie otaczające nas przedmioty językiem, który przyjęliśmy, wszystkie poglądy wzięliśmy z tradycji, wszystkie idee wzięliśmy ze szkoły: a więc wszystko zostało nam, że tak się wyrażę, nakazane, a tam, gdzie przejawiamy trochę własnej inicjatywy, tam i tak powołujemy się na coś, co jest dla nas jasne i oczywiste. I zazwyczaj, o ile nie natkniemy się na jakieś wielkie kłopoty i trudności, wystarcza nam to, czyli że owo życie w jakiś sposób przejęte nie natrafia na żadne przeszkody.

Doświadczenia, które pokazują nam, że cały ten tak oczywisty i przejęty świat jest czymś, co **zawodzi**, co narażone jest na negatywne wyniki - takie doświadczenia są wyjątkowe; są wyjątkowe, ale koniec końców każdy spotyka je na swej drodze. Widzimy, że ludzie, z którymi współżyjemy, współdziałamy, współpracujemy, współmyślimy, wspólnie się uczymy, podobnie jak i my sami są niekonsekwentni, że nie są jednolitą całością, że wchodzą w konflikty; widzimy, że się zdradzają, że ich życiowe plany zawodzą, że porzucają to, w co wierzyli. Lecz zdarzają się doświadczenia jeszcze straszniejsze. Takie doświadczenia jak nieoczekiwana śmierć, kres życia, zdarzają się doświadczenia załamywania się całych społeczeństw. Takie doświadczenia, które wy pamiętacie z dzieciństwa, a my je znamy, bo kilkakrotnie je przeżyliśmy. Wszystkie one dowodzą nagle, że życie, które zdawało się być tak oczywiste, jest w gruncie rzeczy w jakiś sposób problematyczne, że coś się w nim nie zgadza, coś nie jest w porządku. Początkowo uważamy, że wszystko **jest w porządku** oraz że wszystkie te drobne niezgodności, nieprzyjemności i sprzeczności nie mają znaczenia i że można przejść nad nimi do porządku dziennego. Przecież świat w każdym momencie o czymś nam mówi: nasze działanie nie jest niczym innym jak odpowiedzią na tę mowę świata. Rzeczy mają dla nas znaczenie, ku czemuś nas wzywają, a my odpowiadamy na to wezwanie. A gdybyśmy to, co negatywne, co nagle się objawia, zaczęli naprawdę konsekwentnie obserwować i konsekwentnie za tym iść, okazałoby się, że nic nie będzie nam nic mówić, a także, że owo nic nie będzie nas wzywać do żadnego działania, do żadnej reakcji czy też czynności, i że wskutek tego znajdziemy się w izolacji, tkwić będziemy w jakiejś próżni. A w niej nie da się żyć! A przecież w tym **tutaj**, w tym właśnie miejscu jest początek duchowego życia. Już kilkakrotnie mówiłem o Platonie: Platon pokazuje narodziny życia duchowego na przykładzie Sokratesa. A duchowe życie Sokratesa polega na tym, że w rozmowie z innymi ludźmi stara się wybadać, czy ludzie ci i **on sam** w najróżniejszych, najprostszych i najbardziej złożonych sytuacjach potrafiliby zachować własną tożsamość, czy potrafiliby być konsekwentni, czy to coś, powiedzmy, oczywiste dla nich, rzeczywiście wystarczy im na prowadzenie zgodnego i tożsamego z ich istotą życia, czy owi ludzie w istocie są tacy, za jakich się uważają, i czy ta ich pozornie zdecydowana postawa w samej tylko rozmowie nie załamie się. Doświadczenie, które przeprowadza Sokrates, wynik, do którego dochodzi za pomocą zupełnie prostych metod i najzwyklejszej mądrości nie unikającej jedynie wspomnianego problematyzowania - sprowadza się zatem do tego, że **nigdzie** nie spotyka on rzeczywiście takiej silnej osobowości, która potrafiłaby zachować swoją tożsamość. Także i sam Sokrates nie pretenduje do tego, nie twierdzi, że **on** by to umiał, że on by potrafił. On jedynie chce tego, on zdąża w tym kierunku, on się tylko o to stara. On tylko jest w drodze. A to właśnie jest najważniejsze: człowiek duchowy to ten, kto w taki właśnie sposób **znajduje się w drodze**. On wie o tych negatywnych doświadczeniach, zawsze ma je na względzie, w odróżnieniu od zwykłego człowieka, starającego się o nich zapomnieć, instynktownie przed nimi uciec: już to tam jakoś w życiu będzie, już on to życie jakoś zniesie, już on ma na te problemy swoje sposoby. Gdy

tymczasem człowiek duchowy nie: człowiek duchowy naraża się właśnie **na to** i życie jego polega na tym właśnie, że jest w taki sposób narażony.

Być narażonym na to co negatywne, stworzyć szczególny program na życie -to oznacza, w pewnym sensie, zupełnie **nowe** życie. Podczas gdy zwyczajne życie polega na pozornej oczywistości i pozornym bezpieczeństwie i ku takiemu bezpieczeństwu zmierza, omijając sprzeczności i negatywy - tutaj żyje się czerpiąc z nich właśnie. A to oznacza, że wszystko ma tu inną wartość, inne symptomy niż życie prostolinijne, nieskomplikowane i naiwne.

Wymieniłem takie doświadczenia życiowe, których nikt nie może uniknąć, i które każdy początkowo chce jakoś zagadać; ale za doświadczeniami owego, że się tak wyrażę, pierwszego rzutu, ukryte są doświadczenia naprawdę głębokie. Są to doświadczenia pokazujące nam specyficzność, dziwność naszej sytuacji, tego że w ogóle **jesteśmy** i że **jest świat**; że nie jest to wcale oczywiste, że jest to rodzaj niezwykłego dziwu, że odkrywają się nam sprawy i że my sami pośród nich jesteśmy. Owa dziwność! To jest "dziwne": w tym słowie zawiera się **dziw**. My się dziwimy: dziwić się oznacza niczego nie przyjmować jako oczywistości, stanąć, zatrzymać się, nie iść dalej, nie funkcjonować. Blokada. Nieprzebyta blokada, o którą możemy się potknąć tak, że powrót będzie niemożliwy. I rzeczywiście, potknięcie się o tę sprawę oznacza zamkniętą na zawsze drogę powrotu.

Kiedy się tak dziwię - jest to osobliwe, prawda? W sensie materialnym świat jest przecież identyczny jak przedtem, są tu te same rzeczy, to samo otoczenie, te same krzesła i stoły, ludzie i gwiazdy, a przecież coś uległo tutaj **absolutnej** zmianie. Nie pojawiła się żadna nowa rzecz, żaden nowy fakt, ale objawiło mi się coś, co nie jest ani rzeczą ani faktem, a mianowicie, że wszystko **jest**. A owo **jest** nie jest żadną rzeczą.

Nowy sposób życia polega na tym, że żyjemy, akceptując życie nie tylko jako takie, ale akceptując jego **problematyczność**. Jest to od tej chwili nasza podstawa, to, czym oddychamy, w czym jesteśmy. Oznacza to także, że od tej chwili niczego nie możemy przyjąć jako gotowego i danego faktu, na niczym nie możemy polegać; wszystko, co uważaliśmy za oczywiste, nie jest oczywiste; wszystko, co wiemy, to uprzedzenia.

To jest tych kilka cech, które postarałem się wyciągnąć na światło dzienne: niemożność pomijania doświadczeń negatywnych, lecz na odwrót, konieczność osadzania się w nich, sproblematyzowania tego co zwyczajne, stworzenia nowych możliwości życiowych, pochodzących z tej właśnie otwartej sfery. Żyć bynajmniej nie stojąc na pewnym gruncie, lecz na czymś, co zmienne; żyć odrzucając **zakorzenienie**. Powiecie mi: to, o czym mówisz, dotyczy raczej filozofii, ale nie dotyczy przecież tego wszystkiego, co rozumiemy przez życie duchowe - na owo życie duchowe składa się wszak religia i sztuka, a także życie aktywne, życie - nazwijmy to - ofiary, wierności i odpowiedzialności, ewentualnie także tworzenia określonych instytucji społecznych, np. prawa itd. Wszystko to jest przecież życiem duchowym!

Jest to zarzut w pełni uzasadniony, ale we wszystkich tych dziedzinach - i można to udowodnić, ale ja nie zamierzam zbyt szeroko się nad tym rozwodzić - mamy do czynienia z tą samą różnicą, z różnicą między określoną, dającą się z zewnątrz opisać działalnością, możliwą do stwierdzenia jako określony fakt, możliwą do wprowadzania w inne konkretne związki, a sposobem życia ludzi dokonujących w tych dziedzinach aktu problematyzowania i tym, jak sobie poczynają.

Aby nie być gołosłownym, posłużę się może przykładem poezji: przypomnijmy sobie np. poezję Homera, powszechnie uważaną za naiwną, pozornie nieskomplikowaną i pokazującą pozornie naiwny i jasny obraz życia. Wiemy przecież jednak, że epika Homera pokazuje w rzeczywistości ogromnie ważne przeżycie epoki pomykeńskiej, na którą przypadł upadek wieku herosów i że cała ta poezja stanowi refleksję nad swoistym doświadczeniem załamania się epoki. A komu ze wspominających Homera nie przychodzi na myśl wielkie widowisko z zakończenia *Iliady*, niesamowita już prawie końcowa scena, w której naprzeciw siebie stoją Achilles i Priam - ci dwaj, którzy się doszczętnie nawzajem zniszczyli - i rozmawiają ze sobą w chwili "wyrwania ich z ich zakorzenienia", kiedy życie stanowi jak gdyby rozejm między jedną walką a drugą, w tej właśnie chwili obaj poznają siebie naprawdę - poznają prawdę o tym, kim w rzeczywistości jest człowiek. Weźmy samego Achillesa - człowieka, który wybiera dla siebie krótkie ale sławne życie! Czyli owo coś, co płynie **pod prąd** zwyczajnego życia, coś stanowiącego istotę greckiego uczucia politycznego.

Albo Dante, który widzi życie "tutaj" poprzez pryzmat życia "tam" - życie nasze tutaj, to życie przeżywane przez nas w jego prostocie, poprzez pryzmat życia, które on poznaje na drodze do **innego** świata.

Albo Rilke, który żyje w ustawicznym przenikaniu się tego życia i innego świata - tego życia, które wciąż gdzieś znika i do którego wciąż przemawia to, **skąd** przyszedł i **dokąd** teraz zdąża.

Cała filozofia to w zasadzie nic innego jak rozwijanie owego aktu problematyzowania, tak jak umieli to uchwycić i wyrazić wielcy myśliciele. Walka o to, aby z tego problematyzowania wydobyć coś, co się zeń wyłania; znaleźć pewny grunt, aby po chwili znów sproblematyzować ów wyłaniający się pewny grunt. To jest pierwotna grecka mądrość, wyrażona słowami: "wszystkim rządzi światło"..., ten promień, który pokazuje świt w ciemności, ale i równocześnie **ciemność** - owo wyłonienie się wszechistoty ze stanowiącego jej część mroku, który światło może jedynie rozświetlić, ale nie pokonać.

I wreszcie, w starożytności, tam gdzie wzorem jest Sokrates, ów ogromny wysiłek Platona, aby z samego tylko faktu poszukiwania wyprowadzić to, co zostało znalezione; aby w tym poszukiwaniu znaleźć mocną podstawę, znaleźć nowy grunt pod stopami - w metafizyce. Objawiona niepewność otaczającego nas świata pozwala Platonowi zauważyć to, na podstawie czego dopiero objawia się niepewność otaczających nas rzeczy. A zatem nie ma jakiegoś kryterium: tym kryterium jest później dla Platona byt. A próba wyjścia z kręgu poszukiwań na nowy pewny grunt staje się na długo później niedoścignionym wzorem, a równocześnie pokusą.

Oznaczałoby to opisanie całej historii filozofii, ba, nawet całej historii ludzkiej myśli. Owa droga odbijania się od bezproblemowej rzeczywistości, poszukiwanie, chęć znalezienia nowego gruntu w samym poszukiwaniu; podda-

wanie w wątpliwość tego, co znalezione; droga wciąż ponawiana; droga ostatecznie zakończona odnalezieniem, ale nie tego, co obiecywała sobie na początku filozofia. To, co ostatecznie znalazła filozofia, nie był to nowy grunt pod nogami, lecz tylko nowy sposób obróbki starego gruntu.

Tego, co filozofia znalazła na początku nowej epoki, nie nazywamy już później filozofią, lecz nauką. Jest to nowa - jeżeli chcecie - pewność; pewność będąca efektem poszukiwań filozoficznych, efektem działalności duchowej, dająca coś pewnego, dająca możliwość opanowania naszego życia i otaczającego nas świata, ale w sposób szczególny - w którym podstawą staje się teraz to, co negatywne. W nauce mamy do czynienia już nie z doświadczeniem **problematyczności** życia i **problematyczności** rzeczywistości, lecz z doświadczeniem braku jakiegokolwiek sensu. To, co daje nauka - przynajmniej rozumiana w sposób znany nam od 17 wieku i zmierzająca dokładnie wciąż w tym samym kierunku - jest to rzeczywistość pozbawiona naprawdę wszelkiego sensu. I dlatego właśnie możemy z nią robić, co chcemy, i dlatego właśnie stanowi dla nas zwykłe źródło sił. Jest to efekt **działalności duchowej**, efekt walki duchowej trwającej całe wieki. Ale walka duchowa trwa nadal, a jej efekty od dłuższego czasu są coraz bardziej negatywne. Niemniej jednak to jest życie duchowe, to jest droga, którą musi kroczyć człowiek duchowy, i której nie może uniknąć; wygląda to niekiedy tak, jak gdyby efektem całego przedsięwzięcia życia duchowego było to, że wciąż znajdujemy się na początku drogi, gdzie cały proces dopiero się rozpoczyna: to znaczy w życiu, które jest nam dane, ale za które jak gdyby już nie ponosimy winy.

To jest ta najstraszniejsza dla człowieka duchowego sytuacja - owa ostateczna i końcowa chwiejność, ostateczny i końcowy sceptycyzm, rozczarowanie dotychczasowymi próbami poszukiwań, które wciąż na nowo okazują się daremne i próżne. W świetle tych faktów życie duchowe nie jest oczywiście czymś co zachęca, ale co jak gdyby samo sprzeniewierza się sobie, jak gdyby się dewaluuje. Nie jest sprawą przypadku ani bez znaczenia, że w filozofii po tysiącleciach ogromnego wysiłku panuje coś, co można by nazwać nihilizmem, tzn. przekonanie, że podstawę, na której właściwie dziś rozwija się życie duchowe, i w oparciu o którą dopiero mogą się toczyć dyskusje, stanowią wszelkie posukiwania: ta filozoficzna problematyka, idea, że życie i świat nie tylko że są problematyczne i że sens jako odpowiedź na ów problem nie tylko nie został odnaleziony, ale że odnaleźć go **nie można**, że *nihil* jest ostatecznym rezultatem: że rezultatem jest taka oto samonegacja, samozaprzeczenie.

Jak przedstawia się ów problem, gdy skonfrontować z nim pretensje człowieka duchowego, które miał wobec życia i z którymi występował od samego początku?

Sokrates i Platon problematyzowali życie. Byli to ludzie, którzy nie przyjmowali rzeczywistości tak, jak się przedstawiała, lecz jako coś wstrząsającego - ale na tej podstawie dochodzili do wniosku, że **możliwe** jest jakieś specyficzne, **inne** życie, inny kierunek życia, coś jakby **nowy grunt**, na którym dopiero można wymierzyć, co jest a czego nie ma. Byli o tym tak przekonani, że rzucili banalnej i naiwnej rzeczywistości wyzwanie. Wiemy, jak określał pozycję człowieka duchowego w świecie i społeczeństwie Platon; jednym z powodów, dla

których z takim napięciem czytamy wciąż dzieła Platona, a zwłaszcza dzieło o państwie, jest fakt, że w sposób klasyczny został tam określony stosunek człowieka duchowego do ogółu społeczeństwa - ówczesnego społeczeństwa, ale jakże często jest to dla nas zupełnie aktualne.

Twierdzi on, że możliwe są tylko trzy postawy.

Jedna, to droga, którą szedł Sokrates - pokazywanie ludziom rzeczy, jakimi w rzeczywistości są, pokazywanie im, że świat jest ciemny, problematyczny, że go nie posiadamy - ale droga ta w konsekwencji prowadzi do konfliktu a następnie do śmierci. Platon w sposób rygorystyczny przedstawia logiczny przebieg tego procesu.

Druga możliwość to ta, którą wybiera Platon - emigracja wewnętrzna, wycofanie się z życia publicznego, z kontaktu i konfliktu ze światem, a głównie ze społeczeństwem, w nadziei, że w filozoficznych poszukiwaniach znajdziemy to, co w konsekwencji, jako społeczność ludzi duchowych, umożliwi innym ludziom duchowym, aby żyli - nie umierali.

Trzecia możliwość to zostać sofistą. Innych nie ma. Kiedy tak wymieniamy owe możliwości, widzimy, że jest w nich coś, czego siłę i aktualność odczuwamy i dziś. Jednak przy założeniu, że nie zgadzamy się z ludźmi uważającymi sceptycyzm za rozwiązanie ostateczne.

A co do tego, że filozofowie tacy jak Sokrates i Platon nie są sofistami, ale że są autentycznymi ludźmi duchowymi, poszukującymi i walczącymi jak najbardziej szczerze o to, aby nie zwodziły nas iluzje i żebyśmy nie symulowali przed sobą jakiegoś iluzorycznego świata, w którym bylibyśmy pozornie mocno osadzeni; że są to ludzie pragnący poszukiwać w sposób jak najbardziej radykalny - co do tego, jak sądzę, nie ma wątpliwości.

Wyzwanie owych filozofów, wielkich buntowników i burzycieli, którzy nie pozwalają się omamić żadnej iluzji, którzy przez to że nie chcą wyjść poza ową problematyczność, są ludźmi duchowymi i filozofami - a więc to ich wielkie wyzwanie jest rzeczywiście w najwyższym stopniu aktualne.

Lecz jak to możliwe, że ci filozofowie, ci ludzie duchowi przemawiają do nas, jak to możliwe, że w ogóle uważają za stosowne mówienie do nas, że uważają to za możliwe, że im się to opłaca? Przecież każde takie przemówienie to określony uczynek, a każdy uczynek ma sens jedynie wówczas, jeśli jest sens go wykonywać, jeżeli mówi nam o czymś, jeżeli jakiś fakt przemawia do nas - a tam, gdzie nic nie ma wartości ani żadnego znaczenia, mówienie nie ma sensu. Czy nie ma niekonsekwencji w nihilizmie tych, którzy zaprzeczają, miast problematyzować, że ostatnim aktem problematyzowania jest negacja? A może problematyzowanie jest czymś zasadniczo różnym od negacji, czymś na swój sposób bardziej negatywnym niż czysta negacja i właśnie dlatego umożliwiającym jednak pewien życiowy program? Może coś nam zaświta, gdy wrócimy do początków kwestii problematyzowania.

Powiedzieliśmy sobie, że tam, gdzie ukazuje się nam dziwność wszystkiego tego, co nas otacza, tego, w czym jesteśmy, w czym działamy i reagujemy, że tam zatem nie ukazuje nam się w rzeczywistości żadna nowa rzecz, żaden nowy fakt, a przecież ukazuje nam się coś, co nie jest takim zupełnie niczym, albo co jest niczym, ale jedynie z punktu widzenia rzeczywistości rzeczy. Nie

oznacza to, że do natury rzeczywistości - traktowanej jako całość: to znaczy jako rzeczywistość, która się ukazuje, która się objawia - należy coś, co samo w sobie jest problematyczne, co samo w sobie jest pytaniem, co jest **ciemnością** - to znaczy nie tą ciemnością, która jest równoznaczna z naszą subiektywną nieznajomością rzeczy, z naszą subiektywną niewiedzą, lecz czymś, co stanowi **przesłankę** ku temu, aby w świecie w ogóle coś mogło się objawiać; a przecież fakt, że w świecie coś się objawia, że świat się objawia, jest najbardziej podstawowym faktem rzeczywistości, którą żyjemy, która jest fenomenem.

W ten sposób nie odnajdujemy wprawdzie pewnego gruntu jakiejś rzeczywistości, ale odkrywamy fakt, że owe pytania to nie jest nasze prywatne widzimisię, że nie jest to stanowisko możliwe do zajęcia obok innych, ale że jest to coś opartego na najgłębszej podstawie naszego życia, że dopiero **tutaj** stoimy na własnym gruncie - a nie tam, gdzie początkowo przypuszczaliśmy. I że może właśnie **tutaj** zaistniałaby możliwość, aby wszyscy poszukujący i wszyscy przypuszczający, że coś znajdują, oraz ci, którzy pokazują im, że nic nie znaleźli, a także ci, którzy cieszą się z faktu, że przecież coś jednak ujrzeli - aby wszyscy ci, będący z sobą w konflikcie, mogli dojść do porozumienia na jednej podstawowej płaszczyźnie - na płaszczyźnie życia duchowego.

A zatem w życiu duchowym istnieje możliwość osiągnięcia jedności **bez pewnego gruntu**, istnieje możliwość pokonania bez dogmatu owej bezwzględnej negatywności, negatywnego sceptycyzmu, negatywnego nihilizmu.

Obecna sytuacja człowieka duchowego wygląda wprawdzie z jednej strony tak, jak to usiłowałem pokazać, jako szczególnie i wyjątkowo surowa. Gdy stajemy twarzą w twarz z owymi najbardziej radykalnymi współczesnymi myślicielami, widzimy, że wielkie czyny duchowe przeszłości jak gdyby rozpadały się, a życie duchowe jak gdyby samo zmusza nas, abyśmy od nich odstąpili i mieli do nich stosunek sceptyczny (a konkretnie: abyśmy odstąpili od pytań i rozwiązań metafizycznych) - wydaje się zatem, że rację mają tutaj przeciwnicy życia duchowego. Dlatego też widzimy, że współczesny świat i życie mogą być w rzeczywistości niejako z czystym sumieniem nieduchowe. Sytuacja obecna nie budzi na pierwszy rzut oka wielkich nadziei, jest bardziej surowa niż kiedykolwiek w przeszłości, ale z drugiej strony można powiedzieć, że pewne jej momenty pokazują dzisiejszą sytuację w nienajgorszym świetle. Wymieniłem kilka takich momentów.

Po pierwsze - współczesny nihilizm w swoisty sposób sam się rozwija: już dziś można mówić o historii współczesnego nihilizmu. Pewien autor wyróżnia trzy etapy we współczesnym nihilizmie, który poczynając od Nietzschego rozrósł się jako typ określonej konstrukcji myślowej. Autor, którego mam na myśli, wyróżnia nihilizm radosny, twórczy, gdzie optymistyczna postawa wynika z faktu, że rzeczywistość nie ma sensu: a zatem możemy sobie z nią dowolnie poczynać i kształtować ją wedle naszej woli. Taka postawa - w opozycji do niemożliwości kształtowania rzeczywistości wedle czyjejkolwiek woli - przechodzi w nihilizm samopodporządkowania się określonej obiektywnej mocy. Nie będę tego szczegółowo analizować. Każdy z was to zna. Te zjawiska są bardzo powszechne, roi się od nich historia ostatnich dziesięcioleci, obu wojen światowych i okres między nimi oraz po nich.

Po drugiej wojnie światowej jest mowa o nihilizmie rezygnacji, nihilizmie, który sobie nie radzi, który nie zajmuje żadnego stanowiska, który absolutnie nie ma swojego miejsca, który odrzuca każde rozwiązanie, ale także i wszelką pomoc.

Ta ostatnia wersja nihilizmu bliska jest już czemuś w rodzaju duchowego paraliżu wewnętrznego; poza tym zaczyna sobie uświadamiać, że cały dotychczasowy nihilizm nie jest dostatecznie radykalny, brakuje mu mianowicie sceptycyzmu w stosunku do tego sceptycyzmu - ale nie ma dość siły, by poderwać się do zajęcia takiego właśnie stanowiska, które ma w sobie zaczątek czegoś pozytywnego. Niemniej jednak ten sceptycyzm wobec sceptycyzmu, ta możliwa *suspensa* czystej negacji, jest konsekwentnym rezultatem tej myśli, a konsekwentny rezultat nie oznacza tu nic innego niż powrót do starego sokratyzmu.

Kolejny specyficzny moment dzisiejszych czasów - i nie jest kwestią przypadku, że dzisiejszych - to fakt, że ten element naszego życia duchowego, naszego horyzontu historycznego, który chyba najbardziej przyczynił się do rozpowszechnienia się nihilistycznych idei i nastrojów - a mianowicie nauka - zaczyna odkrywać w sobie sceptycyzm wobec nihilistycznego pojmowania nauki, wobec pojmowania nauki jako nauki o faktach nie mających żadnego sensu. Widzimy to po pierwsze w najbardziej nawet obiektywnych dziedzinach nauki - jaką jest np. fizyka - które uświadamiają sobie dzisiaj granice obiektywizacji. Po drugie, widoczne to jest w przenikaniu tendencji strukturalistycznych: ponieważ strukturalizm oznacza zawsze analizę nie tylko z perspektywy całości, lecz także z perspektywy znaczenia. Struktury mają charakter **znaczeniowy**. Współczesny strukturalizm nie jest jeszcze w pełni świadomy całego zasięgu zmian, jakie na dobre dokonują się w nauce wskutek jego oddziaływania. W związku z innym jeszcze ważnym fenomenem współczesności zmiana strukturalna nabywa dopiero pełnego sensu. Ten ostatni element, to odkrycie faktu otwarcia człowieka. Owo otwarcie jest dopiero właściwą negacją tego pojmowania istnienia i bytu, które umożliwiło rozwój nowoczesnej matematycznej wiedzy przyrodniczej, a w naturalnej konsekwencji nauki o faktach z jej pojęciem rzeczywistości, do którego zalicza się też znany kartezjański dualizm, to znaczy podział świata na obiekt i subiekt. Otwarcie człowieka neguje subiekt, neguje ów dualizm i umożliwia inne spojrzenie na fenomen objawiania się rzeczywistości i świata jako niepodzielnej całości.

Wszystkie te fenomeny są na razie tylko światełkami dowodzącymi, że panuje już głucha noc.

Należy jednak wziąć pod uwagę jeszcze jeden fakt, a mianowicie, że praktycznie cały ten okrutny świat, w którym żyliśmy i w którym żyjemy, okrutny świat dwóch wojen i straszliwych rewolucji, tego wszystkiego, co wokół siebie widzimy, nie da się zrozumieć w inny sposób jak tylko ten, że ludzie, narażający się na owe straszliwe katastrofy, nie poddawali się im tylko biernie, ale często szli w paszczę tego Molocha dobrowolnie, a nawet z radością; mając określoną świadomość tego, że życie i świat bezpośrednio doznawane to nie wszystko, że można to złożyć w ofierze i w ofierze tej dojrzeć blask światła w ciemności. Sądzę, że ta prawda przenika poprzez okropności naszych czasów.

Jeżeli mielibyśmy to wszystko podsumować, moglibyśmy chyba stwierdzić, że człowiek duchowy nie ma dziś powodów do rezygnacji. Człowiek duchowy widzi dziś znowu określone możliwości; człowiek duchowy musi przestać się bać, a w tym co dostrzega, w tym właśnie jest podstawa odrzucenia lęku.

Człowiek duchowy, zdolny do ofiary, zdolny zobaczyć jej sens i znaczenie - tak jak próbowałem to pokazać - **nie może** się bać. Człowiek duchowy nie jest oczywiście politykiem w potocznym tego słowa znaczeniu: nie jest stroną w sporze, który toczy ten świat, ale jest polityczny w inny sposób - i oczywiście nie może nim nie być - dlatego, że rzuca w twarz temu społeczeństwu i wszystkiemu wokół niego właśnie ową **nieoczywistość rzeczywistości**.

Konflikt, o którym mówił Platon, to fenomen; tutaj wracamy do tego, co wcześniej powiedzieliśmy na temat aktualności *Politei*: zajmowanie takiego stanowiska w życiu jest właśnie tym, czego pozytywne potęgi rzeczywistości nie znoszą i nie chcą widzieć, z czym się nie liczą i przeciwko czemu ze wszystkich sił walczą - to jest to, czego nie mogą znieść. I tutaj człowiek duchowy musi oczywiście bronić swego stanowiska. Nie znaczy to, że ma prowadzić jakąś agitację. Pod tym, co określiłem programem życia duchowego, albo się po prostu podpisuję albo nie - albo jestem człowiekiem duchowym albo po prostu sofistą, kimś, kto tylko udaje, a stąd pochodzi potem owa zwyczajna kultura i literatura albo inne jeszcze sposoby zarobkowania ludzi. Ale udawanie, że polityka jest dla człowieka duchowego czymś niegodnym jego działalności duchowej, czymś co niszczy i psuje działalność duchową, to sofistyka najgorszego jaki można sobie wyobrazić gatunku.

Powyższy tekst jest zapisem nagrania magnetofonowego wykładu z dn. 11. 04.1975 r. Wykład został wygłoszony w cyklu *Powstanie i upadek Europy* (1974-1975), z którego pochodzą *Eseje heretyckie o filozofii historii*; nie należy on jednak bezpośrednio do serii wykładów i z tej przyczyny autor nie włączył go do ostatecznej wersji *Esejów*, które ukazały się w wydawnictwie "Academia".

Opublikowano go po raz pierwszy w samizdatowym *Archiwalnym zbiorze prac* J. Patočki, w tomie *Troska o duszę* 6, str. 197-241 (wraz z dyskusją). Tam też w załączniku 6.14, str.309-312 znajduje się odręczny konspekt wykładu.

Książkowe wydanie powyższego wykładu włączonego do zbioru pod tym samym tytułem a zawierającego także inne teksty autorstwa J. Patočki przygotowuje wydawnictwo "Vysehrad"

Przełożyła E. Szczepańska

Patočka memorial lectures

Logos i Ethos 1/1993

Jacques Derrida

HEREZJA, TAJEMNICA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ: EUROPA JANA PATOČKI

W jednym z *Esejów historycznych z filozofii historii*[1] Jan Patočka wiąże ze sobą tajemnicę i odpowiedzialność, a ściślej misterium *sacrum* i odpowiedzialność. Przeciwstawia je sobie. Przede wszystkim zaś podkreśla ich heterogeniczność. Trochę w sposób podobny do Lévinasa ostrzega przed doświadczeniem *sacrum* lub scalającego entuzjazmu, w szczególności zaś przed demonicznym porwaniem, w wyniku którego - co czasami jest głównym celem - traci się sens i świadomość odpowiedzialności. Tym samym Patočka dochodzi do rozróżnienia religii i demonicznej sakralizacji. Czym jest religia? Religia zakłada uznanie odpowiedzialności wolnego podmiotu. Implikuje więc zerwanie z tym rodzajem tajemnicy (bo, rzecz jasna, nie jest to jedyny jej rodzaj), który wiąże się z misterium sakralnym, a który Patočka nazywa demonizmem. Trzeba rozróżnić między demonizmem z jednej strony (czyli tym, co zaciera granice między zwierzęciem, człowiekiem i bóstwem, i nie pozostaje bez związku z tym, co mistyczne, inicjacyjne, ezoteryczne, tajemnicze czy święte), a odpowiedzialnością z drugiej. Chodzi tu więc o tezę dotyczącą pochodzenia i istoty tego, co religijne.

Kiedy można mówić o religii we właściwym sensie tego pojęcia, o ile taki sens istnieje? Kiedy można mówić o historii religii, a przede wszystkim zaś chrześcijaństwa? Przypominam, że Patočka wspomina jedynie własny przykład - nie chcę bowiem okazać się winnym przeoczenia czy karygodnego zaniedbania czegoś, co powinno być analizą porównawczą. Przeciwnie, trzeba podkreślić spójność tej myśli, która rozważa fakt chrześcijańskiego misterium jako czegoś absolutnie wyjątkowego, jako religię *par excellence*, jako nieredukowalny warunek dziejów związanych z podmiotem, z odpowiedzialnością i z Europą; ma to miejsce nawet mimo tego, że od czasu do czasu wyrażenie "historia **religii**" pojawi się w liczbie mnogiej, i że w tej liczbie mnogiej można domyślać się judeo-chrystiano-islamizmu i religii zwanych religiami Księgi.

Według Patočki o religii można mówić dopiero w momencie, gdy demoniczna tajemnica, podobnie jak orgiastyczne *sacrum*, zostaną **przekroczone**. Pozostawmy temu słowu jego zasadniczą dwuznaczność. Religia we właściwym sensie pojawia się w chwili, kiedy tajemnica *sacrum*, orgiastyczne czy demoniczne misterium zostaną, jeżeli nie zniszczone, to co najmniej zdominowane, włączone i w końcu podporządkowane sferze odpowiedzialności. Pod-

miot odpowiedzialny jest podmiotem, który potrafi podporządkować sobie orgiastyczne czy demoniczne misterium. Wszystko zaś w tym celu, by dobrowolnie podporządkować się zupełnie innej nieskończoności, która spogląda na podmiot, sama pozostając niewidzialną. Religia jest odpowiedzialnością albo religii nie ma. Jej historia ma sens jedynie w **przejściu** do odpowiedzialności. Takie przejście przekracza lub przetrzymuje próbę, którą jest etyczna świadomość demonizmu, mistagogii i entuzjazmu, wtajemniczenia i ezoteryczności. Religia w autentycznym sensie pojawia się w momencie, kiedy doświadczenie odpowiedzialności wymyka się pewnej formie tajemnicy, zwanej misterium demonicznym.

Pojęcie *daïmon* przekracza granice, które oddzielają zwierzę, istotę ludzką i istotę boską - nie jest więc zaskakujące, że Patočka rozpoznaje w nim podstawowy wymiar pożądania seksualnego. Lecz w jaki sposób owo demoniczne misterium pożądania włącza nas w historię odpowiedzialności, a dokładniej w historię jako odpowiedzialność?

"Demonizm musi być wprowadzony w relację do odpowiedzialności, w której początkowo i pierwotnie nie jest" (s. 50). Inaczej mówiąc, demonizm pierwotnie definiuje się przez nieodpowiedzialność, albo jak kto woli - przez brak odpowiedzialności. Należy do sfery, w której nie pojawił się jeszcze nakaz **odpowiadania za coś**. Nie słychać tam jeszcze wezwania do wzięcia odpowiedzialności za siebie, za własne czyny i myśli, do odpowiadania za drugiego i przed drugim. Zaproponowana przez Patockę geneza odpowiedzialności nie pokazuje jedynie dziejów religii czy religijności. Miesza się ona z genealogią podmiotu określanego jako "ja", z jego stosunkiem do samego siebie jako podstawy wolności, jednostkowości i odpowiedzialności, z jego stosunkiem do siebie jako bytem wobec innego: innego w jego nieskończonej odmienności, która spogląda nie będąc widzianą, a której nieskończona dobroć ofiarowuje coś w doświadczeniu będącym w istocie **darem śmierci**. Dar śmierci: pozostawmy na razie temu wyrażeniu całą jego niejasność.

Oczywiście, będąc także historią, owa genealogia śledzi losy geniusza chrystianizmu **jako** historii Europy. W eseju tym Patočka określa problem następująco: jak interpretować "narodziny Europy w dzisiejszym znaczeniu tego słowa" (s. 54)? W jaki sposób myśleć o "europejskiej (...) ekspansywnej potędze" (s. 55) przed i po Krucjatach? A bardziej radykalnie: na co cierpi "cywilizacja nowożytna", rozumiana jako cywilizacja europejska? Nie oznacza to, że cierpi ona z powodu takiego czy innego braku, takiej czy innej ślepoty. Dlaczego po prostu cierpi ona na nieznajomość swojej historii, na niemożność przyjęcia odpowiedzialności, tj. zachowania pamięci o swojej historii **jako** historii odpowiedzialności?

Owa nieświadomość nie odsłania przypadkowej słabości uczonego czy filozofa. Nie jest grzechem ignorancji lub brakiem wiedzy. To, że Europejczyk nie zna swych dziejów jako dziejów odpowiedzialności, nie jest brakiem wiedzy. Przeciwnie, historyk Europy zapoznaje historyczność, a przede wszystkim to, co łączy historyczność z odpowiedzialnością tylko o tyle, o ile jego wiedza historyczna zasłania, zamyka lub zniekształca pytania, podstawy czy otchłanie, bowiem wierzy on naiwnie, że może łączyć w całość i aktualizować, albo - co

się do tego samego sprowadza - gubić się w szczegółach. Albowiem w sercu tej historii zionie otchłań, przepaść, która opiera się totalizującym podsumowaniom. Oddzielając misterium orgiastyczne od misterium chrześcijańskiego otchłań ta wskazuje również na źródła odpowiedzialności.

Podobnie brzmi wniosek, do którego zmierza esej: "Nowożytna cywilizacja cierpi nie tylko na skutek swoich błędów i krótkowzroczności, lecz także z powodu niepełnego rozwiązania całego problemu dziejów. Ale problem dziejów nie może być w pełni rozwiązany, lecz musi pozostać problemem. Niebezpieczeństwo polega dziś na tym, że wiedza szczegółów oducza bardzo wielu ludzi widzenia problemów i tego, co jest ich podłożem. Możliwe, że cały problem schyłkowości cywilizacji jest postawiony niewłaściwie. Cywilizacja sama w sobie nie istnieje. Pytanie brzmi: czy człowiek dziejowy chce się jeszcze przyznawać do dziejów?" (s. 59). To ostatnie zdanie sugeruje, że historyczność pozostaje tajemnicą. Człowiek dziejowy nie chce **uznać** dziejowości, a przede wszystkim przyznać się do otchłani, jaką wykopuje jego własna historyczność.

Dwa wątki mogą tłumaczyć ową niechęć do tego przyznania się. **Z jednej strony**, dzieje odpowiedzialności mieszają się z dziejami religii. A przecież zawsze rzeczą ryzykowną jest uznanie jakichś **dziejów** odpowiedzialności: bycie odpowiedzialnym, bycie wolnym czy zdolnym do decyzji - jak się często uważa na podstawie analizy samych pojęć odpowiedzialności, wolności czy decyzji - nie może być zdolnością nabytą, uwarunkowaną lub warunkową. Nawet jeżeli bezspornie istnieje historia wolności i odpowiedzialności, taka dziejowość - jak się uważa - musi pozostać **zewnętrzna**. Nie może ona dotyczyć istoty doświadczenia, które polega właśnie na oderwaniu się od uwarunkowań historycznych. Czym byłaby odpowiedzialność uzasadniona, uwarunkowana, umożliwiana przez historię? Pomimo iż niektórzy mogą uważać, że doświadczenie odpowiedzialności istnieje jedynie w formie zasadniczo historycznej, klasyczne pojęcia decyzji i odpowiedzialności wykluczają wszelkie powiązania historyczne z samej istoty, serca czy momentu właściwego odpowiedzialnej **decyzji** (niezależnie od tego, czy jest to powiązanie genealogiczne, czy jego przyczynowość będzie mechaniczna bądź dialektyczna, albo czy zawierać będzie inne rodzaje uzasadniających teorii, np. takich, które odsyłają do historii psychoanalitycznej). Trudno jest więc **uznać** taką historyczność, a jeszcze trudniej ściśle związać ją z dziejami religii, gdzie każda etyka odpowiedzialności pragnie wymknąć się - jako etyka - religijnemu objawieniu.

Z drugiej strony, jeżeli Patočka mówi, że ta dziejowość musi zostać uznana - zakładając tym samym, że przyjąć ją jest trudno - oznacza to, że dziejowość musi **pozostać otwarta** jako problem nierozwiązywalny: "problem dziejów (...) musi pozostać problemem". W momencie, w którym ten problem zostałby rozwiązany, owo totalizujące zamknięcie oznaczałoby koniec dziejów: werdykt samej nie-dziejowości. Dzieje nie mogą stać się ani przedmiotem podległym decyzji, ani totalnością możliwą do opanowania dokładnie dlatego, że są związane z **odpowiedzialnością**, z **wiarą** i z **darem**. Z **odpowiedzialnością** - w doświadczeniu ostatecznych decyzji podejmowanych bez związku z wiedzą

bądź zastanymi normami, a więc decyzji będących doświadczeniem tego, co nierozwiązywalne; z **wiarą** religijną - poprzez sposób zaangażowania, stosunku do drugiego, co jako absolutne ryzyko dotyczy sfery poza wiedzą i poza pewnością; z **darem** i z darem śmierci - który wprowadza mnie w relację z transcendencją drugiego, z Bogiem jako dobrocią zapominającą o sobie, i który ofiarowuje mi to właśnie, co ta transcendencja i dobroć daje mi w nowym doświadczeniu śmierci. Odpowiedzialność i wiara są nierozdzielne, nawet jeśli niektórym może się to wydawać paradoksalne, i obie powinny jednocześnie wyprzedzać umiejętności i wiedzę. Dar śmierci jest połączeniem odpowiedzialności i wiary. Dzieje są możliwe tylko pod warunkiem takiej ogromnej otwartości.

Paradoks wynika z napięcia dwóch heterogennych tajemnic: z jednej strony tajemnicy dziejów, którą człowiek z trudnością uznaje, ale którą uznać musi, ponieważ dotyczy to jego odpowiedzialności; z drugiej zaś strony tajemnicy misterium orgiastycznego, z którą zerwać muszą zarówno dzieje, jak i odpowiedzialność.

Dodatkowa trudność powiększa jeszcze głębię i otchłań tego doświadczenia. Dlaczego mówić o tajemnicy tam, gdzie - jak Patočka twierdzi - dziejowość musi być uznana? Zdaje się, że owo dotyczące człowieka stawanie-się-odpowiedzialnym, to znaczy stawanie-się-dziejowym łączy się w sposób zasadniczy ze zjawiskiem czysto chrześcijańskim, dotyczącym **innej tajemnicy**, a ściślej misterium, mianowicie *mysterium tremendum*: przerażającego misterium trwogi, bojaźni i drżenia chrześcijanina w doświadczeniu daru sakralnego. To drżenie ogarnia człowieka, gdy staje się on osobą, a osobą stać się można jedynie w momencie, w którym spojrzenie Boga przenika człowieka w całej jego jednostkowości. Osoba dostrzega więc siebie jako widzianą spojrzeniem innego, spojrzeniem "bytu najwyższego, absolutnego i niedostępnego, który nas utrzymuje w swej dłoni nie z zewnątrz, ale od wewnątrz".

Przejście od zewnętrzności do wewnętrzności, ale też od tego, co dostępne do tego, co niedostępne, zapewnia przejście od platonizmu do chrześcijaństwa. Odpowiedzialność i ja etyczno-polityczne typu platońskiego wyzwoliły odpowiedzialność osoby chrześcijańskiej, w każdym razie taką, jaka pozostawia jeszcze coś do myślenia; omawiany esej jest jednym z *Esejów heretyckich*: Patočka nie omieszkał mimochodem podkreślić, że chrześcijaństwo nie potrafi jeszcze określić samej istoty osoby, której nadejście zapowiada, chrześcijaństwo bowiem jeszcze nie przyznało osobie należnej jej wartości tematycznej: "Czym osoba jest, tego chrześcijaństwo w gruncie rzeczy adekwatnie nie tematyzuje" (s. 53).

Tajemnica *mysterium tremendum* zastępuje inną, odmienną tajemnicę, z którą zrywa. Zerwanie to dokonuje się albo poprzez podporządkowanie **wcielające** (jedna tajemnica poddaje się albo milknie w obliczu drugiej), albo jako **stłumienie**. *Mysterium tremendum* **powstaje** w podwójnym znaczeniu tego słowa: powstaje przeciw innej tajemnicy, ale także powstaje, wznosząc się na tajemnicy minionej: opanowuje podstawę, ale też tłumi to, co jest jego podstawą. Tajemnica, przeciwko której powstaje wydarzenie chrześcijańskie to zarówno pewnego rodzaju platonizm - albo neoplatonizm - który zachowuje coś

z tradycji *thaumaturgicznej*, jak i tajemnica misterium orgiastycznego, z którego Platon próbował już wyprowadzić filozofię. Stąd powstają dzieje nie-zwykle rozwarstwionej odpowiedzialności. Dzieje odpowiedzialnego ja opierają się na dziedzictwie, spuściźnie tajemnic, poprzez ciąg następujących po sobie zerwań i stłumień zabezpieczających samą tradycję, którą wypowiadają poprzez swe przerywanie: Platon zrywa z misterium orgiastycznym i wprowadza pierw-sze doświadczenie typowe dla odpowiedzialności, ale w platonizmie i neoplatonizmie wraz z zawartym w nich politycznym wymiarem odpowiedzialności pozostaje jeszcze wiele z misterium demonicznego i *thaumaturgii*. Potem nadchodzi *mysterium tremendum* chrześcijanina odpowiedzialnego, drugi wstrząs w historii powstania odpowiedzialności jako dziejach tajemnicy, ale także - i do tego wrócimy później - druga przemiana figur śmierci jako figur daru, a w istocie daru śmierci.

Te dzieje nigdy nie dobiegną kresu. Dzieje godne swego imienia nigdy nie mogłyby się nasycić ani scalić. Dzieje tajemnicy, którą człowiek, a szczególnie chrześcijanin, z trudem tematyzuje, a wręcz z trudem uznaje, naznaczone są licznymi zwrotami, a ściślej nawróceniami. Patočka posługuje się słowem "nawrócenie" w taki sposób, jak to się często robi, by opisać wstępujący ruch *anabasis*, przez który Platon wzywa do skierowania wzroku poza jaskinię, na Dobro i poznawalne rozumem słońce (Dobro, które jeszcze nie jest dobrocią, a więc nie ma nic wspólnego z darem). Słowo określające nawrócenie jest regularnie leksykalnie łączone z "odwróceniem" (*obraceni*) lub też zwrotem (*obrat*). Dzieje tajemnicy jako dzieje ściśle związane z odpowiedzialnością i darem przybierają spiralną postać obrotów, zwrotów, nawrotów, odwróceń, zmian i nawróceń. Można by je porównać do dziejów rewolucji, a nawet do dziejów jako rewolucji.

Powołując się na Finka, Patočka wskazuje na umiejscowienie platońskiej speleologii rozumianej jako podziemna podstawa obrzędów orgiastycznych. Jaskinia jest matką-ziemią, od której trzeba się w końcu oderwać, by "podporządkować - jak mówi Patočka - orgiazm odpowiedzialności" (s. 52) (*podridit orgiasmus z odpovednosti*). Ale platońska *anabasis* nie pozwala na przejście od orgiastycznego misterium do nie-misterium. Jest to podporządkowanie jednego misterium innemu, przekształcenie jednej tajemnicy w drugą. Bowiem Patočka nazywa Platońską "konwersję", która kieruje wieczne spojrzenie ku Dobru - nowym misterium duszy. Tym razem misterium uwewnętrznia się, ma postać "wewnętrznej rozmowy duszy" (tamże) i jeżeli, dzięki związkowi duszy z Dobrem, jest pierwszym przebudzeniem odpowiedzialności, to owa świadomość nie uwalnia się jeszcze z elementów mistycznych: przyjmuje postać misterium, choć tym razem się do tego nie przyznaje, nie deklaruje, a wręcz zaprzecza.

Można już rozpoznać prawo, którego powyższe jest pierwszym przykładem. Analogicznie do kolejnych nawróceń, które w dziejach odpowiedzialności jako kapitalizacji tajemnicy następują po platońskiej *anabasis*, pierwsza konwersja zachowuje w sobie coś z tego, z czym chce zerwać. Logika tej zachowawczej zmiany jest podobna do **ekonomii ofiary**, która zachowuje to, co poświęca. Czasami przypomina ona ekonomię zmiany przez *Aufhebung*, a czasami - co nie jest sprzeczne - logikę stłumienia, które zachowuje to, co jest w

nim zaprzeczone, przekroczone, ukryte. Stłumienie nie niszczy, a jedynie przesuwa z jednego miejsca systemu na inne. Jest to także operacja typologiczna. Otóż Patočka odwołuje się często do słownictwa psychoanalitycznego. W analizowanym przez niego podwójnym nawróceniu (które po pierwsze zwraca misterium orgiastyczne ku misterium platońskiemu czy neoplatońskiemu, a po drugie przekształca to ostatnie w chrześcijańskie *misterium tremendum*) misterium poprzedzające jest oczywiście podporządkowane (*podrazeno*) uprzedniemu, ale nigdy nie jest zniesione. Aby lepiej opisać to hierarchiczne uzależnienie, Patočka mówi o "wcieleniu" i "stłumieniu": o **wcieleniu** (*privteleni*) w przypadku platonizmu, zachowującego w sobie orgiastyczny obrzęd, który podporządkowuje, ujarzmia i dyscyplinuje, o **stłumieniu** (*potlaceni*) w przypadku chrześcijaństwa, które dławi i zamyka w sobie misterium platońskie.

Od tego momentu wszystko przebiega tak, jak gdyby konwersja polegała na tym, że człowiek rezygnuje, tzn. zachowuje i zamyka w sobie to, dzięki czemu jest w stanie znieść śmierć. Tym zaś, co człowiek strzeże w sobie w chwili rozpoczęcia nowego doświadczenia tajemnicy, nowej struktury odpowiedzialności rozumianej jako udział w misterium, jest ukryta pamięć, schronienie jeszcze starszej tajemnicy.

Do jakiego stopnia można dosłownie rozumieć wyrażenia **wcielenie** i **stłumienie** - które napotykam we francuskim tłumaczeniu Patočki? Czy chciał on im nadać pojęciowy zakres podobny temu, jaki posiadają w dyskursie psychoanalitycznym, a dokładnie w teorii żałoby? Nawet jeśli tak nie było, nic nie zabrania nam - przynajmniej dla celów eksperymentalnych - spróbować lektury psychoanalitycznej, a przynajmniej hermeneutyki, która weźmie pod uwagę psychoanalityczne pojęcia odpowiadające owym słowom **wcielenie i stłumienie** - szczególnie że nasza problematyka jest ożywiona przez motyw tajemnicy. Wątek ten nie może być obojętny wobec wątków **wcielenia** (dokładnie - w tym, co dotyczy efektów znoszenia żałoby, a także w związku z figurami śmierci, które z konieczności wiązane są z absolutną tajemnicą), oraz **stłumienia**, ujmowanego jako podstawowy proces wszystkich konsekwencji tajemnicy. Dziejowe nawrócenie na odpowiedzialność - tak jak to Patočka analizuje w obu przypadkach - dobrze opisuje ów ruch, w którym wydarzenie drugiego misterium nie unicestwia pierwszego. Przeciwnie, zachowuje je w sobie w sposób nieświadomy już po dokonaniu operacji typologicznego przesunięcia i podporządkowania hierarchicznego: jedna tajemnica jest zarazem zamknięta i ujarzmiona przez drugą. Misterium platońskie **wciela** w ten sposób misterium orgiastyczne, misterium chrześcijańskie **tłumi** misterium platońskie. Oto w skrócie dzieje, które trzeba "uznać", a właściwie wyznać! Aby uniknąć mówienia o tajemnicy wówczas, gdy Patočka opowiada o misterium, można powiedzieć, że tajemnica - tu, gdzie trzeba ją uznać i analizować jako dziejowość - jest sekretnym związkiem pomiędzy tymi dwoma rodzajami nawrócenia i trzema misteriami (orgiastycznym, platońskim i chrześcijańskim). Dzieje, które trzeba uznać, są tajemnicą wcielenia i stłumienia, tajemnicą tego, co dzieje się od jednego nawrócenia do drugiego: to czas nawrócenia, a także coś, do czego się w nim powraca, by poznać dar śmierci.

Ten wątek nie jest przypadkowy, bowiem historia odpowiedzialności łączy się z kulturą śmierci, inaczej mówiąc z różnymi figurami daru śmierci. Co oznacza po francusku dar śmierci? W jaki sposób ofiarowuje się sobie śmierć? Jak ofiarowuje się sobie śmierć w sensie, w jakim dar śmierci oznacza śmierć przyjmującą odpowiedzialność za własną śmierć, oznacza samobójstwo, a zarazem ofiarowanie się dla bliźniego, **śmierć za i dla bliźniego** - czy można więc oddać życie ofiarowując sobie śmierć, przyjmując dar śmierci, jak potrafili to zrobić na różne sposoby Sokrates, Chrystus i kilku innych? A może i Patočka? Jak więc ofiarowuje się sobie śmierć w tym innym sensie, gdzie dar śmierci to także zinterpretowanie śmierci, przedstawienie sobie reprezentacji, figury, znaczenia, przeznaczenia? Jak - zgodnie z jaką troską i jaką obawą - ofiarowuje się sobie śmierć w sensie prostego i ogólniejszego odniesienia do tej możliwości śmierci, która według formuły Heideggera jest możliwością niemożliwego? Jaki jest stosunek między "darem śmierci" a ofiarą? Między ofiarowaniem sobie śmierci a śmiercią za bliźniego? Między ofiarą, samobójstwem i ekonomią owego daru?

Wcielenie, dzięki któremu odpowiedzialność platońska przezwycięża misterium orgiastyczne, to ruch, poprzez który potwierdza się nieśmiertelność indywidualnej duszy - to także śmierć ofiarowana Sokratesowi, śmierć, którą się mu zadaje i którą on przyjmuje, inaczej mówiąc, którą on sam sobie w pewien sposób ofiarowuje, przedstawiwszy w *Fedonie* wywód, w którym nadaje on własnej śmierci sens, i w którym bierze za nią swego rodzaju odpowiedzialność.

Nawiązując do alegorii jaskini i podążając jednocześnie za myślą Finka, Patočka pisze: "Przypowieść ta, zwłaszcza w swojej partii dramatycznej, jest **odwróceniem** (*obraceni*) tradycyjnych misteriów i ich orgiastycznych obrzędów. Już te obrzędy zmierzały jeśli nie do połączenia odpowiedzialności z orgiastyką, to do ich konfrontacji. Jaskinia jest pozostałością podziemnego miejsca misteryjnych zgromadzeń, jest łonem matki-ziemi. Nowa myśl Platona wyraża wolę, by opuścić łono matki-ziemi i udać się na czystą 'drogę światła', a więc **podporządkować** (*podridit*) orgiazm odpowiedzialności. Dlatego droga Platońskiej duszy prowadzi wprost do wieczności i do źródła wszelkiej wieczności, do słońca 'dobra'" (s. 52). [Podkr. moje - JD].

Owo podporządkowanie przybiera więc formę "wcielenia" - pojmowanego w sensie psychoanalitycznym czy też w sensie szerszym - formę integracji, która wchłania i zachowuje w sobie to, co przekracza, przewyższa czy zastępuje. Włączenie w siebie jednego misterium przez inne sprowadza się także do **wcielenia** jednej nieśmiertelności w drugą, jednej wieczności w inną. To objęcie nieśmiertelności odpowiadałoby także stosunkowi dwóch negacji czy też dwóch rodzajów kwestionowania śmierci. I byłoby ono naznaczone - ważny ślad w tej genealogii odpowiedzialności - przez interioryzację: indywidualizację czy subiektywizację, samoodniesienie duszy, która skupia się w sobie w samym ruchu wcielenia: "Inny aspekt pozostaje w związku z poprzednim. Platońska "konwersja" umożliwia spojrzenie na samo dobro. Spojrzenie to jest niezmienne, wieczne jak samo dobro. Droga w poszukiwaniu dobra, które jest **nowym misterium duszy**, dokonuje się w postaci **wewnętrznej rozmowy duszy**. Nie-

śmiertelność, nierozdzielnie związana z tą rozmową, jest więc czymś innym niż nieśmiertelność misteriów. Jest to **po raz pierwszy w dziejach nieśmiertelność indywidualna; indywidualna, bo wewnętrzna**, bo nieodłączna od własnego czynu. Platońska nauka o nieśmiertelności duszy jest wynikiem konfrontacji między orgiazmem a odpowiedzialnością. Odpowiedzialność triumfuje nad orgiazmem, **włącza go w siebie** jako moment podporządkowany, jako *eros*, który dopóty nie rozumie siebie, dopóki nie pojmie, że nie wywodzi się ze świata cielesnego, z jaskini, z mroku, lecz że jest tylko środkiem rozwoju ku dobru z jego absolutnym roszczeniem i twardą dyscypliną" (s. 52-53). [Podkr. moje - JD].

Takie pojęcie **dyscypliny** zawiera kilka znaczeń. Wszystkie wydają się tutaj równie istotne: najpierw to, które oznacza trening, ćwiczenie, pracę wykonywaną w celu utrzymania pod kontrolą misterium orgiastycznego, by działało w podporządkowaniu, jak niewolnik czy sługa - inaczej mówiąc, by zmusić do działania tajemnicę podporządkowaną innej tajemnicy, ale także by zmusić demoniczną tajemnicę *erosa* do działania w ramach nowej hierachii. Owa dyscyplina staje się również filozofią, czyli dialektyką, jako że może się ona sama kształcić właśnie jako dyscyplina, zarazem *egzo-* i *ezote-ryczna*. Jest to także dyscyplina pojmowana jako ćwiczenie, które uczy umie-rania dla osiągnięcia nowej nieśmiertelności: *melete thanatou*, troska o śmierć, ćwiczenie śmierci, owo "wprawianie się w śmierci", o którym mówi Sokrates w *Fedonie*.

Fedon nazywa filozofię pełnym troski uprzedzeniem śmierci, staraniem, by doprowadzić ku śmierci, rozmyślaniem nad najlepszym sposobem przyjęcia, ofiarowania czy zadania sobie śmierci, doświadczeniem oczekiwania możliwej śmierci i śmierci możliwej jako niemożliwości: a to właśnie, poznanie owej *melete* czy też *epimeleia*, co można słusznie przełożyć jako troskę czy staranie, otwiera perspektywę - i oczekiwanie - w których mieści się *Sorge* w sensie, jaki nadał temu słowu Heidegger w *Sein und Zeit*. Powinniśmy głębiej zastanowić się nad momentem, w którym Heidegger przywołuje w tradycji *cura* i, nie wspominając Platona, *sollicitudo* Wulgaty, Senekę i stoicką *merimna* (§42, s. 199), która jednak, **jak** platońska *melete*, oznacza pieczę, staranie, troskę.

Słynny fragment *Fedona* (80E), przywoływany, ale nie analizowany ani nie cytowany przez Patočkę, opisuje rodzaj subiektywizującej interioryzacji, owego ruchu skupienia się duszy na samej sobie, owej ucieczki od ciała ku swemu wnętrzu, gdzie zamyka się ona w sobie - by przypomnieć sobie o sobie, by być przy sobie, by chronić się w tym geście scalenia. Ta konwersja odwraca duszę i skupia ją na samej sobie. Ten ruch kontemplacji *syn* zapowiada świadomość, co oznacza także ową świadomość przedstawiającą siebie, gdzie tajemnica - tym razem w sensie *secretum* oddzielonego i rozpoznanego - mogłaby być zachowana jako obiektywna reprezentacja. Albowiem jeden z tropów, którym tutaj podążamy, to dzieje tajemnicy i jej zróżnicowanej semantyki, od mistyki i kryptyki greckiej po łacińskie *secretum* i niemieckie *Geheimnis*.

Sokrates przywołuje niewidzialność *psyche* - po tym, jak kolejny raz, jak to już robił w *Kratylu*, wykorzystuje grę słow *aidès-aides*, to znaczy fakt, że dusza niewidzialna (*aidès* znaczy również: ten, który nie widzi, ślepy) idzie ku swej śmierci do niewidzialnego miejsca, które także jest Hadesem (*aides*) - i

ta niewidzialność *aides* jest sama figurą tajemnicy: "Jeśli się [dusza] oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze [innymi słowy Sokrates opisuje owo oddzielenie niewidzialnej duszy - a oddzielenie oraz niewidzialność to właśnie warunki tajemnicy; opisuje on, jak dusza czyni się tajemnicą poprzez oderwanie się od widzialnego ciała, by skupić się na samej sobie, by być przy sobie w swym niewidzialnym wewnętrznym charakterze], bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie (*ouden koinônousa autô en tô biô ekousa einai*), tylko uciekała (*pheugousa*) odeń i skupiała się sama w sobie (*sunethroismene autes eis eautes*) [za każdym razem, kiedy Lévinas, w różnych tekstach o śmierci, przywołuje *Fedona* - a czyni to często - podkreśla owo skupienie się duszy w sobie samej, moment, w którym ja samookreśla się w swym związku ze śmiercią], i wciąż o to dbała (*ate meletôsa aei touto*) - a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała (*e orthôs philosophousa*), jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko (*kai tô onti tethnanai melesôsa radiôs*) - bo czyż to nie jest właściwa troska o śmierć (*e ou tout' an eie melete thanathou*)?"[2]

Mamy tu do czynienia z jednym z najczęściej cytowanych, a przynajmniej najczęściej przywoływanych kanonicznych fragmentów w dziejach filozofii. Rzadko jednak ponownie się go z bliska odczytuje. Zaskakujące jest, że Heidegger go nie cytuje, w każdym razie w żadnym miejscu *Sein und Zeit*, nawet na stronach poświęconych trosce i byciu-ku-śmierci. A chodzi tu przecież o troskę, o **oczekiwanie-na** (*Wachsam-sein-auf*), o staranie o śmierć, które konstytuuje związek ze sobą tego, co tutaj, w istnieniu, odnosi się do samego siebie. Nigdy bowiem nie dość podkreśla się, że nie istnieje najpierw *psyche*, która następnie troszczy się o swą śmierć, oczekuje jej, sama jest oczekiwaniem śmierci. Nie - dusza wyróżnia się, oddziela, skupia w sobie tylko w doświadczeniu owej *melete tou thanatou*. W owym odniesieniu do siebie i skupieniu się w sobie dusza jest tylko i wyłącznie troską o śmierć. Jedynie w trosce o śmierć powraca ona do siebie, zarówno w znaczeniu **skupienia się**, jak i **przebudzenia, ocknięcia się** jako świadomości w ogólnym sensie. Patočka ma rację, kiedy mówi tutaj o tajemnicy i sekrecie w konstytuowaniu *psyche*, czyli indywidualnego i odpowiedzialnego ja. Dusza oddziela się, przypominając sobie o sobie, indywidualizuje się, interioryzuje się i staje się własną niewidzialnością. Dusza filozofuje od początku, zaś filozofia nie jest dla niej sprawą przypadku, bowiem dusza jest właśnie tym oczekiwaniem śmierci, które czuwa nad śmiercią i dba o nią, tak jak dba o samo życie duszy. *Psyche* jako życie, jako tchnienie życia, jako *pneuma* pojawia się w momencie owej pełnej troski antycypacji śmierci. Antycypacja tego czuwania przypomina już tymczasową żałobę, czuwanie jako czuwanie przy łożu zmarłego, jako *wake*.

Ale owo czuwanie, które oznacza pojawienie się nowej tajemnicy, włącza w swą dyscyplinę sekret orgiastyczny, który zostaje uśpiony i podporządkowany. Dzięki temu wcieleniu, zawierającemu misterium demoniczne czy orgiastyczne, filozofia - nawet jeśli przyzwala na odpowiedzialność - staje się rodzajem *thaumaturgii*: "Pojmowanie takie ma w neoplatonizmie ten skutek, że demonizm - *eros* jest wielkim demonem - staje się sferą służebną [a więc podporządkowanie, a nie unicestwienie Erosa] w oczach rzeczywistego filozofa,

który zwyciężył wszystkie jego pokusy. Stąd nieoczekiwany poniekąd skutek: filozof jest zarazem wielkim *thaumaturgiem*. Platoński filozof jest czarodziejem [pomyślmy o Sokratesie i o jego demonie] - Faustem. Holenderski historyk idei Gilles Quispel [Patočka odwołuje się tu i w innych miejscach do jego książki *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951] upatruje w tym jedno z głównych źródeł legendy o Fauście i w ogóle motywu faustowskiego - owego "nieskończonego dążenia, które czyni Fausta tak niebezpiecznym, ale na koniec okazuje się zdolnym go zbawić" (s. 53).

Troska o śmierć, przebudzenie, które czuwa nad śmiercią, świadomość, która spogląda śmierci w twarz - to inne imiona wolności. Tu także, nie zacierając oczywiście istotnych różnic, można w związku między właściwie (*eigentlich*) rozumianą troską o bycie-ku-śmierci a wolnością, czyli odpowiedzialnością, dostrzec strukturę analogiczną do opisanej przez Heideggera struktury *Dasein*. Patočka nigdy nie jest daleki od Heideggera, zwłaszcza zaś, gdy pisze następująco: "Dalszy ważny moment polega na tym, że Platoński filozof przezwyciężył śmierć zasadniczo w ten sposób, że przed nią nie uciekł, lecz śmiało patrzył jej w oczy. Jego filozofia była *melete thanatou*, troską o śmierć; troska o duszę jest nieodłączna od troski o śmierć, która staje się prawdziwą (*prava*) troską o życie; życie (wieczne) rodzi się z tego bezpośredniego spojrzenia na śmierć, z pokonania (*premozni*) śmierci (**możliwe, że nie ma nic innego niż to 'pokonanie'**). To wszakże, wraz ze stosunkiem do dobra, utożsamieniem się z dobrem i wyzwoleniem z demonizmu i orgiazmu oznacza **panowanie odpowiedzialności**, a tym samym wolności. Dusza jest absolutnie wolna, tzn. wybiera swój los" (s. 52). [Podkr. moje - JD].

Co oznacza uwaga, że "panowanie odpowiedzialności, a tym samym wolności" polega być może na triumfie **nad** śmiercią, inaczej mówiąc triumfie życia (*the triumph of life*, jak to powiedział Shelley odwracając tradycyjną figurę wszystkich zwycięstw śmierci)? Patočka sugeruje nawet w nawiasie, że to wszystko - życie zwane wiecznym, odpowiedzialność, wolność - **nie jest niczym innym** niż to "pokonanie", ten triumf. Otóż triumf nosi w sobie ślady bitwy. Zwycięstwo zostało wydarte podczas wojny między przeciwnikami w istocie nierozdzielnymi; wojna wybucha nazajutrz, podczas święta, które upamiętnia (ponownie: *wake*) i pielęgnuje pamięć [poprzedniej] wojny - owego *polemos*, o którym tak często i w tak znaczący sposób mówi Patočka w *Esejach heretyckich. Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna* jest jednym z tych esejów, które Ricoeur we wstępie do francuskiego wydania określa jako "dziwne i pod wieloma względami przerażające". Jest w tym paradoksalna fenomenologia nocy, ale też fenomenologia tajemnego związku dnia z nocą. Takie łączenie przeciwności gra zasadniczą rolę w myśli politycznej Patočki; i pomimo, że cytuje on jedynie Jüngera (*Robotnika* i *Der Kampf als innere Erlebnis* - 1922) i Theilharda de Chardin (*Ecrit des temps de la guerre*), jego wywód jest momentami bliski bardzo skomplikowanemu i dwuznacznemu rozumowaniu Heideggera na temat Heraklitejskiego *polemos*. Patočka jest w tym bliższy Heideggera niż kiedykolwiek, bardziej bliski, jak mi się wydaje, niż sądzi Ricoeur w swej przedmowie, i to pomimo istotnych różnic, których tutaj nie możemy wyjaśnić[3].

Wojna jest doświadczeniem daru śmierci (zadaję śmierć nieprzyjacielowi i daję swoją w ofierze "życia za ojczyznę"). Patočka interpretuje *polemos* Heraklitejskie następująco: bardziej niż rodzaj "ekspansji życia" jest ono przewagą Nocy, "owej woli wolności ryzyka w tej *aresieia*, w tym pokazaniu się dobrym na granicy ludzkich możliwości, jaką wybierają ci najlepsi, kiedy przedkładają trwałą sławę w pamięci śmiertelnych nad efemeryczne przedłużanie wygodnego życia"[4]. Owo *polemos* jednoczy adwersarzy, gromadzi przeciwników (Heidegger również często to podkreśla). Miejsce pierwszej wojny światowej - front - staje się historyczną figurą *polemos*, które przybliża wrogów i ściśle ich łączy w najbardziej ekstremalnej bliskości, stawiając ich twarzą w twarz. To specyficzne i niepokojące wysławianie frontu pozwala być może przeczuć inną żałobę - utratę frontu w czasie, a nade wszystko po drugiej wojnie światowej, zniknięcie sytuacji starcia, która pozwalała na **zidentyfikowanie** nieprzyjaciela, a także - i przede wszystkim - na **identyfikację z** nieprzyjacielem. Patočka powiedziałby może na sposób Carla Schmitta, że po drugiej wojnie światowej utracono figurę nieprzyjaciela, utracono wojnę, a wraz z tym być może i samą możliwość polityki. Identyfikacja **nieprzyjaciela**, która w doświadczeniu frontu zawsze ociera się o identyfikację **z nieprzyjacielem**, niepokoi i zarazem fascynuje Patočkę: "Jest to to samo poczucie i ta sama wizja, którą ma przed sobą Theilhard, kiedy na froncie przeżywa coś nadludzkiego, boskiego. Jünger zaś mówi w jednym miejscu o tym, że walczący stają się w natarciu dwiema częściami jednej siły, że zlewają się w jedno ciało, i dodaje: <W jedno ciało - porównanie szczególnego rodzaju. Kto je rozumie, ten aprobuje siebie i nieprzyjaciela, żyje jednocześnie w całości i w częściach. Może on sobie więc myśleć bóstwo, które pozwala - z uśmiechem na ustach - by mu te barwne włókna przesuwały się między palcami>. Czyż to nie przypadek, że dwaj spośród najgłębszych myślicieli analizujących przeżycie frontu, skądinąd tak dalece od siebie różni, dochodzą sami z siebie do porównań, które wznawiają Heraklitową wizję istnienia jako *polemos*? Czy też ujawnia się w tym coś z niezbywalnego sensu dziejów zachodniego społeczeństwa, który staje się dzisiaj sensem dziejów człowieka w ogóle?" (s. 68).

Ale o ile wspomina się śmierć i zwycięstwo nad nią, triumf oznacza także radosny dla ocalonego, a pogrążonego w żałobie moment, kiedy cieszy się tym przeżyciem w sposób, jak zauważa Freud, *quasi* maniakalny. W tej genealogii odpowiedzialności czy wolności, genealogii ich "panowania", jak mówi Patočka, triumfująca afirmacja wolnego i odpowiedzialnego ja mogłaby się stać, w przypadku kogoś śmiertelnego czy w przypadku skończonego bytu, działaniem maniakalnym. Zostaje ona ukryta czy też sama się ukrywa w jednym akcie zaprzeczenia, jako więcej niż jedna tajemnica: tajemnica misterium orgiastycznego, które zostaje ujarzmione, podporządkowane, wcielone, a także jako tajemnica własnej śmiertelności, która w samym doświadczeniu triumfu jest odrzucana bądź negowana.

Owa genealogia okazuje się więc dwuznaczna. Interpretacja takiego filozoficznego czy filozoficzno-politycznego pojawienia się absolutnej wolności ("Dusza jest absolutnie wolna, tzn. wybiera swój los") nie jest bynajmniej, jak się zdaje, prosta i całkowita. Zawsze zdradza bowiem pospieszną ocenę.

Albowiem pomimo ukrytej pochwały wolności odpowiedzialnej, która budzi się z orgiastycznego czy demonicznego snu, Patočka rozpoznaje w tym czuwaniu "nową mitologię". To, co orgiastyczne - raz wcielone, zdyscyplinowane, podporządkowane, ujarzmione - nie zostaje unicestwione. W dalszym ciągu pobudza ono skrycie mitologię odpowiedzialnej wolności, która będzie również polityką, fundamentem, w części dziś jeszcze nietkniętym, polityki na Zachodzie - po drugim zwrocie, drugiej konwersji, którą było chrześcijaństwo: "W ten sposób wyrasta nowa promienna mitologia duszy na gruncie dualizmu tego, co prawdziwe (*prave*), odpowiedzialne, i tego, co nadzwyczajne, orgiastyczne: pierwiastek orgiastyczny **nie został usunięty, ale wzięty w karby dyscypliny i uczyniony służebnym.**" (*neni odstraneno, le skazneno a ucineno sluzebnym*) (s. 53). [Podkr. moje - JD].

W całym dyskursie Patočki, tu i tam, można rozpoznać bliskość Heideggera - ale nie mniej istotne pozostają różnice między nimi, czasem zaznaczane, a czasem pozostające w domyśle. Temat autentyczności, związku pomiędzy troską, byciem ku śmierci, wolnością i odpowiedzialnością, sam pomysł genezy czy historii egologicznej subiektywności z pewnością mają akcenty heideggeriańskie. Lecz genealogia ta jest mało heideggeriańska w stylu, w tym, że bierze pod uwagę wcielenie misterium poprzedniego, niszczącego granice wszystkich epok. Nie chcemy za wszelką cenę przyporządkować Patočce jakichś odniesień, można jednak powiedzieć, że pewne jego gesty dotyczące genealogii wydają się bardziej nietzscheańskie niż husserlowskie czy heideggeriańskie. Zresztą Patočka cytuje (s. 54) powiedzenie Nietzschego, według którego chrześcijaństwo ma być platonizmem dla ludu. Powiedzenie to jest "uprawnione", jak zauważa, tylko do pewnego momentu, kiedy różnica - która nie jest niczym, a właściwie jest **Niczym** - styka się z przerażającą otchłannością.

O ile misterium orgiastyczne zostaje ukryte, o ile to co demoniczne trwa nadal wcielone i podporządkowane w nowym doświadczeniu odpowiedzialnej wolności, o tyle ta ostatnia nigdy nie staje się tym, czym jest. Nigdy nie będzie ona czysta i autentyczna, ani absolutnie nowa. Nie inaczej niż zwierzę, filozof platoński nie może "spoglądać" śmierci w twarz, nie może więc osiągnąć tej autentyczności istnienia, która wiąże się z *epimeleia tes psyches* jako *melete thanatou*, z pieczą nad duszą pojmowaną jako troskliwe wyczekiwanie śmierci. Już w samej tej możliwości, w narastaniu tajemnicy czy misterium znoszone zostają granice tworzące szkielet egzystencjalnej analityki Heideggera. Najpierw mamy misterium demoniczne samo w sobie, jeśli tak można powiedzieć. Następnie zaś istnieje struktura tajemnicy, która zachowuje to misterium ukryte, wcielone, zatajone, ale żywe w ramach struktury wolnej odpowiedzialności, która chcąc się unieść ponad misterium, musi je podporządkować, a raz ujarzmionego strzec. Tajemnica odpowiedzialności polega na strzeżeniu w tajemnicy (wcielonej) tajemnicy demoniczności, a więc na chronieniu w sobie jądra nieodpowiedzialności czy nieświadomości absolutnej, czyli tego, co Patočka nazywa "nieodpowiedzialnością orgiastyczną".

W opisywanej w tym momencie hipotezie, którą Patočka nazywa hipotezą filozofa platońskiego, możemy chyba ponownie uchwycić różnicę semantyczną między misterium z jednej strony, a z drugiej, bardziej ściśle, tajemnicą, owym

secretum, które wskazuje na oddzielenie, a potoczniej - na obiektywną reprezentację, którą ma w swym posiadaniu świadomy podmiot: na to, co wie, co potrafi sobie przedstawić, nawet jeśli nie może, bądź nie chce wypowiedzieć, zadeklarować, uznać tego przedstawienia. *Secretum* zakłada ustanowienie wolności duszy jako świadomości odpowiedzialnego podmiotu. Ogólnie biorąc, obudzenie się z misterium demonicznego, przekroczenie demoniczności oznacza osiągnięcie możliwości *secretum*, możliwości strzeżenia-tajemnicy-w-tajemnicy. Oznacza to także osiągnięcie indywidualizacji własnego stosunku do siebie, do ja, które odrywa się od misterium stopionej wspólnoty. Lecz pozostaje to jedynie wymianą jednej tajemnicy na drugą. Taka ekonomia zadowala się ofiarą misterium za tajemnicę - w dziejach prawdy jako dziejach utajenia, w genealogii jako ogólnej *kryptologii* czy *mistologii*.

Wszystko to należy więc do mitomorficznego czy mitopoetyckiego **wcielenia**. Formalizując i uwypuklając nieco cechy wywodu Patočki - ale, jak mam nadzieję, nie zapoznając go - powiedziałbym, że przedstawia on platońskie wcielenie misterium demonicznej i orgiastycznej nieodpowiedzialności. Czyż nie można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że owo wcielenie zostaje ze swej strony **wyparte** przez pewnego rodzaju chrześcijaństwo, w momencie, który Patočka nazywa właśnie chrześcijańskim **zwrotem**? Można by się pokusić o odróżnienie tutaj dwóch ekonomii, czy też jednej ekonomii o dwóch porządkach: porządku **wcielenia** i porządku **stłumienia**.

Lepiej widać teraz zasadniczy wymiar polityczny tej *krypto-* czy *mistogenealogii*. Wydaje się, że stanowi on stawkę przejścia od tajemnicy platońskiej (większa część wcielonego misterium demonicznego) do tajemnicy chrześcijańskiej jako *mysterium tremendum*. By się do tego zbliżyć, trzeba najpierw rozróżnić trzy zasadnicze motywy owego wspólnego rodowodu tajemnicy i odpowiedzialności.

1. Właśnie z przyczyn politycznych nie wolno nigdy zapominać, że misterium - najpierw wcielone, a następnie stłumione - nie zostaje nigdy zniszczone. Ta genealogia posiada jeden aksjomat: historia nigdy nie wykreśla tego, co skrywa; zawsze strzeże w sobie tajemnicę, którą zaszyfrowuje, tajemnicę swej tajemnicy. Jest to tajemna historia strzeżonej tajemnicy. Oto dlaczego ten rodowód jest ekonomią. Misterium orgiastyczne ma charakter nieskończenie rekurencyjny, na zawsze pozostaje częścią zjawiska: nie tylko, jak widzieliśmy, w platonizmie, ale i w chrześcijaństwie, a nawet w przestrzeni *Aufklärung* (Oświecenia) i sekularyzacji. Patočka chcąc, byśmy wyciągnęli na dziś i na przyszłość lekcję polityczną, przypomina, że każda rewolucja, nawet ateistyczna czy laicka, świadczy o powrocie *sacrum* w postaci entuzjazmu, inaczej mówiąc - o obecności bogów w nas. Mówiąc o "nowej fali orgiastycznego przypływu", która zawsze jest nieuchronna i świadczy o osłabnięciu odpowiedzialności, podaje przykład religijnego entuzjazmu ogarniającego ludzi podczas Rewolucji Francuskiej. Mając na uwadze pokrewieństwo, które zawsze łączy *sacrum* z sekretem i ceremonię sakralną z inicjacją, można by rzec, że wszelki entuzjazm rewolucyjny tworzy swe hasła na podobieństwo rytów sakralnych czy skutków tajemnicy. Patočka nie mówi tego dosłownie, lecz użyty przez niego cytat z Durkheima zdaje się iść w tym kierunku: "Ta zdolność kształtowania

społeczności do tego, aby konstytuować siebie jako boską albo ustanawiać bóstwa, nigdy nie była tak wyraźna, jak w pierwszych latach Rewolucji. Pod wpływem powszechnej fali entuzjazmu przemieniono w sakralne takie rzeczy, które ze swej natury są całkowicie świeckie, jak Ojczyzna, Wolność, Rozum..." (s. 56). Bezpośrednio po tym cytacie z *Elementarnych form życia religijnego* Patočka dodaje: "Jest to zresztą entuzjazm, który pomimo kultu Rozumu ma charakter orgiastyczny, niezdyscyplinowany albo niedostatecznie zdyscyplinowany osobistym stosunkiem odpowiedzialności. Niebezpieczeństwo nowego popadnięcia w orgiazm występuje tutaj ostro" (s. 56).

Taka przestroga może oczywiście jedynie - i to są paradoksy czy aporie wszelkiej ekonomii - przeciwstawić jedną żałobę innej, melancholię triumfowi i triumf melancholii, jedną formę depresji innej formie depresji, czy też - co sprowadza się do tego samego - opór wobec depresji: unika się demonicznego orgiazmu dzięki platońskiemu triumfowi, a tego ostatniego z kolei dzięki ofierze lub pokucie zgodnej z "nawrotem", czyli "stłumieniem" chrześcijańskim.

2. Jeśli nie dopuszczam się nadużyć dokonując mojej interpetacji *épimeleia tes psychès* przez odwołanie do psychoanalitycznej ekonomii tajemnicy jako żałoby i żałoby jako tajemnicy, rzekłbym, że tym, co chroni ją od następstw heideggeriańskich, jest jej zasadniczo chrześcijański charakter. Myśl Heideggera nie była jedynie nieustanną próbą oderwania się od chrześcijaństwa (tendencja, którą zawsze trzeba rozważać w kontekście niezwykle skomplikowanej relacji do jego bezprzykładnego odcinania się od przemocy skierowanej przeciwko chrześcijaństwu, która - o czym się często dzisiaj zapomina - była oficjalną i otwarcie głoszoną ideologią nazizmu). Sama myśl Heideggera opiera się często, szczególnie w pewnych zasadniczych wątkach *Sein und Zeit*, na powta-rzaniu na poziomie ontologicznym zdechrystianizowanych tematów i tekstów chrześcijańskich. Tematy te i teksty są tam przedstawiane jako eseje ontyczne, antropologiczne, bądź będące wytworem człowieka, zwracające się nagle ku ponownemu ontologicznemu uchwyceniu właściwych im pierwotnych możliwości (czy dotyczy to np. *status corruptionis* i różnicy między autentycznym i nieautentycznym, czy upadkiem (*Verfallen*) w przypadku *On*, czy też *sollicitudo* i troski, przyjemności widzenia i ciekawości, autentycznego i potocznego pojęcia czasu, tekstów *Wulgaty*, św. Augustyna czy Kierkegaarda). Patočka dokonuje podobnego i symetrycznego gestu, który w konsekwencji sprowadza się być może do tego samego. Ponownie ontologizuje historyczne wątki chrześcijaństwa i nadaje objawieniu czy *mysterium tremendum* zawartość ontologiczną, której Heidegger chrześcijaństwu odmawia.

3. Patočka jednak nie czyni tego po to, by wrócić na drogę chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Jego herezja krzyżuje się w jakiś sposób z tym, co trochę prowokacyjnie nazwano inną herezją: wzburzeniem czy zmianą kierunku, które na swój sposób spowodowała w chrześcijaństwie powtórka heideggeriańska.

Podkreślając dwa lub trzy razy Patočka ukazuje trwałość pewnego typu platonizmu, a więc i pewnej platońskiej polityki, w sercu chrześcijaństwa europejskiego, które w sumie w trakcie swego zwrotu nie dostatecznie stłumiło platonizm, wciąż odzywający się w jego głębi. W tym sensie potwierdza to jeszcze raz z politycznego punktu widzenia powiedzenie Nietzschego ("upraw-

nione", przypomnijmy od razu, do pewnego stopnia), że chrześcijaństwo jest platonizmem dla ludu.

A. **Z jednej strony**, jest to podporządkowanie odpowiedzialnej decyzji wobec wiedzy: "Rozwiązanie platońskie [wiedza o potępieniu orgiazmu oparta na metafizyce świadomości rozumianej jako *sophia tou kosmou*: świadomości porządku świata oraz podporządkowanie etyki i polityki świadomości obiektywnej] zostało przez teologię chrześcijańską odrzucone, ale sama ta teologia przyjęła bardzo istotne pierwiastki tego zapoczątkowanego w platonizmie rozwiązania. Platoński racjonalizm, platońskie dążenie, by nawet samą odpowiedzialność podporządkować przedmiotowości poznania, działa nadal podskórnie w chrześcijańskim sposobie pojmowania. Sama teologia opiera się na fundamencie "przyrodzonym", zaś pierwiastek "nadprzyrodzony" jest pojmowany jako wypełnienie tego, co "przyrodzone" (s. 55).

"Odpowiedzialność podporządkować podmiotowości poznania": w oczywisty sposób oznacza to dla Patočki - a jak można nie podpisać się pod tym, co on przez to rozumie! - zniesienie odpowiedzialności. Stwierdzenie, że odpowiedzialna decyzja powinna dostosowywać się do wiedzy, wydaje się definiować zarazem warunki możliwości odpowiedzialności (nie można powziąć odpowiedzialnej decyzji bez nauki i świadomości, bez wiedzy tego, co i z jakiej przyczyny, wobec czego i w jakich warunkach się czyni) i warunki niemożliwości tej samej odpowiedzialności (jeżeli jakaś decyzja podporządkowuje się wiedzy, zgodnie z którą wystarczy postępować lub którą wystarczy rozwinąć, to nie jest to już decyzja odpowiedzialna, a jedynie techniczne wprawienie w ruch dyspozycji kognitywnej, proste mechaniczne rozwinięcie teoremu). Ta aporia odpowiedzialności określa więc w dziejach moralności i polityki stosunek paradygmatu platońskiego do paradygmatu chrześcijańskiego.

B. **Z drugiej strony**, właśnie z tego powodu, całkowicie wpisując swój dyskurs etyczny czy prawniczy, a szczególnie dyskurs polityczny w perspektywę eschatologii chrześcijańskiej, Patočka wskazuje na pewien rodzaj niedomyślenia w chrześcijaństwie. Chrześcijańska świadomość odpowiedzialności - etyczna czy polityczna - jest niezdolna do refleksji nad własnym stłumieniem platonizmu i równocześnie nad tym, co misterium platońskie dziedziczy po misterium orgiastycznym. Ujawnia się to w uwarunkowaniach tego, co jest właśnie miejscem i podmiotem wszystkich owych odpowiedzialności: w wiedzy o osobie. Zaledwie udało się Patočce określić "zwrot" i "stłumienie" chrześcijańskie w *misterium tremendum*, a już pisze: "W ostatecznej instancji [misterium chrześcijańskiego] dusza nie jest stosunkiem do przedmiotu, choćby najbardziej wzniosłego (jak np. Platońskie dobro) [w domyśle oznacza to więc: tak jak w platonizmie, gdzie dusza jest stosunkiem do transcendentnego dobra, które wyznacza idealny porządek greckiej *polis* czy rzymskiej *civitas*], lecz do osoby, która w nią patrzy, sama spojrzeniu niedostępna. Czym osoba jest, tego w gruncie rzeczy chrześcijaństwo adekwatnie nie tematyzuje" (s. 53).

Niedostateczność tej tematyzacji leży więc u progu odpowiedzialności. Nie tematyzuje ona tego, czym **jest**, to znaczy czym **powinna być** osoba odpowiedzialna - w swej wiedzy o tym, że dusza jest poddana spojrzeniu innej osoby, osoby jako transcendentnego innego, jako innego, który na mnie spo-

gląda, ale spogląda na mnie w taki sposób, że ja, ja-podmiot, nie mogę go dosięgnąć, zobaczyć lub zatrzymać na granicy spojrzenia. Nie zapominajmy, że niewystarczająca tematyzacja tego, czym jest, tzn. czym **powinna być** odpowiedzialność to także tematyzacja **nieodpowiedzialna**: niewiedza, brak wystarczającej wiedzy i świadomości o tym, co znaczy bycie **odpowiedzialnym**, jest samo w sobie niedostatkiem odpowiedzialności. By być odpowiedzialnym, trzeba umieć odpowiadać za to, co oznacza bycie odpowiedzialnym. Bowiem jeśli w najściślej rozumianej ciągłości dziejów pojęcie odpowiedzialności wymagało zaangażowania w działanie, czyn, *praxis*, decyzję przekraczającą prostą świadomość czy proste stwierdzenie teoretyczne, to równocześnie to samo pojęcie wymaga, by decyzja bądź działanie odpowiedzialne odpowiadało za samo siebie **świadomie**, tzn. z tematyczną wiedzą o tym, co jest czynione, co oznacza działanie, jakie są jego przyczyny i cele, itd. Podczas dyskusji na temat odpowiedzialności trzeba zawsze mieć na uwadze ową pierwotną i nieredukowalną złożoność świadomości teoretycznej (która musi być zarazem świadomością tetyczną czy tematyczną) i świadomości "praktycznej" (etycznej, prawnej czy politycznej) - jeśli ma się tylko uniknąć arogancji wszystkich "poczciwych umysłów". Należy ciągle przypominać, że jakaś nieodpowiedzialność przenika wszędzie tam, gdzie żąda się odpowiedzialności bez dostatecznej konceptualizacji i tematyzującego myślenia o tym, czym sama odpowiedzialność jest: **a to znaczy, że jest tak wszędzie. Wszędzie** - to można stwierdzić *a priori* i w sposób nieempiryczny, bowiem jeśli wzajemne przenikanie między tym, co teoretyczne i tym, co praktyczne - które rozważaliśmy przed chwilą - jest z pewnością nie do uniknięcia, to heterogeniczność tych dwóch tak skomplikowanych porządków jest w równym stopniu nieredukowalna. Odtąd wszelkie wprowadzenie odpowiedzialności (decyzja, działanie, *praxis*) powinno być zawsze dokonywane przed i ponad wszelkimi uwarunkowaniami teoretycznymi czy tematycznymi. Powinno to być rozstrzygane bez tych uwarunkowań, niezależnie od wiedzy - i to jest warunek praktycznej wolności. Trzeba by wyciągnąć ostateczny wniosek, że mianowicie nie tylko tematyzacja pojęcia odpowiedzialności jest zawsze niewystarczająca, ale że taka będzie zawsze, bo taka powinna być. To, co dotyczy tutaj odpowiedzialności, dotyczy także - z tych samych powodów - wolności czy decyzji.

Czyż przeczuwana przez nas heterogeniczność stosowania odpowiedzialności i jej teoretycznej tematyzacji, nawet doktrynalnej, nie jest także tym, co skazuje odpowiedzialność na herezję, ową *airesis* rozumianą jako wybór, wybranie czegoś, preferencja, skłanianie się ku czemuś, opowiedzenie się za czymś, to znaczy *airesis* rozumianą jako decyzja? ale pojmowaną także jako szkoła (filozoficzna, literacka czy religijna) odpowiadająca owemu wyborowi? a w końcu jako herezja w sensie, jaki nadał temu pojęciu słownik kościoła katolickiego, sensie, który uogólniono, by móc rozpoznać odchylenie od doktryny, odchylenie w niej samej i w stosunku do niej, dzięki odniesieniu do doktryny oficjalnie i publicznie ogłoszonej oraz odniesieniu do instytucjonalnej wspólnoty, która jest zgodnie z tą doktryną zorganizowana? Otóż o tyle, o ile owa herezja zawsze oznacza odstępstwo, trzymając się zawsze z dala od tego, co jest publicznie i powszechnie uznawane, o tyle nie jest ona li tylko, jako

możliwość, istotnym warunkiem odpowiedzialności; paradoksalnie wiąże ona nieuchronnie odpowiedzialność z oporem czy odstępstwem, które jest właściwe pewnej tajemnicy. Utrzymuje ona odpowiedzialność z dala i w tajemnicy. A odpowiedzialności **zależy** na odchyleniu i tajemnicy.

Odstępstwo, odchylenie, herezja, opór, tajemnica - tyle paradoksalnych doświadczeń, w silnym sensie, które nadał temu słowu Kierkegaard. Chodzi w rzeczywistości o to, by połączyć sekret z odpowiedzialnością, która polega - według najbardziej przekonanej i przekonywującej *doxa* - na **odpowiadaniu**, a więc na odpowiadaniu drugiemu, wobec drugiego i wobec prawa, i jeśli to możliwe publicznie, za nią samą, za jej zamiary, jej cele i za podmiot (*agent*) uważany za odpowiedzialny. Ten związek odpowiedzialności z odpowiedzią nie jest zaznaczony we wszystkich językach, ale ma to miejsce w języku czeskim (*odpovednost*).

Wszystko to może wydawać się zarazem wierne duchowi herezji Patočki i, rzecz jasna, heretyckie w stosunku do samej tej herezji. Ten paradoks może w istocie być interepretowany zgodnie z tym, co utrzymuje Patočka, mówiąc o osobie i *mysterium tremendum* chrześcijańskim; ale możliwa jest równie dobrze interpretacja przeciwna - gdy mówiąc o nieadekwatności tematyzacji, Patočka zdaje się powoływać na jakąś końcową adekwatność tematyzacji ostatecznie dokonanej. Przeciwnie, wydaje się, że temat tematyzacji, częściowo fenomenologiczny wątek świadomości tematycznej jest tym samym, który okazuje się o ile nie odrzucony, to co najmniej dokładnie ograniczony co do swej ważności poprzez inną radykalną formę odpowiedzialności, jednostronnie wystawiającej mnie na spojrzenie innego, a równocześnie nie czyniącej z mojego spojrzenia, właśnie dla tego, kto na mnie patrzy, miary wszystkich rzeczy. Pojęcie odpowiedzialności jest jednym z tych dziwnych pojęć, które dają do myślenia nie poddając się tematyzacji; nie przedstawia się ono ani jako temat, ani jako teza, daje nie pozwalając się zobaczyć, nie przedstawiając się osobiście w postaci "poddania się oglądowi" intuicji fenomenologicznej. To paradoksalne pojęcie ma także strukturę tajemnicy i tego, co w języku pewnych kultur religijnych nazywane jest misterium. Stosowanie odpowiedzialności wydaje się nie pozostawiać innego wyboru niż to, co jest najbardziej niewygodne: paradoks, herezję i tajemnicę. A nawet jeszcze groźniej, musi ono przyjąć ryzyko konwersji i apostazji: nie ma odpowiedzialności bez dysydenckiego i twórczego zerwania z tradycją, autorytetem, ortodoksją, regułą czy doktryną.

Niesymetryczność spojrzenia: owa dysproporcja, która mnie odnosi, w tym, co mnie dotyczy, do spojrzenia, którego nie widzę i które pozostaje dla mnie tajemnicą, podczas gdy samo mną kieruje - oto misterium groźne, przerażające, *tremendum*, odsłaniające się według Patočki w misterium chrześcijańskim. Takie przerażenie nie ma miejsca w doświadczeniu tej transcendencji, która wiąże odpowiedzialność platońską z *aghaton*. Ani też w polityce, którą ona ustanawia. Przerażenie wobec tej nowej tajemnicy porzedza czy przekracza nieruchomy związek podmiotu z przedmiotem.

Odniesienie do owej przepastnej niesymetrii w wystawieniu się na spojrzenie innego - czyż to nie jest wątek, który jedynie i przede wszystkim wyzwala z chrześcijaństwa, czy też z nieodpowiedniej tematyzacji chrześcijań-

skiej? Pozostawmy na boku kwestię, czy nie można by odnaleźć co najmniej jego odpowiedników "przed" czy "po" Ewangeliach, w judaizmie albo w islamie. Trzymając się lektury Patočki nie ma żadnej wątpliwości, że przynajmniej w jego oczach chrześcijaństwo - i chrześcijańska Europa, która nigdy się od niego samego nie oddzieli - pozostaje najpotężniejszym wzlotem mającym zgłębić ową przepaść odpowiedzialności, nawet jeżeli ów wzlot jest jeszcze ograniczony przez pewne niedomyślenie, w szczególności przez swój nieuleczalny platonizm: "Dzięki temu swojemu osadzeniu (*zaklad*) w przepastnych głębiach duszy jest chrześcijaństwo największym i niedoścignionym dotąd, ale też do końca nie domyślanym wzlotem, który człowieka uzdolnił do walki przeciwko upadkowi" (s. 54).

Jeśli ów wzlot nie został domyślany, pozwala to sądzić, że według Patočki można było iść aż do końca: nie tylko poprzez pogłębioną tematyzację; ale też poprzez wprowadzenie w czyn czy też poprzez działanie polityczno-historyczne. Można to było zrobić na drodze mesjanistycznego eschatologizmu, ale także - i nieodłącznie - na drodze fenomenologicznej. Coś jeszcze nie nadeszło: do chrześcijaństwa i przez chrześcijaństwo. Tym, co jeszcze nie nadeszło do chrześcijaństwa, jest samo chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo nie nadeszło do chrześcijaństwa. Tym, co jeszcze nie nadeszło, jest wypełnienie - w historii, w historii politycznej, a przede wszystkim w polityce europejskiej - nowej odpowiedzialności zapowiedzianej przez *mysterium tremendum*. Nie było jeszcze polityki autentycznie chrześcijańskiej, i to z powodu platońskiej *polis*. Po to, by wreszcie dopełnić *mysterium tremendum*, polityka chrześcijańska musi radykalniej zerwać z polityką grecko-platońsko-rzymską. Pod tym warunkiem istnieje przyszłość dla Europy i przyszłość w ogóle, bowiem Patočka mniej mówi o wydarzeniu minionym czy o fakcie, a bardziej o obietnicy. Ta obietnica miała już miejsce. Czas tej obietnicy określa zarazem doświadczenie *mysterium tremendum*, jak i ustanawiające je podwójne stłumienie, **podwójne stłumienie**, dzięki któremu opanowuje ono i zachowuje w sobie **tak** orgiazm wcielony w platonizm, **jak i** sam platonizm.

Można by **w radykalny sposób** rozwinąć to, co pozostaje zarazem ukryte i niebezpieczne w tekście Patočki, heretyckim zarówno w stosunku do pewnego rodzaju chrześcijaństwa, do pewnego rodzaju heideggeryzmu, jak i w stosunku do wszystkich wielkich dyskursów dotyczących Europy. Jeśli wyciągnąć zeń skrajne konsekwencje, tekst ten, jak się zdaje, z jednej strony sugeruje, że Europa tylko wówczas stanie się tym, czym powinna być, jeśli będzie całkowicie chrześcijańska, w momencie kiedy tematyzacja *mysterium tremendum* nareszcie będzie adekwatna. Zdaje się on jednak sugerować także, że przyszła Europa nie będzie ani grecka, ani grecko-platońska, ani nawet rzymska. Najbardziej radykalną koniecznością, obiecaną przez *mysterium tremendum*, będzie Europa tak nowa (albo - tak stara), że wyzwolona z pamięci greckiej czy rzymskiej, którą przywołuje się często przy myśleniu o Europie - aż do zerwania wszelkich związków i zupełnej heterogeniczności względem niej. Czym byłaby tajemnica Europy pozbawionej i Aten, i Rzymu?

Najpierw zagadka niemożliwego i nieuniknionego przejścia między platonizmem i chrześcijaństwem. Nie ma nic zadziwiającego w momencie zwrotu-

stłumienia w tym, że przeczuwa się owo niestabilne, zwielokrotnione, trochę widmowe, a tym bardziej fascynujące i pasjonujące zjawisko historyczne, które zwie się neoplatonizmem, a w szczególności to, co mogło łączyć neoplatonizm z władzą polityczną czasów rzymskich (*romanitas*). Ale razem z historycznym zjawiskiem neoplatonizmu Patočka nazywa w eliptyczny sposób coś, co jest nie tyle przedmiotem, co bez wątpienia decydującym jądrem paradoksu - wiedzę o darze, który nie jest obecny, darze czegoś, co pozostaje nieosiągalne, a więc niemożliwe do przedstawienia i w konsekwencji tajemnicze. Wydarzenie związane z tym darem łączy bezistotową istotę daru z tajemnicą. Ponieważ - można by powiedzieć - dar, który mógłby dać się rozpoznać jako dar, dar przeznaczony do tego, by być rozpoznanym, już przez to unicestwiałby się. Dar jest sam tajemnicą, jeśli tak można powiedzieć, tajemnicą **samą w sobie**. Tajemnica jest ostatnim słowem daru, który jest ostatnim słowem tajemnicy.

Fragment dotyczący owego przejścia od Platona do chrześcijaństwa następuje bezpośrednio po uwadze dotyczącej "nowej promiennej mitologii duszy", która wyrasta "na gruncie dualizmu tego co prawdziwe, odpowiedzialne, i tego co nadzwyczajne, orgiastyczne". "Pierwiastek orgiastyczny - mówi Patočka - nie został usunięty, ale wzięty w karby dyscypliny i uczyniony służebnym": "Jest rzeczą zrozumiałą, że cała ta motywacja musiała nabrać znaczenia w skali dziejów świata w momencie, kiedy koniec *polis-civitas* w postaci rzymskiego pryncypatu wysunął problem nowej, w transcendencji osadzonej odpowiedzialności również w ramach społecznych, wobec państwa, które nie mogło już być społecznością równych w wolności. Wolności nie określa się już stosunkiem do równych sobie (innych obywateli), lecz do transcendentnego dobra. Rodzi to nowe pytania i umożliwia nowe rozwiązania. Problem społeczny rzymskiego imperium zotaje w końcu załatwiony również na gruncie stworzonym przez platońskie pojęcie duszy.

Słusznie chyba mówi Quispel, że neoplatoński filozof na tronie cesarskim - Julian Apostata - stanowi ważny przełom w stosunku między orgiazmem a dyscypliną odpowiedzialności. Chrześcijaństwo nie mogło przezwyciężyć tego platońskiego rozwiązania inaczej niż drogą **ponownego zwrotu**. Samo życie odpowiedzialne zostało w nim pojęte jako **dar** czegoś, co jakkolwiek ma charakter dobra, przejawia również rysy sfery **niedostępnej** (*nepristupneho*) i na zawsze dla człowieka nadrzędnej - rysy misterium, które ma ostatnie słowo. Ale przecież chrześcijaństwo pojmuje dobro inaczej niż Platon - jako bezinteresowną dobroć i **pełną samozaparcia** (a nie orgiastyczną) miłość" (s. 53). [Podkr. moje - JD].

Podkreśliłem słowo "dar". Pomiędzy - z jednej strony - samozaparciem, które jest rezygnacją z siebie, zrzeczeniem się daru, dobroci i hojności daru, który musi się wycofać, ukryć, także poświęcić, by w rzeczywistości móc dawać, a z drugiej strony stłumieniem, które przekształca dar w ekonomię ofiary, czyż nie ma tu sekretnego pokrewieństwa, niezmywalnego ryzyka wzajemnego skalania dwóch możliwości, które są równie bliskie sobie, jak od siebie różne? Albowiem tym, co jest dane w dreszczu, samym dreszczu trwogi, nie jest nic innego, jak śmierć, nowe znaczenie śmierci, nowe pojmowanie śmierci, nowy sposób **ofiarowania sobie śmierci**: różnica między platonizmem i chrześcijań-

stwem leży przede wszystkim w "zwrocie wobec śmierci i śmierci wiecznej, która żyje lękiem i nadzieją, najściślej ze sobą zespolonymi, drży pod wpływem świadomości grzechu i całą swoją istotą oddaje siebie w ofierze pokucie" (s. 54). Tak wygląda zerwanie, dokonywane w ramach i według reguł stłumienia, pomiędzy metafizyką, etyką i polityką dobra platońskiego (wiedzy o "wcielonym" misterium orgiastycznym) a *mysterium tremendum* odpowiedzialności chrześcijańskiej.

"Nie orgiazm - bo ten nie tylko zostaje podporządkowany, lecz tam, gdzie zbliża się do pewnej granicy, jest całkowicie tłumiony - ale jednak *mysterium tremendum. Tremendum*, ponieważ odpowiedzialności nie odnosi się już teraz do po ludzku przejrzystej istoty dobroci i jedności, lecz do nieprzejrzystego stosunku do absolutnego, najwyższego bytu, który ma nas w swoim ręku nie pod względem zewnętrznym, lecz wewnętrznym" (s. 53).

Znając tak dobrze myśl i język Heideggera Patočka z pewnością nie bez specjalnej intencji uczynił aluzję do najwyższego bytu, do Boga jako tego, który trzymając mnie w swoim ręku pod względem wewnętrznym, określa to, co na mnie spogląda i pobudza mnie do odpowiedzialności. Definicja Boga jako najwyższego bytu to odrzucona przez Heideggera propozycja ontoteologiczna - kiedy mówi on o istotowej i oryginalnej odpowiedzialności *Dasein*. Nasłuchując wezwania (*Ruf*), dzięki któremu *Dasein* doświadcza siebie jako pierwotnie odpowiedzialnego, winnego (*schuldig*) czy zadłużonego, zanim nastąpi jakakolwiek poszczególna wina czy jakikolwiek określony dług, nie jest ono na początku odpowiedzialne wobec określonego bytu, który nań spogląda lub z nim rozmawia. Kiedy Heidegger opisuje to, co nazywa wezwaniem czy sensem wezwania (*Rufsinn*), rozumianym jako doświadczenie troski i oryginalny fenomen *Dasein* w jego pierwotnym byciu-odpowiedzialnym czy byciu-winnym (*Schuldigsein*), proponowana przezeń analiza egzystencjalna pragnie pozostawać poza wszelką perspektywą teologiczną (s. 269, §54). Ta pierwotność nie pociąga za sobą, a wręcz wyklucza związek *Dasein* z jakimś najwyższym bytem, który miałby być źródłem głosu przemawiającego do *Gewissen* czy spojrzenia, w obliczu którego staje sumienie moralne. Kilka razy Heidegger określa obraz (*Bild*), a tym samym dyskwalifikuje, przynajmniej pod względem ontologicznym, kantowską wizję trybunału, *przed* którym czy *w oczach którego* stawałoby sumienie (§55, s. 271, §59, s. 293). Z drugiej strony milczący głos, który wzywa *Dasein*, poddaje się każdej możliwej interpretacji. Ten głos jest absolutnie niezdeterminowany, nawet jeżeli "poszczególna nieokreśloność i nieokreślalność tego, kto wzywa - wzywającego - nie jest niczym" (*Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmabarkeit des Rufers ist nicht nichts*, §57, s. 275). Pochodzenie odpowiedzialności nie sprowadza się z pewnością, w pierwotny sposób, do najwyższego bytu. Lecz nie ma w tym misterium. Ani tajemnicy. Owo nieokreślenie i nieokreśloność nie tworzą misterium. Samo to, że ów głos pozostaje milczący, a w szczególności nie jest głosem osoby o dającej się określić tożsamości, jest warunkiem *Gewissen* (czyli tego, co tłumaczy się jako sumienie moralne, tzn. odpowiedzialne), ale to nie czyni w żaden sposób z tego głosu "głosu sekretnego czy tajemniczego" (*geheimnissvoll Stimme*) (s. 274, §56).

Patočka rozmyślnie podejmuje kierunek przeciwny niż Heidegger. Jest prawdobodobnie przekonany, że nie istnieje rzeczywista odpowiedzialność ani zobowiązanie, którego się dotrzymuje, jeżeli nie przychodzi do mnie od kogoś, jeżeli nie przychodzi do mnie od osoby będącej absolutnym bytem, który mnie przenika, włada mną, trzyma mnie w swej ręce i w swym spojrzeniu (mimo że wskutek niesymetryczności ja go nie widzę, a nawet nie mogę go zobaczyć). Ów najwyższy byt, ów nieskończony inny najpierw przychodzi do mnie, spycha mnie (co prawda Heidegger także mówi o tym, że wezwanie, którego źródło pozostaje nieokreślone, pochodzi ode mnie, spychając mnie, wypływa ze mnie, wychodząc ponad mnie, §57, s. 272: *Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*). Cały czas wydaje się, że Patočka nie tylko jest przeciwny Heideggerowi poprzez uznanie najwyższego bytu za źródło swej odpowiedzialności, ale także sprzeciwia się samemu sobie, ponieważ w innym miejscu mówi, że Nietzsche ma do pewnego stopnia rację, określając chrześcijaństwo mianem platonizmu dla ludu, bowiem "Bóg chrześcijański przejął transcendencję koncepcji onto-teologicznej jako coś oczywistego", a z drugiej strony mówi, że między chrześcijaństwem a ontoteologią istnieje "zasadnicza, głęboka różnica". By uniknąć tej sprzeczności, Patočka musiałby (i to bez wątpienia pozostaje w jego dyskursie *implicite* zawarte) oddzielić owo odniesienie do najwyższego bytu od wszelkiej onto-teologii, w sensie, w jaki Heidegger - i jedynie on - wyposażył to pojęcie, usiłując je usasadnić.

Owa *krypto-* czy też *misto-genealogia* odpowiedzialności układa się w podwójną nić splecioną nierozerwalnie z daru i ze śmierci: ujmując rzecz w dwóch słowach - z **daru śmierci**. Dar uczyniony mi przez Boga poprzez fakt, iż ujmuje mnie on w swoją rękę i kładzie na mnie swój wzrok, pozostając dla mnie nieosiągalnym, przerażająco niesymetryczny dar *mysterium tremendum* pozwala mi odpowiedzieć, pobudza mnie do odpowiedzialności tylko w ten sposób, że ofiarowuje mi śmierć, tajemnicę śmierci, nowe doświadczenie śmierci.

Nie będziemy się teraz zapytywać o to, czy ten dyskurs o darze i o darze śmierci jest również dyskursem o ofierze i o **śmierci za drugiego**. Tym bardziej, że badanie tajemnicy odpowiedzialności, paradoksalnego związku tajemnicy i odpowiedzialności jest w oczywisty sposób historyczne i polityczne. Dotyczy samej istoty i przyszłości polityki europejskiej.

Podobnie jak *polis* i polityka grecka, która jej odpowiada, moment platoński dobrze wcielił misterium demoniczne i **przedstawia się** teraz jako moment bez misterium. Tym, co odróżnia moment platońskiej *polis* od misterium orgiastycznego, które zostało przezeń wcielone oraz od *mysterium tremendum* chrześcijańskiego, które je tłumi, jest fakt, iż czyni się tu otwarte wyznanie o niedopuszczaniu żadnej tajemnicy. W tym, co **poprzedza** platonizm i w tym, co po nim **następuje** (misterium demoniczno-orgiastyczne i *mysterium tremendum*) jest miejsce na tajemnicę. Ale według Patočki nie ma nań miejsca w filozofii i polityce pozostających w tradycji platońskiej. To, co polityczne, wyklucza mistykę. Stąd wszystko, co w Europie - nawet w Europie współczesnej - jest dziedziczone z polityki o proweniencji grecko-platońskiej pomija, odrzuca, wyklucza ze swej dziedziny wszelką istotną możliwość tajemnicy, a

także wszelkich związków odpowiedzialności z zachowaną tajemnicą - wszystko, dzięki czemu odpowiedzialność może liczyć na tajemnicę. Stąd już tylko jeden krok do tego, by zobaczyć nieuniknione przejście od tego, co **demokratyczne** (w greckim sensie) do tego, co **totalitarne** - prosty gest w kierunku rozpoczęcia przejścia. Jego następstwa mogą być bardzo poważne. Zasługują one na to, by się im jeszcze raz przyjrzeć.

---

1. Jan Patočka, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa, i dlaczego?*, w: *Eseje heretyckie z filozofii historii*, przełożył Juliusz Zychowicz, wyd. IN PLUS, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1988; wszystkie cytaty, o ile nie zostały inaczej zaznaczone, pochodzą z tego źródła.

2. Platon, *Fedon*, przekład W. Witwicki, PWN Warszawa 1988, s. 416.

3. Odwołuję się tutaj do eseju *L'oreille de Heidegger*, w: *Reading Heidegger. Commemoration*, Indiana University Press 1992.

4. Jan Patočka, *Wojny XX wieku i wiek XX jako wojna*, w: *Eseje heretyckie...*, s. 68.

Wykład wygłoszony w *Institut für die Wissenschaften von Menschen* w Wiedniu, w 1992 r., w ramach *Patočka Memorial Lectures*.

Przełożyła Agnieszka Drop

Teksty i komentarze

Św. Tomasz z Akwinu

O PRAWDZIE

KWESTIA 1 - ARTYKUŁ 1

Po pierwsze zbadać należy, czym jest prawda.

Wydaje się zaś, że to, co prawdziwe (*verum*)[1] jest w zupełności tym samym, co byt.

1. Bowiem Augustyn[2] w *Solilokwiach* (rozdz. V) mówi, że **to, co prawdziwe jest tym, co jest**. Ale to, co jest, to nic innego jak byt. Zatem to, co prawdziwe oznacza w zupełności to samo co byt.

2. **Mówiono jednak**, że to, co prawdziwe i byt są tym samym w porządku substancjalnym (*secundum supposita*), lecz różnią się w porządku pojęciowym (*secundum rationem*).
- **Przeciwnie**, pojęciem jakiejkolwiek rzeczy jest to, na co wskazuje definicja [tejże rzeczy]. Lecz określenie "to, co jest" Augustyn przypisuje, jako definicję tego, co prawdziwe (cyt. fragm), odrzuciwszy pewne inne definicje. Gdy więc w zakresie tego, co istnieje, to, co prawdziwe i byt są ze sobą zgodne (*conveniant*), [to] wydaje się, że pojęciowo są tym samym.

3. Ponadto, [jeśli] jakiekolwiek [rzeczy] różnią się pojęciowo, [to] tak odnoszą się do siebie, że jedna może być pojmowana bez drugiej: stąd Boecjusz[3] w księdze *O Tygodniach* mówi, że możemy pojąć, iż Bóg istnieje, jeśli na moment oddzielimy intelektualnie Jego dobroć. Bytu zaś w żaden sposób nie można pojąć, jeśli oddzieli się [od niego] to, co prawdziwe. Zatem to, co prawdziwe i byt nie różnią się pojęciowo.

4. Ponadto, jeśli to, co prawdziwe, nie jest tym samym co byt, potrzeba aby było jakością[4] bytu. Ale nie może być jego jakością. Nie ma bowiem jakości całkowicie ulegającej zniszczeniu, inaczej wynikałoby: istnieje to, co prawdziwe, zatem nie ma bytu; tak jak wynika: człowiek umarł, zatem nie ma człowieka. Podobnie nie ma jakości pomniejszającej, inaczej nie wynikałoby: istnieje to, co prawdziwe, zatem [to coś] jest; tak jak nie wynika: istnieje [kolor] biały w odniesieniu do zęba, zatem [kolor] biały istnieje. W podobny sposób [to, co prawdziwe] nie ogranicza lub uszczegóławia bytu: ponieważ gdyby tak było,

nie byłoby zamienne z bytem. Zatem to, co prawdziwe i byt w zupełności są tym samym.

5. Ponadto, te [rzeczy], których wewnętrzna struktura (*dispositio*) jest taka sama, są tym samym. Lecz to, co prawdziwe i byt mają tę samą strukturę. Zatem są tym samym. Powiada się bowiem w ks. II *Metafizyki*, że *uporządkowanie rzeczy w bycie jest takie [samo] jak jej uporządkowanie w prawdzie*. Zatem to, co prawdziwe i byt są zupełnie tym samym.

6. Ponadto, [gdy] jakiekolwiek [rzeczy] nie są tym samym, w jakiś sposób się różnią. Lecz to, co prawdziwe i byt w żaden sposób się nie różnią: ponieważ nie różnią się istotowo, gdyż byt ze swej istoty jest tym, co prawdziwe; ani nie różnią się z powodu innych różnic, ponieważ potrzeba, by w jakimś rodzaju były zbieżne. Zatem są tym samym.

7. Ponadto, jeśli nie są zupełnie tym samym, potrzeba aby to, co prawdziwe, dodawało coś do bytu, lecz to, co prawdziwe, niczego do bytu nie dodaje, chociaż jednocześnie jest czymś więcej niż byt: pokazuje to Filozof w ks. IV *Metafizyki* stwierdzając, że *Definiując to, co prawdziwe mówimy, że istnieje to, co istnieje; albo, że nie istnieje to, co nie istnieje*; i w ten sposób to, co prawdziwe obejmuje byt i niebyt. Zatem to, co prawdziwe, niczego nie dodaje do bytu; i tak wydaje się, że jest tym samym, co byt.

NATOMIAST 1. wielomówstwo jest bezużytecznym powtarzaniem. Jeśli zatem to, co prawdziwe, byłoby tym samym co byt, byłoby to wielomówstwem, gdyż byt zwie się tym, co prawdziwe; co jest fałszem. Zatem nie są tym samym.

2. Ponadto byt i dobro są zamienne. Lecz to, co prawdziwe, nie jest zamienne z dobrem; bowiem coś, co jest prawdziwe, nie jest tym, co dobre, jak [w przypadku] cudzołóstwa. Zatem także to, co prawdziwe, nie jest zamienne z bytem.

3. Ponadto, Boecjusz w księdze *O Tygodniach* mówi, że *we wszystkich rzeczach stworzonych istnienie różni się od tego, co istnieje*. Lecz to, co prawdziwe wynika z istnienia rzeczy. Zatem to, co prawdziwe, różne jest w rzeczach stworzonych od tego, co istnieje. Lecz to, co jest, jest tym samym co byt. Zatem to, co prawdziwe w rzeczach stworzonych jest [czymś] różnym od bytu.

4. Ponadto, wypada aby wszelkie [rzeczy], które odnoszą się do siebie jako pierwotne i wtórne były różne. Lecz to, co prawdziwe i byt są [właśnie] tego rodzaju: ponieważ, jak zostało powiedziane w księdze *O Przyczynach*[5] [zd.4], istnienie jest pierwsze w rzeczach stworzonych; a Komentator[6] w odniesieniu do tej samej księgi [powiada]: *Wszystko inne orzekane jest o bycie poprzez przedstawienie (per informationem)*[7], i w ten sposób są od bytu późniejsze. Zatem to, co prawdziwe i byt są różne.

5. Ponadto, te [rzeczy], które wspólnie orzeka się o przyczynie i skutku, bardziej są [czymś] jedynym w przyczynie niż w skutku, a w szczególności [bardziej] w Bogu niż w rzeczach stworzonych. Lecz w Bogu te cztery, byt, jedno, to, co prawdziwe, dobre, tak są przypisywane, że byt przynależy do istoty, jedno do osoby Ojca, to, co prawdziwe do osoby Syna, dobro do osoby Ducha Świętego. Zaś Osoby Boskie różnią się nie tylko pojęciowo, lecz także realnie; stąd nie są orzekane [o sobie] nawzajem. Zatem w rzeczach stworzonych o wiele silniej winny się różnić realnie niż pojęciowo.

ODPOWIADAM. Podobnie jak w rzeczach, które dają się dowodzić ściśle, potrzeba dokonać redukcji do pewnych zasad, znanych intelektowi w sposób oczywisty, tak [też dzieje się] przy rozpatrywaniu tego, czym każda rzecz jest; inaczej w obu przypadkach podążalibyśmy ku nieskończoności i w ten sposób w ogóle przepadłaby nauka i poznanie rzeczy.

To zaś, co pierwej intelekt pojmuje jako oczywiste, i do czego wszystkie pojęcia się sprowadzają, jest byt, jak mówi Awicenna we wstępie do swej *Metafizyki* [ks. I, rozdz. IX]. Stąd potrzeba, aby wszystkie inne pojęcia były przez intelekt pojmowane jako dodane do bytu. Lecz do bytu nie może być dodane coś, [co ma] jakby zewnętrzną naturę, w taki sposób, w jaki różnice dodawane są do rodzaju, lub przypadłość do podmiotu (*subiectum*), ponieważ każda natura istotnie jest bytem; stąd także Filozof w ks. III *Metafizyki* dowodzi, że byt nie może być rodzajem, lecz ze względu na niego [tj. byt] mówimy, że inne rzeczy dodają coś do bytu, o ile wyrażają jego sposób, który nazwą samego bytu nie jest wyrażony. Może się to stać w **dwojaki sposób**:

Po pierwsze [tak, że] jako wyrażony sposób byłby jakimś szczególnym sposobem bytu. Są bowiem różne stopnie bytowości, wedle których przyjmowane są różne sposoby istnienia, i obok tych sposobów przyjmowane są różne rodzaje rzeczy. Substancja bowiem nie dodaje do bytu jakiejś różnicy, która wskazywałaby na jakąś naturę dodaną do bytu, lecz w nazwie substancji wyrażony jest pewien szczególny sposób istnienia, to znaczy, byt sam przez się; i podobnie jest w [przypadku] innych rodzajów.

W przypadku drugim tak, że wyrażony sposób jest sposobem ogólnie przynależącym każdemu bytowi z samego siebie; po drugie zgodnie z tym, co osiąga każdy byt w odniesieniu do innego [bytu]. **W pierwszym przypadku** orzeka się to, że w bycie zostaje wyrażone coś afirmatywnie lub negatywnie. Zaś poza istotą nie ma nic wypowiedzianego w sposób afirmatywny [i] absolutnie, co mogłoby być przyjęte w każdym bycie, zgodnie z którą orzeka się o [jego] istnieniu; i w ten sposób zostaje nadana nazwa **rzecz**, która z tego powodu różni się od **bytu**, zgodnie z [poglądem] Awicenny [wyrażonym] we wstępie do *Metafizyki*, że **byt** pochodzi od aktu istnienia, lecz nazwa **rzeczy** wyraża istotę czyli esencję bytu. Negacja zaś, która jest następstwem każdego bytu absolutnego, jest brakiem podziału (*indivisio*); i to wyraża nazwa **jedno**: bowiem czymś **jednym** jest tylko byt niepodzielony.

Jeśli zaś modus bytu przyjmuje się **na sposób drugi**, to znaczy ze względu na uporządkowane odniesienie jednego [bytu] do drugiego, to jest to możliwe **w dwojaki sposób**.

Najpierw wedle oddzielenia jednego [bytu] względem drugiego; i to wyraża nazwa **coś**: nazywamy bowiem coś jakby innym co; stąd podobnie jak byt zwie się jednym, o ile jest niepodzielonym w sobie, tak zwie się czymś, o ile jest oddzielony od innych [bytów].

Potem wedle związku jednego bytu z drugim; i z pewnością to coś nie może istnieć, jeśli nie przyjmiemy czegoś, co od początku nie jest zgodne z każdym bytem. Tym czymś jest dusza, która w pewien sposób jest wszystkim, tak jak to jest powiedziane w ks. III *O duszy* [tekst 37].

W duszy zaś występuje władza poznawcza i pożądawcza. Zgodność zaś bytu z pożądaniem wyraża nazwa **dobro**, jak to zostało powiedziane na początku *Etyki*: *Dobro jest tym, czego wszyscy pożądają*. Zgodność zaś bytu z intelektem wyraża nazwa **to, co prawdziwe**. Wszelkie bowiem poznanie dokonuje się poprzez upodobnienie się poznającego do rzeczy poznawanej: tak że upodobnienie się nazywane jest przyczyną poznania: podobnie jak wzrok dzięki temu, że jest kierowany przez ideę (*species*) koloru, poznaje kolor.

Pierwsze zatem porównanie bytu do intelektu ma polegać na tym, by byt odpowiadał intelektowi: które nazywane jest odpowiedniością (*corespondentia*), dorównaniem (*adequatio*)[9] rzeczy do intelektu; i formalnie w tym spełnia się istota (*ratio*) tego, co prawdziwe. Jest ona zatem tym, co dodaje do bytu to, co prawdziwe, to znaczy takożsamość formy czyli uzgodnienie rzeczy i intelektu; za którym to uzgodnieniem, jak powiedziano, następuje poznanie rzeczy. Tak więc bytowość (*entitas*) rzeczy wyprzedza ideę (*ratio*) prawdy, lecz poznanie jest pewnym skutkiem prawdy.

Zatem zgodnie z tym prawda i to, co prawdziwe **w trojaki sposób** są określane.

Na sposób pierwszy z punktu widzenia tego, co poprzedza ideę prawdy, i tego, w czym to, co prawdziwe jest ufundowane; i tak Augustyn określa w ks. *Solilokwiów* [rozdz.V]: *To, co prawdziwe jest tym, co jest*, a Awicenna w ks. IX *Metafizyki* [rozdz.III] [pisze]: *Prawda jakiejkolwiek rzeczy jest własnością jej bytu, która jest tym, co stałe [niezmienne] w rzeczy*, a gdzie indziej powiada: *To, co prawdziwe jest niepodzielnością istnienia i tego to, co istnieje*.

Na sposób drugi definicja przebiega wedle tego, co formalnie kończy się pojęciem tego, co prawdziwe; przeto Izaak[10] mówi, że *prawda jest uzgodnieniem rzeczy i intelektu*; a Anzelm[11] w ks. *O prawdzie* [rozdz. XIII]: *Prawda jest słusznością możliwą do ujęcia samym umysłem*. Słuszność ta bowiem jest orzekana z punktu widzenia pewnej zgodności, z tej racji w IV księdze *Metafizyki* [Kom. 27] Filozof stwierdza, że definiując to, co prawdziwe mówimy, że istnieje to, co istnieje lub że nie istnieje to, co nie istnieje.

Na sposób trzeci podaje się definicję tego, co prawdziwe, zgodnie z wynikającym skutkiem; i [stąd] definicja Hilarego[12], że *to, co prawdziwe jest bytem ujawniającym (manifestativum) i objawiającym (declarativum) samego siebie*; a Augustyn w ks. *O religii prawdziwej* [c. XXXVII] [mówi], iż *prawda jest tym, przez co objawia się to, co jest*; i w tym samym [dziele] [c. XXXII]: *Prawda jest tym, zgodnie z czym wydajemy sąd o rzeczach tego świata.*

Na [argument] pierwszy odpowiadamy zatem, że ta definicja Augustyna dotyczy tego, co prawdziwe ze względu na to, co ma podstawę w rzeczy, a nie ze względu na to, dzięki czemu idea tego, co prawdziwe wypełnia się w uzgadnianiu rzeczy i intelektu. Lub gdy mówimy, że **to, co prawdziwe jest tym, co istnieje**, to nie rozumiemy [tego zdania] tak, że oznacza [ono] akt istnienia, lecz w taki sposób, że jest [ono] nazwą intelektualnego zespolenia, to znaczy [występuje] jako afirmacja posiadająca sens: to, co prawdziwe jest tym, co istnieje, to znaczy, gdy mówimy o czymś, co istnieje, że istnieje; i w ten sposób powraca definicja Augustyna, wywiedziona wcześniej z definicji Filozofa.

Odpowiedź na [argument] drugi wynika z tego, co już wcześniej zostało powiedziane.

Na [argument] trzeci należy powiedzieć, że coś może być pojęte bez czegoś drugiego **w znaczeniu dwojakim. W przypadku pierwszym** w taki sposób, że coś jest pojmowane przez intelekt, inne [zaś] nie: i tak, te [rzeczy], które różnią się pojęciowo, tak do siebie się odnoszą, że jedna nie może być pojęta bez drugiej. **W przypadku drugim** można przyjąć, że jedna [rzecz] pojmowana jest, choć druga nie istnieje, tak że pojmuje się [ją], abstrahując od istnienia [drugiej]: zatem byt nie może być pojmowany bez tego, co prawdziwe, ponieważ byt nie może być pojmowany bez tego, co nie odpowiadałoby lub nie dorównywałoby intelektowi. Lecz jednak nie jest konieczne, aby ktokolwiek rozumiejąc pojęcie bytu, pojmował pojęcie tego, co prawdziwe, podobnie jak nie każdy, kto pojmuje byt, pojmuje intelekt czynny, a jednak bez intelektu czynnnego człowiek niczego pojąć nie może.

Na [argument] czwarty należy powiedzieć, że to, co prawdziwe nie jest jakością bytu dodającą [jakby] jakąś naturę, ani nie wyraża [jakby] jakiegoś szczególnego sposobu bytu, lecz coś, co ogólnie znajduje się w bycie, czego jednak nazwa bytu nie wyraża, stąd nie jest rzeczą konieczną [przyjmować], że jest ona jakością niszczącą bądź pomniejszającą, bądź też częściowo ograniczającą.

Na [argument] piąty należy odpowiedzieć, że jakość (*dispositio*) nie jest tam rozumiana w taki sposób, że należy do kategorii jakości, lecz w taki, że wnosi pewien porządek; gdyż bowiem te [rzeczy], które są przyczyną istnienia innych, istnieją w najwyższym stopniu (*maxime*) jako byty, i te [rzeczy], które są przyczyną prawdy innych, są w najwyższym stopniu prawdziwe; [stąd] konkluduje Filozof, że ten sam jest porządek jakiejś rzeczy w istnieniu co i w prawdzie; zatem znaczy to, że gdzie znajduje się coś, co w najwyższym stopniu jest bytem, występuje coś, co w najwyższym stopniu jest prawdziwe. I jest tak nie dlatego, że byt i to, co prawdziwe pojęciowo są tym samym, lecz dlatego, że stosownie do swej bytowości posiada coś, co zdolne jest zrównać się z intelektem; i w ten sposób pojęcie tego, co prawdziwe wynika z pojęcia bytu.

Na [argument] szósty należy odpowiedzieć, że to, co prawdziwe i byt różnią się pojęciowo z tego powodu, że jest coś w pojęciu tego, co prawdziwe, czego nie ma pojęcie bytu; nie [jest] zaś tak, że pojęcie bytu zawiera coś, czego nie byłoby w pojęciu tego, co prawdziwe; nie różnią się ani istotowo, ani różnicami przeciwieństw nawzajem się nie wyróżniają.

Na [argument] siódmy należy odpowiedzieć, że to, co prawdziwe nie jest czymś więcej niż byt; byt bowiem rozumiany w pewien sposób orzekany jest [także] o niebycie z racji tego, że niebyt jest ujmowany przez intelekt; stąd w ks. IV *Metafizyki* Filozof mówi, że negacja lub brak czegoś (*privatio*) w bycie także zwie się bytem; stąd również Awicenna mówi we wstępie do swej *Metafizyki*, że tylko o bycie może być sformułowana wypowiedź, ponieważ jest rzeczą konieczną, aby to, czego dotyczy utworzone zdanie, było pojmowane przez intelekt; z tego wynika, że każde to, co prawdziwe jest w jakiś sposób bytem.

Na pierwszy zaś z tych argumentów, które są stawiane jako przeciwne, powiedzieć należy, że dlatego nie jest wielomówstwem (*nugatio*) nazywanie bytu tym, co prawdziwe, ponieważ [jest] coś, [co] jest wyrażone nazwą tego, co prawdziwe, [a] co nie jest wyrażone nazwą bytu; z tego powodu nie różnią się realnie.

Na drugi [argument przeciwny] należy powiedzieć, że chociaż cudzołóstwo jest złem, jednak ze względu na to, że posiada coś z bytu, zdolne jest dostosować się do intelektu, i ze względu na to występuje tam pojęcie tego, co prawdziwe; stąd wynika, że nie przekracza i nie jest przekraczane przez byt.

Na trzeci [argument przeciwny] należy odpowiedzieć, że gdy mówimy: *Czym innym jest istnienie, a czym innym to, co istnieje*, odróżniamy akt istnienia od tego, czemu ów akt przysługuje (*convenit*). Zaś pojęcie bytu pochodzi od aktu istnienia, nie od tego, czemu przysługuje akt istnienia, i dlatego pojęcie [to] nie wynika.

Na czwarty [argument przeciwny] należy powiedzieć, że pod tym względem to, co prawdziwe jest późniejsze od bytu, że pojęcie tego, co prawdziwe różni się od pojęcia bytu na sposób uprzednio określony.

Na piąty [argument przeciwny] należy powiedzieć, że pojęcie to wykazuje braki **w trzech** punktach:

Po pierwsze, że chociaż owe trzy osoby boskie realnie się różnią, to jednak własności osób nie różnią się realnie, lecz pojęciowo.

Po drugie, [ponieważ] jeśli nawet osoby nawzajem różniłyby się realnie, [to] jednak nie różnią się w istnieniu; stąd także to, co prawdziwe, co jest własnością osoby Syna, nie [różni się] w istnieniu, posiadanym przez istotę.

Po trzecie [ponieważ], jeśli nawet byt, to, co prawdziwe, jedno i dobro bardziej jednoczyłyby się w Bogu niż w rzeczach stworzonych, nie jest jednak rzeczą konieczną, aby to, przez co różnią się pojęciowo w Bogu, miało powodować realną różnicę również w rzeczach stworzonych. To bowiem dotyczy tych [rzeczy], które ze swej istoty nie są realnie czymś jednym, podobnie jak mądrość i możność, które, podczas gdy w Bogu są jednym, w rzeczach stworzonych różnią się realnie: lecz byt, to, co prawdziwe, jedno i dobro zgodnie ze swą istotą są jednym; stąd gdziekolwiek by się znajdowały, realnie są jednym, chociaż doskonalsza jest jedność tej rzeczy, wedle której jednoczą się [one] w Bogu niż [jedność] tej rzeczy, zgodnie z którą jednoczą się w rzeczach stworzonych.

ARTYKUŁ 2

Po drugie zbadać należy, czy prawda bardziej pierwotnie znajduje się w intelekcie, niż w rzeczach.

A wydaje się, że nie.

1. To, co prawdziwe (*verum*) bowiem, jak zostało powiedziane, zamienne jest z bytem. Lecz byt bardziej pierwotnie znajduje się poza duszą.

Zatem [podobnie] i to, co prawdziwe.

2. Ponadto, rzeczy nie istnieją w duszy dzięki swej istocie, lecz dzięki formie poznawczej (*species*), jak to zostało powiedziane w ks. III *O Duszy*. Jeśli zatem prawda zasadniczo istnieje w duszy, to nie będzie ona istotą rzeczy, lecz podobieństwem lub formą poznawczą [rzeczy], a to, co prawdziwe (*verum*) formą poznawczą bytu istniejącego poza duszą. Lecz owej formy istniejącej w duszy nie orzeka się o rzeczy istniejącej poza duszą, jak również nie jest ona zamienna z rzeczą. Prawda przeto nie jest zamienna z bytem; to zaś jest fałszem.

3. Ponadto, każda rzecz, która tkwi w czymś, łączy się z tym, w czym tkwi. Jeśli zatem prawda pierwotnie jest w duszy, [to] sąd o prawdzie zgodny jest z osądem duszy; i wtedy powraca błąd filozofów starożytnych, którzy twierdzili, że wszystko co ktoś sobie uroi jest prawdziwe, i dwa zdania sprzeczne jednocześnie są prawdziwe; co jest absurdem.

4. Ponadto, jeśli prawda pierwotnie istnieje w intelekcie, to trzeba, aby to, co należy do intelektualnego ujęcia prawdy, zostało przedstawione w definicji prawdy. Lecz tego rodzaju definicję Augustyn odrzuca w *Soliloquiach*, podobnie jak tę: *To, co prawdziwe istnieje tak jak jest spostrzegane*: ponieważ zgodnie z tym, nie istniałaby prawda, która by nie była spostrzegana; to zaś jest [twierdzeniem] jawnie fałszywym w stosunku do kamieni szlachetnych ukrytych we wnętrzu ziemi; i podobnie odrzuca [również] tę: *Tym, co prawdziwe jest to, które jest takie, jakie widzi je poznający, gdyby chciał i mógł być poznającym*: zgodnie z tym [twierdzeniem] tylko to byłoby tym, co prawdziwe, co poznający chciałby i mógłby poznać.

Przeto ta sama zasada leżałaby u podstaw i innych definicji, w których ujmuje się przedmioty intelektu. Zatem prawda nie tkwi pierwotnie w intelekcie.

Przeciwnie, 1. W ks. IV *Metafizyki* Filozof mówi: "Prawda i fałsz istnieją jedynie w umyśle (*mens*)".

2. **Ponadto**, prawda jest uzgodnieniem (*adequatio*) rzeczy i intelektu. Lecz owo uzgodnienie istnieć może jedynie w intelekcie.

Zatem prawda tkwi jedynie w intelekcie.

Odpowiedź. W tych rzeczach, w których o wielu orzeka się jako pierwotnych (*per prius*) i wtórnych (*per posterius*), nie zawsze jest czymś koniecznym, aby to co pierwotnie otrzymuje orzekanie wspólne, występowało jako przyczyna innych [rzeczy], lecz [przyczyną jest] to, w czym najpierw zasada (*ratio*) wspólna zostaje spełniona; tak jak zdrowie pierwej orzeka się o zwierzęciu, w którym najpierw znajduje się doskonała zasada zdrowia, choćby lekarstwo uchodziło za zdrowe jako przyczyna sprawcza zdrowia. I dlatego, gdy to, co prawdziwe orzeka się o wielu [rzeczach] jako coś wcześniejszego i późniejszego, potrzeba abyśmy wcześniej orzekali o tym, w czym znajduje się doskonała zasada prawdy.

Dopełnienie zaś jakiegokolwiek bytu jest ruchem w kierunku jego kresu (*terminus*). Ruch władzy poznawczej kres swój ma w duszy: trzeba bowiem, aby to, co poznane zaistniało w poznającym na sposób poznającego: ale ruch władzy pożądawczej swój kres ma w rzeczy; i stąd w ks. III *O Duszy* Filozof wyznacza pewną sferę w aktach duszy, zgodnie z którą rzecz istniejąca poza duszą porusza intelekt, a rzecz podpadająca pod intelekt porusza pożądanie, a pożądanie prowadzi dalej do tego, że dociera (*pervenire*) do rzeczy, od której ruch się rozpoczął.

A ponieważ dobro, jak powiedziano w poprzednim artykule, określa porządek pożądania, zaś to, co prawdziwe porządek intelektu, dlatego też Filozof w ks. IV *Metafizyki* mówi, że dobro i zło są w rzeczach, prawda i fałsz w umyśle. Rzecz zwie się prawdziwą jedynie poprzez dostosowanie (*adequatio*) do intelektu; stąd wtórnie (*per posterius*) to, co prawdziwe znajduje się w rzeczach, pierwotnie zaś w intelekcie.

Wiadomo jednak, że rzecz inaczej odnosi się do intelektu praktycznego, inaczej do intelektu spekulatywnego. Bowiem intelekt praktyczny jest przyczyną rzeczy, stąd jest miarą rzeczy, które dzięki niemu powstały: ale intelekt spekulatywny, ponieważ przyjmuje [treść] od rzeczy, jest w pewien sposób poruszany przez rzeczy, i w ten sposób rzeczy są jego miarą (*mensurant ipsum*). Z czego widać, że otaczające nas rzeczy, od których intelekt nasz otrzymuje wiedzę, są miarą naszego intelektu, jak to zostało powiedziane w ks. X *Metafizyki*: ale ich miarą jest Intelekt Boski, w którym wszystkie rzeczy zostały stworzone, podobnie jak wszystkie wytwory (*artificiatum*) istnieją w umyśle artysty. Przeto Intelekt Boski jest miarą, a sam nie podlega mierze; natomiast rzecz naturalna jest miarą i podlega mierze; nasz intelekt podlega mierze, nie będąc wprawdzie miarą dla rzeczy naturalnych, lecz jedynie wytworzonych.

Zatem rzecz naturalna konstytuowana pomiędzy dwoma intelektami zwie się prawdziwą wedle dostosowania do obydwu; zwana jest prawdziwą wedle dostosowania do Intelektu Boskiego, na ile wypełnia to, do czego jest przy-

porządkowana przez Intelekt Boski, jak to widać u Anzelma w ks. *O Prawdzie* i u Augustyna w ks. *O Religii Prawdziwej* [c. XXXI], i we wprowadzonej przez Awicennę definicji, to jest: *Prawda każdej rzeczy* itd.. Wedle zaś dostosowania do intelektu ludzkiego rzecz zwie się prawdziwą, na ile zdolna jest z samej siebie do kształtowania prawdziwego osądu (*aestimatio*), przeciwnie, rzeczami fałszywymi nazywamy te, które zdolne są wydawać się takimi, jakimi nie są, jak to zostało powiedziane w ks. V *Metafizyki* [Kom. 34].

Pierwsze znaczenie prawdy pierwej przysługuje rzeczy, niż drugie, ponieważ bardziej pierwotne jest odniesienie do Boskiego Intelektu, niż ludzkiego; stąd, jeśli nie byłoby ludzkiego intelektu, ciągle jeszcze można byłoby nazywać rzeczy prawdziwymi dzięki przyporządkowaniu do Boskiego Intelektu. Lecz jeśli oba intelekty, co jest niemożliwe, pojmie się jako nieistniejące, w żaden sposób nie ostaje się pojęcie prawdy.

Na [argument] pierwszy. Z tego, co zostało powiedziane wynika że, to, co prawdziwe pierwej orzeka się o intelekcie, a później o rzeczy dostosowanej do intelektu; i na obydwa sposoby jest ona zamienna z bytem, lecz na różny sposób, ponieważ w tej mierze, w jakiej się orzeka o rzeczach, [to, co prawdziwe] zamienne jest z bytem przez orzekanie: każdy bowiem byt jest dostosowany (*adaequatus*) do Intelektu Boskiego i może do siebie dostosować intelekt ludzki, i odwrotnie. Jeśli zaś przyjmie się to, co prawdziwe jako to, co jest orzekane o intelekcie, to zamienne jest z bytem, który jest poza duszą, nie przez orzekanie, lecz przez odpowiedniość (*convenientia*); [stąd] jest rzeczą konieczną, aby każdemu intelektowi odpowiadał jakiś byt, i odwrotnie.

Stąd też wynika odpowiedź na **[argument] drugi**.

Na [argument] trzeci. To, co tkwi w czymś, nie wynika z tego w czym tkwi, jedynie wtedy, gdy wynika z jego zasad (*ex principiis*); stąd światło, które pojawia się w powietrzu z zewnątrz, tzn. dzięki słońcu, wynika bardziej z poruszenia słońca, niż powietrza. Podobnie również prawda, której przyczyną zaistnienia w duszy są rzeczy, nie wynika z osądu (*aestimatio*) duszy, lecz z istnienia rzeczy: dzięki temu bowiem czym rzecz jest lub nie jest ustala się wyrażenie prawdziwe lub fałszywe, i podobnie [w przypadku] intelektu.

Na [argument] czwarty. Augustyn mówi o zdolności widzenia (*visio*) ludzkiego intelektu, od której nie zależy prawda rzeczy. Jest bowiem wiele rzeczy, których nasz intelekt nie rozpoznaje; nie ma jednak takiej rzeczy, której by Intelekt Boski nie poznawał aktualnie, a intelekt ludzki w możności; gdyż intelekt czynny opisywany jest jako ten, którego właściwością jest tworzenie wszystkich [rzeczy] (*facere*), a intelekt możnościowy jako ten, dzięki któremu wszystko się staje (*fieri*). I dlatego w definicji rzeczy prawdziwej można założyć (*poni*) wizję zawartą w akcie Boskiego Intelektu, zaś widzenie ludzkiego intelektu [możliwe] jest tylko w możności, co wynika z tego, co powiedziano w artykule.

Tytuł oryginału: *Quaestiones Disputatae, de veritate*, Quaestio Prima, art. 1,2.

Przypisy:

1. U Tomasza *verum* (to, co prawdziwe) zasadniczo różni się od *veritas* (prawda). *Verum* stanowi bowiem transcendentalną własność bytu, a nie relację zachodzącą pomiędzy *res* i *intellectus*. W tłumaczeniu zachowujemy konsekwentnie tę różnicę.

2. Aureliusz Augustyn (354-430), najwybitniejszy filozof i teolog chrześcijański wczesnego Średniowiecza. Autor m. in. *Dialogów Filozoficznych* (w tym *Solilokwiów*), *O Trójcy Świętej*, *O Państwie Bożym*, licznych traktatów o łasce i wolnej woli człowieka.

3. Seweryn Boecjusz (480-525), filozof łączący dwie tradycje: starą grecką i młodą chrześcijańską; tłumacz Arystotelesa, autor *O Pocieszeniu jakie daje filozofia*, *O tygodniach*, *O Trójcy Świętej*, do której Tomasz napisał komentarz *Super Boetium de Trinitate*.

4. Łac. *dispositio* - uporządkowanie, układ, jakość. Tomasz pod pojęciem *dispositio* rozumie raczej "wewnętrzną strukturę" bytu, "wewnętrzne bytowe uporządkowanie" niż prostą jakość.

5. Dzieło będące wyciągiem z *Syllabarium Theologicum* neoplatonika Proklosa (410/12 - 475/85).

6. Averroes (Ibn Roshd) (1126-1198), wybitny filozof arabski, komentator dzieł Arystotelesa, przez Tomasza z Akwinu zwany Komentatorem.

7. Łac. *informatio* (dosł. nadanie formy) - wyobrażenie, pojęcie, przedstawienie. To ostatnie ma znaczenie ogólniejsze i szersze; przez to stosunkowo najbardziej adekwatne w tym kontekście.

8. Awicenna (980-1037), filozof arabski, teolog i lekarz, komentator Arystotelesa.

9. Łac. *adaequatio* tłumaczymy jako "dorównanie", "uzgodnienie", "dostosowanie" (por. też W. Stróżewski, *Istnienie i Wartość*, Kraków 1981, s.121-130).

10. Izaak Israeli (845-940), filozof żydowski, neoplatończyk, autor dzieła *De definitionibus*, z którego Tomasz z Akwinu zaczerpnął sformułowanie definicji prawdy.

11. Anzelm z Cantenbury (1033-1109), autor m. in. *Monologium*, *Proslogium*.

12. Hilary z Poitiers (ok. 315-367/68), doktor Kościoła, biskup Poitiers, jeden z największych obrońców *Credo nicejskiego*, autor m. in. *De Trinitate*.

Z oryginału łac. przełożył Antoni Szwed
Przekład przejrzała Zofia Włodek

Antoni Szwed

PRAWDA I STRUKTURA RZECZYWISTOŚCI

Tomasz z Akwinu (1225-1274) nie był autorem klasycznej definicji prawdy. Wyprzedził go Arystoteles (384-322 p.n.e.), a od Izaaka Ben Salomona (845-940) zaczerpnął jej sformułowanie. Ale w swoich rozważaniach nad problematyką prawdy idzie o wiele dalej niż Arystoteles. Dla Tomasza prawda pierwotnie nie jest własnością sądu, lecz immanentną cechą istniejącej rzeczywistości. Analizom tej problematyki poświęca przede wszystkim napisane w Paryżu (lata 1256-1259) *De Veritate*, jedną z *Quaestiones Disputatae*.

Pierwsze dwa artykuły Kwestii Pierwszej *De Veritate* poświęcone są definicji prawdy w jej dwu podstawowych znaczeniach, tj. w znaczeniu logicznym i ontologicznym. Ale Tomaszowi nie chodzi w pierwszej kolejności o jakieś szczegółowe ich analizy, lecz przede wszystkim o próbę zrozumienia istniejącej rzeczywistości w świetle prawdy. Z drugiej strony Tomasz pokazuje, że znaczenia prawdy stają się uchwytne dopiero na gruncie określonej teorii bytu. Można zaryzykować tezę, że w znaczeniu ontologicznym prawda (lub raczej to, co prawdziwe, *verum*) tego, co istnieje, to nic innego jak jego racjonalność. Stąd, mimo oddalenia epoki, w której Tomasz żyje i zasadniczo odmiennego podejścia w zdobywaniu wiedzy o świecie istnieje całkiem wyraźna korespondencja między jego wysiłkami zrozumienia sensu racjonalności świata a wielu współczesnymi filozofami zajmującymi się czymś takim jak matematyzowalność przyrody. W Kwestii Pierwszej *De Veritate* prawdę wiąże nie tyle z pojęciem bytu, ile z konkretnym bytem danym w poznaniu przednaukowym czyli potocznym. W konsekwencji dąży do pokazania źródeł prawdy i prawdziwościowego poznania świata. Te pierwsze mają charakter ontologiczny, fundujący wszelkie wartościowe poznanie. Temu podstawowemu rozróżnieniu daje wyraz już na poziomie stosowanej w *De Veritate* terminologii, gdy mówi o *verum* czyli "tym, co prawdziwe" i *veritas* jako "prawdzie".

Czym jest to, co prawdziwe? Prawdziwy jest byt. Lecz cóż to jest byt? "Byt", "rodzaj", "różnica", "przypadłość" to pojęcia ogólne konstruowane przez metafizyka na użytek konstruowanej przez niego metafizyki. Filozof nie może się bez nich obejść, jeśli chce zgromadzić pewną ilość ogólnie ważnych twierdzeń o rzeczywistości. Tomasz ma jednak świadomość, że w punkcie wyjścia nie można rozpoczynać budowy metafizyki od konstruowania apriorycznych kategorii. Za Arystotelesem przyjmuje pogląd, że intelekt pierwotnie jest odkrywcą uprzednio danych form realnie istniejących bytów, a nie ich twórcą. Stąd na tyle, na ile uświadamia sobie istnienie tego problemu, daje zdecydowane pierwszeństwo temu, co poznawczo odkrywane i co wyprzedza wszelkie lu-

dzkie intelektualne konstrukcje. Tym, co odkrywane nie tylko w zmysłowej ale i intelektualnej treści, jest każdy zastany i nie wytworzony przez człowieka konkret, byt naturalny (*ens naturale*). Niektórzy wpływowi neotomiści przesadnie akcentują w tym miejscu rolę istnienia (*esse*) bytu konkretnego. Ich zdaniem, realistyczne stanowisko w teorii poznania miałoby być niemal wyłącznie wynikiem uznania przez Tomasza pierwszeństwa tzw. sądów egzystencjalnych w stosunku do wszelkich innych sądów o charakterze esencjalnym. W świetle wypowiedzi autora *De Veritate* wydaje się, że jest to dosyć znaczące uproszczenie. Bowiem w punkcie wyjścia ludzki podmiot poznający "dotyka" nie tyle jakiegoś nieokreślonego istnienia, lecz raczej całkiem dobrze określonego **sposobu istnienia**. U Tomasza istnienie każdego bytu konkretnego (zwłaszcza naturalnego) występuje w określonym sposobie i nigdy nie może być dane bez tego ostatniego. Ów sposób istnienia wyraża się również, a może przede wszystkim, poprzez to, co prawdziwe, *verum*. Co więcej, w tym przypadku ostry podział na esencjalne i egzystencjalne rozumienie konkretu pozbawiony jest jakby sensu; bowiem zasadnicza prostota sposobu istnienia ontycznie wyprzedza to rozróżnienie.

Pierwotnie zatem dany jest konkret, w całej swojej jedyności i niepowtarzalności jako coś absolutnie szczegółowego, zmysłowo danego każdemu poznającemu w poznaniu przednaukowym. Pierwsze ogólnie ważne refleksje w świecie konkretów nie dostarczają jednak czegoś, co byłoby wynikiem mniej lub bardziej zaawansowanej umysłowej "obróbki", na przykład określonego procesu abstrakcji. Zatem muszą to być jakieś bezpośrednie intelektualne wglądy w konkretne przedmioty realnie istniejące. Ujmują one w konkretach coś, co jest zarazem tym samym i nie tym samym. Są to jakby składniki lub (może lepiej) aspekty sposobu istnienia konkretu. Sposób istnienia nie jest czymś z zewnątrz dodanym do konkretnego bytu. Nie jest więc żadną pomyślaną przez umysł ludzki, aprioryczną konstrukcją (kategorią, ideą) nakładaną na konkret, lecz w sposób prosty daje się w nim intelektualnie spostrzec, jako coś zastanego dla podmiotu poznającego. "Spostrzeganymi" aspektami sposobu istnienia konkretu są wymieniane przez Tomasza : jedność, odrębność, wewnętrzna niesprzeczność konkretu (nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć), bycie pozytywnie daną treścią (rzecz). Ale to nie wszystko. Wedle Tomasza daje się w nim "spostrzec" także prawdziwość, dobro, piękno. To, co prawdziwe należy do sposobu istnienia konkretu i jest swego rodzaju immanentną własnością, która nie daje się pomyśleć bez odniesienia do jakiegoś, uprzednio istniejącego intelektu, dzięki któremu byt mógł zaistnieć w określonym sposobie. Innymi słowy, jeślibyśmy przyjęli, że nie istnieje jakaś intelektualna moc, bardziej pierwotna od ludzkiego intelektu, wtedy, konsekwentnie, należałoby zrezygnować - na płaszczyźnie metafizycznej - z ontycznej prawdziwości (zasadniczej racjonalności) bytu naturalnego. Bowiem byt konkretny jest prawdziwy jedynie wtedy, gdy istnieje dla niego uprzednio miara prawdziwości (racjonalności).

Wedle Tomasza to, co prawdziwe nie mieści się w ogólnym pojęciu bytu i z niego nie wypływa, choć z drugiej strony nadaje się do intelektualnego poznania w zupełności, do końca, przed jakimikolwiek dyskursywnymi działa-

niami umysłu ludzkiego. Jest intelligibilny czyli racjonalny, co *de facto* odpowiada jego ontycznej prawdziwości. To, co racjonalne jest tym, co prawdziwe. Tutaj znaczenia nabiera Tomaszowe rozróżnienie na byt naturalny (*ens naturale*) i byt wytworzony przez intelekt ludzki (*ens artificiatum*). Ponieważ nie każdy byt konkretny jest dziełem człowieka, to konsekwencją tego będzie uznanie tezy, że konkretny człowiek, zwierzę, roślina itd. są po prostu skutkiem działania innego niż ludzki, bardziej pierwotnego intelektu. Tomaszowi pozostaje zatem przyjęcie i uznanie istnienia Intelektu Boskiego. Jest On miarą dla wszystkich istniejących bytów naturalnych. Z podziałem na *ens naturale* i *ens artificiatum* ściśle związana pozostaje różnica między intelektem spekulatywnym a intelektem praktycznym. W relacji do bytów ten sam intelekt może wystąpić w dwu różnych funkcjach: odzwierciedlającej (spekulatywnej) i tworzącej (praktycznej). Intelekt ludzki odzwierciedla - dzieje się to nierzadko w skomplikowanym procesie poznawczym - zastane byty (głównie naturalne), lecz także jest w stanie tworzyć nowe (przedmioty techniki, dzieła sztuki). Architekt projektujący dom posługuje się intelektem praktycznym, choć ten sam człowiek, gdy poznaje rzecz naturalną, odzwierciedla jej formę w swoim umyśle. Intelekt Boski jest zasadniczo Intelektem Praktycznym. Wedle mistrzów scholastyki (później także Spinozy) Bóg myśląc, działa, stwarza. Intelekt, gdy projektuje i projekt realizuje, jest intelektem praktycznym. Praktyczność i spekulatywność są zatem funkcjami działania ludzkiego umysłu. Mówiąc o Intelekcie Boskim dominikański myśliciel widzi w Nim przyczynę sprawczą i celową, nie powołując się przy tym na żadną chrześcijańską Prawdę Objawioną. Nie odwołuje się do żadnego określonego dogmatu, np. dogmatu Trójcy Świętej. Założenie konieczności Jego istnienia dla "spostrzeganej" intelligibilności rzeczy jest bez wątpienia założeniem filozoficznym, a nie religijnym czy teologicznym. Przyznać trzeba, że jest to bardzo mocne założenie, ale, jak się wydaje, konieczne by móc mówić o pełnej racjonalności poznawalności bytów naturalnych. Ontologiczny racjonalizm Tomasza ma skądinąd wiele cech wspólnych z racjonalizmami Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza.

Przyjęcie takiej postaci racjonalności rzeczywistości i jej pełnej (niezależnie od trudności samego procesu poznawania) zrozumiałości dla ludzkiego intelektu jest równoznaczne z uznaniem, że intelekt ludzki w procesie poznawania jest zasadniczo odkrywcą, a nie twórcą tejże racjonalności. Jego główne zadanie polega na możliwie jak najbardziej wiernym odczytaniu istniejącego kodu rzeczywistości.

O ile każdy byt konkretny jako skutek praktycznego działania Bytu Boskiego jest bytem naturalnym (*ens naturale*), o tyle konkret wykreowany przez intelekt ludzki nosi u Tomasza nazwę rzeczy sztucznej (*artificiatum*). O ile pierwszy jest produktem racjonalności nie-ludzkiej (boskiej), o tyle drugi produktem racjonalności ludzkiej. Każdy z nich ma swoją właściwą dla siebie prawdę bytu czyli racjonalność. Prawda konkretnego bytu czyli prawda ontyczna ma nierelatywny charakter, mimo że jej całościowe odczytanie może być niekiedy bardzo trudne, skomplikowane i mozolne. U Tomasza zostaje zatem zniesiona symetria pomiędzy nierelatywnym poznawaniem dzieł umysłu ludzkiego, a relatywnym, dyskursywnym poznawaniem bytów naturalnych. Tu brak

owej symetrii obecnej u niektórych filozofów współczesnych. Nierelatywne poznanie prawdziwe nie ogranicza się zatem do relacji pomiędzy ludzkim podmiotem poznawczym a światem ludzkich wytworów. Również poznanie rzeczy naturalnych dostarcza prawdy nierelatywnej, choć na ogół nie jest ona w pełni osiągalna. Jest to możliwe dzięki pośredniemu uczestnictwu intelektu ludzkiego w Intelekcie Boskim. Odkrywając prawdę naturalnego świata człowiek poprzez poznawany świat uczestniczy w pierwotnej Boskiej racjonalności. Rzetelne poznawanie świata umożliwia zatem człowiekowi zbliżenie się do Boga i w konsekwencji racjonalną z Nim współpracę w dziele stworzenia.

Logos i Ethos 1/1993

Karol Tarnowski

PROBLEM WIARY U ŚW. TOMASZA

Zagadnienie wiary u św. Tomasza jest zagadnieniem w zasadzie ściśle teologicznym. Fakt zatem, że będzie go omawiał - w pewnych jego aspektach -filozof, który w dodatku nie jest ani historykiem filozofii średniowiecznej ani przedstawicielem szkoły tomistycznej, może słusznie wydać się zuchwałe. Jednakże zagadnienie wiary zawiera bardzo ciekawe problemy filozoficzne, które mogą zainteresować każdego filozofa, zwłaszcza filozofa religii i Boga. Jest tak dlatego, że każe nam ono raz jeszcze postawić pytanie: jak to jest właściwie z poznawaniem Boga u św. Tomasza? To, co zostanie tu powiedziane, jest zaledwie drobnym - a i to nie wiadomo jeszcze, czy trafnym - przyczynkiem do odpowiedzi na to pytanie. Nie próbuje on także wyjaśnić wszystkich aspektów zagadnienia wiary u św. Tomasza.

Nie ulega wątpliwości, że pytanie o istotę wiary u św. Tomasza zakłada rozstrzygnięcie przez niego pytania o istotę prawdy, bowiem przedmiotem wiary jest prawda o Bogu i Bóg jako Pierwsza Prawda. Zanim więc przystąpię do naszkicowania głównych problemów, jakie rysują się w związku z wiarą, przypomnę pokrótce, czym jest prawda dla św. Tomasza i jakie są możliwości jej poznania.

Prawda

Prawda jest w sposób istotny relacją bytu i intelektu. Relacja ta zawiera w sobie trzy momenty. Gdy intelekt ludzki poznaje jakiś byt, objawia go w jego prawdzie, to znaczy takim, jakim on jest; w relacji tej prawda znajduje się po stronie intelektu ludzkiego, którego światło ma się do bytu tak, jak to, co objawia się do tego, co objawiane: *ut manifestativum cum manifestato* (I,16,3 ad1). Jednak na to, aby byt mógł być prawdziwie poznany, musi być objawialny, musi mieć z czego dać się poznać, być inteligibilny, czyli zrozumiały, a zatem w pochodnym sensie prawdziwy. Skąd jednak płynie ta prawdziwość? Nie z relacji do intelektu ludzkiego, bo rzecz może być poznawalna, choć nie jest przez żaden ludzki intelekt aktualnie poznawana - jej relacja do umysłu ludzkiego jest więc jedynie akcydentalna. Prawdziwość swoją czerpie ona z umysłu Boga, w stosunku do którego jej relacja jest istotna - jest to *"ordo per se"*, a nie *"per accidens"* (I,16, corp). Umysł Boży jest źródłem wszelkiej prawdy rzeczy: z jednej strony jako jej **miara** - tak, jak architekt jest źródłem poznawalności, a więc i prawdy domu, który zaprojektował - z drugiej strony -

i jeszcze głębiej - jako źródło możliwości poznawczych naszego intelektu: bowiem "światło naszego umysłu jest niczym innym jak odciśnięciem (*impressio*) Pierwszej Prawdy" (I,88,3 ad1), "pochodzi ono od pierwszego światła, *quasi a prime luce derivatum* (I,12,2 corp.), pisze św. Tomasz. Lecz jeśli Bóg jest **źródłem** prawdy, to dlatego, że sam jest właśnie **Pierwszą** Prawdą: jest bowiem doskonałą jednością bycia i myślenia, doskonałą samo-świadomością, a zarazem poznającą w swej świadomości wszystko co stwarza, a co uczestniczy w boskich ideach jako w swym pierwowzorze. I jeśli intelekt jest tym, co "objawia" prawdę, to Boski intelekt jest, jako źródło objawialności, sam *par exllence* **objawiający**.

Poznanie Boga

W jaki jednak sposób możemy ową Pierwszą Prawdę czyli Boga poznać? Człowiek pragnie z natury swej Boga poznać, w stopniu, w jakim pragnie szczęścia, które zakłada jakieś uchwycenie dobra, do którego zmierza. Lecz nie oznacza to jeszcze bynajmniej poznania samego Boga, ponieważ ludzie widzą szczęście w bardzo różnych dobrach, a zresztą szczęście to jedynie - jak podkreśla *Summa Contra Gentiles* - *similitudo divinae bonitatis* (*C.G.*, I,11 ad4), podobieństwo boskiej dobroci, a nie sam Bóg. Istnieje więc konieczność poznania Boga *explicite*, co może się dokonać na naturalnej drodze w filozofii. Człowiek jest umieszczony w świecie poznawalnych rzeczy, które wskazują mu, przede wszystkim przez swe istnienie jako takie, na Pierwszą Przyczynę, która jest także źródłem poznawalności rzeczy, a więc i Pierwszą Prawdą. Ale równocześnie nasze poznanie tej Prawdy jest w sposób istotny zaciemnione i słabe. Poznanie istnienia Boga jest wprawdzie *de iure* możliwe, ale w praktyce niezwykle utrudnione. Św. Tomasz m. in. wylicza za Majmonidesem 5 rodzajów tych trudności: 1) "Głębokość i subtelność tych poznawalnych rzeczy, które są najdalsze od zmysłów; stąd człowiek nie jest w zasadzie zdolny poznać ich w sposób doskonały". 2) "Słabość w samym swym rdzeniu (*in suo principio*) ludzkiego intelektu". 3) "Wielość przesłanek potrzebnych do dowodów, które człowiek mógłby przyswoić jedynie w przeciągu bardzo długiego czasu". 4) "Brak z powodu wad organicznych dyspozycji do nauki". 5) "Konieczność zajmowania się tym, co niezbędne dla utrzymania życia" (*De ver.*, 14,10, corp).

Co ważniejsze jednak, poznanie istnienia Boga to jeszcze bynajmniej nie poznanie, czym Bóg jest: *nos non scimus de Deo quid est* (I,2,1, corp), *non possumus scire esse Dei nec eius essentiam*, nie możemy poznać bycia Boga ani jego istoty; cytatów tego rodzaju jest bardzo wiele. Bowiem nasze poznanie wspiera się na zmysłach i związanch z nimi "fantazmatach" - pewnego rodzaju obrazach zmysłowych - i dotyczy w ścisłym sensie jedynie istot rzeczy podpadających pod zmysły. W tym znaczeniu Bóg nie jest w ogóle właściwym obiektem ludzkiego poznania, gdyż jest **ponad** wszelką istotą, a więc i ponad wszelkimi kategoriami, np. kategorią substancji (*C.G.*, I,25). To bowiem, co możemy poznawać, a nawet jedynie pomyśleć i wyrazić, jest z konieczności złożone i wsparte o jakieś esencje, co w wypadku Boga zawodzi: określona

istota to zawsze coś **skończonego**, podczas gdy Bóg jest **nieskończonym** oceanem samoistnego Bycia. Wprawdzie Bóg jest jakoś "współdany" w poznaniu każdego bytu (*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio*, *De ver.*, 22,2 ad 1), to jednak "współpoznawanie" nie jest jeszcze przez to bynajmniej wyraźnym pojmowaniem.

Z drugiej strony istnieje w człowieku coś takiego jak nieprawość serca: "Człowiek odszedł od prawości (*rectudine*) boskiego poznania z powodu próżności serca... I dlatego Bóg przyprowadza wierzących do Jego zbawienia poprzez pewne inne rzeczy, niż te, które możliwe są do znalezienia w racjonalności stworzeń... Są nimi świadectwa wiary" (*In I Cor*, I,21,3). Inaczej mówiąc, gdyby człowiek nie zgrzeszył, jego poznawanie Boga byłoby na tyle doskonałe, na ile to dla człowieka możliwe. Jednak aktualnie, *in statu viae*, prawda o Bogu jest na tyle zaciemniona, że Bóg - o ile chce, by człowiek Go poznał i w ten sposób dostąpił szczęścia - musi przyjść mu na ratunek przez **inny** rodzaj objawienia, niż ten, który zawarty jest w stworzeniu jako odblasku odwiecznej Mądrości: mianowicie przez zawarte w Kościele Słowo.

Objawienie się wolnego Boga

Otóż Słowo objawia Pierwszą Prawdę w szczególny sposób - objawia ją jako wolną. Bóg co prawda, będąc sam w sobie całkowicie pojmowalny, jest przez to wewnętrznie konieczny, a ponadto jako całkowicie prosty musi być tożsamy ze swoim własnym objawieniem, ale objawienie to w stosunku do nas jawi się jako przygodne i niekonieczne. Przez to jednak rzuca ono światło na swoje źródło, jakim jest Boska wolność - możliwa przez to, że Bóg jako całkowicie pozbawiony materii jest w pełni duchowy - co nie tylko wnosi coś niezmiernie istotnego do naszej wiedzy o Bogu, ale także o człowieku, a w naszym wypadku pozwala zrozumieć lepiej pewne zastanawiające sformułowania św. Tomasza na temat relacji podstawowych "władz duchowych": intelektu i woli. Jeśli bowiem na temat Boga św. Tomasz pisze w pewnym miejscu niemal jak woluntarysta: "Wola Boga jest miarą prawdy i wiedza o tym, czego chce Bóg, należy do doskonałości i oświecenia stworzonego umysłu" (I,107,2 ad3), to można podejrzewać, że poznanie Boga jako jedności intelektu i woli musi samo angażować nie tylko ludzki intelekt, ale i ludzką wolę, to znaczy także - wolność.

Intelekt a wola w poznawaniu Boga

Gdy jednak poszukujemy tekstów św. Tomasza na temat relacji intelektu i woli w odniesieniu do poznania Boga, natrafiwszy na jeden z nich stajemy zaskoczeni. Na pytanie co jest "wyższe" (*altior*): intelekt czy wola, św. Tomasz odpowiada, że absolutnie mówiąc intelekt, bowiem przedmiot intelektu jest prostszy i bardziej abstrakcyjny (*simplicius et abstractius*), a to co chciane musi być najpierw jakoś poznane. Lecz za to obiekt intelektu jako poznany znajduje

się jedynie w **nim samym**, intelekt go usiłuje w siebie wchłonąć, staje się on więc na jego skończoną miarę; natomiast dynamika woli kieruje się ku **samej rzeczy**, takiej, jaką jest sama w sobie, by się z nią zjednoczyć i dlatego wola dążąc do dobra ma bardziej "transcendujący" charakter niż intelekt. Wskutek tego, pisze św. Tomasz, choć rzeczy zmysłowe są szlachetniejsze w niematerialnym intelekcie niż są same w sobie, to przecież wola "o ile odnosi się do rzeczy pojmowalnych i boskich (*res inteligibiles et divinas*) jest bardziej oddalona (*magis elongatur*) od zmysłów niż intelekt, gdyż intelekt może mniej objąć (*capere*) z tego co boskie, niż uczucie może pragnąć i miłować" (*De ver.*, 22,11, ad4). Dlatego też "w stosunku do rzeczy boskich, które są wyższe niż dusza... chcenie jest wyższe niż pojmowanie... gdyż boska dobroć (*bonitas*) doskonalsza jest **w samym Bogu** jako upragniona przez wolę, niż jest przez nas partycypowana jako pojmowana przez intelekt" (Tamże, corp).

Jak widać, zgodnie z tym kluczowym i zaskakującym tekstem, w którym św. Tomasz nie dość zresztą odróżnia wolę i afektywność, Boga dosięgamy - w każdym razie tu, na ziemi - **przede wszystkim** pragnieniem i "afektem", **nawet** w tym, co w Bogu poznawalne (*"res inteligibiles et divinas"*), ponieważ to te władze są w istocie właściwym wehikułem, by tak rzec, transcendowania ku boskiej doskonałości jako takiej. Czy nie oznacza to zresztą, że Bóg jest **sam w sobie** (a nie tylko *quoad nos*) przede wszystkim pełnią doskonałości, a więc w tym sensie, w jakim "nazywamy coś dobrym, o ile jest to doskonałe", I,6,3, corp), jak pisze św. Tomasz i w stopniu, w jakim główne imię Boże to nie tylko "Ten, który jest", ale także "Bóg" jako wyrażający tajemniczą "boską naturę", *naturum divinam* (I,13,11, ad1)? Tak mogłaby wyglądać platonizująca lektura św. Tomasza. Tak czy owak, w tym dopiero momencie docieramy do punktu, w którym możemy zrozumieć filozoficznie i docenić tomistyczną teorię wiary.

Czym jest wiara?

Wiara jest korelatem objawienia, które wychodzi naprzeciw - w sposób całkowicie wolny - pragnieniu Boga przeczuwanego jako najwyższe dobro. Jakby w zgodzie ze sformułowaną przez Paula Tillicha "metodą korelacji", według której istnieje ścisły związek między pytaniami człowieka a odpowiedziami Boga, kluczowym momentem Objawienia jest zarysowanie przed człowiekiem przez Boga, w pełni Jego wolności, perspektywy zbawienia, czyli ostatecznego celu życia. Objawienie ogłasza **prawdę** o Najwyższym Dobru, jako celu życia, mianowicie o tym, że ono naprawdę istnieje i że jest miłującą **wolnością**, którą kiedyś w pełni poznamy. Co w stosunku do tego objawienia znaczy wierzyć?

W *De Veritate* (14,1) św. Tomasz zastanawia się, czy rację ma św. Augustyn twierdząc, że "wierzyć to rozważać wraz z przyświadczeniem" (*credere est cum assensione cogitare*). Św. Tomasz nie ma wątpliwości, że wiara to jakiś typ odnoszącego się do prawdy myślenia - ale jaki? Przede wszystkim myślenie to nie może dotyczyć czegoś absolutnie prostego, prostych *esencji*, gdyż wówczas nie byłoby możliwości fałszu, a więc i w zwykłym sensie prawdy: o wierze można tylko mówić wobec jakiejś wielości *możliwości* i połączeń między nimi, tylko bowiem wtedy możliwe są prawda i fałsz - zaś *credimus vera, discredimus falsa*, wierzymy temu co prawdziwe, nie wierzymy temu co fałszywe.

W jaki jednak sposób może teoretycznie dokonać się **rozstrzygnięcie** na korzyść którejś z możliwości połączeń? Otóż wobec leżących przed nim alternatyw intelekt może przybrać potrójną postawę:

a) Może nie być poruszony przez żadną z nasuwających się możliwości. Wówczas jego postawą jest **wątpienie** i płynna fluktuacja między możliwościami.

b) Może być poruszony przez jakąś możliwość bardziej niż przez inną, ale niewystarczająco, tak, iż skłania się co prawda do jednej, ale zawsze spogląda, by tak rzec, ku drugiej. Taką jest postawa tworząca **opinie**.

c) Wreszcie może nastąpić całkowite przywarcie intelektu do jednej możliwości. Może się ono jednak dokonać jeszcze dwojako: albo przez poznanie intelektualne (bezpośrednio lub poprzez rozumowanie), albo przez wolę. Jak ten ostatni sposób jest możliwy?

Czasami, mówi św. Tomasz, intelekt nie może udzielić swego przyzwolenia ani natychmiast (np. przez poznanie "pierwszych zasad"), ani przez rozumowanie. "Jest natomiast - pisze - zdeterminowany przez wolę, która wybiera przyświadczenie jednemu z członów alternatywy ze względu na coś, co wystarcza by poruszyć wolę, lecz nie intelekt, a więc co wydaje się dobre lub właściwe. Taka jest postawa wierzącego, gdy np. wierzy temu, co mówi jakiś człowiek..." (*De ver.*, 14,1) Tak właśnie dzieje się też w wypadku wiary w objawienie, które mówi nam, że o ile uwierzymy, osiągniemy życie wieczne. Dlatego człowiek może wierzyć tylko tego chcąc - mówi św. Tomasz cytując św. Augustyna: *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*, niektóre rzeczy człowiek może osiągnąć bez udziału woli, wierzyć może tylko z jej udziałem (In Io, 26).

Tak zatem zachodzi we wierze przyświadczenie prawdzie ze względu na dobro. Jak to się dokonuje? W objawieniu Bóg ukazuje nam możliwość zbawienia jako ostatecznego celu naszego życia: celem tym jest ostateczne poznanie Boga. Lecz celu tego nie **widzimy** jako konieczny, nie rozumiemy także jak jest możliwy. Natomiast **rozumiemy, że jest on dobry**, tylko jednak dlatego, że poruszona jest nasza wola i strona afektywna, która - i to jest godne uwagi - posiada sobie właściwą pewność: *Fides habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis existens*, wiara posiada pewność od strony tego, co należy do rodzaju afektywności, istniejącego poza porządkiem poznawczym (*III Sent*, 23,2, a.3, sol 1 ad 2). Czyż nie oznacza to mimo wszystko, że emocje i wola **poznają** właśnie dobro ostateczne jako dobro - a więc - można by dzisiaj powiedzieć - jako najwyższą "wartość"- lecz w sposób całkiem swoisty, wewnątrz pragnienia, które tutaj "wie" więcej niż jest w stanie pojąć intelekt? Jest to jednak możliwe oczywiście dlatego, że Bóg równocześnie skierowuje do nas uchwytną jakoś dla intelektu propozycję wiary w jego Słowo. Propozycja ta w żadnym sensie nie **przymusza** woli, lecz odkrywa przed nią coś, co

odpowiada w najwyższym stopniu jej ukrytej celowości, a więc ją poniekąd wyzwala; nic nie dzieje się tu *"necessitate coactionis"* (koniecznością przymusu), lecz raczej *"necessitate finis"* (koniecznością celu).

Przyświadczenie a rozważanie

Musimy się jednak przyjrzeć bliżej zarysowanej w tomistycznej "fenomenologii wiary" dialektyce woli i rozumu za pośrednictwem związku między "przyświadczeniem" (*assensus*) a "rozważaniem" (*cogitatio*).

Cogitatio jest ruchem myśli, który, podobnie jak w wypadku wiary, może mieć miejsce jedynie w odniesieniu do pewnej wielości: trudno o nim mówić w wypadku intuicyjnego poznania "pierwszych zasad bytu i myślenia". Otóż tam gdzie wchodzi w grę wiedza, tam przyświadczenie jest naturalnym zwieńczeniem rozumowania, które łącząc poszczególne elementy doprowadza do jakiegoś prawdziwego poznania. Jak jest jednak we wierze? Tutaj przyświadczenie nie może płynąć ze strony rozumowania, bowiem intelekt nie ma tu do czynienia ze swoim właściwym przedmiotem, który może być przez intelekt **widziany**. Jednakże prawda, która dotyczy wiary, adresuje się przecież jako taka do intelektu, który mimo to niczego tu wyraźnie nie widzi. Ten stan rzeczy wtrąca intelekt w nieustanny niepokój, wyzwala ruch myśli, który ma miejsce **pomimo** przywarcia strony wolitywnej i afektywnej do przedmiotu wiary. Oto dlaczego wiara z **istoty**, a nie z przypadku, poszukuje rozumienia: *fides quaerens intellectum*. Jednakże ten niepokój myśli nie jest czymś absolutnie pozbawionym ryzyka: w wierzącym, inaczej niż u tego kto posiada wiedzę, **może się zawsze zrodzić ruch przeciwny temu, czemu wierzący najmocniej przyświadcza** (*in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet...De ver.*, 14,1,corp). Dlatego, o ile u wiedzącego rozważanie kończy się przyświadczeniem, przy którym rozważanie znika, to u wierzącego są one stale w napięciu i jakby na równi: *in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo*, w wierze przyświadczenie i rozważanie są jakby na równi. Wiara jest paradoksalnym zespoleniem pewności i niepokoju.

Skąd jednak ostatecznie płynie ten niepokój? Stąd po prostu, że intelekt **pragnie** poznać prawdę o tym, co człowieka najgłębiej obchodzi: niepokój płynie nie tyle z samej niewiedzy, ile z pragnienia osiągnięcia wiedzy, które zamiast być zaspokojone **wzrasta** wraz z rozmyślaniem: *cogitatio fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit*, rozmyślanie nad wiarą nie uspokaja pragnienia, lecz raczej go wzmaga (*C.G.*, 3,40). Źródłem tego pragnienia jest wola, która "porusza wszystkie władze", ale niepokój lokalizuje się w intelekcie, który ma we wierze do czynienia z tym, co dla niego nieuleczalnie **zewnętrzne**, tymczasem dąży on - jak wiemy - do **uwewnętrznienia** poznawanej rzeczy, uczynienia jej immanentną intelektowi. Intelekt czuje się jakby uwięziony (*captivatus*), nie może bowiem sprostać woli, która - ona właśnie, a nie on - dosięga "rzeczy samej", to znaczy Boga jako Najwyższego Dobra. Lecz Najwyższe dobro - i to jest tu kluczowe - zarysowuje przed człowiekiem zbawienie w postaci ostatecznego **poznania** i kontemplacji Pierwszej Prawdy:

człowiekowi przyobiecane jest uszczęśliwiające **widzenie** Boga. Oto dlaczego sama **prawda** o Bogu, zarówno jako ostateczny cel, jak i wiodąca do niego droga, jawi się woli jako dobro: *"In credentis... voluntas assenti alicui vero tamquam proprio bono*, w wierzącym wola przywiera do pewnej prawdy jako do swego własnego dobra (II,II,11,1 corp). Czy chodzi tu jednak wciąż o prawdę teoretycznego intelektu, czy raczej o prawdę obcowania osób?

Wiara jako spotkanie

Bowiem wiara jest nie tylko aktem rzeczywistego transcendowania ku Absolutnie Innemu, ale przede wszystkim jest już sama rzeczywistym **spotkaniem** z Bogiem, lecz spotkaniem specyficznym: za pośrednictwem **świadectwa**; jakby za zasłoną i zarazem w nadziei na spotkanie "twarzą w twarz". Wiara jest, jak mówi św. Tomasza za *Listem do Hebrajczyków*, "substancją rzeczy, których się nie spodziewamy, poręką dóbr niewidzialnych" (*De ver.*, 14,2). Owa "poręka" to złożone, by tak rzec, w ręce wiary świadectwo Pierwszej prawdy o sobie samej. Pierwsza Prawda pojawia się tu zatem w podwójnej roli: jako **przedmiot** wiary i jako **świadek** siebie samej. Tym świadectwem jest z jednej strony konkretne historyczne spotkanie - przede wszystkim z wcielonym Chrystusem obecnym w Kościele - z drugiej strony światło wewnętrzne, które pozwala w znakach widzialnych i w słowie rozpoznać właśnie samą Prawdę. To światło to nic innego jak Łaska pod postacią tzw. "instynktu wiary".

Spotkanie z Chrystusem w jego nauce, cudach, sakramentach, w ludziach promieniujących świętością jest konieczne, o ile mamy usłyszeć, co Bóg ma nam konkretnie do przekazania. Ale nie wszyscy, którzy słyszą słowo Boga, są automatycznie wierzącymi - są nimi tylko ci, których serce jest od wewnątrz poruszone przez Boga.

Owo poruszenie serca, nazwane przez św. Tomasza rozmaicie: *motio interior, instinctus, inclinatio cordis*, a także *inspiratio, vocatio*, ma może dwie zasadnicze właściwości. Pierwsza z nich to to, że jest radykalnie odmienne od wizji mistycznej: nie przekazuje żadnych konkretnych treści. Jest tym, co umożliwia nam dostrzeżenie w zewnętrznych świadectwach, a przede wszystkim w Chrystusie, dobra dla nas, jest nowym wzrokiem duszy otwierającym nas na wartości ewangeliczne jako drogę do naszego zbawienia. Czy jest także wewnętrznym **doświadczeniem**? Przy odpowiednio szerokim rozumieniu doświadczenia wolno tak sądzić. Po drugie "instynkt wiary" nie ma, w przeciwieństwie do instynktu *sensu stricto*, niczego koniecznego: adresuje się do **wolności**. Jest poruszeniem, apelem, impulsem, ale w niczym nie krępuje naszej zdolności rozumnego rozeznawania i naszej możliwości odmowy: *sic Deus movet mentem humanam ad bonum quod tamen potest huic motioni resistere*, w ten sposób Bóg porusza ducha ludzkiego do dobra, ducha, który jednak może się temu poruszeniu oprzeć (*Qdlb.*, 1,7, ad2).

Wiara u św. Tomasza okazuje się zatem spotkaniem dwóch wolności. Wolnością inicjującą spotkanie jest wolność Boska, gdyż tym, co popycha ku prze-

świadczeniu wiary jest Łaska: *Fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente pergratiam...*, wiara, o ile chodzi o jej podstawowy akt, jakim jest przyświadczenie, jest od wewnątrz poruszana przez Boga Łaską (*In.Io*, V,4,6). Lecz tylko dlatego, że wolność ludzka może Łaski nie podjąć, wiara może być cnotą, zasługą i mocą wolności jako takiej, która niejako "przywłaszcza" sobie stwórcze działanie w sobie Boga i przetwarza na działanie własne - lub też tego nie czyni, odmawia współtworzenia z mocą Bycia z Nim. To właśnie wolność woli, która jest *"magis elongatur a sensibus"*, bardziej oddalona od zmysłów niż intelekt, dosięga samego Boga. Lecz jest tak ostatecznie dlatego, że jej wehikułem, by tak rzec, jest Łaska, która otwiera oczy równocześnie serca i umysłu i pozwala w zmysłowym świadectwie rozpoznać spotkanie z samym Dobrem i samą Prawdą, tak jak uczniowie z Emaus rozpoznali Jezusa łamiącego chleb.

Pojęcia filozoficzne

"czas"

Paul Ricoeur

APORIE DOŚWIADCZENIA CZASU

XI księga *Wyznań* św. Augustyna

Główna antyteza, wokół której będzie się koncentrowała nasza własna refleksja, znajduje swój najbardziej przenikliwy wyraz w zakończeniu XI księgi *Wyznań* św. Augustyna[1]. Zostają tutaj skonfrontowane dwie cechy duszy ludzkiej - naznaczone przez wyraziste przeciwstawienia - które autor określa jako *intentio* i *distentio animi*. Ten kontrast porównam następnie z innym: z *muthos* i *peripeteia* u Arystotelesa.

Wcześniej muszę poczynić dwie uwagi. Uwaga pierwsza: rozpoczynam lekturę XI księgi *Wyznań* od rozdziału 14,17 pytaniem: "Czym więc jest czas"?[2] Nie pomijam faktu, że analiza czasu jest wpleciona w medytację o związkach pomiędzy wiecznością a czasem[3], wywołaną pierwszym wersetem *Księgi Rodzaju*: *In principio fecit Deus...* W tym sensie oddzielenie analizy czasu od tej medytacji oznaczałoby dokonanie na tekście pewnego gwałtu, który nie wystarczy uzasadnić zamiarem umieszczenia w tej samej przestrzeni refleksji augustyńskiego przeciwstawienia między *intentio* a *distentio* i arystotelesowskiego przeciwstawienia między *muthos* a *peripeteia*. Jednakowoż ten gwałt znajduje pewne uzasadnienie w samej argumentacji Augustyna, który badając czas odnosi się do wieczności jedynie po to, aby jeszcze bardziej zaznaczyć ontologiczny brak charakteryzujący czas ludzki, mierzony aporiami, podkopującymi koncepcję czasu jako takiego. Aby nieco poprawić błąd tekstu św. Augustyna, w późniejszym stadium analizy wprowadzę rozważania nad wiecznością, w zamiarze znalezienia tam **intensyfikacji** doświadczenia czasu.

Druga uwaga wstępna: oddzielona od medytacji nad wiecznością - za sprawą metody, o której właśnie mówiłem - augustyńska analiza czasu prezentuje wysoce interrogatywny, a nawet aporetyczny charakter, którego żadna z dawnych teorii czasu, od Platona do Plotyna, nie pokazuje w tak ostry sposób. Augustyn (jak i Arystoteles) nie tylko wychodzi zawsze od aporii odziedziczonych od tradycji, ale także rozwiązanie każdej aporii daje początek nowym trudnościom, które nie przestają niepokoić w trakcie poszukiwań. Ten styl, powodujący, że przedstawiona myśl wyłania nową przeszkodę, umiejscawia Augustyna na przemian w sąsiedztwie sceptyków, którzy nie wiedzą, i platoników oraz neoplatoników, którzy wiedzą. Przez cały tekst Augustyn poszu-

kuje (czasownik *quaerere*), powracając wciąż [do pytań]. Być może, należy nawet powiedzieć, że to co nazywa się augustyńską **tezą** o czasie - i co kwalifikuje się jako tezę **psychologiczną**, aby przeciwstawić ją tezie Arystotelesa, a nawet Plotyna - jest bardziej aporetyczne niż sam Augustyn przypuszczał. To w każdym razie będę usiłował pokazać.

Należy połączyć dwie początkowe uwagi: włączenie analizy czasu w obręb medytacji nad wiecznością nadaje augustyńskiemu badaniu ton szczególnego "lamentu" pełnego nadziei, który znika w analizie oddzielającej argument mówiący ściśle o czasie. A to dokładnie dlatego, że odrywając analizę czasu od jej wiecznego tła uwydatnia się cechy aporetyczne. Styl aporetyczny z pewnością różni się od stylu właściwego sceptykom, w tym sensie, że nie staje na przeszkodzie jakiejś mocnej pewności. Różni się także od sposobu neoplatoników, w tym sensie, że rdzeń asertywny nie daje się nigdy uchwycić bez osłonek, poza nowymi aporiami, które zdradza[4].

Ten aporetyczny charakter czystej refleksji nad czasem ma dla przebiegu obecnego badania największe znaczenie. A to z dwóch powodów.

Przede wszystkim należy przyznać, że nie ma u Augustyna czystej fenomenologii czasu. Być może nie było jej już nigdy po nim[5]. Tym sposobem augustyńska "teoria" czasu jest nierozerwalnie związana z operacją **argumentatywną**, dzięki której myśliciel odcina jedną po drugiej wciąż odradzające się głowy hydry sceptycyzmu. Nie ma zatem opisu pozbawionego dyskusji. To dlatego jest rzeczą ogromnie trudną - a być może niemożliwą - wyizolować rdzeń fenomenologiczny od otaczającej go osłony argumentów. Samo - przypisywane Augustynowi - "rozwiązanie psychologiczne" nie jest być może ani "psychologią", którą można by oddzielić od retoryki argumentu, ani nawet "rozwiązaniem", które można by uchronić ostatecznie od aporetyczności.

Poza tym, ten styl aporetyczny posiada szczególne znaczenie dla całościowej strategii obecnego dzieła. Ostateczna teza mej książki zawiera się w stwierdzeniu, że spekulacja nad czasem to poszukiwanie, bez ostatecznej konkluzji, któremu odpowiada jedynie aktywność narracyjna. Także ona, w zastępstwie, nie rozwiązuje aporii. Jeśli ją rozwiązuje, to tylko w poetyckim, a nie w teoretycznym znaczeniu słowa. Zawiązanie wątku, jak powiem poźniej, stanowi odpowiedź na aporię spekulatywną, dzięki twórczości poetyckiej zdolnej z pewnością do rozjaśniania aporii (będzie to podstawowe znaczenie arystotelesowskiego *catharsis*), lecz nie do jej teoretycznego rozwiązania. W pewnym sensie sam Augustyn kieruje się w stronę tego typu rozwiązania: złączenie argumentacji i hymnu w pierwszej części ks. XI - za chwilę weźmiemy je w nawias - pozwala sądzić, że jedynie poetycka transfiguracja, nie tylko rozwiązania, lecz i samego pytania, uwalnia aporię od nonsensu, z którym graniczy.

1. Aporia istnienia i nieistnienia czasu

Pojęcie *distentio animi*, w parze z *intentio*, wyłania się wolno i z trudem z głównej aporii, której doświadcza umysł Augustyna, tj. z aporii **miary** czasu. Aporia ta sama wpisana jest w koło innej, bardziej podstawowej, a mianowicie

aporii istnienia, bądź nieistnienia czasu. Bowiem mierzyć można tylko to, co w jakiś sposób jest. Można, jeśli się chce nad tym boleć, ale fenomenologia czasu rodzi się we wnętrzu pytania ontologicznego: "Czym więc jest czas?", *quid est enim tempus?* (XI, 14,17)[6]. Wraz z postawionym pytaniem wyłaniają się wszystkie dawne kłopoty dotyczące istnienia i nieistnienia czasu. Charakterystyczne jest to, że od samego początku narzuca się nacechowany poszukiwaniem styl Augustyna: z jednej strony argumentacja sceptyczna skłania się w stronę stwierdzenia nieistnienia czasu, podczas gdy ufność związana z codziennym używaniem języka zmusza do stwierdzenia, w sposób, którego nie potrafimy jeszcze sobie uświadomić, że czas istnieje. Argument sceptyczny jest dobrze znany: czas nie istnieje, ponieważ przyszłości jeszcze nie ma, zaś przeszłości już nie ma, a teraźniejszość nie trwa. A jednak mówimy o czasie jako istniejącym: powiadamy, że rzeczy przyszłe będą, że rzeczy przeszłe były i rzeczy teraźniejsze przemijają. Nawet przemijanie nie jest niczym. Godne uwagi jest to, że uzus językowy stawia tymczasowo opór tezie o nieistnieniu. Mówimy o czasie i mówimy o nim w sposób sensowny, co daje podwaliny twierdzeniu o istnieniu czasu. "Oczywiście rozumiemy, co oznacza to słowo, gdy je wypowiadamy, rozumiemy je też, gdy ktoś inny wspomina nam o czasie" (14,17)[7].

Jeśli jednak jest prawdą, że mówimy o czasie w sposób sensowny i w określeniach pozytywnych (będzie, był, jest), niezdolność wytłumaczenia **w jaki sposób** tego użycia, rodzi się właśnie z tej pewności. Mówienie o czasie opiera się z pewnością argumentowi sceptyków, ale sam język zostaje poddany w wątpliwość przez różnicę między **że** i **w jaki sposób**. Na pamięć znamy krzyk Augustyna na początku medytacji: "Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem" (14,17)[8]. Tym sposobem paradoks ontologiczny przeciwstawia nie tylko język argumentowi sceptycznemu, lecz także język samemu sobie: w jaki sposób pogodzić bowiem pozytywność czasowników "przemijać", "nadchodzić", "być", z negatywnością przysłówków "już nie", "jeszcze nie", "nie zawsze"? A zatem pytanie jest ściśle ograniczone: **w jaki sposób** czas może istnieć, jeśli przeszłości już nie ma, jeśli przyszłości jeszcze nie ma i jeśli teraźniejszość nie trwa zawsze?

Do paradoksu wyjściowego dochodzi paradoks centralny, od którego pochodzi temat tego rozwinięcia. **W jaki sposób** można mierzyć **coś, czego nie ma**? Paradoks miary jest bezpośrednio spowodowany innym, tzn. paradoksem istnienia lub nieistnienia czasu. W tym wypadku język również jest względnie pewnym przewodnikiem: **mówimy** długi czas i krótki czas, i w pewien sposób **obserwujemy** długość oraz **mierzymy** (apostrof w 15,19, o duszy samej: "Potrafisz uświadomić sobie i mierzyć odległości czasowe. Jak więc na to pytanie odpowiesz?[9] Więcej, jedynie o przeszłości i o przyszłości mówimy, że jest długa lub krótka: aby uprzedzić "rozwiązanie" aporii, mówi się o przyszłości, że się kurczy, a o przeszłości, że się wydłuża. Lecz język ogranicza się do potwierdzenia faktu miary; raz jeszcze umyka mu **w jaki sposób**: "jak może być, że,...", "jakim sposobem" (*sed quo pacto*, (15,18).

Jak się za moment okaże, Augustyn porzuca pewność, że mierzy się przeszłość i przyszłość. Następnie umiejscawiając przy pomocy pamięci i oczeki-

wania przeszłość i przyszłość w teraźniejszości, będzie mógł uchronić początkową pewność od pozornej klęski, przenosząc na oczekiwanie i na pamięć idee długiej przyszłości i długiej przeszłości. Lecz ta pewność języka, po wcześniejszej utracie i głębokim przekształceniu w doświadczeniu i działaniu, zostanie ponownie odzyskana. Z tego względu, cecha poszukiwania augustyńskiego polega na tym, że końcowa odpowiedź wyprzedza rozmaite warunki, które następnie muszą ulec krytyce, nim ujawni się ich prawdziwy sens[10]. Ostatecznie Augustyn wydaje się rezygnować z owej bardzo słabo uargumentowanej pewności: "Panie Boże mój, Światłości moja, czyż i tu człowiek nie ośmiesza się wobec Twojej prawdy?" (15,18)[11]. Zwróci się on za chwilę w stronę teraźniejszości. Czy nie było tak, "kiedy był czasem teraźniejszym", że przeszłość była długa? (15,18). Również w tym pytaniu antycypowane jest coś z końcowej odpowiedzi, bowiem pamięć i oczekiwanie pojawiają się jako modalności teraźniejszości. Jednak na obecnym etapie argumentacji teraźniejszość jest jeszcze przeciwstawiona przeszłości i przyszłości. Idea potrójnej teraźniejszości jeszcze nie ujrzała światła dziennego. Dlatego teza ufundowana na pojedynczej teraźniejszości musi upaść. Niepowodzenie tego rozwiązania wynika z pewnego wysubtelnienia pojęcia teraźniejszości, które nie jest już określane jedynie przez coś co trwa, ale przez coś, co nie ma rozciągłości.

To wysubtelnienie, doprowadzające paradoks do możliwych granic, jest bliskie dobrze znanemu argumentowi sceptyków: czy sto lat może być obecne w tym samym czasie? (15,19) (Argument, jak to widać, prowadzi jedynie do tego, by nie przyznać teraźniejszości długości). Znamy jego ciąg dalszy: jedynie mijający rok jest teraźniejszy, w roku miesiąc, w miesiącu dzień, w dniu godzina: "A czyż każda godzina nie składa się z mniejszych cząsteczek, jakże szybko umykających? Co z niej uleciało, to przeszłość, co jeszcze zostało to przyszłość (15,20)[12].

Należałoby zatem razem ze sceptykami skonkludować: "Tylko taką chwilę (*quid... temporis*), jeśli w ogóle można ją sobie wyobrazić (*intelligitur*), której już nie da się podzielić na jakiekolwiek choćby najmniejsze cząstki, można by słusznie nazwać czasem teraźniejszym...; ale będąc teraźniejszością, nie ma żadnej rozciągłości (*spacium*)"[13] (tamże). W późniejszym stadium dyskusji teraźniejszość przybierze subtelną formę punktowej chwili. Wobec bezlitosnej konkluzji argumentacji Augustyn robi dramatyczny zwrot: "Czas teraźniejszy, jedyny, który jak stwierdziliśmy można by nazwać długim" (16,20)[14].

Co to takiego jest, co chroni przed niebezpieczeństwem sceptycyzmu? Tym razem jeszcze, jak i zawsze doświadczenie wyartykułowane w języku i rozjaśnione przez inteligencję (*inteligence*): "A jednak, Panie, uświadamiamy sobie (*sentimus*) okresy czasu; i porównujemy (*comparamus*) jedne z drugimi, mówiąc, że te są dłuższe a tamte krótsze. Obliczamy (*metimur*) nawet, o ile krótszy albo dłuższy jest ten okres od tamtego"[15]. Zapewnienie o: *sentimus, comparamus, metimur* jest zapewnieniem naszej aktywności sensorycznej, intelektualnej i pragmatycznej względem miary czasu. Ale ten opór, który trzeba nazwać doświadczeniem, nie posuwa nas ani o krok do przodu wobec pytania "w jaki sposób"? Wciąż mieszają się ze sobą fałszywe pewności z autentyczną oczywistością.

W myśl uprzedniego stwierdzenia, zamierzamy uczynić decydujący krok, zamieniając pojęcie teraźniejszości na pojęcie przemijania, przechodzenia: "Jeśli w taki sposób uświadamiając sobie czas, mierzymy go, czynimy to wobec czasu właśnie teraz przemijającego (*praetereuntia*)"[16] (16,21). Formuła spekulatywna wydaje się przystawać do praktycznej pewności. Również ona będzie musiała ulec krytyce, by powrócić właśnie jako *distentio* za sprawą dialektyki trzech teraźniejszości. Jak długo nie stworzymy idei rozciągłej relacji pomiędzy oczekiwaniem, pamięcią i uwagą, nie będziemy w stanie zrozumieć, gdy powtórzymy raz jeszcze: "W chwili gdy czas płynie, może być postrzegany i mierzony" (tamże). Ta formuła stanowi antycypację rozwiązania i chwilowy impas. Nie przez przypadek Augustyn zatrzymuje się w chwili, gdy wydawał się być najpewniejszy. "Ja tylko szukam Ojcze, nie stwierdzam"[17] (17,22). Więcej, posuwa swoje poszukiwanie do przodu nie przez wprowadzenie idei przechodzenia, ale przez powrót do konkluzji argumentu sceptycznego: "teraźniejszość nie ma rozciągłości". Tak więc, aby utorować drogę stwierdzeniu, że to co mierzymy, to przyszłość rozumiana później jako oczekiwanie oraz przeszłość rozumiana jako wspomnienie, trzeba obronić istnienie przeszłości i przyszłości zbyt wcześnie zanegowane, którego jednak w pewnym sensie nie jesteśmy w stanie wyartykułować[18].

W imię czego wypowiadamy się w sposób uprawniony o istnieniu w jakiś sposób przeszłości i przyszłości? Raz jeszcze, w imię tego co mówimy i robimy w związku z nimi. A zatem, co mówimy i czynimy w tym względzie? **Opowiadamy** o rzeczach, uznając je za prawdziwe oraz **przepowiadamy** zdarzenia, które dzieją się tak, jakbyśmy je uprzednio antycypowali[19]. Zawsze więc język jak i doświadczenie oraz działanie, które język wyartykułowuje, przeciwstawiają się stanowczo atakowi sceptyków. Przepowiedzieć znaczy przewidzieć, opowiedzieć to "odróżnić dzięki umysłowi (*cernere*)". *De Trinitate* mówi w tym sensie o podwójnym świadectwie (Meijering, dz. cyt., s. 67) historii i przewidywania. Zatem wbrew argumentowi sceptyków Augustyn stwierdza: "a więc przeszłość i przyszłość istnieją (*sunt ergo*)"[20] (17,22).

Ta deklaracja nie jest prostym powtórzeniem stwierdzenia porzuconego na pierwszych stronach, a mówiącego, że przyszłość i przeszłość istnieją. Terminy przyszły i przeszły występują odtąd jako przymiotniki: *futura et praeterita*. To nieznaczne przesunięcie toruje w rzeczywistości drogę do rozwiązania paradoksu wyjściowego o istnieniu i nieistnieniu, a także, w konsekwencji, do rozwiązania paradoksu o mierzeniu czasu. A zatem jesteśmy gotowi uznać za istniejące nie przeszłość i przyszłość jako takie, lecz kategorie czasowe, które mogą istnieć w teraźniejszości w ten sposób, że rzeczy, o których mówimy, kiedy o nich opowiadamy lub je przewidujemy, nie istnieją już lub nie istnieją jeszcze. Trzeba niezwykle uważać na przejścia u Augustyna!

Nim udzieli odpowiedzi na paradoks ontologiczny, Augustyn zatrzymuje się raz jeszcze: "Pomóż mi, Panie, dalej to badanie prowadzić (*amplius quaerere*). I niechże się, Nadziejo moja, nie zabłąkam"[21] (18,24). Nie jest to zwykła sztuczka retoryczna ani też pobożna inwokacja. Po tej przerwie następuje śmiały krok prowadzący do potwierdzenia tezy, mówiliśmy o tym właśnie, o potrójnej teraźniejszości. Krok ten jednak jak zwykle przybiera formę pytania: "Skoro

przyszłość i przeszłość istnieją, pragnę wiedzieć, gdzie one są"[22] (19,23). Zaczęliśmy od pytania: **w jaki sposób**?, kontynuujemy pytaniem: **gdzie**? Nie jest to banalne pytanie. Polega ono na znalezieniu miejsca dla rzeczy przyszłych i przeszłych jako tych, o których się opowiada i które się przewiduje. Dalszy ciąg argumentacji utrzymywać się będzie w obrębie tego pytania, aby doprowadzić do umieszczenia "w" duszy kategorii czasowych wywiedzionych w narracji i przewidywaniu. Przejście za sprawą pytania **gdzie** jest istotne dla zrozumienia pierwszej odpowiedzi: "gdziekolwiek więc są i czymkolwiek są, mogą istnieć tylko jako teraźniejsze"[23] (18,23). Wydaje się, że odchodzimy od wcześniejszego stwierdzenia, mówiącego, że to co mierzymy, to jedynie przeszłość i przyszłość oraz okazuje się również, że negujemy oświadczenie, że teraźniejszość nie posiada rozciągłości. Ale chodzi tutaj o zupełnie inną teraźniejszość. Ona również staje się przymiotnikiem liczby mnogiej (*praesentia*), razem z (*praeterita*) i (*futura*) gotowa jest na przyjęcie wewnętrznego zróżnicowania. Wydaje się, że zapomnieliśmy o wcześniejszym twierdzeniu: "mierzymy go, czynimy to wobec czasu właśnie teraz przemijającego". Odnajdziemy je, kiedy powrócimy do pytania o miarę.

W perspektywie pytania **gdzie**? zajmiemy sie więc pojęciami narracji i przewidywania, aby je bardziej zgłębić. Narracja implikuje pamięć, zaś przewidywanie oczekiwanie, ale co to znaczy przypominać sobie? Znaczy to mieć **obraz** przeszłości. Jak to jest możliwe? Ponieważ obraz ten jest odbiciem pozostawionym przez wydarzenia i utrwalonym w umyśle[24].

Zauważmy: po powolnych spekulacjach poprzedzających, wszystko zaczyna nagle iść szybciej.

Przewidywanie jest wyjaśnione w sposób nieco bardziej kompleksowy: to dzięki teraźniejszemu oczekiwaniu rzeczy przyszłe są dla nas obecne, jako te, które nadejdą. Posiadamy ich "przed-percepcję" (*praesensio*), która pozwala nam je "przewidzieć naprzód" (*praenuntio*). W ten sposób oczekiwanie jest czymś analogicznym do pamięci. Opiera się ono na obrazie, który już istnieje (*nondum*); ale obraz ten nie jest odbiciem pozostawionym przez rzeczy przeszłe, lecz "znakiem" i "przyczyną" rzeczy przyszłych, które są w ten sposób (zwróćmy uwagę na bogactwo języka potocznego określającego oczekiwanie) antycypowane, przed-postrzegane, zapowiadane, przepowiedziane, wprzód ogłoszone.

Rozwiązanie to jest eleganckie - ale jakże mozolne i jak źle ugruntowane!

Rozwiązanie eleganckie: powierzając pamięci przeznaczenie rzeczy przeszłych a oczekiwaniu przeznaczenie rzeczy przyszłych, można włączyć pamięć i oczekiwanie w obręb teraźniejszości rozszerzonej i zdialektyzowanej, nie posiadającej już znaczenia terminów uprzednio odrzuconych: nie jest już ona ani przeszłością, ani przyszłością, ani punktową teraźniejszością, ani nawet przejściem teraźniejszości. Znamy tę sławną formułę, w której zapomina się łatwo o związku z aporią, uważając, że formuła ta ją rozwiązuje: "Może ściślejsze byłoby takie ujęcie; że istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność (*de*) rzeczy minionych, obecność (*de*) rzeczy teraźniejszych, obecność (*de*) rzeczy przyszłych. Jakieś tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w (*in*) duszy, ale nigdzie indziej (*alibi*) ich nie widzę"[25] (20,26).

To mówiąc, Augustyn jest świadom, że oddala się nieco od potocznego języka, na którym przecież oparł się, co prawda ostrożnie, w swoim oporze przeciw argumentowi sceptyków. "Możemy więc nadal mówić o trzech dziedzinach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, chociaż nie jest to ścisłe (*proprie*)" (tamże). Dorzuca jednak jakby na marginesie: "W ogóle rzadko posługujemy się słowami w sposób zupełnie ścisły, częściej mówimy nieściśle (*non proprie*), ale jakoś udaje nam się wyrazić to, co wyrazić chcemy" (tamże). Nic wszakże nie przeszkadza, aby nadal mówić o teraźniejszości, przeszłości i przyszłości: "Nie będę się spierał, nie będę zaprzeczał takiemu sposobowi mówienia, byle tylko każdy rozumiał o czym mówi" (tamże). A zatem język codzienny zostaje tylko przeformułowany w sposób bardziej rygorystyczny.

Aby lepiej uchwycić sens tej poprawki, Augustyn opiera się na potrójnej równoważności, która wydaje się zrozumiała sama przez się: "Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie (*contuitus*) później będziemy mieli termin (*attentio*), który lepiej podkreśla kontrast z (*distentio*), obecnością rzeczy przyszłych - oczekiwanie"[26] (20,26). W jaki sposób możemy o tym wiedzieć? Augustyn odpowiada lakonicznie: "Jeśli tak wolno ująć te rzeczy, to dostrzegam (*video*) trzy dziedziny czasu, i stwierdzam (*fateorque*), że one istnieją" (tamże). To dostrzeganie i stwierdzanie konstytuują fenomenologiczne jądro całej analizy; ale *fateor* złączone z *video* pokazują, że w tej rozprawie owo widzenie jest konkluzją.

Rozwiązanie eleganckie, ale jakże mozolne.

Rozważmy pamięć: trzeba wyposażyć pewne obrazy w moc odnoszenia się do rzeczy przeszłych (łaciński przyimek *de*); dziwna to moc! Z jednej strony, odbicie istnieje teraz, z drugiej dotyczy rzeczy przeszłych, które z tego względu istnieją "jeszcze" (*adhuc*) w pamięci (18,23). Słówko "jeszcze" (*adhuc*) jest zarazem rozwiązaniem aporii i źródłem nowej zagadki: jak to jest możliwe, że istnieją obrazy-odbicia (*vestigia*) będące rzeczami teraźniejszymi, utrwalonymi w duszy, a które byłyby jednocześnie "zagadnieniem" przeszłości? Obraz przyszłości stanowi podobną trudność: mówiąc, że obrazy-odbicia już są (*iam sunt*) (18,24). Ale "już" oznacza dwie rzeczy: "to co już jest, nie jest przyszłością lecz teraźniejszością" (18,24); w tym znaczeniu widzimy, że rzeczy przyszłych jako takich nie ma "jeszcze" (*nundum*). Jednocześnie owo "już" podkreśla teraźniejsze istnienie znaku, jego charakter antycypujący: powiedzieć, że rzeczy "już są" oznacza, że poprzez znak zapowiadam rzeczy przyszłe, że mogę je przepowiedzieć; w ten właśnie sposób przyszłość jest możliwa do przepowiedzenia (*ante dicatur*). Obraz antycypujący nie jest mniej zagadkowy niż obraz śladu przeszłości[27].

Tym, co tworzy zagadkę, jest sama struktura obrazu, która raz pokazuje się jako odbicie przeszłości, raz znów jako znak przyszłości. Wydaje się, że Augustyn widział tę strukturę bez zastrzeżeń tak, jak się ona pokazuje.

Jeszcze wiekszą zagadkę stanowi *quasi* przestrzenny język, w który wpisane są pytanie i odpowiedź: "Skoro przyszłość i przeszłość istnieją, pragnę wiedzieć, gdzie one są" (18,23). Na co odpowiada: "Jakieś tego rodzaju trzy dziedziny w (*in*) duszy ale nigdzie indziej (*alibi*) ich nie widzę" (20,26). Czy, ponieważ postawiono pytanie, posługując się pojęciami "miejsca" (**gdzie** są

przyszłość i przeszłość?), otrzymano odpowiedź używającą pojęć "miejsca" (w duszy, w pamięci)? Czy też jest raczej tak, że *quasi* przestrzenny obraz-odbicie i obraz-znak wpisany w duszę pociąga za sobą pytanie o miejsce rzeczy przyszłych i przeszłych[28]? Nie potrafimy na to odpowiedzieć w tym stadium analizy.

Kosztowne rozwiązanie aporii istnienia i nieistnienia czasu przy pomocy pojęcia potrójnej teraźniejszości pozostaje jeszcze źle ugruntowane, gdy nie rozwiązano zagadki **miary** czasu. Potrójna teraźniejszość nie otrzymała jeszcze definitywnej formy w postaci *distentio animi*, tak jak i nie rozpoznano w tejże potrójności luki pozwalającej przyznać duszy rozciągłości innego rodzaju niż ta, która została odrzucona dla punktowej teraźniejszości. Z drugiej strony, podejrzany staje sie *quasi* przestrzenny język w momencie, gdy rozciągłość duszy ludzkiej została pozbawiona fundamentu wszelkiej miary czasu, wszelkiego oparcia kosmologicznego. Nierozłączność duszy i czasu nabiera sensu wtedy, gdy wyeliminuje się drogą argumentacji każdą tezę, która ujmowałaby czas w zależności od ruchu fizycznego. W tym sensie "dostrzegam, stwierdzam" (20,26), że nie zostanie to definitywnie ugruntowane tak długo, jak długo nie stworzy się pojęcia *distentio animi*.

2. Miara czasu

Rozwiązując zagadkę miary czasu Augustyn przystępuje do ostatecznej charakterystyki czasu ludzkiego (21,31). Pytanie o miarę zostaje podjęte w miejscu, w którym wcześniej było pozostawione tj. 16,21: "Przed chwilą powiedziałem, że mierzymy czas wtedy, gdy on właśnie przemija (*praetereuntia*)[29] (21,27). Otóż, to z taką siłą podjęte stwierdzenie - "...że wiem, ponieważ mierzymy czas, a nie moglibyśmy mierzyć czegoś, co nie istnieje" (tamże) - przekształca się natychmiast w aporię. Tym co przemija jest właśnie teraźniejszość. Wcześniej uznaliśmy, że to właśnie teraźniejszość nie posiada rozciągłości. Argument, który przesuwa nas raz jeszcze w stronę sceptyków wart jest dokładnej analizy. Przede wszystkim pomija on różnicę pomiędzy przemijaniem a teraźniejszością w tym sensie, że teraźniejszość jest chwilą niepodzielną (czy też jak to powiemy później jest "punktem"). Jedynie dialektyka potrójnej teraźniejszości, interpretowanej jako rozciągłość, będzie mogła ocalić twierdzenie, które musi zgubić się w labiryncie aporii. Przede wszystkim argument przeciwstawny skonstruowany jest właśnie przy pomocy wyobraźni *quasi* przestrzennej, w którą przyoblekło się pojmowanie czasu jako potrójnej teraźniejszości. Przemijać, znaczy przechodzić przez... A zatem uprawnione jest pytanie: "skąd (*unde*), którędy (*qua*) i dokąd (*quo*) on przebiega?" (tamże). Widzimy tutaj, że za sprawą pojęcia "przemijania" (*transire*) wyłania się pułapka *quasi* przestrzenności. Zresztą jeśli pójdziemy za tą przenośnią, to musimy stwierdzić, że przechodzić, to znaczy zmierzać z (*ex*) przyszłości przez (*per*) teraźniejszość do (*in*) przeszłości. Przejście to utwierdza w przekonaniu, że miary czasu dokonuje się "w pewnej przestrzeni" (*in aliquo spatio*), i że wszystkie relacje pomiędzy przedziałami czasu dotyczą "przestrzeni czasu" (*spatio temporum*) (tamże).

Wydaje się, że impas jest całkowity: czas zresztą nie posiada przestrzenności - "przecież nie możemy mierzyć tego, czego nie ma" (tamże).

W tym miejscu Augustyn robi przerwę, jak wcześniej w każdym momencie krytycznym. Właśnie tutaj zostaje wypowiedziane słowo zagadka: "Umysł mój goreje pragnieniem rozwikłania tej niezmiernie trudnej zagadki (*aenigma*)[30] (22,28). Są to w rzeczywistości pojęcia obiegowe, które są niejasne, jak to już wiemy od początku tego badania. Lecz, powtórzmy raz jeszcze, w odróżnieniu od sceptycyzmu wyznaniu zagadki towarzyszy gorące pragnienie, które dla Augustyna jest postacią miłości: "Udziel mi tego co kocham, bo że kocham Twoim jest darem" (tamże)[31]. Pokazuje się tutaj hymniczna strona poszukiwania, w której badanie czasu wplata się w medytację nad wiecznym Słowem. Wrócimy do tego poźniej. Teraz ograniczmy się do podkreślenia umiarkowanego zaufania, jakie Augustyn przyznaje językowi powszedniemu: "jak długo (*quam diu*) (...) od jak dawna (*quam longo tempore*) (...) ciągle takie rzeczy mówimy i słyszymy, ludzie nas rozumieją"[32] (22,28). Dlatego właśnie istnieje **zagadka,** nie zaś coś, czego nie jesteśmy świadomi.

Aby rozwikłać zagadkę, należy odrzucić rozwiązanie kosmologiczne, ograniczając badanie do poszukiwania w samej duszy, tzn. w zwielokrotnionej strukturze potrójnej teraźniejszości, fundamentu rozciągłości i miary. Dyskusja dotycząca stosunku czasu do ruchu gwiazd i do ruchu w ogóle nie stanowi więc ani dodatkowej zbędnej części ani wykrętu.

W mniejszym niż kiedykolwiek stopniu wizja Augustyna jest zależna od sporu, którego długa historia rozciąga się od *Timajosa* Platona i od *Fizyki* Arystotelesa aż do 7 części III *Enneady* Plotyna. Do *distentio animi* dochodzi się z trudem za pomocą ścisłej argumentacji, która posługuje się chropawą retoryką *reductio ad absurdum*.

Argument pierwszy: jeśli czas to ruch gwiazd, dlaczego nie można by powiedzieć, że to także ruch wszelkich ciał? (23,29). Argument ten poprzedza teza mówiąca, że ruch gwiazd mógłby się zmieniać, tzn. przyspieszać bądź zwalniać, a to jest nie do pomyślenia dla Arystotelesa. Tak więc gwiazdy zostają sprowadzone do rangi innych ciał ruchomych, do obrotu koła garncarskiego lub czynności wymawiania sylab przez głos ludzki.

Argument drugi: gdyby światła niebieskie znieruchomiały a koło garncarskie nie obracało się, należałoby mierzyć czas przy pomocy czegoś innego niż ruch (tamże). Raz jeszcze argument sugeruje podważalność tezy o niezmienności ruchu ciał niebieskich.

Argument trzeci: w uprzednich twierdzeniach spoczywa przekonanie, wsparte *Pismem*, że gwiazdy są jedynie światłami niebieskimi przeznaczonymi do oznaczania czasu (tamże). W ten sposób przesunięte - rzec można - gwiazdy nie mogą dzięki swemu ruchowi konstytuować czasu.

Argument czwarty: jeśli pytamy co stanowi miarę tego, co nazywamy "dniem", myślimy spontanicznie, że dwadzieścia cztery godziny dnia są mierzone przez całkowitą drogę słońca od wschodu do zachodu. Ale gdyby słońce obracało się szybciej i przebiegało cały swój tor w jedną godzinę, "dzień" nie byłby już mierzony przy pomocy ruchu słońca (23,30). Meijering podkreśla, jak dzięki hipotezie o zmiennej szybkości ruchu Słońca, Augustyn oddala się od

tradycji: ani Arystoteles ani Plotyn, którzy przecież oddzielają czas od ruchu, nie posłużyli się tym argumentem. Dla Augustyna, Bóg, będący panem stworzenia, może zmienić szybkość ruchu gwiazd w taki sposób, jak garncarz szybkość koła garncarskiego, lub recytujący szybkość wymawiania sylab (powstrzymanie Słońca przez Jozuego posiada ten sam sens co hipoteza o przyspieszeniu jego ruchu, która jako taka jest niezależna od argumentu cudu). Jedynie Augustyn ma śmiałość aby twierdzić, że można mówić o przestrzenności czasu - dzień, godzina - bez odniesień kosmologicznych. Pojęcie *distentio animi* posłuży jako zamiennik w miejsce kosmologicznego założenia o przestrzenności czasu[33]. Istotnie trzeba zauważyć, że przy pomocy argumentu, który oddziela całko-wicie pojęcie "dnia" od pojęcia ruchu ciał niebieskich, Augustyn wprowadza po raz pierwszy pojęcie *distentio*, zresztą bez żadnych określeń: "Widzę więc, że czas jest pewnego rodzaju rozciągłością. Lecz czy naprawdę widzę, czy tyl-ko zdaje mi się, że widzę? Ty mi to rozświetlisz, który światłem i prawdą jesteś!"[34] (23,30).

Dlaczego takie wahanie w chwili, gdy rozwiązanie wydawało się wyłaniać? W rzeczywistości mimo uprzednich argumentów nie poradzono sobie z kosmologią. Odsunięto jedynie ekstremalną tezę stwierdzającą, że "czas polega na ruchu ciał" (24,31). Arystoteles również ją odrzucił uznając, że nie będąc ruchem, czas jest "czymś ruchomym". Czy czas nie mógłby być miarą ruchu, nie będąc ruchem? Czy aby czas istniał nie wystarczy, aby ruch był potencjalnie mierzalny? Na pierwszy rzut oka Augustyn wydaje się czynić ustępstwo na rzecz Arystotelesa, kiedy pisze: "Czym innym jest więc ruch ciała, a czym innym to według czego mierzymy, jak długo on przebiega. Dla kogóż nie byłoby jasne, co z dwojga należy nazwać czasem?[35] (24,31). Kiedy mówi on, że czas jest raczej miarą ruchu niż samym ruchem, nie znaczy to, że myśli on o regularnym ruchu ciał niebieskich, ale o mierze ruchu duszy ludzkiej. W konsekwencji, jeśli uzna się, że czas mierzy się, porównując czas krótszy z czasem dłuższym, niezbędny jest stały termin, według którego porównujemy, gdyż nie może nim być cykliczny ruch gwiazd, skoro uznano wcześniej, że może on się zmieniać. Ruch może się zatrzymywać, czas nie. Czyż nie tylko ruch, ale także spoczynek mierzymy? (tamże).

Bez tego zawahania nie zrozumielibyśmy, dlaczego po z pozoru zwycięskim argumencie przeciwko identyfikowaniu czasu z ruchem Augustyn wyznaje raz jeszcze całkowitą niewiedzę: wiem, że mój dyskurs o czasie jest w czasie; wiem zatem, że czas istnieje i że się go mierzy. Lecz nie wiem ani czym jest czas, ani w jaki sposób się go mierzy: "Biada mi, ja nawet nie wiem, czego nie wiem"[36] (25,32).

Na następnej stronie pojawi się rozstrzygająca formuła: "Dlaczego (*inde*) wydało mi się, że czas nie jest niczym innym jak rozciągłością. Lecz czego rozciągłością? - nie wiem. Zastanawiam się czy nie jest on rozciągłością samego umysłu"[37] (26,33). W następstwie czego? Dlaczego ta sztuczna formuła (zastanawiam się, czy nie jest) dla potwierdzenia tezy? Raz jeszcze, jeśli istnieje jakiś rdzeń fenomenologiczny w tym twierdzeniu, łączy się on nierozerwalnie z *reductio ad absurdum*, które wyeliminowało pozostałe hipotezy: ponieważ mierzę ruch jakiegoś ciała za pomocą czasu a nie odwrotnie, ponieważ

można zmierzyć długi odcinek czasu tylko przy pomocy krótkiego, i ponieważ żaden fizyczny ruch nie dostarcza stałego terminu, wg którego porównujemy, o ruchu gwiazd sądzi się, że jest zmienny, zatem **pozostaje** jedynie rozciągłość czasu lub rozciągłość duszy. Oczywiście Plotyn mówił o tym przed Augustynem, lecz miał on na uwadze duszę świata a nie duszę ludzką[38]. Z tego właśnie powodu wszystko zostało rozwiązane i wszystko pozostaje wciąż w zawieszeniu, nawet kiedy słowo klucz: *distentio animi* zostało wypowiedziane. Dopóki nie połączymy *distentio animi* z dialektyką potrójnej teraźniejszości nie zrozumiemy samych siebie.

Ciąg dalszy XI księgi (26,33-28,37) ma za cel utwierdzić związek pomiędzy dwoma głównymi tematami poszukiwania: pomiędzy tezą o potrójnej teraźniejszości, która rozwiązała pierwszą zagadkę, tzn. istnienia, któremu brak istnienia oraz tezą o rozciągłości duszy rozwikłującą zagadkę o rozciągłości rzeczy, która nie posiada rozciągłości. A zatem do przemyślenia pozostaje potrójna teraźniejszość jako rozciągłość i rozciągłość jako potrójna teraźniejszość. Tym genialnym śladem XI księgi *Wyznań* Augustyna podąża później Husserl, Heidegger i Merleau-Ponty.

3. *Intentio* i *distentio*

Aby wykonać ten ostatni krok, Augustyn nawiązuje do wcześniejszego twierdzenia (16,21 i 21,27), które nie tylko pozostało w zawieszeniu, ale okazało się, że również upadło pod wpływem ataku sceptycyzmu. Bowiem mierzymy czas, **kiedy on przemija**, ale nie przyszłość, której nie ma, ani przeszłość, której już nie ma, ani teraźniejszość, która nie posiada rozciągłości, lecz "czas który przemija". W przemijaniu właśnie, w przechodzeniu należy szukać jednocześnie **zwielokrotnienia** teraźniejszości i jej **rozdarcia**.

Rozdarcie to zostaje pokazane przy pomocy trzech słynnych przykładów z dźwiękiem, który zaczyna rozbrzmiewać i następnie przestaje brzmieć, oraz dwóch dźwięków, które rozbrzmiewają jeden po drugim - rozdarcie będące potrójną teraźniejszością.

Przykłady te wymagają dużej uwagi, gdyż różnica między nimi jest bardzo subtelna.

Przykład pierwszy (27,34): mamy dźwięk, który zaczyna rozbrzmiewać, rozbrzmiewa jeszcze i milknie. W jaki sposób o tym mówimy? Ważną rzeczą dla zrozumienia tego fragmentu jest odnotowanie, że jest on napisany w czasie przeszłym; mówi się o brzmieniu dźwięku, kiedy ono ustało. O momencie jeszcze nie (*nondum*) przyszłym mówi się w czasie przeszłym (*futura erat*). O chwili w której on rozbrzmiewa, a więc o jego czasie teraźniejszym mówi się jako o minionej: kiedy rozbrzmiewał mógł być mierzony "ale i wtedy (*sed et tunc*) to (dźwięk) nie trwało (*non stabat*), lecz nieustannie zmierzało (*ibat*) ku chwili, w której miało przestać istnieć (*praeteribat*)"[39] (27,34). Mówi się więc o przemijaniu samej teraźniejszosci w czasie przeszłym. Przykład pierwszy daleki od dostarczenia zadowalającej odpowiedzi na zagadkę, raczej wydaje się ją gmatwać. Ale jak zawsze droga do rozwiązania jest w samej zagadce, tak jak

zagadka tkwi w rozwiązaniu. Jedna cecha z przykładu pozwala na utrzymanie kierunku: "Bowiem (*enim*) przemijając, osiągnęło (*tendebatur*) jakąś rozciągłość czasową (*in aliquod spatium temporis*), dzięki której mogło być mierzone; sama zaś teraźniejszość nie ma żadnej rozciągłości" (tamże). Klucza należy szukać po stronie tego co przemija jako czegoś różnego od teraźniejszości punktowej[40].

Przykład drugi wykorzystuje ten wyłom, zamieniając jednak hipotezę (ciąg dalszy 27,34). Nie będzie się już mówić o przemijaniu w czasie przeszłym, lecz w czasie teraźniejszym. Oto rozbrzmiewa inny dźwięk. Przypuśćmy, że teraz wciąż oto rozbrzmiewa (*adhuc*): "mierzymy go, dopóki (*dum*) brzmi." Teraz mówi się o jego ustaniu w czasie przyszłym, jako przyszłym dokonanym; "bo kiedy ustanie (*cessaverit*), będzie już (*iam*) należał do przeszłości i nie będzie już (*non erit*) tego, co moglibyśmy mierzyć" (tamże). Pytanie "jak długo" (*quanta sit*) stawia się w czasie teraźniejszym. W czym wobec tego tkwi trudność? Wynika ona z niemożliwości zmierzenia przemijania, kiedy trwa ono w swoim "jeszcze" (*adhuc*). By istniał początek i koniec, a zatem wymierna odległość, trzeba aby coś ustało.

Ale jeśli mierzy się tylko to co przestało istnieć, popada się na nowo we wcześniejszą aporię. Pogłębia się ona nawet jeszcze bardziej: skoro nie mierzy się ani czasu, który przemija, ani kiedy ustał, ani kiedy trwa. Sama idea czasu, który przemija - wprowadzona jako argument - wydaje się rozpraszać w tych samych niejasnościach co przyszłość, przeszłość i punktowa teraźniejszość. "Nie mierzymy więc ani przeszłości, ani przyszłości, ani teraźniejszości, ani czasu właśnie przemijającego"[41] (tamże).

Skąd zatem pochodzi pewność, że mierzymy (sprzeciw: "a jednak mierzymy czas" powraca dwukrotnie w tym dramatycznym paragrafie), jeśli nie wiemy **w jaki sposób**? Czy istnieje jakiś sposób mierzenia czasu, który właśnie przemija i jednocześnie kiedy ustał i kiedy trwa? W tę właśnie stronę przykład trzeci kieruje poszukiwanie.

Przykład trzeci (27,25) dotyczy recytacji z pamięci jednego wersu, który ma postać *Deus creator omnium* a pochodzi z hymnu Św. Ambrożego. Przynosi on całość bardziej złożoną niż ciągnący się dźwięk, a mianowicie nakładanie się czterech sylab długich i czterech sylab krótkich wewnątrz jednego zwrotu, w wersie (*versus*). Złożoność przykładu zmusza do ponownego wprowadzenia pamięci i retrospekcji, które w analizie dwóch ostatnich przykładów pominięto. Jedynie w przykładzie trzecim dokonuje się złączenie pytania o miarę z pytaniem dotyczącym potrójnej teraźniejszości. Nakładanie się czterech sylab krótkich i czterech sylab długich wprowadza element porównawczy, odnoszący się bezpośrednio do odczucia zmysłowego. "Wypowiadając ten wers, mogę to stwierdzić, jeśli w ogóle mogę ufać własnym uszom (*quantum sensitur sensu manifesto*)"[42] (tamże). Augustyn wprowadza wrażenie zmysłowe jedynie po to, aby zaostrzyć aporię i doprowadzić do jej rozwiązania, nie zaś aby zasłonić ją płaszczem intuicji. Jeśli bowiem długie i krótkie sa takimi tylko przez porównanie, nie mamy możliwości dodania ich jak łokieć do łokcia. Trzeba więc zapamiętać (*tenere*) krótką i porównać ją (*applicare*) do długiej. Ale jak zapamiętać to, co przebrzmiało? Aporia pozostanie całkowita, jeśli mówi się o samych sylabach tak, jak powyżej rozważano sam dźwięk, tzn. jako rzeczy

przeszłe i przyszłe. Ale aporię rozwiązuje się, jeśli bierze się pod uwagę nie sylaby, których już nie ma, bądź których jeszcze nie ma, lecz ich odbicia w pamięci i ich znaki w oczekiwaniu. "Mierzę więc nie same (*ipsas*) dźwięki, których już nie ma, lecz coś, co w (*in*) mojej pamięci utkwiło (*in-fixum manet*)" (tamże).

Ponownie odnajdujemy - pochodzącą z analizy - teraźniejszość przeszłości, która zamykała pierwszą zagadkę - a wraz z tym stwierdzeniem wszystkie trudności związane z obrazem-odbiciem (*vestigium*). Korzyść jednakże jest ogromna. Wiemy obecnie, że miara czasu nie ma nic wspólnego z zewnętrznym ruchem. Poza tym znaleźliśmy w samym umyśle element stały pozwalający porównać czas długi i czas krótki: wraz z obrazem-odbiciem, ważnym czasownikiem okazuje się już nie przemijać (*transire*), lecz pozostawać (*manere*). W tym sensie dwie zagadki - istnienia/nieistnienia oraz miary tego, co nie posiada rozciągłości - są rozwiązane w tym samym czasie. Z jednej strony wróciliśmy znowu do nas samych: "W tobie (*in te*), umyśle mój, mierzę czas" (27,36). Ale w jaki sposób? W taki sposób, że pozostaje tam po jego przeminięciu wrażenie (*affectio*) dokonane w umyśle przez rzeczy przemijające. "Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie (*manet*), gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki których przeminięciu ono powstało" (27,36).

Nie należy sądzić, że to odwołanie się do wrażenia kończy poszukiwanie[43]. Pojęcie *distentio animi* nie otrzymało tego, co mu przysługuje, jak również nie skontrastowano pasywności wrażenia z aktywnością umysłu zwróconego w przeciwstawnych kierunkach pomiędzy oczekiwaniem, pamięcią a uwagą. **Jedynie umysł zwrócony w tak różne strony może być rozciągły**.

Ta aktywna strona procesu domaga się, aby poprzedni przykład z recytacją został ponownie przywołany w całej swej dynamice: przygotowany zawczasu, powierzony pamięci, zaczyna się, przebiega w ten sposób, że aktywne procesy podwajają obrazy-odbicia oraz obrazy-znaki w ich pasywności. Mylilibyśmy się co do roli tych obrazów, jeśli byśmy nie zauważyli, że recytacja jest aktem, który poprzedza skierowanie uwagi na cały wiersz, następnie na to, co z wiersza zostało, aż do (*donec*) zakończenia procesu. W naszym opisie aktu recytacji teraźniejszość nawet nie jest przemijającym punktem; jest ona "teraźniejszą intencją" (*praesens intentio*) (27,36). Jeśli uwagę nazywa się intencją, to dlatego, że przejście przez teraźniejszość staje się przejściem aktywnym: teraźniejszość nie jest już przeszła, ale: "czynna uwaga człowieka, będąca czymś teraźniejszym przeprowadza (*traicit*) przyszłość ku przeszłości; przyszłość ciągle się zmniejsza, a przeszłość wzrasta, aż wreszcie - po zupełnym wchłonięciu przyszłości - wszystko jest już tylko przeszłością"[44] (27,36). Oczywiście nie pozbyliśmy się *quasi* przestrzennego wyobrażenia ruchu zmierzającego **z** przyszłości **przez** teraźniejszość **w** stronę przeszłości. Bez wątpienia swego ostatecznego uzasadnienia nie może ono mieć w pasywności podwajającej cały proces. Lecz w chwili gdy zdynamizujemy to wyobrażenie i gdy odróżnimy przedmiot działania od przeżycia, które się w nim ukrywa, przestaniemy być oszukiwani wyobrażeniem dwóch miejsc, z których jedno wypełnia się, w miarę jak drugie staje sie puste. Nie byłoby więc przyszłości, która się

zmniejsza ani przeszłości, która wzrasta, bez "umysłu, który owych rzeczy dokonuje (*animus quid illud agit*)"[45] (28,37). Bierności towarzyszą jak cień trzy funkcje wyrażone obecnie za pomocą trzech czasowników: umysł "oczekuje (*expecta*), zwraca uwagę (*attendit*) (czasownik ten przypomina *intentio praesens* oraz zapamiętuje (*meminit*)" (tamże). Rezultatem jest: "To czego oczekuje, poprzez to na co zwraca uwagę, przechodzi (*transeat*) w to, co on zapamiętuje" (tamże). Przeprowadzać, to także przemijać. Słownictwo oscyluje tutaj pomiędzy aktywnością a pasywnością. Umysł oczekuje i zapamiętuje, a właśnie oczekiwanie i pamięć mieszczą się "w" duszy jako obrazy-odbicia i obrazy-znaki. Przeciwieństwo koncentruje się w teraźniejszości. Z jednej strony, w chwili gdy przemija, sprowadza się on do punktu (*in puncto praeterit*): a w tym właśnie miejscu najbardziej wyraziście ukazuje się brak rozciągłości czasu teraźniejszego. Ale jako, że przemija, jako, że uwaga "w której to, co ma być, przebiega (*pergat*) ku nie-istnieniu", należy powiedzieć, że "trwa skupienie umysłu (*perdurat attentio*)".

Trzeba umieć rozróżniać przedmiot działania od przeżycia w złożonym zwrocie "długiego przeczucia przyszłości", który Augustyn umieszcza absurdalnie w miejsce długiej przyszłości, zaś "długie wspomnienie o przeszłości" zajmuje miejsce długiej przeszłości; a zatem w duszy, za sprawą wrażenia oczekiwania i pamięci, które mają rozciągłość. Ale samo wrażenie jest w duszy dlatego, że umysł **działa**, to znaczy, oczekuje, skierowuje uwagę i zapamiętuje.

Na czym więc polega rozciągłość? Na przeciwieństwie pomiędzy tymi trzema napięciami. O ile paragrafy 26,33-30,40 są skarbcem XI księgi, to paragraf 28,38, i tylko on, jest klejnotem tego skarbca. Przykład ze śpiewem, z dźwiękiem, który trwa i przestaje, jak również z sylabami krótkimi i długimi jest czymś więcej niż konkretnym zastosowaniem. Stanowi punkt artykulacji teorii rozciągłości (*distentio*) opartej na potrójnej teraźniejszości, przeformułowanej w pojęciach potrójnej intencji, rozjaśnia *distentio* za pomocą rozświetlającej *intentio*. Należy zacytować cały paragraf: "Oto mam wyrecytować dobrze mi znany psalm. Zanim zacznę, moje oczekiwanie jest zwrócone (*tenditur*) ku jego całości. Skoro zacząłem, to ile z niego straciłem w przeszłość, tyle zalega moją pamięć (*tenditur*). Zakres działania (*actionis*), któremu się poświęcam, podzielony jest (*distenditur*) między pamięć, zwróconą ku temu, co już wypowiedziałem, i oczekiwanie zwrócone ku temu, co mam wypowiedzieć. Uwaga (*attentio*) jednak ciągle jest obecna, przez nią przechodzi (*traicitur*) w przeszłość to, co było przyszłością. Im dłużej trwa to działanie (*agitur et agitur*), tym bardziej kurczy się dziedzina oczekiwania, a powiększa się dziedzina pamięci, aż wreszcie całe oczekiwanie zostaje pochłonięte, gdy recytacja dobiega końca i cała zapada w dziedzinę pamięci"[46] (28,38).

Przedmiotem całego tego paragrafu jest dialektyka oczekiwania, pamięci i uwagi ujmowanych nie oddzielnie lecz we wzajemnym oddziaływaniu. Nie ma już pytań ani o obrazy-odbicia, ani o obrazy-antycypujące lecz o działanie w czasie, którego dziedzina oczekiwania kurczy się, a powiększa dziedzina pamięci. Pojęcie *actio* i wyrażenie czasownikowe *agitur*, umyślnie podwojone, tłumaczą impuls oddziałujący na całość. Oczekiwanie i pamięć zostają określone jako "zwrócone": pierwszy w stronę całości psalmu przed rozpoczęciem

śpiewu, drugi w stronę części śpiewu, która już upłynęła. Uwaga zaś, jej napięcie, kieruje się w stronę aktywnego "przejścia" od tego, co było przyszłe na to, co staje się przeszłe. Jest to połączone działanie oczekiwania, pamięci i uwagi, która "trwa". *Distentio* nie jest już niczym innym jak tylko siecią, niezbieżnymi trzema modalnościami działania: "zakres działania, któremu się poświęcam, podzielony jest między pamięć zwróconą ku temu, co już powiedziałem, i oczekiwanie zwrócone ku temu, co mam wypowiedzieć".

Czy *distentio* ma coś wspólnego z pasywnością wrażenia? Tak się wydaje, jeśli porównamy ten piękny tekst, z którego zdaje się znikać *affectio*, z pierwszym szkicem analizy aktu recytacji (27,36). Wrażenie wydaje się tutaj być rozumiane jako pasywna - niewypowiedziana - odwrotność "napięcia" aktu recytacji: coś oto trwa (*manet*), w miarę jak "możemy w myślach przebiegać (*pera-gimus*) wiersze i wersy jakiejkolwiek mowy". "Czujna uwaga człowieka będąca czymś teraźniejszym przeprowadza (*traicit*) przyszłość ku przeszłości"[47] (27,36).

Jeśli przybliży się - a sądzę, że jest to możliwe [do zrobienia] - pasywność *affectio* do *distentio animi*, można powiedzieć, że trzy dziedziny czasowe rozdzielą się w mierze, w jakiej aktywność intencjonalna przyjmuje za przedmiot przeciwieństwo, tj. pasywność wywołaną przez tę właśnie aktywność, którą z braku czegoś innego określa się jako obraz-odbicie lub obraz-znak. Nie są to tylko trzy zachodzące na siebie akty, lecz aktywność i pasywność, które się wzajem sobie przeciwstawiają; nie mówimy tu nic o niezgodności pomiędzy dwiema pasywnościami, złączonymi: jedna z oczekiwaniem, druga z pamięcią. Im bardziej umysł kieruje się *intentio*, tym bardziej cierpi *distentio*.

Czy aporia czasu, na długo lub krótko, została rozwiązana? Tak, jeśli się przyjmie: 1) że tym, co mierzymy, nie są rzeczy przyszłe lub przeszłe, lecz ich oczekiwanie lub wspomnienie; 2) że oczekiwanie i wspomnienie są odczuciami ukazującymi mierzalną przestrzenność jedynego w sobie rodzaju; 3) że te odczucia są odwrotnością aktywności umysłu, który działając, działa; wreszcie 4) że samo to działanie jest potrójne i dlatego rozciąga się w mierze, w jakiej się zwraca.

Prawdę powiedziawszy, każda z części tego rozwiązania stanowi zagadkę:

1) W jaki sposób mierzyć oczekiwanie lub wspomnienie, opierając się na "znakach" określających przestrzeń przebytą przez poruszający się obiekt, a zatem bez uwzględnienia zmiany fizycznej powodującej poruszanie się tego ruchomego obiektu w przestrzeni?

2) Jaki posiadamy niezależny dostęp do znaczenia odbicia, skoro mieści się ono wyłącznie "w" myśli?

3) Czy mamy jakiś inny środek do wyrażenia więzi między *affectio* a *intentio* poza progresywną dynamizacją metafory miejsc przechodzących przez oczekiwanie, uwagę i wspomnienie? Pod tym względem metafora przejścia wydarzeń przez teraźniejszość wydaje się nie do przekroczenia. Jest to dobra metafora, metafora żywa, jako obejmująca całość idei "przemijania" w znaczeniu ustawania i [jako] "przeprowadzania" w znaczeniu konwojowania. Nie wyda-je się aby jakiekolwiek pojęcie "przewyższało" (*aufhebt*) tę żywą metaforę[48].

4. Teza ostatnia, jeśli można ją tak nazwać, stanowi zagadkę najbardziej niezgłębioną, zagadkę ceny, za jaką można stwierdzić, że aporia miary została przez Augustyna" rozwiązana": dusza "rozciąga się" w miarę jak "się zwraca", oto najwyższa zagadka.

Ale właśnie jako zagadka rozwiązanie aporii miary jest cenne. Bezcennym odkryciem św. Augustyna jest to, że sprowadzając rozszerzalność czasu do rozciągłości duszy, połączył tę rozciągłość z siecią, która nieustannie przenika potrójną teraźniejszość, jest między teraźniejszością a przyszłością, między teraźniejszością a przeszłością, teraźniejszością a teraźniejszością. Widać w ten sposób, jak rodzi się *niezgodność* i odradza się sama *zgodność* dziedzin oczekiwania, uwagi i pamięci.

Na zagadkę refleksji nad czasem odpowiada akt poetyckiej organizacji wątku. *Poetyka* Arystotelesa nie rozwiązuje spekulatywnie zagadki. W ogóle jej nie rozwiązuje. Ona ją przepracowuje poetycko, tworząc odwrócony obraz niezgodności i zgodności. Augustyn wobec tego nowego odwrócenia nie pozostawia nas bez słowa poparcia: ulotny przykład z *canticus* recytowanego z pamięci staje się nagle, na końcu poszukiwania, silnym paradygmatem dla innych *actiones*, w stronę których kieruje się dusza cierpiąca rozdarcie. "Co dotyczy całego psalmu, stosuje się też do jego części, a nawet do jego sylab. Odnosi się to również do każdego dłuższego działania (*in actione longiore*), którego tylko mała cząstka może być na przykład recytacją owego psalmu. Stosuje się to wreszcie do całego życia ludzkiego, którego składnikami są wszystkie działania (*actiones*) człowieka, a także do całej historii ludzkości, której częścią są wszystkie ludzkie żywoty"[49] (28,38). Rozpościera się tutaj całe możliwe królestwo narratywności: począwszy od prostego wiersza, przechodząc przez historię całego życia ludzkiego, aż do historii uniwersalnej. Tym ekstrapolacjom, w prosty sposób zasugerowanym przez Augustyna, poświęcone jest moje dzieło.

4. Kontrast z wiecznością

Do rozważenia pozostaje jeszcze sprawa zarzutu podniesionego na początku naszego badania wobec lektury XI księgi *Wyznań*, która sztucznie oddziela części 14,17-28,37 od okalającej wielkiej medytacji nad wiecznością. Tylko częściowo odpowiedzieliśmy na ten zarzut, podkreślając autonomię, którą to poszukiwanie winno się cechować w swym odwiecznym sporze z argumentami sceptyków istotnie kierowanymi wobec czasu. Z tego względu teza mówiąca, że czas jest "w" duszy, i że "w" duszy znajduje zasadę swej miary, wystarczy przynajmniej dla niej samej, aby odpowiedzieć na wewnętrzne aporie pojęcia czasu. Pojęcie *distentio animi*, aby być zrozumianym, wymaga jedynie przeciwstawienia z immanentnym *intentio* w "działaniu" umysłu[50].

A jednak brakuje czegoś dla **pełnego** znaczenia *distentio animi*, czegoś co przynosi jedynie kontrast z wiecznością. To, czego brak, nie dotyczy jednak tego, co nazwę później dostatecznym sensem *distentio animi*: tzn. sensu wystarczającego do odpowiedzi na aporie nieistnienia i miary. To, czego brak,

pochodzi z innego porządku. Wyróżniam trzy główne konsekwencje medytacji nad wiecznością dla spekulacji dotyczącej czasu.

Pierwsza polega na umieszczeniu całej spekulacji nad czasem w horyzoncie pewnej **idei-ograniczającej**, która zmusza do myślenia zarazem o czasie i czymś innym niż czas. Druga polega na intensyfikacji samego doświadczenia *distentio* na poziomie egzystencjalnym. Trzecia, to apel do przekroczenia tego właśnie doświadczenia w kierunku wieczności, a zatem do wewnętrznego **zhierarchizowania**, do przeciwstawienia się fascynacji przedstawiającej czas liniowo.

a) To, że medytacja Augustyna skupia się jednocześnie na wieczności i na czasie jest niepodważalne. XI księga *Wyznań* rozpoczyna się od pierwszego wersetu *Księgi Rodzaju* (w jednej z wersji łacińskich znanych w Afryce w czasie pisania *Wyznań*): *in principio fecit Deus*. Ponadto medytacja, która wypełnia czternaście pierwszych rozdziałów XI księgi łączy w sposób nierozdzielny, hymn pochwalny psalmisty z szeroko rozumianą spekulacją typu platońskiego i neoplatońskiego[51]. Przez to podwójne odniesienie medytacja, wychodząc od czasu, nie pozostawia miejsca na jakiekolwiek odejście od wieczności, w żadnym odpowiadającym temu słowu sensie. To, co jest przedstawiane, wyznawane i myślane, stanowi jednocześnie kontrast wieczności i czasu. Praca inteligencji nie skupia się wcale na pytaniu, czy czas istnieje. Pierwszeństwo wieczności wobec czasu - pierwszeństwo, którego znaczenie pozostaje do określenia - jest dane w przeciwieństwie między "czymś co nie zostało stworzone a istnieje" a czymś co posiada jakieś przed i jakieś po, i co "zmienia się" i "przekształca"[52] (4,6). To przeciwieństwo obecne jest w wołaniu: "Widzę niebo i ziemię. One same wołają, że zostały stworzone. Zmieniają się bowiem i przekształcają" (tamże). Augustyn podkreśla również, że "i to - wiemy"[53] (tamże). Zatem, praca inteligencji odkrywa trudności związane z wiecznością, powstałe za sprawą tego właśnie wyznania: "Niech usłyszę i zrozumię, co to znaczy (*quomodo*), że na początku uczyniłeś niebo i ziemię" (3,5) (pytanie powtórzone u początku 5,7). Dotyczy to zarówno wieczności, jak i czasu; że ona jest, nie stanowi wcale problemu, niejasne natomiast w jaki sposób. Ta niejasność poprzedza pierwszą funkcję określającą wieczność w stosunku do czasu: funkcję idei-ograniczającej.

Ta pierwsza funkcja wynika z zależności pomiędzy wyznaniem a badaniem w pierwszych rozdziałach XI księgi *Wyznań*. Na pytanie pierwsze: "Lecz w jaki sposób (*quomodo*) stworzyłeś niebo i ziemię?" (5,7), odpowiada on w tym samym duchu pochwały jak powyżej: "Słowem je stworzyłeś swoim" (tamże). Ale z tej odpowiedzi rodzi się nowe pytanie: "Lecz jak przemówiłeś?" (6,8). Odpowiada on na to z taką samą pewnością, posługując się wiecznością *Verbum*: "wszystko (*omnia*) jest wypowiadane od razu (*simul*) i na wieki wieczne (*sempiterne*). Gdyby było inaczej, panowałby nad Nim czas i przemiana. Nie byłoby prawdziwej wieczności i prawdziwej nieśmiertelności" (7,9). Augustyn **wyznaje**: "To wiem, Boże mój. Dzięki Ci składam za tę wiedzę" (7,9).

Zapytajmy więc, co to jest wieczność słowa? Zarysowuje się tu podwójny **kontrast**, który nim stanie się źródłem nowych kłopotów, jest źródłem negatywności dotyczącej czasu.

Powiedzieć bowiem, że rzeczy zostały stworzone w Słowie, oznacza zanegować tezę, że Bóg tworzy jak rzemieślnik zaczynając od czegoś. "Ani też nie uczyniłeś całego wszechświata w całym wszechświecie, bo zanim (*antequam*) wszechświat został stworzony, nie było w nim (*quam non erat*) miejsca, w którym mógłby być stworzony" (5,7). Wyprzedza się tutaj tezę o stworzeniu *ex nihilo*, a początkową nicość dotyka od razu czas ontologicznego braku.

Ale rozstrzygające przeciwieństwo, wytwarzające nowe negacje i nowe kłopoty, przeciwstawia boskie *Verbum* i ludzki *vox*: Słowo stwórcy nie jest jak głos ludzki, który "zaczyna się i kończy", jak sylaby, które "rozbrzmiewają i" przemijają" (6,8). Słowo i głos są tak wzajem do siebie niesprowadzalne i tak nierozerwalne, jak słuch duchowy, który słucha Słowa i otrzymuje wska-zówki od wewnętrznego nauczyciela, i słuch zewnętrzny, który przyjmuje *verba* i przekazuje je uważnemu umysłowi. *Verbum* trwa; *verba* ulegają rozproszeniu. Wraz z tym przeciwieństwem (i "porównaniem", które mu towarzyszy) czas ponownie zostaje naznaczony negatywną oznaką: jeśli *Verbum* trwa, *verba* "nie ma, bo umykają i przemijają" (6,8)[54]. W tym sensie dwie funkcje nieistnienia pokrywają się.

Postępowi negacji nie przestanie odtąd towarzyszyć wzrost pytań, który sam wzmoże wyznanie wieczności. W konsekwencji raz jeszcze pytanie wyłania wcześniejszą odpowiedź: "Wszystko czynisz nie inaczej, jak tylko Twoim słowem. Ale (*nec tamen*) rzeczy, które Twoim słowem tworzysz, ani nie powstają wszystkie razem, ani nie są wszystkie na wieki" (7,9). Innymi słowy, w jaki sposób czasowe stworzenie może być stworzone przez i w wiecznym Słowie? "Dlaczego tak jest Panie Boże mój? W jakiś sposób pojmuję, dlaczego tak się dzieje, ale nie umiem tego wypowiedzieć" (8,10). W takim sensie wieczność nie jest mniejszym źródłem zagadek niż czas.

Na tę trudność Augustyn odpowiada, obdarzając Słowo "wiecznym rozumem", który naznacza rzeczom stworzonym początek bądź kres istnienia[55]. Lecz w tej odpowiedzi mieści się zalążek głównej trudności, która przez długi czas poddawać będzie próbie przenikliwość Augustyna. Dotyczy ona tego, co było przed stworzeniem: w rzeczywistości to wyznaczenie przez wieczny rozum początku i końca zakłada, że zna on "chwilę kiedy" (*quando*) określona rzecz powinna była zacząć lub przestać istnieć. Owo *quando* rzuca nas na głębokie wody.

Przede wszystkim uznawano za wiarygodne i ważne pytanie manichejczyków i niektórych zwolenników Platona, które inni myśliciele chrześcijańscy uznali za śmieszne i kpili z niego.

Oto więc Augustyn w konfrontacji z natrętnymi pytaniami przeciwnika, przybierającymi formę potrójnego pytania: "Co czynił Bóg, zanim (*antequam*) uczynił niebo i ziemię?" Jeśli spoczywał - powiadają - i niczego nie czynił, to dlaczego i potem nie pozostał w takim stanie na zawsze, w jakim był zawsze w przeszłości?" "Jeśli zawsze było wolą Boga, by istniało stworzenie, to dlaczego stworzenie nie istniało zawsze?" (10,12). W odpowiedzi Augustyna interesować nas będzie pogłębianie się negatywności ontologicznej, wpływającej na doświadczenie *distentio animi*, które na poziomie psychologicznym samo w sobie jest negatywne.

Nim zaproponuje własną odpowiedź na te trudności, które ponownie wynikają z wyznania wieczności, Augustyn wysubtelnia ostatni raz swoje pojęcie wieczności. Wieczność jest "zawsze stojąca" (*semper stans*) przez kontrast z rzeczami, które nigdy nie są "stojące". Stabilność ta polega na tym, że "w wieczności... nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne (*totum esse praesens*), żaden zaś czas nie jest cały teraźniejszością" (11,13). Negatywność jest tutaj najwyższa: aby pomyśleć aż do końca *distentio animi*, to znaczy aż do sieci potrójnej teraźniejszości, trzeba móc ją porównać z teraźniejszością **bez** przeszłości **ani** przyszłości[56]. Ta krańcowa negacja staje się podstawą odpowiedzi na z pozoru zabawny argument.

Jeśli Augustyn zadaje sobie tyle trudu, aby go obalić, dzieje się tak dlatego, że stwarza on aporię wywołaną samą tezą o wieczności[57].

Odpowiedź na pierwsze sformułowanie zarzutu jest prosta i szczera: "Zanim uczynił niebo i ziemię, Bóg niczego nie uczynił" (12,14). Z pewnością odpowiedź ta pozostawia nietkniętym domniemanie pewnego przed, jednak ważne jest, że to przed posiada znamię nicości: "nic" z "nic nie czynić" poprzedza stworzenie. Należy zatem pomyśleć "nic", by pomyśleć czas jako zaczynający się i kończący. W ten sposób czas jest jakby otoczony nicością.

Odpowiedź na pytanie drugie jest jeszcze bardziej godna uwagi: nie istnieje w relacji do stworzenia żadne przed, ponieważ Bóg stworzył wieki stwarzając świat. "Ty jesteś stwórcą wszystkich wieków". "Bo przecież czas nie mógł przemijać, póki go nie stworzyłeś". Za jednym zamachem odpowiedź znosi pytanie: "Nie było żadnego "wtedy" (*non erat tunc*), skoro nie było czasu." (13,15) Owo "żadnego wtedy" jest na tym samym poziomie negatywności co "nic" z "nic nie czynić". A zatem, by móc domyśleć do końca czas jako przechodzenie, dane jest do myślenia sformułowanie idei nieobecności czasu. Trzeba myśleć o czasie jako *przechodzącym*, by był on w pełni przeżyty jako *przejście*.

Jednakże teza mówiąca, że czas został stworzony wraz ze światem - teza, którą odczytuje się już u Platona (*Timajos* 38*d*) - pozostawia otwartą możliwość istnienia innych wieków przed czasem (*Wyznania* XI,30,40 przywołują tę możliwość, bądź jako hipotezę spekulatywną, bądź dla zarezerwowania jakiegoś wymiaru czasowego właściwego bytom anielskim). Jakkolwiek by było, stawiając ostatecznie czoło tej możliwości, Augustyn prowadzi tezę w kierunku *reductio ad absurdum*: nawet gdyby istniał jakiś wiek przed czasem, ten wiek byłby wciąż jakimś stworzeniem, ponieważ Bóg jest stwórcą wszystkich wieków. Zatem jakiś wiek przed wszelkim stworzeniem jest nie do pomyślenia. Ten argument wystarczy, aby odrzucić przypuszczenie o bezczynności Boga przed stworzeniem: powiedzieć, że Bóg był bezczynny, znaczy powiedzieć, że istniał jakiś czas gdy on nic nie czynił nim coś uczynił. Kategorie czasowe są więc nieodpowiednie do charakteryzowania czegoś "przed światem".

Odpowiedź na trzecie sformułowanie zastrzeżenia przeciwnika daje okazję Augustynowi do ostatecznego zaatakowania przeciwieństwa pomiędzy czasem a wiecznością. Aby odrzucić wszelką ideę "nowości" woli Boga, należy nadać idei przed-stworzenia znaczenie, które z niej eliminuje wszelką czasowość. Trzeba myśleć o tym, co poprzedza, jak o czymś lepszym, jak o doskonałości,

jak o wyższości:" Ty na wyżynie (*celsitudine*) zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką wiecznością" (13,16). Negacje zaostrzają się jeszcze: "Lata twe nie odchodzą, ani nie przychodzą" (tamże). "One są jednoczesne (*simul stant*)" (tamże). *Simul stans* lat Boga, podobnie jak "dzisiaj", o którym mówi *Księga Wyjścia* przyjmują nie czasowe znaczenie tego, co przechodzi, nie będąc poprzedzonym. Przemijać znaczy mniej niż przechodzić.

Jeśli tyle uwagi poświęciłem negatywności ontologicznej, której kontrast pomiędzy wiecznością a czasem ukazuje się w doświadczeniu psychologicznym *distentio animi*, to z pewnością nie po to, by zamknąć wieczność, w rozumieniu Augustyna, w kantowskiej funkcji idei-ograniczającej. Połączenie hebraizmu i platonizmu w interpretacji *ego sum qui sum* z *Księgi Wyjścia* 3,14 w przekładzie łacińskim[58] stawia nas przed interpretacją myśli o wieczności jako myśli bez przedmiotu. Poza tym, połączenie hymnu pochwalnego ze spekulaeją potwierdza, że Augustyn nie ogranicza się do myślenia o wieczności; skierowuje się on w stronę Wiecznego, przywołuje go w drugiej osobie. Wiecznie teraźniejszy obwieszcza sam siebie w pierwszej osobie: *sum* a nie *esse*[59]. Spekulacja i tutaj jest wciąż nierozdzielna z rozpoznaniem tego, który się objawia. To w tym właśnie jest ona nierozdzielna od hymnu. W takim sensie można mówić o doświadczeniu wieczności u św. Augustyna, z pewną rezerwą, o której powiemy nieco później. Lecz dokładnie to doświadczenie wieczności przybiera postać idei-ograniczającej, kiedy umysł "porównuje" czas z wiecznością. Odbicie się tego "porównania" na żywym doświadczeniu *distentio animi* czyni z myśli o wieczności ideę-ograniczającą, w horyzoncie której doświadczenie *distentio animi* przejawia się, na planie ontologicznym, w negatywnym znaku braku lub niedostatku istnienia[60].

Reperkusja - jak mawiał Eugeniuszem Minkowskim - tak pomyślanej negacji na żywym doświadczeniu czasowości upewni nas teraz, że niedostatek wieczności nie jest jedynie jakąś świadomością granicy, lecz brakiem doznanym we wnętrzu doświadczenia czasowego. Idea-ograniczająca staje się więc smutkiem z powodu negatywności.

b) Przeciwieństwo między wiecznością a czasem, łącząc myślenie o czasie z myśleniem o tym co poza czasem, nie ogranicza się do otoczenia negatywności doświadczenia czasu. Ono je na wskroś przenika negatywnością. W ten sposób, zintensyfikowane na poziomie egzystencjalnym, doświadczenie rozciągłości zostaje podniesione do poziomu *skargi*. To nowe przeciwieństwo obecne jest w zalążku cudownej modlitwy (2,3), poprzednio już przywołanej. Hymn skrywa skargę i *confessio*, i niesie je razem w języku[61].

W horyzoncie niezmiennej wieczności skarga wyraża bez wstydu swoje własne wzruszenie. "Czym jest to osobliwe światło, które chwilami mi rozbłyska (*interlucet*) i serce mi przeszywa (*percutit*), nie raniąc mnie? Drżę wtedy z lęku, a zarazem płonę tęsknotą (*et innhorresco et inardesco*). Drżę z lęku, bo jestem tak odmienny od niego. Lecz w tej mierze w jakiej jestem do niego podobny, jego ogniem płonę" (9,11). Jeszcze w toku narracji *Wyznań*, opowiadając o daremnych próbach plotyńskiej ekstazy, Augustyn żali się: "Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie - w krainie gdzie, wszystko jest inaczej (*in regione dissimilitudinis*)"[62] (VII 10,16). Wyrażenie, które pochodzi od Platona

(*Pol.* 273*d*), i które zostało przeniesione do tradycji chrześcijańskiej za pośrednictwem Plotyna (*Enneada* I,8, 13,16-17), otrzymuje tutaj zaskakujący odcień: nie odnosi się już, jak u Plotyna, do upadku w ciemną otchłań; przeciwnie, oznacza radykalną różnicę ontologiczną dzielącą stworzenie od stwórcy, różnicę, którą dusza odkrywa dokładnie w swoim powrotnym ruchu i dzięki swemu wysiłkowi zmierzającemu do poznania zasady[63].

Ale jeśli rozpoznanie podobieństwa i różnicy podnosi znaczenie "porównującego" umysłu (6,8), jego reperkusje podkopują sferę odczuć w całej jej rozciągłości. Warto z tego względu odnotować, że końcowe strony XI księgi - w której dokonuje się włączenie analizy czasu w medytację nad związkami między wiecznością a czasem (29,39-31,41) - dostarczają ostatecznej interpretacji *distentio animi*, naznaczonej tym samym tonem hymnu pochwalnego i skargi jak początkowe rozdziały księgi. *Distentio animi* nie oznacza już jedynie "rozwiązania" aporii miary czasu, wyraża ona odtąd rozdarcie duszy pozbawionej stałości wiecznej teraźniejszości. "Lecz miłosierdzie Twoje lepsze jest niźli życie, rozproszeniem jest życie moje... (*distentio est vita mea*)"[64]. (29,39) Oto mamy w istocie całą dialektykę, wewnętrzną dla samego czasu, *intentio-distentio*, która zostaje przywołana w postaci przeciwieństwa wieczności i czasu. Podczas gdy *distentio* staje się synonimem rozproszenia w wielości i błądzeniem starego człowieka, *intentio* zmierza do identyfikacji ze skupionym człowiekiem wewnętrznym "abym się skupił dążąc do jednej tylko rzeczy" (tamże). *Intentio* nie jest już oczekiwaniem zwróconym ku całości psalmu przed jego recytacją, które powoduje jego przechodzenie z przyszłości ku przeszłości, ale nadzieją rzeczy ostatecznych, w miarę właśnie jak przeszłość, którą się zapomina, nie jest już zbiorem pamięci, lecz znakiem starego człowieka według św. Pawła z *Listu do Filipian* 3,12-14: "A przeszłość odrzuciwszy w zapomnienie - nie rozproszony lecz zwrócony (*non distendus sed extendus*) ku temu co tylko nastanie i przeminie. Nie w rozproszeniu (*non secundum distentionem*) ale w skupionej woli (*sed secundum intentionem*) zmierzam do palmy powołania ku wyższemu życiu" (tamże). Powracają te same słowa *distentio* i *intentio*; lecz nie dzieje się to już w czysto spekulatywnym kontekście aporii poszukiwania, lecz w dialektyce hymnu pochwalnego i skargi[65]. Razem z tą zmianą sensu dotykającą *distentio* i *intentio*, granica, która oddziela położenie bytu stworzonego od położenia bytu upadłego, zostaje przekroczona: "jam zaś rozerwany między różne dziedziny czasu, których układu nie znam" (tamże). Lata, które płyną wśród szlochów są nierozdzielnie latami grzesznika i stworzenia.

W tym samym horyzoncie wieczności nabierają sensu wszystkie wyrażenia, dlatego także inne dzieła Augustyna dostarczają metaforycznych środków centralnej metaforze *distentio*.

W ważnym eseju *O kategoriach czasowości u św. Augustyna*[66], analizując szczególnie *Enarationes in Psalmos* i *Sermones*, ojciec Stanisław Boros kończy na czterech "syntetycznych-obrazach", z których każdy tworzy parę. Nazwałem to niegdyś połączeniem smutku skończoności z celebracją absolutu: z czasowością jako "rozkładem" łączą się obrazy upadku w ruinę, zanikania, stopniowego zapadania się, nie zaspokojonego końca, rozproszenia, zmiany, nadmier-

nego braku; pod czasowość jako "agonię" podciąga się obrazy marszu na śmierć, choroby, znikomości, wewnętrznej wojny, niewoli w udręczniu, - starości, jałowości; czasowość jako "wygnanie" łączy w sobie obrazy zmartwienia, wygnania, kruchości, błądzenia, tęsknoty, daremnego pragnienia; w końcu tematem "nocy" rządzą obrazy oślepienia, ciemności, nieprzejrzystości. Nie ma takiego spośród tych głównych obrazów ani ich wariantów, który nie otrzymywałby swej siły znaczeniowej *a contrario* od symboliki przeciwstawnej wieczności, w postaci: skupienia, pełni życia, bycia u siebie, światła.

Oddzielona od tego rozgałęzionego symbolizmu *distentio animi*, powstała z dialektyki wieczności i czasu, pozostałaby prostym szkicem jakiejś spekulatywnej odpowiedzi na aporie, które nie przestają rodzić sceptycznej argumentacji. Ujęta w dynamice hymnu pochwalnego i skargi, *distentio animi* staje się żywym doświadczeniem, które przyobleka ciałem kościec kontrargumentu.

c) Trzeci wpływ dialektyki wieczności i czasu na interpretację *distentio animi* jest nie mniej ważny: wyłania ona, w samym wnętrzu doświadczenia czasowego, hierarchię temporalizacji, w zależności od tego, czy to doświadczenie oddala się czy też zbliża do bieguna wieczności.

Tutaj, w trakcie "porównywania", którego umysł dokonuje wobec czasu i wieczności, akcent kładzie się nie tyle na różnicę, co na podobieństwo (6,8). Podobieństwo to wyraża się w zdolności przybliżania do wieczności, którą Platon wpisał w samą definicję czasu, a którą pierwsi myśliciele chrześcijańscy zaczęli reinterpretować w funkcji idei stworzenia, wcielenia, zbawienia. Augustyn nadaje tej reinterpretacji szczególny akcent, łącząc w całość dwa tematy: pouczenia przez wewnętrzne Słowo i powrotu. Pomiędzy wiecznym *Verbum* a ludzkim *vox* nie ma jedynie różnicy i oddalenia, ale jest także pouczenie i komunikacja: Słowo jest wewnętrznym Mistrzem poszukiwanym i usłyszanym "wewnątrz" (*intus*) (8,10): "Tam słyszę (*audio*), Panie, Twój głos mówiący mi, że tylko ten do nas naprawdę przemawia, kto nas poucza (*docet nos*). A któż oprócz prawdy może nas pouczać?" Tym sposobem, nasza pierwsza relacja do języka nie polega na tym, że mówimy, ale że słuchamy, i że ponad zewnętrznymi *verba* słuchamy wewnętrznego *Verbum*. Powrót nie jest niczym innym jak tym słuchaniem: bowiem gdyby podstawy "nie było, nie mielibyśmy dokąd powrócić z naszych błądzeń. Gdy wracamy uwalniając się od błędu, powrót nasz polega na poznaniu prawdy. Abyśmy ją poznali, Ono nas poucza, bo Ono jest początkiem i przemawia do nas"[67] (8,10). Tak więc łączą się ze sobą pouczenie[68], rozpoznanie i powrót. Pouczenie, można by powiedzieć, przezwycięża przepaść między wiecznym *Verbum* a czasowym *vox*. Podnosi ono czas w kierunku wieczności.

Ten ruch w dziewięciu pierwszych księgach *Wyznań* przemienia się w opowieść. W tym sensie narracja faktycznie wypełnia przejście, którego warunki możliwości bada księga XI. Księga ta świadczy o tym, że przyciąganie doświadczenia czasowego przez wieczność Słowa nie jest tego rodzaju, że znosi zawsze czasową narrację, w kontemplacji wymykającej się ograniczeniom czasu. Z tego względu, niepowodzenie prób platońskiej ekstazy w odniesieniu do księgi VII jest całkowite. Ani nawrócenie z księgi VII, ani nawet ekstaza z Ostii, która stanowi punkt kulminacyjny opowiadania w księdze IX, nie znoszą

czasowej kondycji duszy. Te dwa kulminujące doświadczenia naznaczają jedynie kres błądzenia upadłej formy *distentio animi*. Po to jednak, by sprowokować wędrówkę, która ponownie sprowadzi duszę na drogi czasu. Wędrówka i narracja zostają oparte na zbliżaniu wieczności przez czas, które, dalekie od usuwania różnicy, nie przestaje jej pogłębiać. Oto dlaczego, kiedy Augustyn piętnuje lekkomyślność tych, którzy przypisują Bogu nową wolę w chwili stworzenia, przeciwstawia ich "chaotycznemu umysłowi" "umysł stały", który słucha Słowa (11,13); przywołuje on tę stałość, podobną do stałości wiecznej teraźniejszości tylko po to, by przypomnieć różnicę między czasem a wiecznością: "gdyby ktoś ujął [ich myśl], uspokoił ją i nadał jej stałość (*ut paululum stet*) choćby na krótką chwilę, to przynajmniej w owej chwili ujrzeliby blask zawsze spokojnej (*semper stantis*) wieczności. Porównaliby ją z czasem, który nigdy nie stoi w miejscu, i przekonaliby się, że jest ona od czasu zupełnie odmienna" (tamże). W tym samym momencie, kiedy odległość pogłębia się, bliskość ponawia ograniczającą funkcję wieczności wobec czasu: "Któż utwierdzi myśl ludzką, aby w spokoju zrozumiała, w jaki sposób wieczność, w której nie ma ani przyszłości ani przeszłości, swoją trwałość określa (*dictet*), co jest przyszłością, a co przeszłością" (tamże).

Kiedy dialektyka *distentio* i *intentio* zostaje ostatecznie zakorzeniona w dialektyce wieczności i czasu, nieśmiałe pytanie, postawione dwukrotnie, (któż zdoła?..., któż zdoła?) pozostawia miejsce na bardziej pewne stwierdzenie: "Wtedy okrzepnę i ustalę się (*stabo et solidabor*) w Tobie, w Twej prawdzie będącej formą mej istoty" (30,40)[69]. Ale ta stałość jest w czasie przyszłym, w czasie nadziei. Raz jeszcze z wnętrza doświadczenia rozdarcia zostaje wypowiedziane pragnienie stałości: "Dopóki (*donec*) w Ciebie nie wpłynę, oczyszczony już, stopiony w ogniu Twej miłości" (29,39)[70].

Tak więc, nie tracąc autonomii, której udziela mu starożytna debata aporii o czasie, temat rozciągłości [*distension*] i intencji [*intention*], przez swe włączenie w medytację nad wiecznością i czasem, nasila się. Dalsza część obecnego dzieła będzie jedynie jego echem. Nasilenie to nie polega wyłącznie na tym, że myśli się o czasie jako o zniesionym w horyzoncie ograniczającej-idei wieczności, która dotyka go nicością. Nie ogranicza się ona również do przeniesienia w rejestr skarg i lamentów, co było jeszcze argumentem spekulatywnym. Zmierza, w sposób jeszcze bardziej podstawowy, do wydobycia z samego doświadczenia czasu możliwości wewnętrznej hierarchizacji, której korzyść nie polega na zniesieniu czasowości, lecz na jej pogłębieniu.

Konsekwencja tej ostatniej uwagi jest znacząca dla naszego przedsięwzięcia. Jeśli jest prawdą, że główna tendencja współczesnej teorii opowieści - tak w historiografii jak i w narratologii - polega na "dechronologizacji" opowiadania, to walka przeciwko linearnemu przedstawieniu czasu nie ma jedynie na celu "logicyzacji" opowieści, ale właśnie pogłębienie w niej czasowości. Chronologia - czy chronografia - nie ma jedynego przeciwieństwa w postaci achronii praw lub modeli. Jej prawdziwym przeciwieństwem jest sama temporalizacja. Bez wątpienia, trzeba było doświadczyć czegoś spoza czasu, aby móc oddać pełną sprawiedliwość ludzkiej czasowości i aby zaproponować nie tyle jej zniesienie, co pogłębienie, jej hierarchizację, rozwinięcie zgodnie z poziomami

temporalizacji coraz mniej "rozproszonymi" i coraz bardziej "skupionymi", *non secundum distentionem, sed secundum intentionem* (29,39).

Przypisy:

1. Francuski przekład, który wybrałem, jest przekładem E. Tréhorela i G. Bouissou, tekstu M. Skutella (wyd. Teubner 1934), ze wstępem i przypisami A. Solignaca, Desclée de Brouwer, *Bibliothèque augustinienne*, t. XIV, 1962, s. 270-343. Moje studium wiele zawdzięcza mądremu komentarzowi E. P. Meijeringa, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse* (*Augustyn o stworzeniu, wieczności i czasie. Jedenasta księga Wyznań*), Leiden, E. J. Brill, 1979. Bardziej podkreślam niż on aporetyczny charakter dyskusji, a szczególnie dialektykę między *distentio* i *intentio*, która z kolei została silniej zaakcentowana przez A. Solignaca w jego *Notes complémentaires* (*Uwagach uzupełniających*) do przekładu Tréhorel-Bouissou, s. 572-591. Dzieło Jeana Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin* (*Czas i wieczność u Plotyna i św. Augustyna*), 1933, Paris, Vrin, wyd. 4, 1971, nic nie straciło ze swej ostrości. Jeśli chodzi o odniesienia do Plotyna, posłużyłem się wprowadzeniem i komentarzem Wernera Beierwaltesa, *Plotin über Ewigkeit und Zeit, Enneada III, 7* (*Plotyn o wieczności i czasie*), Frankfurt aM, Klostermann, 1967. Odwoływałem się także do É. Gilsona, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin* (*Uwagi na temat bytu i czasu u św. Augustyna*), w: *Recherches augustiniennes*, Paris 1929, s. 246-255 i Johna C. Callahana, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (*Cztery wizje czasu w filo-zofii starożytnej*), Harvard University Press, 1948, s. 149-204. Na temat historii problemu chwili, por. P. Duhem, *Le Système du Monde* (*System świata*), Paris, Hermann, t. I, rozd. V.

2. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład Zygmunta Kubiaka, PAX, Warszawa 1987, s. 283.

3. Ta medytacja rozciąga się od 1,1 do 14,17 i ponownie zostaje podjęta w 29,39 aż do końca 31,41.

4. J. Guitton, uwrażliwiony na problem związku między czasem i świadomością u św. Augustyna, dostrzega, że aporia czasu jest także aporią ja (dz. cyt., s. 224). Cytuje on *Wyznania* X,16,25: "Ciężko się trudzę, o Panie, na tym polu, którym ja sam dla siebie jestem. Stałem się dla siebie polem kamienistym [J. Guitton mówi bardziej elegancko: ziemia trudu i potu]: gdy się je uprawia, pot zalewa oczy. Nie badam teraz szlaków nieba, nie wymierzam odległości między gwiazdą a gwiazdą, nie próbuję odkryć, w jaki sposób ziemia wisi w przestrzeni. Siebie badam, swoją pamięć, swój umysł (*ego sum, qui memini, ego animus*)".

5. Ta śmiała afirmacja, podjęta przy końcu pierwszej części, staje się przedmiotem długiej dyskusji w części czwartej.

6. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 283. Będziemy cytowali odtąd: 14,17; 15,18; itp., każdorazowo kiedy będzie chodziło o XI księgę *Wyznań*.

7. Tutaj kontrast z wiecznością jest rozstrzygający: "Teraźniejszość, gdyby zawsze była teraźniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością" (tamże). Można jednak tu odnotować, że bez względu na nasze zrozumienie wieczności, argument może ograniczyć się do odwołania się do naszego języka, który zawiera słowo "teraźniejszość". To, co obecne nie jest teraźniejsze. Zatem **przebieganie** domaga się kontrastu wobec **pozostawania** (Meijering cytuje tu *sermo* 108 gdzie **przebieganie** przeciwstawione jest rozlicznym sposobom **pozostawania**). Zobaczymy w toku argumentu, że definicja teraźniejszości oczyści się.

8. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 283.

9. Tamże, s. 284.

10. Ta rola antycypacji bardzo dobrze zaznaczona jest przez Meijeringa w jego komentarzu.

11. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 284. Na temat śmiechu Boga por. Meijering, s. 60-61.

12. Tamże, s. 285. Augustyn, podobnie jak starożytni nie zna słowa na określenie mniejszej jedności niż godzina. Meijering (dz. cyt., s. 64) odsyła tu do H. Michela, *La notion de l'heure dans l'Antiquité* (*Pojęcie godziny w starożytności*), Janus (57), 1970, s. 115 i n.

13. Na temat argumentu dotyczącego chwili, pozbawionej jednak rozciągłości, odnajdziemy u Meijeringa (dz. cyt., s. 63-64) odwołanie do tekstów Sextusa Empiryka i szczęśliwe odesłanie do stoickiej dyskusji, przedstawionej przez Victora Goldschmidta w *Le Système stoïcien et le temps* (*System stoicki a czas*), s. 37 i n., 184 i n. Należałoby zaznaczyć, że Augustyn jest doskonale świadom zależności swej analizy od argumentacji spekulatywnej: *si quid intelligitur temporis*... Nic nie może odwołać się tutaj do czystej fenomenologii. Co więcej, trzeba przy przechodzeniu zauważyć pojawienie się pojęcia czasowej rozciągłości; nie jest ono jednak jeszcze w stanie przyjąć się: "Jeśli się jej nadaje rozciągłość, od razu chwila ta rozpada się na przeszłość i przyszłość" (*nam si extenditur, dividitur*... 15,20), s. 229.

14. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 285.

15. Tamże, s. 286.

16. Tamże.

17. Tamże. Meijering (dz. cyt., s. 66) w augustyńskim *quaero* rozpoznaje greckie *zétein*, które odróżnia augustyńską aporię i całkowitą niewiedzę sceptyków. J. Guitton dostrzega niegreckie źródło *zétein* w mądrościowej tradycji hebrajskiej, która znalazła swe echo w *Actes*, 17,26.

18. Dopiero rozwiązawszy pierwszy paradoks (istnienia/nie-istnienia) Augustyn może ponownie przyjąć to twierdzenie, mniej więcej w następującym sformułowaniu: "Mierzymy czas (...) w trakcie jego przebiegania" (21,27). Idea przebiegania narzuca się więc zawsze w relacji z pojęciem miary. Nie mamy jednak jeszcze środka dla zrozumienia tej idei.

19. Należy dokładnie odróżnić argument przepowiadania, który dotyczy wszystkich ludzi i argument proroctwa, który dotyczy tylko natchnionych proroków: ten drugi argument stawia odmienny problem, sposobu w jaki Bóg (lub Słowo) "poucza" proroków (19,25). W tym punkcie, por. Guitton, dz. cyt., s. 261-270: autor podkreśla wyzwalający charakter augustyńskiej analizy *expectatio* w stosunku do całej tradycji pogańskiej **przepowiadania i wróżbiarstwa**. Proroctwo w tej mierze pozostaje wyjątkiem i darem.

20. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 287.

21. Tamże.

22. Tamże.

23. Tamże.

24. Należy przytoczyć cały paragraf: "Kiedy rzeczy przeszłe wiernie opisujemy, wydobywamy z pamięci nie same rzeczy, które już przeminęły, lecz słowa oparte na obrazach owych rzeczy, które wtedy, gdy się rozgrywały, za pośrednictwem zmysłów wycisnęły jakby ślad na umyśle" (18,23). Uderzająca jest obfitość przyimków miejsca: wydobywamy z (*ex*) pamięci (...) słowa oparte na (*ex*) obrazach, które wycisnęły się na (*in*) umyśle; "moje dzieciństwo, którego już nie ma, spoczywa w (*in*) czasie przeszłym, który już też nie istnieje. Ale obraz dzieciństwa (...) oglądam w (*in*) czasie teraźniejszym, gdyż obraz ten jest nadal w (*in*) mojej pamięci obecny." (tamże) Pytanie **gdzie** ("przynajmniej to wiem, że jeśli one są, to gdziekolwiek są, nie przyszłością ani przeszłością, lecz teraźniejszością") przywołuje odpowiedź "w".

25. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 289.

26. Tamże.

27. Być może nawet jest nieco bardziej enigmatyczny. Na przykład przemyślenie działania przyszłego: jak wszystko to, co oczekiwane, jest obecne, podczas gdy przyszłe działanie jeszcze nie istnieje. Lecz "znak"-"rzecz" jest tu bardziej skomplikowany niż zwyczajne przewidywanie. Ponieważ to, co uprzedzam, to nie tylko początek działania, lecz jego dokonanie; uniesiony naprzód poza jego początek, widzę jego początek jako przeszłość jego przyszłego dokonania; mówimy więc o uprzedniej przyszłości: "Kiedy się zabieramy do dzieła i zaczynamy czynić to (*aggressi fuerimus*), o czym dotychczas tylko medytowaliśmy, wtedy rozgrywa się owo działanie; należy ono już nie do przyszłości, lecz do teraźniejszości" (18,23). Obecna przyszłość uprzedzona jest tu przez przyszłość uprzednią. Systematyczna analiza czasów werbalnych przez Haralda Weinricha w *Tempus* poprowadzi dalej ten rodzaj badania (por. część trzecia, rozdz. III).

28. *Quasi* kinetyczny język przejścia przyszłości ku przeszłości poprzez teraźniejszość wzmocni jeszcze bardziej ten *quasi* przestrzenny język.

29. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 289.

30. Tamże, s. 290.

31. Meijering podkreśla tu rolę koncentracji, która u końca książki zostanie związana z nadzieją stabilności, dającej ludzkiej obecności pewne podobieństwo do wiecznej obecności Boga. Można także powiedzieć, że narracja ksiąg I-IX stanowi historię poszukiwania tej koncentracji i tej stabilności. W tym punkcie por. część czwartą.

32. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 291.

33. To zastępstwo wyjaśnia, że Augustyn nie czyni żadnego użytku z rozróżnienia między *motus* i *mora*: "(...) pytam czy dzień jest samym tym ruchem (*motus*), czy czasem jego przebiegu (*mora*), czy też jednym i drugim" (23,30). Gdybyśmy odsunęli te trzy hipotezy i porzucili badanie samego sensu słowa "dzień", różnica pozostanie bez konsekwencji. Można powiedzieć wraz z Guittonem (dz. cyt., s. 229), że dla Augustyna "czas nie jest ani *motus* ani *mora*, lecz bardziej *mora* niż *motus*". *Distentio animi* nie jest bardziej związane z *mora* niż z *motus*.

34. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 293.

35. Tamże. To wahanie Augustyna przybliżyło do dwóch innych twierdzeń: najpierw, że ruch wielkich źródeł światła "wyznacza" czas; następnie, że dla odróżnienia chwili, gdzie rozpoczyna się przerwa czasu i gdzie się zatrzymuje, należy "wyznaczyć" (*notare*) miejsce, skąd przybywa i dokąd zmierza ciało będące w ruchu; inaczej nie będziemy mogli powiedzieć "ile potrzeba czasu, aby ciało odbyło drogę między dwoma punktami albo by jego części wykonały pełny obrót" (24,31). To pojęcie "wyznaczenia" zdaje się być jedynym punktem kontaktu między czasem i ruchem u Augustyna. Kwestią pozostaje to, czy te przestrzenne znaki, aby spełnić swą funkcję oznaczenia długości czasu, nie zmuszają do związania miary czasu z regularnym ruchem jakiegoś ciała innego niż dusza. Powrócimy później do tej trudności.

36. Tamże.

37. Tamże, s. 295.

38. W tym punkcie por. komentarz Beierwaltesa *ad loc.* (Plotyn, *Enneada* III, 7,11,41) *diastasis zoês*; A. Solignac, dz. cyt., *Notes complémentaires*, s. 588-591; E. P. Meijering, dz. cyt., s. 90-93. Wolna adaptacja plotyńskiego określenia *diastèma-diastasis* w środowisku chrześcijańskim wraca u Grzegorza z Nyssy, jak ustalił to J. Callahan, autor *Four Views of Time in Ancient Philosophy* w swym artykule *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time* (*Grzegorz z Nyssy i psychologiczna wizja czasu*), *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, Wenecja, 1958 (Florencja, 1960), s. 59. Potwierdzenie tego znajdujemy w studium Davida L. Balása, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's "Contra Eunomium"*, w; *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II Colloque international sur Grégoire de Nysse, 1972), Leiden, E. J. Brill, 1976. Podczas tego samego

kolokwium T. Paul Verghes ustalił, że pojęcie *diastèma* służy istotnie jako kryterium odróżnienia Boskiej Trójcy od stworzenia: w Bogu nie ma *diastèma* między Ojcem i Synem, żadnej przerwy, żadnego odstępu. *Diastèma* charakteryzuje więc stworzenie jako takie i jednostkowo odstęp między Stwórcą i stworzeniem (T. Paul Verghese, *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Concept*, tamże, s. 243-258). Ta adaptacja przez patrystykę grecką terminów plotyńskich, zakładając, że została ona przejęta przez Augustyn, nie narusza jego oryginalności; tylko on wydobywa *distentio* z samego pojęcia duszy.

39. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 296.

40. Zaznaczmy lekkie zróżnicowanie wyrażenia: nieco powyżej Augustyn odrzucił miarę punktowej obecności *quia nullo spatio tenditur*. "Dlatego wydało mi się, że czas nie jest niczym innym jak rozciągłością. Lecz czego rozciągłością? - nie wiem" (26,33). Moim zdaniem, *"tenditur"* zapowiada *intentio*, którego odwrotną stroną jest *distentio*. W istocie, punktowa teraźniejszość nie ma ani napięcia ani rozciągłości: mogą je mieć jedynie "czasy, które minęły". Dlatego w następnym paragrafie można powiedzieć o teraźniejszości, o ile ona mija (*praeteriens*), że się "rozciąga" w pewnym przeciągu czasu. Nie chodzi już o punkt, lecz żywą teraźniejszość, jednocześnie napiętą i rozciągłą.

41. A. Solignac podkreśla aporetyczny charakter tej strony, dając przekładowi 27,34 jako podtytuł: "Bardziej pogłębione badanie. Nowe aporie" (dz. cyt., s. 329).

42. Jeśli *sensitur* stanowi porażkę dla sceptyków, *quantum*, pisze Meijering (dz. cyt., s. 95), naznacza rezerwę w stosunku do epikurejczyków, zbyt ufających we wrażenia. Augustyn zmierza tu pośrednią drogą platońską zaufania mierzonego w zmysłach kontrolowanych przez inteligencję.

43. Tutaj moja analiza różni się od analizy Meijeringa, która związuje się prawie wyłącznie z kontrastem między wiecznością i czasem i nie podkreśla wewnętrznej dialektyki samego czasu między *intensio* i *distensio*. Jest prawdą, jak powiem to nieco później, że ten kontrast uwypuklony jest przez dążenie wieczności, które ożywia *intentio*. W zamian Guitton kładzie mocny nacisk na to dążenie ducha, którego *distentio* jest jakby odwrotnością: "Święty Augustyn w rozwoju swej refleksji przypisał czasowi jakości przeciwne. Jego zakresem jest *exstensio*, *distentio*, która osłania w sobie *attentio*, *intentio*. Czas jest w ten sposób wewnętrznie związany z *actio*, którego jest formą duchową" (dz. cyt., s. 232). A zatem chwila jest "aktem ducha" (tamże, s. 234).

44. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 298.

45. Tamże.

46. Tamże, s. 298-99.

47. Tamże, s. 298.

48. Kant napotka tę samą zagadkę aktywnie wytworzonej pasywności wraz z ideą *Selbstaffektion* w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (B 67-69). Powrócę do tego w czwartej części (rozdział II).

49. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 299.

50. Dwa następne zarzuty mogłyby zostać postawione duchowi. Jaki jest wpierw stosunek augustyńskiego *distentio animi* do *diastasis zoêos* Plotyna? I jaki jest stosunek całej XI księgi do narracji dziewięciu pierwszych ksiąg *Wyznań*? Na pierwszy zarzut odpowiadam, że mój zamiar wyklucza, iż ideę stosunku Augustyna do Plotyna traktuję historycznie. W zamian chętnie uznaję, że dobre rozumienie zmiany, której uległa plotyńska analiza czasu może przyczynić się do ożywienia tajemnicy, którą Augustyn zostawił potomkom. Kilka uwag na marginesie oczywiście nie wystarczy. Aby wypełnić tę przerwę odsyłam do komentarza *Wyznań* A. Solignaca i Meijeringa, jak i do studium Beierwaltesa *Ewigkeit und Zeit bei Plotin*. Jeśli chodzi natomiast o stosunek między spekulacją na temat czasu i narracją dziewięciu pierwszych ksiąg, interesuje mnie on w

najwyższym stopniu. Powrócę do niego w czwartej części prezentowanego dzieła, w ramach refleksji na temat **powtórzenia**. Odgadnę tam coś o nim samym, kiedy przypomnę *confessio*, w którym odsłania się całe dzieło Augustyna.

51. Z tego względu nie można uważać za zwyczajny retoryczny ornament wielkiej modlitwy z 2,3 (dla której tłumacz francuski bardzo słusznie wybrał wersję poetycką): zawiera on melodyczną komórkę, którą rozwinie zarówno spekulacja jak i hymn:

"Twój jest dzień i noc jest Twoja.
Według Twego skinienia przebiegają chwile.
Racz mi udzielić trochę tego czasu
na rozmyślanie o tajemnicach Twojego prawa.
Nie zamykaj wrót prawa przed tymi, którzy do nich pukają."

Spekulacja i hymn jednoczą się w "wyznaniu". To w tonie wyznania przywołane zostaje w modlitwie z 2,3 *principium Księgi Rodzaju* 1,1:

"Niech uznam, jako Twoje, *(confitear tibi)* wszystko,
co w Twoich księgach znajdę. Głos chwały niech usłyszę
i niech Ciebie piję. Pragnę rozważać cuda Twego prawa
od samego początku, gdy niebo i ziemię uczyniłeś,
aż do nadejścia Twojego królestwa, gdy będziemy na zawsze z Tobą w
Twoim świętym mieście!"

(W polskim przekładzie brak tej wersji poetyckiej, dlatego została odtworzona na podstawie wpomnianego przez. P. Ricoeura przekładu francuskiego).

52. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 275.

53. W tej wiedzy streszcza się pokrewieństwo i radykalna różnica między Plotynem i Augustynem. O różnicy tej stanowi temat stworzenia. Guitton mierzy go całą głębią kilku gęstych stron (dz. cyt., s. 136-145): św. Augustyn mówi, "wprowadził w formę wytworzoną przez *Enneady* inspirację obcą Plotynowi, a nawet przeciwną jego duchowi, tę, którą cała jego dialektyka usiłowała unicestwić, uniemożliwić jej zrodzenie lub ją unieważnić" (s. 140). Z idei stworzenia wynika czasowy kosmos, czasowe nawrócenie, historyczna religia. A zatem czas jako założony jest usprawiedliwiony. Co do antropomorfizmu, któremu emanatyzm Plotyna zdaje się wymykać, można zapytać, czy **metaforyczne** środki **materialnego** antropomorfizmu Augustyna nie są bardziej kosztowne, jeśli chodzi o schemat przyczynowości stwórczej, niż egzemplaryzm neoplatoński, który pozostaje przy tożsamości tego samego i nie wymyka się bardziej subtelnemu - ponieważ czysto formalnemu - antropomorfizmowi. Kreacjonistyczna *metafora* trzyma nas w pogotowiu jak straż, a więc egzemplaryzm uwodzi nas przez swój charakter filozoficzny (na ten temat, por. Guitton, dz. cyt., s. 198-199). Na temat "wiecznego stwórcy czasowego stworzenia", por. wyczerpujący komentarz Meijeringa, dz. cyt., s. 17-57. Znajdziemy tam wszystkie odniesienia do *Timajosa* i do *Ennead*.

54. Jeśli nawet ten ontologiczny brak ma inną funkcję w argumentacji niż nie-istnienie w argumencie sceptyków na temat czasu, związanym z "jeszcze nie" przyszłości i "już nie" przeszłości, mimo to wyciska w tym nie-istnieniu pieczęć braku własnego bytu w stanie stworzenia: "Wiemy, o Panie - przecież wiemy - że w takiej mierze, w jakiej nie istnieje coś, co istniało, i istnieje coś, co nie istniało, w takiej mierze umiera to i się rodzi" (7,9). Odtąd dwa przymiotniki "wieczny"

(i jego synonim "nieśmiertelny") i "czasowy" przeciwstawiają się sobie. Czasowy znaczy nie wieczny. Zapytamy nieco dalej, czy nie wchodzi tu w grę negacja w obydwu sensach. Już tu, w 7,9, byt wieczny implikuje nie "ustępowanie miejsca", nie "dziedziczenie". W tym co dotyczy synonimów wieczności (*immortalitas, incorruptibilitas, incommutabilitas* por. Meijering dz. cyt., s. 32, który odsyła przy tej okazji do *Timajosa* 29c. Zatrzymajmy więc w pamięci te dwa pierwsze momenty funkcji-ograniczającej idei wieczności zawarte w dwóch negacjach: to **nie** artysta, z *uprzednią* materią, którą stwarza Słowo; to **nie** głos rozbrzmiewający **w czasie**, którym mówi Słowo.

55. Tłumacz i interpretator *Wyznań* w "Bibliotece augustyńskiej" wyznaczają przerwę między 9,11 i 10,12 i dzielą w ten sposób księgę XI: I. *Stworze-nie i Słowo stwórcze* (3,5-10-12). II. *Problem czasu*: a) przed stworzeniem (10,12-14,17); b) istnienie czasu i jego miara (14,17-29,39). Moja własna analiza skłania mnie do przegrupowania I i IIa pod tą samą nazwą intensyfikacji *distentio animi* przez kontrast z wiecznością. Ponadto kwestia, o zaskakującym wyglądzie, rozpoczynająca się w 10,12, przynależy do tego samego stylu aporetycznego naznaczonego przez pytania: **w jaki sposób?** (5,7) i **dlaczego?** (6,8), które pojawiły się wywołane przez samo wyznanie wieczności. Wreszcie aporia i odpowiedzi na aporię udzielą miejsca samemu pogłębieniu negatywnego traktowania czasowości, rozpoczętego w 3,5.

56. Już Platon w *Timajosie* 37c wykluczył z wieczności przyszłość i przeszłość, nie mówiąc jeszcze o wiecznej teraźniejszości. Meijering, dz. cyt., s. 46, przytacza inne teksty Augustyna, które interpretują *stare* i *manere* Boga jako wieczną teraźniejszość. Meijering, s. 43, podkreśla silnie, że Augustyn akceptuje część argumentu z 10,12, który stwierdza, że "wola Boga nie jest czymś stworzonym, lecz musi poprzedzać stworzenie (...) Do samej więc substancji Boga należy Jego wola". Ten sam komentator porównuje ten tekst z Plotynem, *Enneada* VI,8,14; VI,9,13. Rozpoznaje on pierwszą ekspresję wiecznej teraźniejszości w platońskim Numenius, przed jego sformułowaniem u Plotyna (odsyła w tym punkcie do Beierwaltesa, dz. cyt. s.170-173), a następnie u Grzegorza z Nyssy i Atanazego.

57. Źle wyobrażamy sobie dzisiaj żywość, by nie powiedzieć gwałtowność, sporów wywołanych przez ideę stworzenia czasowego; Guitton ukazuje, w jaki sposób ta idea, wyostrzona jeszcze przez konflikt między egzegezą dosłowną i alegoryczną, zostaje wywołana przez bibilijną opowieść o stworzeniu "w sześciu dniach", a szczególnie przez sens nadany "trzem dniom" poprzedzającym stworzenie wielkich źródeł światła. W tym punkcie por. Guitton, dz. cyt., s. 177-191.

58. Problemem nie jest tutaj wierność przekładu łacińskiego wobec języka hebrajskiego, lecz jego skuteczność w tradycji filozoficznej.

59. A. Solignac (dz. cyt., s. 583-584) odsyła tu do Étienne Gilsona, *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin* (*Filozofia i Wcielenie u św. Augustyna*), gdzie zawarte są najistotniejsze studia tekstów dzieł św. Augustyna na temat słynnego wersetu *Księgi Wyjścia* i innych wersetów *Psalmów*, w szczególności *sermo* 7. A. Solignac komentuje: "Transcendencja wieczności w stosunku do czasu u Augustyna jest transcendencją Boga osobowego, który stworzył osoby i porozumiewa się z nimi. A więc transcendencja **bytu**, który siebie posiada w teraźniejszości bez końca w stosunku do **egzystencji** bytów, których przypadkowość manifestuje się w zmiennych kolejach czasu" (dz. cyt., s. 584).

60. Nie rozważam tutaj kwestii wiedzy, czy sama idea wieczności jest całkowicie pozytywna, jak pozwalają to pojąć następujące określenia: *manere, stans, semper, totum esse praesens*. W mierze w jakiej terminy: "rozpoczynać", "zaprzestać", "przemijać", same są terminami pozytywnymi, wieczność jest także negatywnością czasu, czymś innym niż czas. Samo wyrażenie "całkowicie obecny", przeczy temu, by obecność Boga miała przeszłość i przyszłość. Otóż, pamięć i oczekiwanie są pozytywnymi doświadczeniami w skutek obecności obrazu-śladu i obrazu-znaku. Wieczna

obecność zdaje się być pojęciem czysto pozytywnym tylko dzięki swej homonimiczności z obecnością, która przemija. Aby wyrazić wieczność, trzeba zanegować przejście, pasywne i aktywne, z przyszłości w przeszłość. Wieczność jest stabilna w mierze w jakiej nie jest obecnością **przekroczoną**. Jest także myślana negatywnie, jako to, co nie zawiera w sobie czasu, to, co nie jest czasowe. W tym sensie negacja jest podwójna: trzeba, abym mógł zanegować przejawy mojego doświadczenia czasu, aby spostrzec go jako brak w stosunku do tego, który je neguje. To jest ta podwójna i wzajemna negacja, z powodu której wieczność jest czymś innym od czasu, a która, bardziej niż cokolwiek innego, *intensyfikuje* doświadczenie czasu.

61. Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (*Badania Wyznań św. Augustyna*), Paris, de Boccard 1950, rozdz. I, podkreśla, że określenie *confessio* u św. Augustyna rozciąga się poza wyznanie grzechów i obejmuje wyznanie wiary i wyznanie chwały. Analiza czasu i elegii *distentio animi* wkracza w zakres drugiego i trzeciego znaczenia augustyńskiego *confessio*. Zawarta jest w nim również, jak będzie o tym później mowa, narracja.

62. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 299.

63. Wyrażenie *in regione dissimilitudinis* stało się źródłem licznych prac, by przywołać choćby, z racji ich znaczenia, uwagi uzupełniające No 16 A. Solignaca (dz. cyt., s. 689-693). Los tego wyrażenia, od Platona do chrześcijańskiego Średniowiecza, został w sposób szczególny podkreślony przez Étienne Gilsona (*Regio dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux*, w: *Mediaev. Stud.*, 9, 1947, s. 108-130) i przez Pierre'a Corcelle'a (*Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance*, w: *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 24, 1927, s. 5-33, przedrukowany w dodatku do *Recherches sur les Confessiones de saint Augustin*).

64. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 299.

65. Czy należy pójść wraz z J. Guittonem aż do rozróżnienia (dz. cyt., s. 237) "dwóch wewnętrznych ruchów, dla świadomości oddzielnych, jakkolwiek zachodzących na siebie: *expectatio futurorum*, które wiedzie nas ku przyszłości i *extensio ad superiora*, które ostatecznie orientuje nas ku wieczności"? Czy istnieją tu "dwie formy czasu" (tamże), z których ekstaza w Ostii ilustrowałaby tę drugą? Nie sądzę, jeśli rozważymy trzeci rodzaj wpływu wieczności na doświadczenie czasu, o którym powiem nieco później. Także J. Guitton zgadza się z tym: to co istotnie odróżnia Augustyna od Plotyna i od Spinozy, to niemożność "ontologicznego oddzielenia" (s. 243) *exstensio ad superiora*, które u Spinozy będzie określane jako *amor intellectualis*, od *expectatio futurorum*, które u Spinozy staje się *duratio*. Ekstaza z Ostii weryfikuje to: w odróżnieniu od ekstazy neoplatońskiej, ta jest omdleniem rozumianym jako wznoszenie. Powrócę do tego w czwartej części, narracja jest możliwa tam, gdzie wieczność przyciąga i podnosi czas, nie tam, gdzie go usuwa.

66. *Archives de philosophie*, t. XXI, 1958, s. 323-385.

67. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 279.

68. Trzeba dodać tu przestrogę (*admonitio*), którą komentuje A. Solignac, dz. cyt. s. 562.

69. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 300.

70. Tamże.

Przełożył Marek Drwięga
Przekład przejrzał i poprawił Tadeusz Gadacz SP

Powyższy fragment pochodzi z książki Paula Ricoeura, *Temps et récit*, t. I, 1983, s. 19-53.

Georg Simmel

ŻYCIE I CZAS

Teraźniejszość, zgodnie z całą ostrością logiczną jej pojęcia, nie wykracza poza absolutną nierozpiętość chwili; teraźniejszość jest w równie małym stopniu czasem, jak punkt przestrzenią. Teraźniejszość oznacza wyłącznie styk przeszłości i przyszłości, które jako jedyne są wielkościami czasowymi, to znaczy czasem w ogóle. Ponieważ jednak przeszłość już nie jest, przyszłość zaś jeszcze nie jest, przeto realność przylega jedynie do teraźniejszości, co znaczy zatem, że realność nie jest w ogóle niczym czasowym oraz że pojęcie czasu daje się zastosować do treści teraźniejszości tylko wtedy, gdy ich nieczasowość, którą cechują się one jako teraźniejszość, stała się już-nie-byciem bądź jeszcze-nie-byciem, w każdym razie zatem, gdy stała się swego rodzaju Nie. Czas nie występuje w realności, a realność nie jest czasem. Siłę tego paradoksu uznajemy tylko w odniesieniu do obiektu rozpatrywanego z punktu widzenia logiki. Życie, którym żyje subiektywność, nie chce się poddać temu paradoksowi; doznaje ono siebie - nieważne, czy w sensie logicznym jest to uprawnione, czy nie - jako realności rozpiętej w czasie. Praktyka językowa sygnalizuje ten stan rzeczy, jakkolwiek dość niedokładnie i powierzchownie, nigdy nie rozumiejąc przez "teraźniejszość" punktowości, stanowiącej jej sens logiczny, i zawsze ujmując ją jako złożoną z cząstki przeszłości oraz z mniejszej cząstki przyszłości, które oczywiście mają nader odmienną rozpiętość, zależnie od tego, czy chodzi o "teraźniejszość" osobową, polityczną, kulturową czy geologiczną. Jeśli się temu głębiej przyjrzeć, to każdorazowa realność życia okazuje się zawierać w sobie przeszłość w sposób zupełnie inny, niż dzieje się to w przypadku jakiegokolwiek zdarzenia natury mechanicznej. Zdarzenie takie jest bowiem względem swej przeszłości, z której wyniknęło jako skutek, tak obojętne, że jeden i ten sam stan może wywołać, zasadniczo rzecz biorąc, cała rozmaitość zespołów przyczynowych. W masę cech dziedzicznych natomiast, za sprawą której konstytuuje się dany organizm, weszły niezliczone elementy indywidualne, i to weszły w taki sposób, że ciągu przeszłości, który prowadzi do ukonstytuowania się indywidualności odnośnego organizmu, w żadnym razie nie można zastąpić jakimś innym: skutki nie roztopiły się tu bez śladu w jedynym realnym teraz skutku, jak się to dzieje w przypadku ruchu mechanicznego, który może być rezultatem dowolnie różnych par składników. W całej czystości wszakże owo wżywanie się przeszłości w teraźniejszość występuje dopiero tam, gdzie życie osiągnęło w swym rozwoju stadium ducha. Ma ono tu do dyspozycji dwie formy: zobiektywizowania w pojęciach i wytworach, które, wychodząc poza chwilę swego powstania, stają się *tale quale* reprodukowalnym dobytkiem nieograni-

czenie wielu następców oraz pamięci, dzięki której przeszłość życia subiektywnego staje się nie tylko przyczyną teraźniejszego, ale i przenosi się w nie ze swą relatywnie nie zmienioną treścią. Gdy wcześniejsze przeżycie żyje w nas jako wspomnienie - nie jako treść, która by stawała się bezczasowa, lecz jako powiązane w naszej świadomości ze swą pozycją czasową - to nie przetworzyło się ono bez reszty w swój skutek, jak to zwykło przyjmować mechanicystyczne i kauzalistyczne podejście, a sfera realnego życia teraźniejszego rozciąga się wstecz aż po to określone przeżycie. Rzecz jasna przeszłość nie powstaje tym samym z grobu; ponieważ jednak odczuwamy owo przeżycie nie jako teraźniejsze, lecz jako przylegające do ówczesnej chwili, przeto nasza teraźniejszość właśnie nie jest punktowa, tak jak teraźniejszość istnienia natury mechanicznej, lecz jest, by tak rzec, rozpięta wstecz. W momentach takich wżywamy się w przeszłość, wykraczając poza chwilę teraźniejszą.

Analogiczny jest nasz stosunek do przyszłości, którego w żadnym razie nie charakteryzuje zadowalająco określenie człowieka jako "istoty ustanawiającej sobie cele". Sam cel, tak czy inaczej oddalony, jawi się jako sztywny punkt, odcięty od teraźniejszości, podczas gdy momentem decydującym jest właśnie wżywanie się teraźniejszej woli - a także odczuwania i myślenia - w przyszłość: teraźniejszość życia na tym polega, że transcenduje ono teraźniejszość. Każdym przebiegającym w tym momencie ruchem woli dowodzimy, że próg między teraźniejszością i przyszłością wcale nie jest realny, ponieważ, gdy go ustanawiamy, jesteśmy zarazem po tej i po tamtej jego stronie. "Cel" pozwala stałemu ruchowi życia koagulować wokół jakiegoś punktu - dzięki czemu ruch ów oczywiście zadośćczyni w wyższym stopniu wymaganiom racjonalności i praktyki - porywa ku sobie cząstkę nieprzerwanego czasowego życia, zawartą między Teraz i Potem, tworząc tym samym lukę, na której dwu brzegach w substancjalnej utwardzoności znajdują się punkt teraźniejszości i punkt celu. Gdy przyszłość, właśnie tak samo jak przeszłość, sytuuje się w jednym, choć niepewnie balansującym punkcie, gdy proces życia rozsuwa się i utwardza w oddzielność logiczną trzech gramatykalnie odrębnych czasów, wtedy bezpośrednie, bezprogowe rozciąganie się ku przyszłości, którym jest każde życie teraźniejsze, ulega zakryciu. Przyszłość nie leży przed nami jak nieuczęszczany kraj, odcięty od teraźniejszości ostrą linią graniczną: stale żyjemy w obszarze przygranicznym, do którego tak samo jak teraźniejszość przynależy przyszłość. Wszystkie teorie, które naszą istotę widzą w woli, wyrażają tylko odczucie, że egzystencja psychiczna, by tak rzec, wyżywa się poza swój punkt teraźniejszości, że przyszłość jest w niej realnością. Człowiek, pragnąc czegoś, może nakierować się na odległą, jeszcze nieożywioną przyszłość; rzeczywista wola sytuuje się wszakże poza przeciwieństwem teraźniejszości i przyszłości. Będąc jeszcze w aktualnej chwili chcenia, jesteśmy już poza nią, albowiem w jej nierozpiętości, na pozór koniecznej w sensie logicznym, nie mogłoby się dokonać ustalenie kierunku, w którym ma się poruszać chcące życie - twierdzenie, że kierunek ów jest wirtualnie założony w tej punktowości, byłoby niczym więcej jak próbą ukrycia niemożności pojmowania. Życie jest rzeczywiście przeszłością i przyszłością; nie są one tylko myślowym dodatkiem do niego, jak to ma miejsce w przypadku nieorganicznej, czysto punktowej real-

ności. Także na duchowym szczeblu życia będziemy musieli w odniesieniu do płodzenia i wzrastania uznać tę samą formę: każdorazowe życie samo siebie przekracza, jego teraźniejszość tworzy jedność z jeszcze-nie-byciem przyszłości. Dopóki z pojęciową ostrością rozdziela się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, dopóty czas jest nierealny, ponieważ rzeczywisty jest tylko nierozpięty czasowo, tzn. nieczasowy moment teraźniejszości. Życie jednak jest szczególnym sposobem istnienia, którego faktyczności nie dotyczy ten rozdział; wszystkie te trzy odmiany czasu dają się w swej rozłączności logicznej zastosować do życia dopiero we wtórnym rozbiorze, postępującym wedle mechanicystycznego schematu. Tylko dla życia czas jest realny (cała teoria idealności czasu u Kanta jest zapewne głęboko związana z mechanicystycznymi elementami jego światopoglądu). Czas stanowi - być może abstrakcyjną - formę świadomości tego, czym jest samo życie w swej niewypowiadalnej i dającej się tylko przeżywać konkretności; gdy pominie się treści życia, można powiedzieć, że czas jest życiem, ponieważ tylko życie transcenduje w obu kierunkach nieczasowy punkt teraźniejszości, właściwy wszelkiej innej niż ono realności, oraz że dopiero dzięki temu jako jedyne urzeczywistnia ono czasową rozpiętość, to znaczy czas. Jeśli trzymamy się pojęcia i faktu teraźniejszości w ogóle, do czego jesteśmy uprawnieni i zmuszeni, to owa esencjalna postać życia oznacza jego trwałe wysięganie poza siebie samo jako teraźniejsze. Owo wysięganie aktualnego życia ku treściom, które nie są jego aktualnością - takie przy tym wysięganie, że stanowi ono jednak jego aktualność - nie jest zatem czymś, co by dopiero jako dodatek dochodziło do życia, lecz, dokonując się we wzrasta-niu i płodzeniu oraz w procesach duchowych, jest istotą samego życia. Sposób istnienia, który nie zawęża swej realności do momentu teraźniejszości i nie spycha tym samym przeszłości i przyszłości w nierealność - sposób istnienia, którego swoista ciągłość, przeciwnie, nie ma *realiter* nic wspólnego z tym rozdziałem, tak iż jego przeszłość rzeczywiście sięga swym istnieniem teraź-niejszości, a teraźniejszość swym istnieniem rzeczywiście sięga przyszłości - ów sposób istnienia nazywamy życiem.

Fakt, że życie dokonuje się w formie, którą określam jako wysięganie poza siebie samego, ma swą podstawę w prawdziwie antynomicznym stosunku. Życie przedstawiamy sobie jako nieustanne przepływanie przez szeregi pokoleń. Jego nośnikami (to znaczy: nie tymi, którzy mają życie, lecz tymi, którzy są życiem) pozostają wszakże indywidua, to znaczy zamknięte, ześrodkowane w sobie, jednoznacznie oddalone od siebie wzajem istoty. Gdy strumień życia płynie przez te indywidua, czy raczej: gdy płynie jako te indywidua, spiętrza się w każdym z nich, staje się mocno zarysowaną formą i jako coś już gotowego odróżnia się swymi treściami zarówno od podobnych sobie form, jak i od otoczenia, nie tolerując żadnego zamazywania swego rozmiaru. Tkwi tutaj ostateczna problematyka metafizyczna życia: pozbawiona granic ciągłość, a zarazem określone co do granic Ja. Nie tylko w Ja jako egzystencji totalnej, ale i we wszystkich przeżywanych treściach i obiektywnościach ruch życia w taki czy inny sposób staje w miejscu, zatrzymuje się; gdziekolwiek przeżywa się coś określonego, trwale uformowanego, tam życie poniekąd więźnie w tym jak w ślepej uliczce albo czuje, jak jego strumień krystalizuje się w czymś takim

i względem czegoś takiego, jak poprzez jego formę samo doznaje uformowania, to znaczy ograniczenia. Jego przepływanie jest jednak nieustanne; trwałe ześrodkowanie całego organizmu, Ja, czy też, relatywniejsze, jego treści nie może jednak anulować istotowej ciągłości jego przepływu - fakt ten jest źródłem przeświadczenia, że życie wypiera poza każdorazową organiczną, psychiczną, rzeczową formę, że przelewa ją poza spiętrzenie. Heraklitejskie nieprzerwane płynięcie, nie konstytuujące niczego trwałego, określonego, nie zawierałoby wcale granicy, poza którą musi się dokonywać wysięganie, ani podmiotu, który go dokonuje. Ale gdy tylko zaistnieje coś jako będąca sama dla siebie, grawitująca w kierunku swego centrum jednostka, przelewanie się procesu, wiodące od tej strony jej granicy do tamtej strony jej granicy, przestaje już być bezpodmiotowym ruchem i wiąże się jakoś z centrum, tak iż ruch poza jej granicę przynależy do tego centrum i dokonuje się jako wysięganie, w którym twór ten pozostaje stale podmiotem i które jednak poza ten podmiot wykracza. Stanowi to istototwórczą konstytucję życia, że jest ono przepływem pozbawionym wszelkich wewnętrznych odstępów, a zarazem zamyka się w swych nosicielach i w swych treściach, formuje się wokół punktów ośrodkowych, indywidualizuje się i dlatego, z innej perspektywy, jest zawsze ograniczonym kształtem, który stale przekracza swą ograniczoność. Z całą pewnością charakterystyka kategorii, którą określam jako wysięganie życia poza siebie samo, jest tu tylko symboliczna, stanowi tylko wskazówkę, która przypuszczalnie mogłaby mieć bardziej doskonałą postać. Kategorię tę, jeśli chodzi o jej esencję, uważam wszakże za zupełnie pierwotną. Rzecz jasna scharakteryzowałem ją do tej pory tylko schematycznie i abstrakcyjnie, stąd też dostarcza ona jedynie wstępnego zarysu czy formy dla opisu konkretnie spełnianego życia, jako że istotą życia (czymś zatem, co nie dochodzi dodatkowo do jego bycia, lecz owo bycie konstytuuje) jest okoliczność, iż transcendencja jest mu immanentna.

Przełożył Grzegorz Sowinski

Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Leipzig 1922, str. 8-13.

Dyskusje i publikacje

Recenzje

Ks. Roman Rożdżeński

Bóg a pierwotna prawda "samego Bycia"

(J. B. Lotz SJ, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main 1990)

1. Wstęp

Johannes B. Lotz jest znanym niemieckim neotomistą, jak również znawcą myśli Martina Heideggera. Jego ostatnia książka pt. *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger* stanowi interesującą próbę interpretacji Heideggerowskich koncepcji związku, jaki zachodzi pomiędzy byciem a świętością oraz boskością. Interpretacja ta otwiera zarazem perspektywę dla takiej metafizyki, która wyraźnie wykracza poza Heideggerowski paradygmat metafizyki jako onto-teologii. Jest to więc niewątpliwie propozycja godna uwagi, choć jakby pomija dziejowy charakter prawdy "samego Bycia". W swej interpretacji owego związku bycia ze świętością i boskością Lotz jest zainspirowany pewnym podstawowym rozróżnieniem, jakie znajduje się w myśli św. Tomasza z Akwinu. Idzie tu mianowicie o rozróżnienie pomiędzy "samym byciem" (jako boskim Byciem subsystującym) a skończonym byciem wszelkiego bytu. Przez pryzmat tego właśnie rozróżnienia ukazuje się nam - jego zdaniem - w zupełnie nowym świetle cała Heideggerowska analityka bycia. Jednakże, zanim bliżej się tym zajmiemy, należy najpierw zwięźle naszkicować tę przemianę w sposobie podejścia do problemu jawności bycia, jaka się dokonała w przemyśleniach samego Heideggera.

2. Modyfikowanie się sposobu podejścia Heideggera do problemu jawności bycia

We wczesnym okresie jego filozofii (tj. od roku ok. 1930) uwaga Heideggera była skoncentrowana na byciu bytów, które - jak podkreślał - jest nieusuwalnie napiętnowane charakterem skończoności. Taki też charakter posiada - wskazywał - własne bytowanie każdego z nas: bytowanie ukształtowane na sposób egzystencji. Wtedy też wydawało się, że wszelkie bytowanie człowieka zostało "wydarzone" i dokonuje się zawsze (odkąd i jak długo czło-

wiek "jest") na sposób egzystencji, tj. na sposób bycia-otwartym-na-bycie czegokolwiek, odkrywa on - czyli właśnie ujawnia - bycie czegokolwiek, co tylko napotyka.

Jak wyżej wspomniano, zarówno własne bycie człowieka (czyli egzystencja), jak też bycie wszelkich bytów (napotykanych przezeń "nastrojowo"), posiada niezbywalnie charakter "skończoności". Charakter ten ujawnia się w fakcie, że wszelkie byty, wraz z naszym własnym, tylko dlatego bytują, ponieważ one temu swojemu byciu "zostały wydane", "skazane nań". W ludzkim byciu-przytomnym-bycia (tj. w ludzkim *Dasein*) ten właśnie fakt skończonego charakteru bytowania wszelkiego bytu staje się jawny. Fakt ten zaś nie byłby tam jawny, gdyby bytowanie człowieka zostało ukształtowane nie na sposób egzystencji, lecz jakoś inaczej.

W późniejszej filozofii Heideggera dokonała się w tej sprawie zasadnicza zmiana perspektywy. Oczywiście, sprawą podstawową nadal pozostaje dla niego analityka bycia. Lecz analityka ta nie dokonuje się już obecnie z punktu widzenia prawdy "samego Bycia". Wszak tylko dlatego - będzie obecnie podkreślał Heidegger - że bycie samo już zawsze jest jawne, tzn. że ono ze swej "natury" już zawsze udziela się człowiekowi, może on egzystować, czyli być na sposób bycia-otwartym ("wrażliwym") nań. Ukształtowanie przeto bycia na sposób egzystencji ("ek-sistencji") zostało "wydarzone" dzięki już uprzedniej jawności bycia: jest jego darem. To zaś oznacza, że człowiek - dzięki ukształtowaniu jego bycia na sposób ek-sistencji - jest powołany do ujawnienia bycia i do strzeżenia go w jego prawdzie.

Baczenie na głos tego powołania, pochodzącego od samego bycia, zdolne jest jakby "wyrwać" człowieka z jego codziennego zagubienia się w bytach, nad którymi chce on panować. Skupia się on wtedy na powrót na tej jedynej sprawie, która jest dla niego naprawdę ważna z racji jego powołania: na pierwotnej prawdzie samego bycia. Przez ten zaś powrót do pierwotnej prawdy samego bycia człowiek niczego nie traci, lecz właśnie zyskuje: odzyskuje wszak wtedy właściwą sobie godność. Albowiem człowiek - powiada Heidegger - właśnie z racji udzielonego mu bycia na sposób ek-sistencji, nie jest panem wszelkiego bytu, jak mu się wydaje w codzienności jego bycia, lecz jest on "pasterzem bycia" (*Hirt des Seins*)[1], czyli tym, kto strzeże jego prawdy. To bycie samo - podkreśla Heidegger - powołuje go tej godności[2].

3. Problem związku pomiędzy "samym Byciem" a Bogiem

Sugestywne metaforyczne wypowiedzi Heideggera na temat "samego Bycia", które się udziela człowiekowi (*Dasein*) i tak powołuje go do godności bycia-pasterzem-bycia w jego prawdzie, skłaniały niektórych komentatorów myśli Heideggera do interpretowania owego "samego Bycia" jako Boga. Wspominając o tym, Lotz przytacza krótkie zdecydowane stwierdzenie Heideggera z jego *Listu o humanizmie*: "Bycie nie jest Bogiem"[3].

Otóż, skoro tak właśnie jest, to rodzi się pytanie: Jak przeto należy rozumieć treść słowa "Bóg" w perspektywie myślenia rozwijanego przez Heideggera - oraz - jaki byłby związek tak rozumianego Boga z byciem (z "samym Byciem")? W tej sprawie wydaje się przede wszystkim, że stwierdzenie Heideggera, iż "Bycie nie jest Bogiem", należy rozumieć jako kategoryczne odrzucenie przezeń możliwości, ażeby owo "samo Bycie" pozwalało się utożsamić z pewnym, szczególnego rodzaju, Bytem, czyli z "Bogiem" onto-teologicznej metafizyki, rozumianym jako Byt Najwyższy. Bycie bowiem - jako takie - w żaden sposób nie może być tożsame z jakimkolwiek bytem. Okoliczność ta stawia obecnie przed nami pytanie o związek, jaki zachodzi pomiędzy tym, na co właściwie wskazuje słowo "Bóg", a tym, do czego się odnosi wyrażenie "samo Bycie". To właśnie ta sprawa zdaje się stanowić zasadniczy temat omawianej książki Lotza. Zarazem jednak treść tej książki zarysowuje próbę przerzucenia pomostu interpretacyjnego pomiędzy wypowiedziami Akwinaty o Bogu, a tym, co późne teksty Heideggera mówią o związku Boga z samym Byciem.

Lotz, podejmując próbę rozjaśnienia owego związku, idzie za tokiem myślenia sugerowanym przez tę oto wypowiedź Heideggera: "Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, co chce wskazać słowo "Bóg". Czy nie trzeba wpierw móc troskliwie rozumieć i słyszeć wszystkie te słowa, jeżeli jako ludzie, to znaczy jako istoty ek-sistujące, mamy doświadczyć zwrócenia się Boga w stronę człowieka? Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliża się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar, zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka"[4].

Rozwijana przez Lotza interpretacja związku, jaki zachodzi pomiędzy Byciem a Bogiem, dąży szlakiem powyższej wypowiedzi. Pisze on wprost na przykład: "Postępujemy krokami, które według Heideggera wiodą od Bycia ku Bogu. Wymagany wymiar (świętości - wtrącenie autora) wtedy dopiero zostaje osiągnięty, gdy "uprzednio po długim przygotowaniu samo Bycie stanie się jawne i doświadczone w swojej prawdzie" (...), przez co zostanie przezwyciężone zapomnienie tegoż Bycia. Rozstrzygające etapy tego postępowania Heidegger zestawia w taki sposób: Bycie, świętość, boskość - w świetle których dopiero może zostać pomyślane oraz wskazane to, co słowo "Bóg" usiłuje nazwać"[5].

4. Prawda "samego Bycia" a prawda bycia bytów

Pierwszym przeto krokiem na drodze dociekań, które ostatecznie winny doprowadzić do rozjaśnienia związku, jaki zachodzi pomiędzy Byciem a Bogiem, jest powrót do pierwotnej prawdy samego Bycia, a tym samym przezwyciężenia zapomnienia tej jego prawdy. Czyż bowiem prawda "samego Bycia" jest po prostu tożsama z prawdą bycia bytów? Czy w tej właśnie sprawie teksty Heideggera nie zawierają jakiejś niepokojącej niejasności?

Podejmując przeto najpierw próbę rozjaśnienia tej sprawy, tj. sprawy relacji "samego Bycia" do bycia bytów, nawiązuje Lotz do zawartego w pismach św. Tomasza z Akwinu rozróżnienia dwóch podstawowych odmian bycia. Idzie mu mianowicie o Tomaszowe rozróżnienie pomiędzy "samym Byciem", jako nieskończonym (tj. boskim) Byciem subsystującym (*das subsistierende Sein*)[6] - a skończonym byciem bytów jako ich "byciem-partycypującym" tylko w Byciu (*das partizipierte Sein*), które jest darem Boga (*Gottes Gaben*)[7].

Boskie Bycie subsystujące polega na Byciu-stanowiącym-swą-własną podstawę. Jest ono ze swej "natury" udzielające się i tylko właśnie dlatego wszystko inne (tj. wszelki byt) w ogóle "jest". Okazuje się więc, iż w łonie prawdy bycia zachodzi pewne fundamentalne przeciwstawienie: prawda "samego Bycia" posiada całkowicie inną "naturę" niż prawda bycia bytów. Czyż nie tutaj właśnie - można by dopowiedzieć - zachodzi najbardziej radykalna postać tzw. "różnicy ontologicznej"?

Lotz podkreśla, że św. Tomasz - wbrew temu, co się o tym tradycyjnie utrzymuje - nie był bynajmniej czystym arystotelikiem. Nie był zaś nim przede wszystkim dlatego, że właśnie źródło bycia wszelkiego bytu ujął on nie jako Byt Najwyższy - tak, jak to ma miejsce u Arystotelesa - lecz jako Bycie subsystujące (*Esse subsistens*), tzn. jako Bycie stanowiące swą własną podstawę. Takie właśnie Bycie miał na myśli św. Tomasz - podkreśla Lotz - ilekroć używał on słowa "Bóg". To Bycie subsystujące słusznie może być nazwane "samym Byciem", gdyż stanowi ono bezgraniczną pełnię Bycia, która się udziela, i tylko właśnie to. Może też ono być określane jako "Boskość". Czyż bowiem "Boskość" nie polega na tej nieskończonej pełni udzielającego się Bycia subsystującego?

A zatem - stwierdza Lotz - wbrew temu, co o tym sądził Heidegger - pierwotna prawda Bycia nie tylko nie była zapomniana w myśleniu Akwinaty, lecz właśnie przeciwnie: osiągnęła tam ona swą pełną jawność. Dzięki temu stosunek prawdy "samego Bycia" do prawdy bycia bytów osiąga tam taki stopień przejrzystości, jaki niestety nie występuje już w pismach Heideggera. Czyż bowiem teksty Heideggera nie stawiają sprawy w ten sposób, że prawda "samego Bycia" jest tam jak gdyby tożsama z prawdą bycia bytów?

Gdy mamy to wszystko na uwadze - konkluduje Lotz - musimy dojść do zaskakującego wniosku, że to właśnie w myśleniu Heideggera miało miejsce zapomnienie pierwotnej prawdy bycia. Było to mianowicie zapomnienie Bycia subsystującego[8], które jedynie może być nazwane "samym Byciem" i w świetle którego staje się dla nas dopiero jawna prawda bycia wszelkiego bytu. Choć więc - oczywiście - dla myślenie Heideggera jawne było bycie bytów, które też właściwie wyłącznie skupiało na sobie jego uwagę, to przecież nie było ono dla niego jawne w swej pierwotnej prawdzie. Konsekwencją zaś tego, że myślenie Heideggera nie dosięgało prawdy "samego Bycia", czyli nieskończonej pełni Bycia subsystującego, która się udziela, jest fakt, iż teksty Heideggera nic nie mówią o udzielającej się Miłości[9]. Boskie Bycie subsystujące ze swej "natury" udziela się, tzn. darzy wszystko miłością, gdyż stanowi Ono nieskończoną pełnię Dobra. Lotz pisze: "Jako nieskończona pełnia Dobra, Bóg kocha w pierwszym rzędzie Siebie samego; zaś w Sobie samym kocha On wszystko to, co

skończone"[10]. Albowiem wszystko to, co skończone, zostało przezeń obdarowane określonym stopniem partycypacji w byciu, którego źródło jedynie w Nim bije.

5. Związek prawdy "samego Bycia" ze świętością

Naszkicowany właśnie zwięźle tok rozumowania Lotza ukazuje nam, iż pomiędzy prawdą "samego Bycia" a tym, co usiłuje wskazać słowo "Bóg", zachodzi najgłębszy istotowy związek. Czas już jednak najwyższy, ażeby poświęcić jeszcze nieco uwagi temu aspektowi interpretacji Lotza, który ma na celu rozjaśnienie związku, jaki zachodzi pomiędzy prawdą "samego Bycia" a świętością. Interpretacja ta - przypomnijmy - podąża szlakiem przytoczonego już poprzednio tekstu Heideggera: "Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć..."[11].

Otóż, skoro prawdę bycia stanowi - w sposób najbardziej pierwotny - prawda "samego Bycia" jako prawda boskiego Bycia subsystującego, które się udziela, to związek pomiędzy tymże Byciem, które jest zarazem samoistną nieskończoną Świętością, a świętością czegokolwiek (tj. wszelkiego bytu), wydaje się być czymś oczywistym. Albowiem właśnie dlatego, że boskie Bycie subsystujące jest zarazem Byciem samoistnej świętości, wszystko to, co partycypuje w byciu, partycypuje tym samym w świętości. Lotz tak to ujął: "...wszelkie bytujące jest święte w takim stopniu, w jakim uczestniczy ono w Byciu"[12].

Świętość jako zamienna z byciem stanowi przeto swoiste "transcendentale". Oczywiście, posiada ona nieco inny charakter u bytów nieorganicznych, które są niemal nicością (*paene nihil*), inny zaś u roślin i zwierząt, których bycie zostało ukształtowane na sposób "życia" (wegetatywnego oraz sensytywnego). Mimo tej ich ontologicznej odmienności przysługującą tym bytom "świętość" można trafnie określić łacińskim słowem *sacrum*. Są one bowiem "święte" jako "dzieło Boże", nie zaś w wyniku osobistego współdziałania z Łaską, tj. z udzielającym się "życiem Bożym". Do takiej zaś świętości (*sanctum*) powołany jest człowiek, którego bycie zostało ukształtowane na sposób osobowego bycia-świadomym-i-wolnym-wobec daru Łaski, czyli wobec udzielającego się mu życia miłującego Boga. Czyż to nie oznacza, że człowiek - z racji takiego właśnie ukształtowania jego bycia - "stoi (jakby) w prześwicie prawdy samego Bycia" i jest przezeń powołany, ażeby jej strzegł i o nią się troszczył w swoim byciu? Czyż nie to bowiem jedynie służy zachowaniu przezeń jego właściwej godności?

Nasz czas wydaje się być okresem coraz powszechniej panującego zapomnienia prawdy "samego Bycia", czyli Bycia subsystującego, w świetle którego jedynie staje się źródłowo zrozumiałe bycie wszelkiego bytu. Przejawem tego zapomnienia wydaje się być zwłaszcza nieobecność doświadczenia świętości we współczesnym życiu ludzi. Mając to właśnie na uwadze, pisze Lotz: "wraz z zaciemnieniem czy też zapomnieniem Bycia, znika również i świętość z naszego doświadczenia"[13]. Można by tu jeszcze dodać: Czyż innym przejawem

tegoż zapomnienia pierwotnej prawdy samego Bycia nie jest współczesna totalna desakralizacja natury, tj. przyrody? Wszak dla coraz bardziej technologicznie myślącego współczesnego człowieka liczy się ona już tylko jako "tworzywo" (czy też "surowiec"), poddany jego woli mocy.

---

1. Por. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, w: *Wegmarken*, II erweiterte Aufl., Frankfurt am Mein 1978, s. 338.

2. Por. tamże, s. 338.

3. Por. J. B. Lotz, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main 1990, s. 11.

4. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tł. ks. J. Tischner, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, Warszawa 1977, s. 113 i n.

5. J. B. Lotz, op. cit., s. 16.

6. Por. tamże, s. 43 i n.

7. Por. tamże, s. 43 i n.

8. Por. tamże, s. 109.

9. Por. tamże, s. 114.

10. Tamże, s. 48.

11. M. Heidegger, *List o humanizmie*, op. cit., s. 113.

12. J. B. Lotz, op cit., s. 122.

13. Tamże, s. 122.

Jerzy Stelmach

Wokół sporu o filozofię hermeneutyczną

(H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1991, ss. 293, 9 tom *Słownika Filozofii*)

1) W literaturze niemieckiej prac poświęconych hermeneutyce filozoficznej i różnym odmianom tak zwanych hermeneutyk szczegółowych (biblijnej, filologicznej, prawniczej) napisano bardzo wiele. Nie może to zresztą dziwić, bowiem nowożytna i współczesna hermeneutyka, której początek daje dzieło F. D. E. Schleiermachera, jest przede wszystkim wytworem niemieckiej myśli filozoficznej. Szybko też hermeneutyka stała się jedną z najważniejszych a równocześnie najbardziej dyskusyjnych odmian współczesnej filozofii interpretacji. Zawsze też miała ona swoich znakomitych reprezentantów, jak i równie wybitnych przeciwników, wywodzących się głównie z kręgu filozofii niepozytywistycznej oraz analitycznej. Rzecz znamienna, że ten ważny spór o hermeneutyczną filozofię interpretacji znalazł stosunkowo niewielki rezonans w polskiej literaturze fachowej[1].

Moim zdaniem, opracowania z dziedziny filozofii hermeneutycznej dają się podzielić na co najmniej dwie grupy. Pierwsza obejmowałaby prace "autorskie", zawierające propozycje nowych rozwiązań, czy też nowych zastosowań hermeneutyki, druga zaś prace systematyzujące i porządkujące problematykę tej szczególnej filozofii interpretacji. I to właśnie do tej drugiej grupy dałoby się zaliczyć omawianą tutaj książkę Hansa Ineichena. Oczywiście nie oznacza to, że chcę "z punktu" odmówić temu opracowaniu samodzielności i oryginalności. Jest to praca ważna, ciekawa i nowoczesna. Ale w pierwszym rzędzie jest ona próbą uporządkowania całości tego niełatwego problemu, encyklopedycznym wprowadzeniem do filozofii hermeneutycznej - w takim celu też w końcu została napisana. I chociaż trudno byłoby twierdzić, że jest to opracowanie jedyne w swoim rodzaju, to jednak jest to książka potrzebna, która w istotnym stopniu uzupełnia naszą wiedzę na temat hermeneutyki filozoficznej[2].

2) Monografia Hansa Ineichena składa się z dwóch części. Pierwsza (systematyczna) zawiera opis najważniejszych problemów i pojęć filozofii hermeneutycznej; kwestię rozumienia i wykładni, zagadnienie prawdy i języka oraz roli tego ostatniego w doświadczeniu hermeneutycznym. Autor rozważa modele rozumienia i wyjaśniania działań ludzkich, omawia związki, jakie istnieją pomiędzy hermeneutyką a krytyką, historią (historycznością), ontologią i filozofią transcendentalną.

W części drugiej (historycznej) Hans Ineichen analizuje najważniejsze koncepcje hermeneutyczne, sformułowane w 19- i 20-wiecznej filozofii. Rozpoczyna od przedstawienia teorii hermeneutyki i krytyki zaproponowanej przez F. D. E. Schleiermachera. Nawiązuje również do rzadziej omawianej w literaturze filozoficznej interpretacji A. Boeckha. Kolejno prezentuje poglądy J. G. Droysena i W. Diltheya, teorię rozumienia działań społecznych mającą szczególne znaczenie na terenie tak zwanej socjologii rozumiejącej, wreszcie przechodzi do analizy "ontologicznego przełomu" w hermeneutyce czyli do fenomenologicznie zorientowanej filozofii interpretacji M. Heideggera. Za szczytową fazę rozwoju współczesnej hermeneutyki uznaje - słusznie zresztą - Hans Ineichen filozofię H.-G. Gadamera. Następnie omawia "tradycję diltheyowską" w hermeneutyce (do nurtu tego zalicza: G. Mischa, H. Lippsa, O. F. Bollnowa oraz E. Bettiego), hermeneutyczne aspekty poglądów J. Habermasa, K. O. Apela oraz P. Ricoeura. Książkę zamyka potrzebna i ważna analiza związków "tradycyjnie" rozumianej hermeneutyki z analityczną filozofią języka.

I to właściwie byłoby wszystko, jeśli idzie o treść recenzowanej tu pracy.

3) Hans Ineichen ujmuje hermeneutykę, jej przedmiot i funkcje, w dość typowy - szeroki - sposób. Hermeneutyka jest więc przede wszystkim nauką o wykładni i rozumieniu tekstu, jak również wszelkich wytworów i działań ludzkich (jej przedmiotem jest sens wypowiedzi językowych, działań i aktów twórczych człowieka), s . 28 i n., 56 i n. oraz 271 i następne. Tym samym Ineichen nawiązuje do "klasycznego diltheyowskiego" pojęcia hermeneutyki (według Diltheya hermeneutyka jest teorią kunsztu rozumienia pisemnie utrwalonych

przejawów życia). Ineichen akceptuje tezę, że rozumienie i nierozdzielnie związana z nim wykładnia znajduje swój pierwotny wyraz w języku (s. 35 i n.). Tezę taką możemy znaleźć u przedstawicieli różnych odmian filozofii hermeneutycznej; na przykład u Schleiermachera, Diltheya, Heideggera, Gadamera czy Ricoeura. Hermeneutyka powinna urzeczywistniać się (znajdować zastosowanie) w konkretnych naukach. Dlatego Ineichen ma powściągliwy stosunek do ontologicznie ugruntowanej filozofii rozumienia budowanej na podstawach fenomenologii (ss. 272-273). Badania nad hermeneutyką ogólną (filozoficzną) muszą być jego zdaniem uzupełniane badaniami nad hermeneutykami szczegółowymi; teologiczną, historyczną, prawniczą i literacką. Badań tych jednak w pracy nie podejmuje (ss. 274-275).

Pojęcie hermeneutyki, którym Ineichen się posługuje, jakkolwiek bardzo w literaturze przedmiotu rozpowszechnione, nie jest dla mnie przekonywujące. Jest moim zdaniem zbyt szerokie i nieostre. Pod takie określenie hermeneutyki daje się podciągnąć wszystkie znane mi teorie interpretacji z analityczną, strukturalistyczną oraz psychoanalityczną włącznie. Hermeneutyka oznacza po prostu każdą dającą się sformułować teorię interpretacji, jeśli tylko jej przedmiotem byłoby rozumienie i wykładnia sensu wypowiedzi językowych, działań (zachowań) ludzkich, czy też wytworów kulturowych człowieka. Dlatego bliższa jest mi fenomenologiczna koncepcja rozumienia, gdzie rozumienie jest nie tylko formą poznawczej aktywności człowieka, lecz równocześnie przejawem jego bycia (formą istnienia *Dasein*). Takiej ontologicznie zorientowanej hermeneutyki niepodobna pomylić z żadną inną teorią interpretacji.

Bardzo ważnym, a jednocześnie niezwykle kontrowersyjnym pojęciom "hermeneutycznego koła" i "przedrozumienia" (*Vorurteil, Vorverständnis*) autor poświęca zdecydowanie zbyt mało uwagi. O hermeneutycznym kole pisze na ss. 67, 173 oraz 185, o przedrozumieniu zaś na ss. 184 i 214 - są to zaledwie dygresje czynione niejako "przy okazji". Mając na uwadze encyklopedyczne funkcje omawianego tu opracowania, uważam to za istotny brak.

Część historyczną można uznać za prawie kompletną. Prawie, bo zawsze można byłoby listę omawianych kierunków i autorów powiększyć. No, chociażby o R. Bultmanna - autora szeroko dyskutowanej pracy *Glauben und Verstehen* (1933). Nie ma również mowy o przedstawicielach tak zwanych hermeneutyk szczegółowych, zwłaszcza zaś hermeneutyki biblijnej i prawniczej, których dzieła wywarły znaczący wpływ na rozwój ogólnej - filozoficznej hermeneutyki.

W ostatnim rozdziale Ineichen opisuje analityczną tradycję i jej "zbliżenie" do hermeneutyki (str. 248 i n.) Autor ciekawie przedstawia związki analityki i hermeneutyki, wskazując na potrzebę uzupełnienia hermeneutycznego rozumienia metodami empiryczno-analitycznymi (s. 251). Może jednak trochę zbyt jednostronnie. W literaturze hermeneutycznej problem ten uznawany jest za zgoła fundamentalny i rozważany jest na wiele sposobów - mówi się nawet o przypadku analitycznej hermeneutyki.

Mimo przedstawionych powyżej uwag krytycznych nie zmieniam wcześniej już sformułowanej w punkcie 1. pozytywnej oceny pracy. Uważam, że książka

ta jest istotnym przyczynkiem do toczącego się już od prawie dwóch wieków sporu o filozofię hermeneutyczną.

---

1. Na kilka prac trzeba jednak zwrócić uwagę: A. Bronk, *Rozumienie, język, dzieje*, Lublin 1988, II wyd.; E. Kobylańska, *Hermeneutyczna wizja kultury*, Warszawa-Poznań 1985; Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa 1986; P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki P. Ricoeura*, Warszawa-Poznań 1984; J. Stelmach, *Co to jest hermeneutyka?*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989; J. Stelmach, *Die hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*, Ebelsbach 1991; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1992.

2. Podobny (systematyzujący i porządkujący) charakter mają między innymi następujące opracowania: O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, T. I, II, Freiburg 1979; R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik*, T. I, II, Tübingen 1970; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 1969; E. Coreth, *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Freiburg 1972; A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, Düsseldorf-Wien 1977; G. Ebeling, *Hermeneutik*, Tübingen 1959; E. Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen 1970; E. Hufnagel, *Einführung in die Hermeneutik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976; O. Pöggler, *Hermeneutische Philosophie*, München 1972; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, München 1968; J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der Hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, T. I-III, Tübingen 1926-29-33.

Janusz Mizera

Heraklit w szponach komputera

G. Wohlfart, *Also sprach Heraklitos. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1991)

Osobliwa to książka. Poświęcona bowiem jednemu fragmentowi B 52 (w układzie Dielsa) Heraklita, filozofa, o którym Hegel powiedział, że nie ma takiego fragmentu tego myśliciela, którego by nie włączył do własnej filozofii.

Rozprawa dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich stanowi drobiazgową, dokonaną z dużą pomocą komputera, interpretację rzeczonego fragmentu. Autor bada i interpretuje słowo po słowie cały ten fragment.

Część druga to próba pokazania sposobu, w jaki filozofia Heraklita obecna jest w myśleniu Nietzschego, począwszy od jego wczesnych wykładów, aż po dzieła późne, w szczególności *Tako rzecze Zaratustra*.

Fragment B 52 brzmi w przekładzie Heinricha: "Czas jest chłopcem, grającym w kamyki; do chłopca należy królestwo"[1]. W przekładzie Leśniaka: "Czas jest dzieckiem grającym w warcaby (manewrującym pionkami): jest kró-

lestwem dziecka"[2]. W nowym natomiast przekładzie Wesołego czytamy: "Wiek życia jest dzieckiem bawiącym się rozrzucaniem kostek: dziecięce to królestwo"[3].

Wohlfart zwraca uwagę, odwołując się do wielu słowników, że greckie słowo *aion* znaczy zarówno wiek życia, trwanie życia, czas, długi czas, a nawet wieczność. Pod koniec 200-stronicowych filologicznych roztrząsań i porównań zaczerpniętych z mnogości słowników, autor stwierdza, że tak naprawdę, nigdy nie dowiemy się, co Heraklit miał na myśli, formułując fragment znany jako B 52.

Druga część książki poświęcona jest odniesieniom Nietzschego do epoki starożytnej, filozofii przedplatońskiej i wreszcie do fragmentu B 52 Heraklita.

Wczesne wykłady Nietzschego, prowadzone przezeń w latach 1872-1876, dość często odwołują się do Heraklitejskiego myślenia. Po kolejnej porcji drobiazgowych zestawień Wohlfart dochodzi do wniosku, do jakiego można by dojść bez przemęczania pamięci komputera, że mianowicie Nietzschego pojęcie "gry życia", przywodzące na myśl "wieczny nawrót tego, co równe" (*ewigen Wiederkunft des Gleichen*), bez wątpienia zakorzenione jest w "grze czasu, (*aion*)" o której mówi Heraklit w przytaczanym fragmencie. I w związku z powyższym przechodzi w ostatniej części swojej książki do Zaratustry Nietzschego, koncentrując się głównie na trzech przypowieściach: *O trzech przemianach, Ozdrowieniec* i *W południe*[4].

Pierwsza z nich opisuje przemiany ducha w wielbłąda, lwa i dziecko. Duch - wielbłąd, przygniatany balastem konieczności i przymusu, w postaci lwa dostrzega wolność chcenia. Jako dziecko natomiast jednoczy w sobie obie poprzednie postaci, uczestnicząc w grze świata. "Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego "tak" mówieniem". Jest, innymi słowy, zgodą na konfliktowy ruch konieczności i wolności.

Druga przypowieść jest najpełniejszym bodaj przedstawieniem wiecznego nawrotu równego. Wohlfart nie wprowadza czytelnika w spory interpretacyjne dotyczące "właściwego" odczytania koncepcji wiecznego nawrotu. Interesuje go tylko sam wpływ myślenia Heraklita na filozofię Nietzschego. Odwołuje się zarówno do pism wydanych po śmierci autora, jak i do *Ecce homo*, gdzie Nietzsche tak pisze o Heraklicie: "Potwierdzenie przemijania i niszczenia, rzecz rozstrzygająca w filozofii dionizyjskiej, przyświadczanie przeciwności i wojnie, stawanie się, z zasadniczym odrzuceniem nawet samego pojęcia "bytu" - to uznaję pod każdym względem za najbardziej sobie pokrewne z wszystkiego, co dotąd pomyślano"[6].

W ostatniej wreszcie przytaczanej przez Wohlfarta przypowieści Nietzsche powiada między innymi: "Cóż się dzieje ze mną: bacz! Czyż nie pierzchnął czas? Czy nie spadam ja? Czy nie spadłem - bacz! w studnię wieczności?"[7]

Poprzez te drobiazgowe filologiczne analizy Wohlfart chce powiedzieć, że myślenie Nietzschego zakorzenione jest bardzo mocno w filozofii Heraklita, w szczególności we fragmencie B 52, będącym przedmiotem całej książki. I jakkolwiek komputerowa precyzja i dokładność pracy Wohlfarta połączona z

ogromem przypisów może wzbudzić zachwyt perfekcjonisty, to do filozofii samej rozprawa ta niestety niewiele, nic zgoła, nie wnosi.

1. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, tom 1., Gebethner i Wolff 1925, s. 37.
2. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 185.
3. *Studia Filozoficzne*, nr 7-8, 1989, s. 47.
4. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1913.
5. Tamże, s. 26-27.
6. F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Kraków 1989, wy. II. s. 65.
7. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 326.

Aleksander Bobko

Impresje filozoficzno-poetyckie

(M.A.C. Otto, *Der Ort. Phänomenologische Variationen*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992

Zdanie relacji z lektury książki M. A. C. Otto nie jest sprawą łatwą. Książka ta bowiem, wbrew temu, do czego przywykliśmy przy czytaniu literatury filozoficznej, działa przede wszystkim na wyobraźnię. Zadziwiająca jest przy tym sama maniera pisarska, która dopuszcza wzajemne przenikanie się żmudnej analizy pojęć (prowadzonej trochę w stylu Heideggera), niezwykłego bogactwa dość dowolnych skojarzeń, aluzji do Starego Testamentu oraz do klasycznych dzieł filozofii (Kanta, Heideggera, Nietzschego, Kierkegaarda, Pascala), wreszcie sądów wyrażających preferencje i sympatie samej autorki. Co jeszcze bardziej dziwne, nie sprawia to wrażenia chaosu, lecz tworzy atmosferę, która pociąga swoim powabem zapraszając do myślenia czy raczej do swoistej gry intelektu, wyobraźni i wrażliwości. Ten nastrój - tak jak to bywa z nastrojami - niekiedy pryska, wtedy tekst staje się (przynajmniej dla mnie) niezrozumiały, obrazy naiwne bądź zbyt patetyczne.

Lecz o czym właściwie traktuje książka *Der Ort*? Wydaje się, że rozważania autorki rodzą się z poczucia wykorzenienia współczesnego człowieka, który nie potrafi już zamieszkiwać swego miejsca na ziemi. Tymczasem właśnie "miejsce" (*der Ort*) jest czymś zupełnie pierwotnym. "Kim jest człowiek, kiedy chce pojąć swoje zagubienie w ogromie uniwersum, kiedy czuje się zabłąkany? (...) Kiedy odczuwa się brak jakiegoś człowieka, kiedy śni się o nim z tęsknotą, wtedy woła się w pustkę: **Gdzie** jesteś?, a nie Czy jesteś, czy istniejesz?" (str. 135). To "gdzie" wskazuje na źródłowe poszukiwanie miejsca. Istnienie człowieka (*Dasein*) jest związane zawsze z byciem-tu (*Da*), "tutaj"

(*Hier*), stanowi podstawę *Dasein*. Stąd analizy M. A. C. Otto skupiają sie właśnie na kategorii "miejsca".

Już Arystoteles włączył pojęcie "miejsca" w zestaw kategorii. Jednak u niego była to kategoria porządkująca rzeczywistość. Autorka zaczyna natomiast - podkreślając różnicę własnej koncepcji w stosunku do Arystotelesa - od "ludzkiego istnienia (*Dasein*), bo człowiek jest punktem wyjścia wszelkich rozważań, a nawet więcej, ponieważ tylko od niego wiemy, jak może on wypełniać miejsce swoją obecnością" (str. 21). Takie postawienie sprawy nie jest zbyt precyzyjne, otwiera raczej przestrzeń, w której dość dowolnie można żonglować pojęciami, skojarzeniami, wyobrażeniami. Ta swoista gra polega na rozważaniu kontekstów i relacji, w których objawiają się rozmaite sensy kategorii "miejsca". Przykładowo M. A. C. Otto zajmuje się relacjami czasowymi, interpretuje "miejsce" jako coś stojącego niejako "w poprzek" upływającemu czasowi, gdzie chwila (wypełniająca miejsce bogactwem przeżyć) staje się swego rodzaju "skończoną wiecznością". Analizuje różnicę pomiędzy miejscem określonym (*der Ort*) przez wydarzenie, spotkanie, przeżycie, a miejscem pustym (*der Platz*); wskazuje na znaczenie "miejsca" w kontekście "drogi": "Każde miejsce oferuje trwałą przystań, wolny plac dla nadchodzącego. Tak ekstremalnie niezwykłe miejsce jak droga musi także mieć coś trwałego do zaoferowania tak niezwykłej istocie jak wędrowiec" (str. 31-32). "Miejsce" staje naprzeciw Ja z tym, co inne, rodzi w człowieku troskę, aby ta "inność" nie została naruszona. Autorka wskazuje dalej na znaczenie cielesności w kontekście "miejsca": "Gdybym był tylko w swoim ciele, to wszelako nie byłbym nigdzie. Ciało pośredniczy w tym, abym mógł być w takim czy innym miejscu" (str. 40). "Miejsce" wyznacza wreszcie specyficzny obszar spotkania z drugim - gdy stoję wobec drugiego, czynię go przedmiotem (i odwrotnie); "lecz gdy jeden zatrzymuje się przy drugim, trwale, w stałości, to znajduje przy nim miejsce, być może swe najukochańsze miejsce" (str. 52).

Interesujący jest fragment, w którym Autorka próbuje reinterpretować imperatyw kategoryczny Kanta (jego formułę mówiącą, że człowiek nie powinien być używany jako środek, lecz zawsze ma być celem). Jej zdaniem rzecz, która nie jest środkiem do czegoś, byłaby wyizolowana ze świata. Natomiast pomiędzy celem i środkiem nie ma w istocie przeciwieństwa, każdy cel jest także środkiem, środek i cel łączy pewna więź ("Natura była długo środkiem techniki, teraz technika musi się przestawić i służyć naturze" (str. 63). Także ludzie nie uważają, że czymś poniżającym jest służenie jako środek, przeciwnie - pragną tego.

Powyższe rozważania stanowią przygotowanie do najciekawszej, moim zdaniem, tezy, która zostaje wypowiedziana w polemice z Heideggerowską koncepcją jestestwa (*Dasein*). "Rzuconość donikąd, gdziekolwiek, wychodzi od uznania tego, że Bycie jest przede wszystkim wyizolowane, pozbawione swego 'tutaj' i dostaje się w obszar niemal wrogiej obcości. Za to odpowiedzialne są złe chwile, złe doświadczenia" (str. 73). Z takiej intuicji powstaje rozumienie istoty jestestwa jako troski, M. A. C. Otto przeciwstawia temu własną koncepcję: "W swym głównym rysie jestestwo (*Dasein*) - jako bycie-tutaj (*Hiersein*), jako bycie-przyjętym, jako znajdowanie miejsca - jest zawierzeniem" (str. 73).

"Miejsce" jest czymś bardziej pierwotnym od samego bycia, wyznacza przestrzeń spotkania z tym co inne, z drugim. Spotkanie to ma charakter przyjazny, "miejsce" zaprasza, ale i wzywa do odpowiedzialności: "Być-tutaj (*Hiersein*) oznacza: być tutaj-przy-drugim. Każdy ocala jestestwo drugiego, a drugi ocala zawierzenie" (str. 73).

Jak już mówiłem, analizy filozoficzne przeplatane są fragmentami swego rodzaju poezji. Na przykład w pięknym pasusie poświęconym wędrowcowi: "Wędrowiec transformuje skończoną wieczność chwili w miejscu, na nieskończone podążanie dalej... W swym podążaniu dalej i dalej wędrowiec jest pijany transcendencją, przyjmując pokój, który daje mu życie" (str. 29-30). Albo w "malarskiej" impresji podsumowującej badanie relacji środka i celu: "Nierówność oceniania rzeczy wyrażająca się w stawianiu celu, pozwala przejawiać się światu w reliefie modelowanym przez światło i cień. Jeżeli wszystko bralibyśmy jako równie ważne, utracilibyśmy perspektywę" (str. 62-63).

Powyższa prezentacja książki ma charakter wybiórczy, jest to w zasadzie próba połączenia jakąś "linią" poszczególnych impresji (opisana na początku struktura i nastrój dzieła tłumaczy taki stan rzeczy). Czytelnik o innej wrażliwości zapewne zarysowałby tę "linię" inaczej, kładąc nacisk na te fragmenty bądź kategorie, które dla mnie pozostały mało czytelne. Mam tu na myśli przykładowo analizy autorki - w których nawiązuje do myśli Kierkegaarda i Nietzschego - dotyczące "powtórzenia" i "powrotu" (*Wiederkehr*), albo kategorię "miłości", która w pewnym sensie dopełnia całości rozważań.

Bez wątpienia książka M. A. C. Otto nie jest kierowana do tych, którzy w tekście filozoficznym chcieliby widzieć systematyczną wykładnię ścisłego, logicznego systemu. Może być natomiast interesująca dla czytelnika poszukującego różnorakich, niekoniecznie czysto intelektualnych inspiracji. Dla niego "fenomenologiczne wariacje" M. A. C. Otto stanowić mogą swoisty pejzaż impresji, który swoim nastrojem, kolorytem, zawartością intelektualną pobudza do samodzielnych przemyśleń.

Ks. Dariusz Oko

Bóg w codzienności - możliwość spotkania

(Alltag und Transzendenz: Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparn, Karl Alber, Freiburg-München 1992, s. 434)

Wydaje się, że w wysoko rozwiniętych krajach zachodniej cywilizacji proces zaniku poczucia Transcendencji jest już daleko posunięty. Może się wydawać, że przy końcu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa całkowite dopełnienie

procesu sekularyzacji jest już jedynie kwestią czasu. To, co religijne i transcendentne zajmuje w świadomości ludzi tych społeczeństw nieporównanie mniej miejsca, niż w poprzednich epokach. Świadczą o tym nie tylko pustoszejące kościoły wszystkich konfesji, ale także sposób życia, zarówno społecznego jak i prywatnego, w którym wyraźnych odniesień do Transcendencji jest coraz mniej. Mogłoby się wydawać, że odwieczni krytycy religii i wiary mieli jednak niemało racji. Im człowiek lepiej rozumie siebie i świat, im lepiej potrafi zapanować nad nim i otworzyć dla siebie jego oszałamiające bogactwa, tym mniej potrzebuje religii i Transcendencji jako iluzorycznej ucieczki, ponieważ tym mniej w ogóle ma ochotę uciekać z tego świata. A więc Marks miałby rację pisząc, że wraz z postępem społeczeństwa obumrze religia? Tyle tylko, że nie w społeczeństwie zorganizowanym według jego systemu, bo w nim nie dało się zapewnić takiego postępu. Czy najwyżej rozwinięte społeczeństwa kapitalistyczne nie zaczynają tak obywać się bez Transcendencji, jak miało obyć się bez niej społeczeństwo komunistyczne?

Wydaje się jednak, że takie wnioski wynikają ze zbyt jednostronnych obserwacji, z niekompletnych założeń, z nie dość wyostrzonych kryteriów. Po pierwsze, zachodnie społeczeństwa nie są aż tak a-religijne. Na pewno osłabła społeczna identyfikacja z tradycyjnymi Kościołami, ale nadal odgrywają one poważną rolę nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale także moralnej czy politycznej. Wiele z nich cieszy się też znaczącymi ruchami odnowy, których członkowie co prawda nie są liczni, ale swoją wiarę przeżywają głębiej. Po drugie, rodzi się pytanie o nasze kryteria religijności, otwarcia na Transcendencję.

Te pytania o Transcendencję w dzisiejszym społeczeństwie, o kryteria jej obecności i sposoby otwierania się na nią, stały się centralnym problemem badań grupy uczonych (głównie niemieckich), którzy współpracowali ze sobą w latach 1988-91 w ramach *Fundacji Fritza Thyssena.* Owocem tej pracy jest tom studiów tak różnorodnych, jak różnorodna była grupa badaczy. Problemu Transcendencji nie traktowano tutaj tylko jako problemu filozoficznego, lecz także jako problem społeczny i dlatego wśród 14 autorów tylko połowa to filozofowie (przede wszystkim filozofowie religii). Drugą połowę stanowią teologowie, a także socjolog, judaista, filolog i politolog. Pomimo takiej różnorodności, albo właśnie z jej powodu, starano się zachować pewną wspólną linię oraz wzajemną otwartość.

Podstawowym założeniem wszystkich artykułów prezentowanego tomu badań jest przekonanie, że Transcendencję i religię można zrozumieć jedynie na gruncie czasowego wymiaru egzystencji człowieka, w oparciu o jego historyczność - zgodnie z fundamentalną intuicją Heideggera. Dlatego poszukiwanie tego, co można by nazwać prześwitem Transcendencji lub doświadczeniem religijnym, wszyscy autorzy rozpoczynają od powszechnego doświadczenia faktyczności codzienności. W tym poszukiwaniu natrafiamy we wszystkich społecznościach na fenomen święta - stanowiący centrum każdej religii - który zarazem jest nie do pomyślenia właśnie bez wymiaru czasowości. Istotą każdego religijnego święta jest powracające przypomnienie. Codzienność oraz święto (zwykle o mniejszym lub większym ładunku sensu religijnego) są fundamentalnymi sposobami ludzkiego doświadczenia czasu i mogą być zrozumiałe tylko w relacji do siebie. Dlatego też stanowią dla autorów uprzywilejowane miejsce poszukiwania Transcendencji tam, gdzie pozornie jest ona już nieobecna. Według tej linii badawczej uporządkowane są też artykuły w obrębie działów.

Na dział pierwszy i drugi składają się analizy paradygmatu przeżywania Transcendencji w horyzoncie czasu. Dział pierwszy stanowią analizy przygotowawcze do bezpośredniego rozważania tego paradygmatu, a więc przede wszystkim analiza rozumienia święta i przypomnienia w judaizmie, a także socjologia i fenomenologia święta jako takiego. Dział drugi jest poświęcony bezpośrednio chrześcijańskiej świadomości wieczności w czasie, w której stopiły się ze sobą świadomość hebrajska i grecka. Zasadniczym problemem tego działu jest pytanie, na ile ta świadomość ma być pojmowana metafizycznie w sensie heideggerowskiego rozumienia metafizyki.

Teksty dwóch następnych działów są zapisem refleksji nad możliwością aktualnego dostępu do pierwotnego doświadczenia religijnego, przy czym w dziale trzecim dokonuje się to przede wszystkim w oparciu o fenomenologię czasu i języka, a w dziale czwartym w oparciu o fenomenologię historyczności człowieka i badania empiryczne. Dział piąty stanowi natomiast próbę zarysowania religijności jutra.

W dziale pierwszym najbardziej zwraca uwagę artykuł K. E. Grözingera, *Gedanken, Erinnern und Fest als Wege zur Erlösung des Menschen und zur Transzendenzerfahrung im Judentum*, dający wgląd w żydowskie rozumienia święta jako przypomnienia, zajmującego miejsce działania Boga w historii Izraela. W jego perspektywie zrozumiałe staje się klasyczne stwierdzenie żydowskiej teologii, że tajemnica zbawienia zawarta jest w przypomnieniu. Równocześnie w nowym oświetleniu ukazuje się chrześcijańskie rozumienie święta, które przejęło tak wiele z tradycji hebrajskiej. Jeszcze raz przekonujemy się, jak ważne dla zrozumienia chrześcijaństwa jest rozumienie jego hebrajskich korzeni. H. J. Adriaanse w artykule *Vorzeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung* pokazuje natomiast, jak błędna jest próba funkcjonalizacji religii lub jej pominięcie, gdyż to, co wyłączone, odbija się negatywnie choćby poprzez trywializację tego, co pozostawione. Natomiast W. Gebhart przedstawia interesująco socjologię święta jako społecznego środka przypominania tego, co zapomniane w krzątaninie codzienności, a więc również przypominania Transcendencji. Ukazuje też zasadniczą różnicę pomiędzy spontanicznością święta, a rytem uroczystości (*Der Reiz des Außeralltäglichen. Zur Soziologie des Festes*).

W dziale drugim centralną rolę odgrywa artykuł N. Fischera *Gott und Mensch in der Zeitbetrachtung des Cusanus.* Jego autor, analizując ewolucję neoplatońsko-augustyńskiej myśli o czasie jako odbicia wieczności poprzez człowieka, ukazuje takie myślenie człowieka, w którym możliwe jest z kolei jego myślenie o Bogu. W dziale trzecim szczególnie przekonywujący wydaje się artykuł *Die Zweideutigkeit des Alltags* U. Perone, który w oparciu o analizy Benjamina i Bonhoeffera stara się odnaleźć miejsce prześwitu dla Transcendencji we współczesnym świecie, dostrzegając go przede wszystkim w święcie, które wobec dni powszednich jest jak centralny plac miasta wobec jego ulic.

W dziale czwartym szczególne zainteresowanie może wzbudzić artykuł W. Gebhardta *Das Charisma der Vernunft und die Vernunft des Charisma. Religionssoziologische Anmerkungen über die Erscheinungsformen des Charisma in modernen Gesellschaften*, w którym autor stara się ukazać autentyczny charyzmat jako miejsce możliwego spotkania z Transcendencją. Przekonywująco prezentują się tu analizy, które - opierając się na teorii wypracowanej przez Maxa Webera - ukazują społeczne warunki akceptacji charyzmatu, a także proces jego instytucjonalizacji i przechodzenia w mentalność grupy. Przy okazji zarysowuje się sposób rozpoznania oryginalnego charyzmatu. Natomiast U. Hemmel i H. Unterreitmeier starają się w swoich artykułach o ukazanie praktycznych możliwości wychowania do spotkania *sacrum*, do otwarcia się na Transcendencję. U. Hemmel w artykule *Sinnfrage und Erinnerung im Religionsunterricht. Didaktische und metadidaktische Überlegungen* na podstawie współczesnego doświadczenia dydaktycznego, a H. Unterreimeier w artykule *Erziehung zum Feiern* na podstawie bardziej odległego doświadczenia: wychowania w kolegium jezuickim w szesnastym wieku.

Kluczowym dla działu piątego, a można chyba powiedzieć, że również dla całego tomu, jest artykuł L. Wenzlera *Hinübergehen in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit*, który w oparciu o filozofię E. Lévinasa stara się ukazać autentyczną postawę religijną, autentyczne przeżywanie świętości jako doświadczenie tego, co nieuwarunkowane, nad czym w żaden sposób nie można zapanować, a co wzywa i inspiruje przede wszystkim do akceptacji i afirmacji innego człowieka. Właśnie poprzez etyczny wymiar religii, poprzez bycie-z-innymi może być przezwyciężone bycie-ku-śmierci. Myśl Lévinasa pomaga również zrozumieć zasadnicze napięcie, zasadniczą trudność w spotkaniu człowieka z Transcendencją, ze świętością. Z jednej strony człowiek pragnie jak najbliższego kontaktu ze świętym, chce być z nim jak najgłębiej złączony, gdyż czuje, że tylko w nim może znaleźć ostateczne ukojenie i ostoję. Ale z drugiej strony, aby człowiek i świat mogli istnieć w ich obecnym sposobie istnienia, święte musi pozostać ukryte, odizolowane, właśnie transcendentne. Aby świat mógł istnieć w tej postaci, Bóg musi się ukryć i dalej ukrywać. Stąd odwieczna trudność spotkania z Nim, ale i odwieczne zadanie poszukiwania Go.

Studia całego tomu stanowią jedną z prób wypełnienia tego zadania. Ale z racji ukrytości Boga nie można spodziewać się po nich łatwych rozwiązań. Ostrzegają one raczej przed iluzją pełnego spotkania już tutaj. Myślenie ma nie tylko poszukiwać dróg prowadzących na próg doświadczenia religijnego, ale również demaskować pozorne, przedwczesne zaspokojenie pragnienia tego doświadczenia. Możliwość autentycznej religijności, między innymi właśnie z racji ukrytości Boga, jest nie tylko problemem współczesnego świata. Zawsze była problemem, tylko może trudniej dostrzegalnym, gdyż przesłoniętym przez konkretną formę rytuałów z różnych powodów bardziej żywotnych od dzisiejszych.

Omawiany tom nie przedstawia żadnej jednorodnej, zamkniętej teorii relacji pomiędzy doświadczeniem codzienności a doświadczeniem Transcendencji. Nie pozwala na to również różnorodność metod poszczególnych studiów, które sytuują się na różnych płaszczyznach metodologicznych. Płaszczyzny te nie

sprowadzają się wzajem do siebie, ale też nie wykluczają interdyscyplinarnego dialogu. Przeciwnie, ta różnorodność właśnie do niego pobudza, bo ukazując wielowymiarowość problemu, przy zachowaniu autonomii poszczególnych dyscyplin, daje wiele do myślenia. A przecież chodzi tu o myślenie nad tym, co najbardziej nam się wymykając i najbardziej nas przerastając, najbardziej nas zarazem określa.

Jan Galarowicz

To, co najbardziej godne myślenia

(T. Gadacz SP, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1990)

Z trudem wygrzebujemy się spod gruzów totalitaryzmu komunistycznego. Jak dzisiaj, po jednym z najbardziej bolesnych doświadczeń ludzkości, głosić Dobrą Nowinę? - pytają duszpasterze i teologowie. Jakie problemy - pytają myśliciele - należy dziś przedyskutować? I z jakiej perspektywy to uczynić? Czy te problemy są już gotowe, czy też dopiero je rozpoznajemy? Chyba zaledwie **pytamy o pytania**.

Ale coś już jest jasne. Ponownie powinniśmy, musimy, chcemy zapytać o **wolność** - jeden z fundamentalnych problemów doli człowieczej. Spory wokół niej współkonstytuują tożsamość naszego kręgu religijno-kulturowego. Czasy nowożytne zintensyfikowały dyskusje nad tą doniosłą sprawą. Nie ma wybitnego myśliciela czasów najnowszych, który przeszedłby obojętnie obok tego zagadnienia.

W sporze o wolność bierze udział wielu. Kogo warto słuchać, bo wszystkich przecież nie sposób? Wiem, że nie można pominąć reprezentantów czterech nurtów: personalizmu, myśli dialektycznej, egzystencjalizmu oraz myśli dialogicznej.

Jeśli idzie o sprawę wolności, współcześni myśliciele polscy - przyznać trzeba - nie są pogrążeni w drzemce. Zabiera głos Leszek Kołakowski, dostrzegają wagę tego problemu personaliści - Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń, z wielu stron oświetla tę kwestię Józef Tischner.

Do wybitnych myślicieli dołączył teraz ks. prof. **Tadeusz Gadacz** - młody filozof krakowski, jeden z najbardziej utalentowanych uczniów Tischnera, niezwykle dynamiczny organizator życia filozoficznego i filozoficznych wydawnictw w środowisku krakowskim. Po rozprawie doktorskiej pt. *Wolność jednostki ludzkiej w filozofii G.W.F. Hegla* opracował rozprawę habilitacyjną

pt. *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha.*

Trzy solidne recenzje swej pracy otrzymał ks. Tadeusz Gadacz od prof. Barbary Skargi, ks. prof. Józefa Tischnera i ks. doc. Tomasza Węcławskiego. Nie dołączę do tego jeszcze jednej recenzji. Zamiast tego podzielę się dwiema uwagami krytycznymi.

* * *

Ma rację Tischner, pisząc we *Wstępie* do książki: "Pierwszą wartością książki księdza Gadacza jest sam wybór tematu. Spór między myślą dialogiczną a myślą dialektyczną - między Rosenzweigiem i Lévinasem z jednej a Heglem z drugiej strony - należy do najbardziej fascynujących sporów filozoficznych ostatnich dziesięcioleci. W sporze tym są uwikłane wszystkie bolesne sprawy naszej epoki - sprawy religii, państwa, wojny i pokoju, życia i śmierci" (s. 5). Z całą pewnością także *Wolność a odpowiedzialność* wnosi do sporu o wolność, jaki toczy się wśród polskich filozofów, nową jakość oraz wzbogaca i pogłębia dyskusję na ten doniosły temat.

Nie zgadzam się jednak z opinią Tischnera, iż książka Tadeusza Gadacza nie ma miejsc słabych. Rzecz jasna, nie można w tego typu pracy jak *Wolność a odpowiedzialność* zająć się wszystkimi wątkami tego, co we współczesnych sporach filozoficznych o wolność jest ważne. Nie stawiam więc Gadaczowi zarzutu, iż w swym dziele rozwinął tylko jeden wątek - z całą pewnością jeden z centralnych. Moja uwaga krytyczna odnosi się do *jednostronności*, z jaką potraktował sprawę wolności.

Na treść książki składa się nie tylko to, co w niej napisane wprost, ale także to, co znajduje się między wierszami, co stanowi jej tło. Ale w tle analiz Tadeusza Gadacza jest obecny *pogląd - przesąd*, będący powieleniem przeświadczenia jego mistrza, jakoby klasyczne (personalistyczne) podejście do problemu wolności było mało ważne, a heideggerowsko-egzystencjalne pole sporu o wolność zostało już całkowicie wypełnione i przez to zamknięte.

Baczna obserwacja dyskusji, jakie są obecnie prowadzone, m. in. w kulturze masowej, w teologii i duszpasterstwie, nie wspominając już o samej filozofii, prowadzi do wniosku, iż w sporze o wolność napięcie istnieje nie tylko - jak chce Tadeusz Gadacz - między myślą dialogiczną a myślą dialektyczną, ale także między dialogiką a myślą heideggerowsko-egzystencjalną, między myślą dialogiczną a personalizmem itd.

* * *

Istnieją właściwie trzy sposoby odnoszenia się myślących do cudzych poglądów filozoficznych. Założeniem pierwszego podejścia jest przeświadczenie, iż istnieje ponadczasowa, ahistoryczna przestrzeń sensów, których zawartość jest stopniowo odkrywana przez **historyków filozofii**. Prawda jest jedna, absolutna, natomiast proces jej odsłaniania ma charakter historyczny. Maksymalnie obiektywna rekonstrukcja poglądów filozoficznych nie wyklucza, lecz raczej implikuje pisanie ciągle nowych podręczników historii filozofii.

W zgoła odmienny sposób obchodzą się często z poglądami innych filozofów myśliciele oryginalni. Rozwijając przede wszystkim własną myśl, drążąc problem, poszukują u innych pomysłów i inspiracji. Nie tyle docierają do prawdy innych, ile raczej w innych widzą prawdę własną. Poglądy innych myślicieli są tu traktowane w sposób **wybiórczy i instrumentalny.**

Żadna z tych postaw nie jest ideałem człowieka myślącego: dla niego najważniejsza jest sama prawda, a poglądy innych - tylko o tyle, o ile do niej przybliżają. Nie chce deformować cudzych myśli. **Być myślicielem w rzetelnym dialogu z innymi myślącymi** - oto ów poszukiwany ideał. Drogą tą kroczą dziś m. in. Ricoeur i Stróżewski. Odkrywają oni prawdę na własną rękę i własną odpowiedzialność, rozwijają własną myśl w dialogu z innymi myślącymi, przy pełnym poszanowaniu ich poglądów.

Tadeusz Gadacz nie jest historykiem filozofii, jest **myślicielem**: interesuje go problem, rzecz sama. Pyta: jak to jest z wolnością? Ostatnie zdania jego książki brzmią: "Filozofia dialogu jest wielkim wydarzeniem naszego wieku. Stanowi ona jednak tylko konstatację pewnych pierwotnych zasad, od których dopiero powinno zacząć się filozoficzne myślenie, już wolne od ukąszenia heglowskiego, ale także nie napiętnowane przez Auschwitz" (s. 369). Chcąc poznać prawdę o wolności, ks. Gadacz pyta, jak inni wolność widzieli. Nie traktuje innych w sposób instrumentalny. Prowadzi z nimi **rzetelny dialog**.

Jednakowoż dostrzegam w omawianej książce **niepewność i niezdecydowanie** jej autora w kroczeniu tą drogą zajmowania się filozofią, a nawet pewne odchodzenie od tej metody. Nie, nie w kierunku dowolnej i luźnej interpretacji poglądów Hegla, Rosenzweiga i Lévinasa.

Dla myśliciela najważniejszy jest - jak powiedziano - problem, rzecz, prawda, natomiast poglądy innych są konfrontowane z rzeczą. Czy w jakimś stopniu nie odnosi się do Tadeusza Gadacza zarzut, jaki kiedyś postawił Tischnerowi Bronisław Łagowski, iż trudność w lekturze i ocenie jego tekstów polega na tym, że nie wiadomo, co jest w nich problemem? Czy, podejmując analizę wolności, autor książki *Wolność a odpowiedzialność* posiada jasną świadomość tego, co wymaga oświetlenia? Czy nie formułuje on problemów filozoficznych, które już z natury rzeczy mają charakter ogólny, jednak zbyt ogólnikowo, abstrakcyjnie, w oderwaniu od doświadczenia? Czy nie pomaga mu w tym skłonność do ulegania wyobraźni, pokusa używania sformułowań ładnie brzmiących, ale na tyle ogólnikowych, że wieloznacznych i trudnych do weryfikacji?

Czytając *Wolność a odpowiedzialność* odnosiłem wrażenie, że autor tej pracy momentami zapomina, iż najważniejszy dla niego jest problem, a nie to, w jaki sposób problem ten rozstrzygają inni myśliciele. Zamiast z Heglem, Rosenzweigiem i Lévinasem dyskutować, ich wątpliwe tezy kwestionować, itp., Tadeusz Gadacz ulega autorytetowi tych myślicieli, urokowi prezentowanych koncepcji i niemal całkowicie poddaje się logice ich myśli. Dopiero końcowe partie książki przynoszą próbę rzetelnej rozmowy z analizowanymi myślicielami. Czy jednak rzetelny dialog z Heglem, Rosenzweigiem i Lévinasem może

ograniczyć się do zakwestionowania kilku ich tez? Kiedy wreszcie doczekamy się w Polsce solidnej polemiki z tymi myślicielami, którzy odsłonili tyle prawd doniosłych, wygłaszając równocześnie wiele tez wątpliwej wartości, a nawet rzeczy bzdurnych? *Wolność a odpowiedzialność* taką polemiką jeszcze nie jest, jest zaledwie nieśmiałą do niej przymiarką.

Czy będą taką polemiką kolejne książki Tadeusza Gadacza, zwłaszcza te, traktujące o wolności, które obecnie przygotowuje do druku i nad którymi pracuje?

Noty o książkach

Wojciech Paluchowski

Zarys etyki

(praca zbiorowa pod red. Jana Pawlicy, Zakład Etyki UJ, Kraków 1992)

Uwadze czytelników zainteresowanych zagadnieniami etyki nie może ujść *Zarys etyki*. Książka jest obszernym dziełem zbiorowym, które powstało pod redakcją Jana Pawlicy w Zakładzie Etyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Ogólnie mówiąc, w jej skład wchodzą - oprócz wstępnego słowa od Redakcji i krótkiej opinii recenzenta Adama Węgrzeckiego - dwie zasadnicze części: systematyczna i historyczna. Pierwsza stanowi wprowadzenie w problematykę etyczną, druga zaś zawiera przegląd różnych koncepcji etycznych, które pojawiły się w dziełach tej dyscypliny.

Część pierwsza, systematyczna, której treść przybliżymy nieco dokładniej, została podzielona na dwa rozdziały: A. *Pojęcie etyki* i B. *Wybrane zagadnienia etyki szczegółowej i praktycznej*. W rozdziale pierwszym swoje rozważania prezentuje czterech autorów. Jan Pawlica podejmuje próbę ustalenia pojęć, którymi posługujemy się na terenie etyki. Zauważa, że w tej dziedzinie panował i często nadal panuje stan olbrzymiej dowolności terminologicznej. Proponuje, aby ogólną teorię etyki podzielić na trzy różne części: etykę opisową, etykę w znaczeniu właściwym i technologię etyczną. Paweł Dudkiewicz analizuje wzajemne powiązania pomiędzy dobrem moralnym a powinnością, jako dwoma podstawowymi składnikami porządku moralnego. Według niego, nie może istnieć jakaś autonomiczna, nie związana z dobrem moralnym, powinność. Dlatego celem swego artykułu czyni bliższe ukazanie tych związków i zależności. Maciej Uliński dokonuje przeglądu głównych kierunków metaetyki. Są to: naturalizm metaetyczny, intuicjonizm, emotywizm, preskrypcjonizm oraz teoria dobrych racji. Już ze wstępnej charakterystyki dowiadujemy się, że metaetyka jako dział filozofii pojawiła się niedawno, bo dopiero w pierwszej połowie naszego stulecia; że przedmiotem refleksji metaetycznej jest etyka właściwa, jej język, metody, stosunek do innych nauk, a także istota potocznego dyskursu moralnego; że była i jest wciąż jeszcze uprawiana głównie przez filozofów anglosaskich. Jerzy Stelmach nawiązuje do hermeneutyki jako głównego nurtu we współczesnej filozofii interpretacji i stawia pytanie, czy możliwa jest hermeneutyka etyczna. Sam opowiada się za tzw. hermeneutyką interpretatora (Heidegger, Gadamer) i twierdzi, że hermeneutyka etyczna jest możliwa,

a nawet konieczna, ponieważ zadanie interpretacji i rozumienia dobra moralnego leży w centrum rozważań etycznych.

W drugim rozdziale systematycznej części *Zarysu* siedmiu autorów omawia niektóre wybrane zagadnienia z etyki szczegółowej i praktycznej. Marek M. Bonenberg zapoznaje nas ze współczesnymi sposobami takiego rozszerzenia problematyki moralnej, aby obejmowała ona również kwestię miejsca człowieka w przyrodzie i jego związków z naturalnym środowiskiem. Autor wskazuje tu przede wszystkim na tzw. etykę środowiskową i omawia dwa jej główne nurty: etykę ekologiczną i etykę środowiskową w węższym znaczeniu. Pierwsza zmierza do zastąpienia funkcjonującego paradygmatu kulturowego nowym, a więc do zmiany społecznie akceptowanych celów i modeli życia, druga zaś dąży raczej do uzasadnienia środowiskowego charakteru moralności i postuluje zmianę zachowań wobec środowiska. Kontynuacją tych rozważań jest również następny artykuł, w którym Zdzisław Piątek omawia biocentrycznie zorientowaną etykę życia. Stanowi ona część składową etyki środowiskowej i postuluje poszerzenie respektu moralnego poza gatunek ludzki na inne gatunki. Według zwolenników tej etyki przesądem jest utożsamianie wartości z wartościami dla człowieka, jak również antropocentryczne motywowanie zachowania przyrody dla przyszłych pokoleń. W kolejnym punkcie rozdziału Beata Szymańska podaje podstawowe informacje na temat relacji między psychoanalizą a teorią moralności. Uwzględnia ona przede wszystkim poglądy Z. Freuda i E. Fromma. Uznaje, że chociaż psychoanaliza nie jest nurtem jednolitym, to jednak wszystkim poglądom o tej inspiracji wspólne jest jedno - główną rolę w kształtowaniu motywów i celów ludzkiego postępowania odgrywa tzw. nieświadomość. Autorem dwóch artykułów w omawianej części jest Zbigniew Zalewski. W pierwszym charakteryzuje zagadnienia etyczne w medycynie współczesnej, w drugim zaś wzajemne powiązania pomiędzy etyką a polityką. Mówiąc o sposobach uprawiania etyki medycznej, Zalewski zwraca uwagę na zalety i wady kodeksów etycznodeontologicznych, poczynając od "przysięgi Hipokratesa" (IV w.p.Ch.), która przez całe wieki stanowiła paradygmat postępowania lekarzy. Niestety kodeksowo-deontyczny model etyki posiada więcej wad niż zalet, co doprowadziło do kryzysu dzisiejszej etyki medycznej. Według autora, potrzebą czasu staje się jakaś nowa filozofia medycyny i nowa filozoficzna etyka medyczna - taka, która byłaby częścią etyki ogólnej i która odwoływałaby się do jakiejś filozoficznej wizji człowieczeństwa. Ta ostatnia musi wciąż nawiązywać do ducha hipokratejskiego, gdyż "nie będzie dobrym lekarzem, kto nie jest dobrym człowiekiem" (W. Biegański, *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Warszawa 1957, s. 57). Odnośnie do wzajemnych odniesień etyki i polityki, Zalewski podkreśla, że obie w sobie właściwy sposób skupiają się wokół działań ludzkich. Przy czym mogą się albo wykluczać (makiawelizm, eschatologiczny moralizm), albo współistnieć z zachowaniem względnej autonomii, albo jedno może dominować nad drugim (np. moralizm teokratyczny, moralizm polityczny, totalizm etyczny). Józef Lipiec poświęcił swój artykuł etyce pracy. Stwierdza on, że odkrycie pracy przez filozofię nastąpiło właściwie dopiero w XX wieku. Fakt ten miał jednak ogromne znaczenie dla etyki, a nawet spowodował autentyczne "przewartościowanie wartości". Praca jako relacja pomiędzy człowiekiem-podmiotem pracy a człowiekiem-odbiorcą i użytkownikiem jej wytworu stała się centralnym tematem, często niezwykle trudnym, we współczesnych rozważaniach etycznych. Paweł Dudkiewicz przedstawił dwa artykuły: *Etyka a prawo* i *Etyka walki*. W badaniu relacji etyka-prawo autor skupia się na dwóch zagadnieniach, a mianowicie na ustaleniu różnic pomiędzy normą prawną a normą moralną oraz na możliwościach poddawania prawa ocenie moralnej. Problematykę walki Dudkiewicz omawia przede wszystkim na przykładzie fenomenu wojny. Stwierdza przy tym, że doskonalenie współczesnego prawa wojny ma istotne znaczenie dla ochrony praw człowieka. Jacek Filek skoncentrował się na etyce odpowiedzialności. Próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, jak doszło do tego, że zwyczajne słowo "odpowiedzialność" staje się w naszych czasach pierwszym słowem etyki, a etyka odpowiedzialności pierwszym słowem filozofii.

Druga część prezentowanej książki, historyczna, składa się również z dwóch rozdziałów. Są to: A. *Z dziejów powszechnej myśli etycznej* i B. *Polska myśl etyczna*. W rozdziale pierwszym poszczególni autorzy (13) wykładają historię etyki, poczynając od etyki Chin (VI w. p. Ch.) a kończąc na współczesnej etyce aksjologicznej w fenomenologii i egzystencjalizmie. W sumie w dziesięciu podrozdziałach zostały omówione wszystkie podstawowe poglądy etyczne, jakie pojawiły się na przestrzeni mniej więcej 26 wieków. Nie ulega wątpliwości, że autorom tego rozdziału udało się roztoczyć przed czytelnikiem iście imponującą panoramę najrozmaitszych pomysłów na etykę.

Drugi rozdział dotyczy historii polskiej myśli etycznej. Mamy tutaj sześć artykułów, w których kolejni autorzy (4) dokonują przeglądu najważniejszych kierunków etyki polskiej. Możemy się więc zapoznać z czołowymi przedstawicielami etyki polskiej z okresu Scholastyki i Humanizmu (Gall Anonim, Wincenty Kadłubek, Jakub z Paradyża, Janko z Czarnkowa, Frowin, Mateusz z Krakowa, Paweł z Worczyna, Paweł Włodkowic, Jan Versor, Grzegorz z Sanoka, Jan Ostroróg, Frycz Modrzewski, Sebastian Petrycy z Pilzna), z etyką racjonalną ze szkoły lwowsko-warszawskiej (K. Twardowski, T. Czeżowski, Wł. Tatarkiewicz, W. Witwicki, T. Kotarbiński), z etyką marksistowską (M. Fritzhand, H. Jankowski, M. Michalik), tomistyczną (o. Jacek Woroniecki, o. Feliks Bednarski, J. Kalinowski, ks. J. Ślipko, M. A. Krąpiec, J. Majka), personalistyczną (Karol Wojtyła, T. Styczeń) i fenomenologiczną (R. Ingarden, Wł. Stróżewski, J. Tischner).

Autorzy *Zarysu Etyki* doskonale wywiązali się z postawionego sobie zadania, o którym wspominają na wstępie. Nie tylko obiektywnie i rzetelnie przekazali swoją wiedzę, ale - co w tym przypadku jest szczególnie trudne - potrafili dokonać trafnej selekcji olbrzymiego materiału. Adresaci, do których kierowana jest książka - uczniowie, studenci i wychowawcy - mogą po nią sięgać z głęboką satysfakcją oraz pewnością, że wejdą w dialog z mądrością, która chyba przede wszystkim w etyce niejedno ma imię. Należałoby sobie życzyć, by tak cenna pozycja ukazała się w większym nakładzie i w doskonalszej formie edytorskiej.

Ks. Roman Darowski SJ

Gustav A. Wetter SJ (1911-1991) a marksizm

(Helmut Dahm, *Seid nüchtern und wachsam. Gustav A. Wetter und die Philosophische Sowjetologie*, Erich Wewel Verlag, München 1991)

Gustav A. Wetter, austriacki jezuita urodzony 4 V 1911 r. w Mödling koło Wiednia i długie lata działający w Rzymie, był jednym z tych, którzy znacząco przyczynili się do upadku systemu komunistycznego w byłym Związku Radzieckim i krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Jego działalność na tym polu niewątpliwie zasługiwała na obszerniejsze potraktowanie i bardziej szczegółowe omówienie. Niektóre publikacje na ten temat ukazywały się już dawniej. Inne wydano po jego śmierci, która nastąpiła dnia 5 XI 1991 r. w Rzymie.

Podstawową pracą prezentującą sylwetkę i dorobek ks. Wettera jest obszerna książka, *Bądźcie trzeźwi i czuwajcie. Gustav A. Wetter i filozoficzna sowietologia*, której autorem jest prof. dr hab. Helmut Dahm. Prof. Dahm przez niemal 30 lat (do 1990 r.) pracował w *Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien* w Kolonii, a od 1974 r. był dyrektorem naukowym tego Instytutu. Jest autorem wielu publikacji, głównie na tematy dotyczące myśli rosyjskiej i marksizmu, m. in.: *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, München 1971; *Grundzüge russischen Denkens - Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979; *Der gescheiterte Ausbruch. Entideologisierung und ideologische Gegenreformation in Osteuropa (1960-1980)*, Baden-Baden 1982; *Sozialistische Krisentheorie. Die sowjetische Wende - ein Trugbild*, München 1987.

Książka o Wetterze, którego autor uważa za twórcę sowietologii filozoficznej (*Begründer der Philosophischen Sowjetologie*) została przygotowana z okazji 80-lecia urodzin Wettera ku uczczeniu jego niezwykłych osiągnięć w tej dziedzinie.

Książka składa się z krótkiej części poświęconej biografii Wettera (*Zur Person*, s. 9-19) oraz z systematycznego przedstawienia jego dzieła na temat filozofii marksistowskiej (*Das Werk in systematischer Darstellung*, od s. 21). W tej części znajdują się rozdziały: *Materializm dialektyczny, Materializm historyczny, Ateizm, Leninizm, Kryzys i rewolucja*. Część biograficzna oraz rozdziały *Materializm dialektyczny* i *Materializm historyczny* ukazały się wcześniej po angielsku w *Sovietica*, t. 50: *Philosophical Sovietology - The Pursuit of a Science*, Edited by Helmut Dahm, Dordrecht 1988, s. 52-157. Rozdział *Ateizm* został opracowany wyjątkowo obszernie (s. 159-233) i obejmuje zagadnienia: *Nowe pytania i dobrze znane odpowiedzi, Humanizm i jak się go rozumie, O "bycie" jako "imieniu Boga", O sprzeczności marksizmu i religii, Ogólnoludzkie wartości, Uwagi do pewnej niemarksistowskiej etyki.*

Rozdziały *Materializm dialektyczny* i *Materializm historyczny* są stosunkowo wierną prezentacją myśli Wettera, natomiast pozostałe rozdziały łączą się z nią luźniej i stanowią kontynuację jego prac. Dotyczą w dużej mierze zagadnień ideologicznych najnowszego okresu, gdy Wetter z powodu wieku i choroby nie mógł się już nimi zajmować.

Wetter poświęcił zagadnieniom marksistowskim większą część swego życia. Jego działalność na tym polu szła dwoma głównymi nurtami: ponad 40-letnia praca dydaktyczna w Papieskim Instytucie Orientalnym i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz praca naukowo-pisarska. Wynikiem tej ostatniej jest ponad 200 pozycji, z których najważniejsze to:

1. *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien 1952. V wydanie tej książki, liczącej ponad 700 stron dużego formatu, ukazało się w 1960 r. w Wiedniu. Nadto opublikowano ją w czterech innych językach: po włosku (już w 1948 r., była to pierwotna wersja książki), angielsku, francusku i hiszpańsku. Jest to główne dzieło Wettera.
2. *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, Hamburg 1958.
3. *Sowjetideologie heute I. Dialektischer und historischer Materialismus*, Frankfurt am Main 1962.
4. *Die Umkehrung Hegels. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie*, Köln 1963.

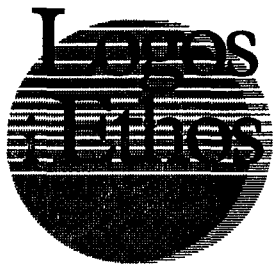
Oprócz *Materializmu dialektycznego* także liczne inne prace Wettera były tłumaczone na języki obce.

Główne zasługi Wettera to wyczerpujące, naukowe i krytyczne przedstawianie marksizmu studentom i czytelnikom na Zachodzie, gdzie znajomość tego systemu była na ogół nikła, m.in. wskutek nieznajomości języka rosyjskiego i trudnego dostępu do literatury marksistowskiej. Dzięki przekładom jego prac na główne języki zachodnie zakres jego wpływu na urabianie w czytelnikach obrazu marksizmu i właściwej wobec niego postawy znacznie się powiększył. Wpływ ten był niewątpliwie duży, choć nie sposób go bliżej określić. Wetter przedstawiał zagadnienia marksistowskie w sposób spokojny, rzeczowy, wyważony i kompetentny, dzięki czemu był bardzo wiarygodny i przekonywający. Upadek komunizmu sprawia, że dzieło Wettera stanowi prezentację pewnej ideologicznej epoki, która dobiegła końca.

Jak zauważono poprzednio, prof. Dahm nie ogranicza się do krytycznego przeglądu tego, co napisał Wetter, lecz dzieło jego kontynuuje, uwzględniając późniejsze wydarzenia w świecie komunistycznym aż do próby puczu w Moskwie w sierpniu 1991 r. Jest to opracowanie gruntowne i kompetentne, wykazujące pogłębioną znajomość zarówno myśli Wettera, jak i marksizmu w ogóle, na szerokim tle stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych panujących w krajach komunistycznych. Autor posiadał dostęp do obfitej literatury nie tylko w języku rosyjskim, lecz także w językach innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej, które były pod panowaniem komunistycznym. Wykazuje dobrą znajomość języka rosyjskiego (świadczą o tym m.in. liczne cytaty w języku oryginału), polskiego i innych. Wszystkie ważniejsze twierdzenia autora są skrupulatnie dokumentowane w dużej liczbie przypisów.

W latach 1963-1966 przygotowałem pod kierunkiem ks. prof. Wettera i obroniłem na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie rozprawę doktorską pt. *La théorie marxiste de la vérité,* którą opublikowałem w Rzymie w 1973 r. Kontynuowanie tego kierunku pracy naukowej w moich konkretnych warunkach w Polsce okazało się niemożliwe, a przynajmniej bardzo utrudnione. Ale ks. Wetter pomógł mi zrozumieć ideologię marksistowską i jej cele. Powyższe omówienie niech będzie jednym z wyrazów mej wdzięczności wobec mojego nie żyjącego już Promotora.

Informacje



Aleksander Bobko

Chrześcijaństwo i demokracja

(Forum Fundacji Batorego, Warszawa 26-27 czerwca 1993)

W dniach 26-27 czerwca w ramach Forum Fundacji Batorego odbyła się międzynarodowa konferencja na temat *Chrześcijaństwo i demokracja*. Na całość spotkania złożyły się cztery sesje. Każda z nich rozpoczynała się krótkimi referatami osób zaproszonych przez organizatorów do prezydium obrad. Następnie na około jedną godzinę do głosu dopuszczani byli uczestnicy z sali i wreszcie na zakończenie głos powracał do referentów, którzy odnosili się do podnoszonych w dyskusji kwestii. Organizatorzy zadbali o odpowiednią rangę imprezy. Wśród zaproszonych osób aż roiło się od znakomitości ze świata nauki, kultury, polityki.

Całość obrad rozpoczął wykładem inauguracyjnym kardynał Franz König, który między innymi wskazał na wagę współpracy ludzi o różnych orientacjach w imię dobra wspólnego. Zapoczątkowana przemówieniem Księdza Kardynała twórcza atmosfera - o potrzebie której w imieniu Fundacji Batorego mówił także jej prezes prof. Aleksander Smolar ("jeżeli mamy coś krytykować, to skupmy się przede wszystkim na własnych błędach") - dominowała na sali obrad, choć zdarzały się także momenty, w których uczestnicy dawali się ponosić emocjom.

W pierwszej sesji: *Chrześcijaństwo i liberalizm, refleksja filozoficzna i kulturowa* głos zabierali: Jose Casanova (Nowy York), Otto Kallscheuer (Wiedeń), Paul Ricoeur, ks. Józef Tischner, Paul Thibaud. Mówcy analizowali wielorakie linie napięć występujące pomiędzy liberalizmem i chrześcijaństwem, wydobywali znaczenia kluczowych pojęć - np. wolność (Tischner), prawda i sprawiedliwość (Ricoeur) - ważnych dla obu tych kierunków. Thibaud i Casanova zastanawiali się nad formami i konsekwencjami zjawiska sekularyzacji współczesnych demokracji. W tej części konferencji niezwykle interesująco zabrzmiała przede wszystkim propozycja P. Ricouera, który w idei sprawiedliwości upatrywał szansę przezwyciężenia antynomii fanatyzm - relatywizm. Budowanie ładu społecznego na surowym pojęciu prawdy może prowadzić do fanatyzmu. Tymczasem sprawiedliwość - która formalnie oznacza, że prawa są takie same dla wszystkich, a materialnie uwzględnia istniejące nierówności i stara się je korygować wedle interesu najsłabszych - zachowuje pewien ascetyzm w stosunku do prawdy i stwarza płaszczyznę wspólnych działań.

Uczestnikami panelu drugiej sesji *Państwo i Kościół z perspektywy historii, polityki i prawa* byli: Alain Besançon (Paryż), Ernst-Wolfgang Böckenförde (Fryburg), Krzysztof Pomian, René Rémond (Paryż). Pierwszy z nich zarysował najpierw koncepcje różnego rodzaju utopii, którym ulegał niekiedy Kościół (tęsknota za jakąś alternatywą dla demokracji, upatrywanie szansy w popieraniu ruchów oporu, budowanie ładu politycznego nie na prawie, lecz na miłości). Jego zdaniem jednak Kościół (przynajmniej od kilku dziesięcioleci) odnalazł swoje miejsce we współczesnej kulturze. Podobną tezę formułował prof. Böckenförde - Kościół i państwo były często w konflikcie, obecnie pomimo tego, że religia przestała być istotnym elementem struktury państwa (można mówić o końcu instytucjonalnego związku religii i państwa), nie tylko się tolerują, ale także w twórczy sposób uzupełniają. W zupełnie innym tonie była natomiast wypowiedź K. Pomiana. Wychodząc od tezy, że między Kościołem a demokracją istnieje nieprzezwyciężalny antagonizm, poddał ostrej krytyce politykę Kościoła katolickiego we Włoszech i w Polsce twierdząc, że w istocie jest to instytucja, która dąży do zdobycia władzy. Jego konkluzja była jednak "optymistyczna" - proces laicyzacji społeczeństwa jest nieuchronną "koniecznością dziejową". Wypowiedź ta zepchnęła niestety na drugi plan pozostałe - ciekawsze i dużo poważniejsze - referaty. Stąd późniejsza dyskusja była emocjonalnym i niewiele wnoszącym sporem pomiędzy przeciwnikami i zwolennikami Kościoła.

Sesję trzecią: *Kościół, społeczeństwo i gospodarka wolnorynkowa* zdominowały problemy gospodarcze. Referaty wprowadzające wygłosili: Ralf Dahrendorf (Oxford), Janusz Lewandowski, Georg Weigel (Waszyngton), O. Maciej Zięba. Sir Dahrendorf wskazał na niepokojącą ewolucję zachodniego kapitalizmu, który po okresie ascetyzmu (inwestowanie zysków) i hedonizmu (przerost konsumpcji nad inwestycjami) wszedł w fazę kapitalizmu spekulacyjnego (konsumpcja na kredyt, rozrost instytucji finansowych). Pech krajów Europy wschodniej polega na tym, że trafiły właśnie na tę ostatnią fazę, nazywaną także "kapitalizmem kasynowym". Minister Lewandowski bardzo interesująco przedstawił polskie problemy transformacji z punktu widzenia teoretyka, który bardzo mocno wszedł w działalność praktyczną. Jednocześnie polemizował z tezą R. Dahrendorfa mówiąc, że dzisiejszy kapitalizm przeżywa jedynie okres dekoniunktury. W kapitalizmie jest to zjawisko normalne i jak dotąd miał on zawsze dość wewnętrznej siły, aby wydobyć się z takich przejściowych kryzysów. Pozostali mówcy, G. Weigel i O. M. Zięba mówili o roli Kościoła w powyższych procesach, wskazywali na ewolucję nauki Kościoła w stosunku do liberalizmu. Najpełniejszym wyrazem tej ewolucji jest encyklika *Centesimus annus*. Wielu dyskutantów zwracało jednak uwagę na to, że encyklika ta jest w Polsce ciągle zbyt rzadko zauważana i praktycznie niewiele z niej wynika.

Ostatnia sesja: *Kościół i demokracja w Polsce* poświęcona została w całości sprawom Polski. Wśród zaproszonych gości byli: O. Jan Andrzej Kłoczowski, Tadeusz Mazowiecki, Adam Michnik, Stefan Niesiołowski, O. Jacek Salij, Donald Tusk. Dwaj pierwsi - jeden z pozycji kaznodziei, drugi katolika zaangażowanego w politykę - rzeczowo i spokojnie przedstawili swój punkt widzenia na obecną sytuację w Polsce, która ich zdaniem nie jest wcale tak dramatyczna jak się to czasem wydaje. Zupełnie inne było wystąpienie A. Michnika, który w tonie zbliżonym do wcześniejszego referatu K. Pomiana przeprowadził druzgocącą krytykę działalności Episkopatu w ostatnich latach oraz dał wyraz swemu poczuciu zagrożenia ze strony Kościoła. Sprowokowany tym S.Niesiołowski przytoczył argumenty polemiczne "drugiej strony", równocześnie jednak deklarując wolę szukania raczej tego, co łączy niż dzieli. Dwa ostatnie głosy - Ojca Salija w wyważony sposób prezentujący zasady katolicyzmu oraz D. Tuska dowcipnie sprowadzający lęki A. Michnika do poziomu anegdoty - uspokoiły wywołane wcześniej emocje. W końcowej dyskusji podkreślano najbardziej to, co w ciągu całej konferencji stało się dosyć oczywiste: między chrześcijaństwem a demokracją istnieje wiele napięć, ale możliwe i konieczne jest porozumienie, które przyniesie korzyści obu stronom. W Polsce proces takiego porozumienia w dużym stopniu już się rozpoczął, a głosy agresywne (takie jak zaprezentowali K. Pomian i A. Michnik) brzmią coraz bardziej anachronicznie.

Zadaniem podsumowania dwudniowych obrad obarczony został prof. Leszek Kołakowski. Jako bezdyskusyjne tezy przyjął to, że z jednej strony Kościół posoborowy zaakceptował koncepcję wolności wypracowaną przez demokrację (i to w sposób pozytywny, a nie jako "zło konieczne"), a z drugiej strony państwo liberalne nie zamierza eliminować Kościoła z życia publicznego. Dialog między Kościołem a państwem liberalnym może być nieco utrudniony tym, że w przeciwieństwie do demokracji nie jest sprawą prostą precyzyjna definicja chrześcijaństwa (można o nim mówić w sensie historycznym, ewangelicznym, instytucjonalnym). Nie to jest jednak głównym problemem i zagrożeniem współczesnej cywilizacji. Jeżeli zbliża się ona do swego końca, to przede wszystkim za sprawą rozmycia różnicy pomiędzy dobrem i złem oraz zaniku poczucia indywidualnej odpowiedzialności.

Informacje

Wydarzenia

W październiku 1991 został założony w Wiedniu *Institut "Wiener Kreis"*. Zadaniem Instytutu jest nie tylko badanie dokumentacji *Koła Wiedeńskiego*, lecz dalszy rozwój myślenia empiryczno-racjonalnego. Instytutem kieruje Friedrich Stadler. Instytut organizuje od 29 września do 2 października 1993 r. drugie sympozjum międzynarodowe nt. *Normy, wartości i społeczeństwo*; a od 25 do 27 listopada międzynarodową konferencję z okazji 90-tych urodzin Egona Brunswika, psychologa i teoretyka nauki, nt. *Percepcja i świat przedmiotowy. Nowe podstawy w psychologii i teorii nauki.* Informacja: *Institut "Wiener Kreis"*, Museumstr. 5/219, A-1070 Wien.

Od 15 do 20 sierpnia 1993 r. odbędzie się **Pierwszy Światowy Kongres Uniwersalizmu**. Temat: *Toward a Universal Manifest of Planetary Solidarity - between All Humans and the Human Universe*. Informacja: Centrum Uniwersalizmu, Instytut Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa.

Od 22 do 28 sierpnia 1993 odbędzie się w Moskwie *XIX World Congress of Philosophy*. Temat wiodący został sformułowany następująco: *Mankind at a Turning Point: philosophical perspectives*. Informacja: International Organizing Secretariat studia ega, Viale Tiziano 19, I-00196 Roma.

"Association Internationale des Professeurs de Philosophie" (AIPPh) organizuje od 16 do 19 września 93 r. w Kilonii pierwszy kongres grupy regionalnej krajów bałtyckich. Temat wyznaczają trzy pojęcia: *Człowiek - Praca - Rynek*. Informacja: Luise Dreyer, Am Schirrhof 11, D-4950 Minden.

Towarzystwo im. Martina Heideggera organizuje od 1 do 3 października 7. konferencję nt. *"Verwechselt mich vor Allem nicht!" Heidegger und Nietzsche*. Informacja: Martin-Heidegger-Gesellschaft e. V., Am Feldweg 26, D-7790 Meßkirch.

Od 5 do 8 października 1993 r. odbędzie się w Bremie 4. Sympozjum naukowo-filozoficzne. Temat: *Teorie - modele - fakty*. Informacja: Prof. H. Sandkühler, Zentrum für Philosophische Grundlagen der Wissenschaft, Universität, D-2800 Bremen.

Również w październiku (od 14 do 16) odbędzie się w Bernie XI. Międzynarodowe Kolokwium nt. *Transcendentalizm albo naturalizm*. Informacja: Furrer/ Hottinger, Institut für Philosohie, Länggassstr. 49a, CH-3000 Bern 9.

Od 15 do 17 października 1993 r. odbędzie się na zamku Eichholz w Wesseling konferencja Międzynarodowego Towarzystwa im. Fichtego nt. *Prawo, państwo, polityka i dzieje w myśleniu transcendentalnym*. Informacja: Prof. H. Girndt, Dorfstr. 9, D-4000 Düsseldorf-Hubelrath. Już teraz jest zapowiadany *Internationaler Fichte-Kongreß*, który odbędzie się od 26 września do 1 października 1994 r. w Jenie z okazji 200 rocznicy *Wissenschaftslehre*. Zgłoszenia do 31 maja 1994 r. Informacja: Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft, Universität-GH-Siegen, Adolf-Reichwein-Str., D-57076 Siegen.

W dniach 15-17 października odbędzie się w Krakowie międzynarodowe sympozjum z okazji 100. rocznicy urodzin prof. Romana Ingardena. Organizatorem sympozjum jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne (prof. Adam Węgrzecki).

Od 25 do 27 października 1993 r. odbędzie się w Bratysławie międzynarodowa konferencja na temat dialogu między kulturami. Informacja: J. Bakos, Instytut Historii Sztuki, Słowacka Akademia Nauk, Dubravská 9, 81634 Bratislava 1.

Trzeci kongres Austriackiego Towarzystwa Filozoficznego odbędzie się od 3 do 5 lutego 1994 w Salzburgu. Temat: *Metafizyka - za i przeciw*. Zgłaszanie referatów do 30 listopada 1993. Informacja: Dr. Johannes Brandl, Universität Salzburg, Institut für Philosophie, Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg.

Temat 6. kongresu poświęconego myśli Leibniza brzmi: *Leibniz i Europa*. Odbędzie się on od 18 do 23 lipca 1994 r. w Hanowerze

Od 25 do 28 sierpnia 1994 r. odbędzie się w Lozannie 25. kongres filozofów języka francuskiego. Temat: *Natura*. Informacja: Comité de préparation du Congrès de l'APLF, Université de Lausanne, Section de philosophie, BSFSH 2, CH-1015 Lausanne.

Od 13 do 16 września 1994 r. odbędzie się **29. Kolońska Konferencja Mediewistów** nt. *Indywiduum i indywidualność w średniowieczu*. Informacja: Thomas-Institut, Dr. Andreas Speer, Uniwersitätstr. 22, D-5000 Köln.

Na marzec 1995 r. przewidziany jest następny **Międzynarodowy Kongres Kantowski**. Odbędzie się on w Memphis (Tennessee, USA). Oczekiwane są referaty nt. traktatu Kanta *Zum ewigen Frieden*. Organizatorzy zachęcają do przedstawiania komunikatów nt. stanu badań nad myślą kantowską poza Europą Zachodnią i Ameryką Północną. Bliższe informacje w *Kant-Studien* lub pod adresem: Organizing Comittee, 8th International Kant Congress, Dept. of Philosophy, Memphis State University, Memphis TN 38152 USA

W dniach 21 do 24 września 1995 zaplanowane jest w Wiedniu VII. Sympozjum Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofek. Temat: *Wojna*. Adres: Dr. Ilse Korotin, Institut für Wissenschaft und Kunst, Philosophinnenkongreß, Berggasse 17/1, A-1090 Wien.

W *Kant-Studien* (Heft 4/91) został opublikowany nieznany dotąd list Kanta do jego ucznia Friedricha Augusta Nitscha z października 1794 r. List zawiera krótki wykład głównych zasad filozofii kantowskiej wraz z radami dydaktycznymi przydatnymi do skutecznego przedstawienia filozofii krytycznej w Anglii, gdzie Nitsch prowadził wykłady.

Jahrbuch für Soziologiegeschichte (1992) podjął stopniową publikację (wraz z komentarzem) odnalezionego niedawno w Archiwum Federalnym w Poczdamie dossier sporządzonego przez nazistowską Służbę Bezpieczeństwa (SD) prawdopodobnie na użytek ministerstwa nauki. Znaleziska dokonał językoznawca z Tybingi Gerd Simon. Współautorem publikacji w roczniku - *Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes* - jest amerykański historyk filozofii George Leaman. Materiał obejmuje 84 dossier o poszczególnych filozofach zaklasyfikowanych wg następujących kategorii: filozofowie wyznaniowo związani (13), profesorowie liberalni (12), profesorowie obojętni (25), profesorowie politycznie pozytywni (25), filozofowie narodowo-socjalistyczni (11), pozytywny narybek (5). Jako pierwsze zostały opublikowane dossier dotyczące M. Heideggera i K. Schillinga. Obu filozofów SD uznało za "profesorów politycznie pozytywnych". Dossier dotyczące Schillinga przynosi wiele nowych informacji do historii *Kant-Gesellschaft* i *Kant-Studien*. Informacje zbierane przez SD pochodziły od agentów ze środowiska uniwersyteckiego, wśród których byli również filozofowie.

Obok teologii wyzwolenia coraz częściej słyszy się o **filozofii wyzwolenia**. Na sierpniowym światowym kongresie filozoficznym filozofowie wyzwolenia organizują jednodniowe podium. W Ameryce Łacińskiej filozofowie wyzwolenia tworzą *Associacion Filosofia y Liberacion*. Niedawno w Moguncji powstała europejska grupa stowarzyszenia, której inicjatorem jest Raul Fornet-Betaincourt (Aachen).

Helmholtz-Gymnasium w Poczdamie (ex NRD) zorganizowało dla uczniów dwóch ostatnich klas tygodniowy kurs teologiczno-filozoficzny. Uczestnictwo, na zasadzie dobrowolności, przeszło oczekiwania organizatorów: na 200 uczniów w wykładach i dyskusjach uczestniczyło codziennie od 140 do 170 osób. Uczniowie mogli wybierać spośród następujących tematów: "Jeden Bóg - wiele religii", "Czym jest myślenie filozoficzne?", "Czy pewność jest tylko sprawą religii?" W centrum zainteresowań uczestników stały głównie informacje o problemach wiary.

W szwajcarskiej miejscowości Altikon istnieje "Ośrodek Dokumentacji Filozofii Dziecięcej" (Schweizerische Dokumentationsstelle für Kinderphilosophie). Bliższych informacji o filozofii dziecięcej - również o działalności "Międzynarodowego Zrzeszenia Filozofii Dziecięcej" (IAPC) - można zaczerpnąć z następującej publikacji: E. Zoller, *Philosophieren in der Volksschule*, R + R Verlag, Brändelistalweg 28, CH-4103 Bottmingen.

Telewizja włoska pracuje nad projektem telewizyjnego przedstawienia historii filozofii. 300 myślicieli ma zostać przedstawionych na ekranach tv w ciągu 2000 godzin. Praca nad projektem ma potrwać do 1997 r. Pierwsze odcinki nadano już w 1991 r. Program dostępny jest też na kasetach video wraz z publikacją tekstu. Informacja: *Enciclopedia Mulitmedia delle Scienze Filosofiche*, Via Salaria 1033, I-00138 Roma.

Towarzystwa

W Austrii został założony *Österreichischer Verein für Philosophie- und Psychologie-Didaktik*. Przewodniczącą nowego stowarzyszenia jest Dr Maria Fürst, Josefstädterstr. 35/7, 1080 Wien.

Dla wspierania naukowych imprez i publikacji z zakresu filozofii, dla rozwijania filozoficznego dialogu, dla ułatwiania wymiany informacji o możliwościach filozoficznego kształcenia założono *Gesellschaft zur Förderung der philosophischen Bildung in Europa*. Adres: Frau Luise Dreyer, Am Schirrhof 11, D-4950 Minden.

W 1991 r. w Bonn i Kolonii zostało założone nowe towarzystwo filozoficzne: *Gesellschaft für interkulturelle Philosophie*. Towarzystwo stawia sobie za cel wspieranie rozwoju studiowania filozofii, kultury i religii z interkulturalnego punktu widzenia. Towarzystwo planuje wydawanie rocznika oraz działalność konferencyjno-kongresową. Kontakt: Prof. Dr. R. A. Mall, Robert-Koch-Str. 9, D-5216 Niederkassel 3.

Przy okazji 100 rocznicy urodzin Hansa Reichenbacha założono *Gesellschaft für Wissenschaft und Philosophie*. Nowe towarzystwo nawiązuje do "Berlińskiego Koła" działającego w ramach "Towarzystwa na Rzecz Filozofii Empirycznej" i stawia sobie za cel rozwijanie współpracy między filozofią a poszczególnymi naukami. Adres: Prof. Dr. K.-F. Wessel, Am Kupfergraben 5, 1086 Berlin.

Po dwuletnim przygotowaniu założono w Münster *Deutsche Ästhetik-Gesellschaft*. Towarzystwo przewiduje przeprowadzenie pierwszej konferencji w 1994 r. w Hanowerze nt. "Estetyka i historia naturalna". Informacja: Dr. Lambert Wiesing, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, D-4400 Münster.

Powstało *Niemiecko-Węgierskie Towarzystwo Filozoficzne* dla wspierania wspólnych programów badawczych, organizacji konferencji naukowych oraz wymiany informacji. Informacja: Janus Pannonius Tudomanyegyetem, Filozofia, Ifjusag u. 6, H-7624 Pecs.

W Zurychu zostało założone "Szwajcarskie Towarzystwo dla Badań nad XVIII w.", którego celem jest wspieranie badań nad wiekiem oświecenia we wszystkich dziedzinach zwłaszcza w Szwajcarii. Informacja: Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Culmannstr. 1, CH-8006 Zürich.

Zwolennicy nowej fenomenologii wywodzącej się od Hermanna Schmitza założyli w Kilonii *Gesellschaft für Neue Phänomenologie*. Nowe towarzystwo zorganizowało swą pierwszą konferencję w kwietniu 1993 r. nt. *Nowa fenomenologia: drogi ku pełniejszej rzeczywistości?* Planowana jest też seria książkowa "Neue Phänomenologie". Adres: Gesellschaft für Neue Phänomenologie e. V., Wilhelmshavenerstr. 5, D-2300 Kiel 1.

W Bostonie z inicjatywy "Institute for the Classical Tradition" zostało założone *International Society for the Classical Tradition*. Nowe towarzystwo stawia sobie za cel wspieranie badań naukowych nad recepcją i oddziaływaniem starożytności greckiej i rzymskiej w innych kulturach. Chce objąć swoim zainteresowaniem również zjawiska odrzucania dziedzictwa starożytności.

Słowniki

Thoemmes Press z Bristolu planuje wydanie słownika angielskojęzycznych filozofów XVIII w. Wydawcy J. W. Yolton oraz J. V. Price zamierzają przypomnieć m. in. myślicieli zapomnianych, o których nie wspominają inne słowniki. Określenie "filozof" będzie użyte w szerokim znaczeniu, dzięki czemu słownik obejmie autorów z zakresu estetyki, polityki, retoryki, nauk przyrodniczych oraz częściowo medycyny i teologii.

Wydawnictwo Dietz z Berlina wznowiło w trzecim, całkowicie przepracowanym wydaniu dwutomowy słownik dotyczący problemów interesujących filozofię i nauki przyrodnicze: *Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften*, 1991, t.1: A-M, t.2: N-Z.

Wydawnictwo Max Niemeyer z Tybingi rozpoczęło wydawanie ośmiotomowego słownika historycznego retoryki. Dzieło to, którego pierwszy tom już się ukazał ma charakter interdyscyplinarny i obejmuje całe tradycyjne nazewnictwo retoryczne jak i to, które się uformowało z połączenia retoryki z innymi dziedzinami wiedzy. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, M. Niemeyer Verl., Tübingen, 1992 Bd. 1: A-Bib, VIII, 796 s.

Didier J., *Słownik filozofii*, Wyd. Książnica, Katowice 1992, 387 s. Jest to tłumaczenie K. Jarosza popularnego słownika wydanego przez Librairie Larousse. Charakterystyką słownika jest zwięzłość haseł a celem pokazanie, że podstawowe pojęcia filozofii są ściśle związane z konkretnłymi problemami nurtującymi każdego człowieka. Słownik jest uzupełniony o hasła polskie.

Zuzaga W., *Mały słownik myślicieli Kościoła Zachodniego XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1992, 36 s. Słownik zawiera bardzo zwięzłe biogramy znaczących filozofów i teologów chrześcijańskich.

Hermann T., J. Jurewicz, B. J. Koc, A. Ługowski, *Mały słownik klasycznej myś-li indyjskiej*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1992, 139 s. Dominują terminy o charakterze filozoficznym. Słownik zawiera "wykaz terminów indyjskich (sanskryckich i drawidyjskich) zapisanych w transkrypcji polskiej i transliteracji naukowej".

Grattan-Guinnes I. (ed.), *Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, Routledge 1992. Obejmuje problematykę filozofii matematyki od starożytności do lat trzydziestych XX w.

Henckmann W., K. Lotter (Hrsg.), *Lexikon der Ästhetik*, Beck 1992, 280 s. Jest to pierwszy od 150 lat słownik estetyki w języku niemieckim.

Dent N. J. H., *Rousseau Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992, 260 s.

Czasopisma

Wydawane przez Zakład Teorii Poznania białostockiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego pismo *Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych* rozpoczęło tomem IV/1991 nowy typ działalności polegający na przedstawianiu filozoficznych wydarzeń poza granicami kraju w nadziei przyczynienia się do "przełamania izolacji, czy nawet pewnej inercji, w jakiej znajduje się ruch filozoficzny w Polsce". Wspomniany tom IV/1991 pt. *Schelling a pojęcie subiektywności* rozpoczyna realizację swego ambitnego zamierzenia publikując wybrane referaty pierwszego kongresu Międzynarodowego Towarzystwa Schellingowskiego, jaki odbył się w mieście urodzin Schellinga Leonbergu, w październiku 1989 r.

W połowie 1992 r. w wydawnictwie C. E. Pöschel (Postfach 10 32 41, D-7000 Stuttgart 10) ukazał się pierwszy numer nowego półrocznika pt. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Nowe pismo firmują Günther Figal i Enno Rudolph. Wydawcy stawiają sobie za cel przeciwdziałanie "prowincjonalizacji" niemieckojęzycznej dyskusji filozoficznej przez jej zdecydowane umiędzynarodowienie. Pismo chce umożliwić włączenie się debat filozoficznych innych krajów w dialog z filozofią niemiecką. Dlatego nie chce ograniczyć się do perspektywy historycznej, lecz pragnie publikować również rozprawy systematyczne. Poszczególne zeszyty będą miały swoje tematyczne akcenty. Tematem pierwszego numeru jest hermeneutyka. Tematy następnych zeszytów to: Cassirer, Benjamin, indywidualność, natura i podmiot praw, Nietzsche, starożytność. Teksty są publikowane po niemiecku, angielsku i francusku. Pismo, oprócz recenzji krytycznych, zawiera także rubrykę poświęconą dyskusji nad tematami zeszytów, które

już się ukazały oraz archiwum, w którym są zamieszczane teksty trudno dostępne.

"Nietzsche Society of Great Britain" rozpoczęło wydawanie półrocznika *Journal of Nietzsche Studies*. Adres: Dr. Kimberley Hutchings, Humanities and Social Sciences, Wolverhampton Polytechnic, Dudley Campus, Castle View, Dydley DY1 3HR, UK.

Niezależne Zrzeszenie Studentów KUL rozpoczęło od 1990 r. wydawanie naukowego periodyku *Principia* z podtytułem określającym jego zawartość: *pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. Od 3 tomu z 1992 r. pracująca społecznie redakcja przeniosła się do Krakowa na UJ. Stanowią ją Jan Hartman, Barbara Borej, Jacek Rabus. Zapraszając do współpracy studentów i pracowników naukowych wydziałów filozofii i socjologii z całego kraju redakcja chętnie będzie przyjmować teksty poświęcone "tradycyjnym, centralnym zagadnieniom filozofii, ogólnej teorii społeczeństwa oraz teorii socjologii", a także prezentujące "oryginalną myśl filozoficzną w duchu systemowym". W ten sposób pismo chce dać "przewagę tekstom o charakterze twórczym i syntetycznym nad robotą naukową historyczno-erudycyjną i analityczną". Dlatego gotowe jest również dać autorom większą swobodę formalną i akceptować szkicowy lub eseistyczny styl prac. Pismo ma się ukazywać 3-4 razy w roku. Tomy, jakie się dotychczas ukazały, polepszyły niewątpliwie swój poziom edytorski, a jeśli chodzi o treść, to odnotować trzeba znaczącą obecność filozofii współczesnej. Adres redakcji: UJ, Collegium Novum, p. 31, ul. Gołębia 24, 31-007 Kraków.

Pod opieką wydawniczą zasygnalizowanego powyżej pisma *Principia* zaczął ukazywać się od 30 marca 1993 Biuletyn Informacyjny *Principia - Ekspres Filozoficzny*. Biuletyn, który ukazuje się co 6 - 8 tygodni, informuje na bieżąco o tym, co dzieje się w polskim ruchu filozoficznym, a więc o nowościach i zapowiedziach wydawniczych, konferencjach, o seminariach ogólnopolskich, wizytach gości zagranicznych, sukcesach polskich filozofów, o doktoratach, habilitacjach, nominacjach, konkursach, angażach i przyznanych grantach oraz o sprawach materialnych i administracyjnych polskiej filozofii. Powodzenie tej bardzo potrzebnej inicjatywy zależeć będzie od współpracy wszystkich środowisk zainteresowanych filozofią nie tylko w rozprowadzaniu biuletynu, lecz przede wszystkim w przekazywaniu do redakcji aktualnych informacji. Numery dotąd wydane są bardzo aktualne i przydatne. W dużej mierze zastąpią polską część naszej rubryki. Adres redakcji: Instytut Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków. Prenumerata roczna 15.000 zł + 15.000 zł porto na kto: NZS UJ, BPH o/IV Kraków, 323415-703985-132.

Również w innych krajach postkomunistycznych powstają nowe czasopisma. Na Węgrzech w 1991 r. powstał międzynarodowy i wielojęzyczny półrocznik *Existentia*. Daje ono możliwość autorom węgierskim włączenia się w filozoficzne życie Europy. Redaktorem naczelnym jest prof. Dezsö Cseijtei z Uniwersytetu w Szeged. Adres wydawcy: "Pro Philosphia Szegediensi", H-6725 Szeged, Veresacs u. 16/A.

W grudniu 1992 r. ukazał się w Berlinie pierwszy numer nowego pisma filozoficznego *Limes - Zeitschrift für grenzenloses Philosohieren*, które chce dać szansę publikacji młodym filozofom i filozofkom. Pismo i wspierające je stowarzyszenie założyła grupa młodych filozofów z Berlina, Fryburga i Innsbrucka. Adres: Andreas P. Hamberger, Mellenseestr. 62, 1136 Berlin.

W Lublanie (Słowenia) ukazuje się od marca 1992 r. kwartalnik *Phainomena* poświęcony fenomenologii hermeneutycznej. Wydawcą jest "Towarzystwo Fenomenologiczne w Lublanie". Redakcją kieruje Andrina Tonkli-Komel. Artykuły posiadają niemieckojęzyczne streszczenia. Adres: Fenomenolosko drustvo, Cankarjeva 10b, 61000 Lublana, Słowenia.

Renomowane wydawnictwo *Walter de Gruyter* (Berlin/New York) rozpocznie od wiosny 1994 r. wydawanie półrocznika teologicznego, które powinno zainteresować również i filozofów. Będzie to *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*. Pismo obejmować będzie swoim zainteresowaniem okres od oświecenia, a treściowo nie ograniczy się do przedstawiania historii doktryny dogmatycznej i etycznej poszczególnych wyznań chrześcijańskich, lecz także nurtów w filozofii religii zarówno w obrębie katolicyzmu jak i judaizmu.

W Holandii ukazało się w październiku 1992 r. popularne czasopismo filozoficzne *Filosofie Magazine* o nakładzie 10.000 egzemplarzy. Pierwszy numer zajął się tematem: Europa Wschodnia: filozofowie u władzy. Adres: Filosofie Magazine, Van Meursstraat 9, PB 1056, 3500 BB Utrecht.

"Fundacion José Ortega y Gasset" rozpoczęła wydawanie *Boletin Orteguiano*, który zawiera informacje o imprezach i publikacjach dotyczących hiszpańskiego filozofa. Adres: Fundacion José Ortega y Gasset, Fortuny 53, E-28010 Madrid.

Serie wydawnicze

Pod auspicjami Instytutu Badawczego Filozofia-Technika-Gospodarka Uniwersytetu w Salzburgu wydawnictwo *Academia* w Sankt Augustin publikuje aż trzy nowe serie filozoficzne. Pierwsza to *Beiträge zur Angewandten Ethik*; druga to *Beiträge zur Bolzano-Forschung*; trzecia *Pro Phil Salzburger Projekte zur Philosophie*. Wśród tomów, które się ukazały szczególnej wzmianki wymaga studium ontologii Bolzano: Jan Berg, *Ontology without Ultrafilters and Possible Worlds. An Examination of Bolzano's Ontology*.

Zasłużone dla filozofii wydawnictwo *Karl Alber* z Fryburga niemieckiego publikuje nową serię poświęconą fenomenologii *Orbis Phaenomenologicus*. Prace

publikowane w tej serii mają się przyczynić do solidnej dokumentacji historycznej różnych ujęć fenomenologicznych, do systematycznej dyskusji ich założeń i wyników w świetle innych filozoficznych i naukowych nurtów oraz do wskazania dróg dalszego rozwoju. Seria będzie posiadała 5 sekcji: 1. Fenomenologia a dyscypliny filozoficzne i naukowe; 2. Fenomenologia i jej stosunek do historii i współczesnych nurtów filozoficznych; 3. Fenomenologiczne tematy rzeczowe; 4. Osoby i regiony; 5. Teksty. W 1993 r. ukaże się jako tom sekcji 5. książka głównego przedstawiciela ruchu fenomenologicznego w Rosji Gustawa Špeta *Die Hermeneutik und ihre Probleme (Moskau 1918)*. Hg.: A. Haardt, R. Daube-Schackat, z języka rosyjskiego przełożył E. Freiberger, A. Haardt, 360 s. Jako następny ma się ukazać tom sekcji 4. poświęcony fenomenologii monachijsko-getyngeńskiej

Ośrodek Myśli Politycznej - Towarzystwo Edukacyjno-Naukowe Krakowie, wydaje serię *Biblioteka Myśli Politycznej*. Jako pierwsza w serii ukazała się książka Otfrieda Höffego, *Etyka państwa i prawa*, Znak, Kraków 1993. Kolejne pozycje tej bardzo ważnej na naszym rynku serii, to: J. Maritaina, *Człowiek i państwo*, E.-W. Böckenfördego, *Wolność, państwo, Kościół*, R. Legutki, *Dwa kapitalizmy*, Cz. Porębskiego, *Na przykład Szwajcaria*, C. Schmitta, *Wybór pism politycznych*, M. Novaka, *Wolna osoba i dobro wspólne*, Z. Stawrowskiego, *G. W. F. Hegla filozofia państwa i prawa*.

Wydawnictwo *Znak* rozpoczęło publikację serii *Biblioteka Filozofów Religii*. Seria ta chce zapełnić dotkliwą lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym, wynikającą z braku tłumaczeń wielu podstawowych dzieł filozoficznych i innych poważnych prac z dziedziny szeroko pojętej filozofii religii. Jako pierwsza w serii ukazała się książka Immanuela Kanta, *Religia w obrębie samego rozmu*, Znak, Kraków 1993. Tłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Aleksander Bobko. Jak szeroko zakrojona jest seria świadczą tytuły kolejnych książek, które ukażą się jeszcze w obecnym roku kalendarzowym: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, L. Szestow *Ateny i Jerozolima*, M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, H. Duméry, *Bóg w filozofii religii*, S. Kiekegaard, *Dziennik*. Redaktorem serii jest Karol Tarnowski, a w skład komitetu naukowego wchodzą: ks. Tadeusz Gadacz SP, O. Jan Andrzej Kłoczowski OP, Władysław Stróżewski, ks. Józef Tischner, Elżbieta Wolicka, bp. Józef Życiński.

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie publikuje serię *Teksty Filozoficzne*. Pierwsze "zeszyty" tej serii ukazywały się jako samizdaty. Obecnie w nowej formie opublikowano: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1992, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993 . W przygotowaniu *Z fenomenologii wartości*, wyd. II.

Kolejną serią publikacji Wydawnictwa Naukowego PAT jest seria monografii związanych z półrocznikiem Wydziału Filozofii PAT *Logos i Ethos: Biblioteka Logosu i Ethosu*. Dotychczas ukazała się monografia A. Węgrzeckiego, *O poznawaniu drugiego człowieka*, PAT, Kraków 1992. W przygotowaniu: M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu - J. P. Sartre, E. Lévinas*, J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*.

Wydawnictwo Naukowe PAT wydaje także serię podręczników. Dotychczas ukazały się: Nr 1: *Psychologia dla teologów* (pod red. ks. J. Makselona), Nr 2: ks. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Nr 3: ks. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Nr 4: J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*. W przygotowaniu Nr 5: ks. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania*

Bibliografie filozofów

Anckaert L., B. Casper, *Franz Rosenzweig. A Primary and Secondary Bibliography, Instrumenta Theologica VII*, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid van de K. U. Leuven 1990, 106 s. Bardzo potrzebna bibliografia wymieniająca także publikacje polskie do r. 1990, dzięki współpracy B. Barana.

Ockham-Bibliographie (1900-1990). Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Mei-ner, Hamburg 1992, 167 s.

Philosophy Documentation Center (Bowling Green State University, Bowling Green, OH 43403-0189, USA) wydaje serię *Bibliographies of Famous Philosophers*. Katalogi z 1992 i 1993 roku podają następujące tytuły, które zamieszczamy w porządku alfabetycznym autorów, których te bibliografie dotyczą:

Henri Bergson: A Bibliography, by P. A. Y Gunter, 1986. Zawiera bibliografię dzieł Bergsona i o Bergsonie. Drugie wydanie wymieniające ponad 6400 pozycji powiększyło się o 2000 tytułów.

Bradley: A Research Bibliography, by Richard Ingardia, 1991. Wymienia 1300 pozycji i zawiera streszczenia wielu dzieł oraz wprowadzenie napisane przez Brand Blansharda.

Heidegger: Bibliography and Glossary, by Hans-Martin Saas, 1982.

Edmund Husserl and His Critics, by François Lapointe, 1980.

Hobbes Studies (1879-1979), by William Sacksteder, 1982.

Jose Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources, by Antón Donoso and Harold Rale, 1986. Oprócz zwykłych materiałów publikowanych odnotowuje prace doktorskie, zapisy audycji radiowych, nagrania, filmy. Bibliografię poprzedza wprowadzenie po angielsku i hiszpańsku, a zamyka indeks rzeczowy.

Charles S. Peirce: A Comprehensive Bibliography, Revised Second Edition, by Kenneth Laine Ketner, 1986, 337 s. Zawiera również bibliografię prac o autorze zebraną przez C. J. Kloesela i J. M. Ransdella. To wydanie zostało posze-

rzone o indeksy do opublikowanych na mikrofiszach (1977) *Supplement* 1986) dzieł Peirce'a.

Santayana: A Bibliographical Checklist, by Herman J. Saatkamp, Jr., and John Jones, 1982, 286 s.

Jean-Paul Sartre and His Critics, by François Lapointe, 1981, 697 s.

Paul of Venice: A Bibliographical Guide, by Alan R. Perreiah, 1986, 175 s. Zawiera przegląd wcześniejszych źródeł biograficznych i bibliograficznych. Spis znanego piśmiennictwa autora został sporządzony w oparciu o dogłębne studia manuskryptów. Bibliografia kwestionuje autorstwo *Logica Magna*.

A Bibliography of Vico in English, by G. Tagliacozzo, D. Verene and V. Rumble, 1986, 150 s. Wylicza wszystkie dzieła o Vico po angielsku począwszy od 1884 do 1984 r. Zawiera również spis dzieł zawierających cytaty z Vico oraz recenzji z dzieł o nim. Całość zamyka dodatek z angielskimi tłumaczeniami dzieł Vico.

Alfred North Whitehead: A Bibliography, by Barry A. Woodbridge, 1977.

Ponadto ośrodek z Bowling Green sygnalizuje następujące bibliografie:

Philosophy Books, 1982-1986, by Thomas May, 1991, 219 s. Zawiera noty i streszczenia 650 najczęściej cytowanych angielskojęzycznych książek filozoficznych, jakie ukazały się w latach 1982-86. Bibliografia rejestruje zainteresowanie tymi książkami z lat 1987-1989.

Women Philosophers: A Bibliography of Books through 1990, by Else M. Barth, 1992, 236 s.

W r. 1993 ukażą się ponadto:

R. G. Collingwood: A Bibliographical Checklist, by Christopher Dreisbach.

Thomas Aquinas: International Bibliography 1977-1990, by Richard Ingardia.

Nowy Ueberweg: Po tomie poświęconym filozofii starożytnej (głównie Arystotelesowi) w ramach szeroko zakrojonego projektu odnowienia klasycznego podręcznika historii filozofii *Ueberwega* wydawnictwo Schwabe z Bazylei wydało (w 1988 r.) kolejny tom:

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, hrsg. von Jean-Pierre Schobinger, 1. Halbband: XXXIV, 1-340 s., 2. Halbband: VIII, 341-874 s. W centrum pierwszej części znajduje się filozofia T. Hobbesa; w drugiej zaś części zainteresowanie przyciągają opracowania myśli J. Locke'a i I. Newtona. Cały odnowiony Ueberweg ma liczyć ok. 30 tomów.

Albrecht M., E. J. Engel, N. Hinske (Hrsg.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Niemeyer, Tübingen, 250 s.

Alder M. J., *Aristotle for everybody. Difficult thought made easy*, Collier, 1992, 416 s.

Alexy R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Alber, Freiburg 1992, 216 s. Zdaniem autora teza pozytywizmu prawnego o niezależności prawa i moralności nie sprawdza się jako ogólna teoria prawa.

Alexy R., Reier R., Neumann U. (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland heute. Beiträge zur Standortbestimmung*, Steiner, Stuttgart 1991, 245 s.

Anapolitanos D. A., *Leibniz, Representation, Continuity, and the Spatio-Temporal*, Philosophia, München 1991, 204 s.

Angoulvent A.-L., *Hobbes ou la Crise de l'Etat baroque*, PUF 1991, 256 s.

Ansell-Pearson K., *Nietzsche and modern German Thought*, Routledge, London 1991, VI, 314 s.

Ansén R., *"Bewegtheit". Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Junghans, Cuxhaven 1991, 142 s.

Apel K.-O., M. Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Arndt A., *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1993, 384 s., (Paradeigmata, Bd. 15).

Audretsch J., *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, C. H. Beck 1992, 255 s.

Augustyn św., *Doskonała sprawiedliwość człowieka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył W. Eborowicz, Oficyna Edytorska "Civitas", Warszawa 1992, 32 s. Polemiczny traktat antypelagiański o możliwościach wolnej woli ludzkiej.

d'Aviau de Ternai H., *La Liberté kantienne. Un impératif d'exode*, Cerf 1992, 234 s. (*La Nuit surveillée*)

Azouvi F., *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France, 1788-1804*, Vrin, Paris 1991, 290 s., Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Baldacchino L., *Study in Kant's Metaphysics of Aesthetic Experience. Reason and Feeling*, Mellen 1992, 156 s.

Barbaras R., *La Dimension comme être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, J. Millon 1991, 392 s.

Barisic P., *Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 186 s. (Epistemata Philosophie, Bd. 105).

Barron J. U., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 344 s.

Bartuschat W., *Spinozas Theorie des Menschen*, Meiner, Hamburg 1992

Baumgartner H. M. (Hrsg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Alber, Freiburg 1993.

Beck-Gernsheim E., *Technik, Markt und Moral. Über Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*, Fischer-Taschenbuchverlag 1992.

Becker C. S., *Living and Relation. Introduction to Phenomenology*, Sage Publication 1992, 224 s.

Benardete Seth, *The rhetoric of morality and philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, University of Chicago Press 1991, 205 s.

Bennington G., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, *Les Comparaisons* 11.

Benson H. H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press 1992, 336 s.

Berger W., *Das Bedürfnis und sein Schatten. Vorarbeiten zu einer Philosophischen Anthropologie*, Alber, Freiburg 1992, 264 s.

Bianco F. (Hrsg.), *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Alber, Freiburg 1992.

Biser E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria, Graz 1991, 400 s.

Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka*, IFiS PAN, Warszawa 1992. Znakomita monografia o platońskim poszukiwaniu ontologii idei w *Parmenidesie*.

Bóg i przyroda w filozofii procesu, Znak-Idee 5, red. J. Życiński, Kraków 1992.

Bocheński J. M., *Gottes Dasein und Wort. Mathematisch-logische Studien zur "Summa Theologiae"*, Philosophia-Verlag, München 1992 160 s.

Böhm W., F. Grell (Hrsg.), *Jean-Jacques Rousseau und die Widersprüche der Gegenwart*, Ergon Verl., Würzburg 1991, 128 s.

Bohman J., *The philosophy of social sciences. Problems of indeterminacy*, Polity, Oxford 1991, 180 s.

Bollack J., *Empédocle*, Gallimard 1992, 1: *Introduction à l'ancienne physique*, 420 s.; 2: *Les Origines. Edition critique et traduction des fragments et témoignages*, 336 s.; 3: *Les Origines. Commentaires I et II*, 700 s. Tom 1 przedstawia myśl Arystotelesa i presokratyków; drugi zawiera tłumaczenie dzieł Empedoklesa, a trzeci uczony komentarz do całości.

Bolte G., *Staatsidee und Naturgeschichte. Zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*, Lüneburg 1991, 139 s.

Bonheim G., *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 468 s.

Bos E. P., P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 1992, VIII, 206 s.

Bouillon H., G. Andersson (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie und Wissenschaften.* Festschrift für Gerard Radnitzky aus Anlass seines 70. Geburtstages, Duncker und Humbolt, Berlin 1991, 160 s.

Bourgeois B., *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, PUF 1992, 416 s.

Bradley R., *Nature as All Being. Study of Wittgenstein's Modal Atomism*, Oxford University Press 1992, 304 s.

Brand W., *Hume's Theory of Moral Judgement. A Study in the Unity of "Human Nature"*, Kluwer, Dordrecht 1992, 184 s. (*Archives Internationales d'Histoire des Idées* 131).

Braun J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Mohr, Tübingen 1991, VIII, 196 s.

Bryant J., *Systems theory and scientific philosophy. An application of the cybernetics of W. Ross Ashby to personal and social philosophy*, University Press of America 1991, 288 s.

Brito E., *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF 1991, 416 s.

Bucher Z., *Die Abstammung des Menschen als naturphilosophisches Problem*, Hrsg. G. Witzany, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 136 s.

Buchheim T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992, VII, (Paradeigmata, Bd. 12).

Buchowski M., Burszta W. J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, 128 s. Książka z serii *Metodologia Humanistyki* porusza zagadnienia możliwości poznawania i interpretacji zjawisk kulturowych pochodzących głównie ze społeczeństw odmiennych od tego, w którym funkcjonuje badacz kultury. Autorzy analizują rozumienie, przedmiot i status poznawczy przesłanek tej interpretacji w ramach różnych orientacji metodologicznych.

Buczowski P. (ed.), *The Social Horizon of Knowledge*, Rodopi, Amsterdam 1991, 195 s., (*Poznan Studies* 22).

Bühler A., *Einführung in die Logik. Argumentation und Folgerung*, Alber, Freiburg 1992, 320 s.

Buhr M., Losurdo D., *Fichte - die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie-Verlag, Berlin 1991, 138 s.

Buksiński T. (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1992, 156 s. Książka zawiera 7 prac analizujących zagadnienia poznania humanistycznego w nawiązaniu m. in. do ujęć F. Nietzschego, P. Ricoeura, M. Schelera oraz do pomysłów powstałych w nurcie postmodernizmu.

Carboncini S., *Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA)*, Abteilung II, Bd. 5, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, 283 s.

Carrier M., Mittelstrass J., *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, W. de Gruyter, Berlin 1991, X, 322 s. Autorzy opowiadają się za pragmatycznym dualizmem. To samo wydawnictwo wydało równocześnie tłumaczenie angielskie tej książki.

Cassirer E., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Mit einer Einleitung hrsg. von R. A. Bast, Meiner, Hamburg 1993, XXXVI, 302 s.

Charpa U., *Aristoteles*, Campus, Frankfurt 1991, 150 s., (Reihe Campus Einführungen, Bd. 1045).

Clark T., *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press 1992, 264 s.

Clayton P., *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, übers. v. M. Laube, Vorwort v. W. Pannenberg, Schöning, Padeborn 1992, XVI, 256 s.

Coady C. A. J., *Testimony. Philosophical Study*, Oxford University Press 1992, 336 s.

Conell G. B., Evans C. S., *Foundations of Kierkegaard's vision of community. Religion, ethics and politics in Kierkegaard, Humanities Press International* 1991, 304 s.

Copenhaver B. P., *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press 1992.

Cramer F., Kaempfer W., *Die Natur der Schönheit. Zur Dynamik der schönen Formen*, Insel, Frankfurt 1992.

Czajka A., *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, FEA, Warszawa 1991.

Czerkawski J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1992, 256 s. Intencją autora jest poszerzenie pola badań nad filozofią polską XVI i XVII w. Autor doprecyzowuje relację między scholastyką i humanistyczną koncepcją filozofowania. Pojęcia "humanizm" i "scholastyka" zostały doprecyzowane na podstawie tekstów źródłowych Jana Trzciany, Hannibala Rosselego, w aspekcie historyczno-filozoficznym. Część pracy poświęcona scholastyce polskiej XVII w. pokazuje myśl tego stulecia jako bardziej bogatą i zróżnicowaną niż pozwalały o tym sądzić pooświeceniowe uprzedzenia. Oma-wiani są następujący autorzy: M. Żmiglecki, J. Morawski, A. Kochanowski, Sz. S. Makowski.

Dales R. C., *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1992, 232 s.

Damm O., D. Klippel (Hrsg.), *Naturrecht - Spätaufklärung - Revolution*, Meiner, Hamburg 1993.

Davies B., *The Thought of Thomas Aquin*, Oxford University Press 1992.

De Konninck T., Planty-Bonjour G. (Dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF 1991, 432 s.

Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Spacja - Pavo, Warszawa 1993. Przekład i posłowie Bogdan Banasiak.

Deleuze G., F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit 1991, 208 s.

Derrida J., *Pismo filozofii*, Inter esse, Kraków 1993. Tom zawiera interpretacje nt. głównych dokonań z historii filozofii.

Diamond C., *The Realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind*, A Bradford Book, MIT-Press 1991, 408 s.

Dilworth C., *Intelligibility in Science*, Rodopi, Amsterdam 1991, *Poznan Studies*.

Dreyfus H. L., Hall H. (eds.), *Heidegger. Critical reader*, Blackwell, Oxford 1992, 272 s.

Dümpelmann L., *Sein und Struktur. Eine Auseinandersetzung der Phänomenologie Heideggers und Rombachs*, Centaurus, Pfaffenweiler 1991, VII, 173.

Dummett M., *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard Univ. Press 1991.

Dunn J., Urmson J. O., Ayer A. J., *British empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press 1992, 304 s.

Eco U., *Interpretation and Overinterpretation. With R. Rorty, J. Culler and Ch. Brooke-Rose*, Ed. by Stefan Collini, Cambridge University Press, 164 s.

Ego W., *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Universitätsverlag Fribourg/Herder Freiburg, 480 s. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 40)

Einheit der Wissenschaft. Internationales Kolloquium der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bonn 25.-27. Juni 1990 (Kongress-Dokumentation), hrsg. von der Akademie der Wissenschaften Berlin, W. de Gruyter, Berlin 1991, X, 538 s. Tytuły poszczególnych sekcji: 1. Teoria nauk; 2. Interdyscyplinarność w teorii i praktyce; 3. Zadania nauk humanistycznych w systemie nauk; 4. Nauka a świat życia (*Lebenswelt*); 5. Przewidywanie skutków rozwoju technicznego.

Elders L, (Hrsg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendungen. Abhandlungen des Internationalen Edith-Stein-Symposiums, Rolduc, 2.-4. Nov. 1990*, Naumann, Würzburg 1991, 298 s.

Elders L. J., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Agencja Wyd. Katolików MAG, Warszawa 1992, 352 s. Książka zawiera wyjaśnienie głównych rysów filozoficznej teologii Akwinaty i wprowadzenie do interpretacji komentatorów klasycznych i współczesnych.

Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków 1991.

Enderlein W., *Abwägung in Recht und Moral*, Alber, Freiburg 1992, 389 s. (Praktische Philosophie, Bd. 42).

Ehrlich L. H., *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Alber, Freiburg 1993, 366 s.

Eming K., *Idee und Logos. Studien zum Umkreis von Platons Phaidon*, Meiner, Hamburg 1993.

Evans G. R., *Philosophie und Theologie II. Mittelalter*, Kohlhammer, Stuttgart, 200 s.

Fankenhäuser G., *Die Auffassungen von Tod und Unsterblichkeit in der klassischen deutschen Philosophie von Immanuel Kant bis Ludwig Feuerbach*, Haag und Herchen, Frankfurt 1991, 276 s.

Fellmann F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt, Reinbek 1991.

Fendt G., *For What May I Hope? Thinking with Kant and Kierkegaard*, Lang, Bern 1991, X, 224 s., American Univ. Studies, Series 5, Philosophy vol. 104.

Ferry J.-M., *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Cerf 1991, vol. 1: *Le Sujet et le verbe*; vol. 2: *Les Ordres de la reconnaissance*.

Fietz R., *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 440 s.

Figal G., *Martin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit*, Hain 1991, 428 s.

Filozofia języka, Spacja - Aletheia. Wybór i wstęp Barbara Stanosz. *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. I. Przekład: Cezary Cieśliński, Barbara Stanosz, Tadeusz Szubka.

Fischer E. P. (Hrsg.), *Ist die Wahrheit dem Menschen zumutbar? Mannheimer Gespräche*, Piper, München 1992, 171 s.

Fleischmann E., *La Philosophie politique de Hegel*, Gallimard, Paris 1992, 420 s. Jest to komentarz, paragraf po paragrafie, do *Zasad filozofii prawa*.

Fox Bourne H. R., *The Life of John Locke*, Thoemmes Press, Bristol 1991 (reprint wydania z 1876 r.), t. I 508 s., t. II 588 s.

Frank M., *Stil in der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1992.

Franz A., *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Rodopi, Amsterdam/ Atlanta 1992, 372 s.

Fraser H., *The Subject of Speech Perception*, Macmillan 1991, 192 s.

Freud S., *Totem i tabu*, wydawnictwo KR, Warszwa 1993. Przekład J. Prokopiuk, M. Poręba.

Frick J.-P., *La Raison dans l'histoire, Hegel*, Hatier 1992, 79 s.

Frühwald W., Jauss H. R., Koselleck R., Mittelstrass J., Steinwachs B., *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Suhrkamp, Frankfurt 1991.

Fulda H. F., Horstmann R.-P. (Hrsg.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Frankfurt 1991, 350 s. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd 19).

Gabel M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Benno Verlag, Leipzig 1992, 252 s. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 61). Jest to studium nad M. Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Griechische Philosophie. 3. Plato im Dialog*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991, VIIII, 472 s.

Gadamer H.-G., *Plato's dialectic ehtics. Phenomenological interpretation relating to the "Philebus"*, Yale University Press 1991, 272 s.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, inter esse, Kraków 1993. Przełożył Bogdan Baran.

Gaita R., *Good and evil: an absolute conception*, Macmillan 1991, 368 s.

Gander H.-H. (Hrsg.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt aM 1992, 244 s.

Garz D. (Hrsg.), *Die Welt als Text*, Suhrkamp, Frankfurt 1992. W książce poddany jest dyskusji program hermeneutyki objektywnej Oevermanna.

Geach P., Hołówka J. (eds.), *Logic and Ethics*, Kluwer Academic, Dordrecht 1991, 320 s., Nijhoff International Philosophy Series 41.

Gerhardt V., Herold N. (Hrsg.), *Perspektiven und Perspektivismus. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Friedrich Kaulbach*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Gersh S., Kannengiesser Ch. (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, University Of Notre Dame Press 1992, 272 s.

Gibbs R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton 1992, XII, 281 s. Książka ukazuje relacje między filozofią tytułowych autorów a judaizmem. Czytelnik znajdzie również szerokie porównania Lévinasa z H. Cohenem, G. Marcelem a nawet z K. Marksem.

Gil F., Assoun P.-L., Baker G., Chauviré Ch. (eds.), *Colloque Wittgenstein (1988 Paris). La réception de Wittgenstein*, Collége international de philosophie, 13-15 juin 1988, TER 1990, 231 s.

Gołaszewska M., *Uroki smutku. Szkic z pogranicza estetyki i filozofii człowieka*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, seria "Nauka dla wszystkich" nr 440, 75 s. Rozważania wychodzą od faktów natury przeżyciowej; nie zatrzymują się jednak na ich uporządkowaniu, lecz podejmują próbę syntetyzującego ujęcia teoretycznego w celu uchwycenia istoty zjawiska smutku.

Grätzel S., *Organische Zeit. Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen*, Alber, Freiburg 1993.

Greisch J., R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphes de la raison hérméneutique. Actes colloque Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988*, Cerf 1991, 413 s.

Groffier E., M. Paradis (eds.), *The Notion of Tolerance and Human Rights.* Essays in Honor of Raymond Klibansky, Meiner, Hamburg 1991, XV, 174 s.

Gromczyński W., *Codzienność i absolut w filozofii R. W. Emersona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1992.

Grosholz E., *Cartesian method and the problem of reduction*, Clarendon Press, Oxford 1991, VIII, 161.

Grüning T., K. Vieweg, *Hegel - Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, Lang, Bern 1991, III, 234 s.

Guzzoni G., *Phainomenallogische Abhandlungen*, Bouvier, Bonn 1992.

Habermas J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991.

Haller R., Brandl J. (Hrsg.), *Wittgenstein - eine Neubewertung. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, Feier des 100. Geburtstages, 10.-13. August 1989, Kirchberg am Wechsel*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1990, Bd. 1: 336 s.; Bd. 2: 313 s.; Bd. 3: 347 s. (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Bd. 19).

Hansen F.-P., *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels "Lehre vom Wesen" der "Wissenschaft der Logik*, Profil, München, IX, 268 s.

Hartman J., *Sposób istnienia rzeczy materialnej według "Sporu o istnienie świata" Romana Ingardena*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1993.

Hast K., *Hegels Ästhetische Reflexion des freien Subjekts. Der Satz vom Ende der Kunst im Lichte eines vernachlässigten Aspekts*, Lang, Bern 1991, V, 186 s. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 346).

Hastedt H., *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 340 s.

Heidelberger M., *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung*, Klostermann, Frankfurt aM 1993.

Heinz M., *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Meiner, Hamburg 1993, (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 17).

Heller B., *Kybernetik und Computer. Texte zur philosophischen Auseinandersetzung mit neuen Technologien*, E. Klett Schulbuchverlag, Stuttgart 1992, Textband (dla ucznia) 120 s., Kommentarband (dla nauczyciela) 120 s.

Heller M. ks., *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993.

Henrich D., Iser W. (Hrsg.), *Theorien der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 637 s.

Herbig J., *Der Fluss der Erkenntnis. Vom mythischen zum rationalen Denken*, Hoffmann und Campe, Frankfurt/M 1991.

Herfurth T., *Diltheys Schriften zur Ethik. Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 316 s.

Hermann T., Jurewicz J., Koc B. J., Ługowski A., *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1992, 140 s.

Herrmann F.-W. v., *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt 1992, 216 s.

Herrmann U. (Hrsg.), *Volk - Nation - Vaterland*, Meiner, Hamburg 1993, (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 18).

Hespe F., B. Tuschling (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, 700 s., Spekulation und Erfahrung, Abteilung II, Bd 24.

Hetzler F. M., *Introduction to the Philosophy of Nature*, Lang, Bern, XXI, 419 s., American University Studies, Series 5, Piholsophy vol. 95.

Hilbert K., *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität*, Patmos, Düsseldorf 1991, 312 s.

Hillebrand B., *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*, J. M. Metzler, Stuttgart 1991, 212 s.

Hinske N., *Kant Index*, Bd 14: *Personenindex zum Logikcorpus*. Erstellt in Zusammenbarbeit mit H. P. Delfosse u. E. Reinardt unter Mitwirkung v. T. Boswell, S. Ganz, B. Krier, B. Nehren u. S. Schönau, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992, CVI, 156 s.

Hintikka J. (ed.), *Wittgenstein in Florida. Proceedings of the Colloquium on the Philosophy of Ludwig Wittgenstein, Florida State University, August 7-8, 1989*, 1991, 340 s.

Hoche H.-U., *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer Theorie des moralischen Argumentierens*, Alber, Freiburg 1992, (Praktische Philosophie, Bd. 44).

Hochholzer A, *Evasionen - Wege der Kunst. Kunst und Leben bei Wl. Solowjew und J. Beuys. Eine Studie zum erweiterten Kunstbegriff in der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Hoffmann D. M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik Studien und Dokumente*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1991, XXIV, 843 s., Supplementa Nietzscheana Bd. 2.

Hoffmann T. S., *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1991, VIII, 358 s.

Holub R. C., *Jürgen Habermas. Critic in the public sphere*, Routledge, London 1991, 224 s.

Honnefelder L. (Hrsg.), *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*, Schöning, Padeborn 1992, 224 s.

Honnefelder L. (Hrsg.) *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Alber, Freiburg, 1992 (Grenzfragen, Bd. 19).

Horn A., *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*, hrsg. v. D. Kleinschnieder, mit einem Nachwort v. Hariolf Oberer. Nachdruck der 1. Auflage von 1936, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1991, 74, X s.

Husserl E., *Gesammelte Schriften.* Hrsg. von E. Ströker, Meiner, Hamburg 1992. Jest to dziewięciotomowe wydanie w kasecie. Obejmuje ono w porządku chronologicznym wszystkie większe prace opublikowane jeszcze przez samego Husserla.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993. Przekład i wstęp Janusz Sidorek.

Ichreyt H. (Hrsg.), *Zentren der Aufklärung II. Königsberg und Riga*, Niemeyer, Tübingen, 270 s. (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 16).

Isermann M., *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*, Nodus-Publ. Münster 1991, 312 s., Studium Sprachwissenschaft, Beiheft 15.

Jackson W. J. (ed.), *J. L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, Brill, Leiden 1992, 300 s. (Indian Thought 2).

Jacquette Dale, *Meinongian Logik. The Semantics of Existence and Nonexistence*, Philosophia, München 1991, 320 s., Series Analytica.

Janich P., *Grenzen der Naturwissenschaft. Erkennen als Handeln*, C. H. Beck 1992, 241 s. Autor pokazuje jak prawidłowości ludzkiego działania określone przez kulturę odbijają się również na sposobie poznania.

Jaspers K., *Autobiografia*, Biblioteka Filozofów, wyd. Comer, Toruń 1993. Przekład Stanisław Tyrowicz.

Jenkins J. J., *Understanding Hume*, Edinburgh University Press 1991, 200 s.

Johnson D. G., *Ethical Issues in Engineering*, Prentice Hall 1991, 432 s.

Johnson L. E., *Focusing on Truth*, Routledge 1992, 304 s.

Jouary J.-P. (ed.), *Diderot et la matière vivante*, Messidor-Edition Sociales 1992, 200 s.

Jüttner S., Schlobach J. (Hrsg.), *Europäische Aufklärung(en)*, Meiner, Hamburg 1992, XI, 294 s. (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 14).

Kaehler K. E., Marx W., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt/M 1992, 244 s.

Kahlo M., Wolf E. A., Zaczyk R. (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der "Grundlage des Naturrechts" und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt 1992, 194 s. (Juristische Abhandlungen, Bd. 24).

Kalinowski G., *La Phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Ed. Universitaires 1991, 124 s.

Kanitscheider B., *Kosmologie. Geschichte und Semantik in philosophische perspektive*, 2. erw. Auflage, Reclam, Stuttgart 1991, 512 s.

Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland. Herausgegeben von Harm Klueting in Zusammenarbeit mit N. Hinske u. K. Hengst, Meiner, Hamburg 1993, (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 15).

Kauffmann C., *Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*, Alber, Freiburg 1993, (Praktische Philosophie, Bd. 47).

Kemal S., *Kant's aesthetic theory. An introduction*, Macmillan 1991, 192 s.

Kierkegaard S., *Dziennik uwodziciela*, tł. J. Iwaszkiewicz, wyd. Oskar, Warszawa 1992.

King Lord P., *The Life of John Locke. With extracts from his correspondences, journals and common-place books*, Toemmes Press Bristol 1991, (reprint wyd. z 1830 r.), t. I 462, t. II 532 s.

Kleszczewski D., *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine systematische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 418 s.

King P. (ed.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments.* Boxed set of four volumes, Routledge 1992.

Klötzig W., *Das Modalitätenproblem als ein Erkenntnis- und Handlungsproblem. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Modalkategorien und deren Zusammenhang mit dem Problemverhältnis von Theorie und Praxis*, Lang, Bern 1991, 269 s.

Kolmer P., H. Korten (Hrsg.), *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Alber, Freiburg 1993.

Kołakowski L., *Modernity on endless Trial*, Univ. of Chicago Press 1990, VII, 261 s.

Kopper M., *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der KrV und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, 304 s., Epistemata Bd 95.

Kozakiewicz H., Mokrzycki E., Siemek M. (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, 364 s. Książka zawiera 25 rozpraw międzynarodowego autorstwa próbujących opi-sać kryzys racjonalności modernistycznej. Znajdą w niej coś dla siebie zarówno badacze myślenia postmodernistycznego, jak i badacze Hegla i Wittgensteina oraz socjologowie czy etycy szukający modeli racjonalności dla swoich dyscyplin. Zawiera index nazwisk.

Kozlowski R., *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, 306 s., Epistemata Bd 69.

Kramer R., *Soziale Gerechtigkeit - Inhalt und Grenzen*, Duncker & Humblot, Berlin 1992, 123 s.

Krewani W. N., *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Alber, Freiburg 1992

Krüger G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt 1992, 336 s., (6. wydanie).

Kühn R., *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Alber, Freiburg 1992, 640 s.

Küppers, B.-O., *Natur als Organismus. Schellings Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Klostermann, Frankfurt 1992, 160 s. Autor wykazuje złudzenia aktualności filozofii natury Schellinga.

Kuitert H. M., *Der gewünschte Tod. Euthanasie und humanes Sterben*, Gütersloher Verlagshaus 1992, 136 s.

Kunna U., *Das "Krebsgeschwür der Philosophie". Komenskys Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Academia-Verlag, Sankt Augustin 1991, 304 s., (Schriften zur Comeniusforschung, Bd. 19).

Lanfranconi A., *Krisis. Eine Lektüre der «Weltalter»-Texte F. W. J. Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992, 400 s.

Leibniz G. W., *Philosophischer Briefwechsel*, Band 1: *Leibniz Briefwechsel mit Arnauld.* Hrsg. und übersetzt von R. Finster, Meiner, Hamburg 1992, LXII.

Lenk H., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Lenk H., *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Léonard A., *Le Fondement de la morale. Essai d'éthique, philosophique générale*, Cerf, Paris, 383 s.

Lévinas E., *La Mort et le temps*, Ed. et postf. J. Roland, LGF 1992, 155 s. Książka stanowi zapis wykładów wygłoszonych na Sorbonie w 1975/76.

Linares F., *Jean-Jacques Rousseaus Bruch mit David Hume*, Olms, Hildesheim 1991, XI, 127 s., (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 30).

Liske M.-T., *Leibniz Freiheitstheorie. Die Voraussetzungen von Leibniz Freiheitstheorie*, Meiner, Hamburg 1993, XXIII, 324 s. (Paradeigmata, Bd. 13)

Litschev A., D. Kegler (Hrsg.), *Abschied vom Marxismus. Sowjetische Philosophie im Umbruch*, Rowohlt, Reinbek 1992. Książka zawiera 12 prac autorów sowieckich z lat 1989-91, w których oprócz radykalnej krytyki marksizmu czytelnik znajdzie liczne odniesienia do tradycji myśli rosyjskiej.

Lloyd S. A., *Ideals as Interests in Hobbes' "Leviathan". The power of Mind Over Matter*, Cambridge University Press 1992, 432 s.

Losev A. F., *Dialektik des Mythos*, Meiner, Hamburg 1993, XL, 200 s.

Löhnert P., *Sitz und Stimme in Gottes Unterhaus. Christentum und Aufklärung im Werk Georg Christoph Lichtenbergs*, Centaurus, Pfaffenweiler 1991, XVI, 223 s. (Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft, Bd. 24).

Löhr G., *Gott - Gebote - Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1991, 128 s.

Lutz-Bachman M., Schmid Noerr G. (Hrsg.), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen.* Eine Sammlung zu Alfred Schmidts 60. Geburtstag, Nexus, Basel 1992, 155 s.

Lüthe R., *David Hume. Historiker und Philosoph*, Alber, Freiburg 1991.

Maesschalck M., *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Peeters 1991, XXXVIII, 329 s. (Bibliothèque de philosophie de Louvain, 35).

Maesschalck M., *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Institut supérieur de philosophie 1991, 339 s.

Malherbe M., *Trois essais sur le sensible*, Vrin, Paris 1991

Malter R., *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, 460 s.

Marion J.-L., *Questions cartesiennes. Méthode et méthaphysique*, 1991, 264 s.

Mayaud P.-N. (ed.), *Le Problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, 185 s. Rozprawy zawarte w książce analizują m. in. myśl Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Dunsa Scota, Leibniza pod kątem tego centralnego dla ontologii problemu.

McCullough L. B., *The Sources of Leibniz's Principle of Individuation*, Philosophia, München 1992, 224 s.

McMulin E., *Ewolucja i stworzenie*, OBI, Kraków 1993, wydanie II poprawione i poszerzone. Przekład ks. Jacek Rodzeń SDB.

Metaphysik und Erfahrung, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1991, 171 s., Neue Hefte für Philosophie 30/31.

Meyer-Schubert A., *Mutterschoßsehnsucht und Geburtsverweigerung. Zu Schellings früher Philosophie und dem frühromantischen Salondenken*, Passagen-Verlag, Wien 1992, 224 s. Autorka interpretuje wczesną filozofię transcendentalną Schellinga w kluczu psychologizującym.

Meyer M., *Leiblichkeit und Konvention. Struktur und Aporien der Wissenschaftsbegründung bei Hobbes und Poincaré*, Alber, Freiburg 1992, 286 s.

Meynell H. A., *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, Macmillan 1991, 224 s.

Motenat Chr. Plateaux L., Roux P., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, przekład Janina Anna Żelechowska, W Drodze, Poznań 1993.

Morreim E. H., *Balancing Act. The New Medical Ethics of Medicine's New Economics*, Kluwer Academic Publishers 1991, (Clinical Medical Ethics 3).

Morris M., *The Good and the True*, Oxford University Press 1992, 288 s.

Moser F., *Bewußtsein in Beziehungen. Die Grundlagen einer holistischen Ethik*, Leykam, Graz 1991, 240 s.

Mulligan K. (ed.), *Language, Truth and Ontology*, Kluwer Academic Publishers 1992, 224 s.

Müller-Koch U., *Rationalität und Subjektivität in den Sozialwissenschaften*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, 134 s.

Müller S., *Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit*, Alber, Freiburg 1992, Bd. I: *Lebenswelt - Natur - Sinnlichkeit*, 510 s.; 1993, Bd. II: *Rationalität - Welt - Vernunft*.

Müller W. H., *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 118 s.

Munono Muyembe B., *Le regard et le visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*. Preface d'Emmanuel Lévinas, Lang, Bern 1991.

Mynarek H., *Mystik und Vernunft. Zwei Pole einer Wirklichkeit*, Walter, Olten 1991, 370 s.

Nardin T., Mapel D. R. (eds.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge Univ. Press 1991, 384 s. Jedno z pierwszych studiów ukazujących jak różne tradycje etyczne radzą sobie z głównymi problemami etycznymi spraw międzynarodowych.

Naumann R., *Das Realismusproblem in der analytischen Philosophie. Studien zu Carnap und Quine*, Alber, Freiburg 1993.

Nickl M., *Jacques Maritain. Eine Eiführung in Leben und Werk*, Schöning, Padeborn 1992, 176 s.

Nida-Rümelin J. (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, A. Kröner Verl., Stuttgart, XXVI, 659 s., (Kröners Taschenausgabe 423). Książka zawiera 131 alfabetycznie uporządkowanych opracowań filozofów współczesnych. Każde opracowanie przedstawia krótko życie filozofa, charakterystykę jego głównych idei i najważniejszych dzieł, zarys historii recepcji oraz spis dzieł i wskazówki bibliograficzne.

Nietzsche F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI. Abteilung, Bd 4: M.-L. Haase, M. Montinari, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1991, IX, 987 s., 40 Faksimiles. Tom zawiera aparat krytyczny obejmujący oprócz znaczących fragmentów, wszystkie wersje wcześniejsze i warianty w czystopisie, w rękopisie drukarskim, w szczotkach korektorskich, w pierwodruku i w egzemplarzu podręcznym.

Niquet M., *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporektik der Detranszendentalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991.

Nisters T., *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg 1992, 216 s.

Nörr K. W., *Eher Hegel als Kant. Zum Privatrechtsverständnis im 19. Jahrundert*, Schönningh, Padeborn 1991, s. 55.

Novak M., *The catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993.

O'Donahue J., *Person als Vermittlung. Dię Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine philosophisch-theologische Interpretation*, Grünewald, Tübingen 1992, 416 s.

Olson A. M., *Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology*, Princeton University Press 1992, 240 s.

O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym, Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków 4-5.VI. 1990, pod red. Jana Pawlicy, nakładem UJ, Kraków 1993.

Opilik K., *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Alber, Freiburg 1992, 322 s. (Symposion, Bd. 95)

Ortega y Gasset J., *Po co wracamy do filozofii?*, wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz, tł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Wyd. Spacja, Warszawa 1992, 239 s.

O'Rourke F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).

Otsuru Tadashi, *Gerechtigkeit und 'dike'. Der Denkweg als Selbst-Kritik in Heideggers Nietzsche-Auslegung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 190 s.

Otto S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft.* Zweiter Teil: *Systematische Ausarbeitung*, Meiner, Hamburg 1992, (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen, Bd. 6/2). Pierwsza część pt. *Historisch-kritische Bestandsaufnahme* ukazała się w 1982 r. jako t. 6/1 tej samej serii.

Palmer F., *Literature and Moral Understanding. A Philosophical Essay on Ethics, Aesthetics, Education and Culture*, Oxford University Press 1992, 240 s.

Pape H., *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. Charles S. Peirces Entwurf einer spekulativen Grammatik des Seins*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 530 s.

Papineau D., *Reality and representation*, Blackwell, Oxford 1991, 320 s.

Pareyson L, *Conversation sur l'esthétique*, Gallimard, Paris 1992, 228 s.

Park, Chan-Young, *Untersuchungen zur Werttheorie bei Franz Brentano*, Röll, Dettelbach 1991, 167 s.

Paton H. J., *The moral law. Kant's groundwork of the metaphysic of morals*, Routledge, London 1991, 144 s.

Peckhaus V., *Hilbertprogramm und kritische Philosophie. Das Göttinger Modell interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Mathematik und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, IX, 291 s.

Philosophes critiques d'eux-mêmes - Philosophers on Their Own Work - Philosophische Selbstbetrachtungen, Lang, Bern, t. 14, V, 220 s. Piszą: G. C. Anawati, H. Lübbe, S. T. Morawski, Kotta Satchidananda Murty, Odera Oruka i M. Przełęcki.

Pieper H.-J., *"Anschauung" als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Meiner, Hamburg 1993, 288 s., (Paradeigmata, Bd. 14).

Pietrowicz S., *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Alber, Freiburg 1992, 550 s.

Piguet J.-C., G.-P. Widmer (eds.), *La Renversement sémantique. Dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, Vrin, Paris 1991, 174 s.

Piper J., *O miłości*, PAX, Warszawa 1993, wyd. III. Przekład Irena Gomo.

Plake K. (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Ästhetik. Soziale Muster der Wahrnehmung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 206 s.

Planinc Z., *Plato's Political Philosophy*, Duckworth, London 1992, 328 s.

Pleines J.-E., *Begreifendes Denken. Vier Studien zu Hegel*, Olms, Hildesheim 1990, 329 s., Philosophische Texte und Studien Bd. 21.

Pöggeler O., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, Freiburg 1993.

Pöggeler O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2., durchgesehene u. erweiterte Auflage, Alber, Freiburg 1993.

Poulain J. (ed.), *Critique de la raison phénoménologique. La transformation pragmatique. Colloque de Vienne, 10-13 mai 1985*, Cerf, Paris 1991, 248 s. Piszą m. in. K. O. Apel, H. D. Bahr, M. Benedikt i in.

Prawda moralna. Dobro moralne, Księga Jubileuszowa dedykowana pani profesor Jji Lazari-Pawłowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993.

Putallaz F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991, 344 s., (Etudes de Philosophie Médiévale, t. 66).

Putallaz F.-X. *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris, 444 s., (Etudes de Philosophie Médiévale, t. 67).

Putnam H., *Repräsentation und Realität*, übersetzt v. J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, 200 s.

Realismus und Antirealismus, hrsg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt/M 1991, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 976.

Reeve C. D. C., *Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon, Oxford 1992, 232 s.

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge. Mit Beiträgen von I. Kauttlis, E. Herms, G. Müller, J. Jantzen, W. Henckmann, K. Hammacher, W. G. Jacobs, E. Behler, B. Bianco, E. Düssing, F. Wagner. Meiner, Hamburg 1993, (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 3).

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge. Quellen. Mit Texten von Jean Paul, Novalis, Schelling, Hegel, Schlegel, Jacobi, Fries, Goethe, Schleiermacher. Meiner, Hamburg 1993, (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 3.1).

Richir M., Tassin E. (eds.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, J. Millon 1991, 236 s.

Ricoeur P., *Temps et récit*, Seuil, Paris 1991, vol. 1: *L'Intrigue et le récit historique*, 416 s.; vol. 2: *La Configuration dans le récit de fiction*, 298 s.; vol. 3: 554 s.

Römpp G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, Dordrecht 1992, 248 s.

Roggenhofer J., *Zum Sprachdenken Georg Christoph Lichtenbergs*, Niemeyer, Tübingen 1992, VII, 154 s. (Linguistische Arbeiten, Bd 275).

Rombach H., *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Alber, Freiburg 1993.

Rorty R., *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers*, vol. 2, Cambridge University Press 1991.

Ros A., *Begründung und Begriff. Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen*, Bd. 1: *Antike, Spätantike und Mittelalter*; Bd. 2: *Neuzeit*; Bd. 3: *Moderne*, Meiner, Hamburg 1989/90, 1004 s.

Rosen E.-S., *Erkenntnistheorie im romantischen Roman. Epistemologische Verbindlichkeiten, Einsichten und Sinnanliegen des erzählerischen Bewußtseins*, Fink, München 1991, XVI, 389 s.

Rousseau G. S. (ed.), *The Language of psyche. Mind and body in Enlightenement thought*, Univ. of California Press 1990, XIX, 480 s.

Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk. Księga pamiątkowa ku uczczeniu siedemdziesięciolecia urodzin profesora Władysława Krajewskiego, pod red. J. Sucha, E. Pakszys, I. Czerwonogóry, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1992, 330 s. Księga zawiera, oprócz omówienia twórczości prof. Krajewskiego i bibliografii jego prac, 26 tekstów w sześciu działach tematycznych: koncepcja filozofii nauki, nauka w świetle współczesnej filozofii, z teorii rozwoju nauki, procedury badawcze, filozoficzne zagadnienia matematyki fizyki i techniki oraz filozoficzne problemy biologii.

Ruby Ch., *L'individu saisi par l'Etat. Lien, social et volonté chez Hegel*, Felin 1991, 222 s.

Rühle V. (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Aus dem Spanischen übersetzt von V. Rühle u. R. Zimmerling, Alber, Freiburg 1992, 256 s.

Russell B., *Theory of Knowledge. 1913 Manuscript*. Ed. by E. Ramsden Eames and Kenneth Blackwell, Routledge 1992, 256 s.

Ryba T., *The essence of phenomenology and its meaning for the scientific study of religion*, Lang, Bern 1991, XVII, 268 s., Toronto studies in religion, vol. 7.

Sachs-Hombach K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Alber, Freiburg 1992.

Sallis J., *Crossing. Nietzsche and the space of tragedy*, Univ. of Chicago Press 1991, X, 158 s.

Sandkühler H. J. (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Wissenschaft. Probleme des Realismus*, Meiner, Hamburg 1991, 202 s.

Scheer T., *Postmoderne als kritisches Konzept. Die Konkurrenz der Paradigmen in der Kunst seit 1960*, Fink, München 1992.

Scheffczyk L. (Hrsg.), *Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie*, Alber, Freiburg 1991, 248 s. Tom zawiera 18 rozpraw autorstwa: P. Weingartnera, J. J. Fahra, G. Wegnera, W. Bröckera, S. N. Bossharda i L. Scheffczyka.

Scheler M., *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. 4: *Philosophie und Geschichte*. Herausgegeben und mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn, 292 s. (Gesammelte Werke Bd. 13).

Schelling F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Meiner, Hamburg 1992, Teilband 1: X, 400 s., Teilband 2: X, 385 s. Dla badaczy myśli późnego Schellinga jest to publikacja o podstawowym znaczeniu. Jest to odkryty przez W. E. Ehrhardta w bibliotece w Eichstätt odpis podyktowanej najprawdopodobniej przez samego Schellinga pierwotnej wersji wykładów o filozofii objawienia z 1831 r.

Schiller H.-E., *Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie*, zu Klampen, Lüneburg 1991, 199 s.

Schleichert H. *Der Begriff des Bewußtseins. Eine Bedeutungsanalyse*, Klostermann, Frankfurt 1992, 222 s.

Schlitt M., *Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen - Theologische Grundlagen - Kriterien*, Schöning, Padeborn 1992, 302 s.

Schlobach J., *Denis Diderot*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, 396 s. (Wege der Forschung).

Schmitt F. F., *Knowledge and Belief*, Routledge 1992, 256 s.

Schmitz H.-G., *Die Glücklichen und die Unglücklichen. Politische Eudämonologie, ästhetischer Staat und erhabene Kunst im Werk Friedrich Schillers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 128 s.

Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech (1831-1933)*, przekład K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, 424 s.

Schneider H. J., R. Inhetveen (Hrsg.), *Enteingnen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirismus*, Fink, München 1992.

Schoedinger A. B., *The Problem of universals*, Humanities Press International 1991, 488 s.

Schröder J., *Das computermodell des Geistes in der analytischen Philosophie und in der kognitiven Psychologie des Sprachverstehens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 468 s.

Schulte J., *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarendon, Oxford 1992, 200 s.

Schüller B., *Überlegungen zum "Gewissen"*, Westdeutscher Verl. 1991, 33 s. (Vorträge, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, G 311).

Schwemmler W., *Symbiogenese. Motor der Evolution. Grundriss einer theoretischen Biologie*, Parey, Hamburg 1991.

Schwinger Ch., *Kurt Kusenberg. Ontologische Aspekte im literarischen Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 96 s.

Seager W., *Metaphysics of Consciousness*, Routledge, London 1991, 256 s.

Seebass G. *Wollen*, Klostermann, Frankfurt 1992.

Seibold F., *Beiträge zu den philosophischen Grundproblemen Realismus oder Idealismus und Determination oder Indetermination*, Fischer, Frankfurt 1991, 21 s.

Seidel W. (Hrsg.), *Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung*, Echter, Würzburg, 172 s. Zawiera przyczynki J. Reitera, A. Anzenbachera, M. Sievernicha, J. Gründela, M. Rocka i K. A. Wohlfartha

Seiffert H., *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*, Francke, Tübingen 1992.

Shanks A., *Hegel's Political Theology*, Cambridge Univ. Press 1991, 256 s.

Shenkin H. A., *Medical Ethics: Evolution, Right and the Physician*, Kluwer, Dordrecht 1991, 500 s.

Siderits M., *Indian Philosophy of Language. Studies in Selected issues*, Kluwer, Dordrecht 1991, 204 s., Studies in Linguistics and Philosophy 46.

Siemianowski A. ks., *Człowiek a świat wartości*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentianum, Gniezno 1993.

Simet G. F., *Phänomenologisch-hermeneutische Neufundierung der Kategorial-analytik*, Lang, Bern 1991, IV, 256 s., Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 332.

Simmons A. J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press 1992, 384 s.

Sini C., *La Philosophie théorétique*, Mentha 1992, 80 s.

Snare F., *Nature of Moral Thinking*, Routledge, London 1992, 176 s.

Soffer G., *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer, Dordrecht 1991, 240 s. (Phaenomenologica 122).

Sorell T. (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the 'New' and Traditional Philosophy from Machiavelli to Leibniz*, Clarendon, Oxford 1993, 384 s.

Sousedík S., *Walerian Magni: 1586-1661. Próba odnowienia filozofii chrześcijańskiej XVII wieku*, przełożyła K. Krzemieniowa, posłowiem opatrzył Z. Ogonowski, PAN IFiS, Warszawa 1991, 181 s.

Spaemann R., *Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper 1992, 97 s.

Spector H., *Autonomy and Rights. The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford University Press 1992, 208 s.

Spitzley Th., *Handeln wider besseres Wissen. Eine Diskussion klassischer Positionen*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1992, XIII, 241 s. W książce znajdziemy dyskusję poglądów Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Hare'go i Davidsona.

Stachowiak H. (Hrsg.), *Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik*, Meiner, Hamburg 1992, (Handbuch Pragmatik, Bd. IV).

Steger U. (Hrsg.), *Unternehmensethik*, Campus, Frankfurt 1991, 100 s.

Steiner P. M., *Psyche bei Platon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 271 s. (Neue Studien zur Philosophie Bd. 3).

Stewart J. B., *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press 1992, 352 s.

Streminger G., *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Mohr, Tübingen 1992, IV, 442 s. Autor twierdzi, że nie tylko problem nie został dotąd rozwiązany, lecz także, że teodycea nie jest możliwa.

Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1993. Książka zawiera wybór publikowanych już wcześniej esejów.

Stróżewski W., *Wykłady o Platonie*, nakładem UJ, Kraków 1993.

Studia metafilolozoficzne, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, TN KUL.

Sutherland S., *Irrationality*, Constable 1992, 256 s.

Tegtmeier E., *Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*, Alber, Freiburg 1992, 222 s.

Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag, hrsg. v. W. E. Müller u. H. H. R. Schulz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 446 s.

Thiele M., *Negierte Katharsis. Platon - Aristoteles - Brecht*, Lang, Bern 1991, 166 s.

Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, leteinisch/deutsch, Klostermann, Frankfurt 1993, LXX, 116 s.

Tilghman B. R., *Wittgenstein, Ethics and Aestetics*, Macmillan 1990, 200 s.

Tischner J. ks., *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. II, Znak, Kraków 1992.

Tischner J. ks., *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1993.

Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Mit Beitgrägen von H. M. Baumgartner, E. Behler, U. Dierse, K. Düsing, K. Hammacher, W. Jaeschke, W. Janke, K. R. Meist, C. A. Scheier, G. Scholtz, W. Schrader. Meiner, Hamburg 1993, VIII, 239 s., (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 2).

Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Quellen. Mit Texten von Bouterwek, Fichte, Jakobi, Jean Paul, Hegel, Reinhold, Schelling, Schulze. Meiner, Hamburg 1993, XII, 416 s., (Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 2.1).

Trau J. M., *The Co-Existence of God and Evil*, Lang, Bern 1991, 119 s. Zdaniem autora istnienie Boga jest nie do pogodzenia z istnieniem zła.

Traub H., *J. G. Fichtes Populärphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992, 270 s.

Trusted J., *Physics and mataphysics. Theories of space and time*, Routledge, London 1991, XII, 210 s.

Tuchańska B. (red.), *Między sensem a genami*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, 184 s. Artykuły zbioru próbują ująć ludzkie bytowanie poprzez napięcie między naturą i kulturą.

Tugendhat E., *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt 1992. Tom zawiera najważniejsze stanowiska filozofa w sprawach etyczno-politycznych z ostatnich piętnastu lat.

Vetschiner F., *Martin Heideggers Angang der inkulturellen Auseinandersetzung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Vienne J.-M., *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*, Vrin, Paris 1991, 298 s., Bibliothéque d'histoire de la philosophie.

Volkmann-Schluck K.-H., *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Wagner H., *Die Würde des Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 550 s.

Walmsley P., *The Rhetoric of Berkeley's Philosophy*, Cambridge Univ. Press 1991, 220 s., Cambridge Studies in Eighteenth-Century English Literature and Thought 6.

Warner M. (ed.), *Religion and Philosophy*, Cambridge University Press 1992, 200 s.

Way E. C., *Knowledge Representation and Metaphor*, Kluwer, Dordrecht 1991, 288 s., Studies in Cognitive Systems 7. Autor analizuje filozoficzne założenia i implikacje aktualnych schematów sztucznej inteligencji, szczególnie tych, które zajmują się procesami językowymi.

Weatherford R., *The implications of determinism*, Routledge, London 1991.

Weber M., *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. M. Sukala, Reclam, Ditzingen 1991.

Weil S., *Szaleństwo miłości*, z serii Dzieje Gnozy, wyd. Brama, Poznań 1993. Przekład Maria E. Plecińska.

Weiler R., *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss*, Styria, Graz 1991, 128 s.

Wetzel M., *Praktisch-Politische Philosophie: Grundlegung*, Alber, Freiburg 1993.

Williams M., *Unnatural doubts. Epistemological realism and the basis of skepticism*, Blackwell, Oxford 1991, 384 s.

Winter S., *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, Alber, Freiburg 1993, (Symposion, Bd. 96)

Wolf J.-C., *Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien*, Alber, Freiburg 1992, 188 s. (Praktische Philosophie, Bd. 43).

Wolf J.-C., *John Stuart Mills "Utilitarismus". Ein kritischer Kommentar*, Alber, Freiburg 1992, (Praktische Philosophie, Bd. 45).

Woodward S., *Diderot and Rousseau's contribution to aesthetics*, Lang, Bern 1991, X, 231 s.

Woznicki A., *Being and order. The metaphysics of Thomas Aquinas in historical perspective*, Lang, Bern 1990, XIV, 309 s., (Catholic thought from Lublin, Vol. 1).

Wren T. E., *Caring about Morality. Philosophical Perspectives in Moral Psychology*, MIT-Press 1992, 208 s.

Wulff H. R., Pedersen S. A., Rosenberg R., *Filozofia medycyny*, PWN, Warszawa 1993. Przekład Zbigniew Szawarski.

Wyss D., *Die Philosophie des Chaos oder das Irrationale*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 200 s.

Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I/II, IFiS PAN, Warszawa 1993, z przedmową Stanisława Borzyma.

Zdziechowski M., *Wybór pism*, Znak, Kraków 1993.

Zernik E., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau*, Hatier 1992, 159 s.

Zimmermann A., A. Speer (Hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin 1991, Hbd. 1, XV, 534 s.; Hbd. 2, XI, 537-982.

Zurbuchen S., *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1991, 208 s.

Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Seria rozpraw filozoficznych, Comer, Toruń 1993.

Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, 324 s.

opracował A. Żak SJ

Informacje z Krakowa

1. W drugim semestrze roku akademickiego 1992/93 zostały obronione następujące doktoraty:

Ks. lic. Zbigniew Wolak: *Związki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z neotomizmem*. Promotor: ks. prof. Michał Heller. Recenzenci: prof. Leon Koj (UMCS), ks. bp prof. Józef Życiński (PAT). Obrona odbyła się 2 kwietnia 1993 r.

Lic. Zbigniew Stawrowski: *Państwo i jego prawa jako królestwo urzeczywistnionej wolności w filozofii G. W. F. Hegla*. Promotor: ks. prof. Józef Tischner. Recnzenci: prof. Halina Perkowska, ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz (PAT). Obrona odbyła się 24 maja 1993 r.

Ks. lic. Jacek Dembek CSsR: *Koncepcja matematyki Hermanna Weyla i jej realizacja w pojęciu przestrzeni jako kontinuum*. Promotor: ks. prof. Michał Heller. Recenzenci: prof. Stanisław Sędziwy (UJ), ks. bp prof. Józef Życiński (PAT). Obrona odbyła się 9 czerwca 1993 r.

2. W dniach 18-19 maja odbyła się sesja pt. *Teologia a nauki od starożytności do renesansu*. Wykłady wygłosili: ks. prof. Michał Heller, ks. dr Włodzimierz Skoczny, ks. lic. Zbigniew Liana, ks. lic. Jan Mączka SDB.

3. W dniu 14 maja prof. Désirée Park z Oxfordu wygłosiła wykład gościnny pt. *Tolerantion as a humane right.*

4. W lutym, marcu i kwietniu odbyły się kolejne Seminaria Interdyscyplinarne organizowane przez OBI i UJ. Referaty wprowadzające do dyskusji wygłosili: prof. Bronisław Łagowski *Etyka polityczna czy machiavellizm uciśnionych?* (17 II 93); prof. Jacek Dubiel *Quo vadis polska kardiologio?* (17 III 93); prof. Maria Wyka *Literatura u schyłku wieku* (21 IV 93).

ROLA KAROLA WOJTYŁY - JANA PAWŁA II W KSZTAŁTOWANIU SIĘ KRAKOWSKIEGO ŚRODOWISKA FILOZOFICZNEGO

Dyskusja w XV-lecie Pontyfikatu

(Udział biorą: ks. Kazimierz Bukowski, ks. Tadeusz Gadacz SP, Jan Galarowicz, O. Jan Andrzej Kłoczowski OP, ks. Dariusz Oko, O. Marek Pieńkowski OP, ks. Krzysztof Szczygieł, ks. Włodzimierz Skoczny, Karol Tarnowski, ks. Józef Tischner)

Ks. Tadeusz Gadacz - Okazją, która zgromadziła nas na dzisiejszą dyskusję, jest XV-lecie pontyfikatu Jana Pawła II. Takie rocznice skłaniają do refleksji i podsumowań. Zebraliśmy się jako członkowie Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej powołanej do istnienia przez Jana Pawła II. Jednak Wydział to nie tylko struktury, ale samo środowisko filozoficzne i jego twórcza atmosfera. Chciałbym, aby przedmiotem naszej dzisiejszej dyskusji była, rola jaką odegrał i wciąż odgrywa kardynał Karol Wojtyła - Jan Paweł II papież w tworzeniu naszego Wydziału, a szerzej, w kształtowaniu krakowskiego środowiska filozoficznego. Istnieje już w polskich środowiskach filozoficznych określenie szkoły albo filozofii krakowskiej, która ma swoją specyfikę, jakże różną od filozofii lubelskiej czy warszawskiej. Postawmy pytanie: jakie znaczenie miało i ma dzieło filozofa, biskupa, kardynała Wojtyły i papieża w kształtowaniu tego środowiska filozoficznego, w którym pracujemy, i które staramy się twórczo przekształcać? Czy to środowisko bez dzieła kardynała i papieża w ogóle zaistniałoby w takiej postaci?

Ks. Józef Tischner - Trzeba to wyraźnie powiedzieć: nie byłoby Wydziału Filozoficznego PAT, gdyby nie kardynał Karol Wojtyła. I to w podwójnym sensie: nie byłoby go w sensie fizycznym i nie byłoby go w sensie duchowym. Nie ma potrzeby przypominać dziś serii przedsięwzięć, których wynikiem było powstanie PATu z trzema Wydziałami: teologicznym, filozoficznym i historycznym. Pozostańmy przy sferze duchowej.

Rozważając myśl Karola Wojtyły, można jako punkt wyjścia brać do ręki publikacje, których był autorem. Ale można również przyglądać się decyzjom, które dawały początek rozmaitym instytucjom o charakterze naukowym. Kardynał Karol Wojtyła odsłaniał swą "filozofię" nie tylko poprzez publikacje, ale również poprzez decyzje, które miały tej filozofii służyć. Truizmem jest stwierdzenie, że kardynał Wojtyła "doceniał rolę filozofii" w wykształceniu teologicznym. Jego "dowartościowanie filozofii" zamieniało się w szereg decyzji admini-

stracyjnych, celem których było stworzenie szerokiej płaszczyzny wolności dla filozofii i to filozofii o określonym profilu. Wymienię kilka takich decyzji.

Wspominam projekt stworzenia *Studium Myśli Współczesnej - Studium Dialogu* przy Wydziale Teologicznym w Krakowie. Wraz z innymi studiami miało ono realizować ideę "ciągłego formowania duszpasterzy". Stworzone było dla duchowieństwa pracującego w duszpasterstwie. Kardynał Wojtyła sam naszkicował jego program: dialog w Kościele i Kościoła ze światem. Był nawet rozdział pt. "Dialog z biskupem". Uczestnicy studium zjeżdżali się do Krakowa raz w miesiącu, zawsze byli zapraszani na obiad z Kardynałem. Studium urządzało sympozja: O Zygmuncie Krasińskim, wymazanym przez komunistów klasyku polskiego romantyzmu, o myślicielu i psychiatrze Antonim Kępińskim. Sympozja gromadziły w kardynalskim pałacu elitę polskich intelektualistów. Pałac biskupi stał się miejscem rozkwitu kultury niezależnej. Studium zapraszało do Polski wybitnych gości: był Landgrebe, sędziwy asystent Husserla, był H.-G. Gadamer, K. F. von Weizcsäcker. Idea tego studium zaowocowała potem powstaniem *Instytutu Nauk o Człowieku* w Wiedniu.

Wspominam początki Wydziału Filozofii. Trzeba było gromadzić ludzi, tworzyć środowisko. Najpierw był Instytut Filozofii przy Wydziale Teologicznym, ale zawsze z perspektywą na przyszłość. Współpraca z Jezuitami... Współpraca z Dominikanami... Gdy byli już ludzie, instytucja zaistniała bez trudności.

Można mnożyć przykłady. Można również ronić łzy nad inicjatywami, które bez wyraźnego powodu utonęły w przysłowiowym marazmie. Nie ma to jednak większego znaczenia. Trzeba raczej pomyśleć o fundamentach.

Skąd wziął się Wydział Filozofii PAT?

Wziął się z myślenia na długi dystans, z potrzeby utrwalenia przez określoną instytucję przestrzeni wolności i zaufania do ludzi, których wiara szuka rozumienia, a rozumienie szuka wiary. Zaufanie i przestrzeń wolności - to dwa wojtyłowskie fundamenty Wydziału. Wydział z nich żyje. I jeśli kiedykolwiek obumrze, to będzie to tylko z winy tych, którzy utraciwszy zaufanie do ludzi myślących, przestraszą się również wolności.

O. Marek Pieńkowski - Bardzo ważna jest rola, jaką Ojciec Święty odegrał w stosunku do Wydziału Filozoficznego. Ja natomiast chciałbym zwrócić uwagę na szerszy kontekst, bo filozofia nie rodzi się w pustce, powstaje w społeczności. I tutaj, kiedy przypominam sobie moje młode lata, muszę stwierdzić, że papież zawsze był kimś niesłychanie dalekim. Teraz stał się nam bliski. I pomyślałem sobie, że jest to trochę tak, jak z całą Europą, która po ostatnich przemianach stała się nam dużo bliższa niż kiedykolwiek. Papież do wszystkich mówi prostym, zrozumiałym językiem i w ten sposób buduje nową społeczność Kościoła, która jest nie tylko społecznością ponadnarodową, ale także ponadideologiczną. Dopiero tam, gdzie tego typu posługa buduje nową, bardziej otwartą społeczność, dopiero tam może rodzić się myślenie. Filozofia nie może powstać w społeczności zdominowanej przez jakąś ideologię, ideologię nacjonalistyczną czy jakąkolwiek inną. To jedna sprawa, którą chciałem tu podkreślić.

Druga sprawa dotyczy roli, jaką odegrały inicjatywy papieskie w rozwoju *Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych*, a więc jego podejście do zagadnień związanych z naukami przyrodniczymi. To bardzo specyficzna sprawa, w jaki sposób mają się do siebie nauki przyrodnicze i filozofia. Filozofia europejska, zwłaszcza kontynentalna, rozwijała się w pewnej izolacji wobec nauk przyrodniczych. Wielu myślicieli podkreślało zasadniczą różnicę w typach myślenia. Otóż sesje naukowe, które odbywały się w Krakowie, te późniejsze w Castel Gandolfo, czy też te wielkie: fizyka-teologia-filozofia, a których badania rzutowały wyraźnie także na to, co się działo w OBI, były w dużej mierze inicjowane przez papieża. Jednym z bardziej charakterystycznych elementów jest list do Coyna. List do Coyna i cały kontekst związany z jego powstaniem wskazuje, że papież wyraźnie wyprzedza swoją epokę. Kiedy wielcy przyrodnicy z całego świata, nobliści, przyjeżdżają na sesje fizyka-filozofia-teologia, to oni nie przyjeżdżają do Watykanu. Oni przyjeżdżają do papieża. I te spotkania rodzą właściwie nowy sposób traktowania pewnych zagadnień, zagadnień bardzo trudnych, z pogranicza filozofii i nauk przyrodniczych. Trudnych dlatego, że wymagających nie tylko znajomości języka filozoficznego, ale także konkretnych faktów z dziedziny nauk przyrodniczych. Myślę, że Włodek będzie mógł wiele dopowiedzieć na ten temat.

Ks. Włodzimierz Skoczny - Jeśli dopowiadać, to może od razu. Zajmę się tylko krakowskimi czasami. W 70. latach rozpoczęły się spotkania interdyscyplinarne, które - co bardzo istotne - odbywały się w pałacu biskupim. Gromadziły między innymi takich ludzi, jak J. Ladrier czy K. F. von Weizcsäcker. To, że spotkania te odbywały się u księdza kardynała Wojtyły, było faktem niezwykle ważnym. Stwarzało to niezwykłą atmosferę tych spotkań i było znakiem cichego i nieustannego protektoratu dla tego rodzaju myślenia, które było prezentowane na Seminarium Interdyscyplinarnym. Jeżeli więc mówimy o środowisku krakowskim, rozumianym nie tylko jako środowisko rozwijające fenomenologię czy filozofię religii, ale także filozofię przyrody, to trzeba wspomnieć o Kardynale Wojtyle z tamtych lat. Później oczywiście wspomniane spotkania były jakoś kontynuowane, ale taki był krakowski początek.

Jan Galarowicz - Moja wypowiedź będzie nieco dłuższa. Najpierw trzy wstępne stwierdzenia. Dla mnie Karol Wojtyła jest rzeczywiście myślicielem wybitnym, wnikliwym i oryginalnym. I od razu powiem, że ja odkryłem to stosunkowo późno. Kiedy znałem już Schelera, Ricoeura, odkryłem, że Wojtyła jest myślicielem głębokim, a to za sprawą kilkakrotnej lektury *Osoby i czynu*. Na pewno zajmuje we współczesnej myśli katolickiej pozycję ważną. Reprezentuje jedno z odgałęzień tego skrzydła, które można określić jako fenomenologię realistyczną. To jest kierunek tych badań, które zapoczątkował Hildebrand, a które kontynuuje szkoła w Lichtensteinie z Seifertem na czele. Jedną z postaci wspomnianego kierunku jest także Ingarden. I trzecie stwierdzenie: moim zdaniem Wojtyła jest ciągle jeszcze myślicielem niedocenionym, a to z dwóch powodów. Po pierwsze fakt, że myśliciela przysłania duszpasterz. Po drugie, Karol Wojtyła pisał teksty filozoficzne niestety w sposób trudny. Jest to dzieło szkicowe i w warstwie językowej odpychające. Kiedy się jednak przeniknie przez tę warstwę językową, okazuje się, że jest tam ogromna głębia.

Przechodząc do uwag zasadniczych, chciałbym najpierw skupić się na postawie filozoficznej kardynała Wojtyły, jego metodologii. Wojtyła wszczepił do myśli katolickiej w Polsce pewien model metodologii. Następujące sprawy wydają mi się tutaj kluczowe: Dla środowiska kościelnego, w którym obecne jest myślenie spekulatywne, scholastyka - a widzę to w Seminariach, że wiele jest takiego myślenia oderwanego i abstrakcyjnego - Wojtyła ze swoją postawą fenomenologiczną, która nastawiona jest na doświadczenie, odegrał rolę kapitalną. I nie wiem, czy ten aspekt jest dostatecznie doceniany. Przeczytałem ostatnio w książce o Lotzu bardzo piękne zdanie: "to co istotne musi być doświadczane". Karol Wojtyła miał właśnie to głębokie przekonanie od samego początku, już wtedy, kiedy studiował pisma św. Jana od Krzyża. Przy tym należałoby dopowiedzieć, że od samego początku miał bardzo szerokie rozumienie doświadczenia, nie zawężone, nie redukowane. A więc nastawienie fenomenologiczne, które wprowadziło ożywczy klimat do filozofii krakowskiej i zapłodniło bardzo wielu ludzi, począwszy od tych, którzy zajmują się antropologią filozoficzną, a skończywszy na filozofach religii i filozofach Boga. Na pewno bardzo ważne też było to, że Karol Wojtyła miał odwagę być myślicielem. Na ogół w filozofii katolickiej była i jest taka tendencja, by powtarzać pewne tezy. Wydaje się, że są jakieś raz na zawsze ustalone prawdy, a naszym zadaniem jest umiejętnie je powtarzać, a nie myśleć czy odkrywać prawdę. Karol Wojtyła był myślicielem i pokazał, co to znaczy być myślicielem.

Kolejna rzecz, na którą chcę zwrócić uwagę, jest może mniej ważna w samym środowisku katolickim, natomiast bardziej w polskim środowisku filozoficznym, które jest wciąż pod mocnym wpływem filozofii pozytywizującej. Myślę tu np. o Szkole Lwowsko-Warszawskiej, która ma jednak pewne paradygmaty mocno pozytywistyczne. Bardzo mocno odrywa np. poznanie od życia. Filozofia, nauka ma być czymś samym w sobie, dla siebie. Natomiast nie widać jej związku z doświadczeniem egzystencjalnym. Sprawy ważne życiowo uważa ona za sprawy nienaukowe, ideologiczne, itd. Wojtyła miał jasną świadomość, że filozofia wyrasta z życia i życiu służy. Wydaje mi się, że filozofia krakowska jest dla wielu ciekawa, gdyż realizuje ten postulat. Uprawia filozofię nie dla filozofii, lecz filozofię, która służy życiu, rozjaśnieniu egzystencji, rozjaśnieniu relacji człowieka do Boga itd. Dla Karola Wojtyły filozofia nie była nigdy grą, tylko jedną z dróg poszukiwania prawdy. Wojtyła filozofii błażeńskiej przeciwstawia filozofię kapłańską. W filozofii polskiej te dwa nurty są obecne u Kołakowskiego. U Wojtyły wyraźnie jest to filozofia kapłańska.

Kolejny aspekt tej postawy metodologicznej, na który chciałbym zwrócić uwagę, a któremu sam bardzo wiele zawdzięczam, to umiejętne łączenie szacunku dla tradycji: scholastycznej, tomistycznej, arystotelesowskiej, ale także platońskiej i augustyńskiej z otwartością na to co nowożytne, współczesne, nowe. Stąd także otwartość Karola Wojtyły na nauki szczegółowe, nie tylko na to, co ważnego dzieje się w filozofii współczesnej, ale i na to, co w ogóle ważnego się dzieje. Z jednej strony mamy model, który preferują profesorowie Krąpiec i Gogacz, że drogą do prawdy jest filozofia starożytna i średniowieczna, a potem następuje głęboki upadek intelektualny - który, można by tak ewentualnie powiedzieć, zostaje przezwyciężony właśnie u nich samych. I drugi

model to odrzucenie tradycji. To, co u Tischnera: nadmierna fascynacja współczesnością i odrzucenie tradycji, tak jakby w przeszłości żyli sami głupcy. Wojtyła proponuje drogę trzecią. Drogę głębokiego szacunku dla tradycji w przekonaniu, że tradycja do prawdy nas zbliżyła, ale historia, dzieje poszukiwania prawdy nie zamknęły się w wieku XIII czy XIV. Człowiek w dalszym ciągu poszukuje prawdy. Wobec tego jest absurdem potępianie tego, co dzieje się w czasach nowożytnych. Należy pokazywać, jakie bezdroża występują w filozofii nowożytnej i współczesnej. Trudno jednak twierdzić, że są tam same bezdroża. Karol Wojtyła od takiego stanowiska był daleki, stąd jego otwartość na filozofię współczesną.

Kolejna sprawa - u Karola Wojtyły bardzo jest żywa świadomość połączenia pluralizmu i antyrelatywizmu; przekonanie, że do prawdy ludzie zmierzają różnymi drogami, ale zarazem z tego wcale nie wynika, że to, co się na tych drogach odkrywa, ma taką samą wartość. I jeszcze dopowiedzenie do punktu wcześniejszego, gdzie mówiłem o zakorzenieniu filozofii w życiu. U Wojtyły, w jego postawie filozoficznej, jest bardzo ładne połączenie: połączenie wiedzy i miłości. W tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w nurtach pozytywistycznych, bardzo wyraźnie rozdziela się poznanie i sferę dobra czy wartości. Wartościowanie podejrzane jest o ideologizację. Dla Karola Wojtyły prawda, wiedza, rozumienie łączy się z dobrem, wartościami, miłością. To tyle na temat postawy metodologicznej, która bardzo oddziałała na środowisko krakowskie. Trudno powiedzić, jak oddziałała u poszczególnych myślicieli, ale jest obecna "w duchu" tego, co obecnie nazywa się filozofią krakowską.

Teraz jeszcze kilka krótkich uwag na temat przedmiotu badań. Karol Wojtyła zaważył także na określeniu tego, co należy badać. Wymienię tu następujące rzeczy: To Wojtyła chyba po raz pierwszy zwrócił uwagę na to, co w tomizmie nie było nigdy doceniane: wagę podmiotowego wymiaru rzeczywistości. Tą drogą poszedł później Tischner - z czego tomiści uczynią mu zarzut subiektywizmu, idealizmu - ale drogą, którą Karol Wojtyła zapoczątkował. Zapoczątkował on myślenie, które nazwałbym myśleniem antropologicznym, ale nie antropocentrycznym. Nie ma dzisiaj, powie Karl Rahner, porządnej teologii bez myślenia antropologicznego. Myślenie antropologiczne nie musi prowadzić do antropocentryzmu i Wojtyła pokazał, jak to jest możliwe.

Karol Wojtyła pokazał, że nie jest bez znaczenia to, o czym się myśli. Czy myśli się o sprawach logiki, o sprawach czystej analizy, do czego tak nawołuje O. Bocheński, czy myśli się o sprawach światopoglądowo istotnych. Sam Karol Wojtyła jest wielkim filozofem wolności, jest filozofem miłości. Następnie filozofem dobra. I tu widać kontynuację u Tischnera, czy w myśleniu aksjologicznym, tak żywym w środowisku krakowskim.

O. Jan Andrzej Kłoczowski - Całkowicie zgadzam się z tym, co powiedział pan przed chwilą na temat metody. Chciałbym natomiast poszerzyć sprawę przedmiotu filozofii, jakby bardziej ją wyostrzyć. Myślenie Karola Wojtyły, bardzo czyste filozoficznie, jest przykładem tego, jakie znaczenie dla myślenia filozoficznego mogą mieć korzenie religijne, nie umniejszające w niczym czystości metodologicznej. Dlaczego? Dlatego, że filozofia Wojtyły jest bardzo antropologiczna. Wynika to z dwóch powodów: z jego zainteresowania czło-

wiekiem, ale chyba także ze swoistej diagnozy sytuacji, w jakiej w ogóle znalazło się myślenie religijne. Bowiem po pierwszym okresie sporu o religię jako sporu o Boga, potem zdecydowano przesunąć cały spór na człowieka religijnego. Główne nurty negacji religii były nurtami negacji człowieka religijnego. Być religijnym, to znaczy być człowiekiem wyzbytym esencji swego człowieczeństwa. I oto poszczególne dzieła, zarówno *Osoba i czyn* jak *Miłość i odpowiedzialność* pokazują, w jaki sposób odzyskać myślenie antropologiczne dla myślenia religijnego. Na przykład w *Miłości i odpowiedzialności* widzimy bardzo wyraźne ukazanie antropologicznego sensu normy. Oto nie mamy do czynienia z jakimś horyzontem, który stawia wobec człowieka wymagania tak wielkie, że wyzbywają go one jego własnego człowieczeństwa. Wojtyła pokazuje, że wręcz przeciwnie, że to jest jedyna droga do głębokiego przeżycia miłości czy odpowiedzialności. W związku z tym wydaje mi się, że jest tutaj pewien oryginalny pomysł, którego sam Wojtyła nie dopowiedział, bo nie mógł. Mamy tu do czynienia z pewnym zamysłem, z pewnymi monograficznymi pomysłami, z których można by potem zrekonstruować szerszy zarys. Jest to pomysł, by rozpocząć odnowę całego myślenia filozoficznego w oparciu o antropologię. Czy w pewnych momentach nie można by pokazać próby budowy swoistej metafizyki, metafizyki osoby, metafizyki relacji człowieka do przyrody i metafizyki Boga? Dlaczego to jest możliwe? Bo została zastosowana metoda fenomenologii realistycznej, która precyzyjnym opisem rzeczywistości odsłania człowiekowi ukryte dotąd pokłady jego rzeczywistości, styku jego świadomości z rzeczywistością. To postawienie w samym centrum antropologii miało znaczenie metodologiczne.

Ks. Krzysztof Szczygieł - Ja chciałbym wyjść od własnych bioetycznych zainteresowań. Samo pojęcie bioetyki jest nowsze niż czas działalności kardynała Wojtyły w Krakowie. Ale początki miały miejsce już wtedy, kiedy ks. Karol Wojtyła prowadził rozmowy i spotkania z grupą studentów medycyny przy kościele św. Floriana. Z tych spotkań powstała później *Miłość i odpowiedzialność*. Jak najbardziej zgadzam się z moim przedmówcą, że właśnie antropologia stała się podstawą, także podstawą budowy całej myśli bioetycznej. Ta myśl zaowocowała Instytutem Jana Pawła II przy KULu, który prowadzi ks. prof. Styczeń, Instytutem Rodziny, który prowadzi pani dr Półtawska czy naszym Międzywydziałowym Instytutem Bioetyki. I tutaj ta antropologia woj-tyłowska przejawia się w programach, które realizowane są w tych Instytutach. Już w 70. latach organizowane były sympozja poświęcone medycynie pastoral-nej: jedno aborcji, drugie antykoncepcji, a więc zagadnieniom bioetycznym. Tyle mego dodatku do dyskusji, jak myśl antropologiczna Karola Wojtyły roz-wijała się w kontekście medycyny.

Myśląc o dzisiejszej reewangelizacji, sądzę, że można mówić o potrzebie ewangelizacji poprzez bioetykę. Poprzez refleksję etyczną czy moralną na temat pewnych zdobyczy i odkryć medycyny łatwo jest dojść do człowieka i w ten sposób zasygnalizować mu, przypomnieć pewne normy etyczne.

Karol Tarnowski - Chciałbym poruszyć kilka spraw, które być może nie będą się łączyć w jakąś spójną całość. Po pierwsze: pan Galarowicz powiedział, że Wojtyła wskazał, jak i co w ogóle należy myśleć. To prawda, w tym senie,

że on dla nas jest i może być Mistrzem. Natomiast to, co uderza przy lekturze tekstów Karola Wojtyły, to jego absolutnie indywidualne myślenie, odpowiedzial-ne za własną drogę, której wcale nie chec innym narzucać. Chcę powiedzieć, że Wojtyła także w tym sensie jest filozofem człowieka, że jego filozofowanie jest filozofowaniem indywidualnego myśliciela, który idzie własną drogą. To daje przy lekturze jego dzieł poczucie ogromnego wyzwolenia. Zawsze mam przy lekturze pism Wojtyły poczucie szalonego wyzwolenia. To jest ktoś, kto myśli na własną odpowiedzialność, kto pokazuje, jak ta myśl się rozwija. Czasem pomaga temu swobodny styl.

Drugą rzecz, o jakiej chciałem przypomnieć, to ogromna otwartość Wojtyły na to, co stanowi syntezę różnych aspektów. To, co pan Galarowicz określił jako spojrzenie zarówno ku tradycji, jak i ku współczesności. To jest postawa skierowania na syntezę. Wojtyła ma poczucie, że właściwie żaden aspekt pod którym możemy ujmować rzeczywistość, a w szczególności człowieka, nie jest wystarczający. Człowiek jest przede wszystkim podmiotem i to jest wielkie odkrycie Wojtyły w łonie filozofii, w której się poruszał, w łonie filozofii tomistycznej. Ale człowiek pozostaje także w relacji do innych i przez tych innych jest widziany niejako z zewnątrz. To spojrzenie wewnętrzne nie kłóci się jednak ze spojrzeniem zewnętrznym. Istnieje tu jakaś harmonia. Papież sądzi, że istnieje jakieś *continuum* spojrzeń na człowieka i szerzej na rzeczywistość. *Continuum*, które w różnych sferach rzeczywistości da się wytropić.

Była przed chwilą mowa o inauguracji Seminariów Interdyscypliarnych. Oznacza to, że papież jest przekonany, iż wiedza ścisła, w tym przypadku fizyka czy biologia, ma coś naprawdę istotnego do powiedzenia o świecie; że nie ma jednej jedynej drogi: czy to fenomenologii, czy metafizyki tomistycznej, czy właśnie nauk przyrodniczych, lecz należy poszukiwać różnych spojrzeń, gdyż każde jednostkowe spojrzenie z określonego kierunu, czy stylu myślenia nie jest wystarczające. Ja oczywiście uważam, że w tym dostrzeżeniu niewystarczalności jednego punktu widzenia leży jednocześnie płodność myślenia Wojtyły, gdyż zabrania nam on zamykać się w jednym sposobie filozofowania. Takim właśnie wielkim problemem, który stawia Wojtyła, jest powiązanie antropologii i metafizyki, otwartość na problematykę metafizyczną. Z tego także płynie ta głęboko dialogiczna postawa wobec innych kierunków myśli, o czym już tutaj powiedziano. W ogóle ten moment intersubiektywności, który jest postulatem każdej odpowiedzialnej filozofii jest niesłychanie pogłębiony u Wojtyły. To widać w teorii partycypacji. Na przykład cała ta filozofia, która budowana jest z wnętrza indywidualnego doświadczenia, otwiera się nagle na problematykę intersubiektywną i intersubiektywnych podstaw cywilizacji. Mnie ogromnie uderzyło np. to, że u Wojtyły obecna jest ta myśl, która tak później zaowocowała u Tischnera, że kryzys cywilizacji, kryzys techniki ma swoje źródło w kryzysie relacji międzyludzkich. Istotne zaburzenie jest gdzieś tutaj.

Wreszcie trzecie rzecz, która mnie uderza, to spojrzenie na relacje między człowiekiem a Bogiem, a także na relacje międzypodmiotowe z wnętrza doświadczenia mistycznego. Wojtyła jest filozofem, który w pełni dopuszcza doświadczenie Boga, czyli to, co np. jest niemile widziane przez O. Bocheńskiego.

U Wojtyły obecne jest bardzo silnie doświadczenie i bardzo silne podkreślenie momentu podmiotowego, który wcale nie wyklucza momentów przedmiotowych, zarówno metafizycznych jak i teologicznych. Te sfery są komplementarne i domagają się stale poszukiwania syntez. Wojtyła jest człowiekiem syntez, poszukiwania syntez. Ale właśnie poszukiwania. Jego myśl jest syntezą *in via.*

Ks. Kazimierz Bukowski - Dotychczas mówili filozofowie specjaliści. Niechże i amator coś powie. Chciałbym nawiązać do dwóch wątków: filozofii miłości kardynała Wojtyły i filozofii dialogu. O filozofii miłości była tu już mowa. Ja chciałbym podkreślić, że kardynał Wojtyła podejmuje twórczo wątek zapoczątkowany w naszym wieku przez Maxa Schelera. Ale nie zatrzymuje się na dorobku Maxa Schelera, lecz rozwija go w określonym keirunku. Jakim kierunku?

U Maxa Schelera, jak podkreślają znawcy jego twórczości, obeena jest raczej bierna, kontemplacyjna koncepcja miłości. W miłości więcej jest do kontemplacji aniżeli do zrealizowania. I właśnie Wojtyła i Heseen pokazali, skąd się to bierze u Schelera. U Schelera nie ma prawie miejsca na wolę, natomiast występuje przewartościowanie sfery emocjonalnej. I dlatego wydaje się, że zasługa Karola Wojtyły polega również na tym, że ukazuje on sprawczość w miłości. W miłości jest zawsze coś do zrealizowania. Inaczej miłość nie byłaby sobą.

To jedna sprawa. Druga dotyczy filozofii dialogu. Chciałbym nawiązać do pewnego tekstu z książki *Osoba i czyn*, który znajduje się u jej końca. Ten tekst jest zawsze aktualny. Kardynał Wojtyła pokazuje, żа "zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, od konfliktów i walk, o jakich świadczy życie ludzkich wspólnot. A równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi". I konkluduje: "Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia". A więc poszukiwanie tego, co prawdziwe i słuszne, a rezygnowanie z tego, co subiektywne, to kierunek filozofii dialogu ukazany m.in. przez kardynała Karola Wojtyłę.

Ks. Dariusz Oko - Mnie się wydaje, że uświadamiając sobie wszystkie zasługi kardynała Wojtyły, papieża, wszystko co jest pozytywne, co stanowi przełom, nie można jednak przeoczyć granic tego myślenia, które zresztą posiada każde ludzkie myślenie. Również to. To jest także ważne dla naszej pracy. Jeżeli bowiem wszystko zostałoby powiedziane, to nie zostaje już nic więcej do powiedzenia. A te granice są naturalne. Papież, pisząc swoje dzieła, tworząc syntezy, nie był w stanie ogarnąć wszystkich danych o człowieku, o teologii. Poza tym, od tego czasu dokonał się olbrzymi postęp na wszystkich polach. Mamy obecnie o wiele więcej danych, danych teologicznych. Z tego jasno wynika i musimy to sobie uświadomić, że nie zawsze i nie wszystko, w każdym szczególe da się z dorobku papieża zachować. Da się, myślę, zachować to, co najgłębsze, tę podstawową otwartą postawę, uczciwość w myśleniu i otwartość, to wewnętrzne piękno szukania, dialogu. Myślę, że to jest zawsze aktualne i także również dla nas, dzisiaj, ale wierność jemu powinna być przede wszystkim wiernością tej postawie. Natomiast tak jak on, mając taką postawę, nie był w stanie być wiernym we wszystkich szczegółach temu, czego jego nauczano

i co zastał, myśleniu w Kościele, podobnie jest i wobec jego myśli. Istnieje bowiem pewne niebezpieczeństwo tak wielkiego zachwytu, że jego myśl stanie się dla nas autorytetem nienaruszalnym, autorytetm, który hamuje własne myślenie i który może utrudniać odpowiadanie na pytania dzisiejszego dnia w oparciu o nowe dane. Taka wierność dosłowna, szczegółowa, w głębszym sensie staje się niewiernością. Wierność bardzo podstawowa, dosłowna, w końcu staje się niewiernością, niewiernością otwarciu. Sam papież by tego nie chciał i byłaby to najgorsza przysługa dla jego myśli. To, co najpiękniejsze w myśli papieża, można zachować rozwijając w oparciu o nowe dane. Przy całym szacunku i uznaniu dla papieża trzeba sobie to uświadomić. Tylko taka postawa pozwala na właściwe ustosunkowanie się do tej myśli i jej obronę.

Stajemy obecnie w obliczu kontestacji myśli papieża i w Kościele i w cywilizacji zachodniej, choć często ta kontestacja jest przesadna. Krytycy często nie dorastają do tej myśli. Jest to zresztą niejednokrotnie czysta kontestacja: jeśli papież mówi tak, to ja mówię nie. By jednak porozumieć się z kontestatorami, nie należy popadać w inną skrajność. Trzeba przyjąć postawę otwarcia.

Ks. Tadeusz Gadacz - Mnie jest dość trudno wypowiedzieć się na temat myśli Karola Wojtyły i jej znaczenia dla krakowskiej filozofii, ponieważ tak się składa, że moje studia i praca na Wydziale pokrywają się z okresem pontyfikatu. Kardynał Karol Wojtyła został papieżem, kiedy ja kończyłem dopiero drugi rok filozofii. Nie miałem żadnych możliwości spotkania się z nim jako osobą, jako myślicielem. Potem dopiero przyszła lektura *Osoby i czynu*. Mogę jednak zaświadczyć, że to, co mnie od samego początku uderzało, i to, co parokrotnie było tu podkreślane, szczególnie w wypowiedzi ks. Tischnera, to wolność i zaufanie. Wolność i zaufanie stanowi o specyfice naszego środowiska. Nie chcę powiedzieć, że tego brak na innych Wydziałach, ale właśnie na naszym Wydziale miałem możliwość tego doświadczyć. Wspaniała afirmacja osoby. Filozofia Karola Wojtyły nie miała tylko charakteru teoretycznego. Wpłynęła na żywą rzeczywistość, w której od samego początku doświadczało się afirmacji własnej osoby. I jednocześnie jakiegoś ogromnego zaufania do myślenia. Nikt nikogo nie pytał, ile ma lat, nie kwestionował tego, czym się zajmuje, byle merytorycznie jego badania reprezentowały odpowiedni poziom. To wystarczało do afirmacji i promocji. Myślę, że w moim przypadku przejawem tej afirmacji, a być może skutkiem wojtyłowskiej filozofii człowieka jest to, że powierzyliście mi kierowanie naszym Wydziałem.

Chciałbym przypomnieć także rzecz według mnie ważną, wspomnianą przez ks. Tischnera, a o której przestaliśmy w pewnym momencie mówić: o potrzebie otwarcia na współczesny świat. Pan Galarowicz przypomniał nam o wojtyłowskim wiązaniu tradycji i dialogu ze współczesnym światem. Myśl Karola Wojtyły podejmowała i wciąż podejmuje dialog ze współczesnością. Jest świadoma konieczności zrozumienia współczesnego świata. Oczywiście rację ma także ks. Oko, gdyż przyspieszenie rozwoju cywilizacji, przemian mentalności - czasami może nawet nie zdajemy sobie jeszcze z tego sprawy, jak szybko te zmiany następują - każe nam tę myśl wciąż na nowo przemyśliwać. Niemniej jednak obowiązującą zasadą pozostaje zasada otwarcia.

Na koniec ulegnę pokusie. Chciałbym postawić pytanie, które zabrzmi może nieco prowokacyjnie. Jest ono jednak we mnie wciąż podskórnie obecne. Mam teraz szczególną okazję, by je postawić i usłyszeć waszą opinię.

Wiadomo, że Karol Wojtyła ma swoje korzenie w Krakowie. Z Krakowem był związany. My podkreślamy takie aspekty jego myślenia, jak: otwarcie na filozofię współczesną, doświadczenie wolności, doświadczenie zaufania, dialogu, filozofię podmiotowości i wartości, a z drugiej strony mamy szkołę lubelską, z którą pozostajemy w mniej lub bardziej ukrytej polemice, a która w gruncie rzeczy wydaje się zawłaszczać filozofię Karola Wojtyły. Jak więc to jest naprawdę z filozofią Karola Wojtyły? Jak to się stało, że te dwa środowiska filozoficzne, które przyznają się do dziedzictwa filozofii Karola Wojtyły, tak generalnie się od siebie różnią?

O. Jan Andrzej Kłoczowski - Spójrzmy w historię. Wojtyła na KUL-u był docentem. *Osobę i czyn* uzanano za banalną i nic nie wartą książkę. Dopiero wówczas wszystko się zmieniło, pomniki itd., jak został papieżem.

Jan Galarowicz - Problem jest głębszy. Odpowiedź na twoje pytanie właściwie już padła. Wynika to z postawy Karola Wojtyły, która była zakorzeniona w tradycji. Wojtyła bardzo cenił tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, ale też platońską. Z drugiej jednak strony był otwarty na współczesność. Kraków to jest fenomenologia, a Lublin to filozofia tradycyjna. Zrozumiałe, że te dwa środowiska widzą w Wojtyle siebie samych.

Ks. Tadeusz Gadacz - Czy chcesz powiedzieć, że Lublin przejął tradycję, a my przejęliśmy z tej myśli wychylenie ku współczesności?

Jan Galarowicz - Można by powiedzieć tak, że krakowska filozofia jest bardziej wyczulona na współczesność, natomiast lubelska bardziej na trzymanie się tego, co przekazała nam tradycja.

Ks. Dariusz Oko - Można odwołać się do przykładu. Bardzo dużo ludzi w Kościele powołuje się na ten sam Sobór. Zależy tylko co się akcentuje. Myślę, że Sobór, podobnie jak myśl papieża, jest tak bogatym zjawiskiem, że można wybierać.

Ks. Krzysztof Szczygieł - Nie wiem, czy Lublin chce zawłaszczyć filozofię Wojtyły?

Ks. Tadeusz Gadacz - Przepraszam. Celowo tak prowokacyjnie sformułowałem moje pytanie, ale nikt nie zaprzeczy, że w świecie filozofia Karola Wojtyły bardziej kojarzona jest z Lublinem niż z Krakowem.

Ks. Krzysztof Szczygieł - Tam miał katedrę etyki i tam właściwie pozostał jego następca. Tam jego filozofia jest rozwijana i w tym sensie tam jakoś tkwi. Tam jest teraz *Instytut Jana Pawła*, który w osobie księży Stycznia i Szostka dalej kontynuuje jego myśl.

Ks. Tadeusz Gadacz - Ale to nie tylko sprawa miejsca: miasta i uczelni. To sprawa tak szeroko dyskutowanej tutaj metody i przedmiotu filozofii.

Karol Tarnowski - Mnie się wydaje, że największym odkryciem Wojtyły w ramach filozofii tomistycznej, odkryciem dla niego samego, było odkrycie podmiotowości, wagi przeżycia, to znaczy doświadczenia. To było dokładnie to, co podzieliło środowisko krakowskie i lubelskie, ponieważ środowisko lubelskie potwornie boi się tego, co nazywa się subiektywizmem nowożytnym,

to znaczy doświadczenia podmiotowego, podejrzewając, że za nim kryje się idealizm. A tu kardynał próbował jakoś zsyntetyzować, połączyć jedno i drugie: spojrzenie, że tak powiem, z wnętrza podmiotu z obiektywizującym spojrzeniem metafizyki. To jest ta, bardzo trudna do utrzymania pozycja Wojtyły. Jest ona chyba nie do przyjęcia dla Lublina.

O. Jan Andrzej Kłoczowski - Dla środowiska lubelskiego punktem wyjścia jest metafizyka, która następnie dzieli się na coraz bardziej szczegółowe części. Na początku wiadomo wszystko, a potem szczegóły rozpracowuje myślenie. Tymczasem myśl Wojtyły wychodzi od opisu pewnej rzeczywistości: rzeczywistości człowieka, dialogu, religii, tak jak jawi się ona samemu człowiekowi. Nie poprzestając jednak na tym tylko opisie, szuka dalej. Jest jakiś grunt metafizyczny, do którego trzeba dojść, ale on możliwy jest dopiero na końcu.

Ks. Tadeusz Gadacz - Nie zaczynamy więc od zasad metafizycznych, tylko do nich dochodzimy?

O. Jan Andrzej Kłoczowski - Tak jest, nie negując ich absolutnie.

Jan Galarowicz - Rzeczywiście tak jest. Wojtyła jest klasycznym fenomenologiem. Wychodzi on od opisu doświadczenia i dlatego musi tu pojawić się spór z myślą tomistyczną. Pozostaje jednak pytanie, czy Wojtyła był w stanie do końca zrealizować się jako fenomenolog? Czy aparatura pojęciowa, jaką nabył w trakcie studiów tomistycznych nie była przeszkodą w wiernym wyrażaniu rzeczywistości? Czytając dokładnie jego opisy miałem wrażenie, że ta siatka pojęciowa utrudnia, jest przeszkodą. Brakowało mu czegoś. Być może zrobiłby więcej i wnikliwiej, gdyby nie przejmował się tak aparaturą pojęciową tylko "miał pewną bezczelność myślenia", którą Tischner dość szybko osiągnął. Wojtyła był myślicielem od samego początku. Krępował go chyba jednak nadmierny szacunek do tomizmu.

Ks. Dariusz Oko - Był to jednak chyba świadomy wybór? On chciał tę tradycję tomistyczną zachować. Musimy więc być ostrożni w sformułowaniach.

Ks. Tadeusz Gadacz - Owszem, tak, ale musimy pamiętać o jednym. Tam, gdzie Karol Wojtyła chciał przekazać najważniejsze tajemnice i prawdy ludzkiej egzystencji, uciekł się do języka dramatu. Wątek dramatyczny, jak pokazała to pani Anna Karoń w swej pracy doktorskiej, daje zupełnie inne możliwości wyrażeniowe niż język filozoficznych pojęć. Także Arystoteles, kiedy tworzył swoją filozofię bytu, używał pojęć metafizycznych. Natomiast tam, gdzie chciał przedstawić wielkie prawdy o ludzkim dramacie napisał *Poetykę*. Istotnie jednak, dzieła filozoficzne i dramaty Karola Wojtyły stanowią, choć uzupełniające się, to jednak chyba nie przenikające się sfery. Być może byłoby inaczej, gdyby antropologia tomistyczna bardziej poszła nurtem *Poetyki* Arystotelesa niż jego *Metafizyki*.

Ks. Józef Tischner - Nie uważam, że środowisko krakowskie ma być jakąś kontynuacją myśli Karola Wojtyły, tak jak Instytut Jana Pawła II w Lublinie, który świadomie zastrzegł sobie to, że będzie kontynuacją jego myśli. Ja myślę, że związek pomiędzy Wojtyłą a środowiskiem krakowskim jest trochę inny. Nie jest to związek Mistrza i uczniów, ale związek człowieka, który doceniając to, co się dzieje w Krakowie, stwarza płaszczyznę wolności, żeby każdy prowadził swoje badania. Ja bym widział w nim przede wszystkim człowieka,

który nie przestając być myślicielem stworzył instytucje. Tworzenie instytucji to też jest pewien rodzaj twórczości filozoficznej. Nie tylko poprzez książki tworzy się filozofię, ale także poprzez instytucje. Jest rzeczą zrozumiałą, że Wojtyła z powodu braku czasu nie mógł rozwijać wszystkich wątków, które się we współczesnej filozofii pojawiały, ale jest rzeczą oczywistą, że każdego z nas inspirował, by każdy drążył swoje pole na własną odpowiedzialność. I nie tylko inspirował, ale stwarzał płaszczyznę do tego.

Można np. mieć takie czy inne zastrzeżenie do podziału jednego przedmiotu pomiędzy rozmaitych wykładowców. Z punktu widzenia dydaktyki nie jest to wskazane. A Wojtyła miał tę tendencję, nie bał się podziałów, byleby studenci mogli zapoznać się z rozmaitymi osobowościami. Było to szczególnie widoczne na teologii. Dogmatykę, etykę zaczęło wykładać kilka osób. Ja to widzę w głębszym sensie, także jako wyraz jego filozofii. Dlatego ja bym odczytywał jego myśl nie tylko z jego tekstów, ale także ze struktury instytucji, które powołał do istnienia. I powiedzmy sobie jasno, powołanie do istnienia Wydziału Filozofii wtedy, w takim Kościele jak polski, z takimi ludźmi jak w Krakowie, nie było gestem samo przez się zrozumiałym. To dla nas wyglądało jako coś zrozumiałego, gdyż byliśmy tak oswojeni z nim, że trudno było tego nie rozumieć. Ale gdybyśmy spojrzeli na siebie przez okulary innych, to byśmy widzieli, że on podejmuje pewne ryzyko. Myślę, że podjął to ryzyko świadomie. Z tego musimy zdać sobie sprawę. Nie jesteśmy przypadkowym wytworem Karola Wojtyły, ale wytworem przemyślanym.

I jeszcze jedna rzecz. Jest taki rys, o którym Galarowicz też wspomniał, rys który różnicuje moją i jego mentalność. Już od samego początku, od *Miłości i odpowiedzialności* ma on w sobie zakodowaną ideę łączenia wody z ogniem. Ja myślę, że to jest w tomizmie najpiękniejsze. Tomizm wyrósł z ducha syntezy. Przecież Arystoteles w XII wieku, to jak czerwona płachta na augustyników. To była synteza platonizmu. I Tomasz miał odwagę tworzyć syntezę z nim. Jego językiem wyrażać treści chrześcijańskie. Tak się wczuć w te czasy, to się w głowie nie mieści. I Wojtyła to umiał. I w tym sensie był tomistą, bo łączył Kanta, łączył tradycyjny personalizm i fenomenologię. Co do fenomenologii był przekonany, że jest to droga do bytu, że fenomen jest fenomenem bytu i poprzez fenomen można dojść do bytu. Oczywiście, on dalej tego nie zdołał rozwinąć. Na tym się zatrzymał. Ale co w nas zostało z tego ducha? Zostało w nas z tego ducha to, że cokolwiek by się rzekło, my się tej współczesności nie boimy. My się tego Kanta nie boimy. My się nie boimy Husserla. Wyzwolenie z tego lęku przed całą tradycją postkartezjańską, to jest niewątpliwie część jego zasługi. Teraz moja mentalność, czy mentalność innych polega na tym, by skłócić Kanta z fenomenologią, pokazać że fenomenologia spiera się z tradycyjną ontologią. I to jest zadanie filozofii. Widzieć luki, drążyć głębiej, ale przecież, nawet jak doprowadzamy do tych skłóceń, to nie są to skłócenia dla samych skłóceń. Jeśli do nich doprowadzamy, to po to, by pokazać bogactwo. I tutaj, myślę, trzeba to jakoś mocno podkreślić, nie jesteśmy kontynuatorami Wojtyły przez to, że piszemy do jego filozofii komentarze. Aczkolwiek, jeżeli trzeba, potrafimy zrobić także i to. Natomiast każdy drąży swoje pole na własną odpowiedzialność, jednak ze świadomością tego, że gdyby Wojtyła nie stworzył tej przestrzeni, to nigdy byśmy się razem tutaj nie zebrali.

Ks. Tadeusz Gadacz - Dziękuję za ten głos podsumowujący.

Ks. Józef Tischner - Zaraz się będę kłócił z Gadaczem.

Kraków 3.VII.1993 r.

Wydawnictwo Naukowe
Papieskiej Akademii Teologicznej

oferuje następujące publikacje:

Emmanuel Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, z serii *Teksty Filozoficzne*, Kraków 1991.

Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, z serii *Teksty Filozoficzne*, wybór tekstów i przekład G. Sowinski, Kraków 1993.

Adam Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Biblioteka Logosu i Ethosu, Kraków 1992.

ks. Michał Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992.

Logos i Ethos 1/1992, 2/1992.

W jesieni ukażą się następujące pozycje:

Karol Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela.*

Jan Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, z serii Biblioteka Logosu i Ethosu.

ks. Marek Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowgo humanizmu - J. P. Sartre, E. Lévinas*, z serii Biblioteka Logosu i Ethosu.

ks. Roman Rożdżeński, *Filozofia poznania.*

ks. Józef Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, wyd. II.

Fenomenologia a wartości, z serii *Teksty Filozoficzne*, wybór i przekład W. Galewicz.

Zamówienia należy składać na adres: Wydawnictwo Naukowe PAT, ul. Franciszkańska 1, Kraków, tel. 21-51-31. Przy zakupie za gotówkę przewidujemy specjalne rabaty.

Ks. Józef Makselon

SPOTKANIE OJCA ŚWIĘTEGO Z MŁODZIEŻĄ ŚWIATA NA JASNEJ GÓRZE

VI Światowe Dni Młodzieży z udziałem Ojca Św. Jana Pawła II odbyły się na Jasnej Górze 14-15 sierpnia 1991 r. pod hasłem *Otrzymaliście ducha przybrania za synów* (Rz 8,15). W ramach działań przygotowujących kulminacyjne spotkanie z Namiestnikiem Chrystusa na ziemi zorganizowano m.in. Międzynarodowe Forum *Nowa Ewangelizacja* oraz Forum Młodzieży [1].

Spotykając się z innymi, Jan Paweł II stara się dotrzeć do najgłębszych warstw psychiki ludzkiej. Szczególnie w kontakcie z młodzieżą wydobywa jej potrzeby psychiczno-religijne, nie zawsze zresztą dostrzegane przez nią jako ważne w życiu. Wydaje się, że Papież bezbłędnie odpowiada na głód autentycznego spotkania, w czasie którego może dojść do zasadniczych niekiedy przewartościowań egzystencjalnych. Dzięki temu wszelkie utarte, dotąd jakby jedynie obowiązujące schematy zachowania się człowieka wobec innych osób (ludzkich i Boskich) zostają zakwestionowane. Daje o sobie znać wyzwanie ze strony niebanalnych wartości. Jest jednak oczywiste, że skomplikowany proces odchodzenia od stereotypów percepcyjno-decyzyjnych i dochodzenie do autentycznego spotkania z wartością wymyka się spod dokładnych, empirycznie weryfikowalnych obserwacji. Proces ten bowiem zanurza się w tajemnicy i z niej czerpie określony wymiar. Niemniej jednak poza tym, co nieuchwytne w spotkaniach międzyosobowych, można także mówić o ich cechach charakterystycznych, pozwalających na pewne uogólnienia. Zyskuje się wtedy wiedzę typu *nomotetycznego.*

W niniejszym raporcie, koncepcyjnie nawiązującym do innych, szerszych badań percepcji papieskich odwiedzin w Polsce i ich uwarunkowań[2], koncentruję się na spotkaniu młodzieży świata na Jasnej Górze w 1991 r. Zamieszczone w związku z tym dane i próby interpretacji bazują na sondażowych badaniach młodzieży Ruchu *Światło-Życie*[3]. Tzw. *Oaza* niewątpliwie stanowi elitę młodzieży katolickiej i stąd jej doświadczenia Jasnogórskie roku 1991 z pewnością są nieco inne w porównaniu z tzw. młodzieżą typową. Trzeba to mieć na uwadze także wówczas, kiedy prezentuje się oazowe przeżywanie pielgrzymek.

Abstrahując od wielu reporterskich doniesień prasowych, relacjonuję tutaj krótko następujące problemy: przygotowanie do spotkania z Ojcem Św. i młodzieżą świata, klimat tego spotkania oraz owoce przeżyć Jasnogórskich i planowaną ich realizację.

Przygotowanie do spotkania

Proponowane przez duszpasterskie agendy Kościoła formy przygotwania się do wielkiej uroczystości spotkania z Janem Pawłem II były stosunkowo bogate. Nawiązywały do pierwszej części pielgrzymki Papieża do Polski w czerwcu 1991r. Z natury rzeczy młodzież świata wycisnęła na tym przygotowaniu swoje piętno. Przygotowanie młodzieży o której mowa w niniejszym szkicu miało jakby dwa wymiary: osobisty i wspólnotowy. Wśród najważniejszych form przygotowania się do spotkania wyliczano:

- piesze pielgrzymowanie na Jasną Górę 67%
- spowiedź 65%
- spotkania modlitewne w parafii 56%
- osobistą modlitwę (Anioł Pański, Apel) 31%
- dni wspólnoty 19%

Jak wynika z powyższych zestawień, piesze pielgrzymowanie miało szczególny walor dla respondentów. Można przypuszczać (w oparciu o niektóre szersze wypowiedzi badanych osób), że wspólne wędrowanie jakby podsumowało i zarazem zaktualizowało wysiłek wcześniej podjęty osobiście (spowiedź, modlitwa) bądź wraz z innymi (spotkania w parafii i dni wspólnoty). Wspólne przygotowywanie się do wyruszenia w drogę było przejawem powszechnej potrzeby bycia z innymi i realizacji określonych zadań. O społecznym aspekcie pielgrzymowania świadczy fakt, że ponad 80% respondentów angażowało się w rozmaite formy pomocy innym w spotkaniu z Ojcem Św. (przede wszystkim przygotowanie i prowadzenie spotkań modlitewnych oraz praca w Komitecie Pielgrzymkowym). Odnieśmy się jeszcze do spowiedzi jako formy przygotowania się do spotkania z Janem Pawłem II na Jasnej Górze. Całkiem zasadnie można utrzymywać, że więcej aniżeli 65% młodzieży było u Komunii Św. w czasie tego spotkania. Młodzież oazowa bowiem nie traktuje spowiedzi jako nadzwyczajnego sposobu przeżywania swej wiary. Często do niej przystępuje i dlatego w perspektywie papieskiej pielgrzymki nie uznała jej za najważniejszą formę przygotowania.

Klimat spotkania

Jasnogórskie spotkanie młodzieży świata miało wiele wątków. W tym miejscu interesują mnie przeżycia i refleksje, jakie towarzyszyły młodym ludziom z Oazy, kiedy znaleźli się w gronie własnych rówieśników. Jak w każdym ludzkim doświadczeniu, także i w tym przypadku emocje i uczucia były bardzo ważne. Otwierały one uczestników na te owoce, które miało zrodzić spotkanie. Do najbardziej znaczących należały uczucia:

- radości 72%
- więzi z innymi 61%
- bliskości z Namiestnikiem Chrystusa 60%
- uczestnictwa w czymś niezwykłym 51%
- powszechności Kościoła 37%

- fascynacji 14%

Młodzi pisali m.in. tak na ten temat:

Zachwycona byłam faktem, że jeden człowiek - Ojciec Święty, swoją osobą tak potrafił przybliżyć do siebie tylu młodych, których przecież dzieli tylko język, a łączy młodość, dążenie do szczęścia i Bóg.

Ludzie cieszyli się, że są razem, czekali na Ojca Świętego, zniknęły pretensje i uprzedzenia.

Nigdy czegoś podobnego w życiu nie przeżyłam, tak radośnie, z fascynacją, po prostu nie da się tego opisać.

Z pewnym dystansem, choć religijnie głęboko zaangażowany w parafii, uczestnik pielgrzymki zauważa:

O samym fakcie spotkania z Ojcem Św. trudno wiele powiedzieć. Nie rozmawiałem z Nim przecież osobiście. Jednak dość budującym mnie czynnikiem był ten wielki entuzjazm (jakby bezwarunkowy), który rodził się wśród obecnych tam tłumów. Sama postawa Papieża, sposób, w jaki On się wyraża, refleksyjność, którą można było dostrzec również w Jego słowach czy też gestach były elementami godnymi uwagi.

Wielorakość odczuć religijnych i społecznych, jakie młodzież żywiła, jest podobna do struktury doświadczeń emocjonalnych innych spotkań z Papieżem; wtedy także dominuje radość[4]. Jest też charakterystyczne, że więcej chłopców niż dziewcząt podkreślało poczucie bliskości z Namiestnikiem Chrystusa, więź z innymi, świadomość udziału w czymś niezwykłym i fascynację. Zaś więcej dziewcząt pisało o radości.

Owoce spotkania

Centralnym problemem wszelkiej działalności człowieka jest osiąganie określonych celów. W odniesieniu do papieskiego spotkania z młodzieżą świata na Jasnej Górze chodzi przede wszystkim o odpowiedź na pytania: 1) czy pod wpływem spotkania z Piotrem naszych czasów nastąpiły jakieś zmiany w życiu uczestników, a jeśli tak to jakie? oraz 2) co z przesłania Jana Pawła II stało się psychicznie bliskie, uzyskując status zinternalizowanego doświadczenia religijnego?

Za najcenniejsze, osobiste owoce spotkania z Ojcem Św. respondenci uznali:

- przeżycie powszechności Kościoła 39%
- lepsze poznanie wiary 23%
- odkrycie wielkości Papieża 22%
- poznanie młodzieży świata 14%
- osobiste nawrócenie 8%

Jak widać, pod wpływem spotkania z Janem Pawłem II następuje wiele zmian. Dotyczą one społecznego wymiaru religijności człowieka (członek Kościoła powszechnego, którego przywódcą jest niezwykła osobowość) oraz wymiaru intelektualnego (pogłębienie znajomości prawd religijnych) i decyzyjnego (nawrócenie) osobistej wiary. Wyakcentowanie doświadczenia

zakorzenienia się Kościoła w rozmaitych kulturach, narodach i typach mentalności jest znamienne. Łączy się ono z postacią Ojca Św., w wymiarze jego osobistego charyzmatu jak i funkcji religijnego przywódcy (lidera). Uwagę czytelnika może zwrócić niski odsetek respondentów, którzy przeżyli nawrócenie. Wydaje się to być prawidłowe w kontekście tego, co wcześniej powiedziano o typie religijności młodzieży oazowej. W ramach wieloletniego procesu dojrzewania religijnego w Ruchu *Światło-Życie* mocno podkreśla się osobiste nawrócenie. Bywa również, że udział w tym ruchu rozpoczyna się od nawrócenia. Należy przeto domniemywać, że pielgrzymujący na Jasną Górę oazowicze w przeważającej większości mieli już za sobą akt przyjęcia Chrystusa jako swego Pana.

Obserwatorzy i komentatorzy spotkania Ojca Św. z młodzieżą świata w Częstochowie zauważali, że była to pielgrzymka wolności, także otwarta dla ludzi ze Wschodu, który po raz pierwszy w takiej ilości i oficjalnie mogli się spotkać z Namiestnikiem Chrystusa. W watykańskim periodyku napisano, że było to "spotkanie wiary, świadectwa i solidarności, znak i zapowiedź nowego świata, który się rodzi z takim trudem" [5]. Uczestnicy tego wydarzenia odczuwali to w podobny sposób, o czym świadczy kilka poniższych wyznań.

Dorosłam, by zrozumieć, że Ojciec Św. ma tak "Wielkie i Gorące" serce dane od Boga, by tylu nas tak kochać.

Pojęłam sens wiary, która potrafi umocnić i zjednoczyć ludzi całego świata.

Po raz pierwszy poczułem, że moje życie nie jest bierną egzystencją, tylko czymś danym i zadanym, wielkim darem, którym mam dzielić się z innymi.

Teraz jestem optymistą, bo wiem, że ten dar otrzymałem od Niego i przez Niego.

Niekiedy istotne zmiany dotyczą przewartościowania relacji interpersonalnych i narodowych, np.

Zmieniłam swoją postawę względem problemów związanych z moim tatą.

Zmieniłam stosunek do niektórych narodów, poznając je z innej strony.

Doświadczyłam wielkiej pewności, uspokojenia, wyciszenia problemów, które mnie dręczyły wcześniej. Pozwoliło mi to przebaczyć tym, którzy mnie skrzywdzili. Przyszłość jest w Bogu, wszystko, co się stanie, jest potrzebne i dobre.

Pielgrzymka mnie zmoblizowała do uśmiechu dla innego człowieka.

Stałam się bardziej otwarta na drugiego człowieka, mam poczucie jedności i odpowiedzialności.

Zrozumiałem sens takich spotkań, ponieważ są one budujące, nauczyłem się lepiej modlić.

Dotyczyło to mojego życia, które było zatracone, a stało się dla mnie najważniejsze, a zarazem z nim mój Pan.

Istotną rzeczą wydaje mi się utwierdzenie w tym, że jestem dzieckiem Boga i muszę żyć tak, aby Go nie zasmucać, nie kompromitować się w Jego oczach.

Ożywiła się chęć bycia autentycznym chrześcijaninem, a także - konsekwentnie - nastawienia prospołeczne:

Życie będę kierować w stronę bliźniego... chcę żyć jak Św. Franciszek.

Wzrosła wyraźnie postawa odpowiedzialności za Kościół:

Bardzo chciałbym czuć się odpowiedzialny za Kościół, broniąc swojej wiary; chcę realizować w życiu jak najpełniej tę moją osobistą odpowiedzialność za Kościół i Ruch, za moją wspólnotę przez działalność w Ruchu, w jego diakoniach, w posłudze animatorskiej. Pragnę się codzienne modlić o pokój i miłość na całym świecie.

Interesujące jest też, co młodzi ludzie zapamiętali z ekspresyjnie niekiedy wymawianych przez Papieża zdań. Najczęściej powtarza się następujące zdania: *Otrzymaliście Ducha przybrania za synów. Bogu dziękujcie, ducha nie gaście. Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam. Jesteście solą ziemi. Wy młodzi jesteście nadzieją świata. Pozwólcie, by ogień ten wybuchnął w waszych sercach. Jesteście posłani. Waszym posłannictwem jest zabezpieczenie w jutrzejszym świecie wolności religijnej, poszanowania osobowego wymiaru, ochrona praw człowieka do życia od poczęcia do naturalnej śmierci.*

Rozmaite wypowiedzi oazowiczów na ten temat realizacji papieskiego przesłania sprowadzają się do chęci budowania własnej przyszłości na fundamencie wiary i w poczuciu określonych obowiązków społecznych.

Na zakończenie zauważmy, że spotkanie na Jasnej Górze trafiało w szereg potrzeb psychicznych młodego człowieka. Aktywizując na różnych etapach przygotowania się i uczestnictwa, spotkanie Jasnogórskie przyczyniło się do poszerzenia świadomości religijno-moralnej i zawiązania oraz pogłębienia więzi społeczno-kulturowych.

---

1. Zob. E. Polak, *Międzynarodowe Froum <Nowa Ewangelizacja>*, w: *Powściągliwość i Praca* 8(1991).

2. Na temat papieskiego pielgrzymowania do Polski autor niniejszego artykułu opublikował następujące prace: *Druga pielgrzymka Ojca Św. do Ojczyzny w świetle oczekiwań diecezjan*, w: *Notificationes*, 9-11(1984), *Oczekiwania przed trzecią pielgrzymką Ojca Św. do Ojczyzny*, w: *Notificationes*, 5-6(1987), *Skutki III wizyty Ojca Św. w Ojczyźnie i ich realizacja w rozumieniu osób duchownych*, w: *Notificationes*, 7-8(1989), *Percepcja III wizyty Jana Pawła II w Ojczyźnie*, w: *Analecta Cracoviensia*, 21-22(1989-90), *Fenomen polskiego papieża w świetle wypowiedzi diecezjan*, w: *Notificationes*, 7-9 (1990), *Niezwykłość papieskich wizyt w Polsce*, w: *Homo Dei*, 1-2(1991), *Fascynacja i wezwanie. Ostatni pobyt Ojca Św. w PRL*, Warszawa 1992.

Zaś w Katedrze Psychologii Religii PAT prace magisterskie nt. pielgrzymki przygotowali: K. Czubat, *Oczekiwania przed trzecią pielgrzymką Jana Pawła II do Ojczyzny u osób preferujących wartości religijne lub społeczne*, J. Handerek, *Autodeklaracja religijna a nastawienia przed trzecią pielgrzymką Jana Pawła II do Polski* , M. Holota, *Funkcja religijności w osobowości człowieka a oczekiwania związane z III wizytą Jana Pawła II w Polsce*, P. Krzystek, *Stosunek krakowskich sióstr zakonnych do III wizyty Jana Pawła II w Ojczyźnie* i J. Piszczek, *Religijność a percepcja III wizyty Ojca Św. w Polsce*.

3. Badania te przeprowadzono jedynie wśród młodzieży Archidiecezji Krakowskiej rozsyłając ok. 2000 ankiet. Otrzymano odpowiedzi średnio od co 20-go uczestnika spotkania z Ojcem Św na Jasnej Górze. W tym miejscu pragnę podziękować Diecezjalnemu Moderatorowi Ruchu *Światło-Życie*, Ks. prał. Franciszkowi Chowańcowi, za inspirację oraz pomoc w zebraniu materiału.

4. Por. J. Makselon, *Fascynacja i wezwanie* ... Warszawa 1992, s. 26-36.

5 Cz. Drążek SJ, *Światowy Apel Młodzieży* , w: *L'Osservatore Romano* 8(1991).

THE MEETING OF THE HOLY FATHER
WITH THE WORLD'S YOUTH IN CZĘSTOCHOWA
Summary

On August 14-15th, 1991, Częstochowa was a spiritual capital of the world's youth. The present article reports on the experiences connected with the meeting of John Paul II. The group examined comprised 150 members of the Light-Life Movement from the Kraków Achidiocese.

The most important forms of preparation for the meeting with the Holy Father were: making foot pilgrimages (67%), confession (65%), prayer meetings in parishes (56%), special individual prayer (31%) and community days (19%). The people's experiences during the meeting on the Jasna Góra were the following: joy (72%), sense of union with others (61%), close bond with Christ's Vicar (60%), participation in something extraordinary (51%), sense of the Church's catholicity (37%) and fascination (14%).

Among the most appreciated fruits of the meeting there were: awareness of the universality of the Church (39%), better knowledge of the truths of faith (23%), discovery of the Pope's greatness (22%), coming to know young people from all over the world (14%) and personal conversion (8%). The young people would like to put into life the Pope's call by forming in themselves a mature personal religiosity and responsibility for the Church and the world.

1/1993

Logos

PAT – Kraków

CONTENTS

— DISSERTATIONS —

Klaus Held
Intentionality and Fulfillment 7

Arthur Kaufmann
Do the Laws of Nature Exist? 21

Ks. Józef Tischner
The Order of Salvation 35

Stanisław Judycki
Irrationality of the Body — Soul Issue 55

Janusz Mizera
The Overcoming of the Subject-Object Relationship in Martin Heidegger's Thought 67

Jacek Filek
Meditations on Freedom 95

Henryk Woźniakowski
The Power of Metaphor in Metaphysics, Physics and Politics 101

— PROFILES —

Jan Patočka
Curriculum vitae 113

Paul Ricoeur
Jan Patočka vs. Nihilism 117

Jan Patočka
The Spiritual Man vs. the Intellectual 125

— PATOČKA MEMORIAL LECTURES —

Jacques Derrida
Heresy, Mystery and Responsability: Jana Patočka's Europa 137

— TEXTS AND COMMENTARIES —

St. Thomas Aquinas
On Truth (Question 1: art. 1 i 2) 161

Antoni Szwed
Truth and the Structure of reality 171

Karol Tarnowski
The Issue of Faith in st. Thomas' Works 175

Paul Ricoeur
Apories of the Time Experience. St. Augustine's "Confessions" Book XI 183

Georg Simmel
Life and Time 213

— DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS —

Ks. Roman Rożdżeński
God and the Primal Truth of "Being Itself" 219

Janusz Mizera
Heraclitus in Computer's Clutches 227

Aleksander Bobko
Philosophical and Poetical Impressions 229

Ks. Dariusz Oko
God in Everyday Life — An Opportunity Meet 231

Jan Galarowicz
On What Most Deserves Thinking 235

Wojciech Paluchowski
An Outline of Ethics 239

O. Roman Darowski SJ
Gustav A. Wetter SJ (1911-1991) vs. Marxism 242

— INFORMATION —

Conferences:

Aleksander Bobko
Christianity and Democracy 247

Information 250

New Publications 261

News from Kraków 288

Role of Karol Wojtyła — John Paul II in forming Kraków's Philosophical Environment. Discussion on the 15th Anniversary of His Pontificate 289

Ks. Józef Makselon
The Holy Father Meets World's Youth on Jasna Góra . . 303

Errata:

W *Logosie i Ethosie* 2/1992, w artykule Cz. Piecuch *Rozdroża przyjaźni filozoficznej*, zakradły się następujące błędy:

s. 110 (w. 7 i 8 od góry)
jest: "... nie stykając się z realnymi wydarzeniami, ani choćby o nich nie wiedząc"

ma być: "... nie stykając się z realnymi wydarzeniami, ani choćby o nich wiedząc"

s. 112 (w. 17 i 18 od góry):
jest: "Nawiązał w niej do postawy Heideggera w czasach nazizmu jako jednego z największych filozofów współczesnych".

ma być: "Nawiązał w niej do postawy Heideggera w czasach nazizmu, podkreślając jednak znaczenie Heideggera jako jednego z największych filozofów współczesnych".

s. 113 (w. 26 od góry):
jest: "... jak to próbowano tłumaczyć prasie".
ma być: "... jak to próbowano tłumaczyć w prasie".

Zakład Poligraficzny SIW Znak, Kraków, ul. Kościuszki 37.

ISSN 0867-8308