

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 (6)/1998

PAT Kraków

REDAKCJA

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

Opracowanie graficzne: Mirosław Krzyszkowski

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

W KRAKOWIE
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
31 - 004 Kraków, ul. Franciszkańska 1



1(6)/1998

PAT – Kraków

SPIS TREŚCI

Od redakcji	3
Ks. Józef Tischner, <i>Listy do Studentów</i>	5

ROZPRAWY

Ks. Roman Rożdżeński, <i>Husserl a problem tzw. ogólnej naoczności</i>	13
Ks. Dariusz Oko, <i>Struktura poznania według Bernarda Lonergana</i>	29
Tadeusz Szaniawski, <i>Typy postaw wobec śmierci</i>	47
Adam Hernas, <i>O nadziei</i>	57

PORTRETY

Karol Tarnowski, <i>Wprowadzenie</i>	93
Jean-Luc Marion, <i>Święty Tomasz z Akwinu i onto-teo-logia</i> , tłum. Piotr Rak	97

TEKSTY I KOMENTARZE

John Burnet, <i>Wczesna filozofia grecka</i> , tłum. Michał Bardel, Prze- mysław Bednarz	145
Paul Ricoeur, <i>Zawiązanie intrygi. Czytając „Poetykę” Arystote- lesa</i> , tłum. Piotr Murzański	173

Z WARSZTATU MŁODYCH

Michał Bardel, <i>Stadium miłości jako relacji ponadakcyjologicznej</i> ..	211
Zbigniew Dymarski, <i>Debata księdza Józefa Tischnera ze szkołą lubelską</i>	235

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Dariusz Oko, <i>Serce Wspólnoty</i> [rec. J.A. Kłoczowski OP, <i>Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii</i>]	249
Ks. Dariusz Oko, <i>Metafizyka w granicach postulatu</i> [rec. Władysław Stróżewski, <i>Istnienie i sens</i>]	254
Ks. Jerzy Koperek [rec. Laura Paoletti, <i>Ermeneutica delle condizioni umane</i>]	260
Ks. Jerzy Koperek [rec. Alberto Bondolfi, <i>Primum non nocere. Studi di etica biomedica</i>]	264
Ks. Jerzy Koperek [rec. Giovanni Battista Guzzetti, <i>L'insegnamento sociale della Chiesa. L'insegnamento socio-economico</i>]	269
Ks. Stanisław Pamuła, <i>Pielgrzymka Jana Pawła II na łamach „Polityki”</i>	273
Mariusz Kapczyński, <i>Wyzwolić się od mądrości...</i> [rec. Lew Sze-stow, <i>Sola fide</i>]	286
CONTENTS	293

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny numer „Logosu i Ethosu”. Przepraszamy za długą przerwę w wydawaniu naszego periodyku, przerwę spowodowaną przejściowymi trudnościami organizacyjnymi, jak również zmianami w samej redakcji.

Zadaniem „Logosu i Ethosu” jest prezentacja dorobku naukowego środowiska pracowników Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz wszystkich, którzy z tym środowiskiem w różny sposób są związani.

Każde grono akademickie, trudniące się nauczaniem i uprawianiem filozofii, próbuje określić własny styl pracy tak poprzez tematykę podejmowanych prac, jak również poprzez metodę w badaniach tych stosowaną. Ważny jest także klimat etyczny, jaki stwarza to myślenia. Filozofia od początku rodziła się z rozmowy, ze spotkania, a jego uczestnicy poszukiwali zarówno słusznego myślenia, jak i pięknego czynu, który by to myślenie poświadczał. Filozofia to nie tylko „logos”, ale i „ethos”. Pragniemy dalej kierować się myślą o silnym związku tych dwu pojęć, który przyświeca od początku naszej pracy, stanowiąc zarówno tytuł, jak i zasadniczy zamysł, jakim się kierujemy.

Oznacza to także wybór określonych tekstów, w których szuka się inspiracji, jak również z którymi się dyskutuje. Tak więc będziemy – jak dotychczas – obok tekstów oryginalnych, pisanych przez naszych współpracowników i przyjaciół – drukować ważne teksty myślicieli współczesnych i klasycznych. Teksty te winny, w naszym przekonaniu, stanowić zarzewie ważnej debaty oraz inspirować wymianę myśli.

Zamierzamy także otworzyć nasze łamy dla młodych, studentów i absolwentów, którzy stawiając pierwsze czy kolejne kroki w trudnej sztuce filozofowania, robią to często w sposób ciekawy i pobudzający innych do myślenia.

Jesteśmy środowiskiem ludzi nie tylko uczących i piszących, ale także czytających. Stąd pragniemy umieszczać recenzje książek i ważniejszych publikacji, nie tylko w celach informacyjnych, ale także po to, aby rozmawiać. Ukazuje się wiele pozycji filozoficznych i z filozofią związanych, ale brakuje ich asymilacji, wprowadzenia w krwioobieg poważnego myślenia. W miarę możliwości chcemy wnieść jakiś wkład w ten dialog, który uczy myślenia.

Czytelników zapraszamy do współpracy.

Od niniejszego numeru wprowadzamy numerację ciągłą. Przypominamy, że dotychczas ukazało się 5 numerów: 1/1991, 1/1992, 2/1992, 1/1993, 2/1993.

Ks. Józef Tischner
Dziekan Wydziału Filozofii PAT

LISTY DO STUDENTÓW

I

Pragnę przede wszystkim wyrazić serdeczną wdzięczność dla wszystkich, którzy poruszeni moją dość nagłą chorobą wzięli i biorą udział w modlitewnym „szturmie do Nieba” o mój powrót do zdrowia. Ufam, że niebo się im nie oprze. Spotkamy się więc znów na zajęciach – ja z nieco zmienionym głosem, a Wy z rozbudzonymi potrzebami filozofowania. Musimy jednak pamiętać, że – jak pisał Platon – jesteśmy tu, postawieni przez bogów „jakby na posterunku” i – jak w podobnym duchu wyrażał się św. Paweł – „nie sobie żyjemy, nie sobie umieramy”. Jako „stojący na posterunku” i „nie sobie żyjący” musimy godnie i rzetelnie spełniać nasz podstawowy obowiązek – obowiązek wobec myślenia.

Muszę wyznać, że czuję się w zaistniałej sytuacji bardzo niekomfortowo. Zostałem wybrany dziekanem Wydziału, a teraz praktycznie znalazłem się poza bieżącymi pracami Wydziału. Mam co prawda znakomitych pomocników, którzy dźwigają za mnie codzienny trud prac na Wydziale, ale to nie uwalnia przecież od odpowiedzialności. Logiczna byłaby rezygnacja z funkcji. Oznaczałoby to jednak brak zaufania do skuteczności Waszych modlitw. I tak nie wiem, co robić. W takiej sytuacji najlepiej będzie poczekać. Czekam więc z rozstrzygającymi decyzjami, myślami będąc wciąż obok Was. Póki co – pomyślałem sobie – dobrze będzie, gdy przynajmniej częścią tych myśli podzielę się z Wami. Jakich myśli? Myśli o studiowaniu filozofii.

Przyszliście od nas, aby studiować filozofię. Jedni mniej, drudzy bardziej świadomie. Poświęćcie tej sprawie kawałek swego życia. Czy poświęcenie to nie pójdzie na marne? Chciałbym o tym z Wami porozmawiać.

Co to znaczy studiować filozofię? Studiowanie filozofii to szczególne wyzwanie. Filozofię studiuje się inaczej niż każdy inny przedmiot. Studiując filozofię, człowiek zmienia swój sposób bycia na świecie, staje

się kimś innym. To bardzo ważne: zdać sobie sprawę z tego, co naprawdę się studiuje, kiedy studiuje się filozofię.

Odpowiedziałbym tak na postawione pytanie: studiować filozofię to najpierw i przede wszystkim studiować cudze myślenie. Wasi koledzy na medycynie studiują anatomię, inni badają chemiczną budowę świata, jeszcze inni odkrywają prawa rządzące materią. A Wy macie przed sobą myślenie. Jest to myślenie w najwyższym swym wykwicie – to są i będą szczyty europejskiego myślenia i podstawowym Waszym zadaniem jest oddać sprawiedliwość temu myśleniu.

Masz przed sobą Platona. Zadaniem jest uchwycenie jego myśli. Aby to zadanie wypełnić, trzeba się w tej myśli zanurzyć po uszy, dać się jej pochłonać, zapomnieć o sobie i świecie. Twoje oczy mają się stać oczami Platona, podobnie uszy, inne zmysły, a przede wszystkim Twój rozum. Pamiętajcie: nie ma dziś dla Was piękniejszego zadania niż zadanie zrozumienia i oddania sprawiedliwości cudzej myśli. Jeśli nie rozmiłujecie się w tym zadaniu, Wasze studia mogą skończyć się nieoczekiwaną porażką. W ciągu wielu lat pracy dydaktycznej widziałem wiele takich porażek. Wierzcie mi, że na niczym mi dziś tak bardzo nie zależy, jak na uchronieniu Was przed tym niebezpieczeństwem.

Nie ma innego sposobu stania się człowiekiem myślącym, jak rozmówienie się w cudzej myśli. Dodajmy: zwłaszcza tej, którą szczyli się Europa.

Wasze studia będą najczęściej odsuwać Was i odrywać od otaczającego Was życia. To dobre, ale tylko do pewnego stopnia. Trzeba, abyście się zdecydowanie i od początku umieli zaangażować w życie myśli, jakie się dziś wokół Was toczy. Filozofia trwa, żyje, rozwija się. Od tego nie wolno uciekać. Musicie być świadomi głównych sporów filozoficznych, jakie się dziś toczą wokół nas. Dam jeden przykład. W kilku numerach „Znaku” toczy się spór o stosunek do dziedzictwa komunizmu. Biorą w nim udział znakomici polscy myśliciele: prof. Andrzej Walicki, prof. Zdzisław Krasnodębski, prof. Jerzy Szacki i wielu innych. Nie wyobrażam sobie studenta filozofii, któremu mógłby być obcy ów spór. Kilka dni temu obchodziliśmy jubileusz prof. Leszka Kołakowskiego. Nie wyobrażam sobie studenta filozofii, który by nie zaciekał się jego wykładem o mijającym stuleciu. Obok takich wydarzeń nie wolno przechodzić obojętnie. Nie chodzi nawet o to, by zajmować jakieś stanowisko wobec nich, ale o to, by zobaczyć, jak myśl żyje i czego chce. A może Koło Studentów Filozofii zrobiłoby dyskusję wokół odnośnych numerów „Znaku”? Dla mnie byłoby czymś niezwykle cennym zobaczyć, co młode pokolenie w niej dla siebie dostrzeże.

Zrobiła się późna szpitalna noc. Muszę wyznać, że było mi bardzo miło porozmawiać z Wami przynajmniej w tej formie. Odezwe się znów, gdy przyjdą mi stosowne myśli do głowy.

Ks. prof. Józef Tischner

Kraków, 28 października 1997

II

W poprzednim liście pisałem o studiowaniu filozofii jako studiowaniu innej myśli. Mówiłem o potrzebie przeniesienia się w jej świat, „wczucia się” w nią, oddania jej pełnej sprawiedliwości. Nie jest to zadanie proste. Najczęściej dzieje się bowiem tak, że mimo woli wnosimy w cudzą myśl nasze własne przesady i własne domniemania. Osądzamy zanim jeszcze zdolałiśmy zrozumieć. Jest to nawet w jakimś stopniu plaga dzisiejszego świata. Ludzie nie potrafią siebie zrozumieć, nie są w stanie siebie wysłuchać. Miałem tego przykład przed kilkoma dniami w związku z chorobą. Oto jakiś dziennikarz doszedł na jakiejś bliżej nieokreślonej podstawie do wniosku, że... umarłem. Było cudowne zamieszanie. Rozdzwoniły się telefony, nagle wzrósł popyt na mój życiorys. Musiałem złożyć dementi: „owszem, zgadza się, ale zaraz potem zmartwychwstałem”. Podobno przypadki takie wróżą długie życie. Na tym przykładzie możecie sobie wyobrazić, jak działa nasza prasowa informacja – ile w informacji jest rzeczywistości, a ile fantazji. Zapewniam, że w wielu filozoficznych rozprawach nie jest lepiej.

Myśl filozoficzna, o rozumienie której nam tu szczególnie chodzi, tym się charakteryzuje, że nie tylko „coś stwierdza”, ale stara się dowieść, że to, co stwierdza, jest słuszne. To bardzo istotny wymiar tej myśli. Sprawia on, że myśl ta jest „radykałnie krytyczna”. Ostrze jej krytyki kieruje się przede wszystkim ku samej sobie. Dlatego lepiej byłoby powiedzieć: jest to myśl „samokrytyczna”. Jak cień towarzyszy jej Sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”. Gdy chcemy zrozumieć myśl filozoficzną, musimy uchwycić w niej ów szczególny wątek „dowodliwości”. Można by przyjąć ogólną dyrektywę: teza filozoficzna jest taka teza, która nie tylko stwierdza, co i jak jest, ale wskazuje również, jak się to daje sprawdzić. Zazwyczaj mówi się wtedy o „metodzie”. Nie wystarczy „coś stwierdzać”, trzeba jeszcze wskazać metodę weryfikacji wysuniętego

stwierdzenia. Co bez dowodu podane, to może też być bez dowodu odrzucone.

Są filozofie, które jawnie opowiadają o swoich metodach. Są inne, które o tym milczą. Ale nawet te, które mówią jawnie, nie są łatwe do pojęcia. Przypominam sobie moje studia nad Heideggerem. Akurat Heidegger jest w pełni świadom stosowanych metod, co jednak nie oznacza, że przy pierwszym zetknięciu wszystko staje się przejrzyste. *Sein und Zeit* przerabiałem chyba ze trzy lata. Nie dysponowałem początkowo żadnym komentarzem. Podobne kłopoty miał również Krzysztof Michalski, który robił przed laty doktorat z Heideggera. On jednak wykazał się większą przedsiębiorczością. Szukał w swoim zasięgu ludzi, którzy znają i rozumieją. Postanowił pojechać do Pragi, gdzie działał uczeń Husserla i Heideggera – profesor Patočka. Były to czasy, w których można było przekraczać granicę z Czechosłowacją bez paszportu, za okazaniem odpowiedniej pieczętki w dowodzie osobistym. Celem tego „udogodnienia” było ożywienie przygranicznej turystyki. Krzysztof przekroczył granicę i udał się oczywiście nie w góry, ale wprost do Pragi. Profesor Jan Patočka był już jednak wtedy pod ścisłą obserwacją policyjną jako jeden z „dysydentów”. Oczywiście, policja natychmiast „nakryła” polskiego studenta. Nikt mu nie uwierzył, że chodziło o rozmowę o Heideggerze, Policja podejrzewała „spisek opozycjonistów” z Pragi i Warszawy. Krzysztofowi skasowano pieczętkę w dowodzie osobistym, co spowodowało trwający kilka lat zakaz wyjazdu. Tak kończyły się wtedy podróże do „źródeł filozofowania”.

Powiedziałem: myśl filozoficzna jest myślą „samokrytyczną”. Muszę jednak natychmiast dodać: jest również krytyczna wobec innej myśli filozoficznej. Ona stawia wymagania samej sobie i innym, innym i samej sobie. I tutaj dochodzimy do drugiego poziomu myślenia filozoficznego – do sporu między myślicielami. To doprawdy niezwykła przygoda umysłowa: zobaczyć spór geniuszy myślenia, a w sporze tym nierzadko również spór między epokami. Jak spiera się Arystoteles z Platonem? Jak św. Augustyn przezwycięża manicheizm? Jak Kartezjusz wychodzi poza wątplenie jego czasów? Jak Kant „pokonuje” Hume’a i Leibniza? Jak Max Scheler walczy z dziedzictwem kantyzmu? Jak Husserl broni się przed irracjonalizmem epoki? Jak Heidegger zмага się z Husserlem? Można śmiało powiedzieć, że dopiero ten przekracza bramę wtajemniczenia filozoficznego, kto zdoła zrozumieć sens tego sporu. Dzieje filozofii nie są przypadkowym zestawem nazwisk i ich twierdzeń, lecz są dyskursem, w którym każda postać filozofii ma swoje właściwe „organiczne” miejsce.

Cóż to zatem znaczy: „zrozumieć czyjąś myśl”? Znaczący uchwycić nie tylko jej wewnętrzną treść, ale również jej wymiar samokrytyczny i krytyczny.

Mając między innymi to na uwadze, poprosiłem ks. dr. Wojciecha Paluchowskiego, aby zechciał wprowadzić uczestników mojego seminarium w spór między fenomenologią a myśleniem transcendentnym w wersji kantowskiej. To jeden z najważniejszych sporów naszej epoki – spór, który jeszcze się nie zakończył. Ks. dr. Wojciech Paluchowski dotykał tej sprawy w swej rozprawie doktorskiej. Pisał o sporze Maxa Schelera z Immanuelem Kantem w sprawie podstaw etyki. Sam Scheler napisał interesującą krytykę metody transcendentalnej, w której starał się pokazać „wyższość” fenomenologii opisowej nad refleksją transcendentną. Bardzo polecam tę problematykę. Można się z niej wiele nauczyć, bez narażenia się na utratę paszportu.

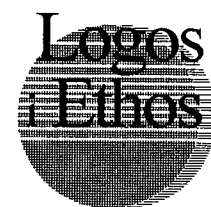
Raz jeszcze wracam do dyskusji, która trwa na łamach miesięcznika „Znak”, dotyczącej dziedzictwa moralnego czasów komunizmu. Po wypowiedziach wielu – ks. bp. Józefa Życińskiego, prof. Jerzego Szackiego, prof. Zdzisława Krasnodębskiego i wielu innych – raz jeszcze zabierze głos prof. Andrzej Walicki, autor wyróżnionej przez jury nagrody „Nike” książki pt. *Marksizm i skok do królestwa wolności*. Podobna dyskusja rozgorzała również we Francji. Jest to dyskusja ważna, ponieważ dotyczy fundamentów odpowiedzialności człowieka myślącego na świat, w którym żyje. Ukazuje ona prostą prawdę: człowiek myślący myśli nie tylko dla siebie, ale w jakiejś mierze, a może nawet przede wszystkim dla innych. Husserl mówił, że filozofowie są „funkcjonariuszami całej ludzkości”. Oni to ustalają „wzorzec” myślenia właściwy danej epoce. W tym wyraża się ich poczucie odpowiedzialności za los człowieka jako *homo sapiens*. I nie ma w tym żadnej megalomanii. Po prostu jest, jak jest.

Z serdecznym szczęściem Bożemu

Ks. Józef Tischner

Kraków, 23 listopada 1997

Rozprawy



Ks. Roman Rożdżeński

HUSSERL A PROBLEM TAK ZWANEJ OGÓLNEJ NAOCZNOŚCI

1. Wstęp

Problem tak zwanej ogólnej naoczności rozważany był przez Edmunda Husserla (1859–1938) już w jego *Badaniach logicznych* (I wydanie 1900–1901). Dzieło to było owocem jego – namiętnego w tamtym czasie – zainteresowania kwestiami natury oraz podstaw tej szczególnej wiedzy, jaką jest logika. Zasadniczym też celem tej książki miało być uzasadnienie na nowo „czystej” (tj. niepsychologizacyjnej) logiki oraz teorii poznania.¹ Takie uzasadnienie nie mogło się obejść bez rozważenia na nowo kwestii istoty poznania. Miało ono zarazem wyjaśnić fenomenologicznie to, na czym się zasadza poznawczy charakter (a tym samym prawda względnie fałsz) tworców logicznych, jakimi są pojęcia i sądy. Podjęcie tych badań spowodowało stopniowe przesuwanie się dominaty zainteresowań Husserla ku problematyce filozoficznej. Jednakże zarówno jego późniejsze rozumienie filozofii jako wiedzy opartej na poznaniu apriorycznym, jak i koncepcja tzw. ogólnej naoczności (związanej z tego rodzaju poznaniem) stanowić miały trwały owoc jego wcześniejszych fascynacji problematyką podstaw „czystej” logiki.

Od początku kwestia ogólnych oglądów spletała się dla Husserla – najściślej ze sprawą poznań apriorycznych. Już bowiem w *Badaniach logicznych* poznanie aprioryczne polega dlań zawsze na naocznym uchwyceniu tzw. ogólnych przedmiotów. Zostały tam również przezeń wskazane dwie takie dziedziny „ogólnych przedmiotów”: jedna obejmować ma tzw. „*species*”, czyli czyste jakości idealne², druga natomiast tzw. kategoriałne formy (powiązania)³. Następnie, w pierwszym tomie

¹ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968, Bd. I., s. VII.

² Por. *ibidem*, Bd. II/1, II Untersuchung, s. 108–119.

³ Por. *ibidem*, Bd. II/2, VI Untersuchung, s. 128–161.

Idei (I wyd. 1913), mówił Husserl o dziedzinie przedmiotowej, obejmującej takie ogólne przedmioty, jakimi są „czyste istoty” (*eidōs*).⁴

Wszystkie takie „ogólne przedmioty” są nam dane – wskazywał Husserl – w aktach szczególnego rodzaju naoczności: naoczności tzw. „syntetycznie ufundowanej”. Tego rodzaju „ogólna naoczność”, jako ostatecznie „ufundowana” w treści „podbudowujących” ją odpowiednich oglądów zmysłowych, miałyby się w każdym przypadku konstituować w zasadniczo podobny sposób. Zajmowałem się już tym bliżej na innym miejscu.⁵

Tak właśnie stawiał sprawę Husserl w rozważaniach zawartych w 52. paragrafie VI Rozprawy II tomu *Badań logicznych*. Rozważania te umieścił tam już po swoich analizach dotyczących sposobu konstituowania się aktów oglądu tzw. kategoriaalnych form powiązania. W obrębie tegoż paragrafu dokonał on rozszerzenia swojego pojęcia „naoczności syntetycznie ufundowanej” na wszelkie ogólne ujęcia naocznościowe. Stwierdził też tam wyraźnie, że wszelkie „ogólne przedmioty” konstituują się i mogą być nam dane jedynie w aktach „naoczności syntetycznie ufundowanej”⁶.

Okoliczność ta pozwala nam tutaj ograniczyć się do rozważenia, w jaki to sposób – według autora *Badań logicznych* – konstituują się akty oglądu tzw. formalno-kategoriałnego. Pozwoli to następnie podjąć próbę krytycznej oceny, czy ta Husserlowska koncepcja oglądu ogólnych (tj. kategoriałnych) form powiązania może być przez nas uznana za słuszną. Wnioski zaś z tego płynące można przez analogię odnieść do pozostałych odmian „syntetycznie ufundowanych” oglądów ogólnych, wyróżnionych przez Husserla. Skupimy się tutaj na sposobie konstituowania się aktów oglądu kategoriałnych form powiązania między innymi dlatego, że właściwie tylko ich sposób konstituowania się został przez Husserla dokładniej przeanalizowany. Choć bowiem zagadnienie poznania apriorycznych oraz ogólnych oglądów posiada podstawowe znaczenie dla

⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Kraków 1967, t. I, s. 15–59.

⁵ Por. R. Rożdżeński, *O istocie poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*”, Warszawa 22 (1986) 1, s. 93 oraz 110n. Zob. też R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 125–133.

⁶ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., Bd. II/2, VI Untersuchung, s. 161–164.

wpracowywanej przez Husserla koncepcji filozofii, to przecież w jego tekstach należy ono do spraw najbardziej niejasnych, gdyż nie zostało tam przezeń należycie systematycznie wyjaśnione.⁷

2. Pytanie o cel Husserlowskiej teorii „ogólnych” oglądów

Jak już zostało wspomniane, zasadniczym celem Husserlowskich *Badań logicznych* miało być „ugruntowanie na nowo czystej logiki oraz teorii poznania”⁸. Takie zaś ugruntowanie nie mogło się obejść bez rozważenia na nowo istoty poznania. Dotyczące tego analizy zawarł był Husserl w ostatniej, tj. szóstej Rozprawie II tomu *Badań logicznych*, co też wyraźnie zaznaczył w jej podtytule: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Precyzuje on tam stopniowo swoje rozumienie poznania jako „aktu syntetycznego”, w którym ma miejsce naocznościowe „wypełnienie” (*Erfüllung*) uprzednio spełnionego aktu „samego tylko pomyślenia” (*bloßes Denken*) określonego przedmiotu przez jego odpowiedni, spostrzeżeniowy ogląd. W tym swoim ujęciu istoty poznania, jako szczególnego związku obejmującego „myślenia” z odpowiednim treściowo oglądem, nawiązywał Husserl do tradycyjnego sposobu rozumienia tegoż. Ten zaś tradycyjny pogląd najdobitniej chyba wyraził niegdyś Immanuel Kant. Pisał on bowiem w swej *Krytyce czystego rozumu*: „Naoczność i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania (...) Intelkt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że one się łączą, może powstać poznanie.”⁹

Akty „tylko myślowego” ujmowania czegoś określał Husserl w tekście swych analiz rozmaicie. Raz bowiem określał je jako „domniemanie” (*Meinung*), innym razem jako „samo tylko pomyślenie” określonego przedmiotu (*bloßes Denken*), a jeszcze kiedy indziej jako „intencję sygnitywną” (*signitive Intention*) lub jako „akt intencji znaczeniowej” (*Bedeutungsintention*). Wszystkie te określenia wskazują, iż w tego rodzaju akcie – w samej jego treści znaczeniowej – zachodzi ujmowanie

⁷ Por. A. Półtawski, *Świat–sposrzenie–świadomość*, Warszawa 1973, s. 84.

⁸ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., Bd. I., s. VII.

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 138n.

określonego przedmiotu. Akt taki – innymi słowy – znaczeniem swoim „celuje” jakby w określony przedmiot. Jednakże celuje on w niego w sposób niejako „pusty”, nie ukazując go wszak naocznie takim, jakim on jest. Co więcej, nigdy z góry nie wiadomo, czy to coś, o co chodzi w treści znaczeniowej owego aktu „samego tylko” pomyślenia czegoś, rzeczywiście istnieje. Albowiem to, co istnieje rzeczywiście, ujmowane być może i ukazywane w odpowiednich aktach naocznego spostrzegania. Wszystko to sprawia, iż owe akty nienaocznego ujmowania (domniemania) czegoś domagają się, ze swej natury, dopełnienia ich przez akty odpowiedniego oglądu. Tylko to bowiem może zagwarantować ich treści znaczeniowej niefikcyjny, czyli prawdziwie poznawczy charakter.

Ażeby przeto można było przyznać poznawczy charakter określonej treści znaczeniowej, a zatem treści określonego pojęcia lub określonej (bardziej bądź mniej złożonej) wypowiedzi, treść ta musi posiadać swój naoczny odpowiednik (tj. korelat) w sferze danych odpowiedniego spostrzeżenia. Poznawczy charakter jakiegokolwiek treści znaczeniowej zasadza się przeto – zgodnie z myślą Husserla – na tym, że może się ona „wypełnić” naocznym ujęciem tego samego przedmiotu, o który w tej treści znaczeniowej chodziło.

Wszystko to rzuca określone światło na sprawę zasadniczego celu, ze względu na który opracowywał Husserl w *Badaniach logicznych* swą koncepcję „ogólnej naoczności”. Pragnął on mianowicie w ten sposób – jak słusznie zauważył np. E. Tugendhat – uzyskać jakby bazę dla zrozumienia prawdy i oczywistości występujących w logice i filozofii „apriorycznych”, analitycznych twierdzeń.¹⁰ Prawdziwość tego rodzaju twierdzeń – pisze Tugendhat – zależy według autora *Badaniach logicznych* od możliwości naocznego „wypełnienia się” w odpowiednim oglądzie tych formalnych elementów znaczeniowych, które występują w takich twierdzeniach.¹¹ Syntetycznie ufundowany ogląd kategoriałnej formy powiązania dostarczać ma takiej właśnie możliwości.

Szczególnym przypadkiem treści znaczeniowych, w których zachodzi „puste” jedynie domniemywanie określonego przedmiotu, są wszelkie wypowiedzi spostrzeżeniowe. W drugiej części VI Rozprawy *Badaniach logicznych* Husserl rozważał bliżej stosunek tych wypowiedzi do danych zmysłowego spostrzegania. Analizy te doprowadziły go do stwierdzenia, iż nawet najprostsza wypowiedź spostrzeżeniowa „wykracza” swą treścią

poza to wszystko, co w ogóle może być dane w aktach zmysłowego spostrzeżenia. Zawiera ona bowiem zawsze określony, formalny element znaczeniowy, któremu nic nie może odpowiadać w zakresie przedmiotowej treści aktów zmysłowego spostrzegania. Ze względu na tę „nadwyżkę” (*Überschuss*) formalnego – i zarazem ogólnego – znaczenia wypowiedź spostrzeżeniowa zawsze wyraża coś znacznie więcej. Okoliczność ta stawia nas – wskazywał Husserl – wobec pytań: Czy tym formalnym elementem znaczeniowym wypowiedzi spostrzeżeniowych należy również przyznać (tak jak pozostałym elementom znaczeniowym tych wypowiedzi) poznawczy charakter? Jeżeli zaś tak, to na jakiej podstawie?

3. Co i jak jest dane w aktach zmysłowych spostrzeżeń?

Zdaniem autora *Badaniach logicznych* wszelkie zmysłowe spostrzeżenie posiada zawsze charakter aktu „zbiorczego”, którego jedność konstytuuje się dzięki bezpośredniemu stapianiu się cząstkowych intencji spostrzeżeniowych.¹² Poszczególne intencje cząstkowe ujmują odrębne momenty zmysłowe spostrzeganego przedmiotu. Bezpośrednie zaś „stapianie się” tych cząstkowych intencji spostrzeżeniowych sprawia, że ostatecznie w akcie spostrzeżeniowym ujmujemy przedmiot zmysłowy „w jednym rzucie” (*in einem Schlage*) jako pewną prostą całość zmysłową, która się nam wyodrębnia od – niespójnego z nią – zmysłowego tła. Wprawdzie przedmiot taki dany jest nam zazwyczaj – dodawał Husserl – w ciągłej sekwencji następujących po sobie cząstkowych (tj. jednostronnych) spostrzeżeń, lecz przecież ten kontynuujący się nieprzerwanie ciąg kolejnych cząstkowych spostrzeżeń okazuje się przy bliższej analizie również stopieniem owych jednostronnych ujęć w jedność aktu spostrzeżeniowego, który ukazuje swój przedmiot jako prostą, zmysłową całość (LU, s. 149). To bezpośrednie „stapianie się” poszczególnych cząstkowych spostrzeżeń warunkuje trwałą tożsamość zmysłowego przedmiotu oraz to, że ta jego trwała tożsamość posiada postać prostej, zmysłowej całości (LU, s. 149).

Wszystko to razem oznacza, że w zmysłowym spostrzeżeniu cały przedmiot dany jest w sposób wyeksplikowany, natomiast jego poszcze-

¹⁰ Por. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 108.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 108.

¹² Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, Bd. II/2, VI Untersuchung, s. 148. Kolejne odwołania lokalizują bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie skrót LU oraz stronę.

gólne składniki, części itp. dane są nam jedynie *implicite* (LU, s. 151). Husserl podkreślał przy tym od razu, że zarówno owa całość, jak i jej poszczególne składniki posiadają równie realny charakter. Albowiem, choć intencja zbiorczego aktu zmysłowego spostrzeżenia *explicite* kieruje się na całość zmysłowego przedmiotu, nie oznacza to przecież wcale, że owe poszczególne – stapiające się w tę całość – składniki „znikają”: że zostają one całkowicie jakby „roztopione” w tej całości. One nadal w tej całości istnieją, nadal w niej „tkwią”. Fakt ten warunkuje możliwość ich wyraźnego ujęcia w odpowiednich aktach spostrzeżeniowych (LU, s. 152n).

Dokonuje się to mianowicie w swoistych aktach spostrzeżeniowych, które analitycznie „wyodrębniają” te składniki z owej zmysłowej całości. Wszelki tego rodzaju akt spostrzeżeniowy, dokonujący jakby „rozkawalkowania” zmysłowej całości, określał Husserl jako akt spostrzeżenia abstrahującego (*eine abstraktive Wahrnehmung*). Spełnia się on zawsze jako „nadbudowany” nad trwającym nadal spostrzeganiem zmysłowej całości.

Analizy te prowadzą najpierw do stwierdzenia, które nie zostało należycie wyeksponowane przez samego Husserla. Na gruncie tych analiz okazuje się bowiem, że istnieją dwa – całkowicie odmienne – rodzaje zmysłowych ujęć spostrzeżeniowych. Otóż niewątpliwie stwierdzenie to wprowadza istotne *novum* w stosunku do tradycyjnej, zwłaszcza empirystycznej, epistemologii zmysłowego spostrzegania.

Przed wszystkim jednak wszystko to, co zostało wyżej powiedziane o dwóch różnych rodzajach zmysłowych spostrzeżeń, prowadzi nas do zauważenia wyraźnej analogii pomiędzy tymi dwoma rodzajami spostrzeżeń a dwoma rodzajami elementów znaczeniowych, jakie występują w naszych wypowiedziach spostrzeżeniowych. Ażeby wyraźnie dostrzec ową analogię, wystarczy jakby „zestawić” to, co jest nam dane w obydwu rodzajach zmysłowych spostrzeżeń, z treścią odpowiedniej wypowiedzi spostrzeżeniowej. Rozważmy to bliżej na przykładzie – podanej przez Husserla – prostej wypowiedzi spostrzeżeniowej: „papier jest biały”. W wypowiedzi tej wyrażenie nazwowe „papier” określa pewną zmysłową całość przedmiotową, natomiast wyrażenie nazwowe „biały” określa pewien specyficzny składnik tejże całości. Dlatego naocznym przedmiotowym odpowiednikiem słowa „papier” może być tylko to, co jest dane spostrzeżeniowo jako prosta zmysłowa całość. Natomiast takim naocznym odpowiednikiem słowa „biały” może być tylko to, co jest dane w wyraźnym spostrzeżeniowym ujęciu tego składnika owej całości, jakim

jest zmysłowy moment białości. Tak oto dwojakiego rodzaju wyrażeniom nazwowym wypowiedzi spostrzeżeniowej (tj. wyrażeniom „papier” oraz „biały”) odpowiadałoby naocznie to, co jest nam dane w dwojakiego rodzaju ujęciach spostrzeżeniowych: w akcie oglądu zmysłowej całości oraz w nadbudowanym nań akcie wyraźnego ujęcia jej określonego składnika.

Analiza struktury powyższej wypowiedzi spostrzeżeniowej uprzątnia nam ponadto, iż cały sens tej wypowiedzi konstytuuje się dzięki powiązaniu obu tych odmiennych wyrażen nazwowych formalnym elementem znaczeniowym, jaki stanowi słówko „jest”. Bez tego bowiem powiązania wyrażenia nazwowe obydwu rodzajów byłyby tam użyte jako „same dla siebie”. Dzięki zaś wiążącej funkcji owego formalnego elementu znaczeniowego występujące w wypowiedzi wyrażenia nazwowe (takie np. jak „papier” oraz „biały”) nabierają dla nas nowego odcienia znaczeniowego, który w nich samych nie jest zawarty. Uzyskują one mianowicie dzięki temu funkcję członu podmiotowego oraz (odpowiednio) członu orzecznikowego tej wypowiedzi. Wszak wypowiedź ta orzeka – jako taka – stan rzeczy, który polega – najogólniej mówiąc – na „przysługiwaniu czegoś czemuś”.

W ten sposób staje obecnie przed nami pytanie: czy analogicznie do tego wiązania, jakie ma miejsce w wypowiedzi spostrzeżeniowej, nie zachodzi również jakieś wiązanie pomiędzy osobno spełnionym aktem spostrzeżenia całości czegoś a osobno spełnionym aktem spostrzeżenia określonego składnika tego czegoś? Wydaje się bowiem, że takie powiązanie spostrzeżeń obu rodzajów powinno wytwarzać nowego rodzaju akt spostrzeżeniowy. Akt ten, jako wiążący (tj. syntetyzujący) w sobie owe dwa osobne ujęcia spostrzeżeniowe, posiadałby tym samym charakter naocznego ujęcia, które ukazywałoby w nowy syntetyczny sposób to, co w tamtych osobnych ujęciach naocznych dane było w sposób wzajemnie izolowany. W takim to syntetycznym akcie oglądu dany byłby mianowicie ten stan rzeczy, jaki zachodzi na przykład pomiędzy papierem a jego białością. W ten sposób treść owego syntetycznego aktu oglądu dostarczałaby naocznego odpowiednika owego formalnego elementu znaczeniowego wypowiedzi spostrzeżeniowej, który wiąże w niej wyrażenia nazwowe.

Jak to niebawem bliżej zobaczymy, Husserlowska koncepcja „ogólnej naoczności”, jako aktu „syntetycznie ufundowanego”, idzie najwyraźniej w tym właśnie kierunku.

4. Podstawowy akt zmysłowego oglądu oraz akty oglądów „wyższych stopni”

Akt wyraźnego spostrzegania określonego składnika pewnej zmysłowej całości określał autor *Badań logicznych* w trojaki sposób. Raz mianowicie mówił on o „spostrzeżeniu szczegółu” (*Sonderwahrnehmung*), innym razem o „spostrzeżeniu abstrahującym” (*eine abstraktive Wahrnehmung*), zaś kiedy indziej jeszcze o aktach „rozcłonkowujących” zmysłową całość (*gegliederte Akte*). Istotne jednakże jest to, iż akt tego rodzaju spełnia się zawsze – jak uważał Husserl – „na gruncie” trwającego nadal nieprzerwanie spostrzegania zmysłowej całości (czegoś). Bez tego bowiem „podbudowującego” oglądu zmysłowej całości niemożliwe byłoby spełnienie aktu wyraźnego spostrzegania określonego (tego bądź innego) składnika tejże całości.

Mając to właśnie na uwadze, możemy powiedzieć, że akty zmysłowego spostrzegania całości określonego przedmiotu są zawsze „podstawowymi” aktami oglądu, na gruncie których dopiero mogą być przez nas spełniane wszelkie innego rodzaju akty spostrzeniowe, takie na przykład, jak akty wyraźnego spostrzeniowego ujmowania określonego składnika danej całości. Wszelkie takie akty oglądu, które kolejno mogą się „nadbudowywać” nad zmysłowym oglądem określonej całości, nazywał Husserl aktami oglądu „wyższych stopni”. Zarazem też należy podkreślić, że akty wyraźnego spostrzegania określonego składnika pewnej całości przedmiotowej nie są bynajmniej jedynymi aktami „oglądu wyższego stopnia”. Albowiem – jak wskazywał Husserl – ażeby móc uchwycić w sposób naoczny to, że określony składnik należy oto do pewnej przedmiotowej całości, nad spełnionymi już przez nas aktami spostrzegania całości oraz (jej) składnika „nadbudować” się muszą innego jeszcze innego rodzaju akty spostrzeniowe. Są to mianowicie akty „spostrzeżenia odnoszącego” (*beziehende Akte*). W aktach tych dokonuje się odniesienie do siebie i wzajemne powiązanie treści obydwu poprzednich spostrzeżeń. Husserl tak o tym pisał: „Pewien zmysłowy przedmiot możemy ująć [naocznie – dod. mój] w rozmaity sposób. Najpierw oczywiście w prosty sposób (...) Tak ujęty, stoi on jakby prosty (*einfaltig*) przed nami; części, które go konstytuują, są wprawdzie jakoś w nim zawarte, lecz nie stanowią one dla nas wyeksplikowanego przedmiotu takiego aktu. Ten sam przedmiot możemy jednak również ująć w sposób wyeksplikowany: w »rozcłonkowujących« aktach »wyodrębniamy« (*heben... vir... heraus*), w »odnoszących« aktach uchwytujemy to, co wyod-

rębione, czy to w stosunku do siebie nawzajem, czy też w stosunku do całości” (LU, s. 152).

Dzięki takiemu odniesieniu do siebie i wzajemnemu powiązaniu to, co było dotychczas osobno ujęte spostrzeniowo, zostaje ostatecznie ujęte naocznościowo jako człony relacji: relacji przysługiwania określonego składnika tej całości, która go posiada. W ten sposób – innymi słowy – ów zmysłowy przedmiot zostaje uprzytomniony jako całość ukonstytuowana z określonych składników w określony sposób. Podobnie też owe określone składniki tej zmysłowej całości zostają w ten sposób naocznie uprzytomnione jako coś, co tej całości „przysługuje”.

Pomiędzy podstawowym aktem zmysłowego oglądu całości a kolejnymi aktami nadbudowanych nań oglądów „wyższego stopnia” zachodzi określona wzajemna zależność. Ponieważ bowiem wyraźne spostrzeżenie określonego składnika czegoś dokonuje się zawsze na gruncie już uprzednio spełnionego oglądu całości tego czegoś, dlatego przedmiotowa treść aktu spostrzegania owego składnika w oczywisty sposób jest uzależniona od przedmiotowej treści aktu oglądu całości. Tak samo jest z przedmiotową treścią aktów spostrzeżenia „odnoszącego”. Wszak akty te odnoszą do siebie nawzajem, jakby ze sobą „zestawiają” treści przedmiotowe uprzednio spełnionych aktów oglądu zmysłowej całości oraz jej określonego składnika. Dlatego również treść przedmiotowa aktów „odnoszącego” spostrzeżenia w oczywisty sposób jest „ugruntowana” w przedmiotowej treści tamtych aktów, do siebie przez nie odniesionych.

Tę zależność przedmiotowej treści (wszelkiego) aktu „nadbudowanego” względem przedmiotowej treści aktu go „podbudowującego” określał Husserl terminem „ufundowanie”. Oznacza to, iż w przedmiotowej treści aktu „nadbudowanego” nie ma niczego takiego, co byłoby czymś faktycznie nowym w stosunku do treści aktu go „podbudowującego”. Nowość leży wyłącznie w sposobie naocznego ujmowania. Na przykład to, co jest wyraźnie ujęte w akcie wyraźnego spostrzegania określonego składnika czegoś, było już jakoś niewyraźnie („milcząco”) obecne w treści podbudowującego go aktu zmysłowego spostrzegania całości tego czegoś. Albowiem w spostrzeganej przez nas całości – wskazywał Husserl – „tkwi” (*steckt*) jej taki bądź inny składnik przed wszelkim jej spostrzeniowym „rozkawałkowaniem”. Jednakże ten stan rzeczy, iż on tam rzeczywiście „milcząco” tkwi, stanowi w pierwszym rzędzie tylko pewną idealną możliwość, aby doprowadzić do spostrzegania tegoż składnika, oraz jego „bycia” składnikiem właśnie owej całości. Możliwość ta może się urzeczywistnić dzięki odpowiednim aktom

„rozcłonkowującym” naocznie tę całość i w niej ufundowanym (LU, s. 155). Jednakże w tym celu muszą się jeszcze nad nimi nadbudować odpowiednie akty oglądu „odnoszącego”.

5. Akt oglądu kategoryjnej formy powiązania

Wydaje się, iż w konstytucji aktu naoczno ujmowania relacji zmysłowych członów, takich na przykład jak „całość” pewnego przedmiotu oraz jej określony składnik, decydująca rola przypada aktom spostrzeżenia odnoszącego (*beziehende Akte*). One to bowiem właśnie, odnosząc do siebie, tj. wzajemnie ustosunkowując treści zmysłowych ujęć całości oraz (jej) składnika, dokonują tym samym powiązania (tj. syntezy) tych dwóch zmysłowych ujęć naocznych oraz ich przedmiotowych treści. Należy przy tym podkreślić, że owe akty „odnoszącego” spostrzeżenia nie są już same – jako takie – ujęciami zmysłowymi, lecz zdają się mieć charakter swoistych czynności czy też operacji intelektualnych. To dzięki takim operacjom intelektualnego odnoszenia do siebie i wzajemnego wiązania może się ostatecznie ukonstytuować naocznościowe uchwycenie (uprzytomnienie sobie) relacji, jaka zachodzi pomiędzy spostrzeganymi zmysłowo członami.

Jak to wynika z całości naszych dotychczasowych rozważań, tego rodzaju naocznościowe uchwycenie owej relacji dokonuje się na gruncie szeregu, kolejno nad sobą nadbudowanych aktów, dzięki syntetycznemu scaleniu ich przedmiotowej treści. To właśnie ta okoliczność pozwala nam – według Husserla – określić wszelki taki akt, w którym zachodzi naocznościowe uchwycenie relacji zmysłowych członów jako akt naoczności „syntetycznie ufundowanej”, czyli syntetycznie „ugruntowanej” w treści podbudowujących, odpowiednich aktów spostrzeżeniowych.

Wszelkie tego typu relacje, ujmowane w aktach naoczności syntetycznie ufundowanej, uważał Husserl za nowego rodzaju przedmioty. Należą one – wskazywał – do klasy „stanu rzeczy”, która to klasa obejmuje wyłącznie przedmioty „wyższego porządku” niż zmysłowy (LU, s. 156). Są to mianowicie – jego zdaniem – rozmaite przedmioty „ogólne”, czyli „kategoryjne”. Wyraźnie też traktował je jako twory o charakterze intelektualnym. Charakteryzując bowiem akt syntetyczny (tj. syntetycznie ufundowany), gdzie są naocznie uchwytywane „ogólne przedmioty”, do których należą wszelkie kategoryjne formy powiązania, pisał na przykład: „Jest to taki akt, w którym się konstytuuje wszystko to, co intelektualne...” (LU, s. 176).

Relacje członów, uchwycone w akcie syntetycznie ufundowanego oglądu, nie stanowią – podkreślał Husserl – żadnych realnych składników, które by istniały w zmysłowych przedmiotach (LU, s. 156). W przedmiotach zmysłowych zachodzą co prawda pewne postacie zmysłowych powiązań (*sinnlichen Verknüpfungsformen*), lecz są one ich rzeczywistymi momentami, realnie w nich zachodzącymi, i dlatego mogą one z nich zostać „wydobyte” poprzez akty spostrzeżenia „rozcłonkowującego” (LU, s. 156). W przeciwieństwie do tego wszelkie „ogólne” przedmioty, takie jak np. kategoryjne formy powiązania, czyli relacje, konstytuują się i mogą być naocznie uchwytywane jedynie w nadbudowanych nad zmysłowymi ujęciami aktach naoczności syntetycznie ufundowanej (LU, s. 156), gdzie zachodzi scalanie (tj. synteza) przedmiotowej treści wszystkich podbudowujących ujęć spostrzeżeniowych. Dlatego też – podkreślał Husserl – byłoby zasadniczym błędem i nieporozumieniem „wkładanie” owych kategoryjnych form powiązania w zmysłowe przedmioty, a następnie usiłowanie szukania ich tam poprzez analizę (LU, s. 155).

Przedmioty ogólne, do których należą wszelkie kategoryjne formy powiązania, są bezpośrednio dane w tym szczególnym akcie oglądu, którego treść jest syntetycznie „ufundowana” w treściach kolejno spełnionych, nadbudowanych nad sobą aktów spostrzeżeniowych. To zaś kolejne nadbudowywanie się nad sobą aktów spostrzeżeniowych przebiega w następujący sposób. Najpierw zostaje spełniony podstawowy akt zmysłowego oglądu, który ujmuje spostrzegany przezeń przedmiot na sposób prostej, zmysłowej całości. Nad nim z kolei nadbudowuje się akt wyraźnego spostrzegania określonego składnika tejże całości. Dopiero zaś na gruncie tych – dwojakiego rodzaju – zmysłowych ujęć spostrzeżeniowych nadbudować się mogą akty spostrzeżenia „odnoszącego”, o charakterze intelektualnym, które dokonują wzajemnego odniesienia do siebie tego, co było dotychczas osobno dane w zmysłowych spostrzeżeniach „całości”, oraz (jej) „składnika”. Wreszcie, dzięki spełnieniu tych aktów „odnoszącego” spostrzeżenia, na gruncie dokonującego się w nich powiązania (syntezy) przedmiotowych treści tamtych aktów zmysłowego spostrzeżenia konstytuuje się ostatecznie ten całkowicie swoisty akt oglądu, którym jest „syntetycznie ufundowany” akt naoczno ujmowania relacji, jaka zachodzi pomiędzy całością pewnego przedmiotu a jej określonym składnikiem. Takie naocznościowe uchwycenie kategoryjnej formy powiązania owych zmysłowych członów syntetyzuje w sobie to wszystko, co było kolejno wyraźnie (*explicite*) dane w podbudowujących je aktach.

Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na pewien ważny fakt. Oto bowiem w takim „syntetycznie ufundowanym” akcie naocznego ujmowania tego, co ogólne (np. kategoriałnej formy powiązania), „tylko myślowe” domniemywanie sobie takiego ogólnego przedmiotu oraz jego naocznościowe ujmowanie stanowią nierozdzielalną jedność. Wszak nie jest to wtedy nigdy samo „tylko myślowe” (a więc przedmiotowo „puste”) przedstawianie sobie, na przykład, kategoriałnej formy powiązania, lecz jej naocznościowe ujmowanie, zachodzące oto na gruncie treści odpowiedniego układu aktów zmysłowego spostrzegania. Otóż – jak była już o tym mowa na początku naszych rozważań – akt poznania posiada zawsze (według Husserla) charakter „aktu syntetycznego”, w którym zachodzi jedność, treściowe „pokrywanie się”, „tylko myślowego” domniemania określonego przedmiotu z uobecniającym ten przedmiot naocznie aktem spostrzeżeniowym. Taka to właśnie jedność pojmującego ujęcia myślowego oraz uobecniającego (to samo) oglądu zachodzi w przypadku wszelkiego aktu syntetycznie ufundowanej naoczności. Wszak na przykład kategoriałna forma powiązania nie jest tam nigdy „tylko myślowo” ujmowana, lecz jest tam ona zawsze uprzytamniana (intelektualnie) w sposób naocznościowy. Dlatego wydaje się, iż wszelkie akty oglądu syntetycznie ufundowanego mogą być słusznie uznane za szczególne odmiany aktu poznania.

Można tu jeszcze dodać, iż wszelki taki akt może być określany jako „syntetyczny” z dwójakiego powodu. Najpierw mianowicie może on być tak nazwany ze względu na sposób, w jaki się konstytuuje. Scala on bowiem w swej treści, syntetyzuje to, co było już jakoś obecne w treści przedmiotowej podbudowujących go ujęć spostrzeżeniowych. Po wtóre zaś dlatego, iż zachodzi w nim szczególna jedność (tj. właśnie synteza) „tylko myślowego” pojmowania (tj. uprzytamniania sobie) oraz oglądu określonego „ogólnego przedmiotu”, na przykład określonej kategoriałnej formy powiązania.

6. Czy akt „syntetycznie ufundowany” jest rzeczywiście oglądem ogólnej formy powiązania?

Jak pamiętamy, według autora *Badań logicznych* wszelkie relacje, które są nam dane naocznie w aktach „syntetycznie ufundowanych”, konstytuujących się zawsze na gruncie odpowiednich, podbudowujących je treściowo ujęć zmysłowych, są natury kategoriałnej, a zatem idealnej (LU, s. 155). Dlatego właśnie relacje te można określać mianem „kate-

goriałnych form powiązania”. Stanowią one – zdaniem Husserla – szczególną odmianę „ogólnych przedmiotów”. Z tego też powodu akty „syntetycznie ufundowane”, w których one są dane, posiadają charakter oglądów tego, co ogólne. Albowiem, jak Husserl ujął to krótko: ogólne przedmioty konstytuują się i mogą być dane w [odpowiednich – uwaga moja] ogólnych oglądach (LU, s. 161).

Jednakże uważne przemyślenie Husserlowych analiz, dotyczących sposobu konstytuowania się aktów ogólnego oglądu kategoriałnych form powiązania, zdaje się nasuwać zasadnicze krytyczne zastrzeżenia. Czy bowiem rzeczywiście w aktach tego rodzaju oglądu, konstytuujących się w sposób opisywany przez Husserla, dane nam są relacje jako „ogólne przedmioty”? Zachodzi mianowicie poważna wątpliwość co do tego, czy owe relacje dane są nam tam rzeczywiście jako prawdziwie „ogólne”, czyli jako posiadające kategoriałny charakter? Wątpliwości te każą nam obecnie przyrzeć się bliżej tej sprawie.

Otóż relacja, ujęta naocznie w akcie „syntetycznie ufundowanym”, ujęta jest tam zawsze jako zachodząca pomiędzy określonymi (tymi tutaj oto) zmysłowymi członami – na przykład pomiędzy tą oto konkretną całością spostrzeganego zmysłowo przedmiotu a jego określonym składnikiem. Fakt ten sugeruje, że owa relacja zostaje wtedy naocznie uprzytomniona jako zachodząca pomiędzy określonymi, odmiennego typu konkretnymi. Nie ma w tym nic dziwnego. Wszak tylko konkrety mogą być przez nas zmysłowo spostrzegane – czy to mianowicie jako całości zmysłowych przedmiotów, czy też jako określone składniki tych całości. Syntetycznie ufundowane akty oglądu relacji określonych członów konstytuują się właśnie na gruncie owych zmysłowych spostrzeżeń, ukazujących owe (różnego rodzaju) konkrety.

Powstaje pytanie: w jaki sposób musiałyby być przez nas naocznie ujmowana relacja członów, ażeby można jej było zasadnie przyznać charakter kategoriałny, czyli ogólny? Otóż gdyby rzeczywiście ta relacja posiadała charakter „ogólny”, powinna ona tam być przez nas (w akcie „syntetycznie ufundowanym”) naocznie uchwycona jako zachodząca pomiędzy jakimikolwiek konkretnymi określonego typu, na przykład typu „całość” oraz (jej) „składnik”. Czyż bowiem nie jest tak, że gdy np. relacja „przysługiwania” składnika całości jest przez nas uprzytamniana w sposób prawdziwie ogólny, to jest ona wówczas przez nas uprzytamniana jako zachodząca pomiędzy jakąkolwiek dowolną całością a jej jakimikolwiek dowolnym składnikiem? Jednakże w akcie „syntetycznie ufundowanego” oglądu dana nam jest zawsze i wyłącznie tylko jednostkowa realizacja (czyli konkretny jednostkowy przykład) tego rodzaju

relacji. Właśnie też dlatego wydaje się rzeczą niemożliwą, ażeby na przykład relacja „przysługiwania”, którą w akcie „syntetycznie ufundowanym” ujmujemy naocznie jako zachodzącą pomiędzy tą oto konkretną całością a jej określonym, konkretnym składnikiem, posiadała prawdziwie ogólny charakter.

Wygląda na to, iż tego rodzaju relację uprzytamniamy sobie wtedy naocznie jako stanowiącą oto tylko pewien konkretny przypadek (jeden z nieskończenie wielu możliwych) realizacji prawdziwie ogólnej formy powiązania, która – jako taka – zachodzi pomiędzy jakąkolwiek konkretną całością a jej jakimkolwiek konkretnym składnikiem. Umysł nasz potrafi bowiem uprzytomnić sobie coś takiego w sposób całkowicie „ogólny”. Wydaje się też, iż to właśnie zdolność do tego rodzaju ogólnego uprzytomnienia sobie relacji pozwala nam rozpoznać w tej relacji, która dana nam jest naocznie w akcie „syntetycznie ufundowanym”, jednostkowy przykład realizacji owej ogólnej (czyli kategorialnej) formy powiązania. Jedynie przeto ta forma powiązania, którą intelektualnie uprzytamniamy sobie w sposób ogólny, tzn. jako zachodzącą pomiędzy jakimikolwiek członami określonego typu, może być słusznie uznana za posiadającą charakter kategorialny. Zdaje się więc nie ulegać wątpliwości, iż to nasze ogólne, tylko intelektualne uprzytomnienie sobie takiej ogólnej formy powiązania w żaden sposób nie znajduje (i znaleźć nie może) swojego naocznego odpowiednika w treści aktów oglądu „syntetycznie ufundowanego” – wbrew temu, co na ten temat utrzymywał Husserl. Nigdy tam bowiem nie jest nam dane naocznie, aby określonego rodzaju forma powiązania zachodziła pomiędzy jakimikolwiek konkretnymi określonego typu. Zawsze są to wszak tylko te a nie inne konkrety.

Wszystko to, o czym właśnie była mowa wyżej, zdaje się ukazywać dość wyraźnie, na czym polegał zasadniczy błąd Husserlowskiej koncepcji dotyczącej tzw. ogólnych oglądów. Błąd ten zdaje się mianowicie polegać na tym, iż autor *Badań logicznych* nie odróżnił prawdziwie ogólnie ujętej formy powiązania jakimikolwiek członów (określonego rodzaju) od jednostkowej realizacji takiej formy powiązania, zachodzącej pomiędzy spostrzeganymi tu oto konkretnymi. W konsekwencji braku tego rozróżnienia nie zorientował się on, iż w treści aktów oglądu „syntetycznie ufundowanego” dane są nam jedynie jednostkowe („poszczególne”) przykłady realizacji prawdziwie ogólnych form powiązania. Odpowiednio do tego uważał, że wszelkie relacje są zawsze ogólne ze swej natury.

Jak już o tym była mowa na początku naszych rozważań, akty oglądu istotnościowego *Wesensanschauungen* stanowić miały – zdaniem Husserla – szczególną odmianę „syntetycznie ufundowanych” aktów oglądu

tego, co ogólne. Jako bowiem „syntetycznie ufundowane”, konstytuować się one miały w sposób zasadniczo podobny do aktów oglądu kategorialnych form powiązania. Wydaje się przeto, że również w przypadku tych aktów oglądu istotnościowego to, co w nich zostaje przez nas naocznie uchwycone, nie jest nigdy prawdziwie ogólną istotą jakichkolwiek – określonego typu – konkretnych przedmiotów. Byłby to natomiast wtedy zawsze jedynie pewien jednostkowy przykład („poszczególny przypadek”) realizacji tej samej reguły (czy też zasady) konstytutywnej. Tak na przykład na gruncie szeregu aktów zmysłowego spostrzegania rozmaitych konkretnych trójkątów uprzytamniamy sobie intelektualnie, że każdy z nich stanowi jednostkową realizację (tj. „przykład”) tej samej reguły co do budowy przestrzennej. Nie oznacza to przecież w żaden sposób, iż wtedy rzeczywiście naocznościowo ujmujemy „trójkąt jako taki” (trójkąt w ogóle).

HUSSERL UND DAS PROBLEM DER SOGENANTEN ALLGEMEINEN ANSCHAUUNG

Zusammenfassung

Das problem der sogenannten allgemeinen Anschauung ist von E. Husserl (1859–1938) schon in seinen „Logischen Untersuchungen“ (I Ausgabe 1900–1901) betrschtet worden. Von Anfang an war für ihn die Frage nach den allgemeinen Anschauungen mit dem Problem der apriorischen Erkenntnis miteinander verflochten. Er hat gemeint, dass die apriorische Erkenntnis immer als anschauliche Erfassung bestimmten „allgemeinen Gegenstände“ zustande kommt. Diese aber Akten der Anschauung, in denen jene allgemeine Gegenstände gegeben werden, hat er als Akten der „synthetisch fundierten“ Anschauung bezeichnet.

In diesem Artikel wird die Husserl's Konzeption der allgemeinen Anschauungen auf dem Beispiel der formal-kategorialen Anschauungen betrachtet. In ihnen sind – nach seiner Meinung – uns augenfällig die kategorialen Formen der Verknüpfung gegeben. Husserl hat vor allem dies gezeigt, auf welche Weise sich die Akten der allgemeinen Anschauung konstituieren. Wenn man aber aufmerksam über seine Konzeption nachdenkt, wird man ihr gegenüber kritisch. In „synthetisch fundierter“ Anschauung werden uns ja die Relationen (d.h. Formen der Verknüpfung) gegeben, die zwischen einzelnen (konkreten) Gliedern der bestimmten Art auftreten. Nur die Relationen, die zwischen irgendwelchen Gliedern der bestimmten Art (z. B. zwischen irgendwelchen „Ganze“ und seinem irgendwelchen „Bestandteil“) auftreten, können mit Gewissheit als solche anerkannt werden, die den allgemeinen Charakter haben. Das alles lässt im Gegenteil zu dem, was Husserl behauptet hat, feststellen, dass in dem anschaulichen „synthetisch fundierten“ Inhalt der Akten der Anschauung nichts allgemeines gegeben wird.

Ks. Dariusz Oko

STRUKTURA POZNANIA WEDŁUG BERNARDA LONERGANA

W artykule *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*¹ przedstawiłem Lonerganowską teorię ludzkiej duchowości. Zakres tematu oraz bogactwo materiału sprawiły, że prezentacja ta musiała być ograniczona do najważniejszych danych, miała charakter ogólnego wprowadzenia. Teraz możliwe jest szersze omówienie podstaw i konsekwencji Lonerganowskiej koncepcji, szczególnie tych, które są ważne dla teorii poznania i konstruowanej przy jej pomocy metafizyki. Tematem tego artykułu jest tylko część wstępnie opisanej już struktury, mianowicie jej poziomy poznawcze. Dla uniknięcia zbędnych powtórzeń odwołuję się do wspomnianego artykułu-wprowadzenia. Tutaj musi wystarczyć przypomnienie, że według Lonergana władzę poznawczą człowieka (czyli to, co tradycyjnie nazywa się rozumem, intelektem, umysłem) fenomenologicznie i transcendentally można przedstawić jako strukturę złożoną z trzech poziomów: empirycznego, intelektualnego i racjonalnego. Na poziomie empirycznym otrzymujemy dane, które na poziomie intelektualnym stają się przedmiotem aktu zrozumienia. On z kolei jest podstawą tworzenia pojęć i hipotez, które poprzez uchwycenie na poziomie racjonalnym ich warunków oraz ich spełnienia stają się sądami. W akcie zrozumienia bardzo istotny jest jego kreatywny charakter pochodzący od podmiotu, nie od danych, będący niezastępowalnym wkładem ducha w proces poznania, wkładem, który może być źródłem zarówno odkrycia, jak i pomyłki. Na tych trzech poziomach obowiązują przykazania transcendentally: bądź uważny (tzn. staraj się o jak najwięcej danych), bądź inteligentny (tzn. staraj się jak najwięcej i jak naj-

¹ Por. D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 234–252. Jako wprowadzenie do metody transcendentally, którą stosuje Lonergan, por. również mój artykuł *Metoda transcendentally jako metoda metafizyki po zwrocie antropologicznym*, „Analecta Cracoviensia” 28 (1996), s. 337–355.

szybciej zrozumieć), bądź rozumny (tzn. wydawaj sąd w sposób odpowiedzialny, po odpowiedzeniu na wszystkie istotne, związane z nim pytania).

Blizsze wyjaśnienie, jak Lonergan dochodzi do tej koncepcji, jakie są jej podstawy i konsekwencje, wymaga omówienia natury świadomości, doświadczenia, aktów zrozumienia i sądów oraz całościowego znaczenia poznania możliwego dzięki tej strukturze.²

Początek filozofii: świadomość i jej introspekcja

W scholastyce i neoscholastyce za początek filozofii uznawano tradycyjnie metafizykę. Lonergan zrywa z tą tradycją z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, w dziejach nowożytnej i współczesnej filozofii postawiono tyle poważnych, fundamentalnych zarzutów pod adresem filozofii bytu, że nie sposób uprawiać jej dalej bez odpowiedzenia na nie, czyli bez stworzenia odpowiedniej teorii poznania, bo zarzuty te dotyczą przede wszystkim teoriopoznawczych możliwości metafizyki. Po drugie, rozwój psychologii i antropologii filozoficznej pokazały, że język tradycyjnej metafizyki, kategorie służące pierwotnie do opisu kosmosu albo wywodzące się z nich są dalece niewystarczające do opisania najważniejszej rzeczywistości bezpośrednio nam danej – człowieka. Między innymi dla tych powodów Lonergan dokonuje zwrotu antropologicznego oraz postuluje rozpoczynanie filozofii od epistemologii i antropologii. Nie oznacza to negacji metafizyki, tylko dłuższą, bardziej krytycznie ugruntowaną drogę do niej. Jak się okaże, kategorie antropologiczne mogą jeszcze lepiej niż kosmologiczne posłużyć do konstruowania metafizyki.³

Jeżeli jednak filozofia (a więc konsekwentnie i metafizyka) ma rozpoczynać się od badania człowieka, jego ducha, a więc przede wszystkim jego świadomości, trzeba najpierw określić, czym ta świadomość jest, co Lonergan przez nią rozumie. A jemu zależy najpierw na podkreśleniu, że świadomość nie jest ani wewnętrznym spostrzeżeniem, ani wewnętrznym spojrzeniem, ani refleksją. Takie jej pojmowanie prowadzi do sprzeczności. Gdyby świadomość była spostrzeżeniem, trudno byłoby wyjaśnić, na czym polegałaby świadomość pozostałych rodzajów spostrzeżeń i poza

² Na ten temat por. również moją pracę: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991, s. 27–69.

³ Por. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1983³, s. 431–487.

tym nie byłaby ona możliwa w aktach, których przedmiotem jest sam podmiot. Z tego samego powodu nie może ona być wewnętrznym spojrzeniem. Takie pojmowanie świadomości ma swoje źródło w wyobrażeniu sobie poznania jako czegoś analogicznego do patrzenia, a świadomości jako rodzaju poznawczego aktu (myślność tej analogii będzie jeszcze tematem rozważań w ostatniej części tego artykułu). Świadomość nie może być również samopoznaniem, ponieważ samopoznanie jest już wiedzą, a nie świadomością. Jest podwójną strukturą: wiedzą o samym sobie, aktem poznaniem poznania, a świadomość nie jest jakimś określonym aktem, w ogóle nie jest aktem. Jako dana nie jest ani określona przez sformułowania, ani potwierdzona w sądzie.⁴ Świadomość jest tylko doświadczeniem siebie jako podmiotu, także jako poznającego podmiotu. Jest to świadomość obecna nie tylko w aktach poznawczych, ale także w aktach woli, w spostrzeżeniach zmysłowych, w uczuciach, ogólnie we wszystkich psychicznych, duchowych osobowych aktach. Świadomość nie jest działalnością refleksyjną, ona jedynie dostarcza danych dla tej działalności. Bycie świadomym nie oznacza innego istniejącego, ale istnienie na wyższym poziomie bytowej doskonałości.⁵

Świadomość jest pewną jakością aktów poznawczych (a także w ogóle wszystkich aktów w pełni ludzkich), która je charakteryzuje, z którymi jest zawsze złączona, która jest możliwa tylko poprzez nie. Jest jakością konkretnie obecną w całej wielości i różnorodności aktów, jakością nadającą im jedność, sprawiającą, że są to akty jednego podmiotu. Te właściwości sprawiają, że jest nam ona dana inaczej niż akty, jest od nich zależna, jest przez nie zapośredniczona. Tak jak niemożliwe są

⁴ Por. *Insight, op. cit.*, s. 321: „By the conscious act is not meant an act to which one attends; consciousness can be heightened by shifting attention from the content to the act; but consciousness is not constituted by that shift of attention, for it is a quality immanent in acts of certain kinds, and without it the acts would be unconscious as is the growth of one's beard. By the conscious act is not meant that the act is somehow isolated for inspection, nor that one grasps its function in cognitional process, nor that one can assign it a name, nor that one can distinguish it from other acts, nor that one is certain of its occurrence.”

⁵ Jak pisze Lonergan: „Sicut enim »inconsciousum« non negat ens, ita etiam »consciousum« non addit super ens. »Inconsciousum« enim nihil est aliud quam ens in inferiori gradu perfectionis (...) »Consciousum« pariter nihil est aliud quam ens in superiori gradu perfectionis ontologicae, et ideo ex ipsa sua perfectione intrinseca et videre est consciousum ut quo et subiectum facit consciousum ut quod, et similiter de aliis his operationibus” (*De Constitutione Christi ontologica et psychologica*, Rome 1956, s. 98).

ludzkie, osobowe akty bez świadomości, tak niemożliwa jest świadomość bez aktów. Dlatego – jako obiekt poznania – jest ona bezpośrednio nieosiągalna. Nie ma charakteru przedmiotowego, ona zawsze dana jest tylko razem z aktami i z ich przedmiotami – jako ich nietematyczny warunek, jako tło i grunt ich poznania.⁶ Ukazuje się jako rodzaj doświadczenia, które jest wcześniejsze wobec poznania. Właśnie tak Lonergan definiuje świadomość – jako „wewnętrzne doświadczenie”, w ścisłym znaczeniu „doświadczenia siebie samego i swoich aktów”.⁷ Można też powiedzieć, że świadomość jako doświadczenie jest obecnością podmiotu dla siebie samego, jest doświadczeniem siebie samego jako podmiotu.⁸

Świadomość jako doświadczenie może stać się przedmiotem dalszego poznania przy pomocy metody introspekcji, która jest procesem fenomenologicznej obiektywizacji zawartości świadomości.⁹ Jest to drugi zasadniczy sposób poznania, meta-poznanie, poznanie poznania, poznanie świadomości. Jego przedmiotem jest zwykły, pierwotny sposób poznawania, a więc nie tyle dane zewnętrzne, co dane wewnętrzne, dane

⁶ Ten charakter świadomości jako nietematycznego warunku, tła, gruntu przywodzą na myśl Heideggerowskie bycie, istnienie (*Sein*), wskazują jakąś pierwotną bliskość pomiędzy świadomością, istnieniem i poznaniem (oraz osobowością). Ma to duże znaczenie dla transcendentnego projektu metafizyki. Por. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München 1980³, s. 267n i 319n.

⁷ *Conscientia est sui suorumque actuum experientia stricte dicta atque interna* (*De Constitutione Christi*, op. cit., s. 83; por. także *Insight*, s. 320–322).

⁸ Por. B. Lonergan, *The Subject*, w: *A Second Collection by Bernard Lonergan S. J.*, ed. W. F. Ryan/B. J. Tyrell, Philadelphia 1974, s. 69–86. Prof. Salvino Biolo zauważa, że ta obecność dla siebie jest odpowiednikiem *memoria sui* św. Augustyna. Pisze: „As, with Lonergan, »consciousness« in the strict sense is not »knowledge« of self, so for St. Augustine, with consistent precision, »notitia« of self is not »cogitatio« of self. With regard to the »presence« of the subject of self to self, »consciousness« for Lonergan is »memory of self« for St. Augustine, for whom the term »memory of self« is the more typical, but it is perfectly equivalent to Lonergan's »consciousness«” (*A Lonergan Approach to the St. Augustine's Interpretation of Consciousness*, „Science et Spirit” 31, 1979, s. 223–241, 240).

⁹ Według Lonergana: „However, »introspection« may be understood to mean, not consciousness itself but the process of objectifying the contents of consciousness. Just as we move from the data of sense through inquiry, insight, reflection, judgment, to statements about sensible things, so too we move from the data of consciousness through inquiry, understanding, reflection, judgment, to statements about conscious subjects and their operations” (*Method in Theology*, London 1975², s. 8n).

działań i procesów duchowych. Metoda ta pozwala wyróżnić w jedności świadomości poziomy poznawcze, o których była mowa na początku tego artykułu i które teraz można szerzej opisać.

Poziom empiryczny i doświadczenie

Czynności dokonujące się na poszczególnych poziomach duchowych są dane w bezpośrednim, wewnętrznym doświadczeniu i właściwie jedynie poprzez to osobiste doświadczenie, przez osobiste spełnianie tych czynności są nam dostępne. Dopiero później, poprzez introspekcję i refleksję, można je „odkryć” intelektualnie, to znaczy stwierdzić ich istnienie i zrozumieć ich odrębność. Doświadczenie własnej zdolności do przyjęcia danych, do zrozumienia i do wydania sądu jest zawsze tożsame z odpowiednim aktem przyjęcia danych, zrozumienia i sądu. Przedmioty są obecne dla nas poprzez skierowanie na nie naszej intencjonalności, a podmiot jest obecny dla siebie samego jako warunek, tło, grunt tego skierowania, tego zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia. Jednak samo pojęcie doświadczenia, ze względu na jego wieloznaczność i kontrowersyjność, wymaga teraz bliższego wyjaśnienia.

Doświadczenie w ścisłym znaczeniu jest dla Lonergana przede wszystkim „uprzednim i nieuformowanym poznaniem, które jest zakładane i uzupełniane przez intelektualne poszukiwanie”¹⁰. Dla Lonergana doświadczenie jest więc rodzajem poznania, wiedzy. Nie jest to pełne poznanie, ale „uprzednie i nieuformowane”, ponieważ brakuje mu uchwycenia poznawalności, możliwego na wyższych poziomach. Według Lonergana poznanie w pełnym znaczeniu to zawsze końcowy rezultat skomplikowanego procesu, którego doświadczenie jest tylko początkiem. Doświadczenie może nam dać jedynie elementarny typ poznania, „poznanie zmysłowe” (Lonergan używa tutaj łacińskiego słowa *notitia*, a nie *cognitio*), które jednak jest niczym niezastępowalnym początkiem. Bez danych, bez przedstawień i wyobrażeń nie byłoby niczego, co można by zrozumieć i o czym można by wydać sąd. Nawet jeśli – inaczej niż chciał Kant – poznawalnej rzeczywistości nie można ograniczyć do obszaru możliwego doświadczenia, to jednak doświadczenie jest warunkiem przejścia od hipotezy do sądu. Tak samo też każda weryfikacja po-

¹⁰ „*Experientia dicitur et late et stricte: late, est fere idem ac cognitio vulgaris; stricte, est notitia quaedam praevia atque informis quae ab inquisitione intellectuali praesupponitur et per eam completur*” (*De Constitutione Christi*, op. cit., s. 83).

lega na cofaniu się od sądu, poprzez akt zrozumienia, spostrzeżenie do danych.¹¹

Trzeba podkreślić, że Lonergan nie ogranicza doświadczenia do doświadczenia zmysłowego, nie identyfikuje go z nim. Na poziomie empirycznym mogą być obecne dane nie tylko zmysłowe, ale również duchowe, dane pochodzące z wyższych poziomów ducha, które również mogą stać się początkiem procesu poznawczego (na przykład procesu poznania poznania). Doświadczenie charakteryzuje się swoim charakterem bycia-bezpośrednio-danym, a taki charakter posiadają wszystkie dane świadomości, również zupełnie nie-zmysłowe czynności duchowe. Samo doświadczenie zmysłowe w przypadku człowieka również nie jest czysto zmysłowe, od początku dokonuje się w kontekście intelektualnej, racjonalnej intencjonalności, jest nią przeniknięte (inaczej też nie byłoby możliwe przejście od niego do tego, co wyższe, co bardziej duchowe). Nawet jeśli zewnętrzne zmysły człowieka są bardzo podobne do zwierzęcych, to właśnie ten kontekst odróżnia doświadczenie ludzkie od doświadczenia zwierzęcego dokonującego się w kontekście zmysłowych pragnień i instynktów. Takie rozumienie doświadczenia pozwala uniknąć niebezpieczeństwa zarówno empiryzmu, jak i idealizmu oraz pozwala mówić o możliwości doświadczenia religijnego.¹²

Doświadczenie samo w sobie nie rozstrzyga kwestii istnienia. Ono dostarcza tylko surowego materiału do dalszych czynności poznawczych, materiału, pośród którego są zewnętrzne wrażenia zmysłowe wzroku, słuchu, dotyku, smaku, zapachu, a także wewnętrzne wrażenia świadomości.

¹¹ Lonergan stwierdza: „*To affirm actual being, more than a plausible tale is wanted; for experience, though it is not as such the source of the concept of being else, as Kant held, the real would have to be confined to the field of possible experience, still it is the condition of the transition from the affirmation of the possibility to the affirmation of the actuality of being*” (*Verbum: Word and Idea in Aquinas*, wyd. D. B. Burrell, Notre Dame 1967, s. 44). Wszystkie czynności ducha są uzależnione od danych, ale nie są przez nie ograniczone. Między innymi dzięki nie-doświadczalnemu komponentom procesu poznawczego jest nam dostępna rzeczywistość, która nie jest przedmiotem doświadczenia, co szczególnie ważne w analogicznym poznaniu Boga.

¹² Lonergan tak pisze o różno-poziomowości doświadczenia: „*The problem of identification is met on the level of experience (where experience is used broadly to denote not only sense experience but also intellectual and rational consciousness*” (*Insight, op. cit.*, s. 559). Por. również podrozdział „*Religious Experience*” w: *Method in Theology, op. cit.*, s. 105–107, oraz Marc E. Smith, *Religious Experience and Bernard Lonergan*, „*Philosophy Today*” 23 (1979), s. 359–366.

mości.¹³ Przy pomocy pamięci i wyobraźni dane te są zamieniane w spostrzeżenia, które jednak z racji jakichś zaburzeń w funkcjonowaniu zmysłowości (wywołanych na przykład przez zmęczenie lub lekarstwa), albo wskutek tożsamości zmysłowych wrażeń wywołanych jednak przez różne bodźce zewnętrzne (jak na przykład fatamorgana) mogą być tylko złudzeniami, mogą nie mieć odniesienia do żadnego realnie istniejącego przedmiotu. Odrzucenie możliwości złudzenia nie jest jednak możliwe na poziomie empirycznym, on jest tylko neutralnym („niewinnym”) miejscem ukazywania się danych. Dlatego pomimo że dane są niczym niezastępowalną podstawą każdej weryfikacji, to ani danych zmysłowości, ani duchowości nie można nazywać faktami, bo fakt zakłada jakieś stwierdzone odniesienie do rzeczywistości, a więc także czynności dokonane na dwóch wyższych poziomach duchowych. Fakt to dane, które na poziomie intelektualnym zostały zrozumiane i wyrażone w hipotezie, a następnie na poziomie racjonalnym zostały potwierdzone w sądzie. Dlatego fakt ma bezpośredniość tego, co dane, precyzję tego, co rozumiane, i nieusuwalność tego, co zaafirmowane. Fakt pojawia się nie wtedy, kiedy pojawiają się dane, ale wtedy, gdy zostają one w satysfakcjonujący sposób zrozumiane.¹⁴ Właśnie akt zrozumienia będzie teraz naszym tematem.

Poziom intelektualny i akt zrozumienia

Lonergan, idąc za Arystotelesem, sprowadza wszystkie możliwe pytania do dwóch podstawowych kategorii pytań, do pytań typu: „Co to

¹³ Doświadczenie dostarcza: „...*the raw materials on which intelligence operates, that, in a word, it is empirical, given indeed but merely given, open to understanding and formulation but by itself not understood*” (*Insight, op. cit.*, s. 273).

¹⁴ Por. *Method in Theology, op. cit.*, 202 i 348. Prof. G. Sala tak obrazuje ten wstępny, początkowy danych, ich oddalenie od statusu faktu: „*Ich sitze in meiner Studierstube und höre ein Läuten. Damit habe ich ein Datum der Sinnlichkeit. In meinem »normalen« psychischen Zustand komme ich sofort zur richtigen Interpretation dieses Datums und somit zur Erkenntnis der entsprechenden Wirklichkeit: die Hausglocke läutet. Es könnte aber auch sein, daß ich mich nicht in meinem gesunden psychischen Zustand befinde; ich meine, jemand habe an meiner Tür geläutet; in der Tat aber läutet die Hausglocke gar nicht, sondern es handelt sich um eine Störung in meinem Nervensystem... Was haben mir also die Sinne vermittelt? Eine bloße Erscheinung? Weder Erscheinung noch Realität, sondern in allen Fällen ein Datum*” (*Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus*, „*Theologie und Philosophie*” 57 (1982), s. 202–224 i 321–347, 340).

jest?” oraz pytań typu: „Czy to jest?”¹⁵ – pierwsze to pytania esencjalne, a drugie egzystencjalne. Temu podstawowemu podziałowi poznawczych pytań i problemów odpowiada podstawowy podział na dwa poziomy: intelektualny i racjonalny (albo, jak można powiedzieć z transcendentalnego punktu widzenia, podstawowemu podziałowi poziomów odpowiada podstawowy podział pytań i aspektów rzeczywistości). Odpowiedzią na pytania pierwszego rodzaju są akty zrozumienia, a ściślej pojęcia i hipotezy na nich oparte; odpowiedzą na pytania drugiego rodzaju są sądy.

Akt zrozumienia, czyli angielski *insight*, niemiecki *Einsicht*, polski (intelektualny) *wgląd*, to „nie jakikolwiek akt uwagi, albo skierowania się, albo pamięci, ale pojawiający się akt zrozumienia”¹⁶. Zrozumieć coś znaczy uchwycić to w jego naturze, w wewnętrznej strukturze, w wewnętrznych relacjach oraz w relacjach zewnętrznych, w relacjach do innych istniejących. Jak zostało to podkreślone w artykule *Struktura ducha*, bezpośredni, introspekcyjny akt zrozumienia, „wgląd” w rzeczywistość jest uchwyceniem jedności, relacji, struktury obecnych w wielości i różnorodności danych, przy czym sama relacja, struktura nie jest z reguły odczytywana bezpośrednio z danych, ale jest twórczym pomysłem podmiotu, będącym jego wkładem w proces poznawania. Ten twórczy charakter aktu zrozumienia jest źródłem postępu w procesie poznania, ale kryje w sobie również możliwość błędu, ponieważ wbrew pierwszemu wrażeniu (i nadziei), wbrew pierwszym przypuszczeniom może on jednak danym nie odpowiadać.¹⁷ Akt zrozumienia jest bezpośrednio podstawą nie dla sądu o istnieniu, ale dla pojęcia. To pojęcie jest wyrażeniem aktu zrozumienia, a jego definicja jest podaniem istoty zawartości tego aktu.¹⁸ Właśnie dlatego, aby wyrazić akt zrozumienia, trzeba pojmować, definiować, przypuszczać, rozważać. Akt zrozumienia jest też

¹⁵ Lonergan stwierdza: „*In Post. Anal., II, 1 & 2, affirmavit Aristoteles omnes prorsus quaestiones ad quattuor typos reduci posse, nempe, An sit A? Quid sit A? Utrum A sit B? Propter quid A sit B? Quos quattuor ulterius in duos solos resolvit. Prima enim et tertia de existentia quaerunt; altera vero et quarta de »propter quid«*” (*De Deo Trino: II Pars Systematica*, Rome 1964³, s. 281). Por. również J. Szaszkievicz, *Filosofia dell'Uomo*, Roma 1981, s. 144n.

¹⁶ *Insight, op. cit.*, s. X. W tradycyjnym, metafizycznym języku św. Tomasa akt zrozumienia stanowi *prima mentis operatio*, która prowadzi do uchwycenia *quidditas rei materialis*. *Intellectus agens* poprzez *conversio ad phantasma* uchwytuje *species intelligibilis*. Uchwycenie *species intelligibilis* jest właśnie aktem zrozumienia.

¹⁷ Por. D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego, op. cit.*, s. 245.

¹⁸ W języku św. Tomasza oznacza to, że *conceptus*, *verbum interius* pochodzą z *actus intelligendi*.

konieczny przy przejmowaniu od innych gotowego, wypracowanego przez nich pojęcia, inaczej powtarzałyby się je jedynie jak papuga.

Akt zrozumienia jest uwarunkowany nie tylko danymi, ale również innymi aktami zrozumienia. U podstaw prawie każdego nowego aktu zrozumienia znajduje się zwykle szereg wcześniejszych „wglądów”. Nawet najbardziej twórcze, genialne pomysły są zwykle zwieńczeniem powolnego, żmudnego procesu osiągania całej serii aktów zrozumienia, które są konieczne dla tego jednego, szczególnie odkrywczego wglądu w rzeczywistość.¹⁹ Dlatego nie jest tak, żeby brak innych aktów zrozumienia, bycie jak *tabula rasa* było najlepszym punktem wyjścia do nowych aktów zrozumienia. Przeciwnie, tym łatwiej osiągnąć następne akty zrozumienia, im więcej rozumiało się wcześniej. Znajomość głównych struktur danego obszaru istnienia pozwala szybciej odkryć struktury nowych, ale podobnych przedmiotów. Szybciej zrozumie fachowiec niż laik, szybciej nauczyciel niż uczeń. Każdy nowy akt zrozumienia, będąc punktem dojścia, staje się zarazem punktem wyjścia. Żaden akt zrozumienia nie wyczerpuje możliwości poznania, przeciwnie, odpowiadając na jedno pytanie, przygotowuje drogę do odpowiedzenia na inne pytania, albo też pozwala je w ogóle odkryć, postawić, zrozumieć, że istnieją. Akty zrozumienia są powiązane jak węzły w sieci powoli wyciąganej z oceanu potencjalnego poznania.

Akt zrozumienia jest kluczowym wydarzeniem w każdej dziedzinie ludzkiego poznania, poczynając do tego popularnego, zdrowośdawkowego, poprzez wiedzę techniczną, aż po nauki przyrodnicze i humanistyczne.²⁰ Tak jest również w samopoznaniu podmiotu, ponieważ w dużym stopniu jest ono rozumieniem własnego rozumienia. Przekazanie wyników nauki (i w ogóle wszelkiego poznania) jest możliwe również tylko poprzez przekazanie aktów zrozumienia. Nauczycielem i uczniem mogą być tylko osoby, które rozumieją, bo nauczanie to w istocie komuniko-

¹⁹ Jak zauważa Lonergan: „*The really brilliant idea, the stroke of genius, seems to be simply the occurrence of a final insight that closes a long, slowly acquired, interlocking series of insights*” (*Theories and Inquiry: Response to a Symposium*, w: *A Second Collection, op. cit.*, s. 33–42, 36).

²⁰ Por. B. Lonergan, *Second Lecture: Religious Knowledge*, w: *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, wyd. F. E. Crowe, London 1985, s. 129–145, 142. Rozwój nauki to w istocie „*a circuit, from data to inquiry, from inquiry to insight, from insight to the formulation of premises and the deduction of their implications, from such formulation to material operations, which yield fresh data and, in the limit, generate the new set of insights named a higher viewpoint*” (*Insight, op. cit.*, s. 166).

wanie aktów zrozumienia. Uczyć można się tylko o tyle, o ile do poprzednich aktów zrozumienia dodaje się nowe, uzupełnia się je i łączy ze sobą. Inteligencja jest właśnie miarą zdolności rozumienia, miarą częstości i łatwości osiągnięcia samodzielnych aktów zrozumienia oraz przejmowania ich od innych. A zdolność przejmowania od innych aktów zrozumienia jest nie mniej ważna niż zdolność do samodzielnego ich kreowania, ponieważ nasza wiedza tylko w drobnej części jest rezultatem naszych własnych, oryginalnych aktów zrozumienia, a w przytłaczającej większości jest bogactwem przejętym od innych. Tak ważna jest więc otwartość na poznanie innych (ogólne przykazanie transcendentalne).

Poziom racjonalny i sąd

Otwartość ta musi być jednak krytyczna, bo, jak wiemy, akt zrozumienia nie niesie w sobie gwarancji swej poprawności. Sam w sobie ma status propozycji, hipotezy. Rozstrzygnięcie o jego poprawności lub niepoprawności zapada na poziomie racjonalnym, gdy odpowiadamy na pytanie: czy tak jest rzeczywiście? Jak wiemy, podstawą odpowiedzi są tutaj tzw. refleksyjne akty zrozumienia, które ustalają warunki sądu oraz ich spełnienie.²¹ Akty refleksyjne są zależne nie tylko od danych, ale są

²¹ Por. D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego*, op. cit., s. 247. Lonergan kontynuuje tutaj myśl Tomasza o dwóch zasadniczych rodzajach czynności umysłu i odpowiednio o dwóch rodzajach pochodzących z nich „słów wewnętrznych”, które intelekt wypowiada we wnętrzu ducha. O pierwszej czynności mówiliśmy w związku z bezpośrednim, introspekcyjnym aktem zrozumienia na poziomie intelektualnym (por. przypis 16). Tak, jak z *prima mentis operatio* pochodzi *verbum*, czyli pojęcie, tak z *secunda mentis operatio* pochodzi *verbum complexum*, czyli sąd. Obydwa *verba* Tomasz nazywa *emanatio intelligibilis*. Główne podobieństwa i różnice pomiędzy dwoma rodzajami *emanatio intelligibilis* według Tomasza Lonergan określa następująco: „Both definition and judgment proceed from acts of understanding, but the former from direct, the latter from reflective understanding. Both acts of understanding have their principal cause in the agent intellect, but the direct act in the agent intellect as spirit of wonder and inquiry, the reflective act in the agent intellect as spirit of critical reflection, as *virtus iudicativa*. Again, both acts of understanding have their instrumental or material causes, but the direct act has this cause in a schematic image or phantasm, while the reflective act reviews not only imagination but also sense experience, and direct acts of understanding, and definitions, to find in all taken together the sufficient ground or evidence for a judgment. Hence, while the direct act of understanding generates in definition the expression of the intelligibility of a phantasm, the reflective act

również zapośredniczane przez introspekcyjne, bezpośrednie akty zrozumienia poziomu intelektualnego. Bezpośrednie akty zrozumienia są podstawą pewnej hipotezy, pewnej intelektualnej syntezy, natomiast refleksyjne akty zrozumienia są podstawą sądów, które nie są ustanowieniem syntezy, ale potwierdzeniem albo odrzuceniem jej „*in actu esse*” poprzez dodanie słowa „jest”. To słowo nadaje umysłowej syntezie nowy status egzystencjalny, daje jej apodyktyczne, kategoriyczne odniesienie do rzeczywistości, ono też ostatecznie określa, kwalifikuje wartość wszystkich poprzedzających czynności poznawczych.²² Właśnie dlatego to sąd, a nie pojęcie, definicja lub hipoteza rozstrzyga kwestię prawdy, bo prawda nie jest zaledwie wiedzą o umysłowej syntezie, ale jest wiedzą o odpowiedniości pomiędzy umysłową i realną syntezą. Bardziej precyzyjnie można powiedzieć, że sąd stwierdza odpowiedniość pomiędzy tym, co jest intendowane w rzeczywistości, oraz tym, co jest o tym intendowanym myślane.²³

Jak stwierdziliśmy, sąd jest wydawany na podstawie uchwycenia spełnienia wszystkich jego warunków koniecznych, czyli stwierdzenia wystarczalności świadectw. Można powiedzieć, że sąd jest zdaniem wirtualnie nieuwarunkowanym, to znaczy zdaniem, które, jak wszystko, posiada swoje warunki, ale warunki te są aktualnie spełnione. Aby wydać sąd, trzeba znaleźć jego warunki oraz stwierdzić ich spełnienie, przy czym to pierwsze, czyli znalezienie warunków, jest zwykle trudniejszą, zasadniczą częścią zadania. Są sytuacje, w których znalezienie warunków sądu jest stosunkowo proste, jak na przykład w podstawowych problemach algebry czy geometrii, ale są sytuacje, w których jest to niezwykle trudne, kiedy widzimy również wiele (spełnionych) warunków przemawiających za sądem dokładnie przeciwnym. Stopień trudności

generates in judgment the expression of consciously possessed truth through which reality is both known and known to be known” (*Verbum*, op. cit., s. 47n). Por. również J. Szaszkievicz, *Filosofia dell'Uomo*, op. cit., s. 168n.

²² Jak stwierdza Lonergan: „*Praeterea, sicut unum est ens quod per multos actus cognoscimus, ita etiam unus quidam est actus quo de valore omnium actuum iudicatur. Verum enim, quod in solo iudicio formaliter cognoscitur, non solum ipsius iudicii veritatem respicit sed etiam caeterorum actuum. Ita si vere iudico hunc esse hominem, veritas iudicii dicit tum veritatem individui, quod sensibus innotescit, tum veritatem naturae, quae intelligendo perspicitur, tum veritatem existentiae, quae ipso iudicio ponitur*” (*De Deo Trino*, op. cit., s. 10). Por. *Verbum*, op. cit., s. 59 oraz *Cognitive Structure*, w: *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, wyd. F. E. Crowe, R. M. Doran, Toronto 1988², s. 205–221, 207.

²³ Por. *Insight*, op. cit., s. 358.

sądu jest zwykle proporcjonalny do stopnia skomplikowania rzeczywistości, której dotyczy. Nic dziwnego, że w matematyce panuje najwyższa jasność i pewność sądu, zajmuje się ona przecież najprostszą rzeczywistością, właściwie tylko jej liczbowo-przestrzennym wymiarem. Ta jasność i pewność zmniejsza się jednak gwałtownie w fizyce i chemii, jeszcze bardziej w biologii i medycynie, a najbardziej w naukach humanistycznych, społecznych (i ostatecznie w teologii) – odpowiednio do coraz większego skomplikowania, złożenia świata przyrody nieożywionej, ożywionej, człowieka (i Boga).²⁴ Stosunkowo łatwo można znaleźć warunki prawdziwości twierdzenia Pitagorasa, ale już o wiele trudniej postawić diagnozę lekarską, podjąć etyczną decyzję, przewidzieć rozwój sytuacji społeczno-gospodarczej. Często stajemy tu przed koniecznością „wyważania” przeciwnych racji. To wyważanie w ścisłym sensie byłoby możliwe, gdyby wszystkie racje *pro* i *contra* dało się sprowadzić do wspólnego mianownika i zsumować liczniki. Jest to jednak niemożliwe, jakościowo różne argumenty nie poddają się takiej operacji. Pozostaje tylko żmudna droga ustalania wartości argumentów odpowiednio do ich pewności i hierarchii wartości, które reprezentują. Ten proces może być zakończony, kiedy stwierdza się, że dany sąd – przy całym skomplikowaniu sytuacji i niezależnie od wszelkich przeciwnych mu racji – jest wirtualnie nieuwarunkowany przy spełnieniu takich właśnie, a nie innych warunków. Jeśli te warunki są spełnione, nie potrzeba niczego więcej, nie widać żadnych dalszych, istotnych problemów i pytań, sąd może zostać wydany. Cały proces wydawania sądu polega więc na uchwyceniu powiązania pomiędzy rozważaną hipotezą a tym, co czyni ją wirtualnie nieuwarunkowaną, a następnie na uchwyceniu spełnienia warunków jej bycia wirtualnie nieuwarunkowanym. Trzeba tylko przypomnieć, że jedno i drugie nie jest zwykle absolutnie pewne. Istnieje zawsze możliwość, że pewnemu sądowi przypisze się warunki, które wcale nie są jego warunkami, albo też nie dostrzeże się niektórych spośród jego warunków koniecznych. Stąd właśnie bierze się zasadnicza omylność naszych sądów, stąd wynika konieczność bezwarunkowego otwarcia na ich korektę, poprawę i rozwój.

²⁴ Wydaje się, że niedostrzeżenie tego często było źródłem pokusy dla filozofów, prowadziło do powstawania różnych wariantów redukcjonizmu, empiryzmu, pozytywizmu czy scjentyzmu. Jeżeli rzeczywistość ludzką albo Bożą, humanistyczną albo teologiczną, chce się przedstawić na wzór urzekających swoją prostotą, jasnością i elegancją formuł matematycznych i przyrodniczych, to trzeba je najpierw upodobnić do rzeczywistości matematycznej i przyrodniczej, czyli niesłychanie zredukować, uprościć i zubożyć.

Struktura poznania jako podstawa filozofii poznania

Jak zostało to już wcześniej stwierdzone,²⁵ te trzy poziomy tworzą jedną, ściśle powiązaną całość, która jest tym, co tradycyjnie nazywano władzą poznawczą, rozumem, intelektem, umysłem. Nieograniczona ludzka intencjonalność, nieograniczone pragnienia poznania, w którym zawiera się pragnienie poprawnego rozumienia danych, prowadzi kolejno od świadomości empirycznej, poprzez świadomość intelektualną, aż do świadomości racjonalnej.²⁶ W ten sposób podmiot przekracza granice swojego poznania, samo-transcenduje poznawczo samego siebie.

Działania na poszczególnych poziomach tworzą kumulatywny proces poznawczy, w którym są w swoisty sposób „znoszone”, w którym to, co jest wyżej, zakłada i uzupełnia to, co jest niżej. Ten proces jest dynamiczny zarówno w sensie materialnym, bo jego elementami są świadome akty, jak i w sensie formalnym, bo jest to proces samo-konstituujący siebie, samo-organizujący siebie. To nie jest jakiś ślepy, naturalny proces, on wydarza się w świadomy, inteligentny, racjonalny sposób. Struktura poznawcza jest dynamiczną strukturą przenikniętą świadomością, strukturą, która tworzy samą siebie.²⁷

Takie rozumienie struktury ludzkiego poznania określa oczywiście podstawy całej filozofii poznania, pociąga za sobą szereg istotnych konsekwencji epistemologicznych. Do najważniejszych z nich należy stwierdzenie, że żaden z poszczególnych aktów poznawczych, tak samo jak żaden z poszczególnych poziomów, nie jest sam w sobie, w odizolowaniu, ludzkim poznaniem. W żaden sposób nie można jednego aktu albo poziomu zredukować do drugiego, zastąpić nim. One są odrębne i nieredukowalne. Tylko całość trzech poziomów i działań, cała dynamiczna struktura jest ludzkim poznaniem.²⁸

²⁵ Por. mój artykuł *Struktura ducha ludzkiego*, *op. cit.*, s. 257.

²⁶ Por. B. Lonergan, *The Second Lecture: Religious Knowledge*, *op. cit.*, s. 132.

²⁷ Por. *Insight*, *op. cit.*, s. 275, oraz *Method in Theology*, *op. cit.*, s. 13.

²⁸ Por. *Cognitive Structure*, *op. cit.*, s. 206. Lonergan tak pisze na ten temat: „I may be asked just what events do come together to constitute human knowing. Very schematically, there are three: first, the givenness of the data, which is the objective of research; secondly, a cumulative series of insights into the data, which respond to the question for intelligence and yield a hypothesis; thirdly, a probable judgment on the adequacy of the insights” (*A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, w: *A Third Collection*, *op. cit.*, s. 202–223, 210).

Oczywiście jest możliwy dalszy rozwój poznania funkcjonowania tej struktury, ale wydaje się, że przynajmniej w swoich zasadniczych elementach w wysokim stopniu poznanie to będzie zawsze aktualne, niezmiennie, ponieważ sama struktura nie ulega zmianom, przynajmniej nie sposób wskazać takich zmian w którymkolwiek z jej źródłowych doświadczeń. Zakwestionowanie któregoś z jej zasadniczych elementów oznaczałoby zakwestionowanie samej możliwości ludzkiego poznania, a ono przecież nie jest normalnie możliwe ani bez doświadczenia, ani bez aktu zrozumienia, ani bez sądu.²⁹ Może jeszcze, i to w istotny sposób, zmienić się nasze poznanie któregoś z przedmiotów, ale nie sposób oczekiwać, aby mógł się zmienić sam sposób tego poznawania. Zresztą, aby stało się to możliwe, potrzebny byłby jakiś wyższy punkt widzenia, wyższy od naszego rozumu, a taki nie jest nam ani dany, ani dostępny. Nasze poznanie, każde szczegółowe poznanie, przebiega zawsze na drodze takiego właśnie, a nie innego kumulatywnego procesu, w takiej właśnie, a nie innej strukturze, i nie jest nam dany ani inny proces, ani inna struktura.

Dlatego dynamiczna struktura poznania jest niezmiennym fundamentem całego ludzkiego poznania, fundamentem wszystkich dziedzin nauki i filozofii. Naukowe i filozoficzne teorie mogą ulec zmianie, korekcje, rozwojowi, są tylko elementami serii coraz większego przybliżenia do prawdy, ale struktura poznania – jako ich źródło – pozostaje niezmienna i uniwersalnie ważna. Lonergan sądzi, że nawet twierdzenie Gödla nie zaprzecza tej niezmienności, ponieważ dotyczy świata przedmiotów, *noéma*, *intentio intenta*, a nie świata podmiotu – *noésis*, *intentio intendens*. Dlatego struktura ta jest podstawą uniwersalnej, transcendentnej metody poznania, dlatego jest pierwszą zasadą Lonerganowskiej filozofii.³⁰

²⁹ Lonergan stwierdza: „*Sixthly, does this many-leveled subject exist? Each man has to answer that question for himself. But I do not think that the answers are in doubt. Not even behaviorists claim that they are unaware whether or not they see or hear, taste or touch. Not even positivists preface their lectures and their books with the frank avowal that never in their lives did they have the experience of understanding anything whatever. Not even relativists claim that never in their lives did they have the experience of making a rational judgment. Not even determinists claim that never in their lives did they have the experience of making a responsible choice*” (*Cognitive Structure*, *op. cit.*, s. 210).

³⁰ Por. *Insight*, s. 346. Lonergan stwierdza: „*First principles in philosophy are not just verbal propositions but the de facto invariants of human conscious intentionality*” (*Unity and Plurality: The Coherence of Christian Truth*,

Uznanie istnienia takiej niezmiennej, uniwersalnej, zakładanej w każdym poznaniu struktury oznacza oczywiście zajęcie określonego stanowiska w filozoficznych sporach. Taka teoria poznania musi z natury rzeczy znaleźć się w opozycji do szeregu innych teorii poznania. Trzeba tu wspomnieć przynajmniej o tych teoriach, z którymi sam Lonergan szczególnie chętnie i otwarcie polemizował, od których chciał odróżnić swoje stanowisko. Należały do nich wszelkie filozofie, które mniej lub bardziej otwarcie zakładały, że poznanie dokonuje się w sposób analogiczny do patrzenia, do widzenia. Zgodnie z nimi poznanie byłoby kwestią dobrego przyglądnięcia się, trafnego spojrzenia. Pogląd ten jest częściowo rozumiany ze względu na dominującą rolę danych uzyskiwanych przy pomocy wzroku, nie jest jednak możliwy do utrzymania. Lonergan zdecydowanie go krytykuje, mówiąc o nim jako o myśleniu obrazkowym (*picture-thinking*).³¹ Nasze poznanie nie jest kwestią skopiowania rzeczywistości, dobrego przyglądnięcia się, nie dokonuje się jak lustrzane odbicie albo fotografia, ale jest rezultatem szeregu złożonych czynności, pośród których znajduje się również niczym niezastępowalny i nieusuwalny twórczy wkład umysłu i on ostatecznie określa rezultat procesu poznania. Dlatego właśnie tak mylące jest zbytne przywiązanie do widzenia jako głównego modelu poznania.³²

Jedną z konsekwencji tego przywiązania jest zdaniem Lonergana konceptualizm szkoły Dunska Szkota, który Lonergan przeciwstawia własnej pozycji nazywając ją intelektualizmem. Według niego zasadniczym błędem Dunska było przeoczenie w procesie powstawania pojęcia decydującej roli aktu zrozumienia, intelektualnego wglądu w rzeczywistość. Według Szkota uniwersalną zawartość pojęcia intelekt otrzymuje z wyobrażenia, ze spojrzenia, w sposób właściwie spontaniczny i nieświadomy jest w nim ona „odciskana”³³ i dlatego pojęcie nie może się zmienić

w: *A Third Collection*, s. 239–250, 246). Na temat wynikających z tego analogii na przykład pomiędzy myślą naukową i tomistyczną por. B. Lonergan, *Isomorphism of Thomist and Scientific Thought*, w: *Collection*, *op. cit.*, s. 133–141.

³¹ Por. np. *Insight*, *op. cit.*, s. 416; *Method in Theology*, *op. cit.*, s. 239; *The Subject*, *op. cit.*, 76 oraz *Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures by Bernard Lonergan*, ed. E. A. Morelli, M. D. Morelli, New York/Toronto 1980, s. 197.

³² Lonergan sądzi, że pojmowanie poznania na wzór empirycznego *Anschauung* jest źródłem zasadniczych nieporozumień w filozofii Kanta. Por. B. Lonergan, *Metaphysics as horizon*, w: *Collection*, *op. cit.*, s. 188–204, 194. Według prof. Sali jest to właśnie główny klucz do interpretacji kantyzmu. Por. G. Sala, *Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis*, *op. cit.*, s. 208–212.

³³ Por. *Insight*, s. 406. Takie pojmowanie genezy pojęcia związane jest bardziej z tradycją platońską, gdzie poznawanie polega pierwotnie na konfrontacji,

bez odpowiedniej zmiany w postrzeganym przedmiocie. Konsekwencją takiego stanowiska jest nieuchronnie ahistoryczny immobilizm i statyczny esencjalizm. Rozwijały się one w scholastyce wszędzie tam, gdzie skotyzm zdobywał dominującą pozycję. Jednak Lonerganowska teoria poznania zdecydowanie sprzeciwia się temu, ponieważ jest w niej oczywiste, że pojęcia mogą i powinny się zmieniać, ubogacać i rozwijać odpowiednio do zmiany, ubogacenia i rozwoju aktów zrozumienia, na których są oparte.³⁴

Teoria Lonergana daje też możliwość znalezienia złotego środka pomiędzy głównymi, nieraz sprzeciwiającymi się sobie teoriami ludzkiego poznania. Nieporozumienia wynikają tutaj zwykle z przeakcentowania roli jednego wymiaru, jednego poziomu poznania, przesadnego skupienia się na nim (albo na nich) kosztem innych poziomów. Z jednego lub dwóch poziomów chce się niekiedy uczynić zasadę wyjaśniającą i zastępującą całość poznania. I tak, empiryści, ale też tak zwani naiwni realiści, mają rację, podkreślając znaczenie danych, bo bez nich nic nie byłoby za-dane do zrozumienia, ale nie doceniają kreatywnego i czynnego wkładu intelektu oraz jego wymagań spójności i koherencji. Odwrotnie postępują racjoniści i idealiści, którzy doceniają wkład intelektu, ale nie doceniają z kolei znaczenia danych empirycznych.³⁵ Tymczasem konieczne jest uznanie niezastępowalnej, nieusuwalnej roli w procesie poznania każdego z trzech poziomów struktury poznawczej w ich wzajemnym powiązaniu i zależności. Takie właśnie stanowisko przyjmuje Lonergan i nazywa je krytycznym realizmem.

Realizm ten zasługuje jednak na zaszczytne określenie „krytyczny” jedynie po wykazaniu, że dynamiczna struktura poznawcza naprawdę

niż z tradycją arystotelesowską, gdzie poznanie polega pierwotnie na tożsamości, akcie, doskonałości.

³⁴ Por. *Insight, op. cit.*, s. 586 i B. Lonergan, *The Natural Desire to See God*, w: *Collection, op. cit.*, s. 81–91, 86 oraz William A. Stewart, *Abstraction: Conscious or Unconscious? The Verbum Articles*, „Continuum” 2 (1964), s. 409–19.

³⁵ Według Lonergana: „*In brief, empiricism as a method rests on an elementary confusion. What is obvious in knowing is, indeed, looking. Compared to looking, insight is obscure, and grasp of the unconditioned is doubly obscure. But empiricism amounts to the assumption that what is obvious in knowing is what knowing obviously is. That assumption is false, for if one would learn mathematics or science or philosophy or if one sought common-sense advice, then one would go to a man that is intelligent and reasonable rather than to a man that is stupid and silly*” (*Insight, op. cit.*, s. 416, por. *De Deo Trino*, s. 157).

osiąga rzeczywistość, czyli po wykazaniu, że na bazie takiej teorii poznania możliwe jest między innymi rozwiązanie (kantowskiego) problemu krytycznego. To rozwiązanie musi jednak stać się tematem osobnego opracowania.

ERKENNTNISSTRUKTUR NACH BERNARD LONERGAN

Zusammenfassung

Bernard Lonergan SJ (1904–1984) ist einer von der bedeutendsten katholischen englischsprachigen Denker des Zwanzigsten Jahrhunderts. Es wäre schwierig auf jemanden hinzuweisen, der mehr als er die amerikanische katholische Philosophie und Theologie von innen heraus beeinflusst hätte, er wird auch deshalb „der amerikanische Rahner“ genannt. Die Fruchtbarkeit seines Denkens hat ihre Quelle vor allem in der besonders gelungenen Synthese zwischen Neuem und Altem, zwischen Christlichem und Weltlichem, zwischen, einerseits, der großen Tradition des Thomismus und Augustinismus und, andererseits, der neuzeitlichen und modernen Philosophie, dem deutschen Idealismus und englischen Empirismus. Zum Herzstück seines Denkens gehört die Theorie des Erkenntnisstruktur. Synthese dieser Theorie stellt dieser Artikel dar. Mit der Hilfe von transzendentalen und phänomenologischen Methoden demonstriert Lonergan, daß die Erkenntnisstruktur des Menschen aus drei Ebenen besteht: empirischen Ebene, intellektuellen Ebene, rationalen Ebene. Die Handlungen auf diesen Ebenen bilden zusammen einen kumulativen Prozeß, der zur Erkenntnis führt. Sehr wichtig ist hier besonders auf dem zweiten und dritten Ebene der Akt des Verstehens, die Einsicht, die immer auch ein kreatives Moment in sich hat, ein Effekt des Wirkens des Subjekts. Diese drei Ebenen sind gerade das, was man traditionell Verstand oder Vernunft oder Erkenntnisvermögen nennt. Richtige begreifen dieser dreidimensionalen, dynamischen Struktur macht sie zum Hauptschlüssel für Philosophie, ermöglicht viele Mißverständnisse in Erkenntnisphilosophie zu beseitigen, ermöglicht eine Vermittlung zwischen empirischen, rationalen und idealistischen Verstehen des Erkenntnisprozesses.

Tadeusz Szaniawski

TYPY POSTAW WOBEC ŚMIERCI

Śmierć jest zjawiskiem specyficznym i złożonym, podobnie i postawa wobec śmierci odznacza się pewną specyfiką. Tanatologowie mówiąc o postawie wobec śmierci wymieniają jej różne cechy, wymiary i komponenty. Dotychczasowe badania wskazują na różnorodność postaw wobec śmierci. Józef Makselon wymienia osiem wymiarów postaw wobec śmierci: konieczność, centralność, tajemniczość, wartość, groza, tragiczność, destrukcyjność i absurdalność.¹ Jawi się problem: czy można mówić tylko o pewnych wymiarach postawy wobec śmierci, czy też również o określonych typach postaw wobec śmierci?

Podjmując problematykę typologizacji postaw wobec śmierci, omówię zasady typologizacji oraz przedstawię charakterystykę wyodrębnionych typów postaw wobec śmierci.

Korzystając z pierwszej części *Inwentarza postaw wobec śmierci* Józefa Makselona, zbadano 254 osoby w wieku 35–45 lat oraz podjęto próbę zbadania jednorodności przebadanej próbki. W tym celu zastosowano podejście właściwe dla taksonomii numerycznej,² wykorzystując udoskonaloną wrocławską metodę hiperkul³. W wyniku jej zastosowania stwierdzono, że przebadana próbka 254 osób nie jest grupą jednorodną, i wyodrębniono z niej pięć następujących podgrup – typów postaw wobec śmierci.

1. Typ ambiwalentny (A) – 112 osób (53,8%). Badani o postawie ambiwalentnej podchodzą do zagadnienia śmierci jako do pewnej wartości, ale równocześnie pojmują śmierć jako koniec nadziei i największą niepewność.

¹ J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*, Lublin 1983, 86–87.

² Słowo „taksonomia” pochodzi od słów greckich: *taksis* = układ, porządek; *nomos* = prawo, zasada.

³ J. Pocięcha, B. Podolec, A. Sokołowski, K. Zając, *Metody taksonomiczne w badaniach społeczno-ekonomicznych*, Warszawa 1988.

2. Typ spokojny (S) – 52 osoby (25%). Nie boi się śmierci i podchodzi do niej ze stoickim spokojem, który zdaje się wynikać ze swojskiego pojętej wiary w życie pozagrobowe.

3. Typ religijny (R) – 19 osób (9,1%). Badani należący do tej grupy wiedzą, co to jest śmierć, i nie boją się jej, bowiem wierzą w życie pozagrobowe i mają świadomość swojej niedoskonałości.

4. Typ unikowy (U) – 13 osób (6,3%). Należący do tego typu nie boją się śmierci, ale też zagadnienie śmierci nie jest przedmiotem ich głębszej refleksji i zadumy.

5. Typ przerażony (P) – 12 osób (5,8%). O śmierci myśli bardzo intensywnie i często. Perspektywa własnej śmierci oraz śmierci najbliższych przeraża należących do tego typu.

Dalsza analiza wyodrębnionych typów postaw wobec śmierci ma na celu udzielenie odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie: czym różnią się wyodrębnione typy postaw wobec śmierci?

Biorąc pod uwagę pierwszą część *Inwentarza postaw wobec śmierci* wyliczono miary podobieństwa między strukturami odpowiedzi w poszczególnych grupach – typach postaw wobec śmierci. Korzystając z tej możliwości, z każdej grupy wybierano pięć twierdzeń o najmniejszym średnim podobieństwie i, zasadniczo bazując na nich, opisano odmienne cechy każdego typu postawy.

1. Typ ambiwalentny

Najliczniejszą grupę stanowią ci, którzy wobec zagadnienia śmierci przyjmują postawę ambiwalentną. Z jednej strony, mają oni świadomość, że śmierć jest pewną wartością, i zgadzają się ze stwierdzeniem, że stanowi ona zjednoczenie z Bogiem, ale z drugiej uważają, że śmierć jest końcem nadziei i największą niepewnością. Boją się śmierci, ale podejmują próbę myślenia o niej.

Typ ambiwalentny charakteryzuje się specyficznym podejściem do zagadnienia śmierci. Dla ludzi należących do tej grupy śmierć jest największą tragedią (80,3%). Są przekonani, że w życiu człowieka nie ma nic bardziej przerażającego niż śmierć (76,8%), a to dlatego, że niszczy ona możliwości osobistego rozwoju (73,2%), w okrutny sposób przerywa wszelkie dążenia, działania, oczekiwania (84,8%) i walkę o osiągnięcie sukcesu (83,7%). Śmierć jest najtrudniejszym problemem życiowym (90,3%), a zarazem smutną koniecznością (84%). Ludzie ci żyją ze świadomością, że nie można uniknąć własnej śmierci (84,8%). Praca

ich, a nawet całe życie, owiane są myślą o śmierci (73,2%). Nie mogą od tej myśli się wyzwolić i panicznie boją się śmierci (93,7%). Są przekonani, że człowiek boleśnie przeżywa fakt umierania (78,6%).

Dla badanych o postawie ambiwalentnej śmierć jest zjednoczeniem z Bogiem (83%) oraz drogą do odrodzenia i oczyszczenia (66,1%), ale jest również końcem nadziei (59,6%) i zakończeniem ostatecznego poszukiwania sensu życia (63%).

Zgon krewnych i znajomych uświadamia im z całą mocą, że nie można uciec przed własną śmiercią (98,2%). Dlatego też, gdy dowiadują się o śmierci bliskich, ogarnia ich niepokój (93,8%), przeżywają ból (27,4%), rozpacz (21,6%), smutek (16,8%) oraz uświadamiają sobie fakt przemijania (9,7%). Śmierć bliskich osób uważają za najgorsze zło dla człowieka (87,5%). Fakt śmierci bliskich rozbija ich psychicznie (92,8%). Częściej myślą o śmierci bliskich (84%) niż własnej (51,8%). W teście nie dokończonych zdań 39-letni mężczyzna tak pisze: „Do myślenia o własnej śmierci nie jestem skory – staram się unikać myśli o tym”. Większość z badanych uważa, że śmierć bliskich przeżyta we właściwy sposób może człowieka hartować i udoskonalać (65,2%). Kiedy zastanawiają się nad śmiercią własną, postanawiają poprawę życia (57,1%), a gdy czasami wyobrażają sobie własną śmierć, odczuwają strach i lęk (22%), żal za światem (17,6%) oraz smutek (15,6%). „Na myśl o własnej śmierci lękam się, czy postępowałem właściwą drogą” (mężczyzna, lat 40). Natomiast gdy spotykają się ze śmiercią osób obcych, nie wprowadzają zmian w swoje życie (58%).

Chociaż osoby badane o postawie ambiwalentnej pojmują śmierć jako zjednoczenie z Bogiem, to jednak uważają ją za coś strasznego, o czym lepiej nie myśleć i czego lepiej nie oglądać, zwłaszcza śmierci najbliższych.

2. Typ spokojny

Do drugiej grupy badanych należą ci, którzy do zagadnienia śmierci podchodzą z wielkim spokojem. Ten stoicki spokój zdaje się wypływać z ich filozofii życia i pełnego nadziei zaakceptowania faktu śmierci.

Spokojni nie boją się śmierci jako zjawiska ogólnego, dotyczącego wszystkich ludzi (76,9%), jak również nie boją się śmierci własnej (75%). Towarzyszy im świadomość, że nie unikną własnej śmierci (84,6%), ale ta prawda ich nie przeraża (84,2%). „Do myślenia o własnej śmierci już się przyzwyczaiłam” (k., l. 35 i k., l. 39). Badani o po-

stawie spokojnej nie zgadzają się ze stwierdzeniem, że śmierć jest największą niepewnością (69,2%), znakiem zapytania (67,3%) i jednym z podstawowych absurdów życia (96%). Uważają, że do słowa „śmierć” nie można odnieść stwierdzenia „nie wiem” (67,3%). Śmierć dla nich nie jest tragedią (84,6%), ale pewną tajemnicą, wielkim momentem prawdy człowieka o sobie (86,5%).

„Na myśl o własnej śmierci czuję lęk, ale równocześnie nadzieję na wielkie Miłosierdzie Boże” (k., l. 41 i k., l. 42). „Wolałabym umierać mając świadomość, że wszystko tu na ziemi zostawiłam w całkowitym porządku” (k., l. 41). Badani należący do tej grupy pojmują śmierć jako zjednoczenie z Bogiem (94,2%), okazję do oddania życia ziemskiego na rzecz lepszego (88,5%), a także drogę do odrodzenia i oczyszczenia (86,5%). Aż 98,1% z tej grupy zgadza się ze stwierdzeniem, że właściwy stosunek do śmierci może człowiekowi pomóc lepiej żyć. Nikt nie sprzeciwia się temu twierdzeniu, a tylko jedna osoba nie ma zdania na ten temat. Ludzie z tej grupy podziwiają pogląd, że człowiek boleśnie przeżywa fakt umierania (73,1%), oraz są przekonani, że śmierć jest najtrudniejszym problemem życiowym (75%).

Zgon krewnych i znajomych uświadamia im, że nie można uciec przed własną śmiercią (96,1%). Są przekonani, że śmierć najbliższych przeżyta we właściwy sposób może człowieka hartować i udoskonalać (94,2%). I chyba dlatego o wiele częściej myślą o śmierci bliskich (84,6%) niż o własnej. Rzadko myślą o śmierci własnej (50%), jak również bliżej nie znanych im osób (80,8%).

Pod wpływem myślenia o śmierci jako zjawisku ogólnym pytają, jak nie zmarnować życia (65,4%). Natomiast gdy myślą o śmierci bliskich, postanawiają lepiej żyć (67,3%), a zastanawiając się nad śmiercią własną, podejmują decyzję lepszego życia (67,3%).

W chwili zastanawiania się nad umieraniem obcych ludzi odczuwają fakt przemijania ludzkiej egzystencji (38,2%), smutek (22,4%), niepewną przyszłość (10,9%) i dopiero na czwartym miejscu nadzieję (10,6%). Kiedy dowiadują się o śmierci bliskiej osoby, przeżywają ból (28,5%), smutek (18,0%), rozpacz (17,3%) i przemijanie (13,1%). Natomiast kiedy czasami wyobrażają sobie śmierć własną, to na pierwszym miejscu pojawia się nadzieja (23,4%), następnie uświadamiają sobie fakt przemijania (21,5%), odczuwają żal za światem (15,1%) i smutek (12,2%).

Badani o postawie spokojnej nie boją się śmierci i akceptują to zjawisko. Ten spokój zdaje się wynikać z ich konstrukcji psychicznej i swego rodzaju pojętej wiary w życie pozagrobowe. Nie jest to postawa lekceważenia i pogardy dla śmierci jako takiej, ale postawa wypływająca z przyję-

tej filozofii życia. „Śmierć człowieka – kończy zdanie nie dokończone mężczyzna lat 45 – to element życia.” A inni kończą to zdanie: „Śmierć człowieka to normalny koniec życia” (k., lat 42; m., l. 36; m., l. 42).

3. Typ religijny

Typ religijny patrzy na zagadnienie śmierci poprzez pryzmat wiary, chociaż nie zawsze według niej żyje. Badani o postawie religijnej myślą często i wiele o śmierci własnej (73,7%) i swoich bliskich (89,5%), ale to nie przeszkadza im optymistycznie patrzeć na życie (78,9%). Do zagadnienia śmierci podchodzą nie jak do zła koniecznego, ale jako do pewnej życiowej wartości. Są przekonani, że śmierć jest momentem zjednoczenia z Bogiem (84,2%) i nie przekreśla w okrutny sposób myśli, dążeń i planów życiowych człowieka (84,2%) oraz nie niszczy możliwości osobistego rozwoju (68,4%). Dla typu religijnego śmierć jest okazją oddania życia ziemskiego na rzecz lepszego (84,2%) oraz drogą do odrodzenia i oczyszczenia (94,7%). Badani należący do tego typu zgadzają się wprawdzie ze stwierdzeniem, że do zjawiska śmierci nie można odnieść słowa „nie wiem” (78,9%), ale śmierć dla nich nie jest końcem nadziei (73,7%), nie jest tragedią (89,5%), nie jest czymś przerażającym (73,7%), ani smutną koniecznością (78,3%), ale jest wielkim momentem prawdy o sobie (94,7%). „Na myśl o własnej śmierci – pisze kobieta lat 38 – staram się jak najszybciej mieć serce czyste.” A inna kobieta tak pisze w teście zdań nie dokończonych: „Wolałabym umierać przygotowana i dojrzała do śmierci, bez lęku, żeby Matka Najświętsza była przy mnie” (l. 59).

Badani z tej grupy zgodnie zaprzeczają twierdzeniu, że śmierć jest jednym z podstawowych absurdów życia (100%). Są przeświadczeni, że przeżyta we właściwy sposób śmierć bliskiej osoby może człowieka hartować i udoskonalać (94,8%). Większość z nich żyje ze świadomością, że nie można uniknąć własnej śmierci (68,4%). Ta prawda wraca do nich z całą mocą zwłaszcza wtedy, gdy umiera ktoś z ich bliskich czy znajomych (100%). Aczkolwiek zdecydowanie zaprzeczają twierdzeniu, że śmierć bliskich jest dla człowieka najgorszym złem (84,2%).⁴

Badani o postawie religijnej, gdy rozmyślają o śmierci własnej, podejmują wówczas decyzję lepszego życia (79%), a kiedy myślą o odejściu swoich bliskich, również postanawiają lepiej żyć (57,9%). „Kiedy myślę

⁴ Tak zdecydowanie nie zaprzecza żadna inna grupa.

o własnej śmierci – pisze kobieta lat 38 – nasuwa mi się myśl na spotkanie z Bogiem.” Natomiast gdy rozmyślają o ogólnym zjawisku śmierci, to nasuwa się im pytanie, jak nie zmarnować życia (68,4%). Zastanawianie się nad własną śmiercią powoduje u nich głównie chęć poprawy życia (84,2%). Kiedy śmierć dotknie kogoś z bliskich im osób, wtedy postanawiają się poprawić (63,2%), a gdy zetkną się ze śmiercią obcego człowieka, wtedy przede wszystkim pragną dokonać zmian w swoim życiu (63,2%). O śmierci bliżej nie znanych osób myślą rzadko (68,4%).

Osoby badane o postawie religijnej, gdy czasem wyobrażają sobie śmierć własną, odczuwają nadzieję (24,6%), strach i lęk (20,2%) oraz uświadamiają sobie wtedy fakt ludzkiego przemijania (18,4%). Kiedy dowiadują się o śmierci bliskiej osoby, wówczas przeżywają smutek (21%), ból (20,2%) i nadzieję (16,7%). „Po śmierci bliskiej osoby czuję lęk, czy ta osoba będzie wśród błogosławionych” – pisze 40-letni mężczyzna. W chwili zastanawiania się nad umieraniem obcych im ludzi odczuwają fakt przemijania (30,7%), smutek (16,7%) i niepewną przyszłość (14,9%) oraz nadzieję (13,2%).

Badani o tej postawie wiedzą, co to jest śmierć, i nie boją się jej, bo wierzą w życie pozagrobowe. Są przekonani, że po śmierci spotkają się z Bogiem, chociaż mają świadomość swojej niedoskonałości.

4. Typ unikowy

Czwarta grupa badanych to ci, którzy wobec zagadnienia śmierci przyjmują postawę unikową. Typ unikowy nie boi się śmierci, ale też zagadnienie śmierci nie jest przedmiotem jego głębszej refleksji i zadumy.

Zagadnienie śmierci dla badanych o postawie unikowej nie jest problemem najważniejszym i nie zajmuje w ich życiu centralnego miejsca (76,9%). Ale zjawiska śmierci – jak wszyscy zgodnie twierdzą – nie można również zaliczyć do jednego z podstawowych absurdów życia (100%). Wprawdzie badani o postawie unikowej podzielają pogląd, że śmierć jest zjednoczeniem z Bogiem (84,6%) i okazją do oddania życia na rzecz lepszego (76,9%) oraz drogą do odrodzenia i oczyszczenia (76,9%), to jednak myśl o śmierci nie przenika życia i działania (84,6%). Śmierć dla typu unikowego jest pewną wartością, a to dlatego, że nie przerywa ona poszukiwania sensu życia (84,6%), nie niszczy wszystkich możliwości osobistego rozwoju człowieka (100%), nie jest

znakiem zapytania (84,6%), nie jest największą niepewnością (84,6%) i końcem nadziei (76,9%). Do zagadnienia śmierci nie można odnieść określenia „nie wiem” (76,9%) i nie można powiedzieć, że jest ono najtrudniejszym problemem życiowym (53,8%). W zdecydowany i jednoznaczny sposób badani sprzeciwiają się stwierdzeniu, że śmierć jest największą tragedią (92,3%). Osoby należące do tej grupy nie podchodzą do zagadnienia śmierci jako do smutnej konieczności (84,6%) oraz nie boją się śmierci (84,6%) między innymi dlatego, że nie przekreśla ona w okrutny sposób myśli, dążeń i oczekiwań człowieka (69,2%). Możliwość własnej śmierci nie przeraża ich (92,3%). „Na myśl o własnej śmierci – pisze mężczyzna lat 44 – uspokajam się.” Nie dociera jednak do świadomości badanych osób fakt, że nie można uniknąć własnej śmierci (61,5%). Twierdzą wprawdzie, że wiele myślą o śmierci własnej (76,9%), ale w rzeczywistości myślą o niej rzadko (69,2%) i to najrzadziej ze wszystkich grup. „Do myślenia o własnej śmierci skłaniają mnie chwile niebezpieczeństw, troska o wychowanie syna” (m., l. 35). Rzadko też myślą o śmierci bliżej nie znanych osób (76,9%). Natomiast często myślą o śmierci bliskich (46,1%).

Badani o postawie unikowej przyjmują niekonsekwentną postawę wobec śmierci. W pierwszej części *IPS* (skala) większość z nich twierdzi, że nie myślą o śmierci swoich bliskich (53,8%), a w drugiej części *IPS* (kwestionariusz) odpowiadają, że o śmierci bliskich myślą często (46,1%).

Osoby należące do tej grupy, gdy myślą o własnej śmierci, to 38,4% z nich podejmuje decyzję lepszego życia, a reszta nie dokonuje żadnych zmian w swoim życiu (30,8%), albo też pyta o początek i cel życia (30,8%). „Na myśl o własnej śmierci mam nadzieję, że nie będzie tak źle” (k., l. 38). Kiedy zastanawiają się nad odejściem swoich bliskich, to część z badanych postanawia lepiej żyć (38,5%), część pyta o początek i sens życia (38,5%), a dla reszty nie ma to żadnego wpływu na dalsze działanie (23%). „Po śmierci bliskiej osoby odczuwam spokój, a jednocześnie smutek związany z jej odejściem” (k., l. 38). Natomiast rozmyślając o ogólnym zjawisku śmierci, większość z nich zastanawia się, jak nie zmarnować życia (53,8%).

Zastanawianie się nad śmiercią własną sprawia, że u większości badanych pojawia się chęć poprawy życia (61,5%), a u pozostałych (38,5%) nie powoduje to żadnej zmiany. Kiedy śmierć dotknie kogoś z bliskich, wtedy głównie postanawiają się poprawić (69,2%), a gdy spotkają się ze śmiercią obcych ludzi, to 61,5% nie wprowadza zmian w swoim życiu, zaś 38,5% postanawia wprowadzić jakieś zmiany.

Osoby o postawie unikowej, gdy czasami wyobrażają sobie śmierć własną, odczuwają przemijanie (24,4%), nadzieję (21,8%), spokój (16,7%) oraz niepewną przyszłość (9%). Kiedy dowiadują się o śmierci bliskiej osoby, przeżywają wtedy smutek (33,3%), ból (23,1%) i przemijanie (16,7%). Natomiast w chwili zastanawiania się nad umieraniem obcych ludzi czują przemijanie (33,3%), smutek (21,8%) oraz spokój (14,1%) i nadzieję (14,1%).

Do grupy czwartej należą ludzie odważni, którzy nie boją się śmierci. Wydaje się, że ten brak lęku wynika raczej z cech osobowości niż z poglądów na życie, tym bardziej, że w konkretnych sytuacjach przyjmują oni postawę unikową wobec zagadnienia śmierci.

5. Typ przerażony

Typ przerażony boi się śmierci jako zjawiska ogólnego, a perspektywa własnej śmierci napawa go niepokojem.

Badani o postawie przerażonej zagadnienie śmierci uważają za centralny problem w swoim życiu (91,7%). Dla człowieka na tym świecie nie ma nic bardziej przerażającego niż śmierć (66,7%), a to dlatego, że jest ona wielkim momentem prawdy o sobie (91,7%) i nie można zaliczyć jej do jednego z podstawowych absurdów życia (91,7%). Osoby należące do tej grupy, mimo że w większości są przekonane, iż śmierć nie jest końcem nadziei (75%), zgadzają się jednak ze stwierdzeniem, że śmierć jest największą niepewnością (66,7%). Mimo że prawie wszyscy są zgodni, iż śmierć jest momentem spotkania i zjednoczenia z Bogiem (91,7%) oraz drogą do odrodzenia i oczyszczenia (91,7%), to jednak możliwość własnej śmierci ich przeraża (75%). Wszyscy badani z tej grupy śmierć kojarzą z lękiem (100%) i boją się nawet myśleć o śmierci własnej (75%). Mimo to o śmierci własnej myślą wiele (83,3%) i często (50%). Często też myślą o śmierci swoich bliskich (100%). Rzadko natomiast myślą o śmierci bliżej nie znanych osób (66,7%). „O śmierci powinien myśleć każdy – pisze kobieta lat 41 – to pomaga żyć rozsądnie.” Gdy dowiadują się o śmierci bliskiej osoby, ogarnia ich niepokój (100%), ból (27,8%), rozpacz (23,6%) i smutek (22,2%). Ludzie przerażeni uważają, że największym złem dla człowieka jest śmierć bliskich (75%). Zgon krewnych i znajomych uświadamia im z całą mocą, że nie uciekną przed własną śmiercią (91,7%), i z tą świadomością żyją (83,3%). Gdy czasem wyobrażają sobie śmierć własną, wtedy odczuwają niepewną przyszłość (22,2%), strach i lęk (22,2%) oraz nadzieję

(16,7%). Aż 91,7% osób należących do tej grupy, zastanawiając się nad śmiercią własną, podejmuje decyzję poprawy życia. Podobnie dzieje się, gdy śmierć dotknie kogoś z ich bliskich (75%). Natomiast kiedy spotykają się ze śmiercią obcego człowieka, większość z nich postanawia wówczas przede wszystkim dokonać zmian w swoim życiu (58,3%). W chwili zastanawiania się nad umieraniem obcych ludzi odczuwają przemijanie (22,2%), smutek (19,4%) i ból (15,3%). „Przeżywanie cudzej śmierci jest przykre i nie chcę się z nią spotykać w codziennym życiu” (k., l. 40).

Osoby badane o postawie przerażonej, mimo że są świadome tego, iż właściwy stosunek do śmierci może pomóc człowiekowi lepiej żyć (100%) i że przeżyta we właściwy sposób śmierć bliskiej osoby może człowieka hartować i udoskonalać (75%), nie potrafią tego jednak wykorzystać w swoim życiu. „Dla mnie udział w pogrzebie jest przykrą koniecznością” – pisze kobieta lat 41.

Bardzo zróżnicowaną postawę przyjmują osoby przerażone stwierdzeniem, że śmierć jest zniszczeniem wszelkich możliwości osobistego rozwoju. Z tym stwierdzeniem zgadza się 33,3%, a drugie 33,3% nie zgadza się, natomiast pozostali nie mają zdania na ten temat.

Badani należący do tej grupy są przerażeni perspektywą śmierci własnej i najbliższych. W przeciwieństwie do innych grup myślą o niej bardzo intensywnie i często. Boją się śmierci jako zjawiska ogólnego. Jest to rodzaj panicznego strachu przed śmiercią w ogóle.

Te typy postaw tak niewątpliwie różne mają swoje różnorodne źródła i uwarunkowania. Jednym z najistotniejszych są cechy osobowościowe. Szczegółowa analiza korelatów osobowościowych wyżej omówionych typów postaw wobec śmierci zostanie przedstawiona w szerszym studium.

Adam Hernas

mojej Żonie

O NADZIEI

1.

Nadzieja jest matką głupich, siostrą szaleńców,
tych, którzy nie potrafią wystarczająco dobrze
liczyć własnych szans

ciotką roztargnionych pięknoduchów, którzy
łatwo puszczają w niepamięć każdą stratę

kuzynką nieudaczników gubiących się
za pierwszym lepszym zakretem

powierniczką wariatów wypatrujących
cudownej odmiany swego losu

Ci, którzy stoją mocno na własnych nogach,
nie potrzebują nadziei

bez obaw czekają jutra, które przyniesie im
niechybnie garść wczorajszych uciech

Dla nich wszystko się już spełniło

Kiedy obudzą się w swoich łózkach, wolni
od wątpliwości, znowu przywita ich słodki poranek
świata, który właśnie przeminął.

2. Nadzieja a oczekiwanie

Nadzieja nie jest oczekiwaniem. W praktyce zwykliśmy jednak używać tych słów zamiennie. Nadzieja bywa rozumiana jako mniej pewne oczekiwanie, to znaczy jako oczekiwanie takiego zdarzenia, którego rzeczywiste zajście nie jest do końca przesądzone. Mając taką nadzieję, jesteśmy przekonani o daleko idącym prawdopodobieństwie zajścia zda-

zenia. Posiadamy również tę, właściwą oczekiwaniu, pewność, że zdarzenie to, o ile faktycznie nastąpi, będzie zdarzeniem w czasie codzienności, zdarzeniem włączonym w łańcuch innych zdarzeń podobnych do siebie w swej czasowej formie. Nadzieja jako oczekiwanie, poza prostą intencją spełnienia, wspomagana jest przez siłę pragnienia. Mając nadzieję, pragniemy jakiegoś stanu rzeczy i to, konkretne w swej intencji, pragnienie ma zrównoważyć możliwość niespełnienia, która kładzie się cieniem na tak rozumianej nadziei. Pragnąc spełnienia się czegoś, mamy wolę wpływania na bieg wypadków, tak jakby intensywność pragnienia mogła mieć wpływ na przechylenie się szali na właściwą stronę.

Z drugiej natomiast strony, są również oczekiwania, których przedmiot może się nie spełnić, którym nie przysługuje pewność spełnienia, a którym jednocześnie towarzyszy jasna tego świadomość. Oczekiwania te wyłamują się z porządku codzienności, ponieważ dopuszczają ewentualność niespełnienia, czyli dopuszczają inny rodzaj czasu niż pewny czas przeszłości. Coś, czego się oczekuje, może się nie zdarzyć i taka ewentualność brana jest poważnie pod uwagę. Ten rodzaj oczekiwania również bywa określany jako nadzieja, zwłaszcza kiedy mówimy: „mam nadzieję, że to lub to nastąpi”. Przedmiot takiego oczekiwania nie tylko ma szansę spełnić się, ale najprawdopodobniej się spełni, jednak możliwość niespełnienia pozostaje zupełnie realna. To rozróżnienie, które funkcjonuje w potocznym rozumieniu, pozwalające wyodrębnić nadzieję jako szczególnego rodzaju oczekiwanie, ledwie zapowiada właściwą różnicę, która lokuje obydwie fenomeny na dwóch przeciwnych biegunach ludzkiego doświadczenia. Nadzieja, o którą nam idzie, nie ma żadnego charakteru oczekiwania.

Nadzieja jest otwarciem, otwarciem, które nie tylko układa przed nami całkiem nowy widnokrąg, ale które przemienia także stary, doskonale już przez nas rozpoznany. Nadzieja mianowicie otwiera nam przyszłość. Zupełnie inaczej niż oczekiwanie, które pozwalało spodziewać się kontynuacji czasu codzienności, otwiera ona taką przyszłość, która dopiero być może zostanie wypełniona czasem, ale nie ma żadnej na to gwarancji. Nadzieja otwiera zatem coś więcej niż czas, który był dotąd. To, co było dotąd, jednolity świat codzienności, będzie wprawdzie trwał nadal wypełniony przeszłością, oczekiwaniem przemijającego czasu, jednak jego znaczenie ulegnie ważnej przemianie. Świat codzienności nabierze sensu miejsca, które się opuszcza i które stanowi punkt odbicia dla skoku w nieznanne. Przeszłość zrealizowana w codzienności będzie teraz służyć przyszłości, która wcale nie jest prostą, czasową kontynuacją tego, co było. Przeszłość, wypełniająca się w zwyczajnym ludzkim

„teraz”, będzie pozwalać na to, by przeszłość mogła się przed nami otworzyć jako niecodziennosc. Przeszłość w jakimś sensie wejdzie w wymiar przyszłości, stając się tym, co „teraz” naprawdę pozostało z tyłu, co, zobaczone z tej jakościowo nowej perspektywy przyszłości, pojawi się jako ostatecznie zakończone i wyczerpane. Przyszłość nie gwarantuje kontynuacji czasu. Ciągłość czasu jest bowiem sprawą tego, co minęło. To, co ewentualnie może zdarzyć się w przyszłości, może również wpaść w tę ciągłość czasu jako to, co następnie przeminie. Tym samym przyszłość zawiera w sobie także tę szczególną możliwość, jaką jest czas przeszłości. Jest to jednak tylko jedna z wielu możliwości. Przyszłość otwarta przez nadzieję w swym istotnym rdzeniu jest czymś innym niż czas, przynajmniej w sensie, w jakim rozumieliśmy czas mówiąc o codzienności.¹

3. Pewność a zaufanie

Oczekując w codzienności posiadamy pewność, że przedmiot oczekiwania spełni się w czasie codzienności. Wraz z pojawieniem się nadziei to podstawowe prawo, regulujące ruchem czasu, zostaje naruszone w swej podstawie. Wymiar przyszłości otwarty przez nadzieję leży poza zasięgiem zwyczajnego oczekiwania, a zatem zasada pewności spełnienia się przedmiotu oczekiwania nie może go dotyczyć. Przyszłość jest nieoczekiwalna i dlatego jest również niepewna. Jest szczególnego rodzaju niewiadomą – niewiadomą co do jej czasowego charakteru, ale także co do czasowości w ogóle. Może się bowiem okazać nie tylko inna od codzienności, a więc nie tylko inna od tego, co już się w czasie wydarzyło, ale również inna od wszelkiej przewidywalnej czasowości; może się okazać zupełnie nieczasowa. Nadzieja, otwierając nam dostęp do wymiaru przyszłości, wprowadza w ludzki świat nie znany dotąd element ryzyka. Przyszłość jest niewiadomą wymykającą się naszemu zmysłowi pewności, zakorzenionemu w pamięci minionego czasu. Odtąd człowiek będzie miał poczucie wkraczania na obcy teren, zupełnie inny niż miejsce jego zwyczajnego zadomowienia się w czasie. Taka przyszłość jest mu nie znana, ponieważ niczego podobnego nie odnajduje we własnej pamięci. Wszystko, co się dotychczas wydarzało, zawsze przybierało ostatecznie formę czasu codzienności, formę łańcucha wzajemnie powią-

¹ Por. mój esej *O codzienności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, t. XXV, z. 2, s. 101–121.

zanych ze sobą czasowych momentów zwanych chwilami. W *continuum* tego czasu nie ma żadnych luk, niczego w nim nie brakuje. Przyszłość, która nie może być przedmiotem zwykłego oczekiwania, nie mieści się zatem w takiej perspektywie, ponieważ zagraża przerwaniem tego czasowego *continuum*, wnosi w ten porządek niebezpieczeństwo chaosu.

Fakt, że przyszłość otwarta przez nadzieję mimo wszystko nie ciągnie za sobą katastrofy świata codzienności, może świadczyć o jakiejś głębokiej dyspozycji człowieka do życia nadzieją, a równocześnie o tym, że przyszłość wykraczająca poza codziennościowy projekt czasu jest ukrytą właściwością ludzkiej egzystencji. Nie zmienia to w niczym prawdy, że człowiek zdolny jest przeżywać własne życie w świecie codzienności, nie stając nigdy wobec takiej otwartej przez nadzieję przyszłości. Jego nadzieja być może pozostaje nieujawnioną dyspozycją, przysłoniętą szczelnie oczekiwaniem rzeczy pewnych.

Przyszłość, która rozkłada związane z oczekiwaniem poczucie pewności, posiada punkt zaczepienia w czasie codzienności dzięki zaufaniu. Nadzieja, otwierając przyszłość, wzbudza do niej zaufanie. Człowiek, stając twarzą w twarz z niewiadomą, która nigdy nie pojawiła się w świecie codzienności, nie popada w rozpacz, ani nie jest paraliżowany strachem przed nią. Wręcz przeciwnie, jego życie toczy się dalej w zwyczajnym świecie, poddane prawu przemijania, jakie tym światem rządzi. Teraz jednak budzi się w nim świadomość ryzyka, wynikająca z niepewnej przyszłości. To, co się może stać, nie jest już dla niego powrotem znanej przeszłości, jej reminiscencją, ale może przynieść rzeczy nowe, inne od tych, które były, nieprzewidywalne, takie, których człowiek nie będzie się spodziewał. Biorąc na siebie to ryzyko, ale też zdobywając świadomość takiego egzystencjalnego ryzyka, człowiek posiadający nadzieję ma również zaufanie do przyszłości.

Najogólniej zaufanie to polega na mocnym przekonaniu o tym, że wszystko, co przyniesie i co zawsze może przynieść przyszłość, w ostatecznym rachunku nie obróci się przeciw niemu. Jest to również przekonanie, że właściwi mu świat określony przez czasową codzienność oraz jego uczestnictwo w tym świecie nie pójdzie na marne, że w jakiejś niewyobrażalnej formie przetrwa każdą próbę przyszłości. Inaczej mówiąc, w przekonaniu tym idzie o czasowy charakter przyszłości, to znaczy o to, by przyszłość stała się istotnym fragmentem jednego ludzkiego czasu, nawet jeśli nie będzie to już udomowiony czas codzienności. W zaufaniu człowiek ufa czasowi, ufa, że nieznaną przyszłość będzie jego przyszłością, a zatem będzie innym wymiarem tego samego czasu, który dotąd był mu znany w postaci przeszłości i terażniejszości.

Zaufanie, które dzieje się przecież także w jakiejś terażniejszości, jest swoistą klamrą spinającą czas codzienności z nowym, dopiero co otwartym, wymiarem przyszłości. Włącza ono przyszłość w pewną syntezę czasu, czasu trzech wymiarów, którego nie da się zobrazować figurą płynącego strumienia. Taki czas jest raczej nieokreślonym tłem, na którym to płynięcie się odbywa i dzięki któremu codzienność może być przeżywana jako płynięcie i przemijanie.

Nadzieja otwiera przyszłość godną zaufania. „Przyszłość”, ta, której doświadczyliśmy w świecie codzienności, mogła opierać się jedynie na pewności tego, co już się stało, a co utrwaliło się w naszej pamięci. Była zatem jakby powtórką przeszłości, kontynuacją formy czasu minionego. Dopiero nadzieja pozwala rzeczywiście odstawić na bok cały balast przeszłości. Jak się wydaje, ta otwarta przez nadzieję przyszłość ma dla człowieka jakąś niezrozumiałą jeszcze wartość oraz jakiś niepojęty na razie sens. Człowiek ufa czemuś, czego jeszcze nie zna i czego nie może oczekiwać tak jak dotąd oczekiwał. Przyszłość ta nie jest areną spełniających się oczekiwań. Człowiek ufa, że to, co się stanie, nie obróci się przeciw niemu, lecz przeciwnie, że odnajdzie on w tym samego siebie. Nadzieja pcha go zatem ku przyszłości, nie obiecując niczego z konkretnych zdarzeń. Ona powoduje, że jego zadowolenie w codzienności staje się coraz bardziej wątpliwe, a charakter jego czasowej egzystencji coraz bardziej przechodzi pod władanie metafory wędrówki ku nieznanemu. Przyszłość wymaga od niego opuszczenia codzienności nie w sensie zmiany formy egzystowania lub przejścia w inne życie. Jednakowoż otwarcie się przyszłości poza jego dotychczasowym horyzontem oznacza już faktycznie wyjście poza codzienność. Mając nadzieję oraz nosząc w sobie ukrytą dyspozycję do posiadania nadziei, człowiek już zawsze należy do przyszłości. To, co było, określa świat, który jest mu dany i który jakoś zastaje. To, co będzie, i to, co może być, stanowi rodzaj wyzwania, na które się odpowiada. Przyszłość jest jakby przez człowieka posiadającego nadzieję sprowokowana, a poprzez zaufanie ulega niejako asymilacji, staje się ludzkim czasem, nowym wymiarem ludzkiego czasu oraz jakościowo nowym sposobem przeżywania czasu. Być może człowiek musi dojrzeć do własnej przyszłości. Być może zadowolenie w codzienności jest konieczne, by rozpocząć tę wędrówkę w nieznanie bez żadnej pewności spełnienia oczekiwań. Być może nadzieja przychodzi w chwili takiej właśnie dojrzałości na przyjęcie nieoczekiwanego, na przyjęcie owego „wszystko może się stać”. Być może przyszłość, jako wymiar czasu, wcale nie zbliża się do nas, ale to my sami wychodzimy jej naprzeciw i tym ruchem permanentnego wy-

chodzenia wzbudzamy w sobie przekonanie, że to czas płynie ku nam, przynosząc ciągle nowe, często zaskakujące nas, rzeczy. Być może przyszłość polega na tym, że człowiek wnosi swój czas w wymiar nieznanego. Być może też przyszłość staje się wymiarem czasu poprzez fakt obecności czasowego człowieka w tym, co czasowi nie podlega.

Człowiek, wychodząc z codzienności, zabiera jakby ze sobą swój czas, przenosi go w nieczasową przyszłość i w ten sposób uczasawia tę, pozbawioną jeszcze czasu, przyszłość. Nadzieja dawałaby mu przy tym zaufanie, że czas, który niesie ze sobą, wytrzyma konfrontację z „nieznanym”, „innym” oraz że to „nieznane” i „inne” da się zobaczyć ludzkim okiem i przeżyć za pośrednictwem zmiennego ludzkiego ciała. W takim sensie należałoby stwierdzić, że przyszłość staje się przyszłością człowieka, wymiarem ludzkiego czasu poprzez to uczasowienie, poprzez wkroczenie obecności człowieka w przestrzeń poza horyzontem codzienności.

4. Przyszłość staje się wymiarem ludzkiego czasu poprzez wychodzenie w stronę „nieznanego”

Człowiek, żyjący dotąd w codzienności, w pewnym sensie zabiera całą tę swoją codzienność na wędrowkę. Wszystko, co nowe i inne, napotkane po drodze, będzie próbował zobaczyć poprzez znany mu czas codzienności. Także i w tym przejawia się jego zaufanie do przyszłości, że zawsze bierze on poważnie możliwość patrzenia na przyszłość poprzez czas i że spodziewa się przyszłości jako zdarzenia, jako czegoś, co w pewien sposób, mimo wszystko się stanie. Bierze zatem poważnie i spodziewa się, że przyszłość zwiąże się istotną relacją z jego codziennością, a także, że codzienność wytrzyma każdą próbę destrukcji czasu. Jego zaufanie do przyszłości jest więc także zaufaniem do czasu oraz ostatecznie zaufaniem do siebie samego. Nadzieja znajduje w człowieku punkt oparcia, którym jest jego, dopiero co obudzone, przekonanie, że zdoła uczasować nieznaną przyszłość bez względu na to, czym się ona faktycznie okaże. Nadzieja, odkrywając przyszłość, przemienia świat człowieka, ten świat, który polegał na uczestnictwie w przemijaniu. Człowiek mający nadzieję rozpoznaje w sobie przyrodzoną skłonność do konfrontacji z nieznanym. Okazuje się, że jest on niejako zawsze gotowy stanąć obok swojego codziennego świata po to, by używając jedynej znanej mu miary – miary płynącego czasu – spotkać rzeczy nowe i nieoczekiwane. Inaczej mówiąc, ta jego skłonność polega na ustanawianiu cza-

sowego charakteru przyszłości i na włączaniu jej w czasowy obieg, ale jednocześnie na przyswojeniu elementu nieoczekiwalności właściwego wymiarowi przyszłości. Ten element nieoczekiwalności musi się teraz stać równoprawnym atrybutem jednego czasu obok pewności oczekiwań i obok przemijania. Czas ludzki w perspektywie przyszłości nie jest już miarowym i regularnym upływem chwil. Przyszłość, jako wynik każdorazowej konfrontacji z „nieznanym”, wprowadza w dotychczasowe przedstawienie czasu drugą, odmienną dynamikę skierowaną w poprzek dynamiki płynięcia. Mówiąc wprost, czas, aby mógł płynąć, musi najpierw eksplodować. Konfrontacja czasowego człowieka z „nieznanym” jest taką właśnie eksplozją dającą nowy początek czasu.

Przyrodzona skłonność do konfrontacji z „nieznanym” jest więc równocześnie dyspozycją do zaczynania czasu, do ustanawiania punktu „zero”. Czas trzech wymiarów, jeśli można tak jeszcze w ogóle powiedzieć, zaczyna się i płynie od punktu „zero” przyszłości w kierunku tego, co było, a co zostało utrwalone w pamięci. Byłby to zatem kierunek odwrotny do tego, który zwykliśmy określać strzałką czasu, a więc w stronę przyszłości. Taki kierunek byłby również niezgodny z kierunkiem ruchu wychodzenia z codzienności i przenoszenia jej poza horyzont, co jednak wydaje się jedynie sprawą specyfiki stosowanej tu metafory i ograniczeń, jakie stąd wynikają. Wymiar przyszłości koncentruje się wokół punktu początku czasu i w pewnym sensie określa otoczenie jego źródła. Czas rodzi się w środku „nieznanego”.

Nadzieja nie oczekuje przyszłości, ale pozwala przypuszczać, że przyszłość będzie czasem, a mówiąc dokładnie, że przyszłość w ogóle „będzie”, że się wydarzy. Zaufanie do przyszłości jest zaufaniem do tej wydarzalności, do owego „będzie”. Zaufanie pojawia się w sytuacji, kiedy otwarła się również możliwość „nie będzie”, możliwość czegoś innego niż czas. Jest więc ono zaufaniem pomimo zagrożenia taką możliwością, a nawet wbrew takiemu zagrożeniu. Człowiek, postawiony w sytuacji zagrożenia jego własnego czasu przez otwierającą się przyszłość, nie musi jednak szukać jakiejś nowej podstawy zaufania do czasu, ponieważ zaufanie to samo budzi się w nim wraz z nadzieją. Na tym polega jego dyspozycja do formowania czasu przyszłości. Wchodząc w „nieznane” z doświadczeniem codziennego świata, poprzez nadzieję formuje on czasowość przyszłości, czyli inaczej mówiąc nadaje czasową postać owemu „będzie”.

Mówiąc „przyszłość będzie”, używając czasownika „jest” w czasie przyszłym trybu oznajmującego, wyrażamy całe ryzyko związane z przyszłością. To ryzyko, które było nieobecne w perspektywie pewnych

oczekiwań codzienności. Słowo „będzie” wyraża także to „pomimo”, oraz pokazuje całe otoczenie przeróżnych możliwości „nie będzie”. Trzeba tu jednak podkreślić, że zagrożenie możliwością „nie będzie” dotyczy świata codzienności, który w tym ruchu formowania czasu przyszłego zostaje niejako odstawiony. Zagrożenie to pozostaje w mocy tak długo, jak długo jesteśmy jeszcze do codzienności przywiązani. Poczucie zagrożenia jest bowiem reakcją na to utrzymujące się przywiązanie do codzienności. Rozluźnienie przywiązania znajduje swoje bezpośrednie odbicie w osłabionym poczuciu zagrożenia. Im bardziej zdecydowanie człowiek opuszcza swą codzienność, tym większe jest jego zaufanie do przyszłości, która przestaje być dla niego światem grożącym możliwością „nie będzie”. Nadzieja przeprowadza człowieka z żywiołu przemijania, czyli z żywiołu zaangażowania, w płynący czas, w żywioł uczasawiania nowego, w żywioł obcowania ze źródłem czasu. Obydwa te żywioły pozostają właściwością istoty ludzkiej, dlatego jej doświadczanie czasu jest o wiele bogatsze niż powszechne przeżywanie czasu jako miarowego upływu wyobrazonego w postaci płynącej rzeki.

Człowiek, popchnięty przez nadzieję do tej swoistej wędrówki w poprzek czasu, zostaje niejako wystawiony na próbę. Nadzieja otwiera przed nim surowy nieobliczalny kosmos, wobec którego człowiek staje jakby zawsze już przygotowany na sytuację bycia wystawionym na próbę. Ta jego gotowość wynika jakby z wnętrza jego czasowej istoty; z drugiej zaś strony, zarówno doświadczenie czasu codzienności jako zwyczajnego przemijania, jak i doświadczenie bycia wystawionym na próbę, stawiania wobec możliwości „nie będzie”, współtworzą podstawowy nerw czasu i z tej racji wymagają równorzędnego traktowania w każdym poważnym namyśle nad czasem.

W zasadzie człowiek nie uchyla się, nie może się uchylić przed tą sytuacją. Mając nadzieję, od razu się w niej znajduje. Ewentualna ucieczka, wycofanie się na powrót do świata codzienności nie jest kwestią jego swobodnego wyboru, ale może mieć miejsce tylko jako aspekt zdarzenia utraty nadziei. Dzieje się tak dlatego, że nadzieja przemienia czasowe otoczenie człowieka i sprawia, że jego właściwym światem okazuje się przyszłość leżąca poza horyzontem codzienności. Przyszłość okazuje się tym wymiarem, na który zorientowane było całe jego jestwo, nawet wówczas, kiedy o tym nie wiedział, żyjąc w świecie codzienności.

Nadzieja wystawia na próbę ludzki czas. W próbie tej formuje się przyszłość jako nowy wymiar czasu. To, co nieznanne, zostaje objęte horyzontem czasu. W horyzoncie tym pojawia się jednak również możli-

wość zakończenia czasu. Nadzieja w pewnym sensie bierze tę możliwość zawsze pod uwagę. Zakończenie czasu nie jest jakimś wyjątkowym faktem, nieszczęśliwie dotykającym człowieka. Jest ono elementem jego ludzkiej kondycji i mieści się w projekcie jego czasowości. Człowiek zawsze stoi wobec perspektywy zakończenia czasu, ale dopiero nadzieja stawia mu ją wyraźnie przed oczami. Mając nadzieję, człowiek poważnie przyjmuje tę perspektywę jako swą własną, przynależną mu na specjalny sposób. Pozostając w koniecznym związku z czasem, jako czasowa istota, stoi on jednocześnie wobec możliwości zakończenia czasu, jak i wobec możliwości jakiegś nieczasowości. Nawet wówczas, kiedy z konfrontacji z „nieznany” wychodzi się obronną ręką, kiedy formuje się czasowa przyszłość, zachowująca ciągłość z czasem codzienności, perspektywa zakończenia czasu wcale nie została przewyciężona. Nadzieja nie pozwala uchylić się przed tą perspektywą. Być może w przypadku osłabienia nadziei lub jej stopniowej utraty człowiek przyzwyczaja się do tego, że jego przyszłość układa się i nadal będzie się układać według prawa przemijania, rządzącego codziennością. Taka przyszłość, pozbawiona możliwości końca czasu, w rzeczy samej będzie się utożsamiać z codziennością, stanowiąc punkt odniesienia spełniających się oczekiwań, aż ostatecznie wpadnie we władanie przeszłości.

Ludzka przyszłość nie może być pozbawiona napięcia konfrontacji, zasadniczej niepewności i ryzyka. Nadzieja kładzie na szalę całego człowieka. Czas przyszłości rodzi się w momencie takiego podstawowego „albo-albo”. W konfrontacji z formującą się właśnie przyszłością staje zawsze ja sam, nie uchylam się przed nią, lecz biorę na siebie wszystko, co może się zdarzyć, oraz wszystko, co nigdy się nie zdarzy. Staję wobec początku mojego własnego czasu. Mój czas, we wszystkich swych wymiarach, cały dzieje się przede mną, w mojej obecności i przy moim udziale. Mimo wszystko pozostaję sobą, będąc wystawionym na „nieznane”, a również na niemożliwość czasu. Na tym właśnie polega cała specyfika przyszłości, wyznaczającej jakościowo odmienny aspekt ludzkiego czasu.

5. Gotowość na wszystko

Nadzieja ujawnia w nas taką gotowość, dzięki której potrafimy stanąć w zupełnie nowej, niecodziennej sytuacji jako my sami. Wyrwanie z czasu codzienności nie powoduje jakiegś wewnętrznej destrukcji w człowieku. Może to wręcz wskazywać na fakt, że człowiek niejako na-

leży do przyszłości, że dopiero nadzieja tę jego uprzednią przynależność pozwala naprawdę zrozumieć. Przyszłość została wprawdzie dopiero teraz otwarta, została mu uprzystępniona jako wymiar jego własnego czasu, ale w gruncie rzeczy „wisiała już” nad jego spokojną codziennością. Człowiek odnajduje się w sytuacji bycia postawionym wobec nieznannej przyszłości, mimo że w codzienności sytuacja taka nie zachodzi. Przekracza próg zwyczajności z jakąś rutyną, chociaż jego zaangażowanie w codzienne życie nigdy tego nie zapowiadało. Nadzieja odsłania w nim naturę wędrownika, ukrytą pod naturą bywalca w ustabilizowanym świecie.

Dzięki nadziei człowiek przelamuje niepewność, wynikającą z niemożliwych oczekiwań. To, co jest niemożliwe z perspektywy zwykłego oczekiwania, staje się na inny sposób możliwe w świecie nadziei. Możliwy jest czas tam, gdzie czasu w ogóle nie ma. Możliwe jest przetrwanie w sytuacji zasadniczej niepewności. Nadzieja, odbierając pewność, daje zaufanie. Prawdziwa przyszłość otwiera się dopiero wówczas gdy, mimo niemożliwości jutra, ma się zaufanie do czasu. Dzięki nadziei człowiek dostrzega możliwość czasu również poza codziennością. Dostrzega także szansę dla samego siebie poza czasem codzienności. Tę szansę ostatecznie odkrywa w samym sobie.

Nadzieja mówi, że to, co może być, nie jest pewne, ale poprzez fakt, że w ogóle może być, a zatem może być w czasie, godne jest zaufania. Przyszłość, jako pole takich możliwości, jest miejscem ciągłych narodzin czasu. To, co nieoczekiwane, zostaje zagarnięte ludzkim zmysłem czasu i przygotowane do tego, by stać się czasem, by się wydarzyć. W ten sposób otwiera się przed człowiekiem właściwa przyszłość, nie znana wprawdzie co do zdarzeń oraz do końca jeszcze niepewna, ale możliwa jako ludzki czas, jako trzeci, odmienny w swej jakości, wymiar czasu. Przyszłość jest zupełnie inna niż teraźniejszość i przeszłość, jest odmienną jakością w jednym czasie, rozumianym jako synteza trzech wymiarów. Jak się wydaje, żeby tak było, nadzieja musi otwierać także coś więcej niż samą tylko przyszłość, wchodzącą w taką syntezę. Musi bowiem otwierać także możliwość nieczasowości, czyli czegoś, co taką przyszłością stać się nie może i co w tego rodzaju syntezie nigdy się zmieści. Nadzieja w jakimś sensie taką tajemniczą i niejasną ewentualność zawsze bierze pod uwagę. Być może zaufanie do przyszłości posiada swoje ugruntowanie także w tym fakcie spokojnej akceptacji niemożliwości czasu lub też odwrotnie możliwości nie-czasu. W każdym razie fakt ten nie tylko nie przeraża zdomowionego w świecie człowieka, nie wykracza poza jego czasową konstytucję, ale można zaryzykować stwier-

dzenie, że w tej jego przyrodzonej konstytucji ma swoje stałe miejsce. Mówiąc wprost, nieczasowość jest człowiekowi bliska, chociaż nie posiada on o niej żadnej pozytywnej wiedzy i chociaż namacalnie, na sposób światowego przeżycia, nigdy jej nie doświadczył. Nieczasowość, która oznacza przecież stanięcie w jakiś sposób ponad własną śmiercią i ogarnięcie faktu własnej śmierci, jest w pewien sposób asymilowana do ludzkiego świata w momencie, kiedy przed człowiekiem otwiera się przyszłość i kiedy ta przyszłość wypełnia się stopniowo możliwym, ale zarazem niekoniecznym czasem.

Nadzieja otwierająca przyszłość nie jest więc czasotwórczym instynktem, ponieważ jej rola nie kończy się wraz z podarowaniem nowej perspektywy człowiekowi zamkniętemu dotąd w czasie codzienności. Każda nadzieja oznacza transcendencję czasu w ogóle, to znaczy czasu rozumianego jako synteza trzech wymiarów. Nadzieja jak, gdyby przy okazji przygotowuje tylko miejsce dla formułującego się dopiero czasu przyszłości. Jej spojrzenie zwrócone jest przede wszystkim w niewidzialną głębię nieczasowości, a mówiąc inaczej nadzieja patrzy w wieczność. Wyprowadzając człowieka z codziennego świata, daje mu przyszłość jako przedsmak wieczności. W ten oto sposób nadzieja przechodzi ponad początkiem czasu, sięgając w bezmiar, z którego czas może się dopiero zacząć formować. Jest to swoiste przebicie czasu w głąb. Nadzieja, idąc po śladzie oczekiwania, rozkłada moment spełnienia oczekiwania po to, by powstało miejsce dla czasu przyszłości, a dalej, przebijając się poprzez ten początek czasu, sięga w samą nieczasowość. Być może wspomniana synteza czasu jest możliwa tylko dlatego, że człowiek ma świadomość bliskiej wieczności, świadomość ocierania się o to, co pozostaje poza władzą jego czasu.

Często zwraca się uwagę, że w nadziei zawiera się jakiś element szaleństwa, nieracjonalności. „Nadzieja jest matką głupich.” Zdarza się, że staje ona w oczywistej sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem oraz z logiką konkretnych oczekiwań. Pokazuje to, że nadzieja jest w świecie codzienności siłą obcą i rozkładającą jego porządek. Czas codzienności nie pozostawia wolnego pola, szczerlnie wypełnia cały ludzki świat. Nadzieja stawia ten świat na głowie, ponieważ kiedy tylko obudzi się w człowieku, pokazuje mu bezmiar wolnego pola, pokazuje, że świat codzienności jest niewielką wyspą w morzu tego, co nieczasowe.

Przyszłość, otwarta przez nadzieję, nie pasuje dobrze do linearnego wyobrażenia czasu. Nie jest ona prostym przedłużeniem przeszłości i teraźniejszości. W przyszłości czas się dopiero zaczyna, a w pewnym sensie toczy się dopiero walka o jego możliwość. Czas przyszłości formuje

się w zderzeniu zaufania i niepewności. Zaufanie w pewnym sensie przejmując dla czasu i dla człowieka jakiś okruczeństwo wieczności niedostępny intencji oczekiwania. Człowiek, osiągając horyzont świata codzienności, w naturalny sposób i bez wahania stawia krok w stronę nieoczekiwanego, mając zaufanie mimo absolutnej niepewności. Również to przekraczanie, transcendencja czasu codzienności może być już nazwana przyszłością.

Nadzieja, stawiając człowieka wobec wieczności, nie daje mu więc bezpośrednio nowego czasu, ale w pierwszej kolejności czas mu odbiera, odbiera mu też jego nawyk czasowego zadomowienia się w świecie, wstrząsa jego uporządkowanym światem i pobudza uśpioną w nim fantazję porzucania codzienności i konfrontacji z nieznanym. Człowiek pozyskuje dla czasu, to znaczy dla siebie jako istoty czasowej, coś z wieczności poprzez zaufanie, z jakim przekracza horyzont. To jego zaufanie odnosi się do aktu transcendowania, do czynności stawiania kroku, które okazują się jego ukrytą i gotową dyspozycją. Ostatecznie jest to więc zaufanie do samego siebie, do siebie w tym dopiero co odkrytym i ujawnionym wymiarze istoty czasowej, która ciągle przekracza swój własny czas. Zarazem jednak przekraczanie horyzontu czasu codzienności, będące wyrazem głębokiej, ludzkiej właściwości, oznacza, że porządek czasu skumulowany w czasowym akcie przekraczania zostaje mimowolnie przemycony w obszar nieznanego. Przekraczając horyzont czasu, człowiek nie traci charakteru istoty czasowej, ale przeciwnie, w ten osobliwy sposób przemyca samego siebie jako istotę czasową. Można zatem powiedzieć, że wchodząc w nieznanne, człowiek humanizuje wieczność, a jednocześnie ją uczasawia. Znajduje to poniekąd odbicie w rozumieniu wieczności jako permanentnego „teraz”, jako czasu zatrzymanego w bezruchu. Wieczność, jako szczególna postać codzienności, jako nieprzerwane dzianie się tego samego „teraz”, dzianie się chwili, która nie ciągnie za sobą żadnej przeszłości, świadczy o takiej próbie zaprowadzenia czasowego porządku w samym środku tego, co nieczasowe. Horyzont czasu codzienności jest więc jakby najdalej wysuniętą rubieżą, z której człowiek może spoglądać w bezmiar nieczasowości swoim czasoprzestrzennie określonym wzrokiem.

Nie oznacza to jednak, że horyzont czasu codzienności zostaje przesunięty gdzieś do przodu. Przyszłość w ten horyzont nigdy nie wpadnie, nigdy naprawdę nie stanie się codziennością. Jej specyfika polega jakby na dawaniu energii podtrzymującej ruch płynięcia czasu. Sama przyszłość jednak w tym płynięciu nie bierze udziału. Przyszłość to jakby wyłaniające się z wieczności źródło czasu, odkrywane i zarazem wybite

aktem transcendowania przez człowieka czasu codzienności. Jest także miejscem wkraczania człowieka w bezmiar wieczności. Taką właśnie przyszłość otwiera nadzieja, wybiegająca w stronę wieczności i zostawiająca jak gdyby za sobą wolny teren dla możliwego czasu, teren, na który człowiek wkracza bez obaw. W pewnym sensie nadzieja jest dalekim, wybiegającym spojrzeniem, dzięki któremu ustala się pole widzenia rzeczy na wyciągnięcie ręki. Czas rodzi się w bezpośrednim sąsiedztwie obecności człowieka. Przyszłość w takim sensie jest zawsze na wyciągnięcie ręki, jest tym, co zawsze zaraz może się stać, a dalej tym, co może popłynąć z nurtem rzeki czasu. Przyszłość jest takim wymiarem czasu, który już za chwilę może się wypełnić treścią oczekiwań, a który, jako gotowy już czas, wpadnie w koryto codzienności. Będzie to jednak oznaczać, zgodnie z intuicją potocznego języka, że przyszłość stała się teraźniejszością.

Nadzieja wyprzedza wszelką intuicję czasu. Jej środowiskiem jest nieczasowy bezmiar wieczności. Otwierając człowieka na przyszłość, otwiera go najpierw na wieczność, a w jakimś sensie pokazuje mu tylko, że na tę wieczność był już, w gruncie rzeczy, od zawsze otwarty. Dopiero jednak mając nadzieję, może człowiek zrozumieć, na czym polega jego czasowość, na czym polega czas w swoich trzech wymiarach, na czym polega i w jaki sposób rodzi się jego przyszłość. Czas ludzki potrzebuje takiego diachronicznego spojrzenia, takiej nieczasowej perspektywy. Rozumiejąc czasowy charakter swego bytu, człowiek rozumie jednocześnie swą głęboką nieczasowość.

6. Nicość, beznadziejność, rozpacz

Nicość. Mówi się, że nadzieja nas prowadzi, że nami kieruje. W podobnym sensie używamy sformułowania „nadzieja wyprowadza z codzienności”. Wskazuje to na bardzo ważny element dynamiki wprawiania w ruch. Nadzieja sprawia, że człowiek jakby ruszał się z miejsca, porzucał zastany układ rzeczy, opuszczał miejsce swego dotychczasowego pobytu. Kiedy traci się nadzieję, albo kiedy nadzieja opuszcza człowieka, ruch zostaje niejako wstrzymany. Człowiek wraca do poprzedniego stanu rzeczy z poczuciem, że został porzucony. Nadzieja pozostawiła go samemu sobie. Tracąc nadzieję, utracił także perspektywę przyszłości, dlatego sytuacja ta oznacza swoisty regres do codzienności i poddanie się na powrót prawom przemijania. Popadając we władanie przemijania, człowiek, dopiero co pozbawiony nadziei, traci z oczu moment początku czasu. Dla niego czas wypełnia całe jego otoczenie, staje się

znowu jego jedynym, najbardziej naturalnym środowiskiem. Opanowuje go poczucie, że jest wyłącznie czasowym bytem, określonym przez swą przeszłość, a w konsekwencji zamkniętym w przeszłości. Miejsce utraconej przyszłości zajmuje ponownie oczekiwanie tego, co już było.

Łatwy powrót do świata codzienności, jak się wydaje, nie jest możliwy. Nadzieja pozostawia trwały ślad w człowieku zatopionym w zwyczajnym świecie. Fakt stanięcia wobec nieznanego zostaje odcisnięty na jego pamięci i będzie ciągle powracał w niespokojnej intuicji transcendowania czasu. Codziennosc nie będzie już nigdy jedyną ojczyzną tego, kto zaznał prawdziwej nadziei. Dokonało się w nim jakieś istotne rozchwianie, wynikające z podważenia fundamentu czasowości, rozumianej jako stałe i regularne przemijanie. W sam środek takiej czasowości wdarła się bowiem niezrozumiała idea wieczności, która w przypadku utraty nadziei zostaje wyparta przez poczucie rozkładającej czas nicości. Nicość, do której nie można się odnieść, która nie pozwala na zrobienie miejsca dla przyszłości, staje się dla człowieka prawdziwym utrapieniem. Niszczy ona porządek codzienności i nie pozwala człowiekowi wieść jego spokojnego życia w świecie. Załamanie się nadziei, nagła utrata tej swoistej genealogii, będącej dla człowieka pomostem łączącym go z wiecznością, powoduje, że czuje się on zagrożony przez nicość, zepchnięty do defensywy. Zamyka się w swoim czasie. Aby ocalić swą czasową egzystencję, próbuje identyfikować się z trwałością struktury przemijania, po to, by w takiej ograniczonej formie trwania zdobyć dla siebie oparcie. Tracąc nadzieję, gubi z oczu początek czasu. Znika też dystans do codzienności, który nadzieja zawsze mu zapewniała. Wycofuje się więc z pozycji „bycia wystawionym na”, ponieważ nie ma już punktu zaczepienia owego „na”. Bez nadziei nic nie ma już do napotkania. W takim sensie nicość oznacza dotkliwą utratę i brak. Mówiąc, że miejsce wieczności zajmuje teraz nicość, nie mamy wcale na myśli jakiegoś pozytywnego charakteru nicości, to znaczy, że jest ona czymś, do czego można się w jakiś określony sposób odnieść. Nicość oznacza w pierwszym rzędzie utratę nieoczekiwanego i nieznanego, a w konsekwencji utratę możliwej przyszłości. Jest to w pewien sposób związane z tym, że bez nadziei człowiek nie ma również zaufania do czasu i, jak już powiedziano, zaufania do siebie samego. Przyszłość, która dopiero co dawała mu punkt oparcia, teraz usunęła mu się spod nóg. Nieoczekiwane, wobec którego śmiało stawał twarzą w twarz, teraz ziejże pustką, brakiem, w którym próżno szukać śladu zaprzepaszczonego wypełnienia, nieobecnością, która nie wskazuje na żadną uprzednią obecność. Stawanie „wobec” samo się w nim załamuje jako bezpodstawne i bezprzedmio-

towe. Przyszłość, która była dla niego przestrzenią możliwości, teraz oznacza niemożliwość przekraczania horyzontu codzienności.

Nicość oznacza także poczucie utraty wolności, jaką niewątpliwie dawała człowiekowi nadzieja. Otwierając przed nim wymiar przyszłości, nadzieja uwalniała go przecież od czasu codziennego, a jednocześnie dawała mu wolność obcowania z surową wiecznością. Z tego swobodnego obcowania rodziła się uczasowiona przyszłość. Można tu zatem mówić o utracie zasmakowanej wolności. Świat codzienności będzie teraz przez niego postrzegany jako pewnego rodzaju pułapka, będzie dla niego jałową ziemią, w którą został rzucony, a której nigdy dla siebie nie wybierał. Ten stan będzie się utrzymywał tak długo, jak długo wspomnienie utraconej wolności będzie panować w ludzkiej duszy. Dopóki człowiek zachowuje w pamięci fakt bycia wystawionym na nieczasowość, dopóty nicość będzie się wdzierać w jego otoczenie jako miejsce opuszczone wskutek utraty, zgubienia, odstąpienia od, wycofania się, utraty z pola widzenia itp.

Nicość powoduje u człowieka utratę orientacji. Bez nadziei staje on ponownie w świecie codzienności całkowicie zdezorientowany. Zwyczajna sytuacja życia w świecie w jego przekonaniu staje się dla niego tragiczną koniecznością. Ciągle jeszcze zachowuje w pamięci smak swobodnego obcowania z bezmiarem wieczności, która dopiero co zniknęła, zapadła się w nicość. Ma on poczucie niepełnego bycia we własnym świecie. Wspomnienie nadziei, ale także pamięć przyszłości będzie jeszcze długo budzić w nim niepokój, niepokój bezpośrednio godzący w pewność spełniania się oczekiwań. Ostateczny powrót, regres do codzienności musi zatem oznaczać zapomnienie, zneutralizowanie tej niepokojącej go pamięci. Jak się wydaje, taki powrót w codzienność, trwała utrata nadziei, redukcja czasu do wymiaru przeszłości jest zawsze możliwy. Człowiek posiada przecież umiejętność zapominania, zacierania śladów pamięci. Umiejętność ta jest jakąś formą zdolności przetrwania w sytuacji utraty nadziei i obroną przed popadnięciem w rozpacz. Zapomnienie nadziei, które, jak się wydaje, nie jest jednak wcale swobodnej władzy człowieka, oddala od człowieka doświadczenie nicości oraz pozwala mu odzyskać poczucie bezpieczeństwa i zdomowienia w świecie.

Utrata orientacji polega także na niezrozumiałości tego, co się stało. „Coś się odmieniło”, lecz nie wiadomo jeszcze, co. Człowiek został zaskoczony, nie spodziewał się takiego obrotu spraw, wobec którego pozostaje zupełnie bezradny. Niezrozumiałość panuje nad nim i gnębi go, dopóki w jego pamięci tli się wspomnienie utraconego świata nadziei, dopóki człowiek, pozostając zwrócony w stronę nieczasowości, nie osiadł

jeszcze na dobre w codzienności. Chodzi tu o ten moment zawieszenia w próżni, gdy nie może jeszcze niczego w normalny sposób oczekiwać, a nie posiada już, związanego z nadzieją, zaufania do przyszłości. Niccoś sprzężona jest z nadzieją w tak przedziwny sposób, że kiedy tylko nadzieja słabnie, niccoś wkrada się w perspektywę, która została przez nadzieję otwarta, ale też, wraz z wygaśnięciem ostatniego promienia nadziei, ona sama również znika. Mówiąc metaforycznie, niccoś karmi się nadzieją, a kiedy osiąga swój ostateczny cel – unicestwienie nadziei, sama znika, ponieważ przestaje być dla człowieka osiągalna, ukrywa się za horyzontem, który bez nadziei nie jest człowiekowi w ogóle dostępny.

Beznadziejność. Człowiek, próbujący znaleźć się na powrót w codzienności, wprowadza w ten znany mu już porządek coś z wymiaru wieczności, który otwarła mu utracona nadzieja. Oczekuje zatem nieoczekiwanego tak samo, jak oczekuje się normalnych zdarzeń w codzienności. Inaczej mówiąc, próbuje odzyskać dostęp do wieczności bez udziału nadziei. Stan ten nie jest jednak popadaniem w złudzenia, ponieważ próbom tym towarzyszy wyraźna świadomość niemożliwości. Jest to więc oczekiwanie nieoczekiwanego z pełną świadomością niemożliwości spełnienia. Człowiek próbuje odzyskać dostęp do przyszłości poprzez to, co minęło, poprzez takie oczekiwanie, jakim oczekuje się zwyczajnych zdarzeń w codzienności. Próby te podejmuje on niejako wbrew sobie, wbrew zdrowemu rozsądkowi, który mu podpowiada, że trzeba pogodzić się z utratą i uznać, że nadzieja nie jest w jego swobodnej dyspozycji. Beznadziejność naznaczona jest więc takim podwójnym tragizmem. Z jednej strony, nieszczęściem utraty nadziei, z drugiej – dramatem świadomości występującej przeciw sobie. Wchodzi tu zatem w grę bezradność wobec sytuacji utraty, a dalej bezradność wobec samego siebie, wobec tego człowieka wytraconego z codzienności, który nie potrafi odnaleźć w niej ponownie własnego świata i z nim się pogodzić.

Kiedy mówi się „jest beznadziejnie”, ma się zwykle na myśli ten stan zawieszenia między niemożliwą jeszcze codziennością a przyszłością otwartą przez nadzieję, która dopiero co została utracona. Człowiek poddany jest wewnętrznej szamotaninie, trawi go poczucie braku wyjścia ze stanu zawieszenia, tak jakby nie miał już zdolności wyrwania się i zmiany tego stanu o własnych siłach. Potrzebuje jakby czegoś, co nie leży w jego mocy, aby wyjść z tego osobliwego, ciemnego zaułka. Jak się zdaje, w beznadziejności nie można tkwić zbyt długo. Jednym ze sposobów wyjścia z niej jest zapomnienie o świecie nadziei i powrót do codzienności, innym popadnięcie w rozpacz, jeszcze innym melancholia.

Beznadziejność jest brakiem widoków na zmianę sytuacji. Człowiek podjął jakąś próbę odzyskania przyszłości bez nadziei i próba ta zawiodła. To, czego oczekiwał podejmując taką próbę, nie spełniło się. Jego wola, której przecież nic nie ogranicza, po prostu nie ma czego chcieć, a otoczona aurą niemożliwości przestaje chcieć czegokolwiek. Czas przepływa obok niego obojętnie, a on w nim nie uczestniczy, nie przeżywa go, ponieważ jest zaprzątnięty świeżym wspomnieniem utraty. Z tym wspomnieniem człowiek nie daje sobie rady, w jakimś stopniu ono go paraliżuje, odbiera mu zdolność normalnego widzenia rzeczy. W beznadziejności człowiek poddaje się niejako działaniu sił, o których nic nie wie, zdaje się na coś, czego nie pojmuje, ponieważ sam nie posiada już zdolności pokierowania sobą. Co się z nim stanie – jest poniekąd sprawą przypadku. To, czy odnajdzie się w codzienności, czy popadnie w rozpacz lub melancholię, albo też czy odzyska w jakiś sposób nadzieję, nie będzie zależało od niego. W sytuacji beznadziejności człowiek przynajmniej z tego zdaje sobie sprawę.

Rozpacz. Mówi się, że człowiek popadł w rozpacz. Może to sugerować, że rozpacz jest przygotowaną dla niego zasadzką, w którą zawsze może wpaść, a która nie do końca leży w przestrzeni jego świadomego rozeznania. Człowiek reflektuje się dopiero wówczas, kiedy jest już w rozpacz, kiedy w niej się pogrąża i zapada się jakby coraz głębiej w otchłań.

Rozpacz nie jest prostym przeciwieństwem nadziei, jakkolwiek w świecie nadziei na pewno nie ma miejsca na rozpacz. Utrata nadziei nie prowadzi prostą drogą do rozpacz, wystawia jednak człowieka bezpośrednio na jej niebezpieczeństwo. Rozpacz znaczy tyle, co odwrócenie porządku, postawienie wszystkiego na opak.² Porządek świata nadziei, świata zasadniczo otwartego na wymiar nieoczekiwanego nieczasowości, rozsypuje się doszczętnie i zamyka w ciasnej przestrzeni ruin. Odsłania się obraz świata zrujnowanego i zdewastowanego, rozpaczliwie pustego, w którym przede wszystkim nie ma miejsca dla człowieka. Niccoś przybiera jakby realny kształt w postępującym procesie unicestwienia. Ludzki świat zanika gwałtownie, kurczy się, a wraz z nim kurczy się w samym sobie człowiek, jego obecność ulega jakiejś niepojętej niwelacji. W porównaniu z beznadziejnością rozpacz jest o wiele bardziej intensywna, naznaczona szaleństwem. Pamięć o utracie nadziei oraz wspomnienie

² Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993, s. 380 i 465.

świata nadziei są tak dla człowieka zabójcze, że niemal niszczą go od środka jak śmiertelna choroba. Człowiek nie może się od nich uwolnić, nie może o nich zapomnieć, ale jest jakby przymuszony do nieustannego rozpamiętywania i pogrążania się w bolesnych przypomnieniach. Jest w rozpaczcy również świadomość przegranej walki o utraconą nadzieję, wysiłku, który poszedł na marne. Rodzi się z tego jednak jeszcze większa udręka, popychająca go do podejmowania nowych prób zmiany sytuacji.

Człowiek rozpacza, a nie tkwi w rozpaczcy. Może to oznaczać, że odwrócenie porządku świata jest dziełem samego człowieka, że to nie rozpacz wciąga go w zasadzkę bez wyjścia, ale że to on sam, swym agresywnym działaniem, pogrąża się w rozpaczcy, stacza się po równi pochyłej. Człowiek rozpaczający pozbawiony jest jakichkolwiek stabilnych punktów odniesienia. Jego świat zawieszony jest w próżni. Zewsząd otacza go nicość. Żyjąc wspomnieniem utraty i rozpamiętywaniem przeszłości, pogrąża się w jałowym powtarzaniu chwili teraźniejszej. Ciągłe ożywiane wspomnienie utraty nadziei staje się całą jego codziennością. Jego czas nie płynie i nie przemija, ale natarczywie powraca, zataczając coraz szybciej swoje kolejne koła. Dręczy go nicość – postępujący zanik obecności. Człowiek broni się przed ostateczną klęską tym rozpamiętywaniem, w pewnym sensie ludząc się, że może to doprowadzić do odzyskania tego, co utracił. Nie jest jednak zdolny zobaczyć, że na tym właśnie polega pułapka, w którą wpadł. Rozpamiętując nasila jedynie proces nicestwienia, zagrożony przez nicość chwyta się pamięci. Kurczący się horyzont dusi jego świat, pomniejsza jego życiową przestrzeń, świat ginie powoli w czeluści.

Rozpacz kryje w sobie zasadnicze rozdwojenie. Z jednej strony, poczucie utraty, która dokonała się bez udziału jego woli, poczucie złego losu, opuszczenia, które nie ma przyczyny; z drugiej natomiast – świadoma aktywność człowieka, która powoduje cały ten fatalny proces pogrążania się w rozpaczcy. Człowiek rozpacza po utracie nadziei, ale jego rozpacz zarazem oddala go od nadziei i zamyka mu do niej dostęp. Zamknięta zostaje również droga powrotu do świata codzienności. Wprawdzie dzieje się i tak, że człowiek oddaje się normalnemu życiu, że wchodzi na powrót w zwyczajny rytm płynącego czasu. Jego rozpacz będzie się jednak o niego ciągle upominać, a pod zasłoną stabilizacji będzie się dalej toczyć wyniszczająca walka z samym sobą. Codzienność będzie w sobie ukrywać prawdziwy konflikt żywiołów. Człowiek, jedząc codzienny chleb, będzie się nieodwracalnie pogrążał w rozpaczcy. Normalne życie w świecie nie jest wszakże dla niego możliwe, nie stanie się

formą ucieczki od rozpaczcy. Może być jedynie pozorem, namiastką stabilizacji, ponieważ jego prawdziwa walka, w którą zawsze będzie całym sobą zaangażowany, toczy się w innym rejonie. Płynący czas codzienności nie jest jego czasem. Jego czas to teraźniejszość wspomnienia. Jak się wydaje, wyjście z rozpaczcy o własnych siłach nie jest możliwe. Potrzebne jest jakieś wydarzenie, jakaś ingerencja, która przerwie ten ruch błędnego koła.

Wprowadzone przez nas rozróżnienie na beznadziejność i rozpacz ma pokazać subtelną granicę oddzielającą sferę możliwości i niemożliwości odzyskania normalnego świata i codziennego czasu. Kiedy granica ta zostaje przekroczona, nie ma dla człowieka alternatywy pozostającej w jego mocy. W stanie beznadziejności, kiedy świadomość utraty nadziei jest jeszcze zbyt świeża, by poddać ją refleksji zaczynającej proces rozpamiętywania, możliwe jest zapomnienie i powrót do zwyczajności, powrót do świata obojętnego na wymiar nieoczekiwalnego, który odślania nadzieja. Człowiek może puścić w niepamięć wszystko to, co wytrąciło go z codzienności, może żyć dalej jakby nigdy nic się rzeczywiście nie zdarzyło, może również zachować dalekie wspomnienie, które dla niego pozostaje bez znaczenia. Po drugiej stronie granicy, kiedy bierna beznadziejność przechodzi w akt rozpaczcy, świat codzienności w ogóle dla człowieka znika. Jednostajny upływ czasu nie jest już dla niego możliwy. W pewnym sensie dotknięcie nadzieją oraz doświadczenie wymiaru wieczności było na tyle głębokie, że został on trwale wyrwany ze swojego pierwotnego środowiska. Ratunek z rozpaczcy, skądkolwiek by nie przyszedł, musi prowadzić do ponownego obudzenia w nim nadziei. Nadzieja musi ponownie zagościć w jego sercu. Jego czas musi ponownie stać się czasem trzech wymiarów, czasem, którego źródło bije w przyszłości. Do tego źródła człowiek musi mieć zawsze dostęp.

7. Melancholia

W melancholii człowiek staje poniekąd w poprzek czasu, który nie płynie już dla niego, przebywa w chwili teraźniejszej, pozbawionej przeszłości i nie dającej mu punktu oparcia dla skoku w przyszłość. Człowiek pozbawiony nie tylko nadziei, ale również zwykłych oczekiwań próbuje coś przeczekać, jednak nie wie nic o tym, co jest do przeczekania. Jego życie toczy się w ciasnej szczelinie teraźniejszości, między nostalgia za codziennością a wspomnieniem utraty nadziei, między utra-

coną przyszłością a niemożliwą już do powtórzenia przeszłością. Podobnie jak w sytuacji beznadziejności i w stanie rozpaczy to, co zostało utracone, tkwi w człowieku jako nieznosne wspomnienie, a zarazem jako dramatyczna świadomość niemożliwego, która nie pozwala mu po prostu odnaleźć się w świecie codzienności. Utracona nadzieja spowodowała jakby deprecjację tego świata. W melancholii wydaje się on zupełnie bezwartościowy, a nawet nieosiągalny dla człowieka żyjącego ciągle jeszcze tą odmienioną i nierealną perspektywą. Żyjąc nadzieją, kierował się na to, co nieczasowe. Kiedy jednak ten jego punkt orientacyjny zniknął, poczuł się zagubiony, wydany pustce, zdaje mu się, że pobłądził. Tu ma swoje źródło, związany z melancholią, smutek i przygnębienie, ale również tęsknota za tym straconym wymiarem.

Człowiek niczego nie oczekuje, ani niczego się nie spodziewa. Zdaje sobie sprawę z tego, że nie istnieje dla niego żadne jutro, ale że jest skazany na nieustanne, gnębiące go „teraz”. To budzi w nim zwątpienie, które w istocie rzeczy jest zwątpieniem w czas i w samego siebie, zwątpieniem zjawiającym się dokładnie w miejsce zaufania do przyszłości, jakie dawała nadzieja. Z tego zwątpienia nie budzi się w człowieku żadna aktywność jak w rozpaczy, wręcz przeciwnie, wpada on w apatię, w jakiś totalny bezruch. Podwójnie wytracony z czasu i z wieczności, swoim permanentnym „teraz” wyznacza między nimi niemożliwą do uchwycenia granicę, która stanowi jednocześnie linię horyzontu, nieprzekraczalną w żadnym kierunku. Człowiek złapany w pułapkę tej osobliwej grawitacji może jedynie poruszać się bezwładnie po tej linii jak po koniecznej i niezmiennej orbicie.

Jak się wydaje, nie tylko utrata nadziei może wpędzić człowieka w melancholię. W rzeczywistości każdy istotny wstrząs, wyrzucający go z kolein zwyczajnego życia w codzienności, może być również podłożem melancholii. Zwłaszcza sytuacje zagrożenia życia, doświadczenia śmierci mogą obudzić w człowieku świadomość niemożliwości istnienia w codziennym świecie. Wstrząs, jakiego człowiek doznaje, polega niewątpliwie na nagłym postawieniu go wobec wymiaru nieczasowości. Jest to jakby krótki dotyk wieczności, z którego zachowuje się jedynie poczucie niewspółmierności tego, co było dotychczas. Człowiek nie traci nadziei ani też perspektywy stawania wobec i wchodzenia w nieczasowość. Jednak czas codzienności i cała przeszłość jakoś się za nim zamykają. Zostaje on złapany w chwilę terażniejszą, kiedy poddaje się temu nagłemu zaskoczeniu i w tym zaskoczeniu trwa. Melancholia byłaby tutaj nieporadnością człowieka pozbawionego oparcia w czasie i w prze-

mijaniu, a również tym swoistym wygnaniem z codzienności, zagubieniem banity, który nie ma się gdzie podziąć. W tym przypadku idzie więc o taki brak nadziei, który nie jest skutkiem jej utraty. Być może ten brak jest stanem bardziej źródłowym niż brak wynikający z utraty. Podobnie jak z beznadziejności, wyjście z melancholii jest możliwe drogą zapomnienia, z jednej strony zapomnienia o nadziei, z drugiej strony o doświadczeniu nieczasowości wywołanym wstrząsem. Wyjście to jest również możliwe odwrotnie, poprzez odzyskanie nadziei lub obudzenie się nowej. Odzyskanie codzienności wydaje się możliwe tylko drogą zapomnienia. Powrót w nieczasowość wyłącznie drogą odzyskania. Melancholia może jednak doprowadzić człowieka do rozpaczy, może przejść zatem w stan aktywnego konfliktu z samym sobą.

Melancholia, w przeciwieństwie do rozpaczy, jest pasywnym trwaniem w zawieszeniu. Określana bywa także jako smutek i depresja. Tak jak rozpacz oznacza jakieś fatalne dla człowieka działanie się, tak melancholia jest jakby egzystencjalną apatią, bezruchem, który przechodzi także w przyzwyczajenie do takiego sposobu bycia. W melancholii nie oczekuje się zmiany. Melancholia sama w sobie jest do zniesienia. Człowiek nie czuje się przymuszony, aby podejmować z nią walkę, a nawet jest w pewien sposób przez nią rozbrajany i pozbawiany inicjatywy. Aby wydobyć się z tego stanu, potrzeba mu jakiejś siły z zewnątrz.

Rozpacz i melancholia mogą człowieka doprowadzić do samobójstwa. O ile w przypadku rozpaczy samobójstwo bywa aktem ostatecznej desperacji, tak w przypadku melancholii jest najprawdopodobniej dziełem pragmatycznego rozumu. Aby się zabić, człowiek tkwiący w melancholii potrzebuje racjonalnego motywu i oparcia w pewnej logice. Inaczej niż w rozpaczy sama tylko bezradność zmagani z melancholią nie wystarcza do postawienia takiego kroku. Człowiek musi najpierw zdać sobie sprawę, na czym polega cała sytuacja chorobliwej niemocy, w jakiej się znalazł. Samobójstwo oznaczałoby dla niego być może ostatni odruch aktywności, zanim rozplynie się bezpowrotnie w atmosferze słodkiej melancholii. Być może w tej właśnie postaci jest to ostatni gest wolności, manifestacja wolności trawionej przez chorobę. W geście tym nie ma cienia intencji wyzwolenia siebie, osiągnięcia czegoś zupełnie innego, wejścia na drogę cudownego ratunku. Jest to czysty, bezcelowy gest. Faktyczne wyzwolenie z melancholii, jak to już powiedziano, wymaga, by w człowieku obudziła się nadzieja. Już sama nadzieja oznacza wyjście z melancholii. Człowiek otwarty przez nadzieję na nieoczekiwane już się z niej wyzwolił.

8. Nadzieja a śmierć

W codzienności śmierć jest w szczególny sposób antycypowana. Jako ostateczne wypełnienie przeszłości należy ona do porządku zwyczajnego przemijania. Kiedy staje się przedmiotem oczekiwań, to oczekuje się jej tak samo, jak każdego innego zdarzenia w czasie codzienności. Śmierć, o którą tu chodzi, to śmierć naturalna, związana z biologiczną konstytucją człowieka – i taka śmierć stanowi element ludzkiej codzienności. Jest ona zwyczajnym zdarzeniem, które się przytrafia, a z indywidualnego punktu widzenia zawsze przytrafia się innym, jest zatem zdarzeniem, które ma miejsce zawsze gdzieś obok. Może ona wprawdzie wywołać nastrój niepokoju i zagrożenia, może również w jakimś stopniu przybliżyć człowieka do wymiaru wieczności, jednak najczęściej wcale nie dotyka człowieka bezpośrednio, dlatego łatwo godzi się on na taki właśnie porządek rzeczy. Świat codzienności zakłada więc akceptację faktu śmierci. Nie wywołuje ona istotnego problemu, a wobec tego nie staje się przedmiotem wartościującej refleksji. W jakimś sensie codzienność jest po prostu obojętna na fakt śmierci. Śmierć w codzienności nie burzy stabilnego porządku czasu, jest bowiem takim zdarzeniem, po którym czas, dla stojących zawsze obok, płynie dalej. Ponadto w przekonaniu tych, którzy wystawieni są na niebezpieczeństwo śmierci, dalszy ciąg czasu codzienności po ich śmierci mieści się niejako w zasięgu ich własnych oczekiwań. Jest ona pojmowana jako czasowe zdarzenie, w którym zawiera się konieczność dalszego ciągu tego samego czasu. Być może stąd biorą się wyobrażenia śmierci jako przejścia w inną rzeczywistość, określoną jednak tym samym, płynącym czasem, albo jako ograniczonej przemiany bytu, w której zachowuje on swoją strukturę czasowego bytu. W takim rozumieniu również po naszej własnej śmierci wszystko „jakoś się ułoży”, wszystko będzie miało jakiś swój dalszy bieg. Patrząc z innej strony, trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że człowiek w świecie codzienności posiada wyraźną intuicję nieistnienia. Zdaje on sobie sprawę z faktu, że w tym jego czasie, kiedyś go nie było.

Przeszłość, spełniając się w codzienności, prowadzi do jakiegoś końca, do wyczerpania się zawartości, której podstawową treścią jest istnienie przejściowe. Byt ludzki, jako swoista kumulacja czasu, jako zapas treści w procesie ujawniania się i spełniania przeszłości, ulega stopniowemu wyczerpaniu. W takim sensie codzienne ludzkie życie całe zawiera się w jądrze przeszłości. Człowiek, żyjąc w codzienności, realizuje swą własną przeszłość, żyje faktycznie czasem przeszłości skiero-

wanym na ostateczne spełnienie poprzez śmierć. Taka śmierć jest człowiekowi najbliższa, jest mu tak bliska, że nie budzi w nim żadnego instynktownego sprzeciwu, ponieważ należy do istoty jego człowieczeństwa. Żyje on w codzienności i zachowuje się tak, jakby śmierci w ogóle nie było, jakby, w jego doraźnym zaangażowaniu w przemijanie, nie miała dla niego żadnego znaczenia. Być może w całej sprawie to jest najważniejsze – śmierć w codzienności nie ma żadnego szczególnego sensu, nie jest przedmiotem rozumowych dociekań i dylematów. Jest zdarzeniem obojętnym, należącym ściśle do porządku przemijania. Człowiek niesie w sobie własną śmierć, tak samo jak niesie własne szczęście i własne cierpienia. W umieraniu znajduje siebie tak samo, jak w sytuacji doświadczenia szczęścia lub cierpienia. W umieraniu człowiek pozostaje sobą do końca, tak jakby zawsze już posiadał zdolność do bycia człowiekiem we własnym umieraniu.

W świecie nadziei cała perspektywa ludzkiego życia zostaje przesunięta poza horyzont codziennego przemijania. Stając wobec wieczności, w otwartej konfrontacji z tym, co nieczasowe, staje się nie tylko wobec codzienności, ale ponadto posiada się od razu dystans wobec właśnie dopiero co otwartej przyszłości. Źródło czasu, bijące z ciasnej szczeliny, w miejscu ścierania się czasu codziennego i tego, co nieczasowe, jest w pewnym sensie w dyspozycji człowieka. Czas zaczyna się dziać niejako na jego oczach, w jego bezpośredniej obecności. Nadzieja niesie człowieka ponad jego własnym czasem, nie pozbawiając go jednak naturalnego zakotwiczenia w czasie. Inaczej mówiąc, nadzieja to nagła ekspansja ducha, który rozpoznaje swój właściwy rejon. Trzeba tu jednak wyraźnie podkreślić, że nadzieja niczego określonego nie oczekuje, nie wyznacza też żadnych celów do osiągnięcia. Otwiera ona jedynie człowieka na nieczasowość, na wieczność, która, jak się okazuje, nie jest mu wcale obca. Przyszłość to pewnego rodzaju uboczny wynik tego zasadniczego otwarcia. Być może dawałoby to również podstawę dla twierdzenia, że przyszłość jest skutkiem wprowadzenia w tę dziwną beczasową przestrzeń jakiegoś okrucieństwa ludzkiej zwyczajności, jakiejś reminiscencji czasu codzienności. Przyszłość byłaby czasową formą wkraczania człowieka w wieczność, byłaby uczasowieniem nieczasowości, nieczasowości zobaczonej po raz pierwszy ludzkim wzrokiem. Przyszłość jako przesunięcie, przeskok wywołany ruchem wkroczenia, transcendencji, jako dynamika dająca początek ruchowi przemijania.

Nadzieja, o którą nam tutaj idzie, rozumiana w radykalnej opozycji wobec oczekiwania, spodziewania się czegoś, a co za tym idzie wobec różnych innych form codziennej czasowości, patrzy zdecydowanie poza

śmierć człowieka. Każda nadzieja, nawet ta najsłabsza i nietrwała, jest celowaniem w inny, pozaczasowy wymiar. Dlatego możemy mówić, że nadzieja orientuje człowieka na nieczasowość, że odwraca jego uwagę od zwyczajnych zdarzeń, do których należy również jego własna śmierć. Daje mu ona pewnego rodzaju sygnał, często bardzo słaby i trudny do rozpoznania, poprzez który niejako upomina się o niego i budzi w nim przekonanie o jego przynależności do innego świata. W świecie codzienności nadzieja nie rodzi oczekiwań, ani nie potwierdza pewności czasu, ale daje siłę przetrzymywania zdarzeń, które wstrząsają filarami zwyczajnego świata, które nie pozwalają toczyć w nim dalej zwyczajnego życia. Dotyczy to również śmierci. Śmierć nagła, wkradająca się w świat codzienny w postaci zabójstwa, choroby, katastrofy, dewastuje cały porządek czasu, w którym człowiek się zdomowił. Nadzieja nie zapobiega tej dewastacji, a nawet przeciwnie, sama doprowadza ją do końca po to, aby łatwiej pociągnąć człowieka w inną stronę, by mu pomóc uczynić ten ważny gest zdystansowania się wobec świata. Przyczynia się ona zatem do oczyszczenia pola poprzez odebranie człowiekowi oparcia w codzienności, nie niszcząc przy tym tego, co w nim pozostaje jako ślad pamięci. Można jedynie przypuszczać, że człowiek postawiony wobec własnej śmierci, mając nadzieję, wprawdzie nie uniknie tej śmierci w wymiarze przemijającego świata, ale że jego obecność w wymiarze nieczasowym nie zostanie całkowicie wydana na pastwę końca istnienia dokonującego się w codzienności. Czy nadzieja okaże się jego ocaleniem?

Mówiąc, że nadzieja pozwala przetrzymać sytuację zagrożenia świata codzienności, mamy na myśli również fakt ochrony przed rozpaczą. Każda destrukcja świata musi przecież ostatecznie dosięgnąć człowieka, który do tego świata należy. Ostatnim aktem tej destrukcji jest rozpacz. Nadzieja może człowieka ocalić przed tego rodzaju zagładą, nawet jeśli się to dokona na zgliszczach codziennego świata. Człowiek ochraniający przed rozpaczą posiada siłę przetrzymania najgorszych kataklizmów. Jak się zdaje, konkretne świadectwa przetrwania w środku piekła, jakich dostarczają nam czasy współczesne, mogą być potwierdzeniem tezy, że nadzieja daje człowiekowi punkt zaczepienia, leżący gdzieś poza terytorium destrukcji. Poprzez to swoiste obcowanie z wiecznością, poprzez relację z wymiarem nieczasowości człowiek zachowuje dystans wobec całego procesu zniszczenia i skutecznie odnajduje siłę przetrwania. Nadzieja pozwala człowiekowi stawać wobec wieczności w taki sposób, jakby jego własna śmierć była do przetrzymania.

Układem odniesienia nadziei, jak już zostało powiedziane, nie jest bynajmniej przyszłość, ani w ogóle czas. Przechodzi ona niejako ponad czasem do zupełnie odmiennego porządku. Otwarcie dla człowieka wymiaru przyszłości dzieje się jedynie przy okazji tego wybiegania ponad widnokrąg. W ten sam sposób nadzieja przechodzi ponad faktem śmierci lub bardziej ogólnie: ponad prawdą o ludzkiej śmiertelności. Koniec ziemskiego istnienia jest wydarzeniem w czasie, które właściwie nie obchodzi bezpośrednio człowieka prowadzonego przez nadzieję poza zwyczajny czas. Nie zmienia to oczywiście w niczym faktu, że czas trzech wymiarów, czyli czas skierowany w stronę przyszłości, opiera się na tym istotnym ruchu nadziei. W takim znaczeniu trzeba mówić o czasotwórczej funkcji nadziei, a mając na uwadze to, że pochodzi ona z głębokiego wnętrza człowieka, można także stwierdzić, że i człowiek jest zasadniczo istotą czasotwórczą. Przyszłość bowiem jest wymiarem czasu, i to czasu specyficznie ludzkiego, tylko o tyle, o ile człowiek posiada nadzieję. Świat nadziei jest inny niż świat codzienności, ale nie ma między nimi bezwzględnego konfliktu. Przyszłość leży w rękach człowieka, który poprzez nadzieję śmiało staje wobec tego, co nieczasowe, ale też potrzebuje on tego odniesienia do wieczności po to, by wziąć czas w swoje ręce, a w pewnym sensie również zapanować nad przemijaniem. Inaczej mówiąc, nadzieja, otwierając go na coś więcej niż czas, daje mu sam czas do ręki. Pozwala mu także stanąć śmiało wobec własnej śmierci, podobnie jak staje on wobec wieczności.

Z perspektywy nadziei śmierć nie jest podstawowym zagrożeniem człowieka. Prawdziwą dla niego klęską jest brak nadziei i rozpacz. Rozpacz oznacza bowiem upadek świata nadziei, o który przecież chodzi człowiekowi przede wszystkim. Nie wiadomo, czy strach przed rozpaczą, czy lęk przed takiego rodzaju nieszczęściem nie jest również wpisany w samą nadzieję, czy ruch transcendowania codzienności, ruch swoistego wymijania czasowego zdarzenia śmierci nie jest bynajmniej zdeterminowany przez poczucie zagrożenia rozpaczą, czy to śmiałe stawanie wobec wieczności nie jest również, a może nawet w pierwszym rzędzie, stawaniem twarzą w twarz z surową możliwością popadnięcia w rozpacz. Faktem jest, że nadzieję można zawsze utracić, jak również, że, zgodnie z powszechnym przekonaniem, nadziei trzeba się trzymać, że ona człowieka prowadzi i pozwala mu przeżyć największe udręki. Mając nadzieję, człowiek nie popada w rozpacz z powodu nieodwracalnej konieczności umierania, mimo że przecież po ludzku śmierci się obawia. Śmierć, która rozkłada leżący u podstaw czasu codzienności mechanizm spełniającego się oczekiwania, nie dosięga nadziei, ponieważ ona nie

jest z porządku oczekiwania. Śmierć zapowiada niespełnienie oczekiwania, zapowiada też kres całego łańcucha oczekiwań, a jednocześnie pozostawia nietknięte to, co nieoczekiwane, pozostawia nietkniętą wieczność. Nadzieja nie jest wprawdzie żadnym rozwiązaniem, wyjściem z konieczności umierania; nadzieja nie pozwala po prostu oczekiwać czegoś po śmierci, ale otwiera ona człowieka i uaktywnia jego duchowy nerw na wymiar nieczasowej wieczności. Człowiek mający nadzieję nie spodziewa się czegoś po śmierci, nie ma więc jakiegokolwiek „nadziei na coś”. Daje mu ona wolność od strachu przed końcem jego własnego czasu. Człowiek, zaprawiony w doświadczeniu bycia wystawionym na nieczasowość, w gruncie rzeczy nie boi się już końca czasu, tego czasu, który przecież ciągle zostawia jakby poza sobą. Nadzieja i śmierć nie spotykają się więc bezpośrednio jako dwie przeciwstawne siły, mocujące się ze sobą w ostatecznej walce. Raczej mijają się obojętnie jak dwa różne światy przejściowo złączone ze sobą klamrą ludzkiej obecności. Oznacza to, że człowiek umierający, który zachowuje do końca nadzieję, nie cały jest swoim umieraniem. Życie, które kończy się w czasie codzienności, wcale nie oznacza końca czasu przyszłości otwartego przez nadzieję. Zdarza się często, że człowiek umiera, zachowując do końca niezwykłą witalność, że umierając wcale nie poddaje się śmierci, choć przecież nie oczekuje żadnej konkretnej formy ocalenia. Może to wskazywać na fakt, że nadzieja, nie będąc lekarstwem przynoszącym nieśmiertelność, jak gdyby wyrывa go również w tej ostatniej chwili ze świata skazanego na wygaśnięcie. Człowiek, który ma nadzieję, żyje wymiarem wieczności także w tej chwili, kiedy umiera w czasie, kiedy jego czas zostaje wyczerpany. Co jednak dzieje się z nadzieją po tej czasowej śmierci człowieka, któż to wie?

9. Codziennosc przemieniona przez nadzieję

Codziennosc rządzi się swoimi prawami. Nic nie może się w niej wydarzyć poza czasem. To, co nieczasowe, w ogóle nie da się w jej ramach pomyśleć. Jest ona szczerlnie wypełniona zdarzeniami, które nie wzbudzają żadnych obaw co do trwałości czasowego porządku świata. Codziennosc jako porządek naturalnego przemijania, w którym człowiek jest zawsze u siebie, w pewnym sensie usypia jego czujność i wciąga go w przestrzeń zapomnienia o tym, co nieczasowe, co temu porządkowi zagraża. Z drugiej jednak strony – oznacza ułożenie się człowieka z czasem, w swoistą symbiozę, w której człowiek zyskuje jakąś beztruskę

i rozluźnienie. Bycie u siebie oznacza jakby współczasowanie czasu. Człowiek nie czuje się przymuszony w przemijaniu, ale niejako współtworzy własną codzienność przy udziale czasu.

Człowiek posiadający nadzieję odnajduje siebie w przemienionej codzienności. Żyjąc w niej, uczestniczy jednocześnie w czymś poza nią. Zamknięty dotąd horyzont został przerwany i strumień czasu, który krążył w jego granicach, teraz znalazł miejsce ujęcia. Ludzki czas, również czas codziennych spraw, nagle popłynął w kierunku tego, co nieznanne, poza przerwany horyzont, w przyszłość, która nie jest już tylko dopełniającą się przeszłością. Nadzieja przemienia więc codzienność, niejako uwalniając czas i dając jej przyszłość, ale jednocześnie to człowiek nadziei, stając wobec nieoczekiwanego, wprawia czas w tę nową specyficzną ruchliwość. Codziennosc zostaje uwolniona od przeszłości, a co za tym idzie, od wszechpanującej pewności spełnienia. Teraz służy ona wybieganiu w stronę wieczności, przechyla się ku wieczności, otwierając jednocześnie dostęp do przyszłości. To wybieganie od codzienności i przechylenie się ku wieczności są już czasem przyszłym. Przyszłość zaczyna się tam, gdzie porzucona została przeszłość jako gwarancja czasu i w ogóle czasowości tego, co się wydarza. Żyjąc w przemienionej codzienności, żyje się zatem przyszłością, ale też nieustannie zrywa się wikłającą człowieka więź z zamkniętym czasem tego, co minęło. Oznacza to ciągle dystansowanie się, odskakiwanie. Żyjąc w codzienności, żyje się jednocześnie niecodziennością, ponieważ oczekując nie jest się już do końca pewnym spełnienia swego oczekiwania. Przemijanie przestaje być jedyną formą takiego czasu. Mając bowiem świadomość nieczasowości, człowiek niejako uprzedza swój czas, a w pewnym sensie bierze w posiadanie początek czasu. Ten czas jest zatem nie tylko przemijaniem i płynięciem, ale także początkiem, ciągłym zaczynaniem. Perspektywa zaczynającego się czasu zostaje wpisana w stabilny porządek codzienności. Czas rodzi się na oczach człowieka zapatrzonogo w wieczność, ale równocześnie zakorzenionego w codziennym świecie. Być może czas przyszły jest wynikiem tego przemycenia zwykłego ludzkiego czasu poza horyzont codzienności, przemycenia, którego dokonuje człowiek, doświadczając wieczności i pozostając zarazem niezmiennie czasową istotą. Być może w ten sposób czas jakby wślizguje się w nieczasowość i ustanawia swój własny początek, źródło czasowego działania się.

Czas przemieniony przez nadzieję ma więc swój początek. Kiedy jednak przeżywany jest ze środka codzienności, trzeba powiedzieć, że postępuje ku jakiemuś końcowi. Z jednej więc strony – czas zaczyna się w przyszłości, z drugiej – w tej samej przyszłości ma swój kres. Co-

dziennosc bez nadziei, nastawiona na przezywanie biezacej chwili, wolna jest od tego widoku poczatku i konca czasu. Jej czas nie konczy sie ani nie zaczyna, poniewaz cala codzienosc jest w nim zanurzona. Dlatego tez czlowiek zyjacy w zwyczajnym swiecie nie zadaje pytan o poczatek i koniec. Tego rodzaju pytania nie maja dla niego zadnego sensu. Istotna refleksja nad czasem moze sie obudzic dopiero w owoczes, kiedy czlowiek wyswobodzi sie spod panowania czasu. Swiadomosc kresu, ktory oznacza przede wszystkim biologiczna smierc, a takze doswiadczenie poczatku czasu, jakie przynosi nadzieja, daja mu dopiero dystans niezbedny dla takiej refleksji. Bedzie ona zawsze balansowaniem na krawedzi miedzy wiecznoscia i smiercia, miedzy nadzieja i rozpacz. Przemieniona codzienosc, wlaczona do swiata nadziei, traci swa neutralnosc i staje sie rowniez waznym fragmentem tego kosmicznego dramatu. Refleksyjna synteza daje dynamiczny obraz czasu trzech wymiarow, w ktorym miesci sie rowniez codzienosc. Kazdy z tych wymiarow – przeszlosc, terazniejszosc i przyszlosc – stanowi specyficzna jakosc. Z cala pewnoscia nie mozna ich sprowadzic do obrazu linii przedzielonej punktem zero, wyznaczajacym moment aktualnego teraz. Dynamika kazdego wymiaru czasu jest inna. Czas pulsuje, jego srodek ciiezkości przesuwa sie na strone jednego z nich, w zaleznosci od tego, w jakim swiecie przebywa czlowiek, na przyklad, czy ma nadzieje, czy popada w rozpacz. Dopoki czlowiek pozostaje zatopiony w codzienosci, dopoki prosty fakt przemijania stanowi jedyne jego srodowisko, dopoty pozbawiony jest dostepu do pelnego doswiadczenia czasu, takiego czasu, ktory jest raczej klebowiskiem roznych napiec niz jednorodna tendencja uplywu. Czas codzienosci przemienionej nadzieja nie uplywa jednostajnie, ale rodzi sie na nowo z niepewnosc i jakby dopiero staje sie wlasciwie ludzkim czasem.

Codziennosc przemieniona przez nadzieje jest codzienoscia otwarta. Czas nie krazy juz w granicach jej zamknietego horyzontu, ale znajduje upust przez miejsce pekniecia w tym horyzontcie. Czas jakby z niej uchodzi, wymyka sie. Dlatego mozna powiedziec, ze plynie on w kierunku nieczasowosci, poza horyzont codzienosci, ze jest zatem czasem skierowanym na jakas nieskonczonosc, w przeciwieństwie do codziennego czasu zamknietego w kole przeszlosci. Nadzieja, dajac przyszlosc, zmienia charakter ruchu czasu. Codziennosc staje sie punktem oparcia, z ktorego czlowiek moze sie odbic, stawiajac krok w strone tego, co nieczasowe. Czas zobaczony ze srodka przemienionej codzienosci plynie zatem ku przyszlosci, rozwija sie, jest ukierunkowanym dzianiem sie, losem.

Nadzieja daje czlowiekowi odwage i jednoczesnie swobode wchodzenia w nieznanne. Probuje on odnalezc swój swiat takze poza codzienoscia, probuje niejako rozpoznać znany mu porzadek w nowym rejonie. Charakterystyczne jest w tym, ze odkrywa przede wszystkim naturalnosc sytuacji stawiania wobec nieznanego, a co za tym idzie, latwosc, z jaka przychodzi mu odwaga i swoboda tego stawiania. Czlowiek odkrywa w pierwszej kolejnosc, ze taka gotowosc stawiania wobec nieznanego zawsze juz mial w sobie, nawet w owoczes, gdy codzienosc nigdy od niego takich rzeczy nie wymagała. Dalej odkrywa w sobie rowniez dyspozycje do posiadania nadziei, tak jakby nadzieja byla stanem pierwotniejszym niz sytuacja jej braku. Moze to nasuwac mysl, ze czlowiek jest istotą zasadniczo posiadajaca nadzieje i rozumiejąca siebie poprzez wszystko to, co nadzieja przynosi i co w zwyczajnym zyciu zmienia. Nieczasowosc lub wiecznosc to perspektywa, w ktorej z latwoscia sie odnajduje i ktora staje sie natychmiast perspektywa jego wlasnego zycia.

Nadzieja nie odbiera czlowiekowi jego codzienosci. Zwraca mu ja po tym, jak zostal z niej nagle wyrwany. Zwrcona codzienosc nie jest juz ta sama codzienoscia, poniewaz czlowiek nie jest juz tym samym czlowiekim. Oddychajac powietrzem, jedzac powszedni chleb nieprzerwanie nalezy do codziennego swiata, jednak istotnej przemianie ulega jego przezywanie i doswiadczanie czasu. Jego czas otworzyl sie przeciez na nieczasowa wiecznosc, zamkniety horyzont codzienosci zostal przzerwany, przeszlosc nie wypelnia juz szczelnie calego swiata, w ktory teraz wdarlo sie nieczasowe, przyszlosc i zrodlo czasu ukazaly sie czlowiekowi, poczatek czasu dzieje sie na jego oczach. Nadzieja dala mu czas przyszlzy.

Czas codzienosci ulega przemianie, poniewaz zmienia sie sposob, w jaki czlowiek oczekuje. Jego oczekiwania stracily pierwotna pewnosc spelnienia, poniewaz nadzieja zaszczepila w nim radykalna niepewnosc czasu w ogole. Czlowiek, oczekujac, bierze teraz pod uwage te dziwna mozliwosc niespelnienia. Byc moze czas wcale nie poplynie juz dalej, byc moze to, co sie prawdopodobnie wydarzy, nie bedzie prostą kontynuacja tego samego czasu, nie bedzie juz tylko treścią przeszlosci, ktora w kazdorazowym „teraz” sie odkrywa. Przemienione oczekiwania swiadczą o rozluźnieniu ich związków z przeszloscia. Poprzez te przemiane dokonuje sie subtelne przeorientowanie ludzkiej czasowosci w strone wymiaru przyszlosci, wymiaru, ktory nada czasowi zupełnie inną charakterystyke. Oczekiwania dotkniete symptomem niepewnosc w rzeczy samej swiadczą o dokonujacej sie penetracji nieczasowego swiata, swiad-

czą o wkraczaniu czasu na terytorium tego, co nieczasowe, nieoczekiwalne. Oczekiwania, które dokonują się w konkretnym czasie, a zarazem stanowią podstawową strukturę tego czasu, przenikając w otwarty kosmos nieczasowości, zaprowadzają w nim prowizoryczny, czasowy porządek i próbują go w jakimś sensie oswoić i włączyć w codzienność. W ten oto sposób otwiera się przyszłość – czas, który nie jest do końca pewny, ale który, jako próba zagarnięcia w ludzkie otoczenie czegoś z wieczności, należy już osobliwie do jednej ludzkiej czasowości, do czasu trzech wymiarów.

Przyszłość, wbrew potocznemu rozumieniu, nie jest tym, co się stanie, ale tym, co rzeczywiście może się stać i co jako możliwe stanowi przedmiot niepewnego oczekiwania. Jest ona więc możliwością czasu bez ostatecznej gwarancji, możliwością czasu, która oznacza również w tej samej mierze możliwość czegoś innego niż czas. A zatem możliwość dalszego spełniania się przeszłości w postaci codziennego czasu jest tutaj również możliwością niespełnienia, a więc możliwością czegoś innego niż przeszłość, która się odsłania. Przyszłość jest jakby momentem zawieszenia czasu, który jeszcze nie popłynął, ale ma już gotowe łożysko, jakim popłynie. Jest także jakby zakrytym źródłem czasu, gdzie dokonuje się jakaś ważna praca przed erupcją gotowej formy czasu.

Nadzieja daje człowiekowi śmiałość oczekiwania więcej, jednak ta śmiałość może go poprowadzić na manowce. Oczekując więcej, może on bowiem oczekiwać w taki sam sposób jak dotychczas w codzienności, sprowadzając każdy przedmiot oczekiwania w ramy imperatywu pewności spełnienia. Człowiek, karmiąc się nadzieją, pielęgnuje wówczas w sobie iluzje. Miejsce tego, co nieoczekiwalne, zajmuje iluzoryczny przedmiot konkretnego oczekiwania. Oczekiwania wsparte na nadziei przybierają postać spodziewania się fantastycznych wydarzeń w czasie. To, co nie mogło być przedmiotem zwyczajnego oczekiwania, dzięki nadziei zostaje urealnione w wyobraźni i wydane na pastwę intencji takich oczekiwań. Nadzieja podpowiada wtedy człowiekowi, że wszystko może się zdarzyć. Wyobraźnia mówi mu, że wszystkiego można oczekiwać. Nieoczekiwalne zostaje sprowadzone do codzienności w postaci fantazmatu, wytworu wyobraźni. Nadzieja chorobliwie przełożona na konkretne oczekiwania najczęściej wygasa, zostaje zduszona przez logikę spełniających się oczekiwań. Świat otwarty na nieczasowość stopniowo się zamyka, kurczy się, by ostatecznie wrócić do formy codzienności wypełnionej złudnymi oczekiwaniami.

10. Skąd bierze się nadzieja?

Nadzieja budzi się w człowieku jako pewnego rodzaju odruch, reakcja na zdarzenie wstrząsające jego zwyczajnym światem spraw codziennych. Być może jest również i tak, że człowiek znajduje się jakby od zawsze w atmosferze nadziei, że codzienność nigdy nie stanowi w jego życiu planu pierwszego. Momentem, który decyduje jednak zasadniczo o przemianie ludzkiego świata, jest pojawienie się świadomości własnej, indywidualnej śmierci. Jak powiedziano, codzienność radzi sobie z ogólnym faktem śmierci, sprowadzając go zawsze do wymiaru konkretnego czasowego zdarzenia, które ma miejsce w czasie jako przypadek cudzej śmierci. Świadomość własnej, indywidualnej śmiertelności nie daje się zasymilować w codzienności. Świadomość ta nie pozwala człowiekowi spokojnie żyć, przypomina o sobie przy każdej okazji, stanowi dla niego prawdziwe utrapienie i nieszczęście, jest źródłem centralnego niepokoju. Zdarzenia, które budzą tę świadomość – takie jak cierpienie, choroba, sytuacje bezpośredniego zagrożenia życia, zarówno dotyczące mnie samego, jak i osób najbliższych, bezpośrednio uczestniczących w moim życiu – nie tylko nie zostawiają możliwości zachowania dystansu, ale w jednej chwili pochłaniają mnie całego, zamykając każdą drogę odwrotu i odbierając jakąkolwiek możliwość zamknięcia się w sobie. Śmierć opanowuje wtedy całego człowieka, przez moment posiada nad nim władzę, zabiera mu spod nóg twardy grunt, na którym dotąd pewnie się opierał. Człowiek, wyrwany w ten sposób z codzienności, reaguje na tę nową sytuację bardzo różnie. Wpada w paniczny strach, w stan chwilowego zagubienia, w melancholię. Może jednak właśnie wtedy odkryć w sobie odwagę stanięcia wobec nieznanego, może odnaleźć nadzieję.

Oczywiście w konkretnych przypadkach to odkrycie nadziei dokonuje się na różny sposób. Może to nastąpić na przykład poprzez innych ludzi, którzy, jak to zwykle się mówi, „przynoszą pocieszenie i nadzieję”; może też dokonać się poprzez prawdę religijną i wówczas nadzieja nieodłącznie związana jest z wiarą religijną.

Wiara religijna budzi nadzieję i na niej się opiera. Nadzieja karmi się sensem, jaki wiara nadaje całemu wymiarowi wieczności. Wiara daje człowiekowi tytuł do tego, aby bez obaw przekraczać horyzont codzienności, ponieważ to, co znajduje się poza tym horyzontem, jest dla niego przychylnie, posiada życzliwy sens. Nieczasowość jest sensowna i dlatego nie jest człowiekowi obca. Nadzieja pozwala mu zatem wcho-

dział z jego zmysłem codziennego czasu na przygotowane już pole. Człowiek łatwiej odnajduje się w przyszłości, mając jakieś wyobrażenie nieczasowości. W tym przypadku wiara pomniejsza poczucie ryzyka, jakie nieodłącznie wiąże się z nadzieją. Nadzieja jest o wiele bardziej grą w ciemno, opartą na zaufaniu do samego siebie, wiara to odpowiedź na impuls pochodzący z zewnątrz, dający tym samym ważny punkt zaczepienia. Wiara nie jest więc obciążona takim samym stopniem ryzyka, jak nadzieja. Dlatego nadzieja pobudzona przez wiarę uzyskuje dodatkowe upewnienie o wiele bardziej konkretne niż poniekąd ślepe zaufanie do siebie i do czasu. Człowiek podbudowany wiarą opuszcza na dobre swój zwyczajny świat wówczas, gdy nadzieja pozwala mu zawsze zabierać jego codzienność w tę wędrówkę w nieznanne.

Spotkanie z innym człowiekiem. Ten rodzaj spotkania polega na tym, że nigdy nie było ono przedmiotem oczekiwania. Nie jest spotkaniem człowieka, na którego się czekało, ale spotkaniem człowieka, który zaskakuje i zdumiewa, który swoją nagłą obecnością rozkłada przestrzeń codzienności i zmienia topografię dotychczasowego otoczenia. Człowiek ten przychodzi jakby z innego czasu i przynosi zupełnie odmienną rzeczywistość. Spotkanie z nim powoduje rozterkę, porusza do głębi i otwiera inny wymiar świata i czasu. Inny człowiek może przynieść swoje odkrycie nadziei, ale może też obudzić w nas naszą własną, nie znaną dotąd nadzieję. Wszystko to może się również dokonać przez miłość.

Nadzieja i miłość spotykają się w sytuacji stawania wobec wieczności. Miłość, która oznacza zawsze gotowość na śmierć, gotowość poniesienia ofiary, rozkłada zwyczajny porządek czasu i świata. Człowiek zostaje popchnięty w nieczasowość, przestaje uczestniczyć w zwyczajnym świecie, całkowicie go zaniedbuje. Świat ten zostaje poniekąd podporządkowany miłości jako jej tworzywo. Rozwój zdarzeń, przyspieszona gra uczuć są w takim sensie jej materiałem, na którym odbija się wszystko to, co w niej rzeczywiście istotne. Miłość może obudzić nadzieję, ale może też trwać jakby samodzielnie poza nadzieją, bez właściwego nadziei patrzenia w środek wieczności. Dlatego można powiedzieć, że miłość bierze się spoza czasu i spoza wieczności, albo inaczej, że nie należąc do czasu, nie interesuje się również wiecznością. W przeciwieństwie do nadziei, miłość nie daje podstawy do tego swobodnego ruchu uczasawiania wieczności. Ona się po prostu nie dzieje, dlatego analogia do jakiejś formy czasowości jest tu niewłaściwa. Za-

równo czas, jak i samo dzianie się stanowią dla niej niekonieczny materiał, na którym wyciska swoje ślady. Fakt stawania poza czasem, jak i neutralizowanie śmierci jako zagrożenia oznacza, że miłość nie może doprowadzić człowieka do rozpaczawy nawet wówczas, gdy nie daje mu żadnej nadziei. Charakterystyczne dla rozpaczawy zawieszenie między niemożliwą codziennością a utraconą wiecznością nie wchodzi tu w ogóle w grę, ponieważ miłość nie pozwala człowiekowi zbliżyć się na powrót do obojętnego życia w świecie codzienności. Rozpacz może być natomiast konsekwencją scenariusza ludzkich uczuć i emocji, które nigdy nie były tworzywem prawdziwej miłości.

Nadzieja pobudzona przez miłość korzysta jak gdyby z tego wyrwania człowieka z codzienności oraz z faktu, że zostaje on postawiony wobec własnej śmierci. Miłość daje człowiekowi wolność od strachu przed śmiercią, nadzieja otwiera przed nim wymiar nieczasowości i pozwala mu do niego wejść.

Portrety



Karol Tarnowski

WPROWADZENIE

Trudno przecenić wartość tekstu Jean-Luc Mariona *Święty Tomasz i onto-teo-logia*, który poniżej publikujemy. Autor, jeden z najwybitniejszych współczesnych fenomenologów francuskich, równocześnie znakomity historyk filozofii, znawca Kartezjusza i całej filozofii nowożytnej, nie mówiąc o fenomenologii, znany jest czytelnikowi polskiemu głównie z książki pod kontrowersyjnym tytułem *Bóg bez bycia* (Kraków 1996). Zafascynowany problematyką teologiczną Marion, podobnie jak Lévinas, chce obronić transcendencję Boga przed totalizującym „myśleniem według bycia”. Metafizyka nie oznacza dla niego jedynie, krytykowanej przez Heideggera, ontoteologii, lecz także każdą całościową formułę, „horyzont”, chcący zamknąć i ograniczyć bogactwo rzeczywistości, a przede wszystkim to, co prawdziwie transcendentne, Boga i drugiego człowieka. Stąd polemika z filozofią Husserla i Heideggera w imię fundamentalnego *d y s t a n s u*, jaki musimy móc pomyśleć, między Bogiem a sferą bycia bytów (czy też przedmiotowości przedmiotów). Stąd właśnie Marionowska kategoria „dystansu”, stąd jego rozróżnienie na „idol” i „ikonę”, stąd też całe mnóstwo analiz historyczno-filozoficznych i egzegetycznych, chcących wskazać próby wymykania się rozumienia Boga z obręczy myślenia metafizycznego. Jak nietrudno się domyślić, Marion widzi wielkiego sojusznika swoich wysiłków w tradycji platońskiej, a w szczególności w teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego Areopagity. Tytuł *Bóg bez bycia* nawiązuje oczywiście do platońskiej idei Dobra „ponad byciem”, „*epekeina tes uzias*”, a jeszcze bardziej do przedłużających tę intuicję, lecz zarazem twórczo ją interpretujących w oparciu o biblijną koncepcję Boga, traktatów Pseudo-Dionizego.

Decyzja wyboru tradycji platońskiej w podejściu do zagadnienia Boga – decyzja po heideggerowskiej krytyce ontoteologii jak najbardziej naturalna – musiała skonfrontować myśl Mariona z myślą św. Tomasza z Akwinu. W książce *Bóg bez bycia* znajdujemy wyraźną krytykę filo-

zofii św. Tomasza z jego uprzywilejowaniem pojęcia bytu. Marion zarzuca św. Tomaszowi, że powołując się na arystotelesowską konstatację pierwotności w z g l ę d e m n a s pojęcia bytu, stanowiącego właśnie ów uniwersalny horyzont rozumienia czegokolwiek, do czego się p o z n a w c z o odnosimy, poddał on z góry Boga pod władzę naszych kategorii i naszych apetytów poznawczych. Dlatego Marion opowiada się zdecydowanie po stronie tradycji dionizjańskiej z jej utożsamieniem Boga z „Dobrem” oraz „Przyczyną”, lecz rozumianymi od razu jako szyfr tego, co „ponad”, a więc i tego, co wymyka się radykalnie ludzkiemu rozumieniu.

Lecz oto wnikliwe badania Mariona doprowadziły go do niespodziewanej, ale szczęśliwej, jak sam stwierdza, „*retractatio*” w stosunku do św. Tomasza. Studium, które mamy przed sobą, stanowi nie tylko prawdziwą kopalnię cytatów ze św. Tomasza (a także jego komentatorów), będącą samym w sobie kompendium tomistycznej teologii filozoficznej, ale także niezmiernie wnikliwą i interesującą analizę i interpretację tej teologii. Jej punktem wyjścia jest heideggerowska charakterystyka onto-teologii, w której „1. [bóg] winien zostać wyraźnie wpisany w obszar metafizyki (...) 2. winien on zapewnić tam fundację przyczynową wszystkich bytów wspólnych, które motywuje; 3. aby tego dokonać, winien wciąż wypełniać funkcję i ewentualnie nosić nazwę *causa sui*, to znaczy bytu w najwyższy sposób fundującego, gdyż w najwyższy sposób fundowanego przez samego siebie”. W ścisłym nawiązaniu do tej charakterystyki Marion konfrontuje z nią punkt po punkcie myśl św. Tomasa, stawiając następnie zasadnicze pytania pod adresem funkcji pojęcia bycia w tej myśli. Rezultatem tych analiz jest wykazanie, że myśl św. Tomasza wymyka się ontoteologii znacznie bardziej radykalnie, niż sądzili to dotychczasowi komentatorzy.

Nie sposób tu, naturalnie, omawiać szczegółowo wywodów Mariona. Można je jedynie streścić – zawsze z pewną dozą nieuchronnego subiektywizmu – w paru punktach.

1. Marion wykazuje ponad wszelką wątpliwość apofatyczny charakter teologii św. Tomasza. Ugruntowany jest on na tym prostym fakcie, że Boskie „bycie” (*Esse*) n i e wpisuje się w „*ens commune*”, czyli ogólne pojęcie bycia jako bycia bytów. Bóg jawi się jako p r z y c z y n a tego bycia (a nie tylko bytów) i wskutek tego znajduje się, niejako z definicji, nie tylko ponad bytami i ich byciem, ale także ponad jakimikolwiek możliwościami rozumienia Boskiego *Esse*.

2. W ten sposób Boskie *Esse* zostaje odjęte nie tylko ontoteologii, ale t a k ż e nadmiernie gorliwym obrońcom wyjątkowości św. Tomasza,

takim jak Gilson czy transcendentaliści tomistyczni – pod tym względem nie ma między nimi różnicy, co zwolennikom tych myślicieli może wydać się gorszące. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że „samo bycie” w postaci „samoistnego bycia” – *Esse subsistens* – nie jest bytem, natomiast należy do Boga. Trzeba zrozumieć, że jest ono w sposób zasadniczy nazwą nieadekwatną, w stopniu, w jakim wszystko, co możemy o Bogu w sposób filozoficzny „wiedzieć”, wywodzi się ze stworzeń i nie dotyczy absolutnej swoistości Boga, którą wyraża biblijny Tetragram.

3. W takim razie „bycie” – *sit venia verbo* – Boga musi być interpretowane w y ł ą c z n i e w oparciu o ten sens Boga, jaki wyłania się z Objawienia i w obrębie teologii objawionej, a nie metafizycznej. Tomistyczne pojęcie Boskiego „bycia” wymyka się zatem – o ile ucziwie pochylić się zarówno nad tekstami, jak nad ukrytymi w nich założeniami – nie tylko z ontoteologii, ale z wszelkiej metafizyki, która zmierza „tangencjalnie” do mniej lub bardziej jednoznacznego i horyzontalnego rozumienia bycia.

W ten sposób otrzymujemy – niezależnie od trafności czy nietrafności interpretacji dokonanej przez Mariona – fascynujące zaproszenie do sięgnięcia raz jeszcze do tekstów św. Tomasza i do spojrzenia na jego filozofię Boga od strony, na której jemu samemu zależałoby, być może, najbardziej, to znaczy od strony głęboko wierzącego chrześcijanina i chrześcijańskiego – choć jakże otwartego na inne religie i na myśl pogańską – teologa.

Jean-Luc Marion

ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU I ONTO-TEO-LOGIA

Hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae.¹

1. Konstrukcja pytania

Jakkolwiek trafną pozostaje teza o radykalnej historyczności prawdy, nie umniejsza to faktu, iż wielkość myśli mierzy się jej zdolnością do przekraczania historycznych uwarunkowań, w jakich powstała i w jakich niknęła, aby wciąż ukazywać się w debatach i dyskusjach, które – na pierwszy rzut oka – nie powinny ani jej przywoływać, ani przyswajać. Krótko mówiąc, wielka myśl jest w stanie przeżyć swoją epokę, aby – jako ponadczasowa lub raczej uparcie powracająca – brać udział w innych epokach i przeobrazić się w myśl anachronicznie tym nowym epokom współczesną. Myśl św. Tomasza *par excellence* ilustruje ten paradoks. W rzeczywistości, wciąż odradzająca się i na nowo odkrywana, nigdy nie przestała być obecna nawet w okresach, w których – jak by się mogło wydawać – właściwie nie powinna była oddziaływać. Jednym słowem tomizm być może polega zasadniczo na niemal nie przerwanej serii „powrotów do św. Tomasza”, zarówno zadeklarowanych w wierności, jak i różnorodnych w interpretacji. A nasze czasy nie stanowią pod tym względem wyjątku, gdyż – jak i inne, wcześniejsze – usiłują (przynajmniej w zarysie) „powrócić” do św. To-

¹ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4: „Sam ten byt, według tego, jak jest w stworzeniach, oddaliśmy od Boga; pozostaje On zatem w pewnej ciemnej niewiedzy.”

masza, by dziś lepiej podejmować debaty, które były mu zupełnie nie znane, a które dla nas są nieuniknione.

O jakie głównie debaty chodzi? Można wymienić ich wiele, w porządku, w jakim pojawiały się jedna po drugiej. Realizm przeciwników krytycyzmowi, *analogia entis*, następnie samo pytanie o bycie, nie mówiąc o debacie nad „filozofią chrześcijańską”. Do tych dobrze już znanych wątków dyskusji, w świetle których usiłuje się ponownie zdefiniować tomizm, dochodzi dziś jeszcze jeden: onto-teologia. Wraz z tym pojęciem Heidegger wprowadza oczywiście nową definicję istoty metafizyki; tworzy jednak również pewną hermeneutykę historii filozofii, tak mocną, iż można ją porównać jedynie z tą, którą rozwinął Hegel. Rzeczywiście, jeśli pojęcie onto-teologii ściśle definiuje każdą metafizykę oraz jeśli każda metafizyka jako taka charakteryzuje się nieuniknioną niemożnością pomyślenia różnicy pomiędzy byciem a bytem, należało by wnosić, iż ze względu na samą swą onto-teologiczną naturę żadna metafizyka nie dociera do bycia jako takiego, lecz jedynie do bycia jako bytu. Metafizykę definiowało by się jako myśl, która wymaga bycia tylko w takiej mierze, w jakiej go nie myśli, która mówi o tym, czego nie osiąga. Najlepszy wskaźnik owej niemożności pochodzi stąd, że najczęściej sama formuła „bycia jako bycia” nie odkrywa w gruncie rzeczy nic więcej niż „byt jako byt”; jest tak właśnie dlatego, że kiedy usiłujemy – zbyt szybko, zbyt powierzchownie – myśleć i mówić o byciu, w rzeczywistości nigdy nie osiągamy więcej niż istnienie i treść bytu. Albowiem nie wystarczy przywołać bycia, aby pomyśleć go inaczej niż jako byt lub poza nim i jego właściwościami; te zaś (istnienie, niezależność, akt, wieczność itd.) oczywiście nigdy nie definiują bycia, lecz zawsze sam byt. A to, iż ułatwilibyśmy sobie zadanie określając ów byt mianem „Bóg”, w niczym nie zmienia faktu, że wciąż chodzi tu tylko o właściwości bytu, w stosunku do których „bycie” pozostaje absolutnie nieredukowalne, a Bóg całkowicie obcy.

W konsekwencji, gdyby przypadkiem myśl Tomasza z Akwinu miała również podzielić wspólny los innych filozofii i należeć do onto-teologii (bezpośrednio lub za pośrednictwem jakichś wiarygodnych czynników historycznych), doznałaby z tego powodu głębokiej szkody. Najpierw dlatego, że stałaby się tym, czym wszyscy tomiści chcieli, aby nie była: prostą odmianą metafizyki, stając się jedną z wielu takichże odmian; przy założeniu tego typu hipotezy, myśl św. Tomasza musiałaby koniecznie zrezygnować z roszczenia

dominacji z pozycji swej spekulatywnej wyższości nad wcześniejszymi zarysami metafizyki czy dryfami metafizyki późniejszej (podejmując mocno normatywną typologię historii filozofii, narzucającą się przy tego typu optyce). Co więcej, ponieważ onto-teologia z definicji nie myśli bycia inaczej, jak tylko w odniesieniu do bytu i mieszając się z nim, hipoteza ta uniemożliwiałaby myśl św. Tomasza, gdyby przyswoiła ją sobie, roszczenie osiągnięcia aktu bycia, *actus essendi*, jako własnej definicji Boga: gdyż jeśliby mogło tu chodzić o Boga, to chodziłoby już lub jeszcze o Boga tylko jako najwyższy byt, zaś nie chodziłoby z pewnością o bycie. Gdyby doktryna Tomasza z Akwinu mogła przystosować się do jakiejś onto-teologii, utraciłaby wszelkie przywileje wobec pozostałych metafizyk, ponieważ winna zrezygnować z wszelkiego roszczenia osiągnięcia *esse* – boskiego lub nie, nieważne, gdyż najpierw problematycznym stałoby się samo rozróżnienie na *ens* i *esse*, albo raczej nieredukowalność *esse* do jego interpretacji ontycznej. Tak więc do teologicznego podejrzenia o to, iż ulegliśmy idolatrii spychając Boga do rangi *esse*, doszłoby tym razem filozoficzne oskarżenie, że pomyliliśmy bycie z bytem i, bardzo nierozważnie usiłując osiągnąć bycie, faktycznie rozprawialibyśmy o kwestii bytu. Idzie więc o debatę absolutnie decydującą dla obecnego i przyszłego znaczenia wszelkiej myśli, która określałaby się jako tomistyczna, tak na polu teologii, jak filozofii.²

A jednak, choć dzisiaj wydaje się tak zasadnicza, debata ta długo pozostawała obca tomistom, którzy tak byli zajęci czy to wewnętrznymi sporami (typy analogii, pojęcie bytu itp.), czy też rytualnymi polemikami z filozofią współczesną. A kiedy była podejmowana, działo się to najczęściej w ramach związanej alternatywy: albo termin onto-teologia był znakiem zwykłej, prostej niesławy, wystarczającej do zdyskwalifikowania każdego przedsięwzięcia tomistycznego przez czystą ideologię; albo też, dzięki taktyce lub nawet fanfaronadzie, stawał się powodem do chwały, którą cie-

² Odnośnie tych dwóch punktów musimy dziś skorygować naszą tezę z *Dieu sans l'être* (Paris 1982 i 1991; tłum. pol. *Bóg bez bycia*, Kraków 1996), przez dwie następujące publikacje cząstkowe: wstęp do tłumaczenia angielskiego, *God without being*, U.P., Chicago 1991, s. XVII–XXV; *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94/3 (lipiec–sierpień 1993), uzupełniony w: *Metaphysics and Phenomenology: a relief for Theology*, *Critical Inquiry* 20/4 (1994), Chicago; i, jak zobaczymy w niniejszej pracy.

szono się nie bez odwagi, choć często bez rozeznania. Obydwe te postawy wydają się nam jednakowo nieodpowiednie i nieskuteczne, gdyż omijają dwa nieodzowne środki ostrożności: 1° dokładne zdefiniowanie cech onto-teo-logii wedle Heideggera; 2° precyzyjną ocenę, czy i w jakiej mierze tezy Tomasza z Akwinu ilustrują niektóre z owych cech. Jedynie spełniając te dwa warunki daje się pomyśleć jeśli nie odpowiedź na pytanie, to przynajmniej ocena jego wymiarów i implikacji.

2. Cechy onto-teo-logii

Albowiem zanim odpowiemy na pytanie, winniśmy je poprawnie zrozumieć, a więc w tym wypadku zdefiniować onto-teo-logię. Heidegger w swym wykładzie *Onto-teologiczna konstytucja metafizyki*, wygłoszonym i wydanym w 1957 roku, wypracowuje taką oto definicję: „Onto-teologiczna konstytucja metafizyki wypływa z potęgi Różnicy, która utrzymuje oddalone jeden od drugiego i wzajemnie do siebie odniesione bycie jako fundament (*Sein als Grund*) i byt jako fundowany (*Seiendes als gegründet*), jak również jako fundujący (*begründendes*), utrzymanie, które zapewnia Pojednanie (*Austrag*).”³ Określenie to wskazuje zatem na podwójną, skrzyżowaną fundację. Po pierwsze, bycie, całkowicie różniąc się od wszelkiego bytu, deklaruje się jako nie mające nic z bytu, a zwłaszcza z bytu zwanego „Bogiem”; przeciwnie, jako pewna nicość bytu może fundować każdy byt i wszystkie byty, w tym „Boga”⁴, gdyż czyni je zarazem dającymi się pomyśleć (zależnie od bytu, a nawet pojęcia bytu), jak i możliwymi (zrozumiałymi jako niesprzeczne w ramach pojęcia). Po drugie, i wzajemnie, byt – w szczególności pierwszy byt określony w każdej metafizyce – nie tylko funduje pozostałe byty jako pierwsza przyczyna, która jest jednocześnie ich racją, ale funduje też bycie bytu, o ile doskonale i nawet w istnieniu wypełnia formalne cechy bytowości. Te dwie podstawowe fun-

³ M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, w: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 63 (tłum. franc. *Question I*, Gallimard, Paris 1968, s. 306, zmienione).

⁴ Zakładając oczywiście, że o Bogu powinniśmy mówić i myśleć jako o bycie, nawet najwyższym. Należałoby o tym wątpić tym bardziej, że już teraz trzeba zastanowić się nad ważnością nazywania go Byciem.

dacje (przy czym druga rozdwaja się) pozostają jednak wyartykułowane w ich fundacjach przeciętych przez różnicę, która odróżnia je jako bycie i byt, i dlatego też [ponownie] je godzi.

Podobny schemat implikuje dwa typy konsekwencji, jedne wyraźnie uznane przez Heideggera, drugie wprowadzone przez historię filozofii. Pierwsza implikacja: w swej onto-teo-logicznej konstytucji metafizyka organizuje się według wielorakich znaczeń jedynej fundacji; albowiem to wedle fundacji definiują się obydwie terminy – czy to fundacja konceptualna (*Gründung*) bytów w byciu, czy to fundacja przyczynowa i według racji dostatecznej (*Begründung*) bytów przez bycie *par excellence*. Co więcej, to również tej jedynej fundacji przypada w udziale powiązanie między sobą dwóch skrzyżowanych fundacji, konceptualnej i przyczynowej: rzeczywiście, jeśli samemu byciu (a nie tylko bytom) przydarzy się, iż zostanie fundowane przez najwyższy byt, to dlatego, że ten ostatni spełnia bycie, realizując w przykładowy sposób cechy bycia wszystkich bytów w ogóle, to znaczy urzeczywistniając możliwe bycie. Ale jest tu bez wątpienia miejsce nie tylko na podwojenie drugiej fundacji – jak to sugeruje Heidegger – ale również na w pełni uprawnioną trzecią fundację: tę dotyczącą nie tylko pozostałych bytów, ale również samego bycia (i jego fundacji konceptualnej) przez najwyższy byt (i jego fundację sprawczą). Jako przykład wybierzmy przypadek – neutralny, gdyż paradoksalny – jednej z dwóch onto-teo-logii kartezjańskich. Powiemy: 1° że jeśli bycie jest definiowane na podstawie *cogitare*, to bycie funduje byty konceptualnie, rozmieszczając je w alternatywie „albo myśleć, albo być myślanym (*esse est cogitari aut cogitare*)”⁵; oczywiście wszystkie byty, bez wyjątku, zależą od owej fundacji przez bycie, w tym również i przede wszystkim byt, który odgrywa rolę pierwszego, byt najwyższy; 2° że byt *par excellence*, w tym wypadku *ego*, które myśli [siebie] jako *res cogitans* i w ten sposób funduje najpierw swą własną egzystencję (*ego sum, ego existo*), funduje w rozumie, lecz skutkiem tego wytwarza również pozostałe byty, które są tylko o tyle, o ile są myślane przezeń, jako byt, który myśli przede wszystkim siebie samego; 3° wreszcie, że fundacja konceptualna

⁵ W ramach glosy do Berkeleya, *Principes de la connaissance humaine*, I, §2–3, w: *Oeuvres* (tłum. franc. pod kierunkiem G. Brykmana), Paris 1983, t. I, s. 240.

każdego bytu przez myśl ze swej strony funduje siebie w fundacji przyczynowej, jaką względem myśli możliwych do pomyślenia dokonuje *res cogitans*, wypełniając w ten sposób ich bycie bytów.⁶ Z owej pierwszej implikacji wyprowadzimy zatem wniosek, iż o onto-teo-logii moglibyśmy mówić jedynie wtedy, gdy w grę wchodzi potrójna fundacja: konceptualna fundacja bytu przez bycie (*Gründung*), fundacja bytów przez byt najwyższy według przyczynowości sprawczej (*Begründung*), w końcu fundacja konceptualna przez sprawcę. Otwartą oczywiście pozostaje kwestia (choć Heidegger nie decyduje o tym wyraźnie) stwierdzenia, czy onto-teo-logia wymaga, aby owe trzy fundacje działały jednocześnie lub tylko jedna, lub dwie, i które. Powinniśmy zachować w pamięci to niezdecydowanie.

Nasuwa się oto druga implikacja, wyraźniej wyciągnięta przez samego Heideggera. Byt *par excellence* dokonuje fundacji względem wszystkich innych bytów, nawet bycia i jego własnej fundacji; nie może jednak tego robić inaczej, jak tylko spełniając się bezpośrednio jako sama owa przyczynowość i sprawczość; musi zatem zwrócić na siebie fundację sprawczą i przyczynową, którą spełnia na pozostałych bytach; definiuje siebie, jakkolwiek nazwę by nosił, poprzez swą zasadniczą funkcję *causa sui*: „Bycie bytu w znaczeniu fundamentu w zasadzie jest głównie przedstawiane jako *causa sui*. Tak nazywane jest metafizyczne pojęcie Boga.”⁷ Sława tej tezy przysłała niekiedy z pewnością wiele jej rysów: najpierw ten, iż w ścisłym sensie tak długo, jak nie pojawia się syntagma *causa sui*, to znaczy przed Descartesem, nie można właściwie mówić o *causa sui* (chyba że starannie wypowiadając niewypowiedziane, co nie jest oczywiste), następnie ten, że *causa sui* wskazuje

⁶ Dla bardziej szczegółowej analizy tej pierwszej onto-teo-logii karzejańskiej i ewentualnie drugiej, zob. nasze studium *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, rozdz. II, Paris 1986. – Użycie przymiotników „konceptualny” i „sprawczy”, na jakie się tutaj odważyliśmy, aby rozróżnić dwie pierwsze fundacje, podlega dyskusji, gdyż ogranicza je ono do dwóch historycznych, zbyt wąskich znaczeń; jednak jako że owe znaczenia dokładnie odpowiadają historycznemu zwrotowi, jaki winniśmy opisać (pomiędzy Tomaszem z Akwinu a *metaphysica* w ścisłym sensie historycznym), ich wąskość staje się wręcz argumentem na ich korzyść.

⁷ M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, Identität...*, s. 51 (tłum. franc. s. 294).

w istocie funkcję fundacji przez najwyższy byt w systemie jakiejś metafizyki, a nie zawsze ani koniecznie Boga; tak też byt najwyższy, który funduje fundując siebie, może przybrać postać zarówno „myśli myślącej siebie” czy Wiecznego Powrotu Tego samego, jak też boskiej *causa sui*, Słowa poznawalnego i „ostatniej racji rzeczy”; Heidegger zaznacza to jasno, podkreślając, że *causa sui*, kiedy wprowadza „Boga” do filozofii, czyni to najpierw używając imienia Zeusa, i że nawet wtedy „przed tym Bogiem człowiek nie może się ani modlić, ani składać ofiary”⁸. To, co nazywa się tutaj „Bogiem”, wskazuje więc najpierw pewną funkcję w konstytucji onto-teo-logicznej, funkcję fundacji przyczynowej fundującej samą siebie pod postacią bytu związanego z zasadą; w optyce tej – zresztą historycznie podważalnej – Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie stanowiłby tylko jeden przypadek, byłby tylko jednym kandydatem czy pretendentem wśród innych (ani pierwszym, ani ostatnim, ani najlepszym) do ściśle albo wręcz wyłącznie metafizycznej funkcji *causa sui*. Jeden warunek narzuca się jednak w oczywisty sposób wszystkim tym pretendentom: aby fundowali byty i bycie, będąc bytem *par excellence*, zatem aby wpisali się dokładnie, bez reszty ani nadmiaru, w onto-teo-logiczne rozwinięcie różnicy ontologicznej, myślanej na sposób metafizyczny – w oparciu o byt i na jego korzyść.

Onto-teo-logię definiuje się zatem na podstawie wyjątkowo precyzyjnych cech, bez których nie byłoby możliwe zidentyfikowanie myśli jako metafizycznej: 1° „bóg” winien zostać wyraźnie wpisany w obszar metafizyki, to znaczy winien zostać określony na podstawie jednego z określeń historycznych bytu jako bytu, ewentualnie na podstawie pojęcia bytu; 2° winien on zapewnić tam fundację przyczynową (*Begründung*) wszystkich bytów wspólnych, które motywuje; 3° aby tego dokonać, winien wciąż wypełniać funkcję i ewentualnie nosić nazwę *causa sui*, to znaczy bytu w najwyższy sposób fundującego, gdyż w najwyższy sposób fundowanego przez samego siebie. Postawienie pytania o przynależność myśli Tomasza z Akwinu do onto-teo-logii sprowadza się zatem, ponad polemikami i uprzedzeniami ideologicznymi, do zbadania, czy spełnia ona owe trzy wymagania.

⁸ *Ibidem*, s. 61 i 64 (tłum. franc. s. 304 i 306). Jakże się dziwić, że przed takim „bogiem” nie możemy tańczyć, jak Dawid tańczył przed Arką (2 Sm 6, 14–16)?

3. Przedmiot *metaphysica*

Definiowanie metafizyki przez onto-teologię implikuje, aby Bóg, jakkolwiek by nie był, właśnie był, tylko pod tym warunkiem może doń wejść, aby zapewnić powszechne umieszczenie bytów w byciu (tak jak mówi się: umieszczenie w wodzie). Trzeba więc najpierw zapytać, czy Tomasz z Akwinu włącza Boga w metafizykę, w takim sensie, że jego funkcja fundacyjna dawałaby mu rangę „boga” z metafizyki.

Zauważmy najpierw, że Tomasz z Akwinu, jeżeli używa już pojęcia *metaphysica*⁹, to wciąż bardzo oszczędnie, nie oddalając się od użycia, jakie tradycja komentatorska przypisywała Arystotelesowi. W przeciwieństwie do większości swych kontynuatorów, nawet bezpośrednich, nie czyni z niego tytułu dzieła ani osi konceptualizacji. Istnieje poważny powód tej ostrożności: w jego oczach *metaphysica* wskazuje, nie bez dwuznaczności, na pewną dyscyplinę ściśle filozoficzną i naturalną. Definiując tytuł ksiąg wywodzących się z *Metafizyki* Arystotelesa, przypisuje „tej nauce”, którą pozostawia do tego stopnia nieokreśloną, iż nazywa ją *haec scientia*, ni mniej, ni więcej tylko *tria nomina*, z których zatem żadne nie odpowiada mu całkowicie: 1° *scientia divina sive theologia*, o ile rozpatruje substancje oddzielone; 2° *prima philosophia*, o ile rozpatruje pierwsze przyczyny rzeczy; 3° wreszcie *metaphysica*, „o ile rozpatruje *ens* i to, co się doń odnosi (*inquantum considerat ens et ea que consequuntur ipsum*)”, to znaczy w zależności od tego, czy za przedmiot ma *ipsum solum ens commune*.¹⁰ Otóż, czy nie można by tu zgłosić właśnie zastrzeżenia, iż odnajdujemy w ten sposób wzajemną grę nauki o bycie w ogólności (*metaphysica*) z nauką o tym, co boskie, jako spełniające funkcję pierwszej przyczyny? Czyż nie chodzi tu dokładnie o onto-teologię?

⁹ Definiuje je jasno w prologach do swych komentarzy do *Fizyki*, *Metafizyki*, *De generatione et corruptione*, proem. 2, jak też do *De coelo*, proem. I, 1, ale również w *Summa theologiae*, *Prima Pars*, q. 1, a. 8: „*Suprema vero inter eas [scientia philosophica], scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius*”; *II^a-II^{ae}*, q. 9, a. 2, obj. 2: „*Aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae*”; *Contra Gentiles*, I, c. 4: „*Metaphysica, quae circa divina versatur*”.

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, proemium, wyd. Cathala, Marietti, Torino 1964, s. 1 i n.

Ta pospieszna konkluzja prowadziłaby jednak do całkowitego bezsensu, albowiem *theologia* włączona tutaj do *metaphysica* absolutnie nie wyczerpuje pojęcia teologii; trzeba w istocie przyznać, że „teologia, która objawia świętą naukę, w istocie różni się co do rodzaju od teologii przedstawianej jako część filozofii (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*)”¹¹, czy wreszcie że „*theologia sive scientia divina est duplex*”¹². Skąd ta podwójność? Stąd, że tylko teologia w sensie *sacra doctrina* może starać się poznać rzeczy boskie jako takie, gdyż jedynie ona doświadcza ich „wedle tego, jak same się przejawiają (*secundum quod ipsae seipsas manifestant*)”, i „wedle tego, czego wymaga przejawianie się rzeczy boskich (*secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio*)”. Dokładniej, może ona „wziąć je za przedmiot swej nauki, gdyż może ona rozważać je najpierw jako takie (*ipsas res divinas considerat(as) propter seipsas ut subjectum scientiae*)”; „to właśnie jest teologia, która jest przekazywana w Piśmie świętym (*haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur*)”. Co do „teologii, o której mówią filozofowie i którą inaczej nazywa się metafizyką (*quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur*)”, nie może ona osiągnąć rzeczy boskich inaczej, jak tylko poprzez ich skutki (*secundum quod per effectus manifestantur*), jako że te ostatnie zależą od jedyne go uprawnionego przedmiotu *metaphysica*, a mianowicie *ens in quantum ens*: „Rzeczywistości boskie są przez filozofów omawiane jedynie o tyle, o ile są zasadami wszystkich rzeczy. Dlatego są przedstawiane w tej części nauczania, gdzie są sklasyfikowane rzeczy wspólne wszystkim bytom, które za przedmiot mają *ens* jako *ens*.”¹³ Nauka o bycie jako takim

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 1, a. 1, ad 1.

¹² Tomasz z Akwinu, *Expositio super librum Boethii „De Trinitate”*, q. 5, a. 4, wyd. E. Deckera, Brill, Leiden 1959, s. 195 (wyd. Mandonneta, *Opuscula omnia*, Paris 1927, III, s. 119–120); wszystkie kolejne cytaty są wzięte ze stron 194–195 (119–120). Zob. także *Summa theol. I^a*, q. 1, a. 2: „*Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*”. O tym podwójnym statusie teologii, zob. doskonały wykład M. Corbin, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, rozdz. II, zwłaszcza §2; szerzej, G. Kalinowski, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, w: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, „Recherches de philosophie, VI”, Paris 1963.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Super librum de Trinitate*, s. 194: „*Res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et*

może mówić o rzeczach boskich tylko w takiej mierze, bardzo ograniczonej, w jakiej oddziałują one poprzez swe skutki, w zależności od bytowości i jako byty; a jako że jedynie ich skutki (nie one same) są określane w zależności od bytowości i jako byty, trzeba wysnuć stąd wniosek, iż rzeczy boskie nie wpisują się bezpośrednio w teologię metafizyki, co uczyniłyby, gdyby w całości zależały od bytu wspólnego, lecz oddziałują nań jedynie nie bezpośrednio, nie jako takie właśnie rzeczy, lecz w charakterze zasad rzeczy (substratu), „*non tanquam subjectum scientiae, sed tanquam principia subjecti*”. Inaczej mówiąc, substancje oddzielone i rzeczy boskie mogą być przedmiotami tylko *theologia sacrae Scripturae*, gdyż tylko ona objawia je i czyni bezpośrednio dostępnymi. Tymczasem *theologia philosophica* powinna ograniczyć się do stwierdzenia skutków w *ens in quantum ens* i rozważać je jedynie jako zasadę owych skutków, podczas gdy teologia objawiona traktuje o nich jako swym temacie.¹⁴ Rzeczy boskie przekraczają teologię metafizyki jak zasada przedmiotu przekracza przedmiot jakiejś nauki. A skoro teologia metafizyczna traktuje o rzeczach boskich wedle bytu jako bytu, należy wyprowadzić stąd wniosek, iż teologia objawienia przekracza byt jako byt – krótko mówiąc, że Bóg nie należy do teologii metafizycznej w takiej samej mierze, w jakiej pozostaje w pozycji zasady przedmiotu metafizyki, bytu jako bytu.

Tak więc dla Tomasza z Akwinu Bóg jako taki nie należy ani do metafizyki, ani do jej teologii, ani do *ens commune*, ani do *ens in quantum ens*. Tą jakże radykalną teoretyczną decyzją z góry przeciwstawia się swym kontynuatorom, którzy bardzo szybko odwrócą ten wybór, aby na powrót włączyć Boga do metafizyki i jej przedmiotu: bytu, a potem pojęcia bytu. Tak będzie się działo począwszy od Idziego Rzymianina, który stwierdza niedwuznacznie: „Jej [metafizyki] przedmiot może być nazywany Bogiem, gdyż racja istoty bardziej przysługuje Bogu niż innym bytom. Dlatego też mówi się, że nauka metafizyczna jest boska i z Boga.”¹⁵ Metafizyka

ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa que sunt communia omnibus entibus, quae habet subjectum ens in quantum ens.”

¹⁴ *Ibidem*, s. 195: „*Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subjectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subjectis. Theologia vero sacrae scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subjectis.*”

¹⁵ Idzi Rzymianin, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, Prologus, q. 1, wyd. weneckie, 1521, fol. 2 rb: „*Subjectum in illa [sc. metaphysica] potest dici Deus, quia ratio entitatis magis reservatur in*

mówi tu (lub chce mówić) o Bogu jako takim, gdyż wcale nie wątpi, iż bytowość determinuje w pełnoprawny sposób także Boga; to dokładnie tak samo jak inne byty, choć w charakterze bytu uprzywilejowanego, Bóg wchodzi w zakres przedmiotu metafizyki i może przyjąć tam jakąś funkcję onto-teo-logiczną. „Kiedy mówisz: Bóg wymyka się bytowości, odpowiadam, że to fałsz, i co więcej, że On naprawdę jest bytem.”¹⁶ Bóg nie może uciec – wymknąć się – bytowości, która wypłasza Go z Jego transcendencji i zamyka we wspólnej sieci, gdzie mrowią się, jeśli można tak powiedzieć, wszystkie byty. Przywilej wyjątkowej bytowości, jak się Mu przyznaje, niczego nie zmienia – albowiem ceną za niego jest wpisanie w jednorodny porządek bytu.¹⁷

Duns Szkot da tej tezie bardziej solidny fundament, twierdząc nie tylko, że „Bóg jest do pomyślenia tylko pod względem bytu (*Deus non intelligitur nisi sub ratione entis*)”, ale przede wszystkim, że *ens* może być rozumiany tylko jednoznacznie, gdyż „Bóg jest dla nas w naturalny sposób poznawalny, tylko jeżeli byt jest jednoznaczny dla tego, co stworzone i nie stworzone (*Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*)”¹⁸. To zatem właśnie przedmiot metafizyki – byt radykalizowany w pojęciu bytu jednoznacznego dla tego, co stworzone, i tego, co nie stworzone – zawiera Boga zarazem w *ens commune* (przy jedynej poprawce dotyczącej nieskończoności) i w metafizyce,

Deo quam caeteris entibus. Et inde dicitur quod scientia metaphysicae esse divina et de Deo.”

¹⁶ Idzi Rzymianin, *Commentarium...*, q. 9, ad. 1, fol. 4 vb: „*Cum dicitur: »Deus effugiat rationem entis«, dico quod falsum et immo verissime [Deus] ens est.*” (Dobry komentarz odpowiedzi przeciwnikowi w: J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, s. 114 i 128, i n.)

¹⁷ Zob. Idzi Rzymianin, *Quaestiones metaphysicales...*, q. 5, Wenecja 1521, fol. 3, rb: „*Similiter dico, quod in metaphysica ens in quantum ens est subjectum principaliter per se et primo. Et quia ratio entis melius et verius salvatur in Deo quam in aliquo alio ente, propter hoc dico, quod Deus est subjectum principale illius scientiae, non per se et primo, sed ex consequenti.*” Idzi zakłada to, co trzeba wykazać przeciwko Tomaszowi z Akwinu: że *ratio entis* lepiej wypełnia się w Bogu niż w jakimkolwiek innym bycie, to znaczy że Bóg jest także i najpierw bytem.

¹⁸ Duns Szkot, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n° 126 i 139, *Opera omnia*, wyd. Balica, t. III, Rzym 1954, s. 79 i 87; tłum. franc. (i komentarz) O. Boulnois, *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, s. 137 i 148.

którą pojęcie to po raz pierwszy czyni w pełni możliwą do pomyślenia.

Włączenie to, bynajmniej nieblahe, zostanie ostatecznie uświęcone u kresu scholastyki średniowiecznej za sprawą Suareza. Zastępując zwyczajowy komentarz do *Sentencji* lub do *Summy* symboliczną formą literacką *Disputationes metaphysicae*, staje od razu wobec potrzeby zdefiniowania *objectum metaphysicae*: „Byt jako byt realny winien być odpowiednim przedmiotem tej nauki (*ens in quantum ens reale [debet] esse objectum adaequatum hujus scientiae*).” Ale formuła ta, pozornie dosyć łagodna, opiera się najpierw na radykalnej redukcji ontycznego do noetycznego: byt definiowany jest przez pojęcie obiektywne a przede wszystkim formalne, które może uchwycić go w całkowitej abstrakcji przedstawieniowej. Wynika stąd jednak pewna drastyczna konsekwencja: skoro pojęcie to rozciąga się tak powszechnie, jak pozwala na to jego abstrakcja, poprzedza ono Boga samego (*aliquam rationem entis, que sit prior natura Deo*) i musi w wyniku tego zawierać Boga. Niewątpliwie rozróżnienie pomiędzy skończonym a nieskończonym zaznacza z kolei pewien dystans (i rzeczywiście, jak wykaże to powtórzenie go u Kartezjusza), jednak wciąż wpisuje się ono na rachunek bytu i w ramy metafizyki, którą zatem wzmacnia, bynajmniej się z niej nie wyłączając. Od tej chwili Bóg ostatecznie wchodzi do metafizyki: „Odpowiedni przedmiot tej nauki [metafizyki] musi obejmować Boga (*objectum adaequatum hujus scientiae [sc. metaphysicae] debere comprehendere Deum*).”¹⁹ Włączenie Boga do metafizyki zakłada, wymaga i otrzymuje wpisanie Go do pojęcia bytu *de facto* i *de iure* rozumianego zawsze jako jednoznaczne. [Dla Tomasza z Akwinu właściwe było stanowisko przeciwne.]

¹⁹ F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, I, sect. 1, n° 13 i n° 26, *Opera omnia*, wyd. Bertona, Paris 1866, t. 26, s. 6 i 11. Zob. także n° 19: „*Absolute Deus cadit sub objectum hujus scientiae*” oraz n° 20: „*Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam [metaphysicam] parvenire ad cognitionem Dei sub ratione principii: non tamen negat eandem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo objecto*” (s. 9). I jeszcze II, sect. 2, n° 11: „*Ens, de quo nunc loquimur, commune est enti creato et increto*” (s. 73); logicznie wspólnota ta prowadzi zasadniczo, jak wiemy, do wyprowadzenia analogii: „*Si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae veris rationibus videatur demonstrari neganda*” (II, sect. 2, n° 36, s. 81). Zob. o tym: A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, „*Texte und Untersuchungen*”, Leiden/Köln 1965; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris ¹1981, ²1992, s. 135 i n.

Rzeczywiście, wobec tej większościowej i, przynajmniej pozornie, nieuniknionej ewolucji, która prowadzi ku rozumieniu Boga poprzez pojęcie bytu, aby wpisać Go w przedmiot metafizyki, a zatem do wytworzenia warunków dla onto-teo-logii, myśląc o teologii na podstawie ontologii, oryginalność Tomasza z Akwinu ukazuje się z całą siłą. Dla niego Bóg jako taki nie należy do przedmiotu teologii metafizycznej; pozostaje zasadą, która przydziela jej to, o czym ona, zgodnie z kategorią bytu w ogóle (bytu wspólnego), mówi, ale od której on jeden nie jest uzależniony: „Najpierw skoro pozostałe rzeczy istniejące zależą od *esse* wspólnego, a Bóg nie, to o ileż bardziej *esse* wspólne zależy od Boga (...) Następnie skoro wszystkie rzeczy istniejące zawarte są w *esse* wspólnym, a Bóg nie, to o ileż bardziej *esse* wspólne zawarte jest w Jego mocy, gdyż moc Boża wykracza poza samo stworzone *esse*.”²⁰ Bóg mieści w sobie metafizykę, ale nie pozwala się jej złapać. Teza ta będzie się wydawać paradoksalna, dopóki nie rozważymy prawdziwej sytuacji historycznej Tomasza z Akwinu, która raczej przeciwstawia go sednu tomistycznych komentarzy, niż go doń zbliża.²¹ Paradoksalna czy nie, pozostaje ona w sprzeczności z podstawowym wymogiem każdej onto-teologii – aby „Bóg” (lub to, co sprawuje funkcję fundacyjną) był uzależniony od bycia w równy i podobny sposób, co byty, które funduje.

4. *Esse commune* i analogia

Rozważmy zatem bliżej tę tezę: czy chodzi tu tylko o zwykłą oryginalność nomenklatury pojęciowej, czy o pewną decydującą opcję, determinującą całą myśl Tomasza z Akwinu? Czy można

²⁰ Tomasz z Akwinu, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, V, II, wyd. Mandonnet, II, s. 499; wyd. Pera'y, Marietti, Torino 1950, n° 660: „*Primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo (...) Secundo quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum.*”

²¹ Zob. natomiast doskonale wnioski J.-F. Courtine, *Suarez...*, s. 41: „Dla św. Tomasza nie jest konieczne, aby Bóg przynależał w jakikolwiek sposób do przedmiotu metafizyki, by zarządzać całością tejsze nauki” (zob. też s. 51 i n. oraz s. 274 i n., itd.).

potwierdzić ją innymi, czy też pozostaje doktryną odosobnioną, nie kwestionując w poważny sposób onto-teo-logicznej dominancy całości?

Onto-teo-logiczna interpretacja myśli Tomasza z Akwinu implikuje, oprócz wpisania Boga w metafizykę, także to, iż samo pojęcie może równie dobrze określać „Boga”, byt najwyższy, jak też byt jako byt: jedynie za takim pośrednictwem udaloby się faktycznie zapewnić skrzyżowane fundacje jednego przez drugi. Czy u Tomasza z Akwinu napotykamy jakieś pojęcie, mogące antycypować te, które pojawiają się u Dunsza Szkota i Suareza? Wydaje się, że tak rzeczywiście jest, albowiem *ens* jest bardzo często definiowany poprzez swój prymat z punktu widzenia poznania: „Tym, co jako pierwsze ukazuje się ujęciu rozumienia, jest byt, ponieważ jakaś rzecz jest poznawalna tylko wówczas, gdy jest ona w akcji (...) byt jest właściwym przedmiotem rozumienia, a zatem jest pierwszą rzeczą poznawalną.”²² Zatem *ens* można poznać, albo lepiej, jest on definiowany przez fakt, iż można go poznać przed jakimkolwiek innym określeniem, gdyż nie można poznać niczego, co w taki lub inny sposób nie byłoby znane. Co zatem dzieli tę postawę od postawy Dunsza Szkota albo Suareza? Dwa zasadnicze punkty.

Najpierw wyprowadzana w ten sposób koncepcja *ens* nie definiuje tutaj przedmiotu ani przedmiotu metafizyki teologii metafizycznej, ani *a fortiori* przedmiotu teologii objawionej, lecz jedynie

²² Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 5, a. 2: „Primum autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu (...); unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile.” Zob. też, *In Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 4, ad 4 (oraz d. 8, q. 1, a. 3); *De veritate*, q. 1, a. 1, c.; *De ente et essentia*, proem.: „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae*” (Mandonnet, I, s. 145; Spiazzi, Marietti, Torino 1954, s. 5); *In duodecim libros *Metaphysicorum*...*, I, 2 (n° 46, s. 13): „...nam primo in intellectus cadit ens, ut Avicenna dicit”. O tym punkcie (i kilku innych), zob. wyjaśniającą antologię zebraną przez E. Gilsona, *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, n° 1, w: *Autour de saint Thomas*, Vrin (wyd. kolejne), Paris 1983, s. 97. O związkach tekstualnych Tomasza z Akwinu z Awicenną, zob.: G.-C. Anawati, *Saint Thomas d'Aquin et la „Métaphysique” d'Avicenne*, wraz z apendyksem *Les notions, définitions ou distinctions d'Avicenne approuvées par saint Thomas*, w: *Saint Thomas d'Aquin, 1274–1974*, Commemorative Studies, Toronto 1974.

poznawany przedmiot: pierwszeństwo pozostaje tu ściśle noetyczne, nie dąży ono do narzucenia się jako pierwszeństwo w ogóle.

Następnie i przede wszystkim ta koncepcja *ens* nie dotyczy dokładnie Boga i to co najmniej z dwóch przyczyn. Po pierwsze dlatego, że boskie *esse* nie miesza się z *esse commune*; *Summa teologiczna* wykazuje to, wyróżniając dla *esse* dwa sposoby określenia siebie jako „bez dodatku”: albo dlatego, że jego definicja nie implikuje sama z siebie żadnego dodatku (a chodzi o *esse commune* bytów skończonych, negatywnie); albo dlatego, że przeciwnie jego definicja implikuje pozytywnie, iż nie naraża się na żaden dodatek (a chodzi o boskie *esse*).²³ *Contra Gentiles* idzie dalej, podkreślając, że abstrakcyjna uniwersalność poznania nie dotyka Boga: w istocie, ponieważ to, co wspólne, uzyskujemy tylko poprzez „zrozumienie, które pojmuje formę (...) odartą z wszystkich swych cech indywidualizujących i specyfikujących (*intellectu qui apprehendit formam (...) expoliatam ab omnibus individuamentibus et specificationibus*)”, gdyby Bóg identyfikował się z tym abstrakcyjnym *esse commune*, musiałby „nie być żadną istniejącą rzeczą, a jedynie byłby w umyśle (*non [esset] aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum*)”; tak więc Bóg jest z definicji poza samym rozumem; nie może więc być mylony z *esse commune*, który wyróżniony jest jedynie jako przedstawienie rozumu. Przeciwnie, powiemy, że „boskie *esse* nie znosi dodatku ani w myśli, ani nawet w rzeczywistości; i nie tylko nie znosi dodatku, ale nawet nie może go przyjąć”²⁴. To odrzucenie *ens* przedstawionego czy też *esse commune* jako punktu wyjścia w poznaniu Boga wystarczy do zdyskwalifikowania z góry usiłowań Dunsza Szkota i Suareza. Nade wszystko wyłącza Boga z dziedziny bytu, jaką metafizyka pragnie

²³ Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 3, a. 4, ad 2.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, c. 26 (Marietti, Torino 1961, t. II, s. 38, n° 247b): „Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione sed etiam in rerum natura nec solum absque additione sed etiam absque receptibilitate additionis.” Zob. także *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4: „Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed esse distinctum a quolibet alio esse”; albo *ibid.*, ad 6: „divinum esse non est esse commune”; oraz *De ente et essentia*, rozdz. VI: „Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus qui Deum duxerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse” (wyd. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, s. 159).

otworzyć i wyznaczyć. I dlatego właśnie *esse* właściwe samemu Bogu, odrywając się od metafizyki, wyzwala się również z właściwego jej typu poznawalności, aż po ukazanie się wobec niej jako ni mniej, ni więcej tylko coś nieznanego: „Gdyż argument [identyczność *esse* i istoty w Bogu] da się zrozumieć na podstawie *esse*, poprzez które Bóg istnieje w sobie samym, a które jest nam równie nieznanne jak jego istota.”²⁵ Otóż nic bardziej ścisłego niż ta konkluzja: jeśli z jednej strony *esse* metafizyki, obowiązujące dla wszystkich bytów stworzonych, czerpie swój prymat ze swej poznawalności, jeśli natomiast z drugiej strony boskie *esse* wymyka się *esse* metafizyki, to musi ono również uwalniać się z jej poznawalności. Za sprawą tej dychotomii Tomasz z Akwinu odrzuca z góry każde jednoznaczne pojęcie bytu, ale przede wszystkim unieważnia centralny węzeł każdej onto-teo-logii – że czynniki teologiczny i ontologiczny mogą fundować się wzajemnie, a więc w ramach pewnego wspólnego określenia, któremu podwójność fundacji, pojęciowej lub sprawczej, nie zagraża, lecz które raczej wzmacnia. Byt wspólny nie może, według Tomasza z Akwinu, wprowadzić czegoś wspólnego – a nade wszystko nie swej poznawalności – pomiędzy byt jako taki a Boga.

Analogia bycia – a trzeba przypomnieć, że Tomasz z Akwinu wcale nie używał tego wyrażenia²⁶ – nigdy nie ma dla niego innej funkcji, jak tylko wykopywanie przepaści, która dzieli te dwa znaczenia *esse*. Należy tym bardziej to podkreślić, że od Szkota po Suarez, poprzez Kajetana, inflacja tej doktryny miała właściwie na celu jedynie podporządkowanie jej rosnącej władzy jednoznacznego i pojmowalnego pojęcia *ens*. Według Tomasza z Akwinu, przeciwnie, analogia występowała tylko po to, by podkreślić, iż żadna nazwa, a więc żadne pojęcie ani żadne określenie nie powinno być używane w tym samym znaczeniu w stosunku do stworzenia i Boga, w tym i przede wszystkim *esse*. Analogia nie rządzi tangencjalną (*tangentielle*) jednoznacznością *esse commune*, lecz przeciwnie

otwiera przestrzeń, gdzie wszelka jednoznaczność bycia musi eksplodować. Tomasz z Akwinu ustanawia w tym celu pewne radykalne rozróżnienie wewnątrz *esse*: „*Esse* ma dwa znaczenia: pierwsze oznacza akt istnienia, drugie oznacza łącznik wiążący zdanie, myśl łączącą orzeczenie z podmiotem.”²⁷ Taki układ podmiotu i orzeczenia, to jest *esse* i istoty, określa bez wyjątku byt stworzony, ale znikną u Boga i, tylko w tym jednym przypadku, istota nie odróżnia się już od aktu bycia: „Bóg nie tylko jest swoją istotą (...), ale i swoim *esse*.”²⁸ Ten sposób bycia przynależy wyłącznie Bogu i oddziela Go od wszelkiego innego bytu, czy raczej od bytowości w ogóle. Bóg sam, Tomasz z Akwinu nie przestaje tego podkreślać, jest w taki sposób, jak żaden inny byt nie jest: „jedynie w Bogu Jego istota jest Jego *esse* (*sed soli Deo cuius solius essentia est suum esse*)”; „Tylko samemu Bogu właściwe jest, aby Jego sposób istnienia był Jego samoistnym *esse* (*Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens*)”; „Sam Bóg jest swym *esse* (*solus Deus est suum esse*).”²⁹ Zróżnicowanie pomiędzy byciem i istotą, którą można by nazwać *ousio*-ontycznym, takie jak przebiega, by tak powiedzieć, horyzontalnie wszystkie stworzone byty, nie tylko zostaje zniesione wobec Boga, ale staje się instrumentem zupełnie innego zróżnicowania, wertykalnego, by tak powiedzieć, pomiędzy zróżnicowaniem *ousio*-ontycznym wziętym globalnie, z jednej strony, a niezróżnicowaniem *ousio*-ontycznym Boga z drugiej. To nowe zróżnicowanie zostaje poświadczane przez stworzenie: „Trzeba zatem, aby to, czego *esse* jest różne od jego istoty, miało *esse* spowodowane przez coś innego (*Oportet ergo, quod illud, cui esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio*)” – jeżeli istota odróżnia się od *esse*, wtedy byt ukazuje się jako powodowany jakąś przyczyną. I odwrotnie, „stwarzanie odpowiada Bogu według Jego *esse*, które jest Jego istotą (*creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia*)”³⁰:

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 3, a. 4, ad 2: „*Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem quod propositionis anima adinvenit conjugens praedicatum subjecto.*”

²⁸ *Ibidem*, I^a, q. 3, a. 4: „*Deus non solum est sua essentia (...), sed etiam suum esse.*”

²⁹ *Ibidem*, I^a, odpowiednio: q. 6, a. 3; q. 12, a. 4; q. 45, a. 5, ad 1. Teksty te są tak liczne i tak znane, że nie kładziemy na nie specjalnego nacisku.

³⁰ *Ibidem*, I^a, odpowiednio: q. 3, a. 4 i q. 45, a. 6.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, c. 12: „*Nam hoc [identyczność *esse* i *essentia*] intelligitur de *esse*, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus *essentia*.*”

²⁶ Zob. o tym niedawne *L'analogie* (pod red. J.-L. Marion), *Les Études philosophiques*, 1989/3–4. Gdyż częstym paradoksem w historii metafizyki wydaje się to, że kiedy tylko pojawia się słowo, rzecz już zniknęła – jak w wypadku „analogii bycia” (w zasadzie: bytu), „ontologii”, „subiektywności” – albo długo jeszcze się nie pojawi – jak w wypadku „metafizyki” itd.

identyczność istoty i *esse* staje się tutaj przyczyną mocy i charakteru stwórcy. To zróżnicowanie (przyczyna/stworzenie) nie identyfikuje się z rozróżnieniem i realnym złożeniem (*esse/istota*), lecz zaznacza się właśnie, przeciwstawiając się mu – jak każdemu *conceptus entis*. Analogia, rządząca tą różnicą w stosunku do różnicy właściwej dla *esse commune*, nie przestaje jej pogłębiać gwarantując, że nigdy bycie stworzeń nie ma władzy nad *esse* Boga.

Tomasz z Akwinu upewnia się zresztą o tym poprzez dwie cechy nadane analogii. 1° Naprzód jest ona zależna od *proportio*, a nie od *proportionalitas*: „*analogia idest proportionem*”³¹. Różnica ta jest istotna, gdyż *proportionalitas* oddaje αναλογία i odsyła zatem do proporcji o czterech członach, która implikuje pomiędzy członami pewien określony, współmierny, pojmovalny stosunek; przeciwnie, *proportio* ogranicza się do odnoszenia wielu członów do jednego punktu ogniskującego, przy czym niekoniecznie istnieje między nimi jakaś wspólna miara; przedkładanie jej implikuje więc, iż przyjmuje się prawowitość epistemologiczną pewnego stosunku, niewspółmiernego jednak, nieokreślonego i w tym sensie niezrozumiałego między członami relacji. Wybór Tomasza z Akwinu na rzecz *proportio* zaznaczyłby w ten sposób, iż *nie* pomylił on analogii matematycznej z analogią odniesienia, lecz zreformował współmierność analogii matematycznej w celu zbudowania odniesienia pomiędzy niewspółmiernymi członami (nie dającymi się zmierzyć między sobą, gdyż co najmniej jeden spośród nich jest niezmierny). Analogia odniesienia pozostawia „rzeczywistość oznaczoną poza wszelką granicą i wykraczającą poza znaczenie słowa (*rem significatam, ut incomprehensam et excedentem nominis significationem*)”³². 2° Co więcej: *proportio* nie powstaje poprzez odesłanie do jednego członu (*ad aliquid unum*), lecz ów biegun odniesienia nie może być rozumiany jako neutralny czy abstrakcyjny, ujęty poza serią elementów analogicznych (jak zdrowie

dla chorego, lekarza, lekarstwa itd.), tak iż może on przypadać w udziale każdemu z nich z tego samego tytułu, proporcja powstaje poprzez odesłanie do innego członu (*ad alterum*) względem samej serii, czy też do jednego z realnych członów odniesienia (*ad unum ipsorum*)³³ – jak od skutku do jego przyczyny lub jego zasady, od akcydensów do ich substancji. Ten pierwszy analogat, realny kres, pozostaje zarazem różny od pozostałych analogatów i wewnętrznie je konstytuujący. To, co stworzone, nie utrzymuje zatem żadnej współmiernej proporcji (zgodnie ze wspólnym pojęciem bytu) z Bogiem, ale odnosi się doń wnosząc do tego odniesienia wręcz swe *esse commune* z tego samego tytułu, co swą istotę, a zatem przekraczając ją zgodnie z zawartą w niej zewnętrznością.

Analogia potwierdza więc to, co wprowadził wyjątek od *esse commune*: gdyby przypadkiem Bóg musiał być, nie odbywałoby się to nigdy poprzez włączenie Boga do przedmiotu (lub podmiotu) *metaphysica*, ani tym bardziej zgodnie z jednoznacznym pojęciem bytu. Jednoznaczność zasady i metody, która czyni możliwą onto-teologię (oraz *metaphysica*, która niekiedy urzeczywistnia ją historycznie), z góry przyjmuje niedwuznaczny tomistyczny sprzeciw: Tomasz z Akwinu odrzuca zatem całkowicie pierwsze kryterium onto-teologii w ogóle: wpisanie „Boga” w pole metafizyki jednoczonej przez byt czy przez to samo pojęcie bytu. Odgadujemy jednak cenę, jaką Bóg musi zapłacić za uchylenie się od tej konstytucji: jako że czerpie ono swe znaczenie ze zrozumiałego pojęcia bytu (z definicji, gdyż *ens* bierze początek przy pierwszej poznawalności), kiedy Bóg czyni się wobec niego obcy, będzie musiał dać się poznać jako niezrozumiały. Ale Bóg nie jest wówczas jedynie niezrozumiały sam w sobie, jest niezrozumiały przede wszystkim dlatego, by wymknąć się onto-teologii – albo nas od niej uwolnić.

5. Przyczyna i fundacja

Podobna eks-terytorialność Boga wobec metafizycznego pojęcia bytu, przy założeniu, że się ją uznaje, nie wystarczyłaby jednak do stwierdzenia, iż całkowicie wymyka się On onto-teologii. Albowiem drugie z kryteriów onto-teologii wydaje się wyraźnie za-

³³ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 13, a. 5 oraz *Contra Gentiles*, I, c. 34.

³¹ *Ibidem*, I^a, q. 13, a. 5, i II^a-II^{ae}, q. 20, a. 3, ad 3: „...*analogiam vel proportionem*...”

³² *Ibidem*, I^a, q. 13, a. 5. Idziemy tu oczywiście za tezą B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être selon Thomas d'Aquin*, Paris 1963, a nie zgadzamy się z tezą bronioną przez P. Aubenque'a, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être*, w: *L'analogie, Les Études philosophiques*, s. 291-304, która z pewnością prawdziwsza jest w odniesieniu do Kajetana i Suareza niż do Tomasza z Akwinu.

świadczać o czymś przeciwnym, gdyż definiuje „Boga” metafizycznego przez Jego fundację sprawczą innych bytów, a nawet fundację sprawczą bycia w ogóle. Otóż taki bezdyskusyjnie wydaje się przypadek Boga, który Tomasz z Akwinu ma na myśli mówiąc o przyczynie: „Konieczne jest zatem postawienie pierwszej przyczyny sprawczej, którą wszyscy nazywają Bogiem.”³⁴

W istocie nie wydaje się bynajmniej dyskusyjne, by relacje stworzenia, a więc pojmovalności zachodzące między stworzeniem a stwórcą, nie mogły całkowicie wyrażać się w terminach fundacji – i to fundacji przez przyczynę sprawczą. Gdyż przyczynowość sprawcza nie tylko zapewnia wejście bytów stworzonych do bytowości (od Boga ku światu), ale pozwala również, w przeciwnym kierunku (od świata ku Bogu), poznać stwórcę jako przyczynę i w relacji przyczynowości: „Nie możemy poznać Boga w sposób naturalny, chyba że ze skutków powracając do Niego.”³⁵ Tak też Bóg nazywałby siebie jedynie w imieniu przyczyny i z racji przyczyny (*Deus nominari dicitur a suis causatis*); imiona przypisywane Bogu nie mają oczywiście wartości jako takie, lecz tylko ze skutków, od których pochodzą; mogą wznieść się ku Bogu z tym minimum nie-niewłaściwości, która wyrywa je czystej i prostej dwuznaczności o tyle, o ile relacja przyczynowa gwarantuje im, iż przynajmniej zgodnie ze sprawczością noszą znamię swej przyczyny: „dobry”, „piękny”, „prawdziwy” zapewne nie mówią nic o dobru, prawdzie i pięknie Boga, jak tylko tyle, że odeń pochodzą przez sprawczość bezdyskusyjną, ale abstrakcyjną, bez rzeczywistej treści. To tylko w związku z ową relacją tego, co uprzyczynowane, do przyczyny uzasadniona jest generalnie wspólnota imion boskich: „Imiona te nie mają nic wspólnego poza tym, że naśladują ten sam porządek wyznaczany przez przyczynę w stosunku do tego, czego jest przyczyną (*in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati*).”³⁶ Krótko mówiąc, przyczynowość określa obydwa kierunki stosunku: bytowość tego, co stworzone, z perspektywy Boga oraz poznanie Boga z perspektywy stworzenia. Co więcej, władza przyczynowości rozciąga się nawet na relację analogii, która – rozu-

³⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 2, a. 3: „Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.”

³⁵ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, c. 31: „Deum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum.”

³⁶ *Ibidem*, I, c. 34 i c. 33.

miana jako *proportio* – wydaje się oferować tylko jeden, szczególnie jej przypadek: „Proporcja stworzenia tak się ma do Boga, jak powodowane przyczyną do przyczyny, a poznający do poznawalnego.”³⁷ Gdy przyjmie się tę hipotezę, powstaje duże ryzyko sprzeczności między analogią, której funkcja polega na otwarciu i utrzymywaniu rozdziału pomiędzy radykalną niepoznawalnością Boga w porządku *esse commune*, a przyczynowością, której relacja abstrakcyjnej poznawalności rozciąga się tak daleko, jak sięgają wywołane przez nią skutki, to znaczy powszechnie. Czyż fundacja, którą zapewnia Bóg pod imieniem przyczyny, nie wpisuje się w poznawalność, od której właśnie analogia miała Go uchronić? Czy metafizyczna poznawalność Boga, rozbita przez ograniczenie *esse commune* do stworzenia i przez odległość analogii, nie odbudowuje się całkowicie wraz z wyznaczeniem Boga do funkcji fundowania przez przyczynowość sprawczą?

Im bardziej narzuca się to pytanie, tym bardziej i jego zaprzeczenie: rzeczywiście, Tomasz z Akwinu nie tyle poddaje Boga przyczynowości sprawczej w sensie, w jakim późniejsza metafizyka rozumiała to pojęcie, ile ponownie interpretuje relację przyczynową pomiędzy stworzonym a niestworzonym, zgodnie z wymaganiami analogii, to znaczy narzucając jej uszanowanie oddalenia niepoznawalności, a więc niesprowadzanie jej do fundowania, którego członki mogłyby się fundować wzajemnie. Wiele argumentów pozwala stwierdzić, że ten wysiłek na nowo definiuje przyczynowość. – Najpierw fakt, iż *causa* nie może być u Tomasza z Akwinu rozumiana jako „*totalis et efficiens causa*”, którą Descartes brutalnie wyznaczy Bożemu aktowi stwórczemu.³⁸ Dla Tomasza tymczasem przyczynowość boska, nawet jeśli z pewnością uprzywilejowuje sprawczość, nie staje się całkowita, ponieważ przejawia się również podług celowości i formy: daleki od redukcji przyczynowości do sprawczości – ograniczenie, które *metaphysica*, z wyjątkiem

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Super librum de Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 3 (wyd. Mandonneta, III, s. 33; wyd. Deckera, s. 67): „*Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile*.” Zob. także *Contra Gentiles*, III, c. 54: „*Proportio (...) ad Deum (...) secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, ut materiale ad formam, vel causae ad effectum*”; również *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 1, ad 4: „*...proportio creaturae ad Deum*” rozumiana „*...ut effectus ad causam*”, itp.

³⁸ Zob. R. Descartes, *Lettre à Mersenne*, 27 kwietnia 1630, *Oeuvres*, wyd. Adam-Tannery'ego, t. I, s. 151.

Leibniza, masowo zatwierdzi – Tomasz z Akwinu potwierdza arystotelesowską wielogłosowość przyczyn. Do tej czysto filozoficznej przeczności dorzuca on przede wszystkim przestrożę bardziej teologiczną – tę, by rozumieć *causa* także w znaczeniu Dionizego: „Bóg jest powszechną przyczyną wszystkich rzeczy, które stają się w sposób naturalny (*Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt*)”³⁹; w kontekście tym przyczyna jawi się w mniejszym stopniu jako to, co wytwarza, niż jako to, co jest przez rzecz wymagane, aby być (jak było to już u Arystotelesa), i – bardziej radykalnie – jako to, o co stworzenie prosi Stwórcę na sposób modlitwy ($\alpha\iota\tau\iota\alpha$ od $\alpha\iota\tau\epsilon\omega$): prośba (*la requête*), którą proszący kieruje do Proszonego (*le Réquisit*); ów proszący ma więc w mniejszym stopniu status skutku niż *causatum*, powodowanego przyczyną, zachowującego w sobie pełny znak *Causa*, według relacji nie tyle przechodniej, co immanentnej.

Z tych dwóch poprawek wniesionych do przyczynowości wynika zasadnicza konsekwencja: pojmowalność abstrakcyjna, przejrzysta i ewentualnie jednoznaczna sprawczości ustępuje, dla Tomasza z Akwinu (w przeciwieństwie do jego następców), przyczynowości unormowanej przez relację stworzenia, to znaczy taką, w której byty powodowane przyczyną, jeśli rzeczywiście fundowane są w przyczynie, są zarazem nieskończenie przez nią przekraczane („...*prima omnium causa excedens omnia sua causata*”); chociaż całkowicie przez nią określane, albo właśnie dlatego, pozostają w stosunku do niej „definitywnie nieadekwatne (*effectus Dei virtutem causae non adaequentes*)”⁴⁰. Podobna nieadekwatność bytów powodowanych przyczyną do przyczyny przekraczającej – która wynika bezpośrednio z modelu stworzenia – sprawia oczywiście, że fundacja pozostaje jednokierunkowa, nie wzajemna: przebiega ona do bytu powodowanego przyczyną poprzez przyczynę, nigdy jednak do przyczyny poprzez byt powodowany przyczyną. Stworzenie narzuca przyczynowości pewną istotową asymetrię (relację mieszaną), która z kolei uniemożliwia mu usiłowanie zapewnienia wzajemnej

³⁹ Tomasz z Akwinu, *In librum Dionysii De divinis nominibus*, IV, 2 (wyd. Mandonnet, II, s. 452). – O doktrynie Dionizego dotyczącej $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ zob. naszą analizę, *L'Idole et la distance*, Paris 1977, ³1994, rozdz. 14, s. 196 i n. Tomasz z Akwinu niekiedy, ale Albert Wielki często woła *causatum* od *effectus*, wyraźnie zaznaczając w ten sposób pochodzenie dionizjańskie raczej niż arystotelesowskie tej „przyczynowości”.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.* I^a, q. 12, a. 12.

fundacji bycia i bytu albo bytu przez byt. Tutaj Bóg, czy to rozumiany jeszcze jako byt, czy już jako *esse*, funduje byty, jednak w żadnym wypadku nie otrzymuje od nich jakiegokolwiek kontr-fundacji ani jako od bytów (gdyż stwarza je), ani jako od bytu jako takiego, od bytu w ogóle lub *esse commune* (gdyż również je stwarza). Przyczyna może zatem pozostawać nieznaną jako taka, ponieważ jeśli pozwala się poznać jako fundująca swe skutki, nie otrzymuje jednak od nich żadnej fundacji, która uczyniłaby tę przyczynę wzajemnie pojmowalną. Ta tomistyczna reforma przyczynowości pozwala przyczynie wytworzyć *esse commune*, w doskonałym sposób je przekraczając: nie wpisując się weń, z góry rozбивa ona system metafizyczny, w którym przyczynowość działa tylko w granicach obszaru (i pojęcia) bytu: najpierw faktycznie fundując byt uprzywilejowany wobec bytów pochodnych, następnie wystawiając je na kontr-fundację (logiczną) bytu uprzywilejowanego przez byt w ogóle. Tutaj przyczynowość nie odwraca się na Boga, który spełnia ją ściśle w takiej mierze, w jakiej się od niej uwalnia.

Możemy teraz naszkicować stosunek przyczynowości do *esse commune*. W przeciwieństwie do dyspozycji, którą powinna wprowadzić *metaphysica*, przyczynowość nie ukazuje, według Tomasza z Akwinu, sensu bycia (albo bytu), ale mu przewodniczy – determinuje go jako odmiennego od niej, jako jej dłużnika, nie jako jej reguła. Przyczynowość nie działa wykorzystując bycie (lub byt), ona je determinuje jako uzależnione od niej i odróżniając się od niego. Podczas gdy Heidegger zakłada, że przyczynowość, spełniając fundację onto-teo-logiczną, wypełnia [się] tym samym [jako] bycie bytu, należałoby założyć, że dla Tomasza z Akwinu przyczynowość spełnia się *na* byciu bytu, a więc poza nim, nie spełniając się przez lub według niego. Czyż trzeba ryzykować twierdzenie, że ta wyjątkowa przyczynowość wiąże się ze znaczeniem niemetafizycznym? Zatem pomiędzy dwiema tezami pojawia się radykalna różnica – dystans, który jako jedyny odróżnia przyczynowość i bycie bytu zamiast je utożsamiać, jak wciąż będzie usiłowała to czynić *metaphysica*. Dystans ten rozwija się w oparciu o różne tezy:

1° Bóg przejawia się jako *esse* jedynie dzięki spełnianiu przyczynowości wobec bytów, która dotyczy zarówno ich *esse*, jak również ich istoty. „Jest we wszystkich przez istotę, jako że jest obecny we wszystkich jako *causa essendi* (*Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi*)”. Owa *causa*

*essendi*⁴¹ jest w ścisłym sensie przyczyną wspólnej bytowości: „*Ens commune* jest właściwym skutkiem przyczyny najwyższej, to jest Boga (*ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei*)”⁴². To, co bycie może oznaczać dla bytów, jest oddzielone od Boga (i tego, co bycie może oznaczać dla siebie) poprzez dystans przyczyny. Przyczyna ma znaczenie tylko we wnętrzu dystansu – działając nie tyle dla *esse commune*, ale przeciw i przed nim – dystansu względem bycia, a więc bez niego.

2° Św. Tomasz podejmuje w ten sposób najważniejszy argument tradycji dionizjańskiej. Rzeczywiście, *Imiona boskie* nie tylko zdefiniowały Boga jako zasadę bytów – αρχη εστι των οντων αθ ης το αυτο το ειναι και παντα τα οπωσουν οντα – ale przede wszystkim jako tego, od kogo uzależnione jest bycie, a kto sam natomiast nie jest odeń uzależniony – αυτου εστι τ ει και και ουκ αυτος του ει και. Co za tym idzie, trzeba posunąć się do powiedzenia, iż Bóg poprzedza bytowość bytu (jak było to już dla Platona), dlatego że – bardziej radykalnie – spełnia funkcję zasady względem bycia jako takiego, rozumianego czasownikowo i różnego od bytu: και αυτος εστι το ειναι (...) αρχη (...) προ ουσιας ων και οντως.⁴³ Będąc zasadą *esse* bytów stworzonych, i tylko w tym sensie *universalis provisor totius entis*⁴⁴, Bóg nie przynależy do bycia i, z tego samego powodu, bycie przynależy Bogu. Pomiedzy ewentualnym byciem Boga i bytowością bytów, którego jest przyczyną jako jej zasada, zachodzi pewna zasadnicza nieciągłość:

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 8, a. 3. – Zob. także, w odniesieniu do *causa essendi*, I^a, q. 45, a.: „*emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus*”; *De potentia*, q. 3, a.: „*principium quod sit causa essendi omnibus*”; *Contra Gentiles*, II, c. 6: „*aliis causa essendi existit*”.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a–II^{ae}, q. 65, a. 5, ad 4. – Zob. także, I^a, q. 45, a. 6: „*...creare est proprio causare, sive producere esse rerum*”; q. 105, a. 5: „*...ipse Deus est proprie causa ipsius est universalis in rebus*”; *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1: „*...licet causa prima, quae Deus est, non interit essantiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi non ut deductum ab esse divino*”.

⁴³ Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, odpowiednio: V, 7 i V, 8, w: PG, 3, 821 B i 824 A. Tomasz z Akwinu komentuje to dosłownie: „*[Deus] non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed quantum ad totum esse. (...) Est causa ipsius esse*”, (*In De divinis nominibus*, V, Mandonnet, II, s. 487; Pera, s. 235, n° 631).

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 22, a. 2, ad 2.

nie tylko między Bogiem a bytami, ale również między Bogiem a byciem tych bytów. Przez co Tomasz z Akwinu wydaje się bezpośrednim dziedzicem linii, którą ilustruje na przykład *Liber de causis*: jeżeli „pierwsza przyczyna jest ponad wszelkim imieniem, jakie można by jej nadać”, jej transcendencja nie może być wypowiedziana ani zamykana w byciu; a więc stosuje się ona do niego. „Pierwszą z rzeczy stworzonych jest bycie i przed nim nie ma nic stworzonego.”⁴⁵ Podobnie jest u Alberta Wielkiego: „Pierwsze nie ma żadnej przyczyny, jest źródłem i przyczyną wszelkiego *esse*”; albo jeszcze: „Co do *esse*, które ta wiedza rozważa (...), jest raczej tym, co pierwsze z Boga wypływa i co jest pierwsze stworzone.”⁴⁶ Tu także rozumie się samo przez się, że jeżeli bycie bytów wytryska z Pierwszego, to On, Bóg, od niego nie zależy, nie wpisuje się weń i wcale w nim się nie zawiera.

3° Jeśli Bóg, jako przyczyna niezwrotna, przekracza *esse* jako pierwsze stworzenie, trzeba dokładnie zrozumieć, że bycie jakkolwiek dla *nas* źródłowe, pozostaje, mimo to lub właśnie dlatego, *a parte Dei* wtórne, regionalne, hipotetyczne, obwarowane warunkami, krótko mówiąc, że przydarza się nam jak znany skutek nieznannej przyczyny. *Esse* stworzone pozostaje definitywnie i wciąż tylko skutkiem – „właściwym skutkiem pierwszego sprawcy, Boga (*proprius effectus primi agentis, scilicet Dei*)”⁴⁷ – trzymanym na

⁴⁵ *Liber de causis*, odpowiednio: prop. 22, §166 i prop. 4, §37, wyd. i tłum. franc. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être, Autour d'un anonyme, Étude et traduction du „Liber de causis”*, Paris 1990, s. 72 i n. oraz 44 i n.: „*Primum rerum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*”.

⁴⁶ Albert Wielki, odpowiednio: *De causis et processu universitatis a prima causa*, wyd. Fausera, *Opera omnia*, XVII–A, Aschendorff 1993, s. 18: „*Primum a nullum causatur et ipsum est fons et causa omnis esse*”; następnie *Metaphysica*, XI, 1, c. 3, wyd. B. Gejera, *Opera omnia*, XVI–2, Aschendorff 1993, s. 463: „*Esse enim, quod haec scientia considerat (...) potius (...) est prima effluxio Dei et creatum primum*”. Zob. także I, 1, c. 1, XVI–1, s. 3; I, 4, c. 8, s. 57; IV, 1, c. 3, s. 163. – Klasyczny komentarz w: A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, s. 79 i n.

⁴⁷ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, III, c. 66 (wyd. Pera, n° 2410). Zob. również *De potentia*, q. 3, a. 4: „*Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum hujusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem*”; jak też *Compendium theologiae*, I, c. 68 (wyd. Mandonnet, II, s. 37; wyd. Mariettigo, Torino 1954, *Opuscula theologica*, I, s. 33,

dystans przez przyczynę. Bliskość owego *esse* wobec każdego bytu w mniejszym stopniu otwiera ten ostatni na transcendencję przyczyny, aniżeli podkreśla, przeciwnie, iż to, co najbliższe nam, nie wykracza poza rangę skutku stworzonego. „*Esse* samo jest pierwszym, najbardziej powszechnym skutkiem, skutkiem bardziej intymnym niż wszystkie pozostałe”⁴⁸: najbardziej intymny w nas, ale przez to nie mniej będący w sobie samym skutkiem, pierwszym, z pewnością, ale przez to nawet jeszcze bardziej powszechnym. Najbardziej zasadnicze, najbardziej wewnętrzne, najgłębsze w bycie stworzonym pozostaje na pewno *esse*, które otrzymuje on od *actus essendi* Boga⁴⁹, ale owo *esse* przydarza mu się także i od razu jako pewne *esse* stworzone. Byt stworzony otrzymuje bez wątpienia swe *esse* od *esse* boskiego, ale właśnie dlatego, iż otrzymuje je w charakterze stworzenia, otrzymuje je jako stworzone. *Esse* przechodzi od stworzonego w niestworzone nie tak, jak przelewa się pewną sumę z jednego konta na drugie (w rzeczywistości jej nie zmieniając), ale tak jak twarz lub niebo przechodzi z jednej tonacji w inną – w zasadniczy sposób się przekształcając. *Actus essendi* wprowadza w czyn *essentiae* stworzone i dlatego właśnie owo *esse* przydarza im się w stosunku, pod postacią i warunkiem skutku. Przyczynowość zależy zatem na wskroś od stworzenia.

Taka przyczynowość nie przeczy dystansowi, ale go wypełnia. Przyczynowość według Tomasza z Akwinu nie przypisuje Boga do mającego dopiero pojawić się systemu metafizyki, ona Go od niego oddziela. 1° Przyczynowość oddala najpierw dlatego, że nie toleruje żadnej jednoznaczności epistemicznej: jeżeli skutków nie można zrozumieć inaczej, jak tylko odnosząc je do przyczyny, to przyczyna tymczasem, nawet jeśli jej istnienie może być wywnio-

n^o 116): „*Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent*”; a więc tylko pod warunkiem stworzenia i jako skutek *par excellence* – *esse* może być określane jako pierwsze.

⁴⁸ Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 3, a. 7: „*Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectus.*”

⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 8, a. 1: „*Esse autem est illud quod magis est intimum cuilibet et quod profundis omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt (...)* Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime”. Zob. także q. 105, a. 5: „*Ipsae Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.*”

skowane ze skutków, tak jak z *viae*, zachowuje mimo to istotę absolutnie nieznaną. 2° Przyczynowość oddala z kolei dlatego, że jeżeli umożliwi i narzuca fundację bytów przez przyczynę (*Begründung*), to jednak fundacja ta nie pochodzi od jakiegoś bytu, najwyższego czy *par excellence*, ponieważ o Bogu mówimy jako o *esse* w ścisłym sensie, nie zaś jako o *ens*⁵⁰; następnie fundacja ta nie ogranicza się do bytów stworzonych, lecz wznosi się aż do ich bycia, przynajmniej w sensie ich *esse commune*; hipoteza, której nie bierze pod uwagę topika heideggerowska. 3° A przede wszystkim fundacja ta nie uprawnia do żadnej fundacji wzajemnej i zwrotnej, pod postacią fundacji (*Gründung*) bytu najwyższego (którego zresztą brakuje) przez jego bycie i według niego, dlatego że *esse commune* nie ma nic wspólnego z takim boskim *esse* oraz że to ostatnie nie dopuszcza ani nie wymaga żadnej fundacji.

Wykazawszy, że Tomasz z Akwinu nie wpisuje Boga w metafizyczne pole powszechnego pojęcia bycia, a więc że z góry odrzuca pierwsze z fundamentalnych określeń każdej onto-teo-logicznej interpretacji Boga, czy nie powinniśmy również przyjąć, iż znosi on wzajemną fundację przyczynową bytów i bycia, ponieważ ucieka się do analogii między nimi i nie poddaje *esse* wymaganiu fundacji, przy czym myśli przyczynowość wychodząc od stworzenia i ignorując wszelką „zasadę racji dostatecznej”? Zakładając tę podwójną hipotezę, żadna z dwóch pierwszych cech onto-teo-logii⁵¹ nie znalazłaby najmniejszego potwierdzenia w myśli Toma-

⁵⁰ Trzeba jednakże zaznaczyć, że Tomasz z Akwinu określa niekiedy Boga mianem *ens*; i tak: *Summa theol. I^a*, q. 2, a. 3: „*Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens*”; *ibid.*, q. 3, a. 6: „*...cum Deus sit simpliciter primum ens...*”; *ibid.*, q. 3, a. 7: „*Deus autem est primum ens*”; *ibid.*, q. 9, a. 1: „*...primum ens, quod Deus dicimus*”; *Contra Gentiles*, I, c. 13: „*...esse aliquid quod est maxime ens; et hac dicimus Deum*”; zob. też *ibid.*, I, c. 20 i 80. Ale nie należy się wahać, dlatego że niekiedy *ens* stosuje się do Boga w tej samej chwili, kiedy jego absolutnie własne *esse* ukazuje się najlepiej, *Summa theol. I^a*, q. 11, a. 4: „*Est [sc. Deus] enim maxime ens, in quantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum.*” – Dobre zestawienie i dyskusja o różnorodnych formułach używanych przez Tomasza z Akwinu w artykule: M.-D. Philippe, *Analyse de l'être chez saint Thomas*, w: *Essere, Atti del congresso internazionale Tomasso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli 1974, t. 6, s. 9–28.

⁵¹ Zob. wyżej, §2: *Cechy onto-teo-logii*.

sza z Akwinu. Zanim jednak wyciągniemy taki wniosek, który wymaga jeszcze zasadniczych uściśleń, trzeba rozważyć ważność ostatniej cechy onto-teologii.

6. *Causa sui*

Winniśmy teraz przedyskutować trzecią cechę każdej onto-teologii – tę, że „Bóg” jest w niej utożsamiany z funkcją *causa sui*. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Tomasz z Akwinu odrzucał z góry zasadność przypisania tego, co rozumiał przez Boga do owej funkcji *causa sui*, jednak trudność polega na identyfikacji jego argumentów.

Pierwszy argument, jak i sprzeczność logiczna, którą on ujawnia, nasuwa się sam przez się. Boga nie można określić jako *causa sui*, gdyż żadna rzecz nie może być przyczyną samej siebie, albowiem powinna by była wtedy nie tylko różnić się od siebie, ale przede wszystkim poprzedzać samą siebie.⁵² Jednakże ten argument logiczny nie wystarcza do zdyskwalifikowania *causa sui*: Descartes będzie o tym doskonale wiedział, uzna nawet jej ważność, nie wy-

⁵² Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 2, a. 3, resp. 2: „*Nec est possibile aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*”, *Contra Gentiles*, I, c. 18, n° 4: „*Non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile*”, *Summa theol. I^a*, q. 19, a. 5: „*...idem non est causa ipsius*.” – Odrzucenie *causa sui* nie jest właściwe jedynie Tomaszowi z Akwinu, przyjmowano je jednomyślnie co najmniej od Anzelmia (*Monologion*, IV) do Suareza (*Disputationes metaphysicae*, I, sect. 1, n° 27, XXIX, sect. 1, n° 20, t. 25, s. 11, t. 26, s. 27). Zob. nasze studium *Sur la théologie blanche de Descartes*, rozdz. 18, s. 427 i n. oraz *Entre analogie et principe de raison: la causa sui*, w: J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (red.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994, s. 308–314. Można z pewnością wypracować zupełnie odmienne pojęcie *causa sui* (S. Breton podjął taką próbę, zakończoną szczęśliwie, na przykład w swych *Réflexions sur la causa sui*, RSPT 70 (1986), s. 349–364), a nawet utrzymywać, że odpowiadałoby ono transcendencji Boga chrześcijańskiego; tym niemniej św. Tomasz nie znał go, a wyraźna tradycja metafizyczna go nie używa; w takim razie, dlaczego podporządkowanie owej *bullitio* (pochodzenia eckhartowskiego) miałyby się jeszcze nazywać *causa sui*, ryzykując wzmocnienie dwuznaczności, podczas gdy właśnie trzeba dążyć do jej usunięcia?

cofując się przez to z obowiązku wprowadzenia od pierwszej chwili pojęcia wszakże sprzecznego.⁵³

To z pewnością z tego powodu drugi argument, niedopowiedziany, ale mocniejszy, przejmując pałeczkę od pierwszego. Formulowany jest następująco: aby Bóg mógł w sposób pełnoprawny stosować przyczynę, której wymaga dystans, sam musiał uchylić się od przyczynowości.⁵⁴ Boskie *esse* nie dopuszcza żadnej przyczyny własnie dlatego, że stosuje przyczynowość wobec samych *entia*: „*Ipsum esse rzeczywiście nie może być powodowane przyczyną przez samą formę albo istotę rzeczy – jako przyczynę rozumie przyczynę sprawczą – albowiem wtedy rzecz byłaby przyczyną samej siebie i rzecz wytwarzałaby samą siebie do bycia, co jest niemożliwe. Trzeba zatem, aby każda rzecz, której *esse* jest inne niż jej natura, otrzymało *esse* od czegoś innego.*”⁵⁵ Tutaj także przyczynowość działa jedynie w odniesieniu do bytów, których *esse* różni się od istoty, a więc z definicji nie w odniesieniu do Boga. Zresztą druga z *viae* nie może wznieść się do Boga jako przyczyny, jak tylko ściśle w takiej mierze, w jakiej przyczynowość natychmiast zawiesza swą władzę wobec Boga, który zatrzymuje ją nagle – nie tylko dlatego, że „trzeba się zatrzymać” w tym miejscu, tak jak w innych, ale przede wszystkim dlatego, że jedynie to zatrzymanie pozwala poprzestać na Bogu i pozostać w Nim. Gdyby zabrakło tego ograniczenia, żadna *via* nie prowadziłaby do Boga, gdyż prowadziłaby po prostu donikąd, przenosiłaby się ze skutku do przyczyny, interpretowanej z kolei jako skutek, w sposób nie-

⁵³ Zob. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Primae responsiones, Oeuvres*, VII, s. 108 [7–18]: Descartes sprowadza argument wyprowadzony ze sprzeczności logicznej do „*nugatoria quaestio*”, kwestii jałowej, którą wszyscy znają „*quis nescit?*”, ale skoro obiekcja pozostaje tak powierzchowna, dlaczego Descartes nie odpowiedział na poziomie logiki?

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theol. I^a*, q. 1, a. 7: „*Deus non habet causam, (...) cum sit prima causa efficiens*”; *Contra Gentiles*, I, c. 22: „*Deus autem est prima causa, non habens causam*.”

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, c. V (wyd. Mandonneta, I, s. 157; wyd. Spiazzi’ego, c. 14, s. 13, n° 27): „*Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliquid quam natura sua, habeat esse ab alio*.”

ograniczony. Tylko ograniczenie łańcucha przyczynowego czyni argument przyczynowości niezbitym; przyczynowość nieograniczona nie doprowadziłaby do żadnej konkluzji, ponieważ otrzymanaby zawsze jedynie pewną przyczynę prowizoryczną, zdolną ciągle do przekształcenia się znowu w zwykły skutek. Krótko mówiąc, dla Tomasza z Akwinu przyczyna nieskończona i ostatnia może być wywnioskowana jedynie z przyczynowości skończonej. Co zakłada wykluczenie jej nie tylko z wszelkiej przyczynowości bez końca, ale również z wszelkiej przyczynowości wzajemnej; a więc także wykluczenie nie tylko fundacji wzajemnej pomiędzy byciem albo bytem jako takim, albo bytem *par excellence* (określenie onto-teologii), ale nade wszystko fundacji siebie jako skutku przez siebie jako przyczynę, bez żadnej już różnicy ontycznej (*causa sui* w ścisłym sensie) Argument logiczny idzie zatem dalej niż formalna oczywistość: w rzeczywistości wspiera on całą budowlę spekulatywną.

A jednak punkt centralny znajduje się gdzie indziej. Jeżeli Tomasz z Akwinu przyjąłby, niejako wyprzedzając Descartesa, ważność określenia Boga jako *causa sui*, przyjąłby również i najpierw tezę, która czyni to określenie możliwym i koniecznym: że nic nie jest wyjątkiem od przyczynowości, nawet Bóg. Ta teza może być wyrażona w bardzo łagodnej formie, na przykład wraz z Suarezem: ponieważ – twierdzi się – „nie ma żadnego bytu, który nie byłby albo skutkiem, albo przyczyną (*nullum autem est ens, quod non sit vel effectus, vel causa*)”, a Bóg jest naturalnie jakimś bytem i jakąś przyczyną, należy przyjąć to prawo bez wyjątku: „Przyczynowość jest jakby właściwością bytu jako takiego: nie ma bytu, który nie uczestniczyłby w jakiś sposób w przyczynowości (*ipsa causalitas est veluti proprietates quaedam entis ut sic: nullum est ens, quod aliquam rationem causae non participet*).”⁵⁶ W konsekwencji przyczynowości, będąc wewnętrznym wymaganiami bytu, określa Boga jak każdy inny byt; to, że te byty różnią się od siebie jako pierwsza przyczyna i ostatnie skutki, w niczym nie zmienia tego powszechnego i jednoznacznego prawa – ponieważ pierwsza przyczyna bierze tutaj swą możliwość z istoty samej przyczynowości. Bardziej

⁵⁶ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, XXII, Prol., t. 25, s. 372 i n. – Tymczasem Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, c. 21, podtrzymuje zewnętrzność wobec przyczynowości: „*Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa.*”

radikalne sformułowanie Descartesa staje się odtąd nieuniknione: „Nie istnieje nic, w odniesieniu do czego nie moglibyśmy zapytać, z jakiej przyczyny istnieje. Można o to zapytać w wypadku samego Boga.”⁵⁷ W tym miejscu metafizyczne wymaganie *causa sui* staje się oczywiste: Bóg ma przystęp do istnienia, jest jako byt najwyższy tylko dokładnie w takiej mierze, w jakiej nie stanowi wyjątku od reguły metafizycznej – reguły, która głosi, iż każda egzystencja wymaga przyczyny. Stawką *causa sui* jest tutaj najpierw to, aby Bóg, poddając się powszechnej regule bytu, zrezygnował ze swej wyjątkowej sytuacji w odniesieniu do powszechnego porządku bytów, których istota różni się od *esse*: jak dla Descartesa, to istota będzie odtąd odgrywać rolę przyczyny boskiej egzystencji, wystawiając się na ryzyko, przynajmniej domniemane, istnienia tylko za cenę [utrąty] transcendencji swego nieredukowalnego *esse*. Ale stawką jest także kontestacja (albo afirmacja) wcześniejszej, podjętej przez Tomasza z Akwinu decyzji wyłączenia Boga z *esse commune*, a więc z *metaphysica*, gdyż chodzi tu o podporządkowanie go, lub nie, przyczynowości rozumianej jako wspólny rys *esse commune*. Jeśli ustąpimy tutaj temu domniemanemu wymaganiami (Bóg według przyczynowości, Descartes), trzeba będzie z kolei przypisać Boga do wszystkich pozostałych zasad, w które wyposażony jest *metaphysica*: Bóg wedle zasady porządku (Malebranche), Bóg wedle zasady racji dostatecznej (Leibniz), Bóg wedle warunków *a priori* doświadczenia (Kant) itd. Widzimy także znaczenie odmowy, z jaką spotyka się u Tomasza z Akwinu (i faktycznie u większości średniowiecznych myślicieli) wszelki dowód *a priori* egzystencji Boga: dowody takie, jak zdecydowanie wskaże Spinoza, muszą uczynić Boga zwykłą częścią i zwykłym przypadkiem szczególnym doktryny o bycie.⁵⁸ Odrzucając *causa sui*, Tomasz z Akwinu nie zgadza się nie tylko na jakieś metafizyczne imię Boga, ale – jak dostrzegł to bardzo dobrze już Heidegger – na imię metafizyczne *par excellence*, to, które narzucając Bogu pierwsze *a priori* (przyczynowość), z góry wtlacza Go w „wielką zasadę metafizyczną”

⁵⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Secundae Responsiones, Oeuvres*, VII, s. 164–165: „*Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest.*”

⁵⁸ Spinoza, *Korte Verhandeling*, I, 1, §10. O tym ostatnim punkcie, zob. cytowane studium *Entre analogie et principe de raison suffisante: la causa sui, Descartes. Objecter et répondre*, s. 321–327.

racji dostatecznej, a zatem i w pozostałe zasady, które tworzą wraz z nią system.

W ten sposób trzecia i ostatnia cecha onto-teo-logicznej konstytucji metafizyki – przyjęcie nazwy *causa sui*, to znaczy bytu w najwyższy sposób fundującego i fundowanego – ściąga na siebie, ze strony Tomasza z Akwinu, to samo potępienie, co dwie poprzednie: w żadnym wypadku Boga nie można zniżyć do funkcji *causa sui*. Wydaje się zatem spójne zakończyć stwierdzeniem, że myśl Tomasza z Akwinu w niczym nie jest uzależniona od onto-teo-logicznej konstytucji metafizyki, a przynajmniej rozumianej ściśle w takim sensie, w jakim postuluje ją Heidegger.

7. Horyzont i nazwa bycia

Jakkolwiek konkluzja ta pozostaje umotywowana, mogłaby jednak wydawać się nierozważna i pośpieszna, skoro tylko przejdziemy do rozważenia ostatniej obiekcji. Onto-teo-logiczna konstytucja rzeczywiście wymaga, poza precyzyjnymi cechami, które przedyskutowaliśmy, i właśnie po to, by się nimi posługiwać, aby kwestia Boga mogła rozwijać się w horyzoncie bycia. Zresztą Heidegger zarysował tę konstytucję tylko w wyraźnej intencji wyjaśnienia, jak Bóg (a szczególnie Bóg chrześcijański) wchodził do metafizyki, to znaczy zgadzał się dzierżyć tam rolę ufundowanego fundatora „boga”: przyzwala na to jedynie dokładnie w takiej mierze, w jakiej – najpierw – pozwala sytuować się w horyzoncie bycia: aby zyskać supremację nad bytem, „Bóg” musi zapłacić pewną cenę: podporządkować się *a priori* bycia. Odtąd możliwość wpisania Boga, tak jak pojmuje Go Tomasz z Akwinu, w jedną z postaci konstytucji onto-teo-logicznej, może narzucać się (i być dyskutowaną szczegółowo) tylko przy założeniu przypuszczenia, że Bóg w ogóle i z zasady ma do czynienia z byciem – aby horyzont bycia mógł odpowiadać Mu jako adekwatny horyzont przejawiania się.

Otóż, ten punkt nie jest właśnie oczywisty i większość teologów chrześcijańskich wcześniejszych od Tomasza z Akwinu wybierała albo horyzont dobra w ślad za neoplatonizmem, albo bezpośrednio horyzont miłości, podporządkowując im jednak w obydwu przypadkach horyzont bycia.⁵⁹ Tomasz z Akwinu wykazuje, jeśli nie jako

⁵⁹ Zob. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 1–2. O tym zwrocie, zob. Ulrych ze Strasburga, *De summo bono*, II, 1, 1–3 (wyd.

pierwszy, to przynajmniej najbardziej emblematycznie, że poznanie Boga, nawet teologiczne, może i powinno dokonywać się w uprzywilejowanym horyzoncie bycia. Radykalna i wzorcowa hermeneutyka Księgi Wyjścia (3, 14) na pewno nie prowadzi do żadnej „metafizyki Księgi Wyjścia”, dlatego że Tomasz z Akwinu nie zna ściśle rzecz biorąc *metaphysica*, nie sugeruje również, aby w Księdze Wyjścia miała być ujęta taka metafizyka. Jednakże w ten sposób prowadzi bezspornie do zawieszenia teologicznego wyjścia Boga poza metafizykę albo, odwrotnie, do wyprowadzenia Go z powściągliwości wobec tego, co wkrótce zyska miano *metaphysica*. Przyjmując jako pierwszą nazwę *esse* lub *actus essendi*, Bóg tomistyczny nie przejawia się jedynie w byciu (co, nawet wychodząc z innych horyzontów, teologia w końcu zawsze uznawała), ale również jako bycie. Kontrargument, że przejawia się On właśnie jako bycie, nie jako byt (zakładając oczywiście, iż różnicę tę odnajdujemy bez straty w rozróżnieniu *esse/actus essendi* i *ens/essentia*, o czym mogliśmy słusznie wątpić), w niczym nie zmniejsza trudności, ale ją pogłębia: nie tylko Bóg wpisuje się w bytowość, ale zwraca na siebie uwagę, wyróżnia się, krótko mówiąc, wypełnia swą boskość w funkcji umożliwiania bytowości – bycie w akcie wystarczyłoby do wyczerpania Boga jako takiego. Ta absolutnie bezprecedensowa decyzja (współczesny komentarz chętnie się z niej szczyci⁶⁰) wyznacza nie tylko pewien zwrot w historii określania

K. Flascha i L. Sturlese’a, Hamburg 1987, s. 27 i n.) wraz z komentarzem A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, s. 80 i n. Prócz naszych uwag w *Dieu sans l'être*, Paris 1982 i 1991 (tłum. pol. *Bóg bez bycia*, Kraków 1996), rozdz. III, §3, zob. klasyczny artykuł A. Federa, *Das Aquinate Kommentar zu Pseudo-Dionysius*, „*De divinis nominibus*”, *Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas, Scholastik* 1 (1926) [wznawiony w: *Thomas von Aquin*, „Wege der Forschung”, t. I, Darmstadt, 1978, s. 50 i n] i ostatnio U.M. Lindbland, *L'Intelligibilité de l'être selon Thomas d'Aquin et selon Martin Heidegger*, Publications de l'Université européenne, Berne/New York 1987 (podrozdział III, s. 180).

⁶⁰ É. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris 1962, s. 372 (por. tłum. pol. *Byt i istota*, PAX, Warszawa 1963, s. 325), wypowiada następującą diagnozę: „Metafizyka tomistyczna z trudem mogłaby przybrać nazwę onto-teologii, gdyż jest ona wciąż bardziej rozważaniem o byciu niż wypowiedzią o bycie. Nie jest ona onto-teologią z tej prostej przyczyny, że umieszcza Boga poza bytem, jako samo Bycie.” Ależ właśnie nie wystarczy, że Bóg przekracza byt, aby uniknąć włączenia go do onto-teo-logii; bowiem jego asymilacja nawet do bycia wpisuje go weń w sposób pełnoprawny. Onto-teo-logia obejmuje zarówno bycie, jak i byt, dlatego właśnie, że

istoty boskiej, ale nade wszystko czyni onto-teo-logię, jeśli idzie o sedno problemu, po raz pierwszy możliwą. Stąd, pomimo pewnych określonych niezgodności, Tomasz z Akwinu narzucałby się jako pierwszy i najbardziej radykalny rzecznik onto-teo-logii, w dwóch zasadniczych znaczeniach tego terminu: 1° według Heideggera: Bóg wchodzi w obręb metafizyki w takiej mierze, w jakiej nazywa się i pozwala nazywać zgodnie z byciem, o ile bycie, rozwijając się w tej konstytucji, określa samo z siebie takie miejsce, w którym pierwiastek boski i „bóg” mogłyby wypełniać funkcję sobie właściwą, lecz wyznaczoną; 2° według Kanta podobnie: ponieważ jeśli dowód, który „sądzi, iż zna Jego [Boga] egzystencję na podstawie prostych pojęć, bez pomocy doświadczenia”⁶¹, określimy jako onto-teo-logiczny, to czy nie powinniśmy wyciągnąć wniosku, że Tomasz z Akwinu wytwarza jeden z owych dowodów, gdyż dedukuje bycie (egzystencję) Boga z jego definicji (pojęcie istoty) jako *actus essendi*?

Nasze studium powinno zatem całkowicie odwrócić swoją orientację. Niewątpliwie, gdyby trzymać się wewnętrznych cech onto-teo-logii, tak jak zdefiniował ją Heidegger, Tomasz z Akwinu do niej nie należy, nie bardziej niż w ścisłe historycznym sensie nie należy do *metaphysica*. Jednak jeśliby wziąć pod uwagę wstępny warunek możliwości wszelkiej onto-teo-logii – iż Bóg wpisuje się bez ograniczeń w horyzont bycia, w istocie i w istnieniu, w działaniu i w definicji – wtedy Tomasz z Akwinu stałby się nie tylko pierwszym z onto-teo-logów, ale i jednym z najbardziej radykalnych, jeśli nie najradykalniejszym, w takiej mierze, w jakiej nie poprzestaje ani na bycie najwyższym (Spinoza, Leibniz, Kant), ani na nieokreślonym byciu (Awicenna, Duns Szkot, Malebranche), lecz na czystym *esse* jako takim (do którego Arystoteles zaledwie się przybliżył). Widzimy lepiej niezręczność niektórych komentatorów: nie wątpiąc ani przez chwilę, że bycie wystarczy do wyrażenia i przyjęcia transcendencji Boga, nie dopuszczając nawet, że można stwierdzić ją na podstawie innego z transcendentaliów⁶², nie podej-

myśli bycie wychodząc od i na rzecz bytu. Jak zresztą zrozumieć, że Bóg identyfikuje się z „Byciem”, inaczej niż sprowadzając je, jak zwykle, do bytu? A jeśli tak nie jest, to należałoby jeszcze pokazać dlaczego.

⁶¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 632/B 660. Zob. nasze studium *L'argument relève-t-il de l'ontologie?*, *Questions cartésiennes*, Paris 1991, rozdz. VII, §1–2.

⁶² Idziemy tu za wyważonym sądem, wyrażonym w: J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, s. 54: „Umieścić Boga, wraz

rzewają również, że wpisanie w bycie boskości Boga narzuca odąd temu „Bogu” poddanie się losowi bycia; tak więc bycie przechodzi szybko od *esse*, do którego Tomasz z Akwinu usiłował go wznieść, do pewnego *conceptus univocis entis*, który pozostawia nie rozważoną nieskończoną boskość Boga (Szkot, Ockham, Descartes), wciela ją później do swego wspólnego porządku jako *ens supremum* albo *perfectissimum* (Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant); i w ten sposób będzie mogło w końcu doprowadzić do „śmierci Boga”, w tym samym procesie, w którym ontologia wyczerpuje się ostatecznie w nihilizmie (Nietzsche). Jeżeli, począwszy od Tomasa z Akwinu, los bycia nierozdzielnie miesza się z losem Boga, identyfikacja ta pozostaje na dobre (tomizm) i na złe (*metaphysica*). Nie wystarczy w zamian utrzymywać, iż powinno się jedynie powracać do „autentycznej” tomistycznej koncepcji *esse*, aby uchylić się od tego paktu – trzeba by jeszcze móc to uczynić. I nie ma pewności, że dostęp do „autentycznego” *esse* byłby dziś dla nas tak dogodny ani że wystarczyłby do tego, by uchylić się od nieubłaganego przyciągania nihilizmu, którego powaga polega właśnie na tym, że odmawia wartości nawet „autentycznemu” *esse*; rzeczywistość, gdyby rozbił tylko „nieautentyczne” *esse*, jakie miałyby to dla nas znaczenie? Nie wystarczy nie chcieć zrozumieć pytania, aby na nie odpowiedzieć, a mniej jeszcze, by je przekroczyć. W dużej części „filozofii chrześcijańskiej” bycie pozostaje ostatnią ucieczką, skałą uważaną za niewzruszoną, na której miałyby się opierać apologia; czyż nie widać jednak, że bycie może także stać się – a historycznie stało się – głazem, o który można się potknąć, kamieniem młyńskim, przywiązany do szyi wroga przed wrzuceniem go do wody? Czy musielibyśmy być aż tak zaślepieni, by prosić bycie – w pełni epoki nihilizmu – o ocalenie Boga? Czy winniśmy całkowicie odrzucić hipotezę przeciwną – że tylko jakiś „bóg”, a z pewnością „Bóg”, będzie mógł ocalić to, co z bycia może się jeszcze odrodzić, niewątpliwie w zupełnie innej postaci niż ta, jaką

z Dionizym albo *Liber de causis*, poza byciem? Święty Tomasz, jak wiemy, będzie się zawsze temu posunięciu sprzeciwiał, przeświadczony, że transcendencja Pierwszego jest wystarczająco zagwarantowana przez różniczenie wytyczone pomiędzy *ens* a *ipsum esse*.” Co do zwrotu Duns Szkota, zob. oczywiście: L. Honnefelder, „*Ens in quantum ens*”, *Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff 1973, a także *Duns Scotus: der Schritt der Philosophie zu scientia transcendens*, w: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg-München 1975.

narzuciła mu metafizyka? Jednym słowem, czy – aby wyrwać się onto-teo-logii – musimy nadal i wciąż jeszcze zrywać najpierw z Tomaszem z Akwinu?

Zaproponujemy pójście zupełnie inną drogą: Tomasz z Akwinu mógłby, na odwrót, uczynić Boga wyjątkiem od bycia rozumianego nie tylko w sensie *metaphysica*, ale również onto-teo-logii (zob. *Ereignis*), ściśle w takiej mierze, w jakiej rozwija *esse* radykalnie różne zarówno od *ens* i *conceptus univocus entis*, jak i bycia, które dostrzegł Heidegger.⁶³ By wyrazić to jasno, tomistyczne *esse* nie może być rozumiane wyłącznie na podstawie określeń ontologicznych, jakiegokolwiek by one były, ale jedynie na podstawie dystansu, jaki dzieli je od wszelkiej możliwej ontologii, dostosowując się natomiast do wymagań, jakie za sprawą transcendencji Boga ciąży na bycie, jak też na jego byciu. Bycie bytu wytrzymuje swój dystans wobec *esse*, ponieważ owo *esse* przybiera najpierw i przede wszystkim wszystkie cechy *mysterium tremendum fascinandum* Boga stającego się pojęciowo dostrzegalnym. Jeżeli *esse* rzeczywiście dostarcza pierwszego imienia Boga według Tomasza z Akwinu, dla niego oznacza to zatem najpierw, że Bóg określany jest jako *esse* tylko z imienia, a nie jako taki. Bowiem w dobrej teologii prymat *esse* zakłada nade wszystko, iż winien być rozumiany, bardziej niż jakiegokolwiek inne imię, na podstawie Boga, nie zaś, że Boga można odpowiednio pojąć na podstawie *esse*. Myśleć *esse* na podstawie

⁶³ Nasze postawa zdecydowanie przeciwstawia się taktyce É. Gilsona, *L'Être et Dieu*, RT 62 (1962), s. 181–202, 398–416 (por. tłum. pol.: *Byt i Bóg*, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bp. B. Bejzego, ATK, Warszawa 1968, s. 314): „Bycie u Heideggera jest prawdziwe nie dlatego, że definiuje się przeciw Bogu, lecz że definiuje się jako Bóg, będąc jedynie innym imieniem judeo-chrześcijańskiego Boga z Księgi Wyjścia”; a następnie trzeba by przyznać Heideggerowi pośród chrześcijan „...nieznanych towarzyszy na drodze, po której – jak mogłoby się czasem zdawać – idzie sam” (myśl podjęta w *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, s. 169–230, zob. s. 210 i n). Jak gdyby chrześcijanie poszukiwali w Bogu jedynie bycia, jakbyśmy nie mieli nic lepszego do otrzymania z objawienia, jak tylko bycie! Taka sama wreszcie taktyka przejęcia, jednocześnie naiwna i chytra, w: J.B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975 (tłum. franc. Paris 1988); czy, mniej precyzyjna, w: K. Rahner, *Geist in der Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, II, 3, §6, München 1957. Chodzi o stałe utrzymywanie, że Tomasz wyprzedził, by się tak wyrazić – niezręcznie, oczywiście – tezy podtrzymywane przez Heideggera o różnicy ontologicznej. Czy raczej z góry się od nich nie odciął?

Boga, lecz nie na odwrót (na sposób *metaphysica* czy, w równej mierze, Heideggera) pozwala Tomaszowi z Akwinu uwolnić boskie *esse* od rozumienia Go – tangencjalnie jednoznacznego – na podstawie tego, co filozofia rozumie jako bycie, byt, bycie bytu, a krótko mówiąc od zaznaczania dystansu – „nieskończonego dystansu od stworzenia do Boga”⁶⁴.

Dystans ten poświadczony jest licznymi dokładnymi argumentami, które stanowią tyleż rozbieżności.

1° Pierwsza polega na różnicy pomiędzy Bogiem a każdym bytem, a więc bytowością w ogóle: „*Esse* boskie, które jest Jego substancją, nie jest *esse commune*, ale jest to *esse* różne od każdego innego bytu. Dlatego właśnie, ze względu na samo swe *esse*, Bóg różni się od wszelkiego innego bytu.”⁶⁵ Oczywiście można by starać się zniwelować ów rozdzźwięk względem różnicy ontologicznej, jeśli nie pojawiłby się tu drugi argument.

2° Różnica między *ens* i *esse* winna być myślana wychodząc od stworzenia; a zatem, według tego radykalnego ujęcia, opiera się ona na trzech, a nie dwóch terminach: boskie *esse* naprawdę jest przyczyną bytów, tylko jeśli jest także przyczyną ich bytowości (ich *esse commune*), ich *esse* jako stworzonego; jeżeli boskie *esse* stwarza *esse commune* i ponieważ skądinąd bycie w sensie onto-teo-logii (i *metaphysica*) zastępuje *esse commune*, należy wysnuć stąd wniosek, iż *esse*, które znajduje się w powstałym za sprawą stworzenia dystansie od *esse commune*, nie jest uzależnione ani od niego, ani od *metaphysica*, ani od onto-teologii. Albo powiemy jeszcze inaczej, że *esse* przyjmuje w sobie transcendencję, która *esse commune* bytów przeciwstawia akt bycia. Trzeba zaryzykować sąd, przeciwko powierzchownym oczywistościom, ale – jak sądzimy – zgodnie z intencją Tomasza z Akwinu, że *esse* wyznaczone Bogu stanowi wyjątek od bycia wspólnego i stworzonego, od tego więc, co my rozumiemy i znamy pod nazwą bycia. Od tej chwili, Bóg bez bycia (a przynajmniej bez tego bycia) mógłby stać się na powrót tezą tomistyczną. I aby przejść do *esse*, którego akt Bóg wypełnia, należałoby myśleć Go, nie używając kategorii ontologicznych, lecz

⁶⁴ Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 2, a. 11, ad 4: „*infinita distantia creaturae ad Deum*”, zob.: *Summa theol. I^a*, q. 12, a. 1, obj. 4.

⁶⁵ Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4: „*Esse divinum quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio ente. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.*”

wedle określeń w rzeczywistości teologicznych: jak na przykład określenie „bycie intensywne”⁶⁶. Bycie, rozumiane zgodnie z tą doskonałością, odnalazłoby siebie w ten sposób już poza byciem.

3° Jednak inny argument wyznacza ostatecznie, w jaki sposób nadmiar *esse* właściwego Bogu unieważnia wszelkie znaczenie metafizyczne (konceptualne) bycia. Tomasz z Akwinu wykazuje to albo bezpośrednio, albo pośrednio. Bezpośrednio, utożsamiając istotę boskości z *esse*: „Bóg nie ma istoty, która by nie była Jego *esse*”⁶⁷, „istota Boga jest samym Jego *esse*”⁶⁸, według tej drogi, Bóg nie ma innej istoty jak *esse*, które zajmuje jej miejsce, unieważniając w ten sposób wszędzie poza tym realne zestawienie *esse* z istotą. Jednak pośrednio ten sam wniosek zostaje sformułowany bardziej radykalnie, zwłaszcza w dwóch tekstach. Po pierwsze: „Jedna rzecz istnieje, Bóg, której istota jest samym jej *esse*; dlatego są pewni filozofowie, którzy mówią, że Bóg nie ma natury ani istoty, gdyż Jego istota nie jest czym innym, jak Jego *esse*.”⁶⁹ Z pewnością Tomasz z Akwinu nie potwierdza dosłownie tezy o nieobecności istoty w Bogu; jednakże zwykły fakt, iż nieobecność tę motywuje swą własną tezą o nie-złożeniu w Bogu *esse* i istoty, wystarcza do stwierdzenia jego zgody z „pewnymi (*aliqui*) filozofami”. Po drugie: „Niektórzy, jak Awicenna i Rabbi Mojżesz [Majmonides],

⁶⁶ Zob. C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain 1961, s. 256; zob. też rozwinięcie na s. 338 i n. – Podejmijmy szczęśliwe sformułowanie T.-D. Humbrechta, *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*, RT 93 (1993), s. 565: „Bóg nie traci swego dystansu do bycia, przeciwnie, jest czymś, co go funduje i ochrania”; lecz należałoby stąd wnioskować, że jeśli to Jego bycie utrzymuje go w dystansie do bycia, to Jego bycie nie jest już po prostu równoznaczne z byciem.

⁶⁷ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, c. 22: „*Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse*”; *ibid.*, I, c. 25: „*Sed quidditas Dei est ipsum suum esse*.”

⁶⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 12, a. 2: „*Essentia Dei est ipsum esse ejus*”; *ibid.*, q. 13, a. 11: „*Cum esse Dei sit ipsa ejus essentia*.”

⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, rozdz. V (wyd. Mandonnet, I, s. 159; Spiazzi'ego, c. 5, s. 14, n° 30): „*Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo invenitur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum*.” É. Gilson cytuje często ten tekst z odniesieniem do różnych wydań, na przykład: *Constates...*, s. 199 (bez odnośnika); *Éléments d'une métaphysique...*, s. 109 (*De ente et essentia*, rozdz. V, n° 30); *Le Thomisme*, 1947, s. 135, n. 3; *L'Être et l'essence*, 1962, s. 115, rozdz. VI [IV].

mówią, że ta rzecz, którą jest Bóg, jest *esse subsistens* i że nie ma w Bogu nic poza *esse*: mówią przeto, że jest bez istoty.”⁷⁰ Cóż to oznacza: nie mieć istoty? Oczywiście może to być równoznaczne z pomieszaniem między *esse* a istotą. Jednak co znaczy, ze swej strony, owo pomieszanie? Bez wątpienia to, że żadna istota (albo natura) nie może być odpowiednia dla *esse* Boga, które, co za tym idzie, pozostaje absolutnie i formalnie bez istoty. Jednak jeśli przyjmujemy, że do metafizyki z definicji (Arystoteles) należy doprowadzić pytanie o to, czym jest byt, do pytania o istotę ($\tau\iota\ \tau\omicron\ \omicron\nu$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\iota\varsigma\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\tau\iota\alpha$ ⁷¹), to jak nie zinterpretować słabości istoty

⁷⁰ Tomasz z Akwinu, *In Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 3, sol.: „*Quidam enim dicunt Avicenna (»Liber de Intelligentis«, I) et Rabbi Moyses (I, c. 57–58) quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliqui nisi esse in Deo est: unde dicunt quod est sine essentia*.” É. Gilson cytuje ten tekst w „*Éléments...*”, *Autour de saint Thomas*, s. 109, gdzie przyznaje, pomimo pewnej ostrożności, że „jakakolwiek miałyby być przyczyna jego powstrzymanie się, jego [Tomasza z Akwinu] myśl jest taka sama, jak myśl Awicenny i Majmonidesa”. – Dziwne wydaje się tutaj przede wszystkim to, że teza ta, dla Gilsona głęboko chrześcijańska, po pierwsze „została osiągnięta stopniowo, dzięki przenikliwości niektórych teologów muzułmańskich, następnie filozofa Awicenny, a wreszcie teologa Tomasza z Akwinu (...) Jednak liczni teologowie chrześcijańscy, a wydaje się nawet, że ich znaczna większość, odmawia podążenia za świętym Tomaszem na tej drodze” (*L'Être et Dieu*, RT 62 [1962], s. 201). Wszystko odbywa się tak, jak gdyby „filozofię chrześcijańską” ironicznie charakteryzowało tyłuż Żydów i muzułmanów, co chrześcijan. – O pochodzeniu tej doktryny u Awicenny, zob.: *Avicenna latinus*, IV, wyd. S. Van Riet, Louvain 1980, *Metaphysica*, VIII, 4, s. 400 (i 398 albo 401): „*Primus igitur non habet quidditatem*”; Avicenne, *La métaphysique du Shifâ (Kitâb al-shifâ)*, VIII, komentarz G.-C. Anawatiego, Paris 1985, t. 2, s. 86: „Pierwszy nie ma innej istoty, jak bycie (*al-anniya*)”. – Komentarze A. Foresta, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931 (Appendice C, s. 331–360) i A. Wohlmana, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, Un dialogue exemplaire*, Paris 1988, rozdz. 4, s. 105 i n. jasno zaznaczają zbliżenia między Tomaszem z Akwinu, Majmonidesem i Awicenną; podobnie D. Burrell, *Knowing the Unknowable God*, Notre-Dame 1986 i *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, The Cambridge Companion to Aquinas*, N. Kretzmann i E. Stum (red.), U.P., Cambridge 1993. Inne, bardziej bezpośrednio neoplatonickie źródła są mimo wszystko możliwe: S. Pinès, *Les textes arabes dits plotiniens et le courant »porphyrien« dans le néo-platonisme grec, Le Néoplatonisme, Colloque de Royaumont* (1969), Paris 1971.

⁷¹ Arystoteles, *Metafizyka*, Z, 1, 1028b 2–3. To samo pytanie byłoby ważne zapewne również dla M, 7, 1072b 26 i n., a zwłaszcza $\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\tau\iota\alpha\ \omicron\upsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\pi\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$, *O duszy*, III, 5, 430a 18.

względem Boga jako nowego potwierdzenia, że o Bogu nie orzeka się i nie można orzekać według bycia takiego, jak rozumie je metafizyka? *Esse* nieredukowalne do żadnej istoty faktycznie oznacza pewne *esse* nieredukowalne do metafizycznej istoty bycia – takiego, jakie rozwija się na sposób onto-teo-logiczny.

4° Ostatni argument niedwuznacznie potwierdza metafizyczny wyjątek tego *esse*: jego niepoznawalność. Rzeczywiście, nieredukowalność *esse* do żadnej istoty oznacza niemożliwość wyrażenia go w sposób orzekający, czyli dyskursywnego wypowiedzenia go, krótko mówiąc – jego zrozumienia; a więc to czyste *esse* jawi się w zasadzie jako równie niepoznawalne jak Bóg, którego oznacza. Bóg znany jako nieznanym implikuje w ten sposób, że Jego *esse* pozostaje poznawalne tylko jako niepoznawalne – w przeciwieństwie do *esse*, które metafizyka w sposób istotny włożyła w pojęcie, aby uczynić je istotnie poznawalnym. Nie brakuje świadectw tekstowych: „Jak nieznaną jest substancja Boga, tak jest i z Jego *esse*”⁷²; „Bóg na tyle poznawany jest przez naszą niewiedzę, na ile samo poznawanie Boga jest tym samym, co wiedzieć, że nie wiemy, czym On jest”⁷³; „Ostatnim i najdoskonalszym stopniem naszego poznania w tym życiu to – jak mówi Dionizy w swej księdze *O teologii mistycznej* (I, §3) – być złączonym z Bogiem jako nieznanym. Co ma miejsce, gdy poznajemy o Bogu to, czym nie jest, gdyż to, czym jest, pozostaje dla nas głęboko nieznaną”⁷⁴; „...mimo że przez objawienie łaski nie poznajemy o Bogu nic w tym życiu o tym, czym On jest, i zatem że jesteśmy złączeni z Nim jako nieznanym”⁷⁵.

⁷² Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 1: „*Sicut ejus [Dei] substantia ignota, ita est esse.*”

⁷³ Tomasz z Akwinu, *In librum De divinis nominibus*, VII, 4 (Mandonnet, II, s. 534; Pera, n° 731): „*Cognoscitur [Deus] per ignorantiam nostram, in quantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit*”; ustęp ten tak komentuje Gilson: „Rozważne wyznanie niewiedzy o boskim byciu, które nie jest pasywnym poddaniem się agnostycyzmowi [...ale] szczytem możliwym do osiągnięcia jedynie u kresu trudnego i kosztownego wysiłku” (*Éléments...*, *Autour de saint Thomas*, s. 111).

⁷⁴ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, III, c. 49 (Pera, n° 2270): „*Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro »De mystica theologia« (I, §3), quod Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum.*”

⁷⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 12, a. 13, ad 1: „...*licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo quid est, et sic*

Jako czysty akt bycia, bez żadnego odniesienia do zwykłego złożenia właściwego bytowi metafizycznemu, *esse* boskie pozostaje równie nieznaną jak Bóg, gdyż właśnie „o byciu mówi się w dwójaki sposób: w pierwszym sensie dla oznaczenia aktu bycia, w drugim sensie, aby wyznaczyć złożenie zdania, dzieło duszy dołączającej orzeczenie do podmiotu. Jeżeli rozumiemy bycie na pierwszy sposób, nie możemy bycia Boga poznać bardziej od Jego istoty; trzeba rozumieć je tylko na drugi sposób.”⁷⁶ Znaczenie *esse* właściwego Bogu charakteryzuje się ścisłą niepoznawalnością, w przeciwieństwie do znaczenia kategorialnego, doskonale zintegrowanego z metafizyczną wielością znaczeń bytu według Arystotelesa. Stanowiąc wyjątek od bycia w sensie metafizycznym i z definicji pozostawać nieznanym, okazuje się doskonale równoważne w Bogu i tylko w Bogu.

Zapewne, wydaje się, że pewne bardzo mocne zastrzeżenie może jeszcze powstrzymać te argumenty: Bóg otrzymuje bowiem, według Tomasza z Akwinu, imię własne i bezpośrednio zgodne z byciem: *Qui est*. Jednakże, w sposób godny uwagi, okazuje się, że tekst, który najwyraźniej potwierdza ten przywilej, stwierdza równie jasno, że Bóg stanowi wyjątek od bycia podług metafizyki, poprzez samą swą niepoznawalność.⁷⁷ Rzeczywiście, jeśli należy uważać *Qui est* za „imię najbardziej właściwe Bogu (*maximé proprium nomen Dei*)”⁷⁸, należy natychmiast uściślić: po pierwsze, że *maxime* wskazuje niedwuznacznie, iż wciąż porównuje się je do innych imion i nie jest ono zatem odpowiednie w sposób absolutny; po drugie, że nawet znając to imię, nie znamy jeszcze istoty boskiej: „Nasz intelekt nie może w tym życiu poznać samej istoty Boga takiej, jaka jest sama w sobie, lecz jakkolwiek by określał to, co ro-

ei quasi ignoto conjungamur.” – Zob. także *Contra Gentiles*, I, c. 11 (Pera, n° 66): „*Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos*”; oraz c. 12 (Pera, n° 78): „*Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia*”; c. 14 (Pera, n° 118): „*Non tamen erit perfecta [consideratio]: quia non cognoscetur quid in se sit.*”

⁷⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 3, a. 4, ad 2: „*Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima advenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo.*”

⁷⁷ Zob.: Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I^a, q. 13, a. 11.

⁷⁸ *Ibidem*, *sed contra*.

zumie z Boga, pozostaje poza tym, czym Bóg jest w samym sobie⁷⁹; wreszcie po trzecie i przede wszystkim, że imię *Qui est* potwierdza swą najbardziej właściwą cechę tylko ściśle w takiej mierze, w jakiej uznaje także niekomunikowalność Boga: „...najwłaściwszym imieniem jest Tetragram, używany dla oznaczenia boskiej substancji, która sama jest niekomunikowalna i, jeśli można tak powiedzieć, jedyna w swoim rodzaju⁸⁰. Stąd ten oczywisty paradoks, że cecha charakterystyczna i wyższość Imienia z Księgi Wyjścia (3, 14) uzależnione są właśnie od wyodrębnionej niekomunikowalności, jaką objawiają w Bogu, a więc od swej ostatecznej wyjątkowości wobec wszelkiego bycia poznawalnego i wspólnego – krótko mówiąc, wobec metafizycznego pojęcia *esse commune*. Należy przyjąć, że to właśnie nazwanie Boga według bycia z domniemanej „metafizyki Księgi Wyjścia” dostarcza najlepszego argumentu na wyjątek metafizyczny Boga według Tomasza z Akwinu.⁸¹

⁷⁹ *Ibidem, resp.*: „...intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinat circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deo in se est.”

⁸⁰ *Ibidem, ad 2.*: „Adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem.”

⁸¹ Jakże nie przypomnieć tutaj kwestionującej bycie interpretacji, której bronił z mocą A.-D. Sertillanges, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1940, t. 1, s. 166: „Jeżeli słowo bycie, zastosowane do Boga, posiada jakąś przewagę nad innymi w tym, że nie wyraża żadnej istoty, że jest nieokreślone, a więc może lepiej przypominać *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* Jana Damasceńskiego, to wciąż jednak owa wyższość jest całkowicie względna; krytyka dokonana w odniesieniu do słów ludzkich stosuje się doń w sposób niewiele złagodzony. Ono także, konkretnie, wyraża pewien podmiot, który pojmujemy jako różny od bycia, które mu się przydarza, a abstrakcyjnie, pewną jakość czy ogólną istotę. W obydwu wypadkach nie da się zastosować go do pierwszego Bycia, które jako takie jest poza uczestnictwem w byciu (...) Bóg interweniuje w spekulację metafizyczną jedynie jako zasada bycia, zasada niewypowiadalna i nienazywalna.” Podobnie: tenże, *Les Grandes Thèses de la philosophie thomiste*, Paris 1928, s. 79: „Problem Boga jest problemem źródła bycia [podkreślenie nasze, J.-L. M.], a w konsekwencji nad-bycia, i ktokolwiek umieszcza Boga w byciu i w kategoriach bycia, nieświadomie go neguje.” – Wielu innych autorów również podkreśla tę apofazę, jednak zamiast zastosować ją w odniesieniu do bycia (jak odważa się uczynić Sertillanges), ograniczają się do wyprowadzenia jej zeń, nie kwestionując przywileju bycia. Tak czyni É. Gilson, *L'Être et l'essence*,

Wyciągnijmy zatem wniosek, iż nie można jednoznacznie pomyśleć Boga w horyzoncie bycia. Albo też, mówiąc wprost: *esse*, jakie Tomasz z Akwinu przyznaje Bogu, nie otwiera żadnego horyzontu metafizycznego, nie należy do żadnej onto-teo-logii i utrzymuje tak odległą analogię z tym, co rozumiemy pod pojęciem „bycia”, że Bóg do niego nie należy, nie jest w nim, czy wręcz – jak bardzo paradoksalne by się to wydawało – Bóg nie jest. *Esse* oznacza Boga tylko dokładnie w takiej mierze, w jakiej określa się On bez bycia. Nie tylko bez bycia, jakie buduje onto-teo-logia w metafizyce, ale także poza wszelkim horyzontem bycia, nawet jako takiego. Zdanie „Bóg bez bycia” mogłoby być zatem zrozumiane nie tylko jako głęboko tomistyczne, ale być może żadna współczesna interpretacja Tomasza z Akwinu nie mogłaby uzyskać swojej ważności, nie przyjąwszy bezwarunkowego wyjątku *esse* – a więc bez rozważnej nieostrożności takich paradoksów.

8. Odpowiedź na pytanie: *esse* bez bycia

Możemy teraz pokusić się o odpowiedź na postawione na początku pytania (dotyczące cech onto-teo-logii). Myśl tomistyczna odrzuca bezdyskusyjnie trzy cechy onto-teo-logicznej konstytucji metafizyki. 1° Bóg nie wpisuje się w pole (podmiot lub przedmiot) metafizyki ani, *a fortiori*, w pojęcie bytu. 2° Fundacja bytów i ich bycia (*esse commune*) przez Boga z pewnością uzależniona jest od jakiejś przyczynowości, lecz nie ma w niej nic wzajemnego, tak że bycie nie funduje (konceptualnie) Boga, którego *actus essendi* wymyka się wszelkim pojęciom, ściśle w takiej mierze, w jakiej akt określa bycie jako takie. 3° Co potwierdza się w fakcie, że bez przyczyny ani fundamentu, nawet bez swej własnej istoty, która zmieszana jest z Jego aktem bycia, Bóg wzbrania sobie auto-

s. 122: „Ontologia, która (...) spoczywa na solidnej podstawie istoty (...) będzie zawsze miała na celu, w istocie dającej się ująć w pojęcie, akt *esse*, który w pojęcie ująć się nie da.” J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, Complément, Fribourg-Paris 1993, s. 171 i n.: „Bóg w żaden sposób nie pozwala ująć się w pojęcie. Jest czystym Aktem, tak w porządku poznawalności, jak w porządku bycia i, jako że jego istota jest samym Byciem, jest ona Tym, co poznawalne. Zresztą, gdyby było możliwe, aby owa poznawalność (...) była zawarta w jakimś pojęciu, pojęcie to w żadnym razie nie mogłoby być utworzone przez intelekt ludzki.”

-fundacji metafizycznej, której *causa sui* wyznacza paradygmat. Jednakże św. Tomasz z Akwinu nie usuwa wszystkich dwuznaczności dotyczących pozostałych dwóch cech onto-teo-logicznej konstytucji metafizyki. 4° Czy brak wzajemności w przyczynowości pomiędzy Bogiem a bytami stworzonymi wystarczy, aby oddalić wszelką interpretację metafizyczną stworzenia? W szczególności, czy fundacje przyczynowe bytów, a także bycia bytów (jak stworzone *esse commune*) przez Boga nie upodobniłyby się do fundacji bytów, ale również do fundacji bycia przez najwyższy czy metafizyczny? Zobaczymy wkrótce, że odpowiedź na te dwa pytania zależy od tego, czy wiemy najpierw, w jakiej mierze Bóg pozostaje tangencjalnie *ens supremum*, a następnie w jakiej mierze akt bycia wypływa z samego bycia. 5° Stąd ostatnie pytanie: jeżeli Bóg przekracza, jako akt bycia, wszelkie realne złożenie *esse* i *essentia*, a zatem całość bytowości stworzonej, i jeżeli w Nim *esse* przekracza także wszelkie pojęcie, a więc pozostaje w zasadniczy sposób nieznanne, to czy powinniśmy opowiedzieć się za tym, że Jego *esse* należy jeszcze do tego, co moglibyśmy rozumieć przez „bycie” (w jego znaczeniu metafizycznym, jak i niemetafizycznym) czy też możemy przyjąć, iż odpowiada ono znaczeniu meta-ontologicznemu? W przypadku pierwszej hipotezy *esse* wyznaczone Bogu narzucaloby mu jeszcze funkcje onto-teo-logiczne fundacji przyczynowej (bytów i ich *esse commune*); podczas gdy w przypadku drugiej hipotezy, transcendencja meta-ontologiczna *esse* bez istoty ani pojęcia oswoiłaby je – nawet pod tą nazwą – od wszelkiej przynależności do onto-teo-logii.

Tak więc wszystkie odpowiedzi na pytanie skupiają się wokół jednego konkretnego dylematu: czy *esse* może być rozumiane wyłącznie według jednego znaczenia (historycznie) metafizycznego, lub nawet według pewnej na nowo otwartej „kwestii bycia”, czy też winno być wyjaśnione za pomocą znaczenia meta-ontologicznego – krótko mówiąc, być rozumiane jako *esse* bez bycia? Rzeczywiście, ponieważ zazwyczaj przyjmuje się, że *esse* boskie pozostaje, dla Tomasza z Akwinu, jeśli nie dla jego szkoły, bez pojęcia bycia, bez istoty, bez definicji, bez poznawalności, krótko mówiąc – nazwą przeczącą, dlatego starać się traktować je jako nazwę twierdzącą, dostarczającą ekwiwalentu istoty, ekwiwalentu pojęcia, ekwiwalentu definicji, ekwiwalentu poznania? Dlaczego nie przyjąć, że Tomasz z Akwinu utrzymywał owo *esse* tylko z zamiarem taktycznego oparcia się na terminie uprzywilejowanym przez swych inter-

lokutorów filozofów, nigdy jednak nie przyjmując go pozytywnie ani nie stawiając na piedestale, lecz oczyszczając go przez apofazę? Oczywiście, nie możemy dyskutować o tym, że Tomasz z Akwinu określił Boga jako *esse*. Ale powinniśmy dyskutować, czy owo *esse*, wyznaczone na własność Bogu, określa tylko to, co metafizyka, a nawet „kwestia bycia” są w stanie pojąć – a nie pewne „ponad samym byciem”, jakiegokolwiek by ono *było*. To przekroczenie faktycznie nie pociągnęłoby za sobą żadnej straty ontycznej czy ontologicznej, ani żadnej irracjonalności: bierze ono tylko pod uwagę, iż racjonalnie odpowiada Bogu jedynie to, co nieskończenie dostosowuje się do Niego.

Nasza hipoteza – wiemy o tym – może zaskoczyć zarówno zwolenników Heideggera, jak i wiernych Tomaszowi z Akwinu. Dla pierwszych skupia punkty niemożliwe do przyjęcia; najpierw to, że *metaphysica*, wzięta historycznie, miałaby być warta tyle samo, co metafizyka jako określenia historii bycia; następnie, że *metaphysica* zaczynałaby się, ściśle biorąc, po Tomaszu z Akwinu (a wcale nie znacznie wcześniej); a także to, że tomistyczne przypisanie *esse* Bogu chrześcijańskiemu oznaczać by miało raczej pewne podniesienie bycia w rejon radykalnie nieontologiczny, niż – przeciwnie – wyznaczenie siedziby Boga w metafizycznym losie bycia; a w końcu to, że do obalenia metafizyki przez nadmiar mogłoby dojść w każdym momencie jej historii. Dla drugich niemożliwe do zaakceptowania pozostaje, że, pod pretekstem uwolnienia św. Tomasza od brzemienia *metaphysica*, utrzymuje się, iż trzeba, a nawet można podkreślać obecność u Tomasza szczątkowej formy dionizjańskiego (a nie „neo-platońskiego”) podporządkowania *esse* jakiegś przyczynie, aż po nieontologiczną interpretację transcendencji *esse*. Ta podwójna powściągliwość nie ma nic, czym mogłaby zaskoczyć i nie brakuje jej uprawnionych motywów: poza niedostatkami naszego własnego poznania, musimy uznać ciężar tradycji i zobowiązań jako niezbędny pluralizm interpretacji. Wystarczyłoby nam zatem na razie, aby nasza hipoteza mogła być jedynie wzięta pod uwagę, pomimo jej widocznych ograniczeń i pozornej paradoksalności.

Bo czyż rozumie się samo przez się, że możemy dziś postępować w poznaniu Boga, jeśli upieramy się przy rozumieniu Go na podstawie tego, co wiemy – albo sądzymy, że wiemy – o byciu? Czy wzięcie na serio Tomasza z Akwinu wymaga myślenia Boga na podstawie bycia czy raczej bycia w oparciu o Boga? Długo wyda-

wało się oczywiste, że o Bogu, według świętego Tomasza, powinno się myśleć na podstawie bycia – debata dotyczyła jedynie określenia tego bycia: istnienie czy pojęcie, analogia wewnętrzna czy zewnętrzna, metafizyka czy transcendentalizm itd. Więc i przeciwnie, wydało się samo z siebie zrozumiałe, że zakwestionowanie prymatu bycia, jako transcendentalium lub horyzontu, wymagało zanegowania podstawowej pozycji Tomasza z Akwinu w odniesieniu do Boga.⁸² Dostrzegamy od tej chwili, że te dwa argumenty można wyartykułować zupełnie inaczej: debata o określeniu *esse*, szczególnie o jego nieredukowalności do pojęcia bytu i jego wykraczaniu poza przedmiot *metaphysica*, nabiera znaczenia dopiero dzięki swemu skutkowi: umożliwia – lub najczęściej nie pozwala na – myślenie owego *esse*, wychodząc od dystansu Boga. Nie idzie już przede wszystkim o to, aby zdecydować, czy należy lub nie nazywać Boga terminem *esse*, ale czy dysponujemy takim rozumieniem owego *esse*, aby mogło ono nie tyle osiągnąć, ile przynajmniej wskazywać na cokolwiek by to *było*, co nazywamy Bogiem. Nie idzie już przede wszystkim o to, by zdecydować, czy *my* powinniśmy mówić o Bogu w imieniu bycia, ale czy bycie (rozumiane jako *esse* lub jakkolwiek zechcemy) ma wciąż zdolność i godność, aby wypowiadać o Bogu coś, czymkolwiek byłaby ta wypowiedź, co miałoby jakąś wartość. I odwrotnie, jeśli Tomasz z Akwinu nie należy do problematyki onto-teo-logicznej, trzeba również przestać wymagać od niego, aby przekroczył charakterystyczny dla niej niedostatek – ten oto, aby myśleć bycie, tylko wychodząc od bytu i mając go na celu; zatem nie należy już starać się odczytywać *actus essendi* jako antycypację *Seyn* lub *Ereignis*, która z góry myślałaby bycie jako takie, czy nawet ponad nim samym.

Esse, o którym rozmyśla św. Tomasz, nie zależy ani od metafizyki, ani od ontologii, ani nawet od „kwestii bycia”, ale od imion boskich i „światlistych ciemności”.

Przekład według: „Revue Thomiste”
janvier – mars 1995, vol. XCV, n° 1, s. 31–66.

tłumaczenie Piotr Rak

⁸² Taka była moja pozycja, po wielu innych, zwłaszcza w *Dieu sans l'être*. Jest oczywiste, że muszę, zresztą z radością, przedstawić dzisiaj *retractatio* w tym punkcie: dla samego Tomasza z Akwinu pozostawał do rozważenia jeszcze jeden postulat – pomyśleć bycie, wychodząc od niepoznawalności Boga, bezpośrednio i bez pośrednictwa jakiegos innego imienia (nawet Dobra), przez to jednak wcale nie mniej radykalnie.

Teksty i komentarze



John Burnet

WCZESNA FILOZOFIA GRECKA

WPROWADZENIE

I. Kosmologiczny charakter wczesnej filozofii greckiej

Dopiero po załamaniu się tradycyjnego wizerunku świata i zwyczajowych zasad życia, nie wcześniej, zaczęli Grecy odczuwać potrzeby, których zaspokojeniem zajmuje się filozofia przyrody i moralności. Nie wszystkie one pojawiły się równocześnie. Dopóki nie wygasł stary wizerunek przyrody, dopóty maksymy przodków odnośnie reguł postępowania nie były poważnie kwestionowane, a przeto pierwsi filozofowie zajmowali się przede wszystkim spekulacjami na temat otaczającego ich świata. Przyszedł wszakże czas, kiedy wraz z nową potrzebą, która wymagała zaspokojenia, powołana została do życia logika. Dociekania kosmologiczne ujawniły bowiem szeroką rozbieżność pomiędzy nauką a zdrowym rozsądkiem, co samo w sobie stanowiło problem domagający się rozwiązania. Co więcej, zmuszało filozofów do poszukiwania skutecznych metod, mających służyć obronie formułowanych przez nich paradoksów przed uprzedzeniami laików. Wkrótce też dominujące zainteresowanie kwestiami logicznymi zrodziło pytanie o pochodzenie i prawomocność wiedzy. Mniej więcej w tym samym czasie załamanie się tradycyjnego systemu moralności dało początek etyce. Okres poprzedzający narodziny logiki i etyki posiada zatem swój własny, odmienny charakter i może z powodzeniem stać się tematem osobnych rozważań.¹

¹ Zobaczymy wkrótce, że Demokryt nie mieści się w tak zdefiniowanym okresie. Przyjęty zwyczaj zaliczania tego niemal rówieśnika Sokratesa do grupy presokratyków całkowicie zaciemnia chronologiczny rozwój wczesnej filozofii. Demokryt pojawia się po Protagorasie i musi się mierzyć z problemami wiedzy i moralności w o wiele poważniejszym wydaniu niż jego poprzednicy (por. Brochard, *Protagoras et Democrite, Archiv fuer Geschichte der Philosophie*, Berlin 1888–1920, II, s. 368).

II. Tradycyjny wizerunek świata

Pamiętać wszakże należy, że świat był już bardzo stary, kiedy pojawiły się nauka i filozofia. W szczególności Morze Egejskie było kolebką wysoko rozwiniętej cywilizacji, mającej początek już w neolicie, cywilizacji równie starożytnej, co egipska czy babilońska, a od nich obu w wielu dziedzinach doskonalszej. Z dnia na dzień staje się bardziej oczywistym, że późniejsza Grecja była tej cywilizacji odrodzeniem i kontynuacją, pomimo iż bez wątpienia pewne nowe i istotne elementy kulturowe przejęła od mniej cywilizowanych ludów Północy, które przez czas jakiś wstrzymywały jej rozwój. Populacja rdzennie śródziemnomorska musiała dalece przewyższać liczebnie najeźdźców, musiała ich wchłonać i zasymilować w ciągu kilku pokoleń. Wyjątek stanowiła tu Sparta, która rozmyślnie oparła się takiemu procesowi. Tak czy inaczej to właśnie owej starszej rasie zawdzięczamy sztukę i naukę grecką.²

² Zob. Sir Arthur Evans, *The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life* (J. H. S., XXXII, s. 277 nn), gdzie twierdzi się (s. 278), że „lud, który obserwujemy wraz z nowym światem, to nie bladokórzy przybysze z Północy – owi »żółtowłosi Achajowie« i tym podobni – ale nade wszystko to rasa o ciemnych włosach i ciemnej karnacji (...), której wcześniejsze przedstawienie znajdujemy na minojskich i mykeńskich malowidłach ściennych”. Jednakże gdyby Grecy czasów historycznych mieli być tym samym ludem, co „Minojczycy”, sir Arthur Evans nie wahałby się nazwać „Minojczyków” Grekami. Ani Achajowie, ani Dorowie nie pretendują nawet do tego miana, albowiem Grajowie z Beocji, którzy sprowadzili je do Cumae, pochodzili ze starszej rasy. Także do terminu „prehelleński” nie potrafię dopasować żadnego zrozumiałego znaczenia. Jeśli miałby on zakładać, że cywilizacja egejska istniała przed przybyciem jakiegos mało istotnego achajskiego plemienia, od którego przez przypadek nazwano później cały naród, byłoby to prawdziwe, choć nie wnosiłoby nic nowego do zagadnienia. Jeśli natomiast zakładałoby to jakąś rzeczywistą zmianę w cywilizacji egejskiej począwszy od końca neolitu, to nie jest to prawdą, jak zresztą utrzymuje sam sir Arthur Evans. Jeśli oznaczałoby to z kolei (co wydaje się prawdopodobne), że język grecki został wprowadzony do cywilizacji egejskiej przez ludy Północy, to nie ma na to żadnych dowodów i jest to wbrew wszelkiej analogii. Język grecki, jak wiemy, posiada – podobnie jak angielski – słownictwo mieszane, ale jego istotna struktura jest dużo bardziej zbliżona do języków indoeuropejskich niż do jakiegokolwiek północnej gałęzi języków indoeuropejskich. Przykładowo, augment jest wspólny i właściwy sanskrytowi, staroperskiemu i grece. W drugim tysiącleciu przed Chrystusem grecki nie mógł się zbytnio różnić od perskiego. Popularne rozróżnienie na języki *centum* i języki *satem* jest całkowicie mylące i opiera się na wtórnym zjawisku, co pokazuje choćby fakt, że języki romańskie stały się językami *satem* w czasach historycznych. Bardziej do rzeczy będzie zauważyć, że w greckim, tak jak staroindyjskim i staroperskim, sonantowi *n* w angielskim słowie *hundred* [„sto” – przyp. tłum.] odpowiada *a* (εκατον = *śatam, satem*) i na tej podstawie zaliczyć go do grupy języków *satem*.

Znamiennym jest, że wszyscy filozofowie, których dziełami będziemy się tu zajmowali – za wyjątkiem Empedoklesa z Akragas – byli Jończykami. Wyjątek ten jest chyba jednak tylko pozorny. Akragas zostało założone przez kolonistów z Geli, kolonii rodyjskiej. Jego οικιστής był Rodyjczykiem, a Rodos, chociaż oficjalnie doryckie, stanowiło centrum wczesnej cywilizacji egejskiej. Bez obaw założyć możemy, że emigranci należeli raczej do populacji starszej niż do nowej, doryckiej arystokracji. Także Pitagoras, skoro pochodził z Samos, był Jończykiem, mimo iż stowarzyszenie swoje założył w achajskim mieście Kroton.

Mając powyższe na uwadze, musimy pogodzić się z myślą, iż Grecy czasów historycznych, którzy jako pierwsi próbowali zrozumieć świat, nie wkraczali bynajmniej na dotychczas nie przetarty szlak. Pozostałości sztuki egejskiej dowodzą istnienia całkiem już konsekwentnego wizerunku świata, choć, dopóki starożytne zapiski pozostają nie odszyfrowane, nie możemy liczyć na jego szczegółowe odtworzenie. Ceremonia przedstawiona na sarkofagu z Hagia Triada sugeruje istnienie jakiegoś w miarę określonego poglądu co do ludzkiego stanu po śmierci i możemy być pewni, że lud egejski dorównywał Egipcjanom czy Babilończykom w zakresie zdolności rozwijania spekulacji teologicznej. Śladów tego spodziewamy się doszukać w późniejszych czasach, teraz natomiast śmiało rzecz można, iż fragmenty pism Ferekydesa z Syros nie dają się wytłumaczyć inaczej niż jako rudymenty takiej spekulacji. Nie ma podstaw do przypuszczenia, iż mamy tu do czynienia z zapożyczeniem egipskim, chociaż, bez wątpienia, wszystkie wczesne cywilizacje przenikały się wzajemnie. Egipcjanie mogli naśladować Kreteńczyków równie dobrze jak Kreteńczycy Egipcjan, z tym jednak, że cywilizacje morskie bogatsze były o to nasionko życia, którego brakowało cywilizacjom wielkorzecznym.

Z drugiej strony, wydaje się oczywiste, że północni najeźdźcy musieli przysłużyć się rozwojowi ducha greckiego geniuszu przez rozbicie potężnych monarchii dawnych czasów, oraz, nade wszystko, przez zahamowanie wzrastającej zabobonności podobnej do tej, która ostatecznie zdusiła Egipt i Babilon. O tym, że istniało takie zagrożenie dla Grecji, mówią nam pewne własności egejskich relikwów. Skądinąd zdaje się, że kult Apollina był sprowadzony z Północy przez Achajów,³ a i to, co nazwane zostało religią Olimpu, pochodziło głównie, jak możemy przypuszczać, z tego właśnie źródła. Atoli forma artystyczna, jaką przyjęła religia Olimpu, nosiła piętno ludów śródziemnomorskich, i w takiej też

³ Por. Farnell, *Cults of the Greek States*, t. IV, s. 98 nn.

formie najlepiej do nich przemawiała. Nie mogła stać się dla nich uciążliwą, co było nader prawdopodobne w przypadku starej religii egejskiej. Najprawdopodobniej to dzięki Achajom Grecy nie wykształciły nigdy kasty kapłańskiej, co miało zapewne niebagatelne znaczenie dla rozkwitu pośród nich wolnej nauki.

III. Homer

Działanie rzeczonych wpływów dostrzec możemy wyraźnie u Homera. Niewątpliwie należał on do starszej rasy i jej językiem się posługiwał,⁴ lecz śpiewał na dworach książąt achajskich, przeważnie też opiewał achajskich bogów i herosów.⁵ Oto dlaczego tak niewiele śladów tradycyjnego wizerunku świata znajdujemy w epice. Bogowie ucłowieczyli się, a wszystko, co pierwotne – usunięto z pola widzenia. Pozostały oczywiście szczątki wczesnych wierzeń i praktyk, ale należą one do wyjątków.⁶ Nie uszło uwadze badaczy, że Homer nigdy nie wspomina o pierwotnym zwyczaju oczyszczenia zabójcy. Zmarli herosi są paleni, nie zaś grzebani, jak królowie starszej rasy. Duchy nie mają u niego prawie żadnego znaczenia. Mamy, co prawda, w *Iliadzie* ducha Patroklosa wraz z wyjątkowym u Homera przykładem ludzkiego poświęcenia. Mamy także rytuał *Nekyia* w jedenastej księdze *Odysei*.⁷ Wszystko to

⁴ Jest to bez wątpienia hipoteza prostsza od postulatu sir Arthura Evansa (dz. cyt., s. 288), dotyczącego „wczesnej minojskiej epiki wchłoniętej przez grekę”. Dialekt epicki ma wiele punktów styczności z arkadyjskim czy cypryjskim, a jest całkowicie nieprawdopodobne, aby Arkadyjczycy pochodzili z Północy. Posiadamy wystarczające paralele opiewania męstwa zwycięzców przez pieśniarza pochodzącego z podbitej cywilizacji (Ridgeway, *Early Age of Greece*, t. I, s. 664). Czy tłumaczy to imię Ομηρος, które po grecku znaczy „zakładnik”?

⁵ Profesor Ridgeway (*Early Age of Greece*, t. I, s. 674) pokazuje, że imiona typowo achajskie, jak Achilles, Odyseusz, Ajakos, Ajas, Laertes czy Peleus, nie mogą być wyprowadzone z języka greckiego, podczas gdy imiona starszej rasy, jak Herakles, Erichtonios, Erysichton *etc.* mogą. Niewątpliwie Agamemnon i Menelaos mają imiona greckie, ale tylko dlatego, że Atreus zawdzięczał swoją koronę małżeństwu Pelopsa z księżniczką pochodzącą ze starszej rasy. Jest to przykład, podówczas wszechobecnego, procesu asymilacji.

⁶ Ślady idei kosmologicznych znajdują się w Διὸς ἀπατη (*Iliada* XIV).

⁷ Pieśń XI *Odysei* uznawano za pochodzącą z późniejszych czasów, ponieważ dopatrywano się w niej idei orfikich. W świetle naszej obecnej wiedzy taka hipoteza nie wydaje się już konieczna. Podawane w wątpliwość fragmenty zawierają idee prymitywne, prawdopodobnie powszechnie podzielane przez Egejczyków. Orficyzm był właściwie odrodzeniem pierwotnych wierzeń.

jednakże wyjątki, nader rzadko spotykane, i bez obaw możemy stwierdzić, że przynajmniej w pewnej społeczności, społeczności achajskich książąt, dla których Homer śpiewał, tradycyjny wizerunek świata został zdyskredytowany już we względnie dawnych czasach,⁸ choć, naturalnie, tu i ówdzie jeszcze się pojawia.

IV. Hezjod

Zajmując się Hezjodem, wkraczamy w inny świat. Słuchamy historii o bogach, którzy są nie tylko irracjonalni, ale i odrażający. Historii głoszonych z całą powagą. Hezjod każe Muzom mówić: „Wiemy jak powiadać rzeczy nieprawdziwe, aby prawdą się zdawały; lecz umiemy także, kiedy chcemy, wyjawić, co prawdą jest.”⁹ Znaczy to, iż był on świadomy różnicy, jaka panowała pomiędzy duchem Homera a jego własnym. Zniknęła już stara niefrasobliwość, teraz istotne jest powiedzieć prawdę o bogach. Hezjod zdaje sobie sprawę, że należy do późniejszych i smutniejszych czasów niż Homer. W opisie Wieków Świata wprowadza piąty wiek pomiędzy Wiek Brązu i Wiek Żelaza. Jest to Wiek Herosów, o którym śpiewał Homer. Czas ten lepszy od Wieku Brązu, który go poprzedzał, i o wiele doskonalszy od tego, który po nim nastąpił, od Wieku Żelaza, w którym żyje Hezjod.¹⁰ Hezjod czuje także, że śpiewa już dla innej warstwy. Zwraca się w pieśniach do pasterzy i rolników starszej rasy. Achajscy książęta, którym śpiewał Homer, stali się odległymi postaciami wydającymi „krzywe wyroki”. Dla prostych ludzi nic nie znaczyły romantyczność i splendor achajskiego średniowiecza. Nigdy nie pozbyli się oni prymitywnego wizerunku świata, było więc rzeczą naturalną, że ich pierwszy mówca dał temu wyraz w swojej poezji. Stąd zatem wzięły się u Hezjoda owe stare barbarzyńskie podania, którymi Homer pogardzał.

⁸ Zob. szczególnie Rohde, *Psyche*³, I, s. 37 nn (= *Ps.*¹ s. 34 nn).

⁹ Hezjod, *Teogonia* 27 (słowa pierwszego wersu są zapożyczone z *Odysei* XIX, 203). Chodzi o te same muzy, które inspirowały Homera, co oznacza, iż Hezjod pisał heksametrem i używał epickiego dialektu. [W przekładzie K. Kaszewskiego ten sam fragment brzmi: „My głosim to, gdzie prawda z wymysłem się splata / Ale i szczerą prawdę głosim też dla świata”, Warszawa 1904 – przyp. tłum.]

¹⁰ Mamy tu do czynienia z głęboką intuicją historyczną. To właśnie Hezjod, a nie nasi współcześni historycy, jako pierwszy wskazał, że „greckie średniowiecze” stanowiło przerwę w naturalnym rozwoju.

Niesłusznym byłoby jednak dostrzegać w *Teogonii* zwyczajne odrodzenie starych przesądów. Nie ustrzegł się Hezjod wpływu nowego ducha i, wbrew samemu sobie, stał się jego pionierem. W jego poezjach odnaleźć można szczątki tego, co zrodziła jońska nauka i historia, on sam zaś więcej niż ktokolwiek uczynił, aby przyspieszyć upadek starych idei – upadek, do powstrzymania którego dążył. *Teogonia* jest próbą zredukowania wszystkich opowieści o bogach do jednego systemu, system zaś jest fatalny dla tak niesforne go tworu jak mitologia. Co więcej, mimo iż Hezjod podchodzi do swojego tematu w duchu starej rasy, bogowie, o których śpiewa, wywodzą się w przeważającej części z podań achajskich. Wprowadza to, od pierwszego do ostatniego słowa, sprzeczny element do systemu. Od Herodota dowiadujemy się, że to właśnie Homer i Hezjod stworzyli teogonię dla Hellenów, nadali bogom imiona, rozdzielili między nich obowiązki i umiejętności¹¹ – i wszystko to prawda. Panteon olimpijski zajął w umysłach ludzi miejsce starych bogów – i było to w równym stopniu zasługą Hezjoda, co Homera. Przeciętny człowiek z trudem zdołałby rozpoznać swoich bogów w ucłowieczonych posagach – oderwanych od wszystkich lokalnych asocjacji – którymi poezja zastąpiła dawne obiekty kultu. Bogowie tacy niezdolni byli zadość czynić potrzebom ludzi – i to stanowi tajemnicę religijnego przebudzenia, któremu wkrótce będziemy musieli się dokładniej przyjrzeć.

V. Kosmogonia

Nie tylko z tego względu okazuje się Hezjod dzieckiem swoich czasów. Jego *Teogonia* jest równocześnie Kosmogonią, choć zdawałoby się, iż tu raczej, nie wypracowując oryginalnej myśli, Hezjod pozostaje wierny starszej tradycji. Tak czy inaczej wspomina jedynie o dwóch wielkich postaciach kosmogonicznych, Chaosie i Erosie, pozostawiając je faktycznie bez związku ze swoim systemem. Zdają się one natomiast należeć do starszej warstwy spekulacji. Pojęcie Chaosu stanowi wyraźną próbę zobrazowania początku rzeczy. Nie jest on bezkształtną masą, ale raczej, jak na to wskazuje etymologia, zionącą przepaścią, gdzie nie ma, jak dotąd, niczego.¹² Z pewnością nie ma w tym nic prymitywnego.

¹¹ Herodot, II 53.

¹² Słowo *χαος* oznacza z pewnością „otchłań” albo „przepaść”, *χασμα πελωιον* z *Teogonii Rapsodycznej* (fr. 52). Grimm porównywał je ze skandynawskim *Gimmunga-Gap*.

Człowiek prymitywny nie czuje powołania do tworzenia idei początku rzeczy; wydaje mu się oczywiste, że wszystko się od czegoś zaczęło. Postać druga, Erosa, miała niewątpliwie tłumaczyć impuls tworzenia, który dał początek całemu procesowi. Idee te są wyraźnie spekulatywne, ale w przypadku Hezjoda – mgliste i nieuporządkowane.

Mamy dowody, iż kosmogonie produkowane były niemal masowo na przestrzeni całego szóstego stulecia przed Chrystusem. Wiemy także cokolwiek o systemach Epimenidesa, Ferekydesa¹³ i Akozilausa. Jeśli spekulacje tego typu istniały już przed Hezjodem, możemy bez wahania uwierzyć, że najwcześniejsza kosmogonia orficka ma początek także w szóstym wieku przed Chrystusem.¹⁴ Wspólnym rysem wszystkich tych systemów jest dążenie do przekroczenia owej Przepaści i ustawienia Kronosa bądź Zeusa na pierwszym miejscu. To właśnie ma na myśli Arystoteles, kiedy dokonuje rozróżnienia pomiędzy „teologami” a tymi, którzy są na wpół teologami, a na wpół filozofami, i którzy poświęcili się badaniom początku rzeczy.¹⁵ Oczywistym jest jednakże, iż proces ten jest odwrotnością naukowego i może być prowadzony w sposób nader nieprecyzyjny; w naszych obecnych rozważaniach możemy zatem pominąć kosmogonistów, za wyjątkiem tych przypadków, w których zauważyć można wpływ ich myśli na przebieg bardziej rzeczowych dociekań.

VI. Ogólna charakterystyka greckiej kosmologii

Jończycy, co można zauważyć w ich literaturze, byli pod głębokim wrażeniem przemijalności rzeczy. W ich poglądzie na życie dostrzec można fundamentalny pesymizm, naturalny dla wieku „przeciwilizowanego”, pozbawionego wyraźnie określonych przekonań religijnych. Widzimy Mimnermosa z Kolofonu pogrążonego w smutku z powodu nadchodzącej starości, nieco później lament Symonidesa – o ludziach padających jak liście – trąca strunę, którą trącił był już onegdaj Homer.¹⁶ Sentyment ten ma swoją stałą, idealną ilustrację w zmieniających się po-

¹³ Co do fragmentów Ferekydesa zob. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912³, 71 B, oraz interesujące uwagi w: Gomperz, *Greek Thinkers*, London 1901, t. I, s. 85 nn.

¹⁴ Taki był pogląd Lobecka w odniesieniu do tak zwanej *Teogonii Rapsodycznej* opisaną przez Damaskiosa.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 1091 b 8.

¹⁶ Zob. Butcher, *The Melancholy of the Greeks*, w: *Some Aspects of the Greek Genius*, s. 130 nn.

rach roku, a cykl rozkwitu i upadku jest daleko bardziej frapującym fenomenem w krajach egejskich niż na Północy. Nabiera on coraz wyraźniejszej formy walki przeciwieństw, ciepłego z zimnym, mokrego z suchym. Z takiego oto punktu widzenia postrzegają świat pierwsi kosmologowie. Przeciwieństwo dnia i nocy, lata i zimy, wraz z ich sugestywną paralelą w przebudzeniu i śnie, narodzinach i śmierci, stanowią najdonioślejszy rys widzianego przez nich świata.¹⁷

Zmiany pór roku są oczywiście spowodowane inwazją jednej pary przeciwieństw, zimna i wilgoci, na drugą, ciepło i suchość, która z kolei kontratakuję tę pierwszą. Proces ten, rzecz jasna, opisany jest za pomocą terminów zapożyczonych z życia społecznego; w owym czasie bowiem o wiele większa była świadomość regularności i stałości życia ludzkiego niż jednolitości przyrody. Człowiek żył w zaczarowanym kręgu prawa społecznego i obyczaju, ale otaczający go świat od samego początku zdawał się anarchiczny. Stąd też o ataku jednej pary przeciwieństw na drugą mówiono się jako o niesprawiedliwości (αδικία), a o stosownym zachowaniu pomiędzy nimi równowagi jako o sprawiedliwości (δική). Na tym wyobrażeniu opiera się także późniejszy termin κοσμος. Oznaczał on początkowo porządek w wojsku, następnie zaś uporządkowany ustrój państwa.

Nie dość było na tym najwcześniejszym kosmologom. Nie satysfakcjonował ich wizerunek świata jako nieustannej walki przeciwieństw. Czuli, że muszą mieć one jakieś wspólne podłoże, z którego wyszły i do którego raz jeszcze muszą powrócić. Poszukiwali czegoś pierwotniejszego niż przeciwieństwa, czegoś, co przetrwało wszelkie przemiany i jedynie po to przestało istnieć w jednej formie, aby pojawić się w kolejnej. Na to, że w takim duchu wkroczyli na ścieżkę poszukiwań, wskazuje fakt, iż mówili o czymś „wiecznie młodym” i „nieśmiertelnym”¹⁸. Gdyby, jak twierdzą niektórzy, przedmiotem ich prawdziwego zaintereso-

¹⁷ Dobrze ujmuje to profesor J. L. Myres w tekście zatytułowanym *The Background of Greek Science (University of Chicago Chronicle, t. XVI, nr 4)*. Nie ma potrzeby wywodzić doktryny „przeciwieństw” z „wyobrażenia religijnego”, jak czyni to Cornford w pierwszym rozdziale *From Religion to Philosophy*. W Grecji przeciwieństwa te wystarczająco silnie zwracają uwagę, stosunkowo niezależnie od koneksji religijnych. Oczywiście, z przyczyn praktycznych odgrywają one także istotną rolę w magii agrarnej.

¹⁸ Arystoteles, *Fizyka*, Γ, 4, 203 b 14 ἀθανατον γαρ και ἀνωλεθρον (sc. το ἀπειρον), ως φησιν ἀναξίμανδρος και οι των φυσιολογων, Hippolit, *Odparcie wszelkich herezji*, I 6, I φυσιν τινα του ἀπειρου ταυτην δ' αιδιον ειναι και αγηρω. Określenia te pochodzą z epiki, gdzie ἀθανατος και αγηρος jest stałą frazą służącą do zaznaczenia różnicy pomiędzy bogami a ludźmi.

wania był proces rozwoju i stawania się, nie stosowałiby tylu epitetów tak nasyconych poetyckimi skojarzeniami i emocjami na określenie tego, co jako jedyne jest trwałe w świecie zmian i upadku. Oto prawdziwe znaczenie jońskiego „monizmu”¹⁹.

VII. Φυσις

Nauka jońska została wprowadzona do Aten przez Anaksagorasa mniej więcej w tym samym czasie, kiedy narodził się Eurypides, a godne zaufania ślady wskazują na to, że jej wpływ nie ominął dramaturgii.²⁰ Nie jest zatem dziełem przypadku, iż we fragmencie opisującym szczęśliwe życie poświęcone pracy naukowej (ιστορια)²¹ używa on właśnie epitetów „wiecznie młody i nieśmiertelny”, które Anaksymander zastosował wobec substancji pierwotnej, oraz że łączy je z terminem φυσις. Fragment ten jest tak istotny dla naszych obecnych rozważań, że pozwolę sobie zacytować go w całości:

ολβιος οστις της ιστοπιας
εσχε μαθησιν, μητε πολιτων
επι πημοσυνας μητ εις αδικους
πραξεις ορμων,
αλλ αθ ανα του καθορων φυσεως
κοσμον αγηρω, τις τε συνεστη

¹⁹ Ponieważ napotkać można pogląd, że monizm przypisywany przez późniejszych pisarzy wczesnym kosmologom opiera się jedynie na dokonaniach przez Arystotelesa podziału jego poprzedników na tych, którzy postulowali jedno αρχη, i tych, którzy postulowali ich więcej (*Fizyka*, A, 2, 184 b15 nn), i nie ma przeto charakteru ściśle historycznego, dobrze będzie przywołać tutaj świadectwo przedarystotelesowskie. W *Περὶ φυσιος ἀνθρώπου* (Littre, VI. 32) Hippokratesa czytamy: φασι τε γαρ εν τι ειναι οτι εστι, και τουτ' ειναι το εν και το παν, κατα δε τα ονοματα ουκ ομολογευσι. λεγει δ' αυτων ο μεν τις φασκων αερα ειναι τουτο το εν και το παν, ο δε υδωρ, ο δε γην, και επιλεγει εκαστος τη εωτου λογη μαρτυρια τε και τεκμηρια, α γε εστιν ουδεν.

²⁰ Patrz poniżej 123.

²¹ Por. Platon, *Fedon*, 96, a 7 ταυτης της σοφιας ην δη καλουσι περι φυσεως ιστοριαν. Jest to najstarsze i najbardziej wiarygodne potwierdzenie co do nadania nauce oryginalnego określenia. Nie przykładam specjalnej wagi do faktu, że dzieła wczesnych kosmologów zazwyczaj przywoływane są pod tytułem *Περὶ φυσεως*, gdyż tytuły takie nadano im prawdopodobnie w czasach późniejszych.

και οπη και οπως
τοις τοιουτοις ουδεποτ αισχρων
εργων μελετημα προσιζει.²²

Fragment ten jasno dowodzi, że w piątym stuleciu przed Chrystusem nazwa φυσικς określała coś wiecznego, z czego został zbudowany świat. Zgadza się to właściwie z historią tego słowa, na ile oczywiście ją znamy. W oryginalnym znaczeniu chodzi tu o „tworzywo”, z którego wszystko jest zrobione. Od tego znaczenia nietrudno przejść do kolejnego, do „struktury” tworzywa, jego ogólnej budowy i charakteru. Pierwsi kosmologowie poszukujący czegoś „nie umierającego i wiecznie młodego” mieli naturalnie na myśli „jedno jedyne φυσικς”²³ wszystkich rzeczy. Kiedy, pod wpływem krytyki eleatów, koncepcja ta upadła, termin φυσικς pozostał w użyciu. Empedokles utrzymywał, że istnieją cztery takie pierwotne tworzywa, a każdemu z nich odpowiada osobne φυσικς; atomiści natomiast wierzyli w nieskończoną liczbę tworzyw, którym również przyporządkowywali pojedyncze φυσικς.²⁴

Termin αρχη, z którym często spotykamy się w naszych źródłach, jest, w tym znaczeniu,²⁵ czysto Arystotelesowski. Nie ma nic dziwnego w tym, iż został on zaadoptowany przez Teofrasta i późniejszych pisarzy,

²² Eurypides, fr. cyt. 910. Słowo κοσμος oznacza tutaj, oczywiście, „uporządkowanie”, „układ”, a αληρω jest dopełniaczem. Przedmiot badań to najpierw pytanie, czym jest „uporządkowanie nieśmiertelnej i wiecznie młodej φυσικς”, a następnie, jak ono powstało. Anaksagoras, który wprowadził naukę jońską do Aten, należał do szkoły Anaksymenesa (par. 122). Wiemy od Arystotelesa (dz. cyt., s. 9, przyp. 1), że nie tylko Anaksymander, ale większość φυσικολογοι używała określeń takich jak to w odniesieniu do Bezkręsu.

²³ Arystoteles, *Fizyka*, A, 6. 189 b 2 οι μιαν τινα φυσικν ειναι λεγοντες το παν, οιον υδωρ η πυρ η το μεταξυ τουτων, B, I. 193 a 21 οι δε γην, οι δ' αερα φασιν, οι δε υδωρ, οι δ' ενια τουτων (Parmenides), οι δε παντα ταυτα (Empedokles) την φυσικν ειναι την των δντων.

²⁴ Aby zapoznać się z historią pojęcia φυσικς, patrz Dodatek I.

²⁵ Profesor W. A. Heidel dowodzi, że kosmologowie mogli używać αρχη w sensie innym niż Arystoteles, to znaczy jako „źródło”, „skład” czy „zapas”, z którego poszczególne rzeczy biorą swój początek (*Classical Philology*, VII, ss. 217 nn.). Byłbym skłonny dość chętnie podzielić ten punkt widzenia, gdybym tylko potrafił znaleźć jakikolwiek dowód, że w ogóle używali oni tego terminu. Jedynie w przypadku Anaksymandra odnaleźć można ślad takiego dowodu, a i on wydaje mi się pozorny (s. 54, przyp. 2). Co więcej, Diels pokazał, że w pierwszej księdze wielkiego dzieła Teofrasta termin αρχη występuje w sensie arystotelesowskim, i jest mało prawdopodobne, żeby słowo to było używane w jednym sensie w odniesieniu do Anaksymandra, a w innym wobec pozostałych.

Jako że wszyscy oni zaczynali od dobrze znanego fragmentu *Fizyki*, w którym Arystoteles klasyfikuje swoich poprzedników wedle tego, czy postulowali oni jedną, czy więcej αρχαι.²⁶ Platon jednakże nigdy nie stosuje tego terminu w takim sensie, nie pojawia się on także ani razu we fragmentach autentycznych pism pierwszych filozofów, co jest dość zdumiewające, jeśli zakładamy, iż to oni go wprowadzili.

Skoro tak się sprawy mają, wyjaśnia nam się od razu, dlaczego Jończycy nazywali swą naukę Περι φυσικς ιστορικη. Zobaczymy, że myśl rozwijająca się w umysłach kolejnych przedstawicieli szkół zawsze dotyczyć będzie substancji pierwotnej,²⁷ podczas gdy teorie astronomiczne lub inne są w większości niezależne i właściwe pojedynczym myślicielom. Główny punkt zainteresowania wszystkich badaczy to poszukiwanie tego, co tkwi w zmienności rzeczy.²⁸

VIII. Ruch i spoczynek

Arystoteles i jego zwolennicy utrzymują, iż pierwsi kosmologowie wierzyli również w „odwieczny ruch” (αιδιος κινησις), co jest najprawdopodobniej jedynie błędną interpretacją. Nie wydaje się prawdopodobne, aby Jończycy w swych pismach wspominali cokolwiek o odwieczności ruchu. W owym czasie zajmowano się raczej tłumaczeniem spoczynku, a nie ruchu, trudno nadto uwierzyć, aby pochodzenie ruchu było

²⁶ *Fizyka*, A, 2. 184 b 15 nn. Jest sprawą ogromnej wagi, żeby zapamiętać, że Teofrast i jego następcy po prostu przejęli klasyfikację podaną w tym fragmencie, która w żaden sposób nie może być uznawana za historyczną.

²⁷ Jestem świadomy, iż określenie „substancja pierwotna” (πρωτον υποκειμενον) nie jest satysfakcjonujące, lecz trudno znaleźć lepsze. Niemieckie „Urstoff” posiada mniej mylące skojarzenia, ale angielskie „stuff” [podobnie jak polskie „tworzywo” – przyp. tłum.] nie jest zbyt zadowalające.

²⁸ Pogląd O. Gilberta (*Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Lipsk 1907), jakoby wcześni kosmologowie rozpoczynali od tradycyjnej i popularnej teorii „czterech elementów”, całe swoje uzasadnienie czerpie z dwuznaczności terminu „element”. Jeśli mamy na myśli wyłącznie wielkie skupiska Ognia, Powietrza, Wody i Ziemi, nie ma wątpliwości, że odróżniano je już w najdawniejszych czasach. Lecz nie takie jest znaczenie słowa „element” (στοιχειον) w kosmologii, gdzie jest on zawsze pojmowany jako coś nieredukowalnego, posiadającego własną φυσικς. Rzeczą naprawdę godną uwagi jest fakt, że wcześni kosmologowie zdolali wyjść poza popularną teorię elementów i przypadkiem tylko Empedokles, pierwszy spośród zwolenników wielości elementów, wybrał cztery z nich, które weszły do tradycji, co zaowocowało zanikiem użycia słowa „element” na określenie wielkich skupisk.

IX. Świecki charakter nauki jońskiej

dyskutowane, zanim jego możliwość nie została zaprzeczona. Jak zobaczymy, dokonał tego Parmenides. Stąd dopiero jego następcy, akceptujący istnienie ruchu, zmuszeni byli wykazać, skąd się bierze ruch. Przeto zdanie Arystotelesa rozumiałbym jedynie tak, że pierwsi myśliciele nie odczuwali potrzeby wskazania pochodzenia ruchu. Odwieczność ruchu jest wnioskiem substancjalnie poprawnym, aliści mylącym, o ile sugeruje rozmyślnie odrzucenie doktryny jeszcze nie sformułowanej.²⁹

Ważniejsze pytanie dotyczy natury tego ruchu. Oczywistym jest, iż musiał on istnieć jeszcze przed początkiem świata, skoro był tym, co spowodowało powstanie tegoż. Nie można więc identyfikować go z dziennym obrotem nieba, jak to czyniło wielu pisarzy, ani z żadnym innym, czysto kosmicznym ruchem.³⁰ Doktryna pitagorejska, jak ją objaśnia w *Timaiosie*³¹ Platon, mówi o ruchu nieregularnym i nieuporządkowanym. Wkrótce zobaczymy przyczynę, dla której należy wierzyć, iż atomiści przypisywali atomom ten właśnie typ ruchu. Bezpieczniej będzie, jeśli na obecnym etapie powstrzymamy się od przypisania jakiegokolwiek regularnego i zdefiniowanego ruchu pierwotnej substancji pierwszych kosmologów.³²

²⁹ Ten sposób myślenia zwykle określa się mianem hylozoizmu, lecz jest to jeszcze bardziej mylące. Bez wątpienia wczesni kosmologowie mówili o świecie i substancji pierwotnej w sposób, który z naszego punktu widzenia zakłada, że są one żywe; jest to jednak zupełnie co innego niż przypisywanie „materii” „cechy plastyczności” [*plastic power*]. Nie istniało jeszcze pojęcie „materii”, a wedle podstawowego założenia wszystko, także życie, może być tłumaczone mechanicznie, czyli – jak mówimy – poprzez ciało w ruchu. Nawet to nie jest wyrażone *explicite*, lecz jedynie przyjęte na wiarę.

³⁰ To Arystoteles jako pierwszy uczynił zgubny krok, utożsamiając „odwieczny ruch” z dziennym obrotem nieba.

³¹ Platon, *Timaios* 30 a.

³² O ile rozumiem, profesor W. A. Heidel uznaje „odwieczny ruch” za ruch okrężny lub wirowy (*δῖνῆ*), wychodząc z założenia, iż ryzykownym byłoby przypuszczenie, że którykolwiek z wczesnych myślicieli, choćby Anaksymenes, „odróżniał ruch pierwotny nieskończonego Powietrza od właściwego ruchu w kosmosie” (zob. jego artykuł, *The δῖνῆ in Anaximenes and Anaximander, Classical Philology*, I, s. 279). Z drugiej strony, wydaje mi się, że ktokolwiek utrzymywał, iż świat miał początek, musiał poczynać takie rozróżnienie, zwłaszcza jeśli ponadto wyznawał doktrynę niezliczonych światów. Jak się wkrótce okaże, przyjmuję pogląd profesora Heidla, wedle którego „właściwy ruch kosmosu” w najwcześniejszych systemach kosmologicznych był pojmowany jako okrężny, lecz z pewnością nie „odwieczny”, i nie sądzę, abyśmy mogli wnosić stąd cokolwiek na temat ruchu pre-kosmicznego, wyjąwszy to, iż musiał on być takiej natury, która pozwoliłaby mu wytworzyć *δῖνῆ*.

We wszystkim tym nie ma śladu spekulacji teologicznej. Jak widzieliśmy, Jończycy całkowicie zerwali z wczesną religią egejską, a olimpijski politeizm nigdy nie miał wielkiego wpływu na ich umysły. Błędem jest więc doszukiwanie się początków nauki jońskiej w jakichkolwiek ideach mitologicznych. Bez wątpienia wiele śladów dawnych wierzeń i praktyk pozostało w tych częściach Grecji, które nie dostały się pod rządę ludów Północy, wkrótce zaś przyjrzymy się ich odrodzeniu w orfickich i innych misteriach. W przypadku Jonii było jednak inaczej. Zaraz po przybyciu Achajów Grecy zdolali osiedlić się na wybrzeżu Azji Mniejszej, które dotychczas było dla nich zamknięte przez Hetytów³³ i nie posiadało żadnej tradycji kulturowej. W odróżnieniu od wysp Morza Egejskiego Jonia właściwa była krajem bez przeszłości. Oto wyjaśnienie świeckiego charakteru najwcześniejszej jońskiej filozofii.

Nie wolno nam dać się zmylić słowem *θεος* pojawiającym się w reliktach, które dotrwały do naszych czasów. Prawdą jest poniekąd, iż Jończycy używali go na określenie „substancji pierwotnej”, a także świata lub światów, ale ma ono znaczenie nie większe niż omówione już przez nas boskie epitety „wiecznie młody” i „nieśmiertelny”. W sensie religijnym słowo „bóg” oznacza zawsze najpierw i przede wszystkim obiekt czci, kultu, lecz już u Homera znaczenie to straciło wyłączność. Najlepszym tego przykładem jest *Teogonia* Hejzoda. Niewątpliwie wielu przedstawionych tam bogów nie było nigdy dla nikogo obiektem kultu, a niektórzy z nich są zwykłymi personifikacjami zjawisk przyrodniczych, albo też ludzkich namiętności.³⁴ Takie niereligijne użycie słowa „bóg” charakterystyczne jest dla całego okresu, o którym mówimy, i bardzo ważne jest, aby zdawać sobie z tego sprawę. Nikt, kto jest tego świadom, nie popełni błędu wyprowadzania nauki z mitologii.³⁵

Widać to wyraźnie w tym, że o ile prymitywna religia uznawała ciała niebieskie i same niebiosy za boskie, a zatem obdarzone zupełnie inną

³³ Zob. Hogarth, *Ionia and the East*, s. 68 nn.

³⁴ Nikt nie uprawiał kultu Okeanosa czy Tetydy, czy nawet Uranosa, a tym bardziej nie można pojmować w religijnym sensie Fobosa czy Dejmosa.

³⁵ Jest to, śmiem twierdzić, podstawowy błąd interesującej książki Cornforda *From Religion to Philosophy* (1912). Jej autor nie zdaje sobie sprawy z całkowitego zaniku oddziaływania starych „zbiorowych wyobrażeń religijnych” w Jonii. Zobaczymy, że jego metoda lepiej daje się stosować w przypadku krajów zachodnich, lecz nawet tutaj Cornford nie dostrzega w pełni kontrastu między nauką jońską i starą tradycją.

naturą niż wszystko na ziemi, o tyle Jończycy od samego początku przeciwni byli takiemu rozróżnieniu, mimo iż musiało im być ono doskonale znane z popularnych wierzeń. W późniejszym czasie rozróżnienie to przywrócił Arystoteles, ale nauka grecka miała swój początek w jego odzuceniu.³⁶

X. Rzekome orientalne pochodzenie filozofii

Musimy także postawić sobie pytanie o naturę i zasięg wpływu, jaki na umysł grecki wywarło to, co nazywamy mądrością Wschodu. Nawet obecnie można się spotkać z poglądem, jakoby Grecy wywiedli w jakiś sposób swoją filozofię z Egiptu czy Babilonu; musimy zatem spróbować zrozumieć, najdokładniej jak to możliwe, co takie twierdzenie naprawdę oznacza. Na początku musimy zauważyć, iż pytanie to ma zupełnie inny charakter teraz, kiedy zdajemy sobie sprawę z wielkiej starożytności cywilizacji egejskiej. Wiele z tego, co uznano za orientalne, mogło być równie dobrze rodzime. Co do późniejszych wpływów, podkreślić należy, iż w okresie rozkwitu filozofii greckiej żaden z ówczesnych twórców nie wiedział nic o jej rzekomo wschodnim pochodzeniu. Gdyby Herodot był świadom tego orientального źródła, nie omieszkałby o tym nadmienić, potwierdzałoby to bowiem jego własne domysły co do egipskiego pochodzenia greckiej religii i cywilizacji.³⁷ Platon, który darzył Egipcjan poważaniem w wielu dziedzinach, klasyfikuje ich raczej jako lud przedsiębiorczy niż filozofujący.³⁸ Arystoteles mówi wyłącznie o narodzeniu się w Egipcie matematyki (punkt, do którego jeszcze wrócimy),³⁹ gdyby jednakże miał świadomość istnienia filozofii egipskiej, wzmianka na ten temat współgrałaby z jego własnymi argumentami. Dopiero kiedy pomiędzy kapłanami egipskimi i Żydami aleksandryjskimi doszło do ry-

³⁶ Trudno przecenić wagę tego stwierdzenia. Zob. Prof. A. E. Taylor, *Aristotle*, s. 58.

³⁷ Tymczasem powiada on tylko, iż kult Dionizosa i doktryna transmigracji pochodzą z Egiptu (II. 49, 123). Zobaczymy, że obydwie te stwierdzenia są błędne i w żadnym razie, z filozoficznego punktu widzenia, nic bezpośrednio nie wnoszą.

³⁸ W *Państwie* 435 e, stwierdziwszy, że το θυμοειδές charakteryzuje Tracjan i Scytów, a το φιλομαθές Hellenów, το φιλοχρημάτων przypisuje Fenicjanom i Egipcjanom. W *Prawach* powiada (747 b 6), że studia arytmetyczne jedynie wtedy mają wartość, kiedy usuniemy z dusz uczniów wszystkie ανελευθερία i φιλοχρηματα. W innym przypadku zamiast σοφία otrzymamy πανουργία, jak to widzimy u Fenicjan, Egipcjan i wielu innych ludów.

³⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, A, I. 981 b 23.

walizacji w odkrywaniu w swojej przeszłości źródeł filozofii, pojawiły się zdecydowane stanowiska mówiące o fenickim bądź egipskim jej pochodzeniu. Tak zwana filozofia egipska jest jednakże jedynie konsekwencją procesu przekształcania pierwotnych mitów w alegorie. Dziś jeszcze możemy na swój sposób pojmować interpretację Starego Testamentu dokonaną przez Filona, a możemy być pewni, że egipcscy alegoryści byli bardziej jeszcze niż on arbitralni, mieli bowiem o wiele mniej obiecujący materiał do pracy. Mit o Izydzie i Ozyrysie, dla przykładu, najpierw został zinterpretowany wedle późniejszej filozofii greckiej, następnie zaś – uznany za jej źródło.

Taka metoda interpretacji kulminację osiągnęła u neopitagorejczyka Numeniosa, od którego powędrowała dalej, do apologetów chrześcijańskich. Numenios był tym, który pytał: „Kimże jest Platon, jeśli nie Mojżeszem mówiącym po attycku?”⁴⁰ Klemens i Euzebiusz posunęli się w swoich twierdzeniach jeszcze dalej.⁴¹ Zamieszanie to odrodziło się w renesansie, a pewne idee zaczerpnięte z *Praeparatio Evangelica* długo jeszcze były kontynuowane, nadając barwy powszechnie akceptowanym poglądom.⁴² Cudworth powiada o starożytnej „Mochosowej czy Mojżeszowej filozofii”, nauczanej przez Talesa i Pitagorasa.⁴³ Trzeba zdawać sobie sprawę z prawdziwego źródła przesądu skierowanego przeciwko oryginalności Greków. Nie bierze się on z najnowszych badań nad wierzeniami ludów starożytnych, te bowiem nie dały żadnych dowodów na istnienie fenickiej czy egipskiej filozofii. Jest on zwykłą pozostałością po aleksandryjskiej pasji alegoryzowania.

Nikogo dziś oczywiście nie zadowolą argumenty Klemensa czy Euzebiusza, mające dowodzić wschodniego pochodzenia filozofii greckiej; ostatnimi czasy ulubionym argumentem stała się analogia ze sztuką.

⁴⁰ Numenios, fr. 13 (Ritter, Preller, *Historia philosophiae Graecae*, Gotha 1898⁸, 624), Τι γαρ εστι Πλατων η Μωυσης αττικισων.

⁴¹ Klemens (*Stromateis*, I, s. 8, 5, Stahlin) nazywa Platona o εβραϊων φιλοσοφος.

⁴² Przejawskrawione wyobrażenia o mądrości Wschodu popularyzowane były przez *Encyclopedie*, co wyjaśnia ich rozpowszechnienie i trwałość. Bailly (*Lettres sur l'origine des sciences*) wysunął hipotezę, wedle której Wschód miał wejść w posiadanie fragmentów wysoko rozwiniętej nauki, będącej wytworem zginionego ludu, który Bailly identyfikuje z mieszkańcami Platonskiej Atlantydy!

⁴³ Od Strabona (XVI, s. 757) dowiadujemy się, że tym, kto wprowadził Mochosa z Sydonu do historii filozofii, był Poseidonios. Jemu to przypisał teorię atomizmu. Jednak utożsamienie go z Mojżeszem jest późniejszą *tour de force* Filona z Byblos, który opublikował tłumaczenie starożytnej historii Fenicji spisanej przez Sanchuniatona, z którego korzystał Porfiriusz, a następnie Euzebiusz.

XI. Egipska matematyka

Coraz wyraźniej widzimy, powiadają, że Grecy sztukę swą wywiedli ze Wschodu. Przekonują, że to samo, według wszelkiego prawdopodobieństwa, stało się z filozofią. Argument to pozornie słuszny, lecz bynajmniej nie rozstrzygający. Nie bierze on pod uwagę rozbieżności w sposobach przekazywania sztuki i wiedzy pomiędzy ludami. Materialne przedmioty kultury i sztuki mogą być swobodnie przekazywane od jednego ludu do innego i nie ma tu potrzeby komunikacji językowej. Filozofia, jednakże, może być wyrażana tylko za pomocą mowy abstrakcyjnej, a przekazywana jedynie przez ludzi wykształconych środkami takimi jak księgi albo przekaz ustny. W czasach, o których mowa, nie znamy żadnego Greka, który potrafiłby czytać egipską książkę czy tylko słuchać wykładu egipskiego kapłana, i dopiero później słyszymy o wschodnich nauczycielach piszących lub mówiących po grecku. Grek podróżujący do Egiptu mógłby niewątpliwie nauczyć się kilku słów egipskich i z pewnością wiemy, że tamtejsi kapłani potrafili komunikować się z Grekami.⁴⁴ Musieli wszakże do tego celu wykorzystywać tłumaczy, a trudno sobie wyobrazić przekazywanie idei filozoficznych przez nieuczonych dragomanów.⁴⁵

Nie warto jednak stawiać sobie pytania, czy możliwa była komunikacja idei filozoficznych, czy też nie, dopóki dysponujemy dowodami na to, że żaden z tych ludów nie miał żadnej filozofii do przekazania. Nie wskazuje na to najmniejsza poszlaka i, o ile wiemy, spośród starożytnych ludów, wyjąwszy Greków, jedynie Hindusi mogą mówić o swojej filozofii. Nikt dziś już nie sugeruje, jakoby filozofia grecka wywodziła się od indyjskiej, owszem, wszystko wskazuje na to, iż filozofia indyjska wyrosła pod wpływem greckiej. Badanie chronologii literatury sanskryckiej jest zadaniem szczególnie trudnym, ale, o ile wiemy, wielkie systemy indyjskie powstały później niż filozofie greckie, do których w większości są podobne. Oczywiście i mistycyzm Upaniszad, i buddyzm wyrosły na gruncie oryginalnym, ale choć wpłynęły one silnie na filozofię, pozostawały z nią w relacji identycznej z tą, jaka łączyła Hezjoda i orfików z grecką myślą naukową.

⁴⁴ Herodot, II, 143 (gdzie chelpią się oni przed Hekataiosem swą niezwykłą starożytnością); Platon, *Timaios*, 22 b3 (gdzie to samo czynią wobec Solona).

⁴⁵ „Egipcjanka” Gomperza, która dyskutuje o mądrości swego ludu ze swoim greckim małżonkiem (*Greek Thinkers*, t. I, s. 95), bynajmniej mnie nie przekonuje. Najpewniej uczyła ona swoje dwórki obrządków związanych z obcymi boginiami; lecz nie jest prawdopodobne, aby rozmawiała z mężem o teologii, a tym bardziej o filozofii czy nauce.

Zaprzeczenie domysłu o wschodnim pochodzeniu filozofii nie jest jednakże równoważne z twierdzeniem, jakoby filozofia rozwinęła się całkowicie niezależnie od wpływów orientalnych. Sami Grecy wierzyli, że ich wiedza matematyczna pochodzi z Egiptu, musieli też mieć jakieś pojęcie o babilońskiej astronomii. Z pewnością nie przypadkiem filozofia narodziła się w czasach, gdy komunikacja pomiędzy Grecją i Egiptem była najlepsza, a ów człowiek, o którym mówi się, że sprowadził z Egiptu geometrię, uznawany jest równocześnie za pierwszego filozofa. Stąd istotne wydaje się zbadanie, czym była owa egipska matematyka. Nawet i w tym przypadku zobaczymy, że Grecy byli naprawdę oryginalni.

Papirus Rhinda znajdujący się w British Museum⁴⁶ pozwala nam przyjrzeć się pobieżnie arytmetyce i geometrii rodem znaną z brzegów Nilu. Jest to dzieło Aahmesa i zawiera prawa obliczeń o charakterze zarówno arytmetycznym, jak i geometrycznym. Zagadnienia arytmetyczne sprowadzają się tu głównie do określania miar zboża czy owoców, podziału określonej liczby miar między daną ilość osób, obliczania ilości bochnów chleba lub beczek piwa mieszczących się w danej mierze oraz płac należnych robotnikom za określoną pracę. Koresponduje to dokładnie z opisem arytmetyki egipskiej, jaki Platon podaje nam w *Prawach*, gdzie mowa jest o dzieciach, które równolegle z poznawaniem liter uczyły się rozwiązywać takie problemy jak rozdzielanie jabłek czy wianków pomiędzy mniejszą lub większą liczbę osób, dopasowywanie w pary bokserów czy zapaśników i tym podobne.⁴⁷ Mamy tu najwyraźniej do czynienia z kolebką umiejętności, którą Grecy nazywali λογιστική i którą prawdopodobnie zapożyczyli z Egiptu, gdzie rozwinęła się ona w wysokim stopniu. Nie ma tu jednak śladu tego, co Grecy zwali αριθμητική – naukowymi studiami nad liczbami.

⁴⁶ Większość informacji na ten temat zawdzięczam *Vorlesungen ueber Geschichte der Mathematik* Cantora (t. I, s. 46–63). Zob. także: Gow, *Short History of Greek Mathematics*, par. 73–80, oraz: Milhaud, *La science grecque*, s. 91 nn. Dyskusja zawarta w ostatnim z wymienionych dzieł ma specjalne znaczenie, ponieważ opiera się na pracy M. Rodeta z *Bulletin de la Societe Mathematique*, t. VI, która w pewnych istotnych względach stanowi suplement dla interpretacji Eisenlohra, na której opierają się wcześniejsze z wymienionych książek.

⁴⁷ Platon, *Prawa*, 819 b 4 μηλων τε τινων διανομαι και στεφανων πλειοσιν αμα και αλαττοσιν αρμοττοντων αριθμων των αυτων, και πυκτων και παλαιστων εφεδρειας τε και συλληξεως εν μερει και εφεξης και ως πεσυκασι γινεσθαι. και δη και παιζοντες, φιαλας αμα χρυσου και χαλκου και αργυρου και τοιουτων τινων αλλων κεραννυντες, οι δε και ολας τωσ διαδιδοντες.

Podobny charakter ma geometria zawarta w papirusie Rhinda. Herodot, u którego czytamy, iż egipska geometria narodziła się z potrzeby dokonywania pomiaru łąd po każdym wylewie Nilu, jest dużo bliżej prawdy niż Arystoteles, twierdzący, że wzięła się ona z ogromnej ilości wolnego czasu, jakim dysponowali kapłani.⁴⁸ Prawdła obliczania powierzchni terenu jedynie wtedy spełniają swe zadanie, kiedy jest on prostokątny. Ponieważ pola uprawne są zazwyczaj mniej lub bardziej zbliżone do prostokąta, obliczenia takie są w praktyce wystarczające. Zakłada się tu nawet, że trójkąt prostokątny może być równoboczny. Zasada obliczania tak zwanego *seqt* piramidy jest już, jak możemy się spodziewać, nieco bardziej skomplikowana. Sprowadza się ona do tego mianowicie: znając „długość odcinka w poprzek stopy”, to jest przekątną podstawy, oraz długość *piremusu*, czyli krawędzi piramidy, obliczyć należy stosunek pomiędzy nimi. Dokonuje się tego przez podzielenie długości przekątnej podstawy przez długość krawędzi, i, oczywiście, do takiej metody można było dojść empirycznie. Mając na uwadze powyższy wzór anachronizmem wydaje się mówienie o elementarnej trygonometrii. Nic też nie wskazuje na to, aby Egipcjanie posunęli się w swojej geometrii choć trochę dalej.⁴⁹ Najprawdopodobniej było to wszystko, czego Grecy nauczyli się od Egipcjan, zobaczymy jednak, że już od samego początku wiedzę tę zdołali uogólnić, dzięki czemu mogli dokonywać pomiaru odległości do niedostępnych obiektów, takich jak statki na morzu. Możliwe, że to właśnie uogólnienie podsunęło im pomysł nauki geometrycznej, która w rzeczywistości jest tworem pitagorejczyków. Ze wzmianki przypisywanej Demokrytowi możemy wnioskować, jak daleko przewyższyli Grecy swoich nauczycieli. Oto ona (fr. 299): „Wielu mężów uczonych słuchałem, żaden z nich jednak nie przewyższył mnie w budowaniu z linii figur, któreby dało się poprzeć dowodzeniem, nawet egipcjacy, jak ich zwa, *arpedonaptowie*.”⁵⁰ Otóż słowo *αρπεδοναπτης* nie jest egip-

⁴⁸ Herodot, II. 109; Arystoteles, *Metafizyka A*, I. 981 b 23.

⁴⁹ Pełniejszego opisu tej metody szukać należy w: Gow, *Short History of Greek Mathematics*, s. 127 nn oraz: Milhaud, *La science grecque*, s. 99.

⁵⁰ Ritter, Preller, *Historia philosophiae Graecae*, 188. Trzeba tu wspomnieć, iż Diels uważa ten fragment za nieautentyczny (*Vorsokratiker*, wyd. III, t. II, s. 124). Utrzymuje on, że jest to fałszerstwo o proveniencji aleksandryjskiej, uczynione w zamiarze wskazania na pochodny charakter nauki greckiej, przy równoczesnym podkreśleniu jej wielkości. Niezależnie wszak od słuszności twierdzenia Dielsa, słowo *αρπεδοναπται* jest bez wątpienia autentyczne, a przeto wnioskowanie z niego wprowadzone w tekst jest usprawiedliwione.

skie, ale greckie. Oznacza ono „tego, kto wiąże sznur”⁵¹, a przez uderzający zbieg okoliczności najstarszy hinduski traktat geometryczny zwany jest *Sulvasutras*, czyli „prawdła sznura”. Wskazywałoby to na używanie prostokątnego trójkąta o bokach będących wielokrotnością 3, 4, 5. Wiemy, iż był on od dawnych czasów używany przez Chińczyków i Hindusów, którzy niewątpliwie poznali go dzięki Babilończykom. Zobaczymy też, że Tales nauczył się z niego korzystać najprawdopodobniej w Egipcie.⁵² Nie mamy powodu, aby przypuszczać, że jakkolwiek z tych ludów trudził się przedstawianiem teoretycznego dowodu potwierdzającego znane im właściwości geometryczne, chociaż Demokryt z pewnością byłby do tego zdolny. Jak zobaczymy, nie istnieje żaden przekonujący dowód, aby Tales posiadał jakąkolwiek matematyczną wiedzę wykraczającą poza zawartość papirusu Rhinda, toteż stwierdzić należy, iż matematycy *sensu stricto* narodzili się w Grecji nieco później. W związku z powyższym wielkie znaczenie będzie miał fakt, że wszystkie matematyczne terminy są pochodzenia greckiego.⁵³

XII. Babilońska astronomia

Innym źródłem, w którym dopatruje się początków nauki Jończyków, jest babilońska astronomia. Nie ulega wątpliwości, że Babilończycy od najdawniejszych czasów zajmowali się obserwacją nieba. To oni uszeregowali stałe gwiazdy, szczególnie te zodiakowe, w konstelacje.⁵⁴ Choć

⁵¹ Na rzeczywiste znaczenie *αρπεδοναπτης* po raz pierwszy wskazał Cantor. Ogrodnik układający kwietnik jest prawdziwym współczesnym odpowiednikiem „arpedonaptów”.

⁵² Zob. Milhaud, *La science grecque*, s. 103.

⁵³ Por. np. *κυκλος*, *κυλινδρος*. Bardzo często terminy takie pochodzą od nazw narzędzi, np. *γωνιων* – kątownik stolarski, czy *τομευς*, „odcinek” – nóż szewski. Co do słowa *πιραμυς*, przypuszcza się niekiedy, iż jest to wyjątek i pochodzi od terminu *piremus*, który pojawia się w papirusie Rhinda i bynajmniej nie oznacza „piramidy” (s. 19); lecz także ono jest greckie. *Πιραμυς* (albo *πιραμους*) oznacza „ciasto pszeniczne” i zostało utworzone z *πιροι* w analogii do *σησαμυς* (albo *σησαμους*). Grecy mieli tendencję do nadawania rzeczom egipskim nazw żartobliwych. Por. *κροκοδειλος*, *οβελισκος*, *στορουθος*, *καταρακτης* (dosłownie „śluz”). Zdaje się tu pobrzmiwać echo slangu najemników, którzy wyrzeźbili swoje imiona na kolosie w Abu-Simbel.

⁵⁴ To nie całkiem to samo, co podzielić zodiak na dwanaście znaków, co 30 stopni każdy. Nic nie świadczy o tym, aby podział taki miał się dokonać przed szóstym wiekiem przed Chrystusem. Trzeba także zauważyć, że choć wydaje się, iż pewna liczba nazw konstelacji dotarła do Grecji z Babilonu, większość z nich po-

systematyka taka jest użyteczna dla celów astronomii obserwacyjnej, sama w sobie należy raczej do mitologii czy też folkloru. Oni też rozróżnili i nadali nazwy poszczególnym planetom, a także opisali ich widoczny ruch. Zdawali sobie sprawę z ich pozycji i ruchów wstecznych, nieobce im były przesilenia i zrównania dnia z nocą. Opisali także występowanie zaćmień, aby móc przewidywać ich ponowne nadejście dla celów profetycznych. Nie wolno nam jednak wyolbrzymiać ani starożytności, ani akuratności tych obserwacji. Wiele czasu zajęło Babilończykom wypracowanie dobrego kalendarza, wcześniej zaś jedynie przez wprowadzanie trzynastego miesiąca (kiedy zdawało się to pożądanym) udawało im się uzgodnić prawidłowy rok. Zaważyło to na braku godnej zaufania chronologii, nie było zatem, ani nie mogło być przed tak zwaną erą Nabonassara (747 przed Chr.) żadnych danych mogących mieć znaczenie w astronomii. Najstarszy dokument astronomiczny o prawdziwie naukowym charakterze, który ujrzał światło dzienne w 1907 roku, datowany jest na rok 523 przed Chrystusem, za panowania Kambysa, kiedy Pitagoras założył już był szkołę na Kroton. Co więcej, złoty wiek astronomii babilońskiej sytuowany jest obecnie w okresie po Aleksandrze Wielkim, kiedy Babilon był miastem hellenistycznym. Nawet wówczas, chociaż osiągnięto nadzwyczajną dokładność obserwacji i zgromadzono dane, którymi posługiwali się aleksandryjscy astronomowie, nie ma śladu, aby babilońska astronomia wykroczyła poza granice imperium.⁵⁵

chodzi z mitologii greckiej, z jej najstarszej warstwy, która została zlokalizowana na Krecie, w Arkadii i Boiocji. Prowadzi to do konkluzji, iż konstelacje zostały nazwane już w czasach „minojskich”. Niewspółmierna przestrzeń zajmowana przez Andromedę i gwiazdy jej pokrewne wskazuje na czas, kiedy Kreta i Filistia były w bliskich stosunkach. Tutaj znajduje się klucz, który został przysłonięty przez teorię „mitologii astralnej”.

⁵⁵ Wszystko to zostało potwierdzone ponad wszelką wątpliwość dzięki badaniom ojca Kuglera (*Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 1907). Niezwykle interesujące omówienie i dyskusję nad rezultatami jego pracy znajdujemy w *Scientia* Schiaparelliego (t. III, s. 213 nn, oraz t. IV, s. 24 nn), ostatnim dziele wielkiego astronoma. W czasie kiedy publikował drugie wydanie, rozprawy te nie były jeszcze dostępne, stąd poczyniłem tam wiele niepotrzebnych uwag co do astronomii babilońskiej. W szczególności pozwoliłem się zwieść pewnym wzmiankom Ginzela (*Klio*, I, s. 205), uznając, iż Babilończycy mogli obserwować precesję zrównania dnia z nocą, co w świetle naszej obecnej wiedzy jest praktycznie wykluczone. Dobrze wyjaśnia to Schiaparelli w swoim drugim artykule (*Scientia*, IV, s. 34). Główną przyczyną, dla której Babilończycy nie mogli być w posiadaniu żadnych wzmianek o kronikach astronomicznych z dawniejszych czasów, jest brak metody pozwalającej połączyć ze sobą roku księżycowego i roku słonecznego, a także brak jakiegokolwiek narzędzia podobnego do tego, jakiego dostarczył egipski okres Syriusza. Az do końca

Zobaczymy wkrótce, że Tales prawdopodobnie znał cykl, dzięki któremu Babilończycy próbowali przewidzieć zaćmienia (par. 3); byłyby jednak błędem przypuszczać, iż pionierzy greckiej nauki byli w posiadaniu jakiegokolwiek szczegółowej wiedzy o babilońskich obserwacjach. Babilońskie nazwy planet pojawiają się nie wcześniej niż późne pisma Platona.⁵⁶ Okaże się, iż najwcześniejsi kosmologowie nie zwracali najmniejszej uwagi na planety, a trudno powiedzieć, co sądzili o stałych gwiazdach. Już sam ten fakt dowodzi, iż zaczęli oni samodzielnie, całkowicie niezależnie od obserwacji babilońskich, a w czasach Aleksandryjskich spisane obserwacje zostały jedynie ogólnie udostępnione.⁵⁷ Gdyby nawet Jończycy mogli je znać, nie przeczyłoby to ich oryginalności. Babilończycy spisywali zjawiska niebieskie dla celów astrologicznych, nie z zainteresowania naukowego. Nie ma żadnych dowodów na to, aby próbowali tłumaczyć to, co widzieli, w jakiś obszerny sposób. Grecy natomiast dokonali co najmniej trzech odkryć o kapitalnej wadze w przeciągu dwóch czy trzech pokoleń. Najpierw odkryli, że Ziemia jest sferą i nie wspiera się na niczym.⁵⁸ Następnie doszli do prawdziwej teorii zaćmień Słońca i Księżycy oraz na jej podstawie doszli do przekonania, iż Ziemia nie jest centrum naszego systemu, ale obraca się wokół centrum podobnie jak planety. Niewiele później pewni Grecy dokonali, przynajmniej próbnie, ostatniego kroku polegającego na utożsamieniu centrum, wokół którego obracają się planety i Ziemia, ze Słońcem. Odkrycia te zostaną w odpowiednim miejscu przedyskutowane; tutaj wspominam o nich jedynie po to, aby ukazać przepaść pomiędzy astronomią grecką a wszystkim, co ją poprzedziło. Z drugiej strony, Grecy z początku stanowczo odrzucili astrologię i dopiero po trzecim stuleciu przed Chrystusem mogła się ona wśród nich rozwinąć.⁵⁹

szóstego wieku przed Chrystusem nie znany był im ani οκταετηρίς, ani εννεακαίδεκαετηρίς. Są to wynalazki czysto greckie.

⁵⁶ W klasycznej literaturze greckiej żadna z planet, prócz Εσπερος i Εωσφορος, nie jest wymieniona z nazwy. Parmenides (albo Pitagoras) jako pierwszy zidentyfikował je jako pojedynczą planetę (par. 94). Nazwa Merkury pojawia się po raz pierwszy w *Timaiosie* 38 e, a inne boskie imiona podane są w *Epinomis* 987 b nn, gdzie uznaje się je za „syrjskie”. Greckie nazwy Φαινων, Φαεθων, Πυροεις, Φωσφορος, Στλβων są bez wątpienia starsze, choć nie pojawiają się nigdzie wcześniej.

⁵⁷ Najwcześniejszą o nich wzmiankę znajdujemy u Platona w *Epinomis* 987 a. Píše o nich także Arystoteles, *De caelo*, B, 12. 292 a 8.

⁵⁸ Poglądowi Bergera (*Erkunde*, s. 171 nn), jakoby o sferyczności ziemi wiedziano w Egipcie i Babilonie, sprzeciwiają się wszystkie znane mi świadectwa.

⁵⁹ Najwcześniejsza wzmianka o astrologii wśród Greków wydaje się pochodzić od Platona, *Timaios* 40 c 9 (konjunktje, opozycje, okultacje itd.), φοβους

Aby podsumować, co zostało wyżej powiedziane, stwierdzić należy, iż Grecy nie zapożyczyli ani swojej filozofii, ani nauki ze Wschodu. Owszem, przejęli od Egipcjan pewne prawidła miernicze, które – uogólnione – dały początek geometrii; Babilonowi natomiast zawdzięczają wiedzę o powtarzaniu się cyklicznym zjawisk niebieskich. Te urywki wiedzy niewątpliwie przyczyniły się do rozwoju nauki, zasugerowały bowiem Grekom dalsze pytania, o których nie śniło się żadnemu Babilończykowi.⁶⁰

XIII. Naukowy charakter wczesnej kosmologii greckiej

Należy stanowczo podkreślić naukowy charakter filozofii, o której mamy mówić. Dało się zauważyć, iż ludy wschodnie były w gromadzeniu faktów znacznie zreczniejsze od Greków, fakty te jednak nie były postrzegane dla żadnej naukowej przyczyny, nigdy też nie prowadziły do rewizji pierwotnego wizerunku świata. Grecy natomiast dostrzegali w nich coś, co mogliby wykorzystać, a działali, jako lud, zgodnie z maksymą: *Chacun prend son bien partout ou il le trouve*. Wizyta Solona u Krezusa, opisana przez Herodota, jakkolwiek może być niehistoryczna, ukazuje nam świetnie ideę tego ducha. Krezus mówi Solonowi, iż słyszał wiele o „jego mądrości i wędrowności”, o tym, jak z miłości do wiedzy (φιλοσοφῶν) przemierzył ogromny ląd, aby zobaczyć to, co było do zobaczenia (θεωρησῆς εἰνεκεν). Słowa θεωρητῆ, φιλοσοφῆτῆ i ιστορητῆ to,

και σημεια των μετα ταυτα γενησομενων τοις ου δυναμενοις λογιζεσθαι πεμπουσιν. Jest to dość ogólne, bardziej precyzyjny jest Teofrast. Por. komentarz Proculusa do tego fragmentu: θαυμασιωτατην ειναι φησιν εν τοις κατ αυτον χρονοις την των Χαλδαιων θεωριαν τα τε αλλα προλεγουσαν και τους βιους εκαστων και τους θανατους και ου τα καιοινα μονον. Stoicy, osobliwie Poseidonios, byli odpowiedzialni za wprowadzenie astrologii do Grecji i, jak się niedawno okazało, w pełni rozwinięty system znany z czasów późniejszych opierał się na stoickiej doktrynie εἰμαρμενη. Por. bardzo ważny artykuł Bolla w *Neue Jahrb.* XXI (1908), s. 108.

⁶⁰ Uwagi Platona w tej kwestii znaleźć można w *Epinomis* 986 e 9 nn, a podsumowują je słowa λαβωμεν δε ες οτιπερ αν Ελληνες βαρβαρων παραλαβωσι, καλλιον τουτο εις τελος απεργαζονται (987 d 9). Dobrze ujmuje problem Theon (Adrastos), *Exp.*, s. 177, 20 Hiller, mówiąc o Chaldejczykach i Egipcjanach jako o ανευ φυσιολογιας ατελεις ποιουμενοι τας μεθόδους, δεον αμα και φυσικως περι τουτων επισκοπειν οπερ οι παρα τοις Ελληνισιν αστρολογησαντες επειραντο πειοειν, τας παρα τουτων λαβοντες αρχας και των φαινομενων τηρησεις. Zdanie to wyraża pogląd zrodzony w Aleksandrii, gdzie fakty te były dokładnie znane.

w rzeczywistości, ówczesne slogany, chociaż mają one niewątpliwie nieco inne znaczenie od tego, które zostało im później przypisane w Atenach.⁶¹ Ich ideę przewodnią możemy chyba przełożyć jako „ciekawość”.⁶² Ten właśnie wielki dar ciekawości, żądzy ujrzenia wszystkich cudownych rzeczy – piramid, wylewów Nilu *etc.* – które tylko można było ujrzeć, pozwolił Jończykom zebrać urywki wiedzy przenoszone przez barbarzyńców i zrobić z nich własny użytek. Nim jeszcze joński filozof zapoznał się z pół tuzinem geometrycznych twierdzeń i dowiedział się, że zjawiska niebieskie powtarzają się cyklicznie, pracował już nad sformułowaniem prawa wszechobecnego w przyrodzie oraz, z zuchwalstwem równym niemal οβρις, próbował budować system wszechświata. Może nas śmieszyć pomieszenie dziecięcej fantazji z wnikliwością naukowca, jakie charakteryzowało te wysiłki, i częstokroć skłonni jesteśmy przyznać rację mędrcom, którzy zwykli ostrzegać co odważniejszych ze swoich współczesnych, „aby myśleli myśli stosowne do ludzkiej pozycji” (ανθρωπινα φρονειν). Słusznie jednakże uczynimy pamiętając, iż nawet obecnie postęp naukowy możliwy jest tylko dzięki niezmiernie mozolnym przewidywaniom wyników doświadczeń i że niemal każdy z owych pierwszych badaczy przyczynił się w jakimś stopniu do rozwoju prawdziwej wiedzy, nie mówiąc już o otwarciu nowych kierunków patrzenia na świat.

Nie znajdujemy także uzasadnienia dla twierdzenia, iż nauka grecka zbudowana została na mniej lub bardziej trafnych domysłach, miast na podstawie obserwacji i eksperymentu. Nasza tradycja, na którą składają się głównie *Placita* – czyli to, co nazywamy „wynikami” – skłania bez wątpienia do takiego wrażenia. Rzadko dowiadujemy się, dlaczego jakiś dawny filozof trwał w takim, a nie innym, przekonaniu, a powstały strumień „domysłów” sugeruje nam dogmatyzm. Istnieją jednakowoż pewne wyjątki wyłamujące się z ogólnego charakteru tradycji; możemy zatem racjonalnie przypuszczać, że jeżeli dawni Grecy interesowali się materią, musieli się po nich pojawić naśladowcy. Zobaczmy, że Anaksymander dokonał kilku znaczących odkryć w zakresie biologii morza, odkryć, które zostały następnie potwierdzone przez dziewiętnastowieczne badania (par. 22), zaś nawet Ksenofanes wspierał jedną ze swych teorii, odwołując się do skamielin pochodzących z tak odległych miejsc

⁶¹ Niemniej słowo θεωρητῆ nigdy nie utraciło swoich dawnych asocjacji i Grecy zawsze czuli, że θεωρητικος βιος znaczy dosłownie „życie widza”. Jego specjalne użycie i cała teoria „trzech żyć” zdają się pitagorejskie (zob. par. 45).

⁶² W oryginale autor przekłada tę ideę na język angielski jako *curiosity* (przyp. tłum.).

jak Malta, Paros i Syrakuzy (par. 59). Wystarczy to, aby pokazać, iż tak powszechnie uznawana przez wczesnych filozofów teoria, jakoby Ziemia miała początkowo stan płynny, nie była li tylko mitologiczną, ale opierała się na biologicznych i paleontologicznych obserwacjach. Byłoby niewątpliwie absurdem wyobrażać sobie, iż ludzie, którzy mogli tych obserwacji dokonać, poprzestaliby na nich, nie mając na tyle ciekawości czy też zdolności, aby zająć się innymi, o których pamięć zaginęła. Twierdzenie, że Grecy obserwatorami nie byli, jest niedorzecznie błędne, czego dowodzi anatomiczna ścisłość ich rzeźbiarstwa, będąca świadectwem wyuczonego nawyku obserwacji, podczas gdy wzory obserwacji naukowej najwyższej miary kryją się w posądu Hipokratesa. Wiemy zatem, iż Grecy potrafili być dobrymi obserwatorami, wiemy także, że byli ciekawi świata. Czy można więc sobie wyobrazić, aby nie wykorzystali swojej potęgi obserwacyjnej dla zaspokojenia owej ciekawości? Prawdą jest, że nie posiadali oni naszych precyzyjnych instrumentów, niemają jednak dążyć do odkrycia przy pomocy nader prostych urządzeń. Nie można przypuszczać, że Anaksymander wynalazł swój *gnomon* po to jedynie, aby Spartanie mogli rozpoznawać pory roku.⁶³

Nie jest także prawdą, jakoby Grecy nie posługiwali się eksperymentem. Początek rozwoju metody eksperymentalnej datuje się na czasy, kiedy szkoły medyczne zaczęły mieć wpływ na rozwój filozofii, a w związku z tym okazuje się, iż pierwszym odnotowanym eksperymentem nowego typu była *klepsydra* Empedoklesa. Jesteśmy w posiadaniu jego własnych notatek (fr. 100) i obserwować możemy, jak ów eksperyment doprowadził go do krawędzi antycypacji Harveya i Toricellego. Nie do pomyślenia jest, żeby lud obdarzony ciekawością świata stosował metodę eksperymentalną w jednym przypadku, bez rozszerzania jej na inne.

Oczywiście, wielką trudność sprawia nam hipoteza geocentryczna, od której nauka niechybnie zaczęła, choć po to tylko, aby ją przewzyciężyć w zadziwiająco krótkim czasie. Jak długo uznaje się Ziemię za cen-

⁶³ Jak widzieliśmy, słowo *γνῶμων* oznacza właściwie kątownik stolarski, a od Proclusa dowiadujemy się (*in Eucl. I.*, s. 287, 7), że Oinopides z Chios posługiwał się nim w znaczeniu pionu (*καθετός*). Instrument tak nazywany składał się po prostu z pionowego elementu opartego na płaskiej powierzchni, a używano go głównie do wskazywania przesilen i zrównań dnia z nocą na podstawie rzucanego przezeń cienia. Nie był to zegar słoneczny, nie pozwalał bowiem w żaden sposób na podzielenie dnia na równe godziny, choć długość dnia można było w przybliżeniu odczytać z długości rzucanego przezeń cienia. O geometrycznym zastosowaniu powyższego terminu będzie jeszcze mowa.

trum świata, meteorologia, w późniejszym znaczeniu tego słowa, w sposób konieczny utożsamiana jest z astronomią. Trudno jest nam się pogodzić z takim punktem widzenia, co więcej, nie mamy odpowiedniego słowa, które mogłoby wyrazić to, co Grecy z początku zwali *οὐρανός*. Wygodnie będzie posłużyć się tu terminem „świat”, musimy jednakże pamiętać, iż nie obejmuje on wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, Ziemi, choć wchodzi ona, wraz z ciałami niebieskimi, w jego skład.

Nauka szóstego stulecia koncentrowała się zatem głównie na tych częściach świata, które są „w górze” (*τὰ ἤτεραρα*), czyli na przykład chmurach, tęczach, błyskawicach, a także ciałach niebieskich.⁶⁴ Stąd właśnie te ostatnie tłumaczy się czasem jako płonące chmury, co nam wydaje się dość zdumiewające.⁶⁵ Lepsze to jednak od poglądu, iż Słońce, Księżyc i gwiazdy mają inną naturę niż Ziemia, nauka zaś niechybnie i słusznie zaczęła się od hipotezy najoczywistszej i tylko sumienna praca pozwoliła ujawnić jej nieadekwatność. Właśnie dzięki temu, że Grecy byli pierwszym ludem, który przyjął poważnie hipotezę geocentryczną, zdołali oni poza nią wykroczyć. Oczywiście pionierzy myśli greckiej nie znali natury hipotezy naukowej i sądzili, iż mają do czynienia z ostateczną rzeczywistością, niemniej jednak pewny instynkt doprowadził ich do właściwej metody. Widać tu wyraźnie działający od samego początku wielki wysiłek „ocalania zjawisk”.⁶⁶ Tym właśnie ludziom zawdzięczamy koncepcję nauki ścisłej, która winna ostatecznie zająć się światem jako przedmiotem swych badań. Dzisiaj jeszcze niejednokrotnie popełniamy ten sam błąd, zapominając, że cały postęp naukowy zawiera się w przechodzeniu od mniej do bardziej adekwatnych hipotez. Grecy byli pierwszymi, którzy poszli za tą metodą, stąd też ich prawo do miana twórców nauki.

⁶⁴ Zawężone znaczenie słowa *μετεωρολογία* powstało wówczas, kiedy Arystoteles wprowadził po raz pierwszy fatalne rozróżnienie pomiędzy *οὐρανός* i strefą „podksiężycową”, do której to właśnie ograniczył odtąd znaczenie tego terminu. O ile wcześni kosmologowie nie posługiwali się taką dystynkcją, ich badania były bardziej naukowe od Arystotelesowskich. Ich poglądy dopuszczały korektę i ewolucję; teoria Arystotelesa zahamowała rozwój nauki.

⁶⁵ Dobrze jest wszakże pamiętać, że sam Galileusz uważał komety za zjawiska meteorologiczne.

⁶⁶ Ten zwrot narodził się w szkole Platona. Stosowana tam metoda badań wymagała od przewodnika „przedłożenia” (*προτείνειν, προβαλλεσθαι*) „problemu” (*προβλημα*), dla którego należało wyszukać najprostszą „hipotezę” (*τινων υποθεσεων*), dzięki której można było go wytłumaczyć i usprawiedliwić wszystkie obserwowane zjawiska (*σφραζειν τα φαινόμενα*). Zob. Milton, *Paradise Lost*, VIII, 8 I, „jak budować, burzyć, znaleźć sposób / Aby ocalić zjawiska.”

XIV. Szkoły filozoficzne

Teofrast, pierwszy pisarz traktujący historię filozofii w sposób systematyczny,⁶⁷ prezentował pierwszych kosmologów jako pozostających w relacji mistrza i ucznia, jako członków regularnych stowarzyszeń. Uznano to za anachronizm, niektórzy nawet w ogóle przeczyli istnieniu „szkół” filozoficznych. Ale zdanie Teofrasta w tym przedmiocie nie powinno być lekceważone. Jako że sprawa ta ma niebagatelne znaczenie, konieczne będzie naświetlenie jej zanim przejdziemy do naszej właściwej opowieści.

W każdej niemal dziedzinie życia zespół jest z początku wszystkim, a jednostka niczym. Ludy Wschodu poza to przekonanie prawie nie wyszły; ich nauka, jaką by nie była, jest anonimowa, a odziedziczone dobra przejmuje kasta albo gildia. W niektórych przypadkach widzimy wyraźnie, że taka sytuacja panowała kiedyś także wśród Greków. Medycyna, dla przykładu, była początkowo „tajemnicą” Asklepiadów. Od innych ludów odróżniło Greków przejście owych rzemiosł, dość wczesnie zresztą, pod wpływ znakomitych jednostek, które nadały im nowy kierunek i impuls. Nie zniszczyło to jednak zbiorowego charakteru rzemiosła; raczej go wzmogło. Gildia stała się tym, co nazywamy „szkołą”, a uczeń zajął miejsce terminatora. To zmiana decydująca. Zamknięta gildia nadzorowana jedynie przez oficjalnych zwierzchników jest w swej istocie konserwatywna, podczas gdy grupa uczniów związana z poważnym mistrzem stanowi największą w świecie siłę postępu.

Z pewnością późniejsze szkoły ateńskie były prawnie uznanymi korporacjami, z których najstarsza, Akademia, przetrwała jako taka jakieś dziewięćset lat, a jedynym pytaniem, na które musimy poszukać odpowiedzi, jest to, czy czwarty wiek przed Chrystusem przyniósł jej reformę, czy kontynuację dawnej tradycji. Oto autorytet samego Platona pozwala nam mówić o przekazywaniu w szkołach głównych systemów pierwszych wieków filozofii. Każe on mówić Sokratesowi o „ludziach z Efezu”, heraklityczkach, tworzących silny organizm społeczny za jego czasów⁶⁸, a przybysz z *Sofisty* i *Polityka* mówi o swojej szkole jako nadal istniejącej w Elei.⁶⁹ Słyszymy także o „anaksagorejczykach”⁷⁰, a nikt przecież

⁶⁷ Zob. *Uwagę o źródłach*, par. 7.

⁶⁸ Platon, *Teajtet* 179 e 4, αυτοίς ... τοίς περι την Εφεσον. Dowcipnie zaprzeczenie, jakoby Heraklityczycy nie mieli jakichkolwiek uczniów (180 b 8, Πίοις μαθηταίς ὡ δαίμονις), oznacza, iż była to normalna i uznana relacja.

⁶⁹ Platon, *Sofista* 242 d 4, το ... παρ ἡμιν Ἐλεατικόν εθνος. Zob. tamże 216 a 3, εταιρὸν δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ ζήνωνά [εταιρῶν] (gdzie εταιρῶν jest

nie może wątpić, że i pitagorejczycy stanowili stowarzyszenie. W istocie nie ma prawie żadnej szkoły, wyjąwszy milezyjską, co do której istnienia nie miałibyśmy silnych dowodów pochodzących spoza niej samej; co do szkoły z Miletu jesteśmy nawet w posiadaniu znaczącego faktu, iż Teofrast mówi o filozofach dawnych czasów jako o „członkach stowarzyszenia”⁷¹ filozofii Anaksymenesa”.⁷²

tlumaczenie Michał Bardel, Przemysław Bednarz

Przekład według: *Early Greek Philosophy*, New York 1940

prawdopodobnie interpolowane, ale nadaje właściwy sens); 217 a I, οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τοπὸν.

⁷⁰ Platon, *Kratylos* 409 b 6, εἰπερ ἀληθῆ οἱ Ἀναξαγορευοὶ λεγοῦσιν. Zob. także *Δίσοι λόγοι* (Diels, *Vorsokratiker*, wyd. III, t. II, s. 343) τὶ δὲ Ἀναξαγορευοὶ καὶ Πυθαγορευοὶ ἦεν; to jest niezależne od Platona.

⁷¹ U Burneta: „associates” (przyp. tłum.).

⁷² Por. roz. VI, par. 122.

Paul Ricoeur

ZAWIĄZANIE INTRYGI

Czytając *Poetykę* Arystotelesa

Drugi wielki tekst, stanowiący podstawę moich poszukiwań, to *Poetyka* Arystotelesa. Racje tego wyboru są dwojakie.

Z jednej strony, w pojęciu zawiązania intrygi (*mise en intrigue*), *mythos*¹, znalazłem odpowiedź przeciwstawną do *distentio animi* [rozciągłości, napięcia duszy] Augustyna. Augustyn cierpi z powodu egzystencjalnego jarzma [czasowych] sprzeczności (*discordance*). Arystoteles natomiast w poetyckim *par excellence* działaniu – kompozycji poematu tragicznego – dostrzega triumf zgodności (*concordance*) nad sprzecznościami. Zrozumiałe jest samo przez się, że to ja, czytelnik Augustyna i Arystotelesa, ustalam związek pomiędzy żywym doświadczeniem, w którym sprzeczności rozzdzierają zgodność, a działalnością wybitnie werbalną, w której zgodność przewycięża sprzeczności.

Z drugiej strony, pojęcie działalności mimetycznej (*mimesis*) postawiło mnie na drodze innej problematyki, mianowicie twórczego naśladowania żywego, czasowego doświadczenia poprzez zmiany intrygi. U Arystotelesa ten drugi temat z trudnością jest odróżnialny od pierwszego, gdyż działalność mimetyczna zmierza u niego do złączenia się z zawiązaniem intrygi. Rozwinie więc on swoje skrzydła i uzyska swoją autonomię dopiero w dziełach, które pojawiły po nim.² Sama *Poetyka*

¹ Zobaczymy później, dlaczego w ten właśnie sposób to tłumaczymy [tzn. dlaczego w tłumaczeniu *mythos* Ricoeur – a za nim również i obecne tłumaczenie – korzysta ze słowa „intryga”, a nie „fabuła” (zob. przyp. 4). Cytowane przez P. Ricoeura fragmenty *Poetyki* Arystotelesa podaję w moim przekładzie z tłumaczenia francuskiego, wybranego przez samego Ricoeura. Tłumaczenie to można porównać z tłumaczeniem z języka greckiego Henryka Podbielskiego: Arystoteles, *Poetyka*, PWN, Warszawa 1988 (z przyp. tłum.).]

² Tym niemniej będziemy się interesowali – nie precyzując ich jednak – wszelkimi wzmiankami tekstu Arystotelesa, które wskazują na relację odniesienia pomiędzy „poetyckim” tekstem a „etycznym” realnym światem.

faktycznie milczy na temat związku pomiędzy działalnością poetycką a doświadczeniem czasowym. Działalność poetycka jako taka nie ma wręcz żadnego widocznego charakteru czasowego. Całkowite milczenie Arystotelesa co do tego punktu ma jednak również swoje dobre strony w stopniu, w jakim od samego początku chroni nasze badania przed zarzutem tautologicznego błędnego koła i tym samym ustanawia pomiędzy dwoma problematykami: czasu i opowiadania dystans jak najbardziej sprzyjający poszukiwaniom operacji pośredniczących pomiędzy żywym doświadczeniem a mową.

Tych kilka uwag pozwala już zrozumieć, że w żaden sposób nie zamierzam korzystać z Arystotelesowskiego modelu jako wyłącznej normy w dalszej części mojego badania. Wskazuję [jedynie] na obecny u Arystotelesa melodyczny element podwójnej refleksji, której rozwój jest równie ważny, jak jej pierwotny impuls. Rozwój ten szczególnie upodoba sobie dwa pojęcia zapożyczone od Arystotelesa, a mianowicie: zawiązanie intrygi (*mythos*) oraz działalność mimetyczną (*mimesis*). Jeśli chodzi o pojęcie zawiązania intrygi, to trzeba będzie usunąć pewną liczbę ograniczeń i zakazów, które nierozłącznie związane są z uprzywilejowaniem przyznanym przez *Poetykę* dramatowi (tragedii i komedii) oraz epepei. Nie można nie zasygnalizować już teraz pozornego paradoksu, który polega na wyniesieniu działalności narracyjnej do kategorii scalającej dramat, epepeję i historię, podczas gdy z jednej strony to, co Arystoteles nazywa historią (*historia*) w kontekście *Poetyki* gra raczej rolę kontrprzykładu, a z drugiej strony opowiadanie – lub co najmniej to, co Arystoteles nazywa poezją opowiadającą – przeciwstawione jest dramatowi wewnątrz tej samej kategorii scalającej *mimesis*; co więcej, to nie poezja opowiadająca, lecz poezja tragiczna prowadzi do doskonałości strukturalne własności sztuki kompozycji. Jak więc opowiadanie mogłoby się stać pojęciem scalającym, skoro w punkcie wyjścia jest tylko jednym z gatunków? Będziemy musieli [zatem] odpowiedzieć, do jakiego stopnia tekst Arystotelesa upoważnia do oddzielenia modelu strukturalnego od jego pierwotnego użycia w tragedii i stopniowo powoduje przekształcenie całego pola narracyjnego. Jakkolwiek zresztą by było, swoboda, jaką daje tekst Arystotelesa, jego pojęcie zawiązania intrygi, może być dla nas wyłącznie zarodkiem znacznego dalszego rozwinięcia. Aby zachować swoją kierowniczą rolę, musi on przejść próbę innych kontrprzykładów, szczególnie tych najbardziej groźnych, których dostarcza bądź nowoczesne opowiadanie fikcji, np. powieść, bądź współczesna historia, np. historia nie-narracyjna.

Pełne rozwinięcie pojęcia *mimesis* ze swej strony wymaga, aby relacja odniesienia do „rzeczywistej” dziedziny działania stała się mniej natrętna oraz aby dziedzina ta otrzymała inne określenia niż „etyczne” – skądinąd bardzo ważne – które jej przyznaje Arystoteles, tak abyśmy mogli połączyć je z problematyką postawioną przez Augustyna, dotyczącą prowadzącego w sprzeczności doświadczenia czasu. Droga, którą mamy tu przebyć, daleko [więc] wykraczała będzie poza Arystotelesa. Nie można bowiem powiedzieć, jak opowiadanie odnosi się do czasu, zanim zagadnienie **krzyżującego się odniesienia** (*réfêrence croisée*) opowiadania fikcji i opowiadania historycznego – krzyżującego się w żywym, czasowym doświadczeniu – nie zostanie postawione w całej swej rozciągłości. O ile pojęcie działalności mimetycznej w *Poetyce* jest pierwsze, nasze pojęcie krzyżującego się odniesienia – będącego dalekim spadkobiercą arystotelesowskiego *mimesis* – może być wyłącznie ostatnim i musi wycofać się na horyzont całego naszego przedsięwzięcia. Dlatego właśnie w systematyczny sposób będzie ono rozpatrywane dopiero w czwartej części tej książki.

1. Element melodyczny: para *mimesis-mythos*

Nie jest tu moim zamiarem pisanie komentarza do *Poetyki*. Moja refleksja jest refleksją drugiego stopnia i zakłada pewne obeznanie z wielkimi komentarzami Lucasa, Else'a, Hardisona i, *last but not least*, Roseline Dupont-Roc i Jean Lallota.³ Ci, którzy przejdą tę samą pracownicą drogę, którą ja przebyłem, z łatwością rozpoznają, co moja medytacja zawdzięcza jednemu lub drugiemu autorowi.

Nie bez znaczenia jest rozpoczęcie naszych rozważań nad parą *mimesis-mythos* od terminu, który zarazem uruchamia i sytuje całą analizę, a mianowicie od przymiotnika „poetycka” (w domyśle związanego z rzeczownikiem „sztuka”). On sam pozostawia znak tworzenia, konstrukcji, dynamizmu na wszelkich analizach, a przede wszystkim na

³ G.F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard 1957. Lucas, *Aristotle. Poetics*, [wstęp, komentarze i dodatki], Oxford 1968. L. Golden-O.B. Hardison, *Aristotle's Poetics. A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall 1968. *Aristote, Poétique*, [tłumaczenie tekstu i uwagi, Roseline Dupont-Roc i Jean Lallot], éd. du Seuil, Paris 1980. Wiele również zawdzięczam dziełu Jamesa M. Redfielda, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, The University of Chicago Press, 1975.

dwóch pojęciach: *mythos* i *mimesis*, które powinny być uważane za operacje, a nie za struktury. Kiedy Arystoteles, podstawiając element definiujący w miejsce tego, co definiowane, mówi, że *mythos* jest „uporządkowaniem zdarzeń w system” (*e tōn pragmatōn systasis*) (50a 5), wówczas przez *systasis* (lub przez równoznaczne pojęcie *synthesis*) należy rozumieć nie system (jak to tłumaczy Dupont-Roc i Lallot, *op. cit.*, s. 55), ale uporządkowanie zdarzeń (jeśli ktoś chce: w system), aby zaznaczyć operacyjny charakter wszystkich pojęć *Poetyki*. Dlatego więc od samego początku *mythos* występuje jako dopełnienie czasownika „układać, komponować”. W ten sposób *Poetyka* jest utożsamiona, bez żadnych formalnych wywodów, ze sztuką „układania intrygi”⁴ (1447a 2). Ten sam charakter musi być zachowany w tłumaczeniu słowa *mimesis*: czy mówi się naśladowanie, czy (wraz z ostatnimi tłumaczami francuskimi) przedstawianie, to należy przez to rozumieć: działalność mimityczną, aktywny proces naśladowania lub przedstawiania. Należy więc naśladowanie lub przedstawianie rozumieć w sensie dynamicznym: dokonania przedstawienia, przekształcenia w dzieło przedstawiające. Podporządkowując się temu wymaganiu, sześć „składników” tragedii, które Arystoteles wylicza i definiuje w rozdziale 6, należy rozumieć nie jako „składniki” poematu, lecz jako „składniki” sztuki kompozycji.⁵

Celowo tak bardzo naciskam na ten dynamiczny charakter narzucony przez przymiotnik „poetycki” całej mojej późniejszej analizie. Kiedy w drugiej i trzeciej części tej pracy będę bronił prymatu narracyjnego rozumienia bądź to względem wyjaśnień (socjologicznych lub innych)

⁴ Przyjmuję tłumaczenie Dupont-Roc i Lallota, które koryguję w jednym tylko punkcie, tłumacząc *mythos* jako: *intrigue* (intryga), na wzór angielskiego słowa *plot* [wątek, fabuła, intryga]. Tłumaczenie poprzez słowo *historia* jest usprawiedliwione, jednak nie zachowuję go z racji znaczenia w mojej pracy *historii* rozumianej w sensie historiograficznym. Francuskie słowo *histoire* [historia] nie pozwala na funkcjonujące w języku angielskim rozróżnienie pomiędzy *story* [historia jako opowiadanie] a *history* [historia jako ciąg faktów historycznych]. W zamian za to słowo *intrigue* [intryga, węzeł dramatyczny] kieruje natychmiast na swój równoważnik: „uporządkowanie zdarzeń”, czego nie czyni tłumaczenie J. Hardy’ego poprzez słowo *fable* [fabuła, bajka, opowieść].

⁵ G. Else, ad 47a 8–18. Komentator ten sugeruje wręcz tłumaczenie słowa *mimesis*, gdy pojawia się ono w liczbie mnogiej (47a 16), poprzez słowo *imitatōns* [od czasownika *imitate*, a nie od rzeczownika *imitation* – przyp. tłum.], aby ukazać, że proces mimityczny wyraża samą aktywność poetycką. Końcówka *-sis* wspólna dla *poiesis*, *systasis*, *mimesis* podkreśla procesowy charakter każdego z tych pojęć.

w historiografii, bądź to względem wyjaśnień (strukturalistycznych lub innych) w opowiadaniu fikcji, to będę wówczas bronił prymatu aktywności konstruującej intrygi względem wszelkiego rodzaju statycznych struktur, achronicznych paradygmatów, bezczasowych niezmienników. Więcej o tym nie będę tu mówił. Dalszy ciąg wystarczająco rozjaśni moje intencje.

Oto para *mimesis-mythos*.

Poetyka Arystotelesa ma tylko jedno pojęcie scalające, a mianowicie: *mimesis*. Pojęcie to jest zdefiniowane wyłącznie poprzez kontekst i w jednym tylko z jej zastosowań – tym, który nas tu interesuje – mianowicie: naśladowaniu lub przedstawianiu akcji. Mówiąc jeszcze bardziej dokładnie: naśladowaniu lub przedstawianiu akcji za pośrednictwem języka metrycznego, a więc języka, któremu towarzyszy rytm (do którego w przypadku tragedii, najlepszego możliwego przykładu, dołącza się spektakl i śpiew).⁶ Ale to naśladowanie czy przedstawianie akcji właściwej tragedii, komedii i epepei jest jedynym przedmiotem rozważań. Nie jest ono jeszcze zdefiniowane formalnie na poziomie ogólności. Jedynie naśladowanie czy przedstawianie akcji właściwej tragedii⁷ jest wyraźnie zdefiniowane. Nie będziemy się porywać bezpośrednio na ten mocny maszyn definicji tragedii, ale raczej podążymy drogą, którą nam proponuje Arystoteles w tym samym rozdziale 6, gdzie daje klucz konstrukcji tej definicji. Nie jest ona podana rodzajowo – przez określenie jej specyficznej różnicy – lecz przez wyliczenie jej „składników”: „każda tragedia koniecznie zawiera sześć składników, które stanowią o jej istocie, a mianowicie: intrygę, charaktery, wysłowienie, sposób myślenia, spektakl oraz śpiew” (50a 7–9).

To, co zachowuję w dalszej części mojej pracy, to owo *quasi-utożsamienie* dwóch wyrażań: naśladowania lub przedstawiania akcji oraz uporządkowania zdarzeń. Drugie wyrażenie jest, jak to już powie-

⁶ Tymczasem „obrazowe przedstawienia” (47a 19) przywołane w rozdziale 1 – który poświęcony jest „jak” przedstawienia, a nie jego „co”, ani jego „sposobowi” (patrz dalej) – nie przestają dostarczać rozjaśniających paralel zapożyczonych z malarstwa.

⁷ „Tragedia jest przedstawieniem (*représentation*) szlachetnego działania (akcji), prowadzonego aż do swego kresu i posiadającego pewną wielkość, wyrażonego za pomocą języka podniosłego dzięki różnego rodzaju ozdobnikom, stosowanym oddzielnie w zależności od składników dzieła; przedstawienie dokonane jest dzięki postaciom dramatu, nie odwołując się do narracji (*apangelia*); a wzbudzając (*représentant*) litość i trwogę, dokonuje ono oczyszczenia tego rodzaju uczuć” (rozdział 6, 49b 24–26).

dziano, elementem definiującym, które Arystoteles stawia na miejscu definiowanego *mythos*, intrygi. To *quasi*-utożsamienie jest zapewnione dzięki dokonaniu pomiędzy sześcioma składnikami pierwszej hierarchizacji, która przyznaje pierwszeństwo dla „co” (przedmiot) przedstawienia – intryga, charakter, myślenie – w stosunku do „przez co” (środek) – wystawienie i śpiew – oraz do „jak” (sposób) – spektakl; następnie przez drugą hierarchizację dokonaną wewnątrz „co”, która stawia akcję ponad charakterami i myśleniem („chodzi przede wszystkim o przedstawienie akcji (*mimesis praxeôs*) i – wyłącznie poprzez nią – działających ludzi”, 50b 3). U kresu tej podwójnej hierarchizacji akcja ukazuje się jako „zasadnicza część”, „zamierzony cel”, „zasada” i – jeśli można tak powiedzieć – „dusza” tragedii. To *quasi*-utożsamienie zapewnione jest przez formułę: „Intryga jest przedstawieniem akcji” (50a 1).

Ten właśnie tekst będzie odtąd naszym przewodnikiem. Wymaga on, abyśmy wspólnie myśleli oraz wzajemnie definiowali zarówno naśladowanie lub przedstawienie akcji, jak i uporządkowanie zdarzeń. Przez tę równoważność wykluczona jest przede wszystkim wszelka interpretacja arystotelesowskiego *mimesis* poprzez pojęcia: kopii, repliki czy też utożsamienia. Naśladowanie lub przedstawianie jest działalnością mimetyczną w stopniu, w jakim coś tworzy, a mianowicie tworzy ono właśnie uporządkowanie zdarzeń poprzez zawiązanie intrygi. Od razu wychodzimy tu z platońskiego sposobu stosowania słowa *mimesis*, zarówno w jego zastosowaniu metafizycznym, jak i w jego znaczeniu technicznym z księgi III *Państwa*, gdzie opowiadanie „w formie naśladowania” („poprzez *mimesis*”) przeciwstawione jest opowiadaniu „prostemu”.⁸ Zachowajmy ten drugi punkt do dyskusji na temat związku między opowiadaniem a dramatem. Zwróćmy zaś uwagę na metafizyczne znaczenie nadane przez Platona *mimesis* w związku z pojęciem partycypacji, na mocy którego rzeczy naśladowują idee, a dzieła sztuki naśladowują rzeczy. Podczas gdy platońska *mimesis* oddala o dwa poziomy dzieło sztuki od modelu idealnego, który jest jego ostateczną podstawą,⁹ *mimesis* Arystotelesa

ma tylko jedną przestrzeń rozwinięcia: ludzkie działanie, sztukę kompozycji¹⁰.

Jeśli więc zachowujemy dla *mimesis* charakter aktywności, którą jej nadaje *poiesis*, i jeśli ponadto ściśle trzymamy się drogi, którą wyznacza definicja *mimesis* przez *mythos*, to nie należy się wahać, by rozumieć akcję – będącą dopełnieniem w wyrażeniu: *mimesis praxeôs* (50b 3) – jako działalność mimetyczną, kierowaną przez uporządkowanie zdarzeń (w system). Później rozpatrzemy również inne możliwe sposoby budowania relacji naśladowania do swojego „co” (intryga, charakter, myślenie). Ścisła współzależność pomiędzy *mimesis* a *mythos* sugeruje, by dopełnieniu *praxeôs* przyznać dominujące znaczenie, jakkolwiek być może nie jedyne, noematycznego korelatu praktycznej noezy.¹¹ Akcja jest „konstruktem” opracowania, na którym to polega działalność mimetyczna. Wykażę później, że nie należy nadużywać tej korelacji, która dąży w kierunku zamknięcia się tekstu poetyckiego w samym sobie, co nie jest – jak to zobaczymy – w żaden sposób implikowane przez *Poetykę*. Tak więc jedyną wskazówką, jaką nam daje Arystoteles, jest ta, by budować *mythos*, a więc uporządkowanie zdarzeń, jako „co” *mimesis*. Noematyczna korelacja zachodzi więc pomiędzy *mimesis praxeôs*, pojętą

naśladowania, o dwa poziomy oddalone od tego, co jest” (*Państwo*, ks. X, 596a–597b; por. tłum. pol., *op. cit.*, s. 518, 602b–c), sztuki, która skazana jest ponadto na „naśladowanie patosu innych” (604e; por. tłum. pol., *op. cit.*, s. 523). Prawodawca nie może więc widzieć w poezji niczego innego jak tylko przeciwieństwa filozofii. *Poetyka* jest repliką na księgę X *Państwa*: dla Arystotelesa naśladowanie jest działalnością i to taką, która uczy.

¹⁰ „Środki” przedstawiania, o których już wspominaliśmy, mimo że bardziej liczne niż te, których używa tragedia, komedia i epopeja, nigdy nie pozwalają wyjść poza sztukę kompozycji.

¹¹ Wolę tu raczej to husserlowskie słownictwo niż słownictwo bliższe F. de Saussure’a, przyjęte przez ostatnich tłumaczy francuskich, którzy uważają *mimesis* za formę (*signifiant*), a *praxis* za treść (znaczenie) (*signifié*) dzieła, wykluczając wszelkie poza-lingwistyczne odniesienie (Dupont-Roc i Lallot, *ad* 51a 35, s. 219–220). Przede wszystkim para forma-treść (*signifiant-signifié*) wydaje mi się nieodpowiednia – z powodów, które wyjaśniłem w *La Métaphore vive* („Żywa metafora”) i które zapożyczyłem od Benveniste’y – dla porządku semantycznego mowa-zdanie i *a fortiori* dla porządku semantycznego tekstu, który jest kompozycją zdań. Ponadto relacja noetyczno-noematyczna nie wyklucza rozwinięcia systemu odniesień, reprezentowanego u Husserla przez problematykę wypełnienia. Mam nadzieję ukazać poniżej, że arystotelesowska *mimesis* nie wyczerpuje się w ściśle noetyczno-noematycznej korelacji pomiędzy przedstawianiem a tym, co przedstawiane, ale otwiera drogę poszukiwaniom odniesień działalności poetyckiej celowanych – przez zawiązanie intrygi – w źródła, z których czerpie para *mimesis-mythos*, i w to, co z niej wypływa.

⁸ Platon, *Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, wyd. AKME, Warszawa 1990, s. 144, 392d (przyp. tłum.).

⁹ Arystoteles replikuje w tym miejscu Platonowi odpowiadającemu Gorgiaszowi (Redfield, *op. cit.*, s. 45nn). Ten ostatni chwali malarza i artystę za ich sztukę zwodzenia (*Dissoi logoi* oraz *Éloge d'Hélène*). Sokrates czerpie stąd argument przeciwko sztuce i sile, jaką ona daje do manipulowania opinią. Również cała dyskusja na temat *mimesis* w księdze X *Państwa* zdominowana jest przez tę nieufność. Znana jest sławna definicja sztuki jako „naśladowanie

jako jedna jedyna syntagma,¹² oraz uporządkowaniem zdarzeń jako inną syntagmą. Odnoszenie tej samej relacji korelacji wewnątrz pierwszej syntagmy, pomiędzy *mimesis* i *praxis*, jest zarazem możliwe, owocne i ryzykowne.

Nie można pozostawić pary *mimesis-mythos*, nie mówiąc ani słowa o dodatkowych regułach (*contraintes*) mających na celu uwzględnienie istniejących już gatunków: tragedii, komedii i epepei, oraz ponadto uzasadnienie pierwszeństwa, które Arystoteles przyznaje tragedii. Trzeba być bardzo uważnym wobec tych dodatkowych reguł. Należy je bowiem w pewien sposób usunąć, aby wydobyć z *Poetyki* Arystotelesa model zawiązania intrygi, który zamierzamy rozciągnąć na wszelką kompozycję, którą nazywamy narracyjną.

Pierwsza rozgraniczająca reguła ma zdać sprawę z podziału pomiędzy komedią z jednej strony, a tragedią i epepeją z drugiej. Podział ten nie jest odniesiony do akcji jako takiej, ale do charakterów, które Arystoteles, jak to później stwierdzimy, ściśle podporządkowuje akcji. Jest on wprowadzony już w drugim rozdziale *Poetyki*: za pierwszym razem, gdy Arystoteles musi dać określony korelat działalności „tych, którzy przedstawiają”, definiuje go przez wyrażenie „działający” – „ci, którzy przedstawiają postaci w działaniu” (48a 1). Jeśli nie odwołuje się on jeszcze tutaj do formuły *mimesis*: „przedstawienie akcji”, jedynej uprawnionej w *Poetyce*, to dlatego, że potrzebuje on bardzo wcześnie wprowadzić w pole przedstawienia wyrażonego przez rytmiczny język etyczne kryterium szlachetności lub nikczemności, które odnosi do postaci jako posiadających taki lub inny charakter. Na bazie tej dychotomii można zdefiniować tragedię, która przedstawia ludzi „jako lepszych”, oraz komedię, która przedstawia ludzi „jako gorszych”.¹³

Drugą rozgraniczającą regułą jest ta, która oddziela epepeję od tragedii i komedii, które znajdują się tym razem po tej samej stronie linii

¹² Syntagma jest to kombinacja co najmniej dwóch elementów wypowiedzi nawiązujących pomiędzy sobą stosunki oparte na linearnym charakterze języka: każdy element nabiera właściwego znaczenia dopiero w powiązaniu z innymi elementami tej wypowiedzi (przyj. tłum.).

¹³ Lepszych lub gorszych niż co? Mówi nam to tekst: lepsi „od współczesnych nam ludzi” (48a 18). Rozważę później to odniesienie *Poetyki* do pewnych cech działania etycznego w świecie „realnym”. Zwiąże to odniesienie z użyciem pojęcia *mimesis* już nie tak ściśle rządzonego przez korelację noematyczną do *mythos*. Trzeba zauważyć, że to odniesienie do etyki stosuje się formalnie do całego pola działalności mimetycznej, a w szczególności do malarstwa. Podział na komedię i tragedię jest w tym sensie jedynie zastosowaniem kryterium „jak” do sztuk języka wierszowanego (48a 1–18).

podziału. Ta reguła zasługuje na najwyższą uwagę, ponieważ zmierza ona w kierunku naszego zamiaru rozważania opowiadania jako rodzaju wspólnego a epepei jako gatunku narracyjnego. Rodzajem jest tutaj naśladowanie lub przedstawianie akcji; opowiadanie zaś i dramat są jego gatunkami. Jaka to reguła wymaga, aby je sobie przeciwstawić? Przede wszystkim znaczące jest, że nie jest to reguła, która dzieli przedmioty, „co” przedstawienia, ale jego „jak”, jego sposób.¹⁴ Otóż, jeśli trzy kryteria: środków, sposobu i przedmiotu, posiadają w zasadzie równe prawa, to cały ciężar późniejszej analizy jest po stronie „co”. Równoważność *mimesis* i *mythos* jest równoważnością dzięki „co”. W rzeczywistości, w porządku intrygi, epepeja podlega tym samym prawom, co tragedia, poza jedną zmienną, a mianowicie „długości”, która może być wydobyta z samej kompozycji i która nie może naruszyć podstawowych praw uporządkowania zdarzeń. Najważniejsze jest to, by poeta – narrator lub dramaturg – był „twórcą intrygi” (51b 27). Znaczące jest także to, że różnica sposobu, zrelatywizowana już jako zwykły sposób, nie przestaje być osłabiana – wewnątrz swojego pola stosowania – w ciągu dalszych analiz *Poetyki*.

Początkowo (rozdział 3) różnica jest jasna i wyraźna: jedną rzeczą jest – dla tego, kto naśladuje, a więc dla autora działalności mimetycznej jakiegokolwiek bądź sztuki i odnośnie charakterów jakiegokolwiek bądź jakości – zachowywać się jak „narrator” (*apangelia*, *apangelionta*); inną rzeczą jest czynić z postaci „autorów przedstawienia”, „w stopniu, w jakim one działają i to działają rzeczywiście” (48a 23).¹⁵ Takie jest więc owo rozróżnienie, którego podstawą jest postawa poety wobec jego postaci (właśnie tak tworzy ona „sposób” przedstawienia); albo poeta mówi bezpośrednio: wówczas opowiada on, co czynią jego postaci; albo od-

¹⁴ W swoim komentarzu do rozdziału 3, poświęconym *sposobowi mimesis*, Else zauważa, że trzy sposoby – narracyjny, mieszany i dramatyczny – tworzą postęp, który czyni ze sposobu dramatycznego naśladowanie *par excellence*, na podstawie bezpośredniego charakteru wyrażania prawdy ludzkiej, w którym postaci same wykonują przedstawiane lub naśladowane działanie (*op. cit.*, s. 101).

¹⁵ Arystoteles używa jednocześnie *apangelia* (rozdział 3) i *diegesis* (rozdział 23 i 26): „epepeja, która jest opowiadaniem (*en de te epopoia dia to diegesin*)” (59b 26). Słownictwo pochodzi od Platona (*Państwo*, księga III, 392c–394c). Ale podczas gdy u Platona opowiadanie „w formie naśladowania” („poprzez *mimesis*”) było przeciwstawione opowiadaniu „prostemu”, opowiadanie przekazane pewnej postaci opowiadaniu bezpośredniemu, to wraz z Arystotelesem *mimesis* staje się wielką kategorią obejmującą zarówno kompozycję dramatyczną, jak i kompozycję opowiadającą.

daje on im głos i mówi pośrednio poprzez nie: wówczas one „tworzą dramat” (48a 29).

Czy rozróżnienie to zabrania nam połączyć epeję i dramat pod wspólnym mianem opowiadania? W żaden sposób. Przede wszystkim nie będziemy charakteryzowali opowiadania przez „sposób”, tzn. postawę autora, ale przez „przedmiot”, ponieważ opowiadaniem nazywamy dokładnie to, co Arystoteles nazywa *mythos*, tzn. uporządkowanie zdarzeń. Nie różnimy się więc od Arystotelesa na płaszczyźnie, na której się on umieszcza, tj. na płaszczyźnie „sposobu”. Aby uniknąć jakiegokolwiek pomieszania, rozróżnimy opowiadanie w szerokim znaczeniu, określone jako „co” działalności mimetycznej, oraz opowiadanie w wąskim znaczeniu arystotelesowskiego *diegesis*, które odąd nazywać będziemy kompozycją opowiadającą (*composition diégétique*).¹⁶ Co więcej to przesunięcie terminologiczne o tyle nie kłóci się z kategoriami Arystotelesa, że nie przestaje on minimalizować różnicy czy to ujmowanej ze strony dramatu, czy też od strony epeji. Od strony dramatu powiedziane jest, że wszystkie składniki, które występują w epeji (intryga, charakter, myśl, rytm), występują również w tragedii. Natomiast to, co występuje ponadto w tragedii (spektakl i muzyka), ostatecznie nie jest dla niej najistotniejsze. W szczególności spektakl oczywiście jest „składnikiem” tragedii, ale „jest on całkowicie obcy sztuce i nie ma nic wspólnego ze sztuką poetycką, gdyż tragedia urzeczywistnia swój cel nawet bez wystawienia na scenie i bez udziału aktorów” (50b 17–19). W dalszej części *Poetyki*, w chwili gdy Arystoteles odwołuje się do klasycznej praktyce rozdawania nagród (rozdział 26), może on przyznać na korzyść tragedii to, że tragedia unaocznia; ale czyni to tylko po to, by natychmiast się z tego wycofać: „Tragedia, podobnie jak epeja, aby wywołać właściwy sobie efekt, może się obejść bez gry: samo czytanie objawia jakość tragedii” (62a 12).¹⁷ Od strony epeji natomiast stosunek poety do jego postaci

¹⁶ Dupont-Roc i Lallot, *op. cit.*, s. 370, aby wyróżnić opowiadanie przekazywane przez narratorkę (wg definicji z rozdziału 3 *Poetyki*), nie wahają się, w swoim komentarzu do rozdziału 23, mówić o „opowiadaniu opowiadającym” („*récit diégétique*”) i o „opowiadaniu narracyjnym” („*récit narratif*”). Można zatem mówić również o opowiadaniu dramatycznym i tym samym przyznać pojęciu opowiadania charakter rodzajowy względem jego dwóch gatunków: dramatycznego i opowiadającego.

¹⁷ W następujący sposób można osłabić sprzeczność tych dwóch sądów na temat spektaklu i zarazem lekką dwuznaczność Arystotelesa, który chce przekonać do swojej preferencji tragedii, nie idąc na kompromis co do jej modelu formalnego, który wyklucza faktyczną inscenizację. Można powiedzieć, zga-

podczas opowiadania nie jest tak bardzo bezpośredni, jak tego chce definicja. Pierwsze osłabienie jest wręcz związane z nim od samego początku: do swojej definicji poety jako narratorkę Arystoteles dołącza ten oto nawias: „czy to stając się innym (w ten właśnie sposób komponuje Homer), czy też pozostając samym sobą, bez przeobrażania się” (48a 21–23). Dokładnie rzecz biorąc, w dalszej części (rozdział 23), Homer chwalony jest za swoją sztukę usuwania się za postacie obdarzone charakterami, za to, że pozwala im działać i mówić w ich własnym imieniu, krótko mówiąc: zajmować scenę. Poprzez to epeję naśladuje dramat. Na początku rozdziału poświęconego „sztuce przedstawiania poprzez opowiadanie wierszowane” (59a 17) Arystoteles, nie popadając w paradoks, może napisać: „oczywiście podobnie jak w tragedii, intryga winna być ułożona w sposób dramatyczny” (59a 19). Tak więc w parze dramat-opowiadanie to dramat pobocznie określa opowiadanie tak, że służy mu on za model. Na różne więc sposoby Arystoteles osłabia „modalną” opozycję pomiędzy naśladowaniem (lub przedstawianiem) opowiadającym a naśladowaniem (lub przedstawianiem) dramatycznym; opozycję, która w żaden sposób nie narusza przedmiotu naśladowania, to znaczy zawiązania intrygi.

Ostatnia reguła zasługuje na to, by być umieszczoną pod tytułem pary *mimesis-mythos*, ponieważ daje ona okazję do uściślenia Arystotelesowskiego użycia pojęcia *mimesis*. To ona właśnie podporządkowuje rozważania nad charakterami rozważaniom nad samą akcją. Reguła ukazuje się rozgraniczającą, gdy rozważa się nowożytny rozwój powieści i tezę Henry Jamesa¹⁸, która przyznaje rozwojowi charakteru prawa równe, jeśli nie wyższe, prawom intrygi. Jak to zauważa Frank Kermode¹⁹,

dzając się tu z Dupont-Roc i Lallotem, *op. cit.*, s. 407–408, że z jednej strony tekst teatralny zawiera wszystkie istotne cechy działalności mimetycznej, bez zaistnienia jeszcze spektaklu, z drugiej strony zaś, że typ wypowiedzi tekstu dramatycznego zawiera wymóg bycia wystawionym do oglądania. Powiem tak: tekst teatralny bez spektaklu jest instrukcją co do spektaklu. Rzeczywisty spektakl nie jest konieczny, aby ta instrukcja istniała. Ten stan rzeczy zachodzi również w przypadku partytury orkiestrowej.

¹⁸ Henry James, wstęp do *The Portrait of a Lady* (1906), w: *The Art of Novel*, New York 1934, wyd. R. P. Blackmuir, s. 42–48.

¹⁹ Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy*, Harvard University Press, 1979, s. 81 nn. Idąc w tym samym kierunku, James Redfield zauważa, że *Iliada* zbudowana jest wokół gniewu Achillesa, jak i tragicznego przeznaczenia Hektora. Ale w epeji, w której nie przyznano postaciom wewnętrznej sfery, liczy się jedynie współdziałanie charakterów. Stąd też charakter nabiera znaczenia wyłącznie rodząc intrygę (*ibid.*, s. 22). Nie ma już kłótni o pierwszeń-

aby rozwinąć charakter, trzeba więcej opowiadać; natomiast, aby rozwinąć intrygę, trzeba wzbogacić charakter. Arystoteles jest tu bardziej wymagający: „Tragedia jest przedstawianiem nie ludzi, lecz działania, życia i szczęścia (nieszczęście również zależy od działania); pożądanym tu celem jest akcja, a nie właściwości postaci... Co więcej, bez akcji nie mogłoby być tragedii, podczas gdy mogłaby być ona bez charakterów” (50a 16–24). Oczywiście, można osłabić rygory hierarchii, zauważając, że chodzi tu wyłącznie o uporządkowanie „składników” tragedii. Tak więc różnica pomiędzy tragedią i komedią przyjęta jest na podstawie różnic etycznych, które dotyczą charakterów. Takie określenie charakterów, atrybucja drugiego rzędu, w żaden sposób nie uwłaszcza kategorii postaci. Spotkamy zresztą we współczesnej semiotyce narracyjnej – pochodzącej od Proppa – próby porównywalne do prób Arystotelesa zrekonstruowania logiki narracyjnej, przyjmujące za punkt wyjścia nie postacie, ale „funkcje”, to znaczy abstrakcyjne części (segmenty) akcji.

Ale nie tu leży to, co najważniejsze: dając w ten sposób pierwszeństwo akcji przed postacią, Arystoteles ustala mimetyczny statut akcji. To w etyce (por. *Etyka Nikomachejska* II, 1105a 30nn) podmiot poprzedza akcję w porządku uzdolnień moralnych. W poetyce etyczna zdolność charakterów zależna jest od tworzonej przez poetę kompozycji akcji. Podporządkowanie charakterów akcji nie jest więc regułą tej samej natury, co dwie poprzednie – przypieczętowała ona równoważność dwóch wyrażań: „przedstawienie akcji” i „uporządkowanie zdarzeń”. Jeśli akcent ma być położony na uporządkowanie, to naśladowanie lub przedstawianie winno być uporządkowaniem raczej akcji niż ludzi.

2. Intryga: model zgodności

Weźmy w nawias na jakiś czas kwestię statutu *mimesis*, tym bardziej, że jest ona definiowana wyłącznie poprzez zawiązanie intrygi, i zwróćmy się wprost w stronę teorii *mythos*, aby znaleźć tu punkt wyjścia naszej własnej teorii kompozycji narracyjnej.

Nie możemy zapominać, że teoria *mythos* wywiedziona jest z definicji tragedii, którą cytowaliśmy wyżej, – definicji, znajdującej się

stwo, jeśli ponadto przez intrygę rozumie się „*that implicit conceptual unity which has given the work its actual form*” [tę ukrytą pojęciową jedność, która dała dziełu jego obecną postać] (*ibid.*, s. 23). To właśnie ze swej strony przyjmuję w całym prezentowanym tu dziele.

w rozdziale 6 *Poetyki*. Arystoteles buduje więc wyłącznie teorię *mythos* tragicznego.

Kwestią, która zajmować nas będzie aż do końca tego dzieła, jest pytanie, czy paradygmat porządku, charakterystyczny dla tragedii, podatny jest na rozciągnięcie i przekształcenie go tak, by mógł być on zastosowany do całości pola narracyjnego. Ta trudność nie powinna nas jednak zatrzymywać. Ścisłość modelu tragicznego ma tę przewagę, że już na samym początku naszych poszukiwań rozumienia narracyjnego stawia ona bardzo wysoki wymóg porządku. Od razu wprowadzony jest tu najbardziej jaskrawy kontrast do augustyńskiej *distentio animi*. W ten sposób tragiczny *mythos* ukazuje się jako poetyckie rozwiązanie spekulatywnego paradoksu czasu, w stopniu wręcz, w jakim inwencja porządku umieszczona jest poza wszelką czasową charakterystyką. Naszym zadaniem i wyzwaniem będzie wyciągnąć czasowe implikacje tego modelu, co związane jest z tym rozwinięciem teorii *mimesis*, które zaproponujemy później. Ale przedsięwzięcie wspólnego rozważania *distentio animi* Augustyna i tragicznego *mythos* Arystotelesa ukaże się jako co najmniej możliwe, jeśli zechcemy uwzględnić, że arystotelesowska teoria nie kładzie akcentu wyłącznie na zgodność, ale w bardzo subtelny sposób również na grę sprzeczności wewnątrz zgodności. Ta właściwa poetyckiej kompozycji dialektyka czyni z tragicznego *mythos* odwróconą figurę augustyńskiego paradoksu.

Definicja *mythos* jako uporządkowania zdarzeń podkreśla przede wszystkim zgodność. Zgodność ta zaś scharakteryzowana jest przez trzy cechy: zupełność (*complétude*), całość (*totalité*) i odpowiednią wielkość (*étendue appropriée*).²⁰

Pojęcie „całości” (*holos*) jest osią analiz, które tu następują. Otóż pojęcie to, w ogóle nie zwracając się w stronę poszukiwań czasowego charakteru uporządkowania, wiąże się wyłącznie z jego charakterem logicznym.²¹ I dokładnie w chwili, w której definicja ociera się o pojęcie

²⁰ „Naszą tezą jest, że tragedia polega na przedstawianiu akcji prowadzonej aż do swego kresu (*teleias*), która wszystko (*holes*) kształtuje i posiada pewną wielkość (*megethos*)” (50b 23–25).

²¹ Else kładzie szczególnie mocny nacisk na rozłączność logiki i chronologii (por. komentarz do 50b 23–25). Liczy się jedynie wewnętrzna konieczność, która czyni z prawdopodobieństwa lub konieczności „*the grand law of poetry*” [zasadnicze prawo sztuki poetyckiej] (*op. cit.*, s. 282). Komentator ten widzi wręcz w tym idealnie skondensowanym schemacie czasowym „*a kind of Parmenidian* »on« *in the realm of art*” [rodzaj parmenidesowskiego »bytu« w królestwie sztuki] (s. 294). Argumentuje on, że Arystoteles, mówiąc w rozdziale 23

czasu, pozostaje ona od niego najbardziej oddalona: „Całością jest zaś to, co ma początek, środek i koniec” (50b 26). Otóż, tylko dzięki kompozycji poetyckiej coś może przyjąć znaczenie początku, środka lub końca: to, co definiuje początek, to nie brak zdarzeń poprzedzających, lecz brak konieczności w następstwie zdarzeń. Jeśli chodzi o koniec, to jest on wprawdzie tym, co przychodzi po czymś innym, ale [wyłącznie] „na zasadzie bądź to konieczności bądź prawdopodobieństwa” (50b 30). Jedynie środek wydaje się zdefiniowany przez zwykłe następstwo: „Następuje on po czymś innym i po nim następuje coś innego” (50b 31). Ale w modelu tragicznym ma on swoją własną logikę, która jest logiką „przemiany (odwrócenia)” (*metabole, metaballein*, 51a 14, *metabasis*, 52a 16) szczęścia w nieszczęście. Teoria intrygi „zawikłanej” ułoży typologię przemian ze skutkiem czysto tragicznym. W analizie tego pojęcia „całości” akcent jest więc położony na brak przypadkowości i na zgodność z wymogami konieczności i prawdopodobieństwa, które rządzą następstwem zdarzeń. Otóż, jeśli następstwo może być w ten sposób podporządkowane pewnym związkom logicznym, to dlatego, że pojęcia początku, środka i końca nie są wzięte z doświadczenia; nie są to cechy realnego działania, lecz skutki uporządkowania poematu.

Tak samo rzecz się ma z wielkością. To wyłącznie dzięki intrydze akcja ma jakieś ramy, jakąś granicę (*horos*, 51a 6) i w konsekwencji jakąś wielkość. Powrócimy później, mówiąc o estetyce odbioru, występującej u Arystotelesa w formie zarodkowej, do roli spojrzenia i pamięci w definicji tego kryterium odpowiedniości. Jakkolwiek by było z tą zdolnością widza do objęcia dzieła jednym spojrzeniem, to zewnętrzne kry-

o epopei, ostrzega przed pewnym rodzajem „kronik, które w nieunikniony sposób są wykładem nie jakiejś jednolitej akcji, lecz jednego czasowego okresu (*henos khronou*)” (59a 22–23). Temu „*report of a single time*” [sprawozdaniu z jednego okresu czasu] Arystoteles przeciwstawiałby swoje powszechniki, które są „*timeless*” [bezczasowe] (s. 574). Nie sądzę, aby tak daleko należało posuwać przeciwstawność pomiędzy logiką a chronologią, co grozi zapoznaniem powiązań między *Poetyką* i *Etyką*. Ze swej strony będę się starał w następnym rozdziale wypracować niechronologiczne pojęcie narracyjnej czasowości. Czyż sam Else nie mówi o wydarzeniach zawartych w dramacie jako o „*events which are not in time at least in the usual sense*” [wydarzeniach, które nie są w czasie, przynajmniej w potocznym znaczeniu] (s. 574)? Również czas dramatyczny nie może być całkowicie pominięty, odkąd przyznajemy epopei przywilej możności „opowiadania wielu części intrygi, które realizują się równocześnie (*hama*)”. **Jedyna czasowa perspektywa**, którą narzuca dokonywane przez same postacie działanie (akcja), niewątpliwie zasługuje na to, aby zastanowić się nad czasem opowiadania dramatycznego jako różnego od opowiadania opowiadającego oraz nad czasem intrygi, która rządzi jednym i drugim typem opowiadania.

terium łączy się z wewnętrznym dziełem wymogiem, który jako jedyny się tu liczy: „Ta wielkość akcji, która poprzez ciąg zdarzeń powiązanych wedle prawdopodobieństwa lub konieczności umożliwia przemianę nieszczęścia w szczęście lub szczęścia w nieszczęście, stanowi wystarczające ograniczenie (*horos*) jej długości” (51a 12–15). Oczywiście ta wielkość akcji może być wyłącznie czasowa: przemiana potrzebuje czasu. Ale jest to czas dzieła, a nie zdarzeń ze świata: charakter konieczności odnosi się do zdarzeń, które intryga czyni wzajemnie łączącymi się (*ephexes, ibid.*). Czas pusty nie jest tu brany pod uwagę. Nie pytamy się, co bohater robił między jednym a drugim, odrębnym w jego życiu, zdarzeniem: w *Królu Edypie*, zauważa Else, posłaniec przybył dokładnie w momencie, w którym ujawnia się intryga: „ani wcześniej, ani później” (*no sooner and no later, op. cit.*, s. 293). Również z powodów właściwych kompozycji epopeja pozwala na większą wielkość akcji: będąc bardziej tolerancyjną względem zdarzeń epizodycznych, wymaga ona większej obszerności, nie uchybiając jednak wymogowi właściwych granic.

Czas nie tylko nie jest rozważany, ale jest on wręcz wykluczony: tak na przykład, mówiąc o epopei (rozdział 23), poddanej wymaganiom zupełności i całości, wyśmienicie zobrazowanych przez tragedię, Arystoteles przeciwstawia dwa rodzaje jedności: z jednej strony jedność czasową (*henos khronou*), która charakteryzuje „jeden odcinek czasu, w przeciągu którego wszystkie zdarzenia, jakie się wydarzyły, dotyczące jednej lub wielu osób, pozostają względem siebie całkowicie przypadkowe” (59a 23–24); z drugiej strony jedność dramatyczną, która charakteryzuje „jednolitą akcję” (59a 22) (która tworzy pewną całość i mierza do swego kresu, posiadając początek, środek i koniec). Liczne działania, które zachodzą w jednym okresie czasu, nie tworzą więc jednolitej akcji. Dlatego właśnie chwalony jest Homer za wybranie w historii wojny trojańskiej – mimo że wojna ta miała jakiś początek i jakiś koniec – „jednej tylko części”, której początek i koniec określiła wyłącznie jego sztuka. Wyrażenia te potwierdzają to, że Arystoteles nie wykazuje najmniejszego zainteresowania konstruowaniem czasu, który dałoby się włączyć w konstrukcję intrygi.

Jeśli więc wewnętrzna więź intrygi jest bardziej logiczna niż chronologiczna, to o jaką logikę tu chodzi? Prawdę mówiąc, poza tym, że konieczność i prawdopodobieństwo są kategoriami pokrewnymi *Organonowi*, słowo logika nie jest tu wypowiedane. Jeśli tak jest, to dlatego, że chodzi tu o rozumność właściwą polu *praxis*, a nie polu *theoria*, bliska więc *phronesis*, która jest rozumieniem działania (akcji). Poezja jest w rzeczywistości „czynieniem” i to „czynieniem” na „czynieniu” – na

„postaciach działających” z rozdziału 2. Jednakże nie jest to czynienie rzeczywiste, etyczne, lecz właśnie wymyślone, poetyckie. Dlatego więc dobrze jest rozróżnić specyficzne cechy tego rozumienia mimetycznego i mitycznego – w arystotelesowskim sensie obu tych pojęć.

Że chodzi tu o rozumienie, Arystoteles uprzedza nas już w rozdziale 4, gdzie badając genezę twórczości poetyckiej ustala on swe przewodnie pojęcia. Dlaczego, pyta, odczuwamy przyjemność patrząc na obrazy rzeczy samych w sobie odpychających – ohydne zwierzęta lub trupy? „Przyczyną tego jest to, że uczenie się jest przyjemnością nie tylko dla filozofów, lecz także dla innych ludzi (...) faktycznie jeśli lubimy oglądać obrazy, to dlatego że patrząc na nie uczymy się poznawać i wnioskujemy, czym każda rzecz jest, tak jak to jest, gdy mówimy: ten jest tym” (48b 12–17). Uczyc się, wnioskować, rozpoznawać formę: oto rozumny zarys przyjemności naśladowania (lub przedstawiania).²² Ale, jeśli nie chodzi tu o powszechniki filozofów, to czym mogą być owe „poetyckie” powszechniki? Nie ma żadnej wątpliwości, że są to powszechniki, gdyż można je scharakteryzować przez podwójną opozycję możliwego do rzeczywistego i ogólnego do jednostkowego. Pierwsza para zilustrowana jest przez słynną opozycję pomiędzy poezją a historią na sposób Hero-

²² Co do „intelektualnej odpowiedzi” na naśladowcze przedstawienia artysty, por. G. Else (komentarz do 48b 4–24). Również James Redfield silnie nalega na tę **nauczającą** funkcję naśladowania (*op. cit.*, s. 52–55): to, co prawdopodobne, jest na swój sposób powszechne (s. 55–60); intryga daje okazję do poznawania (s. 60–67). Stąd *Poetyka* zachowuje ścisłą więź z retoryką z V wieku i z jej sztuką argumentacji. Ale, podczas gdy przed trybunałem argument dołącza się do opowiadania, który sam poddany jest przypadkowości, dramat włącza argument w opowiadanie i konstruuje warunki zdarzenia na bazie intrygi: „*We can then define fiction as the outcome of a hypothetical inquiry into the intermediate causes of action, an inquiry which has led the poet to the discovery and communication in a story of some universal pattern of human probability and necessity*” [Możemy więc zdefiniować fabułę jako rezultat hipotetycznego badania pośrednich przyczyn akcji, badania, które wiodło poetę do odkrycia i zakomunikowania w postaci opowiadania kilku uniwersalnych wzorów ludzkiego prawdopodobieństwa i konieczności] (s. 59–60). W ten sposób „*fiction is the outcome of a kind of inquiry*” [fabuła jest rezultatem pewnego rodzaju badania] (s. 79). Jak to mogło się stać? Kto działałby w ten sposób? W tym samym sensie, Golden: „*Trough imitation, events are reduced to form and thus, however impure in themselves, the events portrayed are purified – clarified – into intelligibility*” [Poprzez naśladowanie wydarzenia są zredukowane do form i w ten sposób, jakkolwiek same w sobie nieczyste, opisane wydarzenia są oczyszczone – wyjaśnione – aż do ich zrozumiałości] (*op. cit.*, s. 236).

dota²³: „Ponieważ różnica między kronikarzem a poetą nie pochodzi stąd, że jeden wyraża się wierszem a drugim prozą (można by było dzieło Herodota ułożyć wierszem i nie byłoby ono wówczas w mniejszym stopniu kroniką, niż jest nią pisana prozą); lecz różnica tkwi w tym, że jeden mówi o tym, co się wydarzyło, a drugi o tym, co mogłoby się wydarzyć; z tej to przyczyny poezja jest bardziej filozoficzna i bardziej szlachetna niż kronika; poezja ukazuje raczej to, co ogólne, kronika natomiast to, co jednostkowe” (51a 40 – 51b 7).

Sprawa nie jest jednak całkowicie rozjaśniona: gdyż Arystoteles dba o przeciwstawienie „temu, co rzeczywiście się wydarzyło (...), tego, co mogłoby się wydarzyć w porządku prawdopodobieństwa i konieczności” (51a 37–38). I dalej: „Ogólnym jest to, co pewien typ ludzi czyni lub mówi w sposób prawdopodobny lub konieczny” (51b 9). Mówiąc inaczej: tego, co możliwe, co ogólne, nie należy szukać gdzie indziej niż w uporządkowaniu zdarzeń, gdyż to powiązanie właśnie winno być konieczne lub prawdopodobne. Krótko mówiąc, to intryga jest tym, co winno być typowe. Jeszcze raz możemy tu zrozumieć, dlaczego akcja ma pierwszeństwo przed postaciami: uniwersalizując intrygę, uniwersalizujemy postacie, nawet wówczas, gdy zachowują one swoje własne imię. Stąd правило: najpierw wymyśleć intrygę, następnie zaś nadać imiona.

Można by tu zatem wysunąć zarzut, że argument ten popada w błędne koło: to, co możliwe i ogólne, charakteryzuje to, co konieczne lub prawdopodobne; lecz zarazem właśnie to, co konieczne i prawdopodobne, warunkuje to, co możliwe i ogólne. Czy należy więc przypuszczać, że uporządkowanie jako takie, tzn. więź mająca cechy przyczynowości, czyni typowymi uporządkowane zdarzenia? Będę próbował, idąc tu za teoretykami narracji historii, takimi jak Louis O. Mink²⁴, sprawić, aby cały ciężar rozumności (*intelligibilité*) oparty był na powiązaniach jako takich ustalonych pomiędzy zdarzeniami; krótko mówiąc, na osądzającym akcie „wzięcia razem”. Myśleć o jakimś związku przyczynowym, nawet pomiędzy pojedynczymi zdarzeniami, jest już uniwersalizowaniem.

Że tak jest rzeczywiście, potwierdza to opozycja pomiędzy intrygą (fabułą) jednolitą a intrygą (fabułą) epizodyczną (51b 33–35). To nie epizody odrzuca Arystoteles: tragedia musi je stosować oszczędnie, aby

²³ Ostatni tłumacze mówią: „kronika”, ponieważ rezerwują oni pojęcie „historii” dla tłumaczenia *mythos*. Wybór ten ma skądinąd tę zaletę, że pozostawia miejsce dla mniej negatywnego osądu historiografii.

²⁴ Por. część druga niniejszej książki, rozdział II.

nie stać się monotonna, natomiast epopeja czerpie z nich jak najlepsze korzyści. To, co jest tu potępione, to brak związku pomiędzy epizodami: „Epizodyczną nazywam taką intrygę, w której epizody następują po sobie (*met allela*) [nie wiążąc się ze sobą] bez prawdopodobieństwa ani konieczności” (*ibid.*). Tutaj właśnie tkwi kluczowa opozycja: „jeden następujący po drugim”/„jeden wynikający z drugiego” (*di allela*, 52a 4). Jeden następujący po drugim to następstwo epizodyczne, a więc nieprawdopodobne; jeden wynikający z drugiego to powiązanie przyczynowe, a więc prawdopodobne. Nie ma już tu żadnej wątpliwości: ten rodzaj uniwersalności, którą zawiera intryga, pochodzi z jej uporządkowania, tworzącego jej zupełność i całość. Powszechniki, które rodzi intryga, nie są platońskimi ideami. Są to powszechniki spokrewnione z mądrością praktyczną, a zatem etyczną i polityczną. Intryga rodzi takie powszechniki, gdy struktura akcji opiera się na wewnętrznej akcji więzi, a nie na zewnętrznych przypadkach. Wewnętrzne powiązanie jako takie jest początkiem uniwersalizacji. Cechą *mimesis* byłoby więc to, że w *mythos* nie najważniejszy jest jego fabulacyjny charakter, lecz jego charakter wewnętrznej spójności. Jego „czynić” byłoby zarazem „czynić” uniwersalizującym. Cały problem *Verstehen* [rozumienia] narracyjnego zawarty jest tutaj w formie zarodkowej. Układać intrygę to sprawiać zarazem, że z tego, co przypadkowe, wyłania się to, co rozumne; z tego, co pojedyncze, to, co powszechne; z tego, co epizodyczne, to, co konieczne lub prawdopodobne. Czyż ostatecznie nie to właśnie mówi Arystoteles w fragmencie 51b 29–32: „Z tego wszystkiego jasno wynika, że poeta powinien być raczej poetą (twórcą) historii niż metrum wiersza, ponieważ jest on poetą z racji przedstawiania, a to, co przedstawia, to działania; przyjmując nawet, że układa on poemat dotyczący wydarzeń, które rzeczywiście miały miejsce, nie przestaje z tego powodu być poetą; gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, aby pewne rzeczywiste zdarzenia były wydarzeniami, które mogłyby mieć miejsce w porządku prawdopodobieństwa i możliwości – dokonując to [przeniesienie wybranych przez siebie zdarzeń z porządku realnego na porządek prawdopodobieństwa i możliwości], jest się ich poetą (twórcą)²⁵” (51b 27–32)? Dwie strony równania równoważą się: twórca intrygi/naśladowca akcji: oto poeta.

²⁵ Else wykrzykuje: „*The maker of what happened! Not the maker of the actuality of events but of their logical structure, of their meaning: their having happened is accidental to their being composed*” [Twórca tego, co się zdarzyło! Nie twórca rzeczywistości zdarzeń, lecz ich logicznej struktury, ich znaczenia: fakt, że one zdarzyły się, jest akcydentalny wobec faktu, że zostały one skomponowane] (*op. cit.*, s. 321).

Trudność jest jednak tylko częściowo rozwiązana: można sprawdzić powiązanie przyczynowe w rzeczywistym świecie, ale jak sprawdza się je w przypadku poetyckiej kompozycji? Kłopotliwe pytanie: jeśli działalność mimetyczna „komponuje” działania, to komponując je, ustanawia ona to, co konieczne. Nie widzi tego, co powszechne, lecz je wydobywa. Jakie są więc jej kryteria? Częściową odpowiedź na to znajdujemy w przytoczonym już wyżej wyrażeniu: „patrzac na obrazy uczymy się poznawać i wnioskujemy, czym każda rzecz jest, tak jak to jest, gdy mówimy: ten jest tym” (48b 16–17). Ta przyjemność rozpoznawania, jak mówią ostatni tłumacze francuscy, zakłada według mnie perspektywną koncepcję prawdy, wedle której wymyślić znaczy odnaleźć. Ale ta perspektywna koncepcja prawdy nie znajduje miejsca w bardziej formalnej teorii struktury intrygi, zakładając teorię *mimesis* bardziej rozwiniętą niż ta, która po prostu zrównuje *mimesis* do *mythos*. Powróć do tego problemu na końcu tego studium.

3. Włączona sprzeczność

Model tragiczny nie jest modelem czystej zgodności, lecz modelem zgodności popadającej w sprzeczności (*concordance discordante*). Dzięki temu stanowi on odpowiedź na *distentio animi*. Sprzeczność obecna jest na każdym etapie arystotelesowskiej analizy, chociaż tematycznie rozważana jest jedynie pod nazwą intrygi „zawikłanej” (przeciwstawionej intrydze „prostej”). Ukazuje się ona już w kanonicznej definicji tragedii: ta ostatnia winna być przedstawieniem pewnego szlachetnego działania (akcji) „prowadzonego aż do swego kresu (*telios*)²⁶...” (49a 25). Otóż zupełność akcji (*complétude*) nie jest czymś, co można by pominąć, kresem akcji bowiem jest szczęście lub nieszczęście, a jakości etyczne charakterów określają wiarygodność jednego lub drugiego rozwiązania. Akcja prowadzona jest więc do swojego kresu tylko wtedy, gdy rodzi jedno lub drugie. Tak oto pośrednio wyznaczone jest miejsce „epizodów”, które prowadzą akcję do jej kresu. Arystoteles nic nie mówi przeciw epizodom. To nie przeciw nim występuje, lecz przeciw epizodycznej budowie [tragedii], przeciw intrydze, w której epizody

²⁶ Cytowaliśmy już wyżej: „akcji prowadzonej aż do swego kresu, która wszystko kształtuje i posiada pewną wielkość” (50b 24–25). W bliskim kontekście Arystoteles komentuje wyłącznie dwa pojęcia: „wszystko” oraz „wielkość”.

łączą się ze sobą na zasadzie przypadku. Epizody zaś wynikające z intrygi dają dziełu obszerność, a przez to pewną „wielkość akcji” („*étendue*”).

Definicja tragedii zawiera jednak drugą wskazówkę: „wzbudzając litość i trwogę, dokonuje ona oczyszczenia (*katharsis*) tego rodzaju uczuć” (49b 26–27). Zostawmy na chwilę trudną kwestię *katharsis*, a skoncentrujmy się na środkach (*dia*) *katharsis*. Else i Dupont-Roc-Lallot dobrze, moim zdaniem, zrozumieli intencję Arystotelesa, którą odzwierciedla konstrukcja zdania: emocjonalna odpowiedź widza wbudowana jest w dramat, w samą jakość wydarzeń przytłaczających i bolesnych dla postaci [dramatu]. Potwierdzi to późniejsze omówienie pojęcia *pathos* jako trzeciego składnika intrygi zawikłanej. W ten sposób *katharsis*, cokolwiek to pojęcie oznacza, dokonywane jest przez samą intrygę. Stąd pierwsza sprzeczność to zdarzenia przerażające i budzące litość. Dlatego to Arystoteles ponownie mówi o nich w związku z tym, co konieczne, i tym, co prawdopodobne, w tym kontekście, w którym krytykuje również sztukę epizodyczną (rozdział 9). Nie używa już wówczas rzeczowników: „litość” i „trwoga”, ale przymiotniki: „budzące litość” i „prerażające” (52a 2), które określają wydarzenia przedstawiane przez poetę poprzez intrygę.

Zgodność popadająca w sprzeczności bardziej jeszcze bezpośrednio staje się przedmiotem zainteresowania w analizie efektu zaskoczenia. Arystoteles charakteryzuje efekt zaskoczenia przez niezwykle wyrażenie w formie anakolucji²⁷: „wbrew wszelkiemu oczekiwaniu/wynikający jeden z drugiego” (*para ten doxan di allela*) (52a 4). To, co zaskakujące (*to thaumaston*) (*ibid.*) – szczyt sprzeczności – to ciosy tego, co przypadkowe, które zdają się tu pojawiać celowo.

Ale samej istoty zgodności popadającej w sprzeczności, wspólnej jeszcze zarówno intrygom prostym, jak i zawikłanym, dotykamy dopiero wówczas, gdy dochodzimy do centralnego fenomenu tragicznej akcji, który Arystoteles nazywa „odwróceniem [biegu zdarzeń]” (*metabole*) (rozdział 11). W tragedii odwrócenie dokonuje się ze szczęścia w nieszczęście; choć jego kierunek może być przeciwny, tragedia nie wykorzystuje tego drugiego sposobu bez wątplenia ze względu na rolę budzących trwogę i litość wydarzeń. Odwrócenie to zajmuje czas i określa wielkość (*étendue*) dzieła. Sztuka kompozycji polega na wprowadzeniu

²⁷ Anakolut (*gr.* „brak następstwa”) – zniekształcenie konstrukcji składniowej (przez przerwę lub nieciągłość w budowie zdania) powodujące zanik związku pomiędzy członami zdania (przypr. tłum.).

uzgodnienia tej sprzeczności (*concordante cette discordance*): formuła „jeden wynikający (*dia*) z drugiego” przeważa więc nad formułą „jeden następujący po (*meta*) drugim”²⁸ (52a 18–22). To w życiu, a nie w sztuce tragicznej, sprzeczności (*le discordant*) niszczą zgodność.

Charakterystyczne odwrócenie intrygi zawikłanej jest, jak dobrze wiadomo, **teatralnym zwrotem (akcji)** (*peripeteia*) (*coup de théâtre*, według szczęśliwego pomysłu ostatnich tłumaczy francuskich) oraz **rozpoznaniem** (*anagnôrisis*), do czego trzeba dodać **gwałtowny efekt** (*pathos*). Definicje tych sposobów (*modalités*) odwrócenia znajdują się w rozdziale 11, a komentarze do nich są dobrze znane.²⁹ Ważne jest tu dla nas to, że Arystoteles mnoży reguły dla intrygi tragicznej i sprawia w ten sposób, że jego model jest zarazem silniejszy i bardziej ograniczony. Bardziej ograniczony w stopniu, w jakim teoria *mythos* dąży do utożsamienia z teorią intrygi tragicznej: problem więc będzie polegał na poznaniu, czy to, co nazywamy [opowiadaniem] narracyjnym, może osiągnąć efekt zaskoczenia innymi sposobami niż te, które wylicza Arystoteles, a w konsekwencji wytworzyć inne niż tragiczne reguły. Ale model staje się również silniejszy w stopniu, w jakim teatralny zwrot akcji, rozpoznanie i gwałtowny efekt – zwłaszcza, gdy łączą się one w jednym dziele, tak jak w *Edypie* Sofoklesa – wynoszą na najwyższy poziom napięcia połączenie „paradoksalności” i „przyczynowego” powiązania, zaskoczenia i konieczności.³⁰ To właśnie tę siłę modelu stara się zachować,

²⁸ Redfield tłumaczy fragment 52a 1–4 następująco: „*The imitation is not only of a complete action but of things pitiable and fearful; such things most happen when they happen contrary to expectation because of one another (di allela)*” [Naśladowanie zakłada nie tylko zupełną akcję, lecz również rzeczy budzące litość i trwogę; takie rzeczy zdarzają się głównie wtedy, gdy zachodzą wbrew oczekiwaniu, wynikając z innego zdarzenia]. Else tłumaczy to: „*contrary to experience but because of one another*” [wbrew doświadczeniu, ale wynikając z innego zdarzenia]. Léon Golden: „*unexpectedly, yet because of one another*” [nieoczekiwanie, lecz jednak wynikając z innego doświadczenia].

²⁹ Czy tragedia Edypa zachowuje dla nas – skoro znamy jej wątek i rozwiązanie – swój charakter *peripetii* (*peripeteia*)? Tak, jeśli zaskoczenia nie definiujemy poprzez jakąś zewnętrzną znajomość, ale poprzez odniesienie do **oczekiwania** utworzonego przez wewnętrzny tok intrygi: odwrócenie jest w **naszym** oczekiwaniu, ale utworzone jest **przez** intrygę (por. [w późniejszych partiach książki] dalej dyskusję na temat związku między wewnętrzną strukturą a dyspozycjami słuchaczy).

³⁰ Rolą **rozpoznania** (*reconnaissance*), jako zmiany niewiedzy w wiedzę, w granicach, o których powiemy później (patrz przypis 32), jest **kompensacja** efektu zaskoczenia zawartego w *peripeteia* poprzez rozjaśnienie, które ono wprowadza. Uciekając przed samooszukiwaniem się, bohater wchodzi w swoją

choć innymi środkami niż te, których używa gatunek tragiczny, każda teoria narracyjności. Z tego punktu widzenia można tu postawić pytanie, czy nie wyszlibyśmy poza to, co narracyjne, jeśli porzucilibyśmy tę główną regułę, która konstytuuje odwrócenie rozumiane w jego najszerszym znaczeniu, zdefiniowanym jako tego, co „sprawia, że skutek działań jest przeciwny” (52a 27). Ponownie natrafimy na to pytanie, gdy będziemy się później zastanawiać nad „tym, co wydobywa historię (lub historię) z akcji” – jak brzmi tytuł eseju H. Lübbe’a.³¹ Rola skutków niechcianych, a tym bardziej rola skutków „przewrotnych” w teorii historiografii, postawi przed nami analogiczne pytanie. Konsekwencje tego pytania są liczne: jeśli odwrócenie jest tak bardzo istotne w każdej historii, w której to, co pozbawione sensu, zagraża temu, co sensowne, to czy połączenie odwrócenia i rozpoznania nie zachowuje powszechności, która przekracza przypadek tragedii? Czy historycy nie starają się wnieść światła tam, gdzie panuje bezład? A czy ów bezład nie jest największy tam, gdzie odwrócenie losu jest najmniej oczekiwane? Inna konsekwencja, bardziej jeszcze kłopotliwa: czy wraz z odwróceniem nie należałoby zachowywać odniesienia do szczęścia i nieszczęścia? Czyż wszelka opowiadana historia nie ma w ostateczności do czynienia ze zmianą losu tak na lepsze, jak i na gorsze?³² W tym przeglądzie sposobów odwrócenia nie należy jednak wyznaczać **gwałtownemu efektowi** (*pathos*) jedynie jakiegoś marnego miejsca: co prawda, Arystoteles na

prawdę, a widz w posiadanie **wiedzy** o tej prawdzie. W tym sensie być może rację ma Else, łącząc ze sobą problem winy tragicznej oraz problem rozpoznania. Wina, przynajmniej jako ta, która zawiera niewiedzę i błąd, jest w rzeczywistości odwrotną stroną rozpoznania. W czwartej części tego dzieła będzie to ważny problem przerzucenia pomostu pomiędzy rozpoznaniem w znaczeniu arystotelesowskim, uznaniem (*reconnaissance*) w znaczeniu heglowskim i powtórzeniem w znaczeniu heideggerowskim.

³¹ Hermann Lübbe, *Was aus Handlungen Geschichten macht*, w: *Vernünftiges Denken*, [wyd. przez Jürgena Mittelstrassa i Manfreda Riedela, Walter de Gruyter], Berlin–New York 1978, s. 237–250.

³² Ograniczenia modelu są być może bardziej widoczne w przypadku rozpoznania, w którym przejście od niewiedzy do wiedzy dokonuje się w ramach związków „przymierza lub wrogości między tymi, którzy naznaczeni są przez szczęście” (52a 31). Oczywiście przymierze to rozciąga się dalej niż więzi krwi, ale stanowi ono jedną bardzo ścisłą regułę. Tym niemniej można się zapytywać, czy współczesna powieść – przynajmniej w formie, jaką przyjęła ona wraz z *Pamelą* Richardsona, czyniąc z miłości jedyne źródło akcji – nie odtwarza równoważnika reguły przymierza lub wrogości za pomocą samej pracy rozjaśniania równoważnej arystotelesowskiemu rozpoznaniu (por. część trzecia niniejszej książki, rozdział I).

końcu rozdziału 11 podaje definicję wyraźnie ograniczającą jego znaczenie. Gwałtowny efekt winien być związany z tymi właściwymi tragicznej intrydze i rodzącymi sprzeczność *par excellence* „wydarzeniami budzącymi trwogę i litość”. „Gwałtowny efekt” – „*the thing suffered*” [rzecz cierpiana], jak interpretuje Else – jedynie dopełnia miary tego, co w intrydze zawikłanej budzi trwogę i litość.

To rozważanie emocjonalnej jakości zdarzeń nie jest obce naszym poszukiwaniom, tak jakby troska o zrozumiałość właściwą poszukiwaniu zupełności i całości winna była implikować „intelektualizm”, który należałoby przeciwstawić jakiemuś „emocjonalizmowi”. To, co budzi litość i trwogę, jest jakością ściśle powiązaną z najbardziej nieoczekiwanymi i skierowanymi ku nieszczęściu zmianami losu. To właśnie te wywołujące sprzeczności zdarzenia intryga stara się uczynić koniecznymi i prawdopodobnymi. W ten właśnie sposób oczyszcza je (*les purifie*) lub lepiej: oczyszczając uszlachetnia je (*les épure*). Do tego punktu wrócimy jeszcze później. Włączając to, co popada w sprzeczności, w to, co uzgadnia, intryga włącza to, co wzrusza, w to, co rozumne. Arystoteles dochodzi w ten sposób do stwierdzenia, że *pathos* jest składnikiem naśladowania lub przedstawiania *praxis*. Te pojęcia zatem, które etyka przeciwstawia, poezja łączy.³³

Trzeba iść jeszcze dalej: jeśli to, co budzi litość i trwogę, daje się w ten sposób włączyć do tego, co tragiczne, to dlatego, że uczucia te posiadają, jak mówi Else (*op. cit.*, s. 375), swoją własną *rationale* [rozumność], która z kolei służy jako kryterium tragicznej jakości każdej odmiany losu. Dwa rozdziały (13 i 14) poświęcone są skutkowi tego przesiewania, którego dokonują litość i trwoga względem samej struktury intrygi. Faktycznie w stopniu, w jakim uczucia te są nie do uzgodnienia z tym, co odrażające i potworne, jak również z tym, co nieludzkie (brak jest owej „filantropii”, która sprawia, że rozpoznajemy się w postaciach nam „podobnych”), odgrywają one główną rolę w typologii intryg. Ta ostatnia zbudowana jest na dwóch osiach: szlachetność lub nikczemność charakterów oraz szczęśliwe lub nieszczęśliwe zakończenie. Te dwa uczucia tragiczne wyznaczają hierarchię możliwych kombinacji: „gdyż jedno [uczucie] – litość – odnosi się do człowieka, który nie zasłu-

³³ J. Redfield: „*Pathe and learning together constitute characteristic value to us a well-made narrative. I suspect that Aristotle meant by katharsis exactly this combination of emotion and learning*” [*Pathe* (cierpieć, odczuwać) i uczyć się wspólnie tworzą charakterystyczną dla nas wartość dobrze zbudowanej narracji. Podejrzewam, że Arystoteles przez *katharsis* rozumiał dokładnie tę kombinację odczuwania i uczenia się] (*op. cit.*, s. 67).

zył na swoje nieszczęście, a drugie – trwoga – do nieszczęścia kogoś nam podobnego” (53a 3–5).

Ostatecznie, to również uczucia tragiczne są tym, co każe, by bohater – z powodu jakiejś „winy”, która nie jest jednak wadą czy też złośliwością, co powodowałoby jego upadek w nieszczęście – napotykał przeszkody na drodze osiągania doskonałości w porządku cnoty: „Pozostaje więc przypadek pośredni. Jest to przypadek człowieka, który – nie osiągając doskonałości w porządku cnoty i sprawiedliwości – musi popaść w nieszczęście, nie z powodu wady czy złośliwości, lecz z powodu jakiejś winy (*hamartia*)³⁴” (53a 7nn). Podobnie nawet rozpoznanie winy tragicznej dokonywane jest przez emocjonalną jakość litości, trwogi i poczucia tego, co ludzkie.³⁵ Relacja ma więc charakter kołowy. Kompozycja intrygi oczyszcza (*épure*) uczucia, przedstawiając zdarzenia budzące litość i trwogę, natomiast oczyszczone uczucia kierują rozpoznaniem elementu tragicznego. Nie umielibyśmy zgoła posunąć dalej włączenia tego, co budzi trwogę i litość, w kompozycję dramatyczną. Arystoteles może zamknąć ten temat tymi słowami: „Tak jak przyjemność, którą poeta winien wytworzyć, pochodzi z (*apo*) litości i trwogi obudzonych przez (*dia*) przedstawiającą działalność, oczywiste jest, że komponując (*empoieteon*) powinien to wpisać w (*en*) rzeczywiste zdarzenia³⁶” (53b 12–13).

³⁴ *Hamartia* jest nie tylko skrajnym przypadkiem sprzeczności; w najwyższym stopniu wpływa ona również na charakter poszukiwań dzieła tragicznego. **Problematyzuje** ona niezаслужone nieszczęście. Zadaniem tragedii, jako „*inquiry in the strengths and the weaknesses of culture*” [badania w najmocniejszych i najsłabszych punktach kultury] (Redfield, *op. cit.*, s. 89), jest interpretowanie błędu tragicznego. Powrócimy jeszcze później do problemu roli dzieła poetyckiego jako ukazującego „dysfunkcje” danej kultury (*ibid.*, s. 111, n. 1).

³⁵ Else słusznie zauważa, że to rozpoznanie (*discernement*) czyni z nas sędziów: jednak wydajemy tu sąd nie jako wykonawcy prawa, lecz jako równie omylni współtowarzysze w człowieczeństwie (*as a court of fellow human beings*). Oczyszczenie (*épuration*) litości i bojaźni zajmuje więc miejsce potępienia i odrzucenia. To nawet nie my dokonujemy oczyszczenia, lecz intryga (*op. cit.*, s. 437). Odnajdujemy tu sugerowany już wyżej związek między winą tragiczną a rozpoznaniem. *Katharsis* jest procesem w całości rządzonym przez strukturę, swój szczyt zaś osiągającym w rozpoznaniu.

³⁶ Golden tłumaczy to tak: „*Since the poet should produce pleasure from (apo) pity and fear through (dia) imitation, it is apparent that this function must be worked into (en) tois pragmasin empoieteon) the incidents*” [Skoro poeta winien wytwarzać przyjemność pochodzącą z litości i trwogi poprzez naśladowanie, oczywiste jest, że funkcja ta musi być wprowadzona do zdarzeń] (*op.*

Takie są coraz to większe reguły, którym Arystoteles podporządkowuje swój model tragiczny. Można więc zapytywać się, czy zwiększając reguły tragicznej intrygi, nie uczynił on swojego modelu zarazem silniejszym i bardziej ograniczonym.³⁷

4. Źródła i ujście poetyckiego ukształtowania

Aby zakończyć ten temat, chciałbym powrócić do kwestii *mimesis*, drugiego ośrodka mojego zainteresowania w lekturze *Poetyki*. Nie wydaje mi się ona określona przez zrównoważenie wyrażen: „naśladowanie (lub przedstawianie)” i „uporządkowanie zdarzeń”. Nie oznacza to, aby istniało coś, co znosiłoby to zrównanie. Nie ulega wątpliwości, że znaczenie *mimesis*, które jest ustanowione przez jego zbliżenie z *mythos*, jest znaczeniem przeważającym: jeśli nadal będziemy tłumaczyć *mimesis* przez słowo naśladowanie, to należy tu rozumieć coś dokładnie przeciwnego odbiciu odwiecznej rzeczywistości i mówić o naśladowaniu twórczym. Jeśli zaś tłumaczymy *mimesis* przez słowo przedstawienie, to nie należy przez nie rozumieć jakiegoś zdwojenia obecności, tak jak można by rozumieć platońską *mimesis*, lecz zerwanie (*coupure*) otwierające przestrzeń fikcji. Rzemieślnik słów nie tworzy rzeczy, lecz jedynie *quasi-rzeczy*, wymyśla on coś, co należy do dziedziny „tak jakby”. W tym sensie arystotelesowskie pojęcie *mimesis* jest symbolem oderwania, które – używając naszego dzisiejszego słownictwa – ustanawia literackość dzieła literackiego.

A jednak równość pomiędzy *mimesis* i *mythos* nie wyczerpuje znaczenia *mimesis praxeôs*. Oczywiście można zbudować – tak jak to zresztą zrobiliśmy – dopełniacz jako noematyczny korelat naśladowania

cit., s. 23). Else komentuje: „*through the shaping of work out of the emotions*” [poprzez kształtowanie wzbudzenia uczuć].

³⁷ Można zauważyć, że nie skomentowałem podziału na „zawiazanie” (*desis*) i „rozwiązanie” (*lisis*) z rozdziału 18. Sam fakt, że Arystoteles włącza w fazę zawiązania wydarzenia zewnętrzne względem intrygi, wskazuje, że nie należy umieszczać tego podziału na tej samej płaszczyźnie, co inne cechy intrygi zawiąlanej, ani nawet uważać jej za stałą cechę intrygi, której wszystkie kryteria są jej „wewnętrzne”. Dlatego właśnie krytyka pojęcia narracyjnego zamknięcia, która argumentowała by na podstawie aporii tej analizy (por. część trzecią książki), dosięga jedynie kategorii ubocznej, niejednorodnej i być może późno dorzuconej przez Arystotelesa (Else, *op. cit.*, s. 520), a nie istoty jego koncepcji intrygi.

(lub przedstawiania) i zrównać ten korelat z pełnym wyrażeniem: „uporządkowanie zdarzeń”, z którego Arystoteles czyni „co” – przedmiot – *mimesis*. Ale przynależność pojęcia *praxis* zarówno do dziedziny rzeczywistości, zagospodarowanej przez **etykę**, jak i do dziedziny wyobraźni, zagospodarowanej przez **poetykę**, sugeruje, że *mimesis* nie ma jedynie funkcji zerwania, lecz również funkcję łączenia, które ustanawia właśnie statut „metaforycznej” transpozycji przez *mythos* pola praktycznego. Jeśli rzeczywiście tak jest, to w znaczeniu pojęcia *mimesis* należy zachować jakieś odniesienie do źródeł kompozycji poetyckiej. To odniesienie nazywam *mimesis* I, dla odróżnienia jej od *mimesis* II – *mimesis* twórczości – które pozostaje funkcją osiową. Mam nadzieję w samym tekście Arystotelesa pokazać rozproszone oznaki odniesienia do źródeł poetyckiej kompozycji. To jeszcze nie wszystko: *mimesis*, która jest – jak to nam jest przypominane – działalnością, działalnością mimetyczną, osiąga zamierzony przez swój dynamizm kres nie w samym tekście poetyckim, lecz także w widzu lub czytelniku. W ten sposób ukazuje się również to, co wypływa z poetyckiej kompozycji (jej ujęcie), co nazywam *mimesis* III, którego śladów będę również szukał w tekście *Poetyki*. Umieszczając ruch tego, co tworzy nasza wyobraźnia, w ramach wyznaczonych przez dwie operacje, które tworzą źródła i ujęcie *mimesis*, będącej inwencją, nie mam zamiaru osłabić, lecz właśnie ubogacić sens działalności mimetycznej zaangażowanej w *mythos*. Mam nadzieję ukazać, że swoją rozumność (inteligibilność) zawdzięcza ona swojej funkcji pośredniczenia, która polega na prowadzeniu od źródeł do ujęcia tekstu poprzez jego moc powtórnego kształtowania (*de refiguration*) [w trakcie odbioru tekstu].

W *Poetyce* nie brakuje odniesień pomocnych do zrozumienia akcji – a także namiętności – o których mówi *Etyka*. Ale podczas gdy *Retoryka* umieszcza w swoim tekście prawdziwy „Traktat o namiętnościach”, w *Poetyce* odniesienia te są milczące. Różnica ta jest zrozumiała: retoryka wykorzystuje namiętności, podczas gdy poetyka ludzkie działanie i cierpienie przekłada na poemat.

Następny rozdział rozjaśni rozumienie porządku działania, jakie implikowane jest przez działalność narracyjną. Model tragiczny, jako ograniczony model narracyjności, korzysta z zapożyczeń, również ograniczonych, z tego przed-rozumienia. Obracający się wokół zmian losu i to wyłącznie ze szczęścia w nieszczęście, tragiczny *mythos* jest wykorzystaniem dróg, którymi akcja, wbrew wszelkiemu oczekiwaniu, wtrąca wartościowych ludzi w nieszczęście. Służy on jako kontrapunkt etyki, która uczy, jak działanie (akcja), poprzez praktykowanie cnót, prowadzi

do szczęścia. Tym samym zapożycza on od przed-wiedzy działania (akcji) jedynie jej cechy etyczne.³⁸

Przede wszystkim poeta wiedział zawsze, że postacie, które przedstawia, są „postaciami działającymi” (48a 1); wiedział zawsze, że „charaktery są tym, co pozwala określić postacie w działaniu” (50a 5); wiedział zawsze, że „postacie te muszą być szlachetne lub nikczemne” (48a 2). Dygresja, która tu następuje, ma charakter etyczny: „Niemal zawsze charaktery sprowadzają się do tych dwóch typów, gdyż w przypadku charakterów to nikczemność i szlachetność jest dla wszystkich podstawą wszelkich różnic” (48a 2). Wyrażenie „wszystkich” (*pantes*) jest w tekście *Poetyki* znakiem *mimesis* I. W rozdziale poświęconym charakterom (rozdział 15) „ten, kto jest przedmiotem przedstawiania” (54a 27), to człowiek w znaczeniu etyki. Określenia etyczne pochodzą z rzeczywistego świata. To, co pochodzi z naśladowania lub przedstawiania, to logiczny wymóg spójności. W tym samym sensie powiedziane jest, że tragedia i komedia różnią się tym, że „jedna chce przedstawiać postacie gorsze od współczesnych nam ludzi (*tôn nun*), a druga postacie lepsze” (48a 16–18): drugi znak *mimesis* I. Poeta więc wie i zakłada to, że charakter, dzięki działaniu (akcji), mogą się stawać lepszymi lub gorszymi: „Charaktery są tym, co pozwala określić postacie w działaniu” (50a 5).³⁹

³⁸ Redfield silnie nalega na tę więź pomiędzy etyką i poetyką; ta więź w sposób widoczny zapewniona jest przez wspólne obu dyscyplinom pojęcia: *praxis*, działanie, i *ethos*, charakter. Głębiej to ujmując, dotyczy ona realizacji szczęścia. Faktycznie etyka rozprawia o szczęściu jedynie w jego formie potencjalnej: rozważa ona jego warunki, a mianowicie cnoty. Ale więź pomiędzy cnotami i okolicznościami szczęścia pozostaje niepewna. Konstruując swoje intrygi, poeta nadaje tej przypadkowej więzi rozumność. Stąd pozorny paradoks: „*Fiction is about unreal happiness and unhappiness, but these in their actuality*” [Fabuła mówi o nierealnym szczęściu i nieszczęściu, ale odnosząc się do tego, co jest w nich aktualne] (*op. cit.*, s. 63). To właśnie za tę cenę [nierealności] opowiadanie „naucza”, dotycząc szczęścia i życia, wymienionych w definicji tragedii: „przedstawienie nie ludzi, lecz działania, życia i szczęścia (nieszczęście również zależy od działania)” (50a 17–18).

³⁹ Zobaczymy później (część trzecia, rozdział II), jaki użytek czyni w swojej „logice możliwości narracyjnych” Claude Brémont z tych dwóch pojęć: stawania się lepszym i stawania się gorszym. Można iść za Dupont-Roc i Lallotem, gdy twierdzą oni, że *Poetyka* odwraca stosunek pierwszeństwa, jaki ustala etyka pomiędzy działaniem a charakterami; w etyce, twierdzą oni, charakter są pierwsze, w poetyce przechodzą one do drugiego rzędu; „odwrócenie stosunku pierwszeństwa pomiędzy działającym a działaniem (akcją) bezpośrednio wynika z definicji poezji dramatycznej jako przedstawienia akcji” (s. 196; podobnie s. 202–204). Można jednakże wraz z Elsem (*ad.* 48a 1–4) zauważyć, że również

Jednym słowem, aby można było mówić o „mimetycznym przesunięciu”, o *quasi*-metaforycznej „transpozycji” etyki w poetykę, działalność mimetyczną należy rozumieć jako więź, a nie tylko jako zerwanie. Jest ona ruchem od *mimesis* I do *mimesis* II. Jeśli niewątpliwie jest, że pojęcie *mythos* wskazuje na nieciągłość, to samo słowo *praxis* poprzez swoją podwójną przynależność zapewnia ciągłość pomiędzy dwoma porządkami akcji: etycznym i poetyckim.⁴⁰

Bez wątpienia podobny stosunek tożsamości i różnicy mógłby być rozpoznany pomiędzy *pathe*, którego obszerny opis podaje księga II *Retoryki*, a *pathos* – „gwałtownym efektem” – który sztuka tragiczna czyni jednym ze „składników” intrygi (52b 9nn).

Być może dalej jeszcze należy posunąć to powtórzenie czy też podjęcie etyki w poetyce. Poeta znajduje w swoim kulturowym zapleczu nie tylko potencjalnie zawarte w nim kategoriale uporządkowanie pola praktyki, ale również pierwsze narracyjne ukształtowanie tego pola. Jeśli – w odróżnieniu od autorów komedii, którzy pozwalają sobie na podparcie swoich intryg przypadkowo dobranymi imionami – poeci tragiczni „trzymają się imion ludzi rzeczywiście znanych (*genomenôn*)” (51b 15), to znaczy przekazanych przez tradycję, to dlatego, że to, co prawdopodobne – cecha obiektywna – musi być ponadto **przekonywające** (*pithanon*) (51b 16) – cecha subiektywna. Powiązanie logiczne tego, co prawdopodobne, nie może więc być oderwane od kulturowych wymogów tego, co jest do przyjęcia. Oczywiście sztuka również tutaj dokonuje zerwania: „Przyjmując nawet, że układa on [poeta] poemat dotyczący wydarzeń, które rzeczywiście miały miejsce (*genomena*), nie przestaje on być z tego powodu poetą” (51b 29–30). Ale, bez przekazanych mitów, nie byłoby

w etyce działanie (akcja) nadaje charakterom ich moralne jakości. W każdym razie, w jaki sposób przytoczona powyżej zmiana losu mogłaby być dostrzeżona, jeśli porządek pierwszeństwa, który odwraca *Poetyka*, nie byłby zachowany przez zmianę losu? Nasi autorzy bez wątpienia by to przyznali: według nich przedmiot działalności mimetycznej zachowuje – nie tylko w tym rozdziale, ale być może aż do końca – dwuznaczność przedmiotu-modelu (naśladowanego przez nas naturalnego przedmiotu) i przedmiotu-kopii (tworzonego przez nas dzieła). W komentarzu do 48a 9 zauważają oni: „Działalność mimetyczna (ci, którzy przedstawiają) ustala pomiędzy dwoma przedmiotami, modelu i kopii, skomplikowaną relację; implikuje ona zarazem podobieństwo, jak i różnicę, utożsamienie i przekształcenie, dokonywane w jednym i tym samym ruchu” (s. 157).

⁴⁰ Pod tym względem uderzający jest fragment 51a 16–20, mówiący o **rozlicznych** działaniach (*des actions*) mających miejsce w życiu jednej i tej samej osoby, które w żaden sposób nie tworzą **jednolitej** akcji (*une action une*).

również nic, co można by przekładać w sposób poetycki. Kto wypowie nie wyczerpane źródło przekazanego przez mity gwałtu, który poeta przekłada na efekt tragiczny? I gdzie ten potencjalny tragizm jest bardziej bogatszy, jeśli nie w tych przekazanych nam historiach, dotyczących niektórych sławnych wielkich rodów: Atrydów, Edypa i jego krewnych...? Nieprzypadkowo więc Arystoteles, skądinąd tak bardzo dbały o autonomię aktu poetyckiego, doradza poecie czerpanie z tej skarbnicy materię tego, co budzi trwogę i litość.⁴¹

Co do kryterium prawdopodobieństwa, dzięki któremu poeta wyróżnia swoje intrygi od przekazywanych nam historii – czy to tych, które rzeczywiście miały miejsce, czy też tych, które istnieją wyłącznie w skarbnicy tradycji – można wątpić, czy da się on zawrzeć w czystej „logice” poetyckiej. Aluzja, którą przed chwilą uczyniliśmy, odnośnie jego związku z tym, co „przekonywające”, pozwala zrozumieć, że ten ostatni również w pewien sposób jest nam przekazany. Ale problem ten powstaje raczej na gruncie problematyki *mimesis* III, którą teraz się zajmę.

Na pierwszy rzut oka, niewiele z tego, co wypływa z kompozycji poetyckiej (jego ujścia), można się spodziewać w *Poetyce*. W odróżnieniu od *Retoryki*, która podporządkowuje porządek mowy jej efektem wywołania zainteresowania komunikacją dzieła publiczności. Pozwala ona wręcz od czasu do czasu ujawnić się rzeczywistemu zniecierpliwieniu wobec wymogów związanych z instytucją konkursu dramatycznego (51a 7) i jeszcze bardziej wobec złego gustu pospolitej publiczności (rozdział 25). Odbiór dzieła nie jest więc znaczącą kategorią *Poetyki*. Jest ona traktatem odnoszącym się do kompozycji, prawie w ogóle nie zwracającym uwagi na tego, kto ją odbiera.

Uwagi, które tutaj gromadzę pod tytułem *mimesis* III, tym bardziej są cenne, że są bardzo rzadkie. Świadczą one o niemożliwości poetyki, która główny akcent położyła na wewnętrzne struktury tekstu, świadczą o niemożliwości zamknięcia się wewnątrz samego tekstu.

⁴¹ J. Redfield zauważa (*op. cit.*, s. 31–35), że historie bohaterów przekazane nam przez tradycję są – w odróżnieniu od historii bogów – historiami nieszczęść i cierpień, niekiedy przewyższonych, najczęściej jednak cierpliwie znoszonych. Nie mówią one o zakładaniu miast, lecz o ich niszczeniu. Poeta epicki zbiera o nich „wieści”, *kleos*, i opracowuje na ich podstawie upamiętniające dzieło. Z tej to podstawy również czerpie poeta tragiczny; z tym zastrzeżeniem, że „*stories can be borrowed, plots cannot*” [historie mogą być zapożyczone, lecz nie intrygi] (s. 58).

Kierunek, którego chcę się tutaj trzymać, jest następujący: *Poetyka* nie mówi o strukturze, lecz o strukturalizacji; otóż strukturalizacja jest działalnością zorientowaną na osiągnięcie swojej pełni (*qui s'achève*) dopiero w widzu lub czytelniku.

Od samego początku pojęcie *poiesis* pozostawia znak swojego dynamizmu na wszystkich pojęciach *Poetyki*, czyniąc z nich pojęcia operacyjne: *mimesis* jest **działalnością** przedstawiającą, *syntaxis* (lub *synthesis*) nie jest samym systemem, lecz operacją porządkującą zdarzenia w system. Ponadto, od pierwszych słów *Poetyki*, dynamizm (*dynamis*) *poiesis* jest – jako spełniający wymóg doskonałości (*exigence d'achèvement*) – w samym centrum uwagi (47a 8–10); to właśnie ten dynamizm wymaga w rozdziale 6, aby akcja prowadzona była aż do swego kresu (*teleios*). Oczywiście doskonałość ta jest doskonałością dzieła, doskonałością jego *mythos*; ale jest ona potwierdzona wyłącznie przez „przyjemność właściwą” (53b 11) tragedii, którą Arystoteles nazywa jej *ergon* [celem] (52b 30), jej „właściwym efektem” (Golden, *op. cit.*, s. 21, tłumaczy: *the proper function* [właściwą funkcją]). Stąd w tekście Arystotelesa wszystkie przynęty *mimesis* III odniesione są do tej „właściwej przyjemności” i do warunków jej wytworzenia. Chciałbym pokazać, w jaki sposób przyjemność ta jest jednocześnie wbudowana w dzieło i wzbudzana poza dziełem. Łączy ona to, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne, i wymaga, aby w dialektyczny sposób rozważać ten stosunek zewnętrznego do wewnętrznego – stosunek, który nowożytna poetyka w imię rzekomego zakazu postawionego przez semiotykę wobec wszystkiego, co uważane jest za poza-językowe⁴², zbyt szybko redukuje do zwykłej rozłączności. Tak jakby język (*langage*)⁴³ nie był zawsze wyrzucany poza samego siebie poprzez jego ontologiczną porywczność! Dobrym przewodnikiem, aby właściwie wyrazić to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne dziełu, jest *Etyka*. Tym przewodnikiem jest teoria przyjem-

⁴² Moje stanowisko, które poprę argumentami w następnym rozdziale, bliskie jest tu stanowisku H. R. Jaussa, przedstawionemu w *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, s. 21–80. Na temat „rozkosz” czytamy u tego samego autora w *Aesthetische Erfahrung und Literarische Hermeneutik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1977, s. 24–211.

⁴³ To znaczy: naturalny ludzki język. W językoznawstwie zwykło się tłumaczyć słowo *langage* jako „mowa” (zdolność mowy, *faculté du langage*), aby zachować wprowadzone przez de Saussure’a rozróżnienie pomiędzy słowami: *langage* (mowa), *langue* (język) i *parole* (mówienie) (por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Wstęp, rozdział 3, s. 35–43, PWN, Warszawa 1991). Tu i w dalszej części słowo *langage*, ze względu na kontekst, tłumaczone jest jako „język” (przyp. tłum.).

ności. Jeśli do dzieła literackiego zastosujemy to, co Arystoteles mówi o przyjemności w 7 i 10 księdze *Etyki Nikomachejskiej*, a mianowicie, że pochodzi ona z nieskrępowanego niczym działania i dołącza się do dokonanego już działania jako uzupełnienie, które go wieńczy, to w ten sam sposób należy wyrazić wewnętrzną celowość kompozycji oraz zewnętrzną celowość odbioru.⁴⁴

Przyjemność uczenia się faktycznie jest pierwszym składnikiem przyjemności tekstu. Arystoteles uważa ją za konsekwencję przyjemności, której doznajemy naśladowując lub przedstawiając i która jest – jak twierdzi genetyczna analiza rozdziału 4 – jedną z naturalnych przyczyn poetyckiej sztuki. Otóż, Arystoteles łączy akt uczenia się z aktem „wnioskowania, czym każda rzecz jest, tak jak to jest, gdy mówimy: ten jest tym” (48b 17). Przyjemność uczenia się jest więc przyjemnością rozpoznawania. To właśnie czyni widz, gdy rozpoznaje w Edypie to, co uniwersalne, to, co rodzi intryga poprzez swoją kompozycję. Przyjemność rozpoznawania jest więc zarazem wbudowana w dzieło, jak i odczuwana przez widza.

Ta przyjemność rozpoznawania z kolei jest owocem przyjemności, którą widz znajduje w kompozycji w zależności od tego, co konieczne, i tego, co prawdopodobne. Te „logiczne” kryteria są zarazem i wbudowane w sztukę, i stosowane przez widza. Przy okazji mówienia o skrajnych przypadkach dysonującego współbrzmienia (*consonance dissonante*) uczyniliśmy już aluzję do więzi, którą Arystoteles ustala pomiędzy tym, co prawdopodobne, a tym, co można przyjąć – „przekonywającym” – znaczącą kategorią *Retoryki*. Jest to przypadek, począwszy od którego to, co para-doksalne, musi być włączone w przyczynowy łańcuch „jednego za pomocą drugiego”. Co więcej jest to przypadek, w którym epopeja przyjmuje *alagon*, to, co irracjonalne, czego tragedia powinna unikać. To, co prawdopodobne, jest więc – pod presją tego, co niepraw-

⁴⁴ Mieszany statut przyjemności, zależny zarazem i od dzieła, i od publiczności, bez wątplenia wyjaśnia, dlaczego spektakl ma tak chwiejną pozycję w trakcie *Poetyki*. Z jednej strony, mówi się o nim, że jest „całkowicie obcy sztuce”: „gdyż tragedia urzeczywistnia swój cel nawet bez wystawiania na scenie i bez udziału aktorów” (50b 16); z drugiej strony – jest on jednym ze „składników” tragedii; choć nieistotny, faktycznie nie może on być wykluczony, gdyż ukazuje (*donne à voir*) tekst, a kiedy go nie ukazuje, to daje go do czytania (*donne à lire*). Lektura dzieła, dla której Arystoteles nie buduje teorii, zawsze jest tylko substytutem spektaklu. Ponieważ kto, jeśli nie widz – lub jego substytut, czytelnik – może docenić „właściwą długość” dzieła, jeśli definiuje się ją jako „to, co powinno się dać objąć jednym spojrzeniem od początku do końca” (59b 19)? To poprzez „spojrzenie” odczuwamy przyjemność uczenia się.

dopodobne – rozciągnięte aż do granic zerwania. Nie zapominajmy zadziwiającego nakazu: „należy przedstawiać raczej to, co niemożliwe, lecz prawdopodobne, niż to, co możliwe, lecz nieprzekonywające” (60a 26–27). A kiedy w następnym rozdziale (25) Arystoteles określa normy, którymi powinien się kierować krytyk w rozwiązywaniu „problemów”, to klasyfikuje on wówczas przedstawiane rzeczy w trzech rubrykach: „albo takie, jakie były lub są, albo takie, o jakich się mówi lub jakie wydają się być, albo takie, jakie być powinny” (60b 10–11). Cóż zatem wyznaczają obecna (i przeszła) rzeczywistość, opinia oraz to, co być powinno, jeśli nie dostępne nam terytorium tego, co wiarygodne? Dotykamy tutaj jednego z najbardziej ukrytych źródeł przyjemności rozpoznawania, a mianowicie kryterium tego, co „przekonywające”, którego kontury pokrywają się z konturami tego, co społecznie jest wyobrażalne (ostatni komentatorzy francuscy bardzo trafnie mówią: „To, co przekonywające, jest właśnie tym, co prawdopodobne, rozważanym pod względem efektu, jaki wywiera na widza, a stąd jest ono ostatecznym kryterium *mimesis*”, s. 382). Prawdą jest, że Arystoteles wyraźnie czyni z tego, co przekonywające, atrybut tego, co prawdopodobne, które samo jest miarą tego, co możliwe w poezji („to, co możliwe, jest przekonywające”, 51b 16). Ale kiedy to, co niemożliwe – skrajna postać sprzeczności – zagraża strukturze, to czyż wówczas właśnie nie to, co przekonywające, staje się miarą przyjmowanej niemożliwości? „Z punktu widzenia poezji to, co jest przekonywające choć niemożliwe, lepsze jest niż to, co nieprzekonywające, choćby było ono niemożliwe” (61b 10–11). Jedynym przewodnikiem jest tutaj „opinia” (*ibid.*): „To do niej – jak się mówi – należy odnosić przypadki tego, co irracjonalne”⁴⁵ (61b 14).

W ten sposób, z samej swojej natury, charakterystyczna rozumność dysonującego współbrzmienia, tego samego, które Arystoteles umieszcza pod nazwą prawdopodobnego, jest wspólnym owocem dzieła i publiczności. To, co „przekonywające”, rodzi się w punkcie ich przecięcia.

W widzu również rozwijają się czysto tragiczne uczucia. Toteż przyjemność właściwa tragedii jest przyjemnością płynącą z przeżycia trwogi i litości. Tutaj właśnie najlepiej uchwytujemy podporządkowanie dzieła widzowi. Z jednej strony budzące litość i trwogę – jako przymiotniki – charakteryzują te same „zdarzenia”, które *mythos* układa w całość. W tym znaczeniu *mythos* naśladuje czy też przedstawia to, co budzące litość i trwogę. A w jaki sposób dokonuje on ich do przedstawienia? Właśnie wydobywając je z (*ex*) uporządkowania zdarzeń. Oto

⁴⁵ Tłum. H. Podbielskiego (*op. cit.*): „»Sprzeczności« można usprawiedliwić przez odwołanie się do panującej opinii” (przyp. tłum.).

więc mamy trwogę i litość wpisane w zdarzenia przez kompozycję w stopniu, w jakim ona sama przechodzi przez sito działalności przedstawiającej (53b 13). To, co odczuwa widz, musi być wpięty w budowane w dzieło. W tym sensie można by powiedzieć, że idealny widz Arystotelesa jest „*implied spectator*” [widzem zawartym już w dziele] – w znaczeniu, w jakim Wolfgang Iser mówi o „*implied reader*” [czytelniku zawartym już w dziele]⁴⁶ – ale widzem z krwi i kości, zdolnym do radości.

Pod tym względem zgadzam się ze zbieżnymi w tym punkcie interpretacjami *katharsis* Else’a, Goldeny, Jamesa Redfielda, Dupont-Roca i Lallota.⁴⁷ *Katharsis* jest oczyszczeniem (*purification*) – lub lepiej, jak proponują ci ostatni, oczyszczeniem uszlachetniającym (*épuration*) – dokonującym się w widzu. Polega ono dokładnie na tym, że „przyjemność właściwa” tragedii pochodzi z przeżycia litości i trwogi. Polega więc ono na przekształceniu cierpienia właściwego tym uczuciom w przyjemność. Ale ta subiektywna alchemia jest również wbudowana poprzez działalność mimetyczną w dzieło. Wynika ona z tego, że zdarzenia budzące litość i trwogę są, jak to przed chwilą powiedzieliśmy,

⁴⁶ Wolfgang Iser, *The Implied Reader*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore i London 1974, s. 274–294.

⁴⁷ G. Else: Oczyszczenia dokonuje sam proces naśladowania. A jako że intryga jest naśladowaniem, to oczyszczenie dokonywane jest przez intrygę. Aluzja do *katharsis* w rozdziale 6 nie jest więc dodatkiem, ale zakłada całą teorię intrygi. Podobnie widzi to Leon Golden, por. art. „*Catharsis*”, w: *Transactions of the Am. Philological Assoc.* XLIII (1962) 51–60. James Redfield natomiast pisze: „*Art (...), in so far as it achieves form, is a purification (...)* As the work reaches closure, we come to see that every thing is as it should be, that nothing could be added or taken away. Thus the work takes us through impurity to purity; impurity has been met and overcome by the power of formal art” [Sztuka (...) w stopniu, w jakim osiąga właściwą sobie formę, jest oczyszczeniem (...)] Gdy dzieło jest wykończone, widzimy, że wszystko jest tak, jak być powinno, że nic nie mogłoby być ani dodane, ani odjęte. Wtedy to dzieło przeprowadza nas z nieczystości do czystości; nieczystość jest tu rozpoznawana i przewyżczana przez siłę sztuki formalnej] (s. 161). Oczyszczenie (*purification*) jest oczyszczeniem uszlachetniającym (*épuration*) w stopniu, w jakim artysta nadaje formę poprzez „redukcję”, wedle wyrażenia zapożyczonego od Lévi-Straussa: „*The mark of this reduction is artistic closure*” [Znakiem tej redukcji jest artystyczne wykończenie] (s. 165). Ponieważ świat dzieła literackiego jest „*self-contained*” [zawarty w sobie samym] (*ibid.*), dlatego „*art in imitating life can make intelligible (in the of reduction) situations unintelligible in life*” [sztuka w świecie naśladowania może – za cenę redukcji – uczynić zrozumiałymi sytuacje, które w życiu wydają się niezrozumiałe] (s. 166). Dupont-Roc i Lallot są więc w pełni usprawiedliwieni, gdy tłumaczą *katharsis* przez *épuration* [oczyszczenie uszlachetniające] (por. ich komentarz, s. 143–159).

przedstawione. Otóż to poetyckie przedstawienie z kolei wynika z samej kompozycji. W tym sensie nie jest przesadą powiedzieć za ostatnimi komentatorami, że oczyszczenie polega przede wszystkim na poetyckiej konstrukcji. Sam sugerowałem, aby *katharsis* traktować jako integrującą część procesu metaforyzacji, który łączy poznanie (*cognition*), wyobrażenie i odczucie.⁴⁸ W tym sensie dialektyka wewnętrznego i zewnętrznego osiąga w *katharsis* swoje apogeum: doświadczana przez widza, wbudowana jest ona w dzieło; dlatego to Arystoteles może włączyć ją do swojej definicji tragedii, nie poświęcając jej odrębnej analizy: „poprzez (*dia*) przedstawienie litości i trwogi, dokonuje ona uszlachetniającego oczyszczenia tego rodzaju uczuć” (49b 28).

Chętnie przyznaję, że wzmianki, które czyni *Poetyka* odnośnie przyjemności właściwej rozumieniu oraz przyjemności właściwej odczuciu trwogi i litości – które w *Poetyce* tworzą jedną i tę samą przyjemność – stanowią wyłącznie wstęp do teorii *mimesis* III. Teoria ta w pełni rozwija swe skrzydła tylko wówczas, gdy dzieło rozpościera świat, który jest przywłaszczany przez czytelnika. Tym światem jest świat kultury. Główna oś teorii odniesienia dzieła do jego następstw (jego ujścia) przebiega więc przez związek pomiędzy poezją i kulturą. Jak to dobitnie mówi James Redfield w swoim dziele *Nature and Culture in the Iliad*, dwie przeciwne sobie relacje, które można ustalić pomiędzy tymi dwoma pojęciami, „*must be interpreted (...) in the light of the third relation: the poet as a maker of culture*” [muszą być interpretowane (...) w świetle trzeciej relacji: poety jako twórcy kultury] (wstęp, s. XI).⁴⁹ *Poetyka*

⁴⁸ *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling, Critical Inquiry*, The University of Chicago, vol. 5, nr 1 (1978), s. 143–159.

⁴⁹ Całe dzieło Jamesa Redfielda ukierunkowane jest przez ten temat wpływu poetyckiego rozumienia na kulturę. Ta ostatnia zdefiniowana jest tymi słowami: „*Those things which can be made otherwise by choice, effort, and the application of knowledge constitute the sphere of culture*” [Sferę kultury tworzą rzeczy, które mogą być uczynione inaczej przez wybór, wysiłek i wkład wiedzy] (*op. cit.*, s. 70). Opozycja pomiędzy naturą i kulturą zasadniczo polega na opozycji pomiędzy regułą a przypadkowością: „*Values and norms are (...) not constraints on action but (teleologically) the sources of action*” [Wartości i normy są (...) regulowane nie przez akcję, lecz – celowościowo – przez źródła akcji] (s. 70). „*Constraints constitute the sphere of nature; they are things which cannot be made otherwise*” [Reguły ustanawiają sferę natury; są one rzeczami, które nie mogą być uczynione inaczej] (s. 71). Wynika stąd, że sens dzieła sztuki osiąga swoją pełnię dopiero w swoich skutkach wywieranych na kulturze. Dla J. Redfielda ta zależność jest w sposób zasadniczy krytyczna: dramat rodzi się z dwuznaczności wartości i norm kulturowych: to właśnie patrząc na normy, poeta przedstawia swojej widowni historię, która – wraz ze swym odbiegającym od norm charakterem – jest problematyczna (s. 81): „*The*

Arystotelesa w żaden sposób nie penetruje tej dziedziny. Ale umieszcza ona idealnego widza i jeszcze lepiej idealnego czytelnika: jego inteligencję, jego „oczyszczone” uczucia i jego przyjemność, w miejscu połączenia dzieła i kultury, które ono tworzy. Dzięki temu *Poetyka* Arystotelesa, pomimo swego zainteresowania niemal wyłącznie *mimesis*-inwencją, stanowi wstęp do badań nad działalnością mimetyczną w całej jej rozpiętości.

tlumaczenie Piotr Murzański

Przekład według:

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tom I, Édition du Seuil, Paris 1983: rozdział 2, *La mise en intrigue. Une lecture de la „Poétique” d’Aristote*, s. 55–84.

tragic poet thus tests the limites of culture (...) In tragedy culture itself becomes problematic” [Poeta tragiczny próbuje w ten sposób granic kultury (...) W tragedii sama kultura staje się problematyczna] (s. 84). Przed powstaniem tragedii funkcję tę spełniała już epopeja dzięki „epickiemu dystansowi”: „*Epic describes the heroic world to an audience which itself inhabits another, ordinary world*” [Epopeja opisuje bohaterski świat odbiorcom, którzy sami zamieszkują inny, zwyczajny świat] (s. 36). Poeta sprawuje swój urząd rozpoczynając od **zbijania z tropu** swojej publiczności, ukazując jej następnie **uporządkowane** przedstawienie tematów zaczerpniętych z ruiny i nieładu swych pieśni bohaterskich. Nie rozwiązuje on jednak dylematów życia. W ten sposób w *Iliadzie* pogrzebowa ceremonia pojednania nie ukazuje żadnego sensu, lecz ujawnia brak sensu wszelkiego wojennego przedsięwzięcia: „*Dramatic art rises from the dilemmas and contradictions of life, but it makes no promise to resolve dilemmas; on the contrary, tragic art may well reach its highest formal perfection at the moment when it reveals to us these dilemmas as universal, pervasive and necessary*” [Dramatyczna sztuka powstaje z dylematów i sprzeczności życia, lecz nie obiecuje ona rozwiązywać tych dylematów; wręcz przeciwnie, sztuka tragiczna osiąga swoją najwyższą formalną doskonałość w chwili, gdy ukazuje nam ona te dylematy jako powszechne, nurtujące nas i konieczne] (s. 219). „*Poetry offers [man] not gratification but intelligibility*” [Poezja nie daje człowiekowi zaspokojenia, lecz zrozumienie] (s. 220). Jest to, na przykład, przypadek niezasażonego cierpienia, obciążonego tragiczną winą: „*Through the undeserved suffering of the characters of tragedy, the problem of culture is brought home to us*” [Poprzez niezasażone cierpienie charakterów tragedii powraca do nas problem kultury] (s. 87). *Hamartia*, ślepy punkt **sprzeczności**, jest również ślepym punktem „tragicznego nauczania”. To w tym znaczeniu właśnie można zaryzykować nazwanie sztuki „negacją kultury” (s. 218–223). W czwartej części tej książki powrócimy, wspomagając się rozważaniami Hansa Roberta Jaussa, do kwestii tej funkcji dzieła literackiego – funkcji problematyzowania faktycznego doświadczenia danej kultury.

Z warsztatu młodych



Michał Bardel

STUDIUM MIŁOŚCI JAKO RELACJI PONADAKSJOLOGICZNEJ

I

Przed przystąpieniem do badania jednego z najniezwyklejszych wydarzeń życia ludzkiego, jakim jest miłość, muszę zaraz na wstępie uprzedzić, jaką drogą potoczą się moje rozważania. Otóż powszechnie przyjęty jest pogląd, któremu przeczyć nie mam zamiaru, że wydarzenie miłości tak jest tajemnicze i, by tak rzec, ulotne, iż niepodobna go definiować. Jest ono jednakże tak silnie obecne w naszym życiu, że trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest jednak możliwe jego opisanie. Ma zatem słuszność Jean-Luc Marion, kiedy powiada, że miłość nie może i nie powinna być ściśle pojmowana, bowiem wymyka się ona wszelkiemu rozumieniu, z drugiej zaś strony zdolni jesteśmy tak ją przeżywać, jakbyśmy wiedzieli, na czym ona polega.¹ Będzie więc chyba najrozsądniejszym pomysłem, aby, rezygnując z analitycznego definiowania miłości – przyjrzeć się jej jakby z dala, niejako obchodząc ją dokoła i raz za razem zagłębiając się w nią, opisując różne jej przejawy i własności, mając zarazem nadzieję, że w najmniejszym choćby stopniu zdołamy dotknąć istoty problemu. Taka będzie zatem strategia niniejszego studium.

Na wstępie spróbujmy zapytać, czym jest dla nas miłość. Tu odpowiedzi będą przeróżne, najczęściej jednak pojawią się dwa określenia: pierwsze to „uczucie”, drugie zaś to: „coś, co łączy ludzi”. Jeśli jednakże postaramy się uchwycić doświadczenie miłości przedstawiające się nam bezpośrednio, to – owszem – owo „coś, co łączy ludzi”, zyska prawomocność, podczas gdy „uczucie” w żaden sposób nam się nie pojawi w intuicji bezpośredniej, a przeto w poniższych rozważaniach nie powinno być brane pod uwagę. Określamy bowiem miłość uczuciem z tego względu, że tak nam każe, coraz bardziej dominowana fizjologiz-

¹ Por. J.-L. Marion, *Intencjonalność miłości*, tłum. J. Brzozowski, w: *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 230.

mem, tradycja psychologiczna, pod której przemożny wpływ dostało się całe nasze współczesne myślenie o człowieku. Pojęcie uczucia dopasowujemy do miłości wtórnie, zaś pierwotnie jawi nam się ona właśnie jako pewien związek interpersonalny. Mamy tu zatem do rozpatrzenia dwa określenia: związek i interpersonalność. Zanim to jednak nastąpi, zakończmy sprawę z uczuciem.

Max Scheler zauważył, że sprowadzanie miłości do kompleksu uczuć i dążeń prowadzi donikąd.² Choć jego koncepcję miłości przyjdzie mi jeszcze krytykować, w tym, jak też w wielu innych punktach, jestem z nim zgodny. Sprowadzanie tak niepojętego i wielkiego wydarzenia, jakim jest miłość, do poziomu emocji (bo czymże jest uczucie, jak nie wyższym rodzajem emocji), redukcja niewiarygodnego wręcz potencjału miłosnego, który prowadzi niejednokrotnie ku najwyższym poświęceniom, do funkcjonowania li tylko kory mózgowej czy *thalamusu*, do zmian potencjałów sodowo-potasowych na membranach neuronów, wydaje się, z filozoficznego punktu widzenia, nieporozumieniem i niestety przywołuje na myśl wulgarny materializm Juliana de La Mettrie. „Uczucia towarzyszą metafizycznemu i metapsychicznemu faktowi miłości, ale go nie wywołują” – pisze Martin Buber. Można dodać: ani nim nie są. Bywają natomiast nader często z miłością mylone, a to z tego względu, że posiadają z nią pewne wspólne własności.

Niektóre z uczuć, jak namiętność, pożądanie czy uwielbienie, niejednokrotnie są przez nas doświadczane silniej niż miłość, która bywa nierzadko ledwie uświadomiona. Dobrze ujmuje to Adam Hernas: „Wydarzenie prawdziwej miłości pozostaje tu jako niezmiennie tło toczącej się historii uczuć, wielostronnego splotu pożądań i chceń, gry wyobraźni i zmieniających się emocji. Jest jakby właściwym gruntem, na którym to wszystko się odbywa.”³ „Uczucie Jezusa względem opętanego jest inne niż uczucie względem umiłowanego ucznia, miłość wszelako jest jedna. Uczucia się »ma«, miłość natomiast dzieje się. Uczucia mieszkają w człowieku, ale człowiek mieszka w swojej miłości (...) miłość nie jest związana z Ja w taki sposób, by miała uważać Ty tylko za »treść«, za przedmiot: ona istnieje między Ja i Ty” – powiada z kolei Buber, nieco poetycznie, za to nad wyraz trafnie.⁴ Pierwotna intuicja miłości jako relacji zaczyna nam się powoli rozjaśniać. Oto miłość

jawi się jako coś, co dzieje się, albo (jeszcze lepiej) wydarza między dwójgim ludzi. Miłość, mówiąc obrazowo, jest pewną wspólną przestrzenią, w której poruszają się kochające się osoby, jest ich wspólnym mikrokosmosem.

II

Dotknąłem już w powyższych uwagach problemu interpersonalności miłości, który jednakże domaga się jeszcze dookreślenia w odniesieniu do teorii miłości przedstawionej przez Schelera. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych momentów w jego podejściu do rozważanego problemu jest stwierdzenie, iż człowiek może kierować swoją miłość ku wszelkim przedmiotom posiadającym wartości, w tym także ku człowiekowi.⁵ Zatem równie dobrze kochamy przyjaciela, jak i piękny obraz, bowiem i tu, i tu znajdujemy pewne wartości. Nie potrzeba, jak się zdaje, obszernej argumentacji dla wykazania, że Scheler pojmuje miłość w zakresie, który jest nie do przyjęcia. Wynika to ze specyficznego pojmowania miłości jako ruchu od wartości niższej ku wyższej, z ujęcia miłości w duchu czysto aksjologicznym, podczas gdy w niniejszych rozważaniach możemy mówić, jak na razie, jedynie o miłości dialogicznej i wyłącznie międzyludzkiej. Rozciągnięcie miłości ze sfery typowo ludzkiej na sferę przedmiotów jest także skutkiem ograniczeń w niektórych językach europejskich, gdzie nie znajdujemy wyraźnego rozróżnienia pomiędzy „lubieniem” a „kochaniem”.⁶ W następnym rozdziale będzie mowa o afirmacji istnienia i pragnieniu szczęścia dla ukochanej osoby jako najpierwotniejszych troskach miłości. Właśnie druga z tych trosk, pragnienie szczęścia, wyklucza inny niż tylko interpersonalny charakter miłości. Jakże moglibyśmy na przykład kochać dobre wino, skoro, jak pisał już w starożytności Arystoteles, „śmieszna byłoby rzeczą życzyć winu pomyślności”?

I kolejny z istotnych śladów istoty rozważanego zagadnienia: miłość (jako przestrzeń wydarzenia między ludźmi) nie jest ostatecznie zorientowana na wartości, z czym zgadza się także Scheler. Ocena wartości pojawi się wtedy, kiedy będzie mowa o aksjologicznym podłożu zaistnienia miłości, i tylko w tam omówionym sensie mogą powtórzyć za

² Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 228.

³ A. Hernas, *Pragnienie i miłość*, „Znak” 1995, nr 486, s. 27.

⁴ M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. Jan Doktor, Warszawa 1992, s. 47.

⁵ Por. M. Scheler, *op. cit.*, s. 240.

⁶ Szerzej tym problemem zajmuje się J. Pieper w: *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1993.

Schelerem, iż miłość jest na wartości zorientowana pierwotnie.⁷ Muszę wszakże podkreślić, że „zauważenie” wartości drugiego człowieka stanowi warunek niekonieczny i nie wystarczający dla pojawienia się relacji miłości. Nie kochamy drugiej osoby dlatego, że posiada określone cechy (wartości), wtedy bowiem nasza „miłość” stałaby się wyłącznie uwielbieniem tych właśnie cech. Trafnie ujmuje to jedna z myśli Pascala: „A ten, kto kocha kogoś dla jego piękności, czy go kocha? Nie; gdyż ospa, która zabija piękność nie zabijając człowieka, sprawi, iż przestanie go kochać.”⁸

Kochając osobę, kierujemy się wprawdzie ku jej wartościom i – jakby powiedział Scheler – ku ich rdzeniowi aksjologicznemu, a zatem w jakiś sposób „kochamy także wartości” (nie sposób oderwać ich przecież od rdzenia), ale też bez względu na ich ewentualną zmianę. Zmiana jakiegś wartości u kochanego człowieka nie może mieć i nie ma żadnego wpływu na naszą miłość do niego, ponieważ „zauważenie” i ocenienie wartości jest kwestią uczucia; a uczucie, jak już była mowa, nie ma istotnego związku z wydarzeniem miłości. „Dla każdego bowiem jest rzeczą bezsporną – pisze z przekonaniem Pieper – że jeżeli »miłość« kończy się w chwili, gdy po stronie partnera znikają pewne przymioty (...), to od samego początku nigdy jej nie było.”⁹ Piękny wyraz dał temu także Scheler, pisząc, iż „ból i cierpienie, jakie nam sprawia ukochany człowiek, nigdy nie zmieniają naszej miłości do niego (...) W najróżnorodniejszej wymianie radości i cierpienia, która dzień w dzień zachodzi między ludźmi, ich wzajemne związki miłości i nienawiści pozostają całkowicie niezmiennie.”¹⁰ Z kolei Wilhelmsen, w swojej *Metafizyce miłości*, tę samą myśl wypowiada nieco dosadniej: „Usiłowanie kochania kogoś ze względu na jego zalety – niezależnie od tego, czy są to przymioty duchowe czy fizyczne, jak inteligencja czy temperament – [degeneruje się] przechodząc w prostytutkę, która polega na tym, że partnera potrzebuje się i ocenia według tego, co czyni i posiada.”¹¹ Właśnie ów indyferentyzm miłości wobec etycznego czy estetycznego uposażenia ukochanej osoby skłania mnie do określenia jej jako relacji ponad aksjologicznej. Przymiotnik ten będzie miał, jak wkrótce zobaczymy, także drugie, ogólniejsze znaczenie.

⁷ Por. M. Scheler, *op. cit.*, s. 234.

⁸ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 123.

⁹ J. Pieper, *op. cit.*, s. 73.

¹⁰ M. Scheler, *op. cit.*, s. 228.

¹¹ F. D. Wilhelmsen, *The Methaphysics of Love*, New York 1962, s. 37; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 73.

Raz jeszcze powtórzę: kochając osobę, zwracam się także ku wartościom, jakie jej przysługują (bo tylko one są dla mnie poznawalne, inaczej kochałbym coś nazbyt abstrakcyjnego), ale nie kocham ich samych. Ich zmiana nie ma wpływu na moją miłość, a ponadto przecież zupełnie nieprawdopodobna jest zmiana wszystkich wartości, jakie przysługują danej osobie.

III

O co tak naprawdę chodzi w miłości? Jeśli ma w sobie pragnienie, to pragnienie czego? Jeśli do czegoś dąży, to do czego? Co jest wspólnym elementem wiążącym dwoje ludzi najściślej z możliwych w tym świecie więzów? Wydaje się – i tu zgadza się większość tych, którzy poświęcili się studiom nad tym zagadnieniem – że do istoty miłości należy afirmacja istnienia drugiej osoby. Miłość ojca do syna, córki do matki, miłość przyjaciół czy małżonków – w nich wszystkich chodzi przecież o, zwykle wzajemne, zachowanie się w miłości. „Albowiem tym, o co chodzi w sposób najbardziej istotny tak w doświadczeniu miłości, jak i śmierci, jest właśnie istnienie. Miłość odkrywa wartość istnienia drugiego człowieka i własnego istnienia. Pragnie to istnienie zachować, obawia się go utracić.”¹² Słowa Tadeusza Gadacza najściślej chyba opisują nasze doświadczenie miłości. Czego bowiem więcej nam potrzeba w miłości, prócz tego jednego, żeby osoba ukochana była, istniała? Jedyną naszą obawą, obawą prawdziwą, która ma swój początek w miłości, jest lęk przed śmiercią ukochanego człowieka. I nie ma tu, wbrew twierdzeniom niektórych, żadnego samolubstwa, egoizmu, bowiem nie chodzi nam przede wszystkim o to, aby ten człowiek był przy nas, ale aby był w ogóle. „»Ja«, które kocha, przede wszystkim pragnie istnienia »ty«” – pisze Nedoncelle.¹³ Nie miejsce tu na cytowanie innych autorów, którzy podobnie mówią o miłości.¹⁴ Istnienie kochanego człowieka jest najpierwotniejszą z naszych trosk w wydarzeniu miłości i nie przypadkiem najpiękniejszymi słowami, jakie kochający wypowiada wobec człowieka ukochanego, jest „Dobrze, że jesteś”, „Dziękuję ci, że jesteś”.

¹² T. Gadacz, *Miłość i śmierć*, „Znak” 1995, nr 486, s. 62.

¹³ M. Nedoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Kraków 1993, s. 31.

¹⁴ J.-P. Sartre, W. Solowiow, M. Blondel, A. Pfaender, Św. Tomasz z Akwinu i inni. Krótką analizę miłości jako afirmacji istnienia przeprowadza Josef Pieper w cytowanym dziele, s. 33 nn.

Istnienie także jest jakąś wartością. Ale ktokolwiek twierdziłby, że miłość uzależniona jest od wartości, choćby tylko tej jednej, byłby w błędzie. Śmierć ukochanej osoby zmienia w sposób oczywisty wymiar naszej miłości, ale jej nie przekreśla. Zachowanie w istnieniu jest podstawowym pragnieniem doczesnej, ziemskiej miłości – miłość wieczna wkracza w obszar wiecznego istnienia. „Ukochać jakąś istotę (...) to powiedzieć: ty nie umrzesz” – sławne słowa Marcela można interpretować różnorako.¹⁵ Moim zdaniem są one wyrazem przekonania, które w pełni podzielam, że miłość jako afirmacja istnienia, choć śmierci biologicznej zwyciężyć nie może, to jednak poza nią wykracza. Człowiek kochający potwierdza niejako nieśmiertelność ukochanej osoby. Miłość – jak słusznie zauważa Pieper – niejednokrotnie silniej niż argumenty teologiczne kształtuje naszą wiarę w zmartwychwstanie.¹⁶

Znamienna dla problemu afirmacji istnienia zdaje się słynna myśl Jean-Paul Sartre'a, iż miłość usprawiedliwia nasze istnienie.¹⁷ Podobną intuicję – jeśli wierzyć Pieperowi – znajdujemy także u Karola Marksa, który pisze jednakże nie tyle o usprawiedliwieniu, co potwierdzeniu istnienia.¹⁸ Ten ostatni termin wydaje się bardziej odpowiedni. Kochając i będąc kochanymi potwierdzamy się i jesteśmy potwierdzani w naszym istnieniu. W pierwszym przypadku istniejemy bowiem dla istnienia drugiej osoby, w drugim zaś ten, kto nas kocha, istnieje dla naszego istnienia. Doświadczając zatem miłości odwzajemnionej, potwierdzamy nasze istnienie niejako po dwakroć. Prawdziwa egzystencja to koegzystencja – można by powtórzyć za Marcelem. Nieprzypadkowo zrezygnowałem z Sartre'owskiego „usprawiedliwienia” na rzecz Marksowskiego „potwierdzenia”. Człowiek nie kochany i nie kochający nie jest bowiem (i tu nie zgodziłby się Sartre) całkowicie nieuprawniony w istnieniu. Najpierwotniejszym usprawiedliwieniem jest dla człowieka miłość Stwórcy, którego Platon, a później i Dante przepięknie i jakże trafnie nazywali Pierwszym Kochającym. Miłość w relacji człowiek-człowiek jest przeto wtórnym usprawiedliwieniem, potwierdzeniem miłości, którą każdy z nas został obdarzony w relacji Bóg-człowiek. Tak pojęta miłość zyskuje zatem – w przekroju wertrykalnym – obok wymiaru ziemskiego, ludzkiego, także wymiar kosmiczny, boski, wpisując się tym

¹⁵ G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 215.

¹⁶ Por. J. Pieper, *op. cit.*, s. 34.

¹⁷ Por. J.-P. Sartre, *L'Être et le Neant*, Paris 1949, s. 439.; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 38.

¹⁸ Por. K. Marks, *Texte zu Methode und Praxis II*, Hamburg 68, s. 180.; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 41.

samym w nurt dwuwymiarowej erotyki biorącej początek u Parmenidesa, Hezjoda, a ostatecznie i w sposób najpełniejszy opisanej przez Platona.¹⁹

Miłość pojęta jako afirmacja istnienia zyskuje także – już w przekroju horyzontalnym – swoisty wymiar ontologiczny. Na tym jednak nie koniec. Zaraz po „najpierwotniejszej z trosk” pojawia się druga, stanowiąca jej niezbędne uzupełnienie: troska o szczęście ukochanej osoby. Tak pisze o niej Arystoteles: „Kochać znaczy życzyć innemu człowiekowi tego wszystkiego, co uważa się za dobre, i to ze względu na niego, nie na samego siebie.”²⁰ Najsłynniejszym przykładem takiej troski, często przejawiającym się w literaturze²¹, jest decyzja odejścia od ukochanej osoby, kiedy nasza obecność przestaje ją uszczęśliwiać. Zatem pojmowanie miłości wyłącznie jako afirmacji istnienia, z pominięciem pragnienia szczęścia drugiej osoby, wydaje się niepełne. To, co Nedoncelle nazywa wolą promocji, wydaje się właśnie swoistą syntezą obu trosk – troski szczęścia i troski istnienia.

IV

W związku z tym, co napisałem powyżej, a co od czasów bodaj średniowiecza nie jest już żadną rewelacją, krystalizuje nam się coraz wyraźniej pewne zjawisko, które należało by przeciwstawić miłości. Błądzi Scheler, kiedy analizuje jednocześnie miłość i nienawiść, jako dwa punkty skrajne na jednej osi odniesienia do wartości; kiedy mechanizmy odpowiadające miłości przyporządkowuje, wręcz automatycznie i na zasadzie niepojętej dla mnie analogii, także nienawiści. Bliżej prawdy jest, jak mi się zdaje, Gadacz, który pisze o miłości w stałym odniesieniu do śmierci. Ani jednak nienawiść, tak jak ją rozumie Scheler, ani śmierć nie mogą być czystymi przeciwieństwami miłości. Ta ostatnia bowiem dąży za wszelką cenę do zachowania drugiej osoby i w istnieniu, i w szczęściu – a zatem jeśli byśmy próbowali coś jej przeciwstawić, należałoby posłużyć się tu czymś, co możemy, owszem, nazwać nienawiścią (bo nienawiść właśnie skierowana jest na brak szczęścia nienawidzonej osoby), ale tylko wtedy, kiedy jej istotą będzie, obok

¹⁹ Por. Platon, *Uczta* 186 nn. O kosmicznym wymiarze miłości u Platona pisze G. Reale w rozdziale pt. *Eros and Protology in the Lysis, Symposium and Phaedrus* (G. Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, s. 277–302), tłum. J. R. Catan, Washington DC 1997.

²⁰ Arystoteles, *Retoryka*, 2, 4; 80 b.

²¹ Por. choćby *Polinkę Saks Drużynina*, czy *Idiotę* Dostojewskiego.

pragnienia unieszczęśliwienia, także pragnienie unicestwienia drugiej osoby. Umownie więc możemy ją nazwać po prostu śmiertelną nienawiścią. Kiedy tytułowy bohater *Iwanowa* Antoniego Czechowa mówi do swej chorej żony: „Wiedz, że ty umrzesz wkrótce” – jest to właśnie najprawdziwsze przeciwieństwo miłości, i próżno by szukać innego. Zatem, na podstawie tego, co się mówiło, możemy przeciwstawić sobie obrazowo dwie osoby: człowieka kochającego i zabójcę. Jak ten pierwszy walczy o istnienie, tak drugiemu nade wszystko chodzi o nieistnienie. Obraz taki ma oczywiście jedną podstawową wadę, którą nietrudno uchwycić. Otóż zabójca swoją zbrodnię traktuje jako środek do pewnego celu, podczas gdy dla kochającego istnienie drugiej osoby jest już celem samym w sobie. Aby zatem doprecyzować nasze stanowisko, naprzeciw tego, kto kocha, postawić należy tego, kto zabija dla samego tylko zabicia, z nienawiści.

V

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, „kochać” nie oznacza „zwracać uwagę na wartości” danej osoby. Kochamy bowiem nie za coś, ale – co najwyżej – pomimo czegoś. Jednakże owo „zwrócenie uwagi na wartości” drugiej osoby zdaje się prawie nieodłączną częścią naszego doświadczenia miłości. Dlaczego bowiem pokochaliśmy tę, a nie inną osobę? Co nami kierowało? Można by, owszem, zaniechać tłumaczenia tego wyboru, zasłaniając się tajemniczością miłości. Można by tak postąpić, gdyby bezpośrednie uchwycenie tego wydarzenia nie dawało nam żadnych przesłanek po temu, aby cokolwiek o tym wyborze powiedzieć. Tymczasem w bezpośredniej intuicji mamy aż nadto wyraźne ślady, którymi postaram się zaraz podążyć. Można też, jak to czyni Hernas, zaprzeczyć jakemukolwiek wyborowi i twierdzić, że miłość jest „wydarzeniem, którego się nie wybiera, na które nie wpływa się własną wolą, którego nie projektuje się siłą intelektu”²². Jest w tym stwierdzeniu sporo racji, choć trudno się zgodzić, aby miłość ostatecznie, tj. w swojej genezie, była jedynie loterią.

Otóż ślady, o których wspomniałem, są mniej więcej takie: zwykle jesteśmy w kłopotcie, kiedy osoba kochana pyta nas, za co ją kochamy. Jest to trudność całkiem zrozumiała z punktu widzenia dotychczasowych rozważań, ale zauważmy, że po chwili konsternacji przychodzi nam do

²² A. Hernas, *op. cit.*, s. 25.

głowy, że o ile trudno powiedzieć, za co kochamy ową osobę, o tyle możemy cokolwiek powiedzieć na temat tego, co nas w niej „przyciągało”, kiedyśmy po raz pierwszy zwrócili na nią uwagę. Innymi słowy, o ile sama miłość nie opiera się na analizie wartości danej osoby, o tyle powiedzieć trzeba, że jeszcze zanim się ta miłość pojawi, mamy do czynienia z jakimś specyficznym „zwróceniem uwagi”, jakimś zauważeniem drugiej osoby pod kątem aksjologicznym. Mówimy, że coś nas urzekło, zachwyciło, przyciągnęło do drugiej osoby, a mamy na myśli jej etyczne czy estetyczne wartości. Ten etap nie należy jeszcze do wydarczenia miłości, ale je poprzedza. Zanim pojawi się miłość, dokonujemy (zwykle, choć – jako się rzekło – nie jest to regułą) wyboru aksjologicznego, a wybór taki jest podłożem zaistnienia miłości. Nie jest wszakże żadnym warunkiem wystarczającym, albowiem tym, co konieczne, jest tu przede wszystkim spotkanie, o którym będzie mowa w następnym rozdziale.

Wydaje się, że w swojej teorii miłości nie dostrzegł Scheler granicy między „zauważeniem” a miłością, i stąd całe nieporozumienie. Zauważenie to zwiemy czasem potocznie fascynacją, a jeszcze częściej zakochaniem. Jeśli zatem mielibyśmy odpowiedzieć na pytanie o różnicę między zakochaniem a miłością, leży ona w wartościującej tendencji tego pierwszego zjawiska, tendencji, której brakuje istotnie miłości wykluczającej – jak pisał Marcel – wszelki sąd. Pieper zastanawia się: „Może jest i tak, że miłość na początku budzi się dzięki kwalifikacjom (*Sosein*) osoby kochanej, a więc jednak dzięki »przymiotom« (...) – aby później, gdy naprawdę stanie się miłością, wniknąć w istotę osoby, która jest podmiotem tych właściwości, dotrzeć do właściwego podmiotu owego niepojmowalnego aktu, który nazywamy egzystencją, do najistotniejszej jaźni osoby kochanej, trwając nawet wtedy, gdy przestaną istnieć godne miłości przymioty, które kiedyś na samym początku były może czymś w rodzaju »przyczyny« miłości.”²³ Otóż – jak sądzę – tak właśnie jest.

VI

Nie sposób opisywać wydarzenia miłości w oderwaniu od doświadczenia spotkania. Miłość wydarza się między ludźmi i właśnie na płaszczyźnie dialogicznej, czy też – jak kto woli – diadycznej, należy jej szu-

²³ J. Pieper, *op. cit.*, s. 74.

kać. Należy wszak przestrzec, że pojęcie spotkania rozumiem nieco szerzej, niż zwykle się to czynić w tradycji dialogiki.

Spotkanie, jak je rozumiem w poniższych rozważaniach, jest wzajemnym, bezpośrednim i ponadaksjologicznym zwróceniem uwagi na drugą osobę jako osobę. W doświadczeniu spotkania nie interesują nas żadne wartości, żadne przymioty drugiego człowieka, tylko on sam. Kiedy doświadczamy obecności drugiego człowieka, kiedy dokonujemy *sui generis* redukcji personalnej, która pozwala nam doświadczyć tej osoby w izolacji od innych – wtedy możemy mówić o spotkaniu.

Z tego, co powiedziałem o spotkaniu, może powstać wrażenie, że jego doświadczenie jest aktem wyjątkowym i osiągalnym na drodze jakiejś złożonej refleksji, podczas gdy w rzeczywistości jest ono raczej aktem odruchowym, wpisanym niejako w istotę człowieka. Czasem wystarczy ułamek sekundy – obdarowany człowiek spojrzy nam w oczy z wdzięcznością, nasza postać przez chwile przesłoni mu widok innych ludzi, tymczasem my dostrzeżemy w nim osobę, której możemy pomóc – i oto możemy mówić o doświadczeniu spotkania, krótkim, migawkowym, ale jednak zaistniałym. Najdobitniejszymi przykładami spotkania mogą być: pocałunek (jeśli nie jest pocałunkiem obojętnym), uściskanie kogoś czy też zwykłe podanie ręki, jeśli towarzyszy im nawet nie do końca uświadomione doświadczenie istnienia (obecności) drugiej osoby. W takich przypadkach redukcja personalna najściślej ogranicza horyzont naszego doświadczenia. Nie podaję tu, rzecz jasna, ścisłej definicji spotkania – raczej pewną jego intuicję.

Doświadczenie spotkania, doświadczenie – jako się rzekło – wzajemne, jest, jak sądzę, warunkiem nieodzownym do zawiązania się miłości między ludźmi. Tam, gdzie nie ma spotkania, nie może być mowy o miłości – tam są uczucia, namiętności, fascynacje, zakochania, które dość często i łatwo zdarza się nam z nią mylić. Bez „spojrzenia sobie w oczy” we wspólnym akcie spotkania nie może dokonać się przejście od etapu aksjologicznego zachwyty do trwałej i wiecznej miłości. Taki jest oto powód, dla którego nie możemy nigdy pokochać kogoś, kogo nigdy nie spotkaliśmy, kto nas nigdy nie spotkał. Mówienie o miłości do aktorki, którą podziwiamy na scenie, a która nie ma pojęcia o naszym istnieniu, jest nadużyciem. Otóż to: nie ma pojęcia o naszym istnieniu. Powtórzmy: spotkanie jest nie tylko doświadczeniem osoby, ale także dostrzeżeniem faktu istnienia tej osoby. A od spotkania do miłosnej troski o zachowanie w istnieniu i szczęściu ukochanej osoby droga już niedaleka. Takie są oto przyczyny, dla których nie potrafimy poko-

chać prawdziwą miłością kogoś, kogo całe życie podziwiamy, aleśmy go nigdy nie spotkali, a w każdej chwili zdolni jesteśmy obdarzyć miłością człowieka, który raz jeden spojrzal nam w oczy.

Warto jeszcze zastanowić się nad następującym zjawiskiem: kiedy dwie obojętne sobie (mniej lub bardziej, w każdym razie nie związane miłością) osoby spędzają wspólnie czas, pojawia się dobrze nam znany przymus rozmowy, choćby na najbardziej błahy i nudny temat. Milczenie jest w takich kontaktach piętnowane nieugiętym prawem konwenansu i zwykle uchodzi za niegrzeczne. Natomiast wtedy, kiedy mamy do czynienia z osobami kochającymi się wzajemnie, milczenie nie jest dla nich żadną barierą, albowiem między nimi rozgrywa się dialog, który bynajmniej nie potrzebuje słów, a jego korzenie tkwią głęboko w prostym doświadczeniu spotkania. Tylko w prawdziwym spotkaniu dwie osoby potrafią prowadzić milczący dialog.

VII

Często skłonni jesteśmy twierdzić, że jedną osobę kochamy więcej (mocniej) niż drugą, i to doświadczenie różnej intensywności miłości możemy chyba uznać za powszechne. Musimy jednakże zdać sobie sprawę, że to siła towarzyszących jej uczuć jest zmienna, podczas gdy miłość, będąca – jak powiedzieliśmy – rodzajem nici wiążącej dwie osoby lub wspólną płaszczyzną, zmianie ulegać nie może. Zatem trzeba się zgodzić, że doświadczana przez nas zmienność intensywności miłości jest pozorna. Dzieje się tak, albowiem miłości towarzyszy zawsze bogaty świat zmiennych uczuć, powodujący wrażenie, jakoby istniały różne poziomy nasilenia tego wydarzenia. Powiem prościej: kochamy zawsze z tą samą siłą, a jedynie doświadczamy naszej miłości w różnoraki sposób, różną mamy jej aktualną świadomość, bo nierzadko różne towarzyszą jej uczucia.

Jeślibym się tutaj mylił, to jest, jeśliby istotnie można było mówić o większej lub mniejszej miłości, to jak wytłumaczyć fakt, że przy dłuższym przebywaniu z osobą, którą „bardziej kochamy” (np. z żoną), zaczynamy doświadczać coraz to większej miłości wobec osoby „mniej kochanej” (np. przyjaciela), której obecności byliśmy przez dłuższy czas pozbawieni? Ktoś odpowie, że wytłumaczenie jest proste: w grę wchodzi tutaj tęsknota z jednej, a swego rodzaju „spowszednienie” z drugiej strony. To oczywiście prawda, ale przy okazji dość wyraźnie pokazuje się, że zmienność naszej miłości jest jednak tylko pozorna.

Mimochodem pojawia się tu kwestia niezwykle istotna, którą należałoby się pokrótce zająć, a mianowicie wspomniana wyżej tęsknota i owo „spowszednienie”. Korelacja obydwu tych terminów daje nam jasne uzasadnienie tego, co nazwałem pozorną zmianą nasilenia miłości. Istnieje w człowieku naturalne i zarazem paradoksalne pragnienie obecności kochanej osoby. Dziecko pragnie nieustannej obecności matki, żona z niecierpliwością oczekuje męża – zawsze tam, gdzie znajdujemy miłość, znajdujemy także to pragnienie. Na nim zasadza się zjawisko tęsknoty²⁴. Ale powiedziałem, że pragnienie obecności jest paradoksalne, i wypada mi wytłumaczyć, co przez to rozumiem. Otóż pragnienie takie zakłada, że stanem idealnym, w jakim chcielibyśmy się znajdować, jest towarzystwo kochanej osoby. Przez siłę tego pragnienia każdy z nas powie przecież, że wolałby być raczej z osobą kochaną, niż z daleka od niej. A jednak doskonale wiemy, że w przypadku dłuższego przebywania z osobą kochaną mamy do czynienia ze zjawiskiem „spowszednienia”, czyli z pozornym osłabieniem miłości, albo – jak kto woli – jej chwilowym przyćmieniem. Apogeum zaś miłosnej namiętności pojawia się w tęsknocie, wtedy kiedy jesteśmy z osobą ukochaną rozłączeni. „Ci, których kochamy, pozostają nieznani; dopiero po ich wyjeździe albo śmierci ukazuje się ich prawdziwa twarz i pojawia się miłość niewyrażalna i rozdzierająca. Może materialna obecność oslepi nas, ludzi, swoim nadmiarem tak, że nie potrafimy dotrzeć do duszy, do istoty. Obecność musi się zatrzeć, przemienić w brak i wtedy dopiero poznajemy jej sinak, w ciszy i przywołując to nieobecne, ilekroć zapagniemy.”²⁵ Wydaje się, że słowa Guittona w sposób krótki i piękny zarazem streszczają to, co starałem się wykazać. A zatem paradoksalność pragnienia obecności polega na tym, że człowiek kochający kieruje się ku stanowi obecności, który jest *de facto* regresem miłości, uciekając od stanu, w którym miłość osiąga swój zenit.

VIII

Dotychczas wyróżniłem trzy podstawowe własności relacji miłości, które moim zdaniem można uznać za należące do jej istoty. Po pierwsze, miłość skierowana jest ostatecznie na osobę, nie zaś na wartości, a zatem

²⁴ Na marginesie warto zauważyć, iż nieściśle jest mówienie o tęsknocie do osoby, albowiem zasadniczo tęsknimy raczej do jej obecności, do jej towarzystwa.

²⁵ J. Guitton, *Dziennik*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1984, s. 300–301.

ich zmiana nie ma istotnego wpływu na samą miłość. Po wtóre, należy podkreślić nieodzowność doświadczenia spotkania dla możliwości zaistnienia miłości. Wreszcie, można wskazać niezmienność samej miłości, pokazując, gdzie tkwi przyczyna złudzenia jej różnej intensywności. Kiedy dobrze rozważymy pierwszą i trzecią z wymienionych właściwości, z pewnością pojawi się pytanie: w jaki sposób możliwy jest kres miłości, skoro z jednej strony żadna zmiana wartości ukochanej osoby nie jest zdolna do niego doprowadzić, z drugiej zaś wykluczyć musimy stopniowe jej wygasanie? Jeśli zaryzykuję twierdzenie o wieczności miłości, natychmiast pojawi się zarzut oparty na powszechnym doświadczeniu: przecież dzieje się tak, że po jakimś czasie miłość znika, a osoby dotąd się kochające – rozchodzą się. Jakże tu mówić o wieczności? Mimo to ryzykuję właśnie takie twierdzenie.

Miłości przysługuje cecha wieczności i, choć to śmiała teza, z przekonaniem trzeba stwierdzić, że gdyby było inaczej, wydarzenie miłości straciłoby swój sens i wielkość. Miłość jako najwyższa wartość przewyższa życie, które, przynajmniej dla człowieka wierzącego, jest wieczne. Jakże coś chwilowego, przemijającego i nietrwałego mogłoby mieć dla nas wartość wyższą od życia? Kiedy ktoś ginie dla zachowania przy życiu osoby ukochanej, czyż nie wystawia miłości (a ściślej teje osoby) nad życie? Gdyby miłość miała być przemijająca, to jakież sens miałyby sakramentalne małżeństwo, które przecież wiąże mężczyznę i kobietę na całe życie? Twierdzenie o nieprzemijalności miłości wydaje się naturalną konsekwencją poglądu o jej ponadaksjologiczności, o jej obojętności wobec wszelkiej zmiany wartości ukochanej osoby. Miłość jako relacja ponadaksjologiczna nie obejmuje nic, co by mogło być przyczyną jej wygaśnięcia. A jednak to, że miłości przysługuje cecha wieczności, wcale jeszcze nie oznacza, jakoby niemożliwy był jej pozorny kres; pozorny, bo oparty nie na niej samej, ale na jej doświadczeniu (uczuciach jej towarzyszących). Nazwijmy go kresem symptomatycznym.

Miłość jest wieczna, ale doświadczamy jej wieczności wtedy, gdy dobrze rozumiemy jej istotę. Ale jeśli ktoś ma zniekształcone pojęcie miłości, na przykład nie przyjmuje pierwszej z wyszczególnionych własności²⁶, wtedy łatwo może okazać się, że „jego” miłość przestała spełniać stawiane przez niego warunki, a on, z tego właśnie powodu ją odrzucając, wyzwała jej symptomatyczny kres.

²⁶ Tj. faktu, że miłość nie kieruje się ostatecznie na wartości, ale na osobę, a przeto zmiana wartości nie ma na nią wpływu.

Innymi słowy: miłość jako relacja (tj. przed wszelkim doświadczeniem) jest wieczna, ale może mieć dla każdego z nas swój symptomatyczny koniec. Dzieje się tak wtedy, gdy stawiamy jej zbyt wielkie wymagania i gdy nie zostają one spełnione. Dziecko może przestać kochać swoją matkę, kiedy wydaje mu się, że miłość polega na nieustannym przebywaniu razem, a matka na jakiś czas je opuści. To, że doświadczenie „nietrwłości” miłości jest tak powszechne, wynika zatem nie tylko z faktu, że wielu ludzi nazywa miłością relacje czy uczucia zupełnie z nią nie związane, a przeto miłości wcale nie doświadczą, ale także z tego, że praktycznie każdy z nas ma nieco odmienny pogląd na miłość i inne stawia jej wymagania (w tym drugim przypadku oczywiście miłości doświadczamy, ale ingerujemy w jej wieczny charakter).

W rzeczy samej, wszystko to brzmi na wskroś paradoksalnie i Czytelnik z pewnością zgrzyta już zębami odczuwając niejakie zniecierpliwienie. Wypada mi więc wytłumaczyć, co mam na myśli, mówiąc, że wieczna relacja miłości może mieć swój pozorny koniec. Otóż symptomatyczny kres, który może być skutkiem mylnego pojęcia o miłości, nie jest, mówiąc obrazowo, zerwaniem nici relacji miłosnej, ale jej przysłonięciem. Symptomatyczny kres oznacza zaniknięcie doświadczenia, właśnie symptomów naszej miłości, a nie jej samej. Pisałem już o pozornej zmianie intensywności miłości – ten sam mechanizm działa także i tutaj. Kres miłości doświadczalnie nie różni się od zjawiska mniej lub bardziej całkowitego „spowszednienia”, choć często inne prowadzą do nich drogi. Tak jak po stracie ukochanej osoby (niekoniecznie jej śmierci), nie przestając przecież jej kochać, po pewnym czasie przestajemy doświadczać tej miłości (gasną uczucia jej towarzyszące), tak tym bardziej taki pozorny zanik miłości może mieć miejsce w przypadku kogoś, kto zapoznając istotę miłości, doprowadza do jej symptomatycznego kresu. Raz jeszcze powtórzmy: pozornego, albowiem dotyczącego wyłącznie uczuć. „Uczucia pojawiają się i znikają, akt kochania innego człowieka może wygasnąć, może okazać się iluzją, miłość natomiast trwa jako zawsze ten sam przebłysk wydarzenia” – słowa Hernasa, jak mi się zdaje, dają wyraz pokrewnej intuicji, choć wyrażonej innymi słowami, na płaszczyźnie nieco odmiennej koncepcji.

IX

Pojawia się tu mimochodem kwestia wzajemności. Jak bowiem kochać wiecznie kogoś, kto otwarcie odrzuca naszą miłość? Czy taka miłość jest możliwa? Na drugie pytanie odpowiada nam doświadczenie –

iluż ludzi wciąż nie może przestać kochać osób, które dawno już o nich zapomnialy? Zaś pytanie pierwsze musi pozostać bez wyczerpującej odpowiedzi, bowiem żadna obiektywna recepta do niego nie przystaje. Pora zatem podjąć problem wzajemności.

Bezczelowy wydaje się wysilek argumentacji mającej na celu dowieść, iż miłość nie wymaga odwzajemnienia, albowiem sam fakt wydaje się niewątpliwy. Niektórzy utrzymują wprawdzie, jakoby wzajemność była warunkiem koniecznym zaistnienia miłości, nie spotkałem jednakże jeszcze nikogo, kto by potrafił to twierdzenie przekonująco dowieść. Nedoncelle, jeden z apologetów wzajemności, starając się uzasadnić swój pogląd, dochodzi ostatecznie do absurdalnego wręcz stwierdzenia, że tam, gdzie nie może być mowy o odwzajemnieniu posiadającym wszelkie cechy miłości, wystarczy wzajemność polegająca na tym, że osoba kochana po prostu istnieje. Rzecz jasna, w ten sposób wszystko można udowodnić. Nawet to, że miłość do nieprzytomnego chorego, albo do kogoś, kto nas szczerze nienawidzi, jest miłością odwzajemnioną – a to właśnie czyni Nedoncelle.²⁷ Jednym z argumentów tego filozofa, bardziej emocjonalnym niż filozoficznym, jest pełne trwogi stwierdzenie, iż teoria uznająca miłość bez potrzeby wzajemności skazuje Boga (jako możliwy element relacji) na samotność. W takiej teorii Bóg kocha i nie jest wzajem kochany – zdaje się ostrzegać Nedoncelle. Ależ to konstatacja całkiem słuszna i prawdziwa! Iluż ludzi, prócz tego, że deklaruje miłość do Boga, pragnie kochać Go naprawdę? Ilu spośród tych, którzy pragną, potrafi tego dokonać? Poza wszystkim teoria nie uznająca konieczności odwzajemnienia miłości nie zakłada równocześnie jego niemożliwości, a zatem argument „z samotności Boga” jest podwójnie chybiony.

Miłość nie odwzajemniona była i jest jednym z ulubionych tematów powieściopisarzy. Przykłady bohaterów doświadczających takiej miłości mnożyć by można w nieskończoność, a przecież już w naszym osobistym życiu problem braku wzajemności przejawia się wystarczająco jasno i niewątpliwe. Pozostaje więc wyjaśnić, jakim to sposobem istnieć może nie odwzajemniona miłość w pojęciu ponadakcyjologicznym, skoro pamiętamy o tym wszystkim, co dotychczas zostało powiedziane. Pewną wątpliwość może budzić przede wszystkim określenie miłości jako relacji, jako czegoś, co wydarza się między osobami, czy też jako wspólnej płaszczyzny, wobec którego twierdzenie o niekonieczności odwzajem-

²⁷ Por. M. Nedoncelle, *op. cit.*, s. 43 nn.

nienia wydawać się może, z pozoru, paradoksalne. Po wtóre, postawiony wyżej *conditio sine qua non* zaistnienia miłości, czyli spotkanie, musi – jak powiedziałem – mieć cechę wzajemności; a zatem ktoś może spytać: dlaczego w miłości samej właściwość ta staje się zbędna?

Najpierw – być może wbrew potocznemu rozumieniu – relacja nie zakłada dwustronności, czy też, mówiąc językiem logików, cecha symetryczności jest tylko jedną z własności, które wcale nie muszą przysługiwać każdej relacji. Nie popadam zatem w sprzeczność, kiedy z jednej strony określam miłość mianem relacji czy związku, z drugiej zaś nie uzależniam jej od wzajemności (dwustronności). Zdaję sobie sprawę, że tłumaczenie powyższe jest zasadniczo zbędne, wzięwszy pod uwagę oczywistość dowodzonej tezy, a przedstawiam je jedynie dlatego, że spotkałem się swego czasu z wątpliwościami w tej materii.

Z podobnej przyczyny muszę pokrótce wyjaśnić także drugą kwestię. Dlaczego mianowicie w samej miłości nie jest konieczna wzajemność, skoro nieodzowna jest ona w doświadczeniu spotkania, od którego miłość uzależniłem? Otóż nie jest ona konieczna, albowiem nie ma najmniejszego powodu, aby taką była. Cecha przysługująca temu, co warunkujące, bynajmniej nie musi przysługiwać temu, co warunkowane. Spotkanie, które miłość poprzedza, wymaga wzajemnego zauważenia się osób, ale spotkanie to może być krótkie, przelotne. W jego konsekwencji może zaś rozwijać się miłość nawet w sytuacji, gdy jedna z osób przestaje na drugą zwracać jakkolwiek uwagę. Może się zdarzyć, że ukochaną osobę spotkamy tylko raz i więcej już nie ujrzymy – nie jest to żadną barierą dla narodzenia się miłości.

Tam, gdzie mowa była o pragnieniu paradoksalnym, pisałem już, że intensywność, z jaką miłości doświadczamy, osiąga swoje ekstremum w doświadczeniu tęsknoty związanej z nieobecnością ukochanej osoby. Zjawisku nazwanemu „spowszednieniem” przypisałem niechlubną rolę – mówiąc językiem chemików – inhibitora w doświadczaniu miłości. Stąd prosty rachunek: im większe spowszednienie, tym słabsze doświadczenie miłości. Kiedy zaś uświadomimy sobie, że w przypadku miłości nie odwzajemnionej zjawisko spowszednienia w ogóle nie wchodzi w rachubę, przyznać musimy, że apogeum w nasileniu naszego doświadczenia miłości ma miejsce tam, gdzie nie ma śladu odwzajemnienia. Tu znajduje swoje uzasadnienie skądinąd znany fakt, że miłości nie odwzajemnione bywają równocześnie najsilniejszymi i na próżno staralibyśmy się z nimi porównywać największe z miłości wzajemnych. Pamiętajmy wszakże, że różnice te są oparte na pozorach.

X

Miłość jest wydarzeniem nie dającym się dzielić na żadne formy czy rodzaje. Wszelkie typologizacje, a między nimi ta, której dokonuje Scheler w swojej fenomenologii miłości i nienawiści, są zawsze wtórne i sztuczne. Możemy, owszem, mówić o miłości matki do dziecka, o miłości małżeńskiej (często, niezbyt trafnie zwanej erotyczną) czy przyjacielskiej, ale w ten sposób jedynie podkreślamy, w jakiej relacji społecznej pozostają do siebie kochające się osoby. W istocie, wbrew stanowisku Ericha Fromma, nie ma różnicy pomiędzy tymi tzw. rodzajami miłości o tyle, o ile nie obejmujemy terminem „miłość” uczuć, które jej towarzyszą. Różna jest troska matki o dziecko od troski przyjaciela o przyjaciela, inna tęsknota za ojcem od tęsknoty za żoną, wszakże miłość jest wciąż ta sama. Inne są *modi* w odmiennych relacjach miłosnych, jeśli już ktoś stanowczo chciałby w miłości wyróżniać jej *modi* (co wydaje się również chybione, albowiem owe *modi* równie dobrze funkcjonują poza miłością).

Pojęcie przyjaźni w przedstawianej koncepcji odpowiada pojęciu miłości na zasadzie synonimu. Miłość małżeńska nie różni się niczym od miłości przyjacielskiej, a nazywana jest tak ze względu na sformalizowany związek kochających się osób. Innymi słowy: kochający się małżonkowie są przyjaciółmi, a kochający się przyjaciele nie muszą być małżonkami.

Być może zjawisku degeneracji semantycznej pojęcia „miłość”, której przejawy obserwujemy w takich zwrotach jak „kochać się” czy „uprawiać miłość”, oznaczających akt płciowy osób nie zawsze związanych miłością, zawdzięczamy fakt, że rozróżnienia pomiędzy miłością a przyjaźnią dokonuje się niekiedy mając na uwadze względy seksualności. Przyjaźń bywa określana miłością pozbawioną nadbudowy seksualnej, co o tyle jest nieuprawnione, że miłość (przyjaźń) jest od płciowości, rozumianej jako biologiczne pożądanie płciowe, całkowicie różna i niezależna. Zjawisko pożądania przejawia się w życiu ludzkim bardzo często tam, gdzie nie ma śladu miłości; i odwrotnie: miłość znakomicie obywa się bez pożądania (stąd wydaje się nieuzasadnionym i upraszczającym określanie miłości pomiędzy osobami różnej płci mianem miłości erotycznej²⁸). Pożądanie i miłość są, mówiąc obrazowo, niezależnymi

²⁸ Przymiotnik „erotyczny” funkcjonuje w dwóch różnych znaczeniach: klasycznym, pochodzącym od Platona, oraz współczesnym – Freudowskim. W niniejszych rozważaniach posługuję się nim w tym drugim sensie.

prostymi, które – jeśli się spotkają – stanowią naturalny (lub nienaturalny w przypadku osób tej samej płci) związek interpersonalny. Związek miłosny jest miejscem naturalnym dla spełnienia się płciowości, ale nie na odwrót.

Tradycja platońska dokonuje jeszcze innego rozróżnienia między miłością (*eros*) i przyjaźnią (*philia*), choć dystynkcja ta nie jest na tyle wyraźna, aby wymagała szczegółowej analizy. Na ogół podkreśla się w *philia* przewagę czynnika racjonalnego lub brak owego „boskiego szaleństwa”, swoistego dla *Erosa*.²⁹ O ile, mówiąc o miłości *par excellence* (ponadaksjologicznej), nie pomieszymy jej z wyróżnionym wcześniej wydarzeniem (aksjologicznym) zakochania, obecność jakiegokolwiek czynnika racjonalnego w tej relacji wydaje się wątpliwa, a przeto i starogreckie rozróżnienie nie ma tutaj specjalnego zastosowania.

Porządkując powyższe kwestie, można zgodzić się na wyszczególnienie następujących rodzajów miłości (pamiętając, że różnice dotyczą jedynie relacji społecznych w jakich pozostają osoby związane niepodzielną relacją miłości): 1. miłość rodziców do dzieci, 2. miłość dzieci do rodziców, 3. miłość między rodzeństwem, 4. miłość między osobami bezpośrednio nie spokrewnionymi. Z tą ostatnią najczęściej utożsamia się przyjaźń, choć pojęcie to może funkcjonować także w trzech pozostałych rodzajach miłości. W sytuacji naturalnej płciowość może pojawić się jako fenomen towarzyszący czwartemu rodzajowi miłości. Takie złożenie z elementów dwóch niezależnych porządków (tj. miłości i seksualności) możemy ewentualnie i umownie nazwać miłością erotyczną czy, za Frommem, fizyczną.

W tym miejscu warto podkreślić, że jedno z *modi* miłości – czułość mianowicie – należy stanowczo wyodrębnić ze sfery seksualności. Tu Fromm ma słuszną rację pisząc: „Czułość nie jest bynajmniej, jak to utrzymywał Freud, sublimacją instynktu seksualnego; jest bezpośrednim wynikiem braterskiej miłości i istnieje zarówno w fizycznej, jak i niefizycznej miłości.”³⁰ Czułość przejawia się z różną siłą w różnych (społecznie) związkach miłosnych. Najsilniej zapewne w miłości różnopłciowej i w miłości rodzicielskiej, słabiej – w miłości przyjacielskiej, szczególnie pomiędzy osobami tej samej płci. Ten ostatni fakt ma zapewne swoje źródło w błędnym zwyczaju przyporządkowywania czułości sferze seksualnej. Przyporządkowanie takie, dość zresztą powszechne

²⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 258.

³⁰ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1971, s. 68.

(głównie za sprawą Sigmunda Freuda), rodzi w relacji osób tej samej płci obawę przed nieuzasadnionymi podejrzeniami o odmienną orientację seksualną i tym samym niszczy w zarodku wszelkie przejawy czułości. Doszukiwanie się objawów homoseksualizmu w związkach przyjacielskich jest o tyle zrozumiałe (choć nadal nieusprawiedliwione), że przejawy aseksualnej czułości w przypadku związków „erotycznych” często z trudem dają się odróżnić od przejawów zachowania *stricte* seksualnego. Z drugiej zaś strony, doszukiwanie takie może w konsekwencji doprowadzić do zenującej sytuacji, w której właściciel – powiedzmy – psa, okazujący swemu zwierzęciu czułość poprzez np. głaskanie czy całowanie, zostanie uznany za sodomitę. Jest faktem pożałowania godnym, że jedno z najwspanialszych *modi* miłości nader często bywa tłumione przez społeczny zobobon.

XI

Miłość nie oznacza zjednoczenia. Najpierw trzeba za Gadaczem powtórzyć, iż „jedność pozbawiająca Ja i Ty ich odrębności nie jest osiągalna”³¹. Osoby kochające się wchodzą w relację, a relacja nie tylko nie utożsamia, ale wręcz podkreśla odmiennność. Miłość zatem nie tylko nie upodabnia do siebie osób kochających się, ale – przeciwnie – wyraźnie zaznacza różnicę między nimi. Kto bierze tzw. „braterstwo dusz”, polegające na rzeczywistej empatii i swoistym „wspólnym rozumieniu”, za miłość, ten popełnia ogromną pomyłkę. To chyba w *Małym Księciu* czytamy, że miłość jest patrzaniem w tym samym kierunku. Otóż nic podobnego. Ludzie „patrzący w tym samym kierunku” tworzą raczej partie polityczne aniżeli trwałe związki miłosne. „Bratnie dusze” spoglądają w tym samym kierunku; „bratnie dusze” mają niemal identyczne przekonania i te same pragnienia; „bratnie dusze” najlepiej się rozumieją i nigdy niemal nie wchodzą w spór; „bratnie dusze” widzą, czują, myślą podobnie; „bratnie dusze” ostatecznie nie mają sobie nic do powiedzenia i właśnie między nimi bardzo trudno o prawdziwą miłość. Powtórzmy raz jeszcze: miłość nie daje jedności. W tradycji filozoficznej spotykamy wiele paradoksalnych frazesów, które mają bronić zwolenników miłości jako zjednoczenia przed krytyką: Jules Michelet pisze: „żeby stać się jednością, trzeba pozostać dwójgim”³², św. Tomasz nazywa zjednocze-

³¹ T. Gadacz, *op. cit.*, s. 65.

³² J. Michelet, *L'amour*, Paris 1859, s. 398; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 117.

nie „*aliquorum distinctorum*”³³, a wszystko to nie jest niestety niczym innym jak zbiorem paradoksów, które – mimo uczonego tomu – niczego nie wyjaśniają. Jeśli warunkiem zjednoczenia dwojga ludzi jest właśnie brak ich jedności, to jakież sens mówić o zjednoczeniu? Pieper pisze z przekonaniem: „Mimo że definicje miłości są rozmaite, a jej wielorakie postaci są różnorodne, we wszystkich charakterystykach i urzeczywistnieniach miłości powtarza się jeden element: dążenie do zjednoczenia.”³⁴ Zatem niniejsze studium będzie charakterystyką, która temu przeczy.

Nie istnieje miłość własna, tj. miłość do samego siebie. Mówiąc ściślej – dość często spotykane określenie „miłość własna” nie jest uprawnione. To, co zwykliśmy określać tym pojęciem, pochodzi z zupełnie innego porządku. Mam świadomość, że pisząc te słowa przeciwstawiam się literaturze przedmiotowej, która niemal jednogłośnie i z wielką estymą wyraża się o „miłości własnej”. Św. Tomasz tak o niej pisze: „Wprawdzie dla siebie nie żyjemy przyjaźni, lecz coś większego niż przyjaźń. Każdy stanowi jedność z sobą, a ta jedność więcej znaczy niż zjednoczenie z kimś.”³⁵ Ktokolwiek kiedykolwiek miał szczęście doświadczyć prawdziwej przyjaźni, musi przyznać, że Akwinata myli się tutaj ogromnie. Często można spotkać się także z twierdzeniem, iż miłość własna jest prawzorem miłości do drugiego człowieka, że bez kochania siebie nie potrafilibyśmy kochać innych. Taka teza daje się stosunkowo łatwo obronić, przy tym jednakże założeniu, że to, co potocznie nazywamy „miłością własną”, ma tak naprawdę niewiele z miłością wspólnego. Tak zwana „miłość własna” to właściwe człowiekowi pragnienie, będące źródłem ludzkiego egoizmu (ale nie tym samym co egoizm), które nie jest niczym innym jak rodzajem rozwiniętego zwierzęcego instynktu życia, wzbogaconego o – obecne także u zwierząt, choć w mniejszym stopniu – pragnienie szczęścia (przyjemności) dla samego siebie. Takie, w gruncie rzeczy, biologiczne pragnienie, jeśli tylko zdołamy zamienić jego przedmiot na drugiego człowieka, prowadzi bezpośrednio do miłości. Nasza „miłość własna” zostaje w takim przypadku zamieniona na miłość do drugiego człowieka, pragnienie naszego istnienia i szczęścia – na pragnienie istnienia i szczęścia drugiej osoby, sfera bio-psychologii zostaje przekroczona. W tym, i tylko w tym sensie, można twierdzić, że tzw. „miłość własna” jest prawzorem miłości interpersonalnej.

³³ Św. Tomasz, *Summa teologiczna*, II, II, 17, 3; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 117.

³⁴ J. Pieper, *op. cit.*, s. 117.

³⁵ Św. Tomasz, *op. cit.*, II, II, 25 4.; cyt. za: J. Pieper, *op. cit.*, s. 108.

Każdy, kto decyduje się pisać o miłości, musi pogodzić się z faktem, że rezultat jego wysiłku będzie przerażająco fragmentaryczny, wręcz rudymentalny. Gdyby nawet ogarnąć całość dorobku wszystkich większych i mniejszych badaczy miłości, skompletować wszystkie związane z nią elementy „trzeciego świata”, jeden rzut oka na taki agregat wystarczyłby, aby stwierdzić, że nadal, będąc już blisko trzeciego milenium, nic istotnego na temat miłości nie wiemy. Stąd niniejsze studium bynajmniej nie rości sobie pretensji do jakiegś całościowości, przeciwnie, ma na celu wskazanie wybranych „śladów”, które – zdaniem autora – albo dają się bezpośrednio odkryć w doświadczeniu miłości, albo, przyjęte niejako *a priori*, dają się przez to doświadczenie potwierdzić, bądź doświadczenie to w jakiś sposób tłumaczyć.

Do omówionych już „śladów” dołączyć trzeba na zakończenie ostatni, bez wątpienia najistotniejszy, a mianowicie obiecane wcześniej drugie znaczenie epitetu „ponadaksjologiczny”, którym uparcie opatruję relację miłości. Punktem wyjścia niech będą tu znane słowa św. Augustyna: „*Ex suo amore quisque vivit, vel bene, vel male.*” Wydarzenie miłości jako relacja wiążąca dwie osoby najsilniejszym z możliwych więzów posiada moc „pozwalającą” brać w nawias najwyższe wartości, powodującą, że najcnotliwsi z ludzi skłonni są w jej imię popełniać zbrodnie, najbardziej oddani życiu – poświęcać je. Biorę owo „pozwolenie” w cudzysłów nieprzypadkowo. Zdaje się ono mieć sens etyczny i nie może być zasadnie stosowane do miłości, która – jak to właśnie pragnę pokazać – wszelką etykę transcenduje. Ktokolwiek znalazł się w sytuacji granicznej zmuszającej go do działania wbrew prawu moralnemu, za to w obronie życia czy szczęścia ukochanej osoby, ten nie ma zapewne wątpliwości co do owego transcendentnego, ponadaksjologicznego charakteru miłości.

Można wszakże mówić o miłości jako najwyższej wartości i w ten sposób zamknąć ją w sferze aksjologii, czy nawet samej etyki. Jeśli już przyjąć takie założenie, to przynajmniej podkreślić trzeba wyraźnie, iż nieścisłe jest mówienie o miłości jako najwyższej wartości, albowiem najwyższą wartością jest raczej to, o co w miłości chodzi, zatem przede wszystkim istnienie i szczęście ukochanej osoby. Jeśli ktoś popełnia zbrodnię w imię miłości, to nie dla niej samej przecież, ale dla tego, kogo kocha i kogo szczęścia pragnie. Czy przypiszemy miłość do sfery aksjologii, czy też nadamy jej charakter ponadaksjologiczny, nie

zmieni to przecież faktu, że nawet pojęta jako wartość przekracza niejednokrotnie wartość dobra i wartość piękna. Bardzo by to była pokrętna etyka, która by za czyn moralnie dobry i słuszny uznawała na przykład skazanie na zagładę jednostek obojętnych dla ratowania życia ukochanej osoby (no bo jakże ocenić walory etyczne czynu kogoś, kto podczas pożaru, zamiast ratować przypadkowe osoby mające największe szanse na ocalenie, troszczy się na pierwszym miejscu o życie osoby ukochanej, choćby ta znajdowała się w sytuacji beznadziejnej?). Miłość jest zatem relacją, która najwyraźniej przekracza etyczną sprawiedliwość.

Posłużmy się przykładem Emmanuela Lévinasa: wyobraźmy sobie świat zamieszkiwany tylko przez dwoje ludzi. W takim świecie etyka utożsamia się z miłością, z odpowiedzialnością Ja za Ty, z troską o istnienie i szczęście Ty. Kiedy jednak pojawi się ktoś trzeci, pomiędzy mieszkańcami Lévinasowskiego świata pojawi się nowa relacja – sprawiedliwość. Życie w takim świecie oznacza teraz poruszać się w horyzoncie dwóch relacji, miłości i sprawiedliwości. Działanie etyczne będzie miało miejsce na ich przecięciu. Tyle Lévinas. Nadanie miłości statusu ponadaksjologicznego, które stanowi główne zamierzenie moich rozważań, niesie ze sobą konsekwencję w postaci wystawienia relacji miłości ponad sprawiedliwość. Nie jest to, rzecz jasna, żadna wskazówka moralna, a jedynie teoretyczna konstatacja, której nie sposób oceniać jako „słuszną”, „dobrą”, „przyzwoitą” – wszystko to terminy aksjologiczne, a zatem z gruntu chybiające celu. Pojawia się tu podobny problem, z jakim mamy do czynienia, chcąc odpowiedzieć na pytanie o moralną słusność czynu Abrahama. Tak miłość w niniejszym studium, jak i obowiązek religijny w pięknej interpretacji opowieści o Izaaku, jaką dał nam Søren Kierkegaard³⁶, nie poddają się osądowi etyków. Pytanie o etyczną słusność aktów, których domaga się miłość, jest źle postawione.

Czyżby jednakże miłość, domagając się od nas aktów, które w sytuacjach skrajnych mogą – dla patrzących spoza tej relacji – przybrać charakter nieetyczny, ingerowała w naszą wolność, ograniczała nas, krępowała? Pytanie o ewentualną interakcję między miłością a wolnością ma sens jeszcze szerszy. Na ile kochając, na ile przeobrażając swój instynkt życia zwany „miłością własną” w ontologiczno-etyczną troskę o drugą osobę, oddajemy się jej, stając się strażnikami jej istnienia i szczęścia? Otóż w zupełności, tj. na tyle, na ile potrafimy. Ile w związku z tym tra-

³⁶ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

cimy z naszej wolności, wolności jednostki, której w innych sferach tak zazdrośnie strzeżemy? Otóż nie tylko nic nie tracimy, ale – i to chyba jasne dla każdego, kto miłości doświadczył – nasza wolność urasta do największych rozmiarów, samo-wola staje się nie-samo-wolą; dokonujemy jedynego naprawdę wolnego wyboru – oddajemy naszą wolność ukochanej osobie. Tak jak wolność w miłości ponadludzkiej ma swój najwyższy wyraz w „bądź wola Twoja” wypowiedzianym wobec Boga, tak tymi samymi słowami skierowanymi do ukochanej osoby potwierdzamy i wywyższamy naszą międzyludzką wolność.

„Każdy żyje według swej miłości, albo dobrze, albo źle” – powiada Augustyn. „Kochaj i rób co chcesz” – to także słowa świętego z Hippony. Pierwszym przykazaniem, celem i sensem życia ludzkiego jest kochać. W usta starca Zosimy wkłada Dostojewski sławne zdanie: „Ojcowie i nauczyciele, myślę »Czym jest piekło?« I sądzę tak: »To cierpienie, że nie można już kochać.«”³⁷ Tam, gdzie nie ma miejsca na miłość, zaczyna się piekło. I znów Dostojewski: „Raz jeden, w nieskończonym bycie, niewymiernym w czasie i przestrzeni, dano istocie duchowej, stawiając ją na ziemi, możliwość powiedzenia: »Jestem i kocham«. Raz, tylko raz jeden, dano jej mgnienie miłości czynnej, żywej i w tym celu dano je życie ziemskie, i czas, i jego kres...”³⁸

³⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, tłum. A. Wat, Warszawa 1987, s. 382 (w podanym przekładzie cytowane zdanie zostało błędnie przetłumaczone, a przeto pozbawione właściwego sensu).

³⁸ *Ibidem*, s. 328.

Zbigniew Dymarski

DEBATA KSIĘDZA JÓZEFA TISCHNERA ZE SZKOŁĄ LUBELSKĄ

Debata pomiędzy księdzem Józefem Tischnerem a neotomistyczną szkołą lubelską była najważniejszą dyskusją filozoficzną w powojennej Polsce. Zapoczątkował ją w 1970 roku zamieszczony w 187. numerze krakowskiego miesięcznika „Znak” artykuł księdza Józefa Tischnera *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*.

Ale debata ta mogła zacząć się już kilka lat wcześniej. Jej zacznem mógł stać się, na przykład, artykuł Tischnera z początku 1967 roku zatytułowany: *W kręgu spraw psychologii i filozofii* („Znak” 1/67). Wówczas tomiści otwartej polemiki nie podjęli. Jednak w kilku artykułach opublikowanych w „Znaku” po roku 1967 przez zwolenników myśli tomistycznej można dostrzec próbę określenia się tomizmu w stosunku do filozofii współczesnej. Przykładem mogą tu być artykuły: *Religia a nauka* („Znak” 7–8/67) i *Tomizm a aggiornamento myśli chrześcijańskiej* („Znak” 6/68).

Dopiero artykuł *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, otwarcie prezentujący myśl o końcu panowania tomizmu w myśli chrześcijańskiej, wywołał żywą reakcję zwolenników tomizmu. Tischner pisał tam między innymi: „Między tezami tomizmu a niektórymi podstawowymi elementami chrześcijaństwa pojawiła się coraz głębiej sięgająca i coraz bardziej nieodwracalna antynomia” (MWW, 209). Stosowane przez tomizm kategorie i pojęcia nie są w stanie prawdziwie opisać, czym jest współczesne chrześcijaństwo. Według księdza Tischnera tomizm powstał w wyniku syntezy danych Objawienia chrześcijańskiego z podstawowymi danymi filozofii racjonalnej typu arystotelesowskiego. Kosztem tej fuzji była nie tylko reinterpretacja filozofii Arystotelesa, lecz również religii chrześcijańskiej. Krakowski filozof uważa, że Tomasz, chcąc unaukować Objawienie, wtłoczył je w formalny schemat metafizyki. Załozeniami początkowymi tego systemu uczynił nie tylko sądy objawione, ale także „oczywiste” (według tomistów) tezy rozumowe, o których Objawienie nic

nie mówi, ale które „rozumowi naturalnemu” nie nastęrczają żadnych wątpliwości. Wewnętrzna logika tomistycznej teologii spekulatywnej jest połączeniem dwóch, zasadniczo różnych, struktur logicznych: metafizycznej (tu schematem obowiązującym jest formalna reguła „od zasad do wniosków”) i aksjologicznej (obowiązuje tu schemat „jakościowy” – kto uznał i co uznał). Wynikiem połączenia jest daleko idąca destrukcja schematu aksjologicznego. Zdaniem Tischnera wewnętrzna logika Objawienia jest szczególnym przykładem logiki aksjologicznej. Tomizm zniekształcił przesłanie chrześcijańskie. Według niego podstawową partią Objawienia jest nauka o Jezusie, o tym, w co On wierzył i co ludziom przekazał, a nie nauka o Bogu – czystym akcie, jak w tomistycznej teologii spekulatywnej. Koncepcja poznania naukowego, jaką głosi tomizm, rozmija się z tym, co jest w stanie zaakceptować współczesna nauka. Sposób wyjaśniania świata za pomocą „natur”, „racji”, „zasad”, „princypiów metafizycznych” jest dla nauki niezrozumiały.

Z obroną tomizmu wystąpił Andrzej Póltawski. Zarzucił on autorowi *Schylku chrześcijaństwa tomistycznego* tworzenie nowej doktryny, którą określił mianem „tischneryzmu”. Charakteryzuje się ona między innymi antyracjonalizmem (polegającym na odrzuceniu możliwości zbudowania jednolitego obrazu świata będącego syntezą nauki i Objawienia) oraz idealistyczną koncepcją człowieka i rzeczywistości (utożsamienie koncepcji człowieka z koncepcją świadomości). Natomiast Antoni Stępień zarzucił księdzu Tischnerowi nieodróżnianie tomizmu „zdrowego” od tomizmu z „wypaczeniami” (esencjalnego?). Natomiast Jacek Salij OP uważa, że to jednak metafizyka (nowa wizja historii, w której dokonuje się nowe stworzenie), a nie aksjologia stanowi istotę chrześcijaństwa.

Z kolei Stanisław Grygiel przychylił się do poglądów księdza Tischnera. Stwierdził, że metafizyka tomistyczna sprowadza wszystkie byty do jednego mianownika. Tymczasem zadaniem metafizyki powinno być zajęcie się człowiekiem w tylko jemu właściwych strukturach (ludzie różnią się od siebie, każdy ma swoją niepowtarzalną rzeczywistość, swój niepowtarzalny świat, w którym dokonuje się to, co Objawienie nazywa zbawieniem). Profesor Grygiel uważa również, że prawda dana jest nam tylko od strony człowieka. Odkrywanie jej pełni dokonuje się w procesie historycznym, wraz z rozwojem człowieka. Człowiek jest nakierowany na przyszłość, tworzy się w czasie. Prawda jest nam zadana. Filozofia tradycyjna, operując pojęciami abstrahującymi od konkretnego, zamknęła się w systemie bazującym na relacjach wiążących te pojęcia ze sobą. Język filozofii klasycznej, podchodząc do danych Objawienia, stał się bez-

radny i niszczący wobec tekstu biblijnego, operującego wielopłaszczyznowym językiem symbolicznym.

W późniejszych artykułach Tischner rozwijał i doprecyzowywał swoje stanowisko odnośnie tomizmu. Polemizował z nim jeszcze Antoni Stępień, ale po roku 1972 spór jakby przycichał. Inspiracji do ponownego wszczęcia debaty dostarczył, zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym” (2/74), artykuł zatytułowany *Człowiek, istota nieznana*. Jego autor, Jerzy Turowicz, intelektualnych źródeł kryzysu współczesnej cywilizacji dopatrywał się w recesji, wywodzącego się od Arystotelesa, nurtu realistycznego. Jego zdaniem, filozofia ta dostarczała człowiekowi spójnego i całościowego obrazu świata. W oparciu o taką wizję rzeczywistości można było prosto odczytać sens i ostateczny cel ludzkich działań. Natomiast coraz popularniejsze obecnie filozofie wywodzące się z nurtu idealizmu platońskiego dają fragmentaryczny i rozbitny obraz świata oraz kształtują postawy subiektywistyczne.

Z poglądami Turowicza nie zgodził się Józef Tischner. Uważał on, iż we współczesnej filozofii podział na „realizm” i „idealizm” nie jest wcale taki oczywisty. Tischner bronił również fenomenologię i jej twórcę – Edmunda Husserla. Zauważył, że filozofia chrześcijańska to nie taka, która tworzy zaksjomatyzowany „system” reguł religijnych (bo taki jest niemożliwy i wynika to chociażby z twierdzenia Gödla), lecz taka, dla której inspiracją są wartości wywiedzione z Ewangelii.

W następnym artykule (*Cienie w jaskini*, TP 7/74) Turowicz doprecyzował swoje stanowisko i stwierdził, że chodzi mu nie tyle o spójny system, co o konieczność zakorzenienia etyki w metafizyce. Przeciwnego zdania był Tischner (*Jaskinia bez cieni?*, TP 14/74): metafizyka mówi, jak jest, a nie, jak być powinno. By mówić, jak jest, trzeba chcieć prawdy. Prawda jest wartością, a wartość to problem etyki. Zatem to nie etyka ma się opierać na metafizyce, lecz metafizyka na etyce. Różnice między tomizmem (i jego rozróżnieniem bytu na byt *per se* i byt *per accidens*) a filozofią nadziei ujawniły się także w sporze Turowicza i Tischnera na temat istoty narodu.

Po tej wymianie poglądów rozpetęła się gorąca dyskusja. Toczyła się ona nie tylko na łamach „Znaku”, ale i „Tygodnika Powszechnego”, „Życia i Myśli”, a sporadycznie i w innych czasopismach. Turowicza filozoficznym piórem wsparł Mieczysław Gogacz i on też wkrótce stał się głównym oponentem Tischnera. Z poglądami Tischnera nie zgadzali się również: Tadeusz Ślipko SI, Stefan Świeżawski, Antoni Stępień, Mieczysław Krapiec OP, biskup Bohdan Bejze i ksiądz Roman Waszkinel.

Przekonania księdza Tischnera byli skłonni poprzeć między innymi: Józef Wołkowski, Karol Tarnowski, Kazimierz Krajewski i ksiądz Marian Jaworski, niezamierzenie poparł go też Alfred Gawroński.

Tematyka debaty coraz bardziej koncentrowała się na problemie pożądanego kształtu współczesnej filozofii.

Mieczysław Gogacz (*Filozofia i inspiracje*, TP 9/74; *Czym zajmuje się filozofia?*, „Znak” 9/74) postawił współczesnej filozofii szereg zarzutów. Jego zdaniem rozwija się ona w duchu subiektywizmu (filozofia podmiotu), przyznaje wartościom istnienie w rzeczach (są one, według niego, jedynie zmiennymi ocenami rzeczy) oraz nie potrafi zbudować jednolitego obrazu świata. Według Gogacza pojęcie pierwotności związane jest z „aktem” istnienia. Natomiast Tischner (*Sporu o inspirację ciąg dalszy*, „Znak” 11/74) uważa, że pojawienie się nowych doświadczeń tego, co pierwotne, nie jest dziełem arbitralnych decyzji, lecz wynika z wewnętrznej logiki badań filozoficznych, nastawionych na poszukiwanie prawdy i pewności. Zarzuca on Gogaczowi, iż nie widzi potrzeby stosowania w badaniach filozoficznych takich metod jak: hermeneutyka, metoda transcendentálna, metoda dialektyczna i fenomenologiczna oraz że neguje potrzebę uwzględniania w filozofii wyników badań nauk szczegółowych. Zdaniem Tischnera badanie subiektywności nie musi jeszcze oznaczać popadania w subiektywizm. Uważa on, że wartości nie są subiektywne, lecz są czymś pośrednim między tym, co realne, a aktem świadomości; istnieją obiektywnie i idealnie.

W 1977 roku do debaty (*Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, TP 13/77) włączył się Stefan Swieżawski. Uważał on, iż we współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej bardzo często wymogi prawdy są podporządkowane celom praktycznym. Wierność prawdzie jest dla niego tożsama z wiernością myśli Tomasza z Akwinu.

Nowe argumenty wniósł do dyskusji ksiądz prof. Marian Jaworski. W wywiadzie udzielonym w grudniu 1976 roku (TP 47/76) powiedział, że dla mentalności współczesnego człowieka filozofia arystotelesowsko-tomistyczna stała się w dużej mierze obca. Człowiek współczesny inaczej przeżywa świat i Boga. A w artykule, który ukazał się rok później (TP, 46/77), uzupełnił swoją poprzednią wypowiedź, stwierdzając, iż sposób pytania i myślenia uwarunkowany jest kontekstem historycznym. I dlatego nowe sytuacje historyczne prowadzą do coraz nowszych odsłoneń prawdy. Właśnie wielkość św. Tomasza polegała na tym, że dostrzegając rozbieżności pomiędzy biblijnym a filozoficznym spojrzeniem na świat, dokonał, wbrew tradycji teologicznej XIII wieku, nowej syntezy. Ksiądz Jaworski uważał, iż w zwróceniu się ku filozofii podmiotu

nie należy upatrywać zagrożenia dla prawdy metafizycznej. To, co podmiotowe, może stanowić „przedmiot” obiektywnej wiedzy o nim. Poznanie nas samych może nas nakierować ku lepszemu poznaniu spraw Bożych.

Kompletując bibliografię dotyczącą słynnej debaty między księdzem Tischnerem a szkołą lubelską, uwzględniłem nie tylko publikacje będące bezpośrednią polemiką głównych adwersarzy, ale również ich artykuły i książki w jakiś sposób wyjaśniające i prezentujące szerzej stanowisko dyskutanta, a nie będące bezpośrednią polemiką z oponentami.

Użyłem następujących skrótów:

MWW — Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982

ŚLN — Józef Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975 (numeracja stron pochodzi z wydania trzeciego z 1994 roku).

BIBLIOGRAFIA

1967

Ks. Józef Tischner, *W kręgu spraw filozofii i psychologii*, „Znak” 151 (1/67), s. 80–105

Mieczysław A. Krapiec, *Religia a nauka*, „Znak” 157–158 (7–8/67), s. 861–887

Stanisław Kamiński, *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak” 157–158 (7–8/67), s. 897–904

Antoni Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, „Znak” 157–158 (7–8/67), s. 897–904

1968

S. Zofia Józefa Zdybicka, *Tomizm a aggiornamento myśli chrześcijańskiej*, „Znak” 168, (6/68), s. 780–792

1970

Ks. Wacław Świerżawski, *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna u św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 187 (1/70), s. 27–41

Ks. Józef Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 187 (1/70), s. 1–20 (MWW, 205–227)

Idem, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 188–189 (2–3/70), s. 204–219 (ŚLN, 162–182)

Józefa Hennelowa, *Stare dzieje i nowe znaki zapytania*, „Tygodnik Powszechny” 1107 (15/70), s. 4

Andrzej Półtawski, *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak” 193–194 (7–8/70), s. 991–999

Antoni B. Stępień, *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 193–194 (7–8/70), s. 999–1001

Jacek Salij OP, *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 193–194 (7–8/70), s. 1001–1004

Stanisław Grygiel, *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak” 193–194 (7–8/70), s. 1004–1013

Ks. Józef Tischner, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 193–194 (7–8/70), s. 1013–1027 (MWW, 228–244)

1972

Ks. Józef Tischner, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak” 213 (3/72), s. 305–321 (ŚLN, 227–247)

Idem, *Wartości etyczne i ich poznanie*, „Znak” 215 (5/72), s. 629–646

Idem, *Refleksje o etyce pracy*, „Znak” 216 (6/72), s. 848–863 (ŚLN, 70–80)

Idem, *Egzystencja i wartość*, „Znak” 217 (7/72), s. 917–931 (ŚLN, 183–200)

Antoni B. Stępień, *J. Tischner a klasyczna filozofia Boga*, „Znak” 219 (9/72), s. 1226–1227

Ks. Józef Tischner, *Kilka słów odpowiedzi*, „Znak” 219 (9/72), s. 1228–1231

Idem, *Swemu istnieniu zaufać*, „Znak” 221 (11/72), s. 1556–1562, (MWW, 43–49)

Idem, *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*, „Analecta Cracoviensia”, t. 4, s. 51–67

1973

Ks. Józef Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, „Znak” 223 (1/73), s. 18–30 (ŚLN, 109–226)

Idem, *Genesis z ducha*, „Znak” 224 (2/73), s. 190–207 (ŚLN, 201–226)

Antoni B. Stępień, *O filozofii Boga, tomizmie Kartezjusza – raz jeszcze*, „Znak” 224 (2/73), s. 267–268

Bogdan Stanny, *Niepowodzenia i szanse tomizmu*, „Życie i Myśl” 225 (3/73), s. 35–45

Józef Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak” 228 (6/73), s. 687–705 (MWW, 128–149)

Mieczysław Gogacz [wywiad Tadeusza Żeleźnika], *O co chodzi filozofom?*, „Życie i Myśl” 229 (7/73), s. 49–56

Józef Tischner, *Wiązania nadziei*, „Znak” 231 (9/73), s. 1106–1118 (ŚLN, 294–310)

1974

Jerzy Turowicz, *Człowiek, istota nieznaną*, „Tygodnik Powszechny” 1308 (2/74), s. 1 i 7

Mieczysław Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w ujęciu J. Maritaina*, „Życie i Myśl” 237 (1/74), s. 21–34

Ks. Józef Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, „Tygodnik Powszechny” 1306 (5/74), s. 3 i 4 (MWW, 245–254)

Jerzy Turowicz, *Cienie w jaskini*, „Tygodnik Powszechny” 1308 (7/74), s. 4

Mieczysław Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, „Tygodnik Powszechny” 1310 (9/74), s. 2

Idem, *Aktualność Tomasza z Akwinu*, „Tygodnik Powszechny” 1311 (10/74), s. 1 i 4

Jan Demboróg [Bronisław Łagowski], *Poznaj samego siebie i innych*, „Tygodnik Powszechny” 1312 (11/74), s. 3

Ks. Józef Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak” 237 (3/74), s. 312–345 (MWW, 397–414)

Ks. Józef Tischner, *Jaskinia bez cieni?*, „Tygodnik Powszechny” 1315 (14/74), s. 4 i 7 (MWW, 255–263)

Tadeusz Żeleźnik, *Powołanie filozofii klasycznej*, „Życie i Myśl” 238 (4/74), s. 32–40

Ks. Józef Tischner, *Świadectwo filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1319 (18/74), s. 3 i 4 (MWW, 264–273)

Antoni B. Stępień, *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 240 (6/74), s. 790–798

Bronisław Dębowski, *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce*, „Studia Philosophiae Christianae”, rok X, nr 1, s. 29–48

Paweł Bromski, *Niedokończona dyskusja*, „Słowo Powszechne” 13–14. 07. 1974, s. 7

- Mieczysław Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia?*, „Znak” 243 (9/74), s. 1150–1158
- Józef Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy. M. Gogaczowi w odpowiedzi*, „Znak” 245 (11/74), s. 1471–1483 (MWW, 274–288)
- Mieczysław A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974
- 1975
- Ks. Marian Jaworski, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, „Analecta Cracoviensia”, t. VII, s. 521–536
- Józef Tischner, *Pracą nad nadzieją bliźniego*, „Znak” 247 (1/74), s. 11–23 (ŚLN, 91–108)
- Mieczysław Gogacz, *Nie można uciec od metafizyki*, „Życie i Myśl” 250 (4/75), s. 40–46
- Idem, *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 252 (6/75), s. 782–794
- Boguchwał Winid, *Do redakcji „Znaku”*, „Znak” 252 (6/75), s. 795
- Antoni Jarnuszkiewicz SI, *Subiektywizm czy subiektywność?*, „Znak” 252 (6/75), s. 795–798
- Andrzej Póltawski, *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae”, rok XI, nr 1, s. 189–197
- Mieczysław A. Krapiec [wywiad bp. Bohdana Bejze], *Zrozumieć człowieka*, „Tygodnik Powszechny” 1396 (43/75), s. 1 i 2
- Józef Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975
- 1976
- Józef Tischner, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 259 (1/76), s. 73–84 (MWW, 170–184)
- Mieczysław Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 259 (1/76), s. 108–113
- Józef Tischner, *Ku prawdzie o istnieniu*, „Znak” 259 (1/76), s. 114–115, (MWW, 289–291)
- Michał Heller, *Filozofia wartości*, „Tygodnik Powszechny” 1410 (5/76), s. 2
- Jacek Salij OP, *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, „Tygodnik Powszechny” 1410 (5/76), s. 3

- Józef Tischner, *Człowiek przez okna systemu (refleksje nad dziełem M. A. Krapca OP „Ja – człowiek”*, Lublin 1974), „Znak” 260 (2/76), s. 213–234 (MWW, 312–338)
- Karol Tarnowski, *Książka o sprawach ludzkich*, „Znak” 266–267 (8–9/76), s. 1283–1294
- Ks. Marian Jaworski [wywiad ks. Andrzeja Bardeckiego], *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, „Tygodnik Powszechny” 1452 (47/76), s. 1 i 2
- 1977
- Mieczysław Gogacz, *Czym jest rzeczywistość*, „Życie i Myśl” 271 (1/77), s. 65–71
- Stefan Swieżawski, *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1470 (13/77), s. 1 i 4
- Ks. Józef Tischner, *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 1474 (17/77), s. 1 i 2 (MWW, 292–300)
- Przemysław Mroczkowski, *Prawda i kultura*, „Tygodnik Powszechny” 1475 (18/77), s. 5
- Józef Wołkowski, *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl” 276 (6/77), s. 87–95
- Alfred Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, „Tygodnik Powszechny” 1484 (27/77), s. 1 i 2
- Ks. Tadeusz Ślipko SI, *Byt–człowiek–etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, „Tygodnik Powszechny” 1489 (33/77), s. 6
- Ks. Roman Waszkinel, *Tomizm zmitologizowany*, „Tygodnik Powszechny” 1495 (38/77), s. 4
- Mieczysław Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, „Życie i Myśl” 279 (9/77), s. 103–109
- Bp Bohdan Bejze, *Uczelnie katolickie w nurcie odnowy*, „Tygodnik Powszechny” 1498 (41/77), s. 2
- Mieczysław Gogacz, *Rola filozofii w kulturze*, „Życie i Myśl” 280 (10/77), s. 13–25
- Józef Wołkowski, *Wartość pluralizmu*, „Życie i Myśl” 280 (10/77), s. 26–44
- Ks. Marian Jaworski, *O dochodzeniu do prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 1503 (46/77), s. 1 i 7
- Kazimierz Krajewski, *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl” 281 (11/77), s. 20–28

- Ks. Józef Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1506 (49/77), s. 1 i 2 (MWW, 301–311)
- Stefan Swieżawski, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* (odpowiedź na ankietę), „Znak” 281–282 (11–12/77), s. 1337–1340
- Antoni B. Stępień, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* (odpowiedź na ankietę), „Znak” 281–282 (11–12/77), s. 1344–1348
- Ks. Józef Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* (odpowiedź na ankietę), „Znak” 281–282 (11–12/77), s. 1354–1358 (MWW, 9–13)
- Mieczysław Gogacz, *Rola metafizyki w życiu codziennym*, „Studia Philosophiae Christianae”, rok XIII, nr 2, s. 207–212

1978

- Ks. Jan Popiel SI, *Jezuici o nauczaniu filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1514 (5/78), s. 1 i 2
- Mieczysław Gogacz, *Będziemy dalej filozofować*, „Życie i Myśl” 283 (1/78), s. 44–45
- Józef Wołkowski, *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*, „Życie i Myśl” 283 (1/78), s. 56–60
- Karol Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, „Znak” 284 (2/78), s. 198–212
- Kamil Sipowicz, *Neoplatonizm w hermeneutyce Paula Ricoeura i Martina Heideggera*, „Studia Philosophiae Christianae”, rok XIV, nr 1, s. 175–182
- Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, „Znak” 289–290 (7–8/78), s. 967–980
- Stefan Swieżawski, *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1558 (49/78), s. 4
- Ks. Józef Tischner, *Wiara w czasie adwentu*, „Tygodnik Powszechny” 1560 (51/78), s. 4

1979

- Jan Demboróg, *Z kim filozofować?*, „Tygodnik Powszechny” 1564 (2/79), s. 6
- Józef Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1567 (5/79), s. 5
- Jan Demboróg, *O dobry użytek z nieporozumień*, „Tygodnik Powszechny” 1570 (8/79), s. 3
- Kazimierz Krajewski, *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei ks. Józefa Tischnera*, „Życie i Myśl” 300 (6/79), s. 88–98

Bronisław Dembowski, *Z amerykańskich dyskusji nad dzisiejszą rolą filozofii scholastycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, rok XV, nr 1, s. 215–233

1980

Józef Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków–Warszawa–Lublin 1980

Ks. Józef Tischner, *Myślenie religijne*, „Znak” 317 (11/80), s. 1375–1392 (MWW, 339–362)

Diskusje i publikacije



Ks. Dariusz Oko

SERCE WSPÓLNOTY

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994

Tak, jak być powinno, strona tytułowa tej książki rzetelnie informuje o istotnej zawartości całości. *Między samotnością a wspólnotą* jest wprowadzeniem do filozofii religii i zarazem pierwszą pozycją w nowej serii wydawniczej *α-teologia dla wszystkich* Wydawnictwa Diecezji Tarnowskiej, które notabene rozwija się w ostatnich latach do jednego z najważniejszych w Polsce miejsc popularyzacji myśli filozoficzno-teologicznej. Czytelnik, który zaufa okładce tej książki, nie zawiedzie się. Nawet jeśli nie ma specjalistycznej wiedzy religioznawczej, filozoficznej lub teologicznej, zostanie wprowadzony w podstawowe problemy współczesnej filozofii religii, jej podziały i typologie, jej najważniejsze stwierdzenia i najcenniejsze osiągnięcia. Książka da mu tę wiedzę, ponieważ o. Kłoczowski stara się w niej widzieć religię oczami jej najbardziej znaczących współczesnych badaczy. Na gruncie religioznawstwa są więc tutaj przewodnikami Mircea Eliade i Gerardus van der Leeuw, na gruncie fenomenologicznie zorientowanej filozofii religii Max Scheler i Romano Guardini. W osobie Paula Ricoeura dochodzi do głosu orientacja hermeneutyczna tej filozofii, Emmanuel Lévinas przekazuje dorobek filozofii dialogu, a Paul Tillich reprezentuje tradycję protestancką w myśleniu o religii. Temu otwarciu na współczesność towarzyszy świadomość powiązania z tradycją, świadomość zobowiązania wobec niej, szczególnie wobec tej tradycji, której początek dali św. Augustyn i św. Tomasz. Obok najwybitniejszych myślicieli przemawiają do nas w tej książce również jej najważniejsi świadkowie, jak św. Jan do Krzyża czy święci reformatorzy hinduizmu. Przy wszystkich skrótach i uproszczeniach będących nie do uniknięcia w pracy stanowiącej tylko wprowadzenie nie dochodzi jednak do banalizacji i zniekształcającego uproszczenia. Treść znajduje też odpowiednią dla siebie jakość formy. Książka jest napisana żywym, komunikatywnym językiem, umożliwiającym rozbudzenie i potrzymanie zainteresowania, ułatwiającym zrozumienie; wi-

dać w niej długoletnie doświadczenie utalentowanego wykładowcy. Dla tych powodów – a także biorąc pod uwagę jej objętość i charakter – może być ona polecona nie tylko jako lektura dla wszystkich interesujących się filozofią religii, ale także jako podręcznik dla wielu studiujących teologię w tak szybko rozwijających się ostatnio kolegiach i studiach zaocznych oraz w szeregu seminariów duchownych.

Doświadczenie pedagoga widać też w przejrzystym układzie pracy. Pierwszy z czterech rozdziałów relacjonuje ogólnie stan badań nad religią, mówi o różnych sposobach jej rozumienia i daje zasadniczy klucz do orientacji w sporze o nią. Jest nim dostrzeżenie mocno nieraz redukcjonistycznego charakteru niektórych stanowisk, podczas gdy prawda jest w pełni, w całości. Rozdział drugi prezentuje główne typy religii i religijnego doświadczenia, skupiając się zwłaszcza – obok religii powszechnie znanych w europejskim kręgu kulturowym – na hinduizmie. Szczególnie ten wątek innych religii może być dla czytelnika odkrywczy, również dlatego, że ich poznanie pomaga nieraz o wiele lepiej zrozumieć własną wiarę. Jest dużo prawdy w stwierdzeniu, że kto zna tylko jedną religię, nie zna żadnej. Temu poznaniu, tylko tym razem w perspektywie sposobu komunikacji na terenie religii, służy także rozdział trzeci, zawierający między innymi zarys stosunkowo mało u nas znanej teorii języka religii Iana T. Ramseya.

Ukoronowaniem pracy jest rozdział czwarty mówiący o Tym, który jest centrum religii, sensem jej istnienia. O. Kłoczowski w relacjonowaniu różnych sposobów pojmowania Boga stara się o zachowanie narzuconych sobie rygorów formalnie nie zaangażowanego opisu, ale zarazem sam układ i proporcje poszczególnych części tematycznych, sam dobór autorów i świadków mogą czytelnikowi pomóc w dojściu do takiego pojmowania Boga i religii, do takiej formy religijnego zaangażowania, które wybrał sam Autor – już poza zamierzoną bezstronnością relacji. Ta forma własnego, najbardziej istotnego, osobistego zaangażowania oczywiście nie może być całkowicie zneutralizowana, zawieszona, musi w taki lub inny, mniej lub bardziej świadomy i zamierzony sposób dojść do głosu, „prześwitywać” przez tekst. Tekst o Kłoczowskiego swoim wewnętrznym układem, swoją dynamiką jest otwarty na Boga osobowego, na Boga, który wyprowadza człowieka z jego samotności. Ten tekst jest otwarty na Boga, który buduje wspólnotę pomiędzy sobą i człowiekiem, który buduje wspólnotę pomiędzy ludźmi, który jest źródłem i sercem tej wspólnoty. Sam tytuł zdaje się na to wskazywać.

Przy okazji tego napięcia pomiędzy wybranym, egzystencjalnym, jak najgłębszym religijnym zaangażowaniem a zamierzoną i upragnioną

bezstronnością w opisie religii warto powiedzieć coś o zasadniczym, filozoficznym i metodologicznym nastawieniu tej książki. O. Kłoczowski jednoznacznie deklaruje fenomenologiczne podejście w badaniu religii – i jest to naturalne i zrozumiałe w czasach, kiedy takie nastawienie jest powszechne i dominujące w filozofii. Jest to zrozumiałe w czasach, kiedy kwestię istnienia Boga uważa się dość powszechnie za niemożliwą do rozumowego rozstrzygnięcia, ale istnieje przynajmniej zgoda co do możliwości opisu każdego ludzkiego fenomenu, w tym także fenomenu religijnego. Trzeba jednak przynajmniej wspomnieć, że to nastawienie może być uzupełnione o perspektywę metafizyczną, to znaczy o opis i rozumienie religii wychodzący z uważanego za wystarczające racjonalnie uzasadnione przekonania, że Ten, który jest religii centrum i sensem – Bóg – rzeczywiście istnieje. Dochodzi tu do głosu głębsza różnica, głębszy spór pomiędzy dwoma zasadniczymi stanowiskami, które ogólnie można nazwać paradygmatem Kanta i paradygmatem Tomasa. W kwestii Boga dla paradygmatu Kanta charakterystyczny jest, z jednej strony, radykalny agnostycyzm na gruncie czystego, racjonalnego, obiektywnego, niezaangażowanego poznania, a z drugiej teizm – tyle tylko, że na jakiejś innej płaszczyźnie, najczęściej racji praktycznych (moralnych) lub wiary. Wiele form nowożytnego i współczesnego teizmu (z Schelerem, Marcelem, Küngiem i Lévinasem włącznie) sprowadza się w gruncie rzeczy do tego stanowiska, jest jakimś jego wariantem. Jest ono też do dzisiaj klasycznym stanowiskiem tradycyjnej myśli protestanckiej (np. Barth, Tillich). Natomiast dla paradygmatu Tomasa charakterystyczne jest przekonanie o możliwości obiektywnego, racjonalnego poznania istnienia Boga – i tym samym w jakimś bardzo ograniczonym, analogicznym sensie Jego samego. Zgodnie z tym stanowiskiem w wymiarze egzystencjalnym człowieka, w wierze i etyczności, widzi się albo punkty możliwego początku dróg prowadzących do Boga, albo ich istotne uwarunkowania, uwarunkowania, które pozytywnie lub negatywnie – również jako konieczne warunki faktycznej możliwości – wpływają na sposób kroczenia tymi drogami, ale które same w sobie nie są w stanie znieść ani obiektywnego, racjonalnego charakteru tych dróg, ani ich zasadniczej, epistemologicznej możliwości. Nie mogą, bo racjonalna droga do Boga nie jest żadną wydumaną, sztuczną, nieuzasadnioną konstrukcją, ale pierwotną, niekwestionowaną i nieusuwalną strukturą daną mniej lub bardziej tematycznie, mniej lub bardziej wyraźnie w każdej ludzkiej egzystencji, jest po prostu naturalnym stematyzowaniem tysięcy nierozzerwalnych nici łączących stworzenie ze Stwórcą. Takie stanowisko jest charakterystyczne dla klasycznego nurtu myśli

katolickiej, który w naszych czasach tworzyli między innymi Maritain i Gilson, Lonergan i Coreth, Rahner i Balthasar. Stanowisko to daje możliwość pojednania pomiędzy rozumem a wiarą, możliwość przejścia pomiędzy nimi, ale dla swojego utrzymania wymaga wyjścia poza fenomenologię – na terenie której stosunkowo łatwo o zgodę – do metafizyki i filozofii poznania, gdzie trzeba podjąć trud ich konstruowania odpowiednio do wymagań czasów oraz wytrwania w nieraz bardzo trudnej i ostrej polemice. Ten paradygmat Tomasza pozwala jednak uniknąć szeregu słabości i dramatów paradygmatu Kanta, z których wspomnieć można choćby o ostrym dualizmie, a nawet radykalnym rozszczepieniu pomiędzy wiarą a rozumem (to bardzo dziwne, że na przykład nic z tych wspaniałych przymiotów Boga, o których mówi wiara, z tego „wszystkiego”, czym jest On dla świata i człowieka, nie miałoby być dostępne dla teoretycznego, obiektywnego poznania...), a także o zanikaniu jednego przynajmniej członu osobowej relacji (bo jeśli osoba jako rzecz sama w sobie i Bóg jako transcendentny są tak bardzo niepoznawalni, to do kogo my właściwie się odnosimy, z kim przyjaźnimy, kogo kochamy?). W ogóle wydaje się, że jakkolwiek droga do Boga osiąga Go, jeżeli w którymś miejscu – w mniej lub bardziej otwarty i świadomy sposób – przechodzi na tor, na poziom metafizyczny, na ile gdzieś dokonuje zaakceptowania podstawowych metafizycznych struktur. W ogóle wydaje się, że mówienie o Bogu w paradygmacie Kanta ma o tyle ostateczne znaczenie, o ile jest jakoś uzupełniane o paradygmat Tomasza. Szczególnie wyraźne staje się to po dostrzeżeniu, jak trudne, a właściwie niemożliwe jest na gruncie kantowskiego stanowiska polemizowanie z krytyką teizmu przeprowadzoną przez Feuerbacha, Marksa, Nietzschego, Freuda i Sartre'a.

Coś z tego najgłębszego sporu pomiędzy metafizycznymi lub anty-metafizycznymi paradygmatami musi też oczywiście przenieść się na nastawienie fenomenologiczne, musi być obecne w tej książce, gdzie, z jednej strony, bardzo chętnie są cytowani Augustyn i Tomasz, gdzie wypowiedane są krytyczne uwagi na temat koncepcji poznania religijnego u Kanta i Lévinasa (s. 103 i 145), ale gdzie – z drugiej strony – po-jednawczo, ale chyba jednak zbyt minimalistycznie interpretuje się możliwość rozumowego poznania Boga według Tomasza (s. 135) i z upodobaniem przytacza się zdanie Schelera: „wszelka wiedza o Bogu jest zawsze wiedzą otrzymaną od Boga” (s. 97). Oczywiście, napięcia tego nie usunie się na gruncie fenomenologii, rozwiązanie tego problemu wymaga prac na o wiele większą skalę, ale warto pamiętać o jego najgłębszych korzeniach, o możliwości innych – niekoniecznie przeciwstawnych, ale

właśnie kompatybilnych i uzupełniających się – koncepcji początku i metody w filozofii religii.

Te inne koncepcje znajdują może swoje miejsce w opracowaniach bardziej obszernych – w naturalny sposób następujących po wprowadzeniach i wstępach. Może powoli również i u nas pojawiają się warunki dla powstawania takich dzieł, może również i u nas nadchodzi ich czas. Nadzieja na to wydaje się mieć swoje uzasadnienie.

Ks. Dariusz Oko

METAFIZYKA W GRANICACH POSTULATU

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994

Książka ta, będąca zbiorem artykułów zebranych i wydanych z okazji sześćdziesiątych urodzin Autora, stanowi najobszerniejsze świadectwo, swoistą kronikę jego myślenia w kręgu metafizyki, jakie dokonało się na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Jest to świadectwo myślenia istotnego, a zarazem wielostronnego, wieloaspektowego – i to zarówno co do zakresu poruszanej problematyki, jak i co do partnerów filozoficznego dialogu. W tych artykułach widać wielką, filozoficzną erudycję; profesor Stróżewski podejmuje w nich tematy najbardziej istotne, najbardziej metafizyczne z metafizycznych, pyta o *arché* i o Boga, o istnienie i o nicność, o racjonalność i o sens, pyta w końcu o dialektyczność metafizyki i o samą jej możliwość, jej metodę. W wędrowaniu po zawikłanych ścieżkach mających prowadzić do samego jądra bytu jest otwarty na radę i doświadczenie każdego ze znaczących przewodników, którzy już przed nim te ścieżki przemierzali. Natrafiając na spór między nimi, sam nie rozstrzyga go z góry, stara się najpierw rzetelnie zrozumieć każdego z nich i – gdzie to możliwe – pogodzić ze sobą, usunąć pozorną sprzeczność poglądów, a wydobyć ukrytą, niedostrzeżoną i niezrozumianą jeszcze zgodność. Wsłuchuje się w opowieści filozofów tak różnych, jak Platon i Arystoteles, jak Tomasz i Hegel, jak Kant i Bergson, wchodzi w światy przez nich częściowo odkryte, częściowo wymyślone, światy tak wielkie i tak odmienne, a wszystko to w nadziei, że niejedno z tych światów uda się ocalić i zachować jako część większej całości, jako część metafizyki właśnie. Otwarty jest też na metafizyczny wymiar sztuki, wiersze Leśmiana i ikony Rublowa traktuje jako istotne światło dla poszukiwań. Ta zasadnicza, fundamentalna otwartość jest między innymi cechą postawy i metody fenomenologicznej, którą profesor Stróżewski zawdzięcza swojemu mistrzowi, Romanowi Ingardenowi. Do pewnego stopnia jego myśl jest też kontynuacją myśli ontologicznej tego wielkiego ucznia Husserla, spotykamy w niej często wiele z Ingardenowskiej

terminologii (szczególnie „momenty bytowe”), Ingardenowskiej metody (np. badanie możliwości występowania wszelkich możliwych kombinacji połączeń określonych cech jako wstęp do dyskusji możliwości ich realności).

Ta otwartość w myśleniu, jak zawsze, jest nagrodzona jego owocnością, umożliwia poznanie wielu istotnych elementów najważniejszych systemów metafizycznych i w niejednym staje się źródłem nowych pomysłów, przybliżających może nie tyle metafizykę jako taką, co jej rozumienie. Na tym też chyba polega zasadnicza wartość tej książki. Może ona wielu pomóc w rozumieniu istotnych problemów metafizyki, jej wielkich zmagani i prób odpowiedzi, sama też oferuje jakieś światło i jakąś nadzieję dla prób nowych. Przez to samo może też „przebudzić” u czytelników metafizyczną wrażliwość, może przyprowadzić ich na powrót do metafizycznych pytań jako najważniejszych pytań naszej egzystencji. Przez to samo jest już ona znakiem i przejawem życia metafizyki, a kiedy się wspomni, jak wielu i jak często odmawiało metafizyce samego prawa do życia, staje się ona też znakiem odwagi, za którą można być profesorowi Stróżewskiemu szczególnie wdzięcznym. Z tą odwagą wiąże się też podobna odwaga mówienia o św. Tomaszu z Akwinu z wyjątkową, szczególną sympatią i uznaniem jako o wielkim i aktualnym mistrzu, a także odwaga ukazywania religii jako punktu dojścia filozofii, jako zajmującej poczesne miejsce w filozoficznej perspektywie (por. s. 437), a więc odwaga mówienia rzeczy tak niepopularnych na współczesnym filozoficznym Areopagu. Profesor Stróżewski widzi też powiązanie metafizyki z religią, która jest w jego tekstach obecna jako wyraźne tło i zarazem inspiracja. Jest też on jak najbardziej otwarty na myślenie o Bogu, w niejednym miejscu do tego myślenia doprowadza, i to chyba nie przypadek, że artykuły mówiące o Nim najwięcej znajdują się na końcu, podobnie jak uprzywilejowanym miejscem mówienia o Bogu jest zakończenie tych artykułów. Tak przynajmniej uporządkowanie artykułów i całego zbioru przypomina strukturę klasycznej metafizyki, gdzie myślenie i mówienie o Bogu stanowiło zakończenie i ukończenie.

To całe myślenie o metafizyce dokonuje się jednak zasadniczo w ramach postulatów i hipotez, w ramach skądinąd często, od czasów Kanta, wyznaczanych metafizyce w nowożytnej filozofii. Profesor Stróżewski nie stawia jakichkolwiek zasadniczych tez metafizycznych, orzekających, że podstawowe struktury bytu są takie właśnie a nie inne, nie uznaje wyraźnie za swój żadnego systemu metafizycznego przeszłości, nie tworzy też jakiegось zarysu nowej metafizyki. Po rozważeniu trzech

wielkich koncepcji istnienia, koncepcji Parmenidesa, Hegla i Tomasza, pisze: „Pytanie, które teraz, na zakończenie naszych rozważań, musi zostać postawione, brzmi po prostu: która z tych koncepcji jest prawdziwa? Nie odważę się na nie odpowiedzieć. Ale niech wolno mi będzie zaproponować pewną próbę [podkr. moje], która – być może – rzuci na te trzy koncepcje światło, pozwalające lepiej je zrozumieć” (s. 68). Taki jest też zasadniczy tenor tej książki, ukazują go też same tytuły dwóch z trzech zasadniczych jej części: *Próby interpretacji* i *Próby rozjaśnienia*. Profesor Stróżewski nie chce zaferować niczego więcej, jak interpretacji, rozjaśnienia, podprowadzenia. Zbyt dobrze zna tak liczne nowożytne, nieraz w swych intencjach druzgocące, krytyki metafizyki, a także przeróżne nieudane lub niedokończone próby jej konstruowania. Choćby *Spór o istnienie świata* Romana Ingardena, w którym na końcu drugiego tomu, po tylu tak wnikliwych analizach ontologicznych, analizach związków koniecznych zachodzących pomiędzy jakościami idealnymi, analizach możliwości istnienia, jesteśmy jeszcze dalecy od rozpoczęcia konstruowania metafizyki, a nawet nie możemy powiedzieć, czy świat realny istnieje. Nie znalazł się też nikt, również spośród najwybitniejszych uczniów Ingardena, kto by te analizy choćby próbował poprowadzić dalej, kto doszedłby do metafizyki. A jakże bez dalszego ciągu i zakończenia tego *Sporu*, bez tysiąca i więcej drobiazgowych, żmudnych analiz można by postawić jakąkolwiek tezę metafizyczną? Nic dziwnego więc, że metafizyka, tak samo w gruncie rzeczy, jak już dla Kanta, pozostaje tu postulatem; nie wychodzi się poza granice tego postulatu (por. s. 436 i 437).

W ten sposób profesor Stróżewski nie przekracza zasadniczo granic paradygmatu kantowskiego, widzi potrzebę metafizyki, ale nie usiłuje jej uzasadnić jako czystego, obiektywnego poznania, postuluje ją jedynie – tyle że przy pomocy racji nieco odmiennych od kantowskich. W ten sposób jego refleksja istotnie odróżnia się od tych kierunków filozoficznych, w których metafizyce odmawia się wszelkiej sensowności i prawa bytu – na przykład od pozytywizmu czy scjentyzmu, zajmuje pozycję „filozoficznego środka”, ale nie może zostać zaakceptowana do końca przez tych, którzy widzą w metafizyce coś więcej, jak tylko rozjaśnienie, interpretację czy ekspresję życzeń, którzy widzą w niej coś więcej, jak tylko system założeń, postulatów czy hipotez. W ich imieniu trzeba zasygnalizować kilka zasadniczych różnic, co jest tylko częścią bardziej podstawowego filozoficznego sporu, sporu między idealizmem i realizmem. Jedno z najpoważniejszych zastrzeżeń budzi zarzut, jaki zostaje sformułowany wobec metafizyki, zarzut przesadnych, nierealnych, bo boskich

ambicji poznawczych: „Wszystko, co do tej pory zostało tu powiedziane, należy traktować jako pewnego rodzaju hipotezę, głoszącą, że ukrytym postulatem wszelkiej metafizyki jest uzyskanie poznania, które równe byłoby poznaniu, jakim dysponuje Bóg, a przynajmniej z takim porównywalne” (s. 316). Bo czy nie jest tak, że jest to ukrytym postulatem nie tylko metafizyki, ale każdego ludzkiego poznania, ponieważ na ile człowiek rzeczywiście osiąga prawdę, na tyle osiąga poznanie nie odbiegające od poznania Bożego, ponieważ w swej istocie prawda nie jest stopniowalna, a trudno wyznawać teorię dwóch i więcej prawd. Na ile człowiek osiąga prawdę, choćby najbardziej cząstkową i ograniczoną, na tyle to osiągnięcie ma w sobie coś z absolutności, coś z boskości, na tyle zgadza się on w tej prawdzie nawet z samym Bogiem, który choć tę prawdę widzi w o wiele szerszym kontekście i liczniejszych powiązaniach, to przecież nie neguje jej w jej czątkowości (jest to zresztą warunek jakiegokolwiek sensownego dialogu z Nim). A przesadne, „boskie” ambicje poznawcze zagrażają może nie tyle metafizyce, co pokantowskiej teorii poznania. Jeżeli po dwóch wiekach od Kanta, po rozkwicie i zwiędnięciu całego ciągu filozoficznych systemów nie udaje się znaleźć przejścia do świata realnego (nawet takim umysłem jak Husserl i Ingarden), to może jest temu winny jakiś zasadniczy błąd początku? Czy oczekiwanie na znalezienie tego przejścia nie ma czegoś z oczekiwania na Godota – nie może być i nigdy nie zostanie spełnione, a poszukujący go są na zawsze skazani na błądzenie we mgle? Bo jeżeli nie jest się pewnym istnienia świata realnego, to jakże można być pewnym istnienia innej osoby i Boga, jakże można być pewnym jakiegokolwiek zasady zachowania się wobec nich, jakiegokolwiek dialogu lub etyki? Może człowiek stawia takie wymagania krytyczne swojemu poznaniu, które nie są spełnialne, bo są boskie, a może nawet ponad-boskie, bo może przy ich zastosowaniu sam Bóg musiałby zwątpić, czy poznaje świat realny? Albo czy przy zastosowaniu tych kryteriów ludzie żyjący już w całkowitej wspólnocie z Bogiem i duchy czyste (jeśli przyjmujemy ich istnienie), mieliby pewność, że poznają coś poza swoją świadomością? Czy wątpliwości idealisty teoriopoznawczego mogłyby ustać w (filozoficznym) niebie, czy raczej również tam z konieczności znalazłby on podstawy zwątpienia? Czy w szukaniu pewności, ugruntowaniu poznania dobrze się wie, czego właściwie się szuka, co mogłoby zakończyć to poszukiwanie, czy zostawia się w ogóle miejsce na nieuniknioną i nieusuwalną różnicę pomiędzy podmiotem i przedmiotem w poznaniu? Czy w szukaniu pewności ma się wystarczającą pewność, że szuka się jej na właściwym sposobie, tym bardziej, że tyle lat poszukiwań nie przyniosło rezultatu?

A jeśli mówi się już o boskich uroszczeniach metafizyki, to czy w tym sporze nie chodzi raczej o inne, głębsze uroszczenie? Nie musi być uroszczeniem metafizyki, że chce ona jedynie zdać sprawę z podstawowej relacji łączącej Boga z człowiekiem, Stwórcę ze stworzeniem, relacji tak fundamentalnej, mocnej i jednak nie-tematycznie obecnej, że trudno ją zanegować. Czy nie chodzi w tym sporze raczej o uroszczenie człowieka do bycia-bez-Boga, do stworzenia sobie uludy świata wystylizowanego z Jego obecności, świata, w którym rzekomo nie ma Jego jednoznacznych śladów? Czy negacja metafizyki nie jest tylko częścią szerszej, może nawet nie całkiem uświadomionej, strategii „trzymania Boga na dystans” od tego świata, strategii, dla której metafizyka ześrodkowana na Bogu, po religii mówiąca o Nim najwięcej, mówiąca o Nim w swoim szczycie i ukoronowaniu, po prostu jest nie do zniesienia? Czy relacja do metafizyki nie jest niekiedy uwarunkowana wcześniejszą i bardziej fundamentalną decyzją – właściwie decyzją ostatecznie najbardziej fundamentalną – decyzją-rozstrzygnięciem w kwestii Boga? Czy całkowita, przynajmniej filozoficzna, Jego negacja, nie implikuje też całkowitej negacji metafizyki, a filozoficzny dystans wobec Niego albo relatywizacja Jego problemu nie oznacza też zwykle dystansu wobec metafizyki, jej relatywizacji? Przecież nie jest tak całkiem przypadkowe, że najbardziej znaczący teoretycy ateizmu, jak Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre, albo też najbardziej znaczący agnostycy w kwestii Boga, jak Kant (przynajmniej w obszarze rozumu czystego, a więc ostatecznie jedyne zobowiązującego) i Heidegger, w najbardziej zdecydowany i radykalny sposób odrzucali metafizykę. Tak więc czy to raczej nie metafizyka, ale właśnie jej odrzucenie lub relatywizacja jest uroszczeniem człowieka, uroszczeniem będącym częścią próby budowania świata, w którym Bóg nie może się już pojawić jako Pan, jako Alfa i Omega, ale najwyżej jako ludzka projekcja albo jako idea regulatywna, hipoteza lub postulat – niejako z łaski ludzkiego umysłu, jemu podporządkowany? Dla takiego nastawienia metafizyka, która nie tyle ma boskie uroszczenia, co broni miejsca boskości w tym świecie przed uroszczeniami człowieka, która broni samego człowieka przed najgorszym zapomnieniem, zapomnieniem Boga – jest nie do zaakceptowania, musi zostać całkowicie lub przynajmniej częściowo odrzucona.

Może wyjście z tego impasu prowadzi, jak u Kanta, poprzez etykę, tylko nie jest to wyjście na sposób postulatów, ale przejrzenia, przebudzenia, uświadomienia sobie tego, co jest już od początku dane, od początku znane. Bo czy nie jest tak, że jeśli metafizyka byłaby jedynie postulatem, to postulatem byłaby także etyka? Postulatem możliwym do

obalenia, bo czy „obalenie” metafizyki nie oznacza, że obalenie każdej nie-metafizycznej etyki staje się już tylko – na gruncie tego wcześniejszego obalenia – dziecinną igraszką? Ale też na odwrót, czy jakakolwiek pewność etyczna nie zakłada jakiejś wcześniejszej pewności metafizycznej? Czy każdy dowód etyczny nie ma ostatecznie tylko na tyle wartości, na ile jest ukrytym dowodem lub stwierdzeniem metafizycznym, na ile w jakiś sposób przechodzi w niego albo go nie-tematycznie zakłada? Czy postulowanie, a nie twierdzenie, nie oznacza tylko przesunięcia sporu o prawdziwość twierdzenia na inny poziom – bo jakie są racje wyboru tego, a nie innego postulatów? I czy wspólny rdzeń zasad etycznych, które razem wyznaczają pomimo wszystkich filozoficznych i innych różnic, nie zakłada ich wspólnego rdzenia metafizycznego, który wszyscy, choćby nie całkiem świadomie, w sobie nosimy, uznajemy i wyznajemy? Czy zatem metafizyka nie jest po prostu tylko kwestią stematyzowania, ujaśnienia podstawowych struktur, które są nam dane od zawsze i według których żyjemy? I to choćby stematyzowania również przy pomocy kantowskiej, transcendentalnej metody? Również dlatego w konstruowaniu ludzkiego poznania może nie należy na początku we wszystko zwątpić lub wszystko zawiesić, bo nie ma już potem na czym się oprzeć, nie ma z czego i jak powrócić. Może zamiast zwątpienia na początku we wszystko lepiej, jak radził już Newman, we wszystko najpierw uwierzyć, wszystko przyjąć i dopiero w obrębie tego przyjęcia korygować i rozwijać poznanie?

Do takich pytań pobudza książka profesora Władysława Stróżewskiego, w dialogu z nim można dalej szukać na nie odpowiedzi, zachowując nadzieję ich wspólnego znalezienia. Ta nadzieja jest uzasadniona, ponieważ, jak pisze autor *Istnienia i sensu*, zgodnie z istotą (nie tylko) metody fenomenologicznej: „Chodzi wreszcie – i to przede wszystkim – o utrzymanie otwartego, niedogmatycznego, pozbawionego wszelkich uprzedzeń nastawienia w stosunku do wszystkich nasuwających się zagadnień i ostrożności nie tylko w ich podejmowaniu, ale i ewentualnym ich odrzuceniu” (s. 267).

Ks. Jerzy Koperek

LAURA PAOLETTI, *Ermeneutica delle condizioni umane*, Edizioni Fondazione Internazionale „Nova Spes”, Roma 1990

Laura Paoletti, profesor historii filozofii włoskiej na Uniwersytecie Rzymskim „La Sapienza”, jest koordynatorem naukowym Międzynarodowej Fundacji „Nova Spes”. Jej zainteresowania koncentrują się wokół problemów antropologicznych, rozpatrywanych z punktu widzenia hermeneutyki w ramach filozofii egzystencjalnej „konkretnego człowieka”. Przykładem takich zainteresowań jest jej książka *Ermeneutica delle condizioni umane*.

Ujęcie problematyki człowieka poprzez analizę jego konkretnej sytuacji pozwala ukazać warunki ogólne doświadczane przez każdą osobę w sposób indywidualny. To, co człowiek czuje i przeżywa, jest konstytutywnie z nim związane, a chociaż nie może to zmienić fundamentalnej natury człowieka, jednak ją indywidualizuje w sposób jemu tylko właściwy. Dzięki ukazaniu konkretnej sytuacji człowieka można wyróżnić te elementy ludzkiej egzystencji, które są wspólne dla wszystkich, a przynajmniej dla wielu ludzi. Ich personalistyczne przedstawienie pozwala równocześnie doświadczać ich na sposób indywidualny. Te elementy nazywane w książce „warunkami ludzkimi” są z istoty stałe, ale zarazem zawsze przeżywane i doświadczane w różnych formach.

Powiązanie między uniwersalnością i indywidualnością znajduje swoją pierwotną realizację w warunkach ludzkich. Jest to możliwe, ponieważ konstytuuje je osoba jako jednostka nie tyle abstrakcyjna czy logiczna, ale właśnie ontologiczna. Dzięki ontologicznej podstawie osoby odnajdujemy w niej zdolność zawierania w sobie różnorodności, bez obawy rozproszenia się. Ten wymiar różnorodności, czy raczej *specificum* ludzkich uwarunkowań, przy zachowaniu tożsamości osób, wpływa pozytywnie na relacje międzysobowe. Indywidualne warunki osób nie tylko nie wpływają na zewnętrżność i powierzchowność tych relacji, ale konstytuują tożsamość każdej z osób.

Studium na temat warunków ludzkich jest istotnym elementem studium o osobie. „Okoliczności”, które wpływają na zachowanie się osoby, czyli znajdują się w bliskości podmiotu-osoby, równocześnie w nią wchodzą, tworząc jej osobowość. Sama zaś osobowość, wchodząca

w warunki, przenika je, ożywia i personalizuje w sposób niepowtarzalny. Na tej podstawie odkrywamy wielkość osoby, która jest zdolna w sposób indywidualny przeżywać warunki wspólne dla wielu. Perspektywy egzystencjalizmu w powiązaniu z istotną cechą jedności osoby umożliwiają bardziej integralne jej zrozumienie. W tym punkcie dotyka się problemu związku pomiędzy egzystencją a osobą, pomiędzy warunkami i okolicznościami, w których żyje osoba, a jej podstawami ontologicznymi.

Autorka nawiązuje również – jako specjalistka z dziedziny historii filozofii włoskiej – do zagadnienia „etyki sytuacyjnej”, która została rozpowszechniona w Italii dzięki Pietro Piovaniemu. Jej rozważania na ten temat są propozycją o charakterze integralnym i z jednej strony wspomagają etykę sytuacyjną w zachowaniu zainteresowania indywidualnością jednostki, a z drugiej strony bronią jej przed popadnięciem w relatywizm. Analizowane studium Laury Paoletti może więc stanowić pomoc dla obiektywnego i integralnego zrozumienia człowieka i jego działań w sensie etycznym.

Zrozumienie osoby ludzkiej w jej obiektywnej prawdzie, z równoczesnym uwzględnieniem jej indywidualnych uwarunkowań, jest drogą do przedstawienia personalizmu bliskiego ujęciom Karola Wojtyły jako filozofa łączącego tradycje tomizmu z fenomenologią.¹ Ten typ myślenia filozoficznego zmierza do określenia osoby w jej dynamizmie życiowym, tj. w jej działaniu, ale również i jej odnalezieniu się w określonych społecznych uwarunkowaniach, w ramach których człowiek buduje swoją osobowość. Personalizm, który rozwija tematykę osoby, strzegąc się równocześnie przed niebezpieczeństwem relatywizmu etycznego, jest propozycją zagwarantowania godności osoby w relacjach do świata i warunków oraz okoliczności, w których żyje i działa konkretny człowiek. Rozróżnienie relacji konkretnego bytu osobowego do okoliczności, które przeżywa, od relacji bytu nieosobowego znajdującego się wewnątrz okoliczności prowadzi do wykazania konieczności ustanowienia relacji międzysobowych w sposób różny od tych, według których wchodzą z sobą w relacje bytu nieosobowe. Człowiek nie może być traktowany jako pewien numer czy liczba porządkowa, wprzęgnięty w jakiś system organizacyjny, którego nie jest podmiotem, lecz tylko elementem mechanicznym, zewnętrznie związanym z innymi.

Tu widać konsekwencje wynikające z powyższych rozważań, a dotyczące organizowania społeczeństw. Pojmując osoby jako członków pew-

¹ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, nr 664–674; por. tenże, *Osoba i czyn*, wyd. II, Kraków 1985 (I wyd. 1969).

nej „klasy”, tzn. pewnej kategorii logicznej, ale nie osobowej, do której jednostki są włączone z samego faktu posiadania pewnej cechy czy też własności wspólnej, dochodzi się do systemu klasowego w społeczeństwie. Taki właśnie sposób rozumienia społeczeństwa wykazał jego charakter niszczycielski względem człowieka. Z powyższego wynika niemożność bezpośredniego przejścia od teorii pozornie intelektualistycznych do konsekwencji praktycznych. Teorie te są nie do zastosowania w rzeczywistości ludzkiej, którą zamierzają zmienić. Chęć zasymilowania tego, co nie daje ku temu możliwości, oraz przechodzenie obok tego, co powinno wykazywać różnice w traktowaniu rzeczywistości teoretycznie bądź praktycznie, prowadzi do wyników przeciwnych do zamierzonych.

Zagadnienia powyżej zanalizowane są przedstawione w prezentowanej pracy w trzech częściach. Pierwsza dotyczy struktury warunków ludzkich, a wśród nich zagadnienia czasowości, relacji międzysobowych, ekonomicznych i społecznych. W części drugiej rozważono problem warunków ludzkich, uzależnionych od różnych sytuacji życiowych, takich jak wymiar afektywny, zagadnienie cierpienia, wolności, samotności i mowy ludzkiej. Część trzecia ujmuje warunki ludzkie w kontekście etycznym. Podjęty jest tu problem rozwoju osoby w jej specyficznych uwarunkowaniach, zagadnienie etyki sytuacyjnej w kontekście norm moralnych. Jako końcowy wniosek autorka zaproponowała nowy porządek relacji opartych na uznaniu i rozwoju problematyki „warunków ludzkich”.

Wydaje się, że taki sposób rozumienia problematyki osoby ludzkiej, zakorzenionej w różnych uwarunkowaniach osobowych i społecznych, może posłużyć do szerszej refleksji nad losem człowieka i jego możliwościami działania w świecie współczesnym. Człowiek jest niewątpliwie zainteresowany w umiejętnym rozróżnieniu tego, co jest w jego życiu istotą, od tego, co jest przypadłością, co ma pierwszorzędne a co drugorzędne znaczenie. Po lekturze tej książki można wysnuć wniosek o integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Nie można bowiem człowieka rozumieć jedynie od strony jego istoty, pomijając warunki życiowe, w których żyje i działa jako osoba. Ontologiczne zrozumienie człowieka nie daje jego pełnej wizji. Człowiek mocujący się w swoim życiu z wieloma problemami wymaga więc od współczesnych filozofów i etyków integralnego zrozumienia swoich losów, pracy, cierpienia, trudów i poświęceń dla sprawy jego dobra osobowego i społecznego.

Laura Paoletti, dając wyraz swojej wierze w prawo człowieka do takiego właśnie spełnienia się jako osoby ludzkiej, zmierza do odnaj-

dywania największych dynamizmów tkwiących w człowieku, co czyni z niego istotę zdolną do nieustannego rozwoju osobowego. Spojrzenie więc na człowieka w kategoriach prawdy o nim samym prowadzi nie tylko do zrozumienia go jako bytu ontologicznego, ale również jako jednostki zdolnej do rozwoju i nieustannego akceptowania własnych sił i dynamizmów rozwojowych, ujawniających się w kontaktach z innymi osobami. Tego typu uczestnictwo w życiu społecznym, które rozwija samą osobę ludzką, decyduje o personalistycznym ujęciu życia społecznego.²

Zmierzając do wprowadzenia personalistycznych zasad etycznych do nowych układów i warunków społecznych w Polsce warto więc – w myśl analizowanego studium – dostrzec w osobie ludzkiej jej ogromne możliwości i na nich oprzeć wszelką reformę społeczno-ustrojową. Człowiek jest drogą Kościoła, ale człowiek winien także stanowić podstawową linię działania społeczności świeckiej. Na tej płaszczyźnie współpracy państwa i Kościoła nie powinno zabraknąć troski o podstawowe dobro osoby ludzkiej, tj. o jej pełną realizację siebie jako istoty cielesno-duchowej powołanej do doskonałości nadprzyrodzonej, ale z uwzględnieniem jej osobowych aspiracji. Studium Laury Paoletti może posłużyć do głębszego zrozumienia zadań społecznych zarówno państwa, jak i Kościoła, których współpraca winna uzewnętrznić się w trosce o integralne dobro osoby ludzkiej.

² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 323–366.

Ks. Jerzy Koperek

ALBERTO BONDOLFI, *Primum non nocere. Studi di etica biomedica*, Edizioni Alice, Comano 1992, s. 210

Alberto Bondolfi jest teologiem, którego praca naukowo-badawcza i dydaktyczna związana jest z Instytutem Etyki Społecznej na Uniwersytecie w Zurychu. Pełni także funkcję przewodniczącego Szwajcarskiego Towarzystwa Etyki Biomedycznej oraz jest członkiem Centralnej Komisji Etyki w Szwajcarskiej Akademii Nauk Medycznych. Wykładał na Uniwersytetach w Bernie, Bazylei i Fryburgu. Ponadto jest autorem wielu publikacji z zakresu etyki. Wyrazem jego szczególnych zainteresowań są artykuły z dziedziny etyki biomedycznej. Alberto Bondolfi przedstawił zbiór swego dorobku naukowego z tej dziedziny w książce *Primum non nocere*.

Zawarte w tym woluminie specjalistyczne prace dotyczą między innymi zagadnień genetyki, eutanazji, prawa i moralności w perspektywie społeczno-genetycznej, technik prokreacji, diagnoz prenatalnych, przerywania ciąży, sterylizacji, przeszczepów, „statusu prawnego” embrionu, aspektu społeczno-etycznego bezpłodności i zapobieganiu AIDS, „statusu” moralnego zwierząt i roślin oraz „praw” zwierząt i doświadczeń z ich udziałem.

Autora w szczególny sposób interesuje problematyka społeczno-prawnego i społeczno-politycznego wymiaru życia ludzkiego. Ze względu na swoje teologiczne przygotowanie dostrzega on w wymiarze religijnym powyższych zagadnień perspektywę adekwatnego ich zrozumienia i wykazania zarazem szczególnej sensybilności etyki chrześcijańskiej na poruszane problemy. Zdaniem autora, wymiar religijny i zarazem chrześcijański pozwala głębiej wniknąć w zagadnienia ludzkiej egzystencji.

Zainteresowanie autora aspektami społeczno-politycznymi wynika – jak sam to przyznaje – z opracowania wielu znajdujących się w książce zagadnień w ramach przyjętych przez niego obowiązków w różnych częściach Europy, a szczególnie w krajach niemieckiego obszaru językowego. Tłumaczy w ten sposób tło badań naukowych, które powstały w różnych kontekstach sytuacji społecznych i politycznych krajów europejskich. Autor zatrzymuje się nad aspektami społeczno-politycznymi, do-

strzegając w nich różnice wynikłe ze specyfiki poszczególnych państw, narodów i społeczeństw.

Na podstawie przedstawianej książki nie sposób nie próbować ocenić realnego wpływu zewnętrznych uwarunkowań na niezmiennie zasady, którymi nauka społeczna Kościoła kieruje się w analizie zagadnień etycznych, szczególnie związanych ze sferą życia ludzkiego. Ochrona prawa do życia od momentu poczęcia do godziwej śmierci jest tematem opracowań etycznych, które niezmiennosc zasad moralnych akceptują i propagują w całej rozciągłości. Personalistyczne ujęcie osoby ludzkiej stanowi bowiem o podstawie etycznej refleksji i zarazem gwarantuje obiektywność praw człowieka, którego godność jest zakorzeniona w stwórczym działaniu Boga.¹

Obiektywnie rzecz biorąc, możliwości człowieka są ograniczone, ale poszukując coraz to nowych rozwiązań także w sferze genetyki, sięga on Tajemnicy Absolutnej życia ludzkiego. Człowiek może współpracować z Dawcą życia w dziele stwarzania świata, ale może również w pewnym sensie dążyć do Jego zastąpienia, bądź ograniczenia Jego wpływu na przebieg procesu rodzenia się życia. Temu problemowi są poświęcone zarówno wypowiedzi Magisterium Kościoła², jak też liczne teologiczno-moralne jego opracowania³.

Prawo do życia jest niezbywalnym prawem osoby ludzkiej. W kategoriach myślenia personalistycznego nie można sobie wyobrazić, aby to prawo mogło być rozumiane inaczej w zależności od zewnętrznych uwarunkowań. Tym niemniej należy ten problem podnosić, przede wszystkim na łamach katolickich publikacji, jako że w mentalności współczesnych środowisk problem ten pojawia się często z dużym natężeniem. Szczególnego wymiaru nabiera on w kategoriach myślenia demokratycznego. Obywatele państw demokratycznych przywykli rozwiązywać

¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960; por. T. Styczeń (red.), *Nienarodzony miarą demokracji*, Lublin 1991; por. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991; por. S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995.

² Por. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, Rzym 1968; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium Vitae”*, Watykan 1995; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987.

³ Por. J. Balicki – H. Skorowski, *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji*, Piła 1990; por. H. Skorowski, *Prawo do życia w kontekście współczesnych zagrożeń*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 305–324; por. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986.

wszelkie spory i podejmować trudne decyzje społeczne, polityczne, ekonomiczne, kulturowe w ramach demokratycznego głosowania. Taki kierunek demokratycznych postaw i zachowań obywateli tłumaczy się współczesnymi regułami gry politycznej.

Z coraz większą ostrością pojawiają się głosy, by również takiemu głosowaniu, choćby w formie referendum, poddać zagadnienia moralne. Szczególny nacisk jest kładziony na to, aby nie tyle proponować zawsze jedno prawdziwe rozwiązanie problemów, ile raczej pozwolić człowiekowi, w myśl najczęściej fałszywie pojętej wolności demokratycznej, decydować o swoim losie niezależnie od kultury, tradycji, religii czy uznawanych powszechnie naturalnych zasad etycznych.

Istota problemu pojawia się w pozornie demokratycznym i wolnościowym stanowisku, umożliwiającym legalne i prawne działanie osoby ludzkiej, kierującej się jedynie własnym sumieniem. Stanowisko to jest o tyle pociągające, że ma charakter demokratycznych reguł gry. Problem jednak sprowadza się tutaj do dużo głębszej refleksji, aniżeli pozornie mogłoby się wydawać. Pytanie bowiem dotyczy faktu, czy prawo stanowione przez człowieka powinno być zakorzenione w obiektywnym porządku moralnym, czy też raczej nie należy do tego dążyć, pozostawiając człowiekowi dowolność jego wyborów w ramach obowiązującego prawa państwowego. Dlatego też postawienie tezy, czy powinna być prawnie uznana i zalegalizowana aborcja, eutanazja, małżeństwa wbrew naturze ludzkiej – które Parlament Europejski zalegalizował, oraz dopuszczalność środków antykoncepcyjnych, którą Międzynarodowa Konferencja w Kairze na temat zaludnienia i rozwoju (5–13 IX 1994) proponowała, motywując swoje stanowisko groźbą przeludnienia świata, jak również prawa kobiet rozważane w kontekście tych zagadnień podczas Międzynarodowej Konferencji w Pekinie z września 1995 roku – koresponduje w istocie z określonym ukierunkowaniem politycznej przyszłości poszczególnych państw i narodów.⁴

Z powyższego wynika, że zagadnienia moralne, a szczególnie te odnoszące się do życia ludzkiego, są traktowane przez część polityków jako sprawa przetargowa w kontekście samookreślenia się państwa. Na pol-

⁴ Por. Katolicka Agencja Informacyjna, *Biskupi europejscy przeciw manipulacji rodziną*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 133 (12 VII 1994), s. 3; por. Ch. Fauré, *La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; por. S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 7: *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, s. 10–224; por. M. Olędzki, *Normy moralne a polityka społeczna*, „Polityka Społeczna” 9 (1978), s. 2–5.

skiej scenie politycznej walka o prawa człowieka jest w wielu wypadkach równoznaczna z walką o kształt przyszłej Konstytucji. Tak stawiają sprawę niektórzy politycy otwarcie atakujący propozycje Kościoła i partii chadeckich odnośnie konstytucyjnego zapisu obrony życia ludzkiego od chwili jego poczęcia do naturalnej śmierci oraz zapisu obowiązywalności wartości chrześcijańskich w środkach społecznego przekazu. Kojarzy im się to bowiem z próbą wprowadzenia państwa wyznaniowego w Polsce. Występowanie przeciwko tym propozycjom jest równoznaczne w działalności części polityków z dążeniem do określenia w Konstytucji laickiego charakteru państwa.

Podstawowe założenia toczącej się w Polsce i na świecie dyskusji o wpływie sytuacji społeczno-politycznej na wprowadzanie w życie niezbywalnych praw człowieka, wśród których prawo do życia ma fundamentalne znaczenie, są wyrazem ideologicznego sporu. W jego ramach mieści się także dyskusja, toczona z wielkim rozmachem i intensywnością przede wszystkim w krajach demokracji zachodniej, dotycząca „demokratyzacji” norm moralnych. Proces ten miałby prowadzić w istocie rzeczy do uzgadniania – na drodze głosowania powszechnego czy parlamentarnego – obowiązywalności w społeczeństwie tylko takich norm moralnych, które większość społeczeństwa akceptuje i których właściwą sobie interpretację przyjmuje. Miałyby to być jedna z form wprowadzenia zasad demokratycznych w życie Kościoła i społeczeństwa.⁵

Niemożliwość przyjęcia przez Magisterium Kościoła powyższej interpretacji obowiązywalności bądź nieobowiązywalności praw moralnych w społeczeństwie wynika z jasno sformułowanych przez Ewangelię zasad etycznych. Chrześcijański wymiar moralności człowieka ma charakter obowiązku obrony niezbywalnych ludzkich praw osobowych i społecznych. Obowiązek ten nie może być jednak mierzony oderwaniem prawa od moralności, ale raczej powinien wyrażać się w poszukiwaniu takich rozwiązań społecznych, które dawałyby świadectwo chrześcijańskiej wiary w życiu społeczno-politycznym.

Powyższe argumenty, wynikające z analizy społeczno-etycznej zawartej w pracy Alberto Bondolfiego, zwracają uwagę na polityczno-społeczny aspekt jego artykułów i konferencji zebranych w przedsta-

⁵ Por. T. Styczeń, *Dove sbaglia padre Häring*, „30 Giorni” 5 (1989), s. 67–73; por. G. Concetti, *L'eutanasia. Aspetti giuridici, teologici, morali*, Roma 1987; por. tenże, *I trapianti di organi umani: esigenze morali*, Casale Monferrato 1987; por. tenże, *AIDS. Problemi di coscienza*, Casale Monferrato 1987.

wionej książce. Studia z zakresu etyki biomedycznej stanowią ważny element zagadnień ogólnomoralnych, którymi społeczeństwo współczesne jest żywotnie zainteresowane. Dotykają one bowiem zagadnień życia ludzkiego łącznie z całym wachlarzem problemów społecznych i politycznych, które im towarzyszą. Konkretnie ludzkie wybory moralne podlegają ocenie w świetle nie tylko świadomości etycznej poszczególnych osób, ale również szeroko ujętej świadomości społecznej ludzi jako obywateli kształtujących prawny wymiar ich życia państwowego, narodowego i społecznego. Konieczność więc nieustannego wzbudzania refleksji na powyższe zagadnienia moralne spoczywa na wszystkich obywatelach, którym prawa człowieka są bliskie sercu, a pełna ich realizacja potrzebą chwili czasów współczesnych.

Ks. Jerzy Koperek

GIOVANNI BATTISTA GUZZETTI, *L'insegnamento sociale della Chiesa. L'insegnamento socio-economico*, Editrice ELLE DI CI, III edizione interamente rifatta e completata, Leumann, Torino 1991, s. 327

Giovanni Battista Guzzetti jest autorem pracy z dziedziny nauki społecznej Kościoła, zatytułowanej *L'insegnamento sociale della Chiesa*. Książka ta systematycznie przedstawia najważniejsze elementy społeczno-ekonomicznego nauczania Kościoła, ujmując je zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej. Pierwsza część zawiera podstawowe założenia nauki społecznej Kościoła odnośnie zagadnień społeczno-ekonomicznych w wymiarze historycznym. Uwypukla ona zwłaszcza dziedzictwo cywilizacji i kultur, które bezpośrednio poprzedziły naukę społeczną Kościoła. Szczególne znaczenie ma tutaj cywilizacja hebrajska i klasyczna. Autor przedstawił także myśl biblijną Starego i Nowego Testamentu. Druga część książki została poświęcona analitycznemu przedstawieniu społeczno-ekonomicznego nauczania Kościoła katolickiego. Tu wyróżnia się nauczanie Kościoła w okresie od początków do końca średniowiecza oraz od końca średniowiecza do czasów współczesnych.

Zamierzeniem autora jest zapoznanie czytelników z dziedzictwem myśli społecznej, którą Kościół reprezentował szczególnie od encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII do *Centesimus Annus* Jana Pawła II. Jednym z ciekawszych punktów współczesnej analizy zagadnień społecznych ukazanych w omawianej pozycji może być wypunktowanie trzech perspektyw rozwiązywania problemów dotyczących tzw. kwestii społecznej. Autor zajmuje się tu perspektywą socjalistyczną, liberalną i chrześcijańską. Każda z nich opiera się na określonej filozofii społecznej i z niej czerpie swoje założenia.

Filozofia marksistowska, będąca podstawą myślenia kategoriami socjalistycznymi, akceptuje jedynie słuszny według niej kierunek rozwoju społecznego na zasadzie ścierania się tezy z antytezą. Taka metoda analizy zjawisk społecznych prowadzi do wyeliminowania z życia obywateli zasady solidarności międzyludzkiej, przy jednoczesnym preferowaniu walki klas jako koniecznościowego wymogu ścierania się różnych interesów poszczególnych grup ludzkich w realizacji postępu społecznego. Ten

typ myślenia jest odrzucany przez naukę społeczną Kościoła, gdyż neguje on zasadę solidarności i współdziałania obywateli, stawiając ich w nieustannej opozycji względem siebie. Kościół, preferując dialog w rozwiązywaniu kwestii społecznych, w naturalny sposób stawia siebie w opozycji do ideologii marksistowskiej. Jest to tym bardziej uzasadnione, że każda ideologia fragmentarycznie ujmuje człowieka i jego problemy. Ograniczenia ideologicznego myślenia stoją w sprzeczności z integralnym dobrem człowieka, co Jan Paweł II podkreśla nieustannie w swoim społecznym nauczaniu.

Druga perspektywa odnosi się do liberalnego systemu wartościowania etycznego. Przedstawiając zagadnienia społeczne w świetle filozofii liberalnej, należy zwrócić uwagę na jej typowo indywidualistyczny charakter, w przeciwieństwie do kolektywistycznej wizji społeczeństwa w perspektywie socjalistycznej. Indywidualizm liberalny jest podstawowym założeniem liberalnego systemu wartości etycznych. Wprowadzając tę zasadę w życie społeczno-ekonomiczne, w sposób bezpośredni i jednoznaczny dochodzi się do realizacji klasycznej wersji liberalizmu, którą można określić mianem liberalizmu indywidualistycznego. W tej perspektywie rodzi się kapitalizm, który proponuje uczynienie z prawa własności zasadą absolutną bez względu na jego społeczne koszty. Jan Paweł II w encyklice *Laborem Exercens*, nawiązując do prawa własności, odróżnia jego charakter dynamiczny od charakteru statycznego. Papież ma tutaj na myśli uelastycznienie tego prawa tak, aby w konkretnych zakładach pracy i przedsiębiorstwach można było realizować założenia współdziałania w ich zarządzaniu. Ten styl działania pozwalałby na wprowadzenie w życie społeczno-ekonomiczne bardziej demokratycznych zasad współpracy różnych grup zawodowych i społecznych oraz współpracy między pracodawcą a pracobiorcą, tj. między przedsiębiorcą a pracownikiem.¹

Statyczny charakter prawa własności podkreśla założenia indywidualistyczne kapitalizmu liberalnego, w którym podstawową funkcję pełni kapitał, a nie włożona w jego rozwój ludzka praca. Jan Paweł II, akcentując pierwszeństwo pracy przed kapitałem, dostrzega godność pracownika jako osoby ludzkiej: jej potrzeba działania jest wymogiem prawa naturalnego. Ludzka inwencja i inteligencja włożona w wykonywaną pracę w celu przekształcenia świata ma charakter podmiotowego działania osoby ludzkiej. Kapitał odgrywa w tej perspektywie rolę słu-

żebną w stosunku do rozwoju świata i zarazem osobowego rozwoju samego człowieka.

Pierwszeństwo pracy przed kapitałem jest argumentem personalistycznym, wysuwany przez Papieża dla wykazania potrzeby dynamicznego ujęcia prawa własności, co ma służyć nie tylko jednostce, ale również i tym, którzy poprzez własną pracę uczestniczą w procesie produkcyjnym. W tym znaczeniu również pracownik ma prawo do korzystania z własności, którą rozwija i pomnaża przez pracę, angażując w nią własną inteligencję i inwencję twórczą. Dynamiczny charakter prawa własności daje pracownikowi także prawo do współzarządzania i współdecydowania w przedsiębiorstwie.²

Trzecia perspektywa analizowania zagadnień społecznych dotyczy personalizmu społecznego, który akceptuje i proponuje nauka społeczna Kościoła. Zasady personalizmu społecznego są zastosowane w powyższej analizie dynamicznego charakteru prawa własności, wynikającego z pierwszeństwa pracy przed kapitałem. Tym niemniej Jan Paweł II w *Sollicitudo Rei Socialis*³, a następnie w *Centesimus Annus*⁴ podkreśla, że nauka społeczna Kościoła nie jest „trzecią drogą” w rozwiązywaniu kontrowersji istniejącej między kolektywistyczno-marksistowskim a indywidualistyczno-liberalnym ujęciem życia społeczno-ekonomicznego.⁵

Nauka społeczna Kościoła, stawiając w centrum swoich analiz godność osoby ludzkiej, stanowi zbiór zasad społecznych, które powinny być respektowane w konkretnym życiu społeczno-ekonomicznym, politycznym i kulturowym każdego kraju.⁶ Wychodząc z tych założeń trzeba – zdaniem Papieża – poszukiwać rozwiązań praktycznych, które, z jednej

² Na temat prawa własności w kontekście obszernej problematyki własności por. H. Skorowski SDB, *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka. Prawo własności w katolickiej nauce społecznej*, Warszawa 1992; por. Cz. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981.

³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”*, Rzym 1987.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus Annus”*. *Komentarz*, Wrocław 1992.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki. 5 września – Wilno, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (1993), s. 16–19; por. Jan Paweł II, *Papież między Zachodem a Wschodem*, wywiad z Janem Pawłem II wydrukowany we włoskim dzienniku „La Stampa”, „Magazyn – Słowo dziennik katolicki” 3-4-5 grudnia 1993, s. 2–5.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 września 1993 rok – Ryga, „L'Osservatore Romano” 12 (1993), s. 36–38.

¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem Exercens”*, nr 14, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, IV, 2, 1981 (lipiec–grudzień), Poznań 1989, s. 86–88.

strony, pozwalałyby na realizację biblijnego nakazu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”⁷, a równocześnie gwarantowałyby poszanowanie praw godnościowych osoby ludzkiej. Taki personalizm społeczny proponowany przez naukę społeczną Kościoła nie faworyzuje żadnej z grup czy klas społecznych: rządzących czy rządzonych, bogatych czy biednych, pracodawców czy pracowników, itd. Jest ona natomiast zainteresowana integralnym dobrem osoby ludzkiej oraz dobrem wspólnym całego społeczeństwa.

Życie społeczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe w Polsce jest na etapie poszukiwania najlepszych rozwiązań w każdej sferze życia indywidualnego i społecznego. Bogate w treści społeczne nauczanie Jana Pawła II stanowi ważny drogowskaz rozwoju życia państwowego, narodowego i społecznego.

Teoretyczna podbudowa chrześcijańskich założeń społecznych od strony biblijnej oraz doktrynalnej jest niewątpliwie potrzebna i pomocna dla właściwego zrozumienia aktualnych zjawisk społecznych. Analizując książkę Giovanni Battisty Guzzettiego, która łączy w sobie perspektywę historyczną i doktrynalną, można także lepiej zrozumieć współczesne społeczne nauczanie Kościoła.

Ks. Stanisław Pamuła

PIELGRZYMKA JANA PAWŁA II NA ŁAMACH „POLITYKI”

W dniach 31.05.–10. 06. 1997 miała miejsce piąta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. W ciągu 11 dni papież odwiedził 12 miejscowości, wygłaszając blisko 30 homilii i przemówień, przewodnicząc ponad 30 celebracjom, spotkaniom i wystąpieniom publicznym. Wizyta ta była wydarzeniem, skupiającym uwagę wielu środowisk opiniotwórczych, które stawiały sobie pytania: do jakiej Polski Papież przyjedzie? Co będzie treścią jego przesłania? Jak zareagują rodacy na kolejnych pielgrzymich szlakach na słowa swego konpatrioty z Watykańskiego Wzgórza? W gronie bardziej znaczących opinii prasowych znalazło się środowisko „Polityki”, które tak papieską wizytę, jak i jej przesłanie uczyniło przedmiotem refleksji.

Metodą stosowaną w prowadzonej refleksji będą elementy analizy zawartości treści, zaproponowane przez Bernarda Berelsona.¹ Zwróci się więc najpierw uwagę na warstwę ikonograficzną towarzyszącą deskrypcji pielgrzymki. „Polityka” jako pismo wydawane w kolorze zaangażowało współczesne osiągnięcia techniki celem eksponowania swych opinii jako środowiska pilotującego wszelkie objawy życia społeczno-politycznego, w tym także religijnego. W warstwie treściowej wskaże się na kościelne treści papieskiego nauczania, następnie na narodowe akcenty, wreszcie na sprawy ogólnoludzkie. Sprawą, która wracała w czasie papieskich odwiedzin, była problematyka tolerancji, dlatego i jej poświęci się część uwagi. Tak zamierzone spektrum problematyki wyczerpie jej obraz na łamach pisma.

⁷ Rdz 1, 28.

¹ B. Berelson, *Content Analysis in Communication Research*, New York 1952, s. 18.

1. Ikonografia papieskich odwiedzin

Środowisko „Polityki” poświęciło 5 numerów swego pisma papieskiej pielgrzymce. Pierwszą obszerniejszą informację na temat odwiedzin Jana Pawła II zamieściło w numerze datowanym 10 maja 1997. Numer ten (19) oraz numery 22 i 23 na swej obwolucie albo informowały o papieskich odwiedzinach przez zapowiedź treści artykułu, albo już oddawały elementom graficznym związanym z papieską pielgrzymką. Wśród poddanych analizie numerów tygodnika należy zauważyć interesujący montaż słowno-obrazowy, przedstawiający starszego mężczyznę wyglądającego przez szybę z okna swego starego domu, przyozdobionego w znacznych rozmiarów zdjęcie Jana Pawła II. Na twarzy lokatora widać duże zainteresowanie, zmarszczone czoło i podniesione ręce doskonale korespondują z tytułem artykułu umieszczonego w dolnej części pisma: *Co powie Papież? Piąta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*.² Numer ten w zakresie omawianej problematyki miał charakter wspomnieniowy, gdyż antycypował papieskie odwiedziny Ojczyzny.

Odmienny charakter ma zdjęcie dynamiczne z kolejnego numeru umieszczone na pierwszej stronie, gdyż ukazuje Papieża i udzielanie Komunii św. przez kapłana stłoczonym wiernym ponad ogrodzeniem dzielącym go od uczestników celebry. Starszy kapłan, w iście akrobacyjnym geście, podaje Komunię św. kobiecie trzymającej się ogrodzenia oddzielającego uczestników uroczystości od posługującego księdza. Górną część strony tytułowej zwieńczają słowa: *Uniesienia zbiorowe. Czy papież pojedna Polaków?*³

Kolejne dwa numery (24 i 25) nie posiadają na pierwszej stronie żadnych akcentów pielgrzymkowych, podczas gdy warto odnotować wspomniany numer 19 z pokaźniejszymi informacjami na stronie tytułowej o papieskiej wizycie. Na całości strony jest zdjęcie dziewczynki w pierwszokomunijnym stroju z rolkami na nogach. W połowie strony napis: *Polska majowa. Pierwsze Komunie, procesje Bożego Ciała, pielgrzymka Jana Pawła II. Jak się manifestuje wiara*.⁴ Być może w dalszych analizach uda się uchwycić nić przewodnią opinii grafików „Polityki”.

W zakresie badanej problematyki odnotowano 17 wypowiedzi, w tym: 6 artykułów prasowych, 1 wywiad, 4 informacje oraz 6 tabel, wykres lub

² „Polityka” 1997, nr 22.

³ Tamże, nr 23.

⁴ Tamże, nr 19.

wiadomości w ramach. W ramach tych wypowiedzi odnotowano 24 zdjęcia czy to samego Papieża, czy posiadające bezpośredni związek z jego działalnością. Należy zauważyć, że „Polityka” przywiązuje znaczną wagę do elementów wizualnych w przekazywaniu swych wiadomości, informacji i opinii z zakresu problematyki papieskiej.

Warto jeszcze odnotować autorów piszących na temat papieskiej pielgrzymki. Najczęściej jest to tandem: Ewa Wilk i Mariusz Janicki, sam Janicki lub z Wiesławem Władką, także Mariusz Urbanek. Należy zauważyć, że najczęściej pielgrzymkę Jana Pawła II opiniował autor, Mariusz Janicki. Szczegółowe przybliżenie nazwisk autorów dostarczą analizy jakościowe prezentowanych wypowiedzi prasowych.

2. Kościelne akcenty papieskiego przesłania

Już w *Polityce* poprzedzającej przyjazd Jana Pawła II Ewa Wilk i Mariusz Janicki konkludują: „Tak czy inaczej, to, co powie papież w ciągu tych jedenastu wiosennych, nader pracowitych dni, będzie ważne nie tylko podczas wyborczej jesieni, nie tylko dla katolików, i – być może – nie tylko dla Polaków.”⁵ Tym stwierdzeniem papieską pielgrzymkę widzą w optyce religijnej, narodowej i światowej. Owe trzy obszary wyznaczają publicystykę pisma na temat odwiedzin ojczystego kraju przez Jana Pawła II.

Po ostatnich wyborach prezydenckich stanowisko prezydenta objął Aleksander Kwaśniewski, przedstawiciel Sojuszu Lewicy Demokratycznej, który reprezentuje tylko głowę państwa. Nie identyfikuje się bowiem z katolicyzmem czy to w postaci instytucjonalnej, czy egzystencjalnej. Przyjmuje więc Papieża jako zwierzchnika Kościoła, ale przede wszystkim traktuje go jako głowę Państwa Watykańskiego, upatrując w papieżu swego partnera. Punktów stycznych, które miał w Ojciec św. chociażby z poprzednikiem Kwaśniewskiego, Lechem Wałęsą, publicysta Janicki nie może się dopatrzeć w obecnej wizycie. „Tym razem polski prezydent jest dla papieża »tylko« głową państwa. Wizyta z politycznego punktu widzenia jest zatem – rzecz można – bardziej oficjalna, bardziej „międzypaństwowa.”⁶ Doświadczenie katolicyzmu, a więc podobnych sposo-

⁵ E. Wilk, Mariusz Janicki, *Polska na majowym. Do jakich Polaków-katolików przemówi Jan Paweł II?*, tamże, s. 8.

⁶ Janicki, *Wolność zadana. Jan Paweł II przyjechał do Polski*, tamże, nr 23, s. 16.

bów rozumienia spraw religii, Kościoła, wiary jak u Ojca św. czy znacznej części Polaków, będzie Kwaśniewskiemu obce, co może zaciążyć na spektrum recepcji papieskiego przesłania przez polskiego prezydenta. Słusznie zauważa Janicki, iż śladem tego faktu stały się przemówienia na lotnisku we Wrocławiu, gdzie przemawiający podnosili różne sprawy, aczkolwiek dotyczyli tej samej polskiej rzeczywistości. Zdaniem publicysty „można było odnieść nieodparte wrażenie, że – przynajmniej w części – obaj mówcy traktowali o innych sprawach”⁷.

Wspomniani autorzy uważają, że z punktu widzenia religijnego Polska już nie stanowi takiego monolitu, jak w okresie realnego socjalizmu. Linie podziału polskiego katolicyzmu wyznaczają – zdaniem Wilk i Janickiego – przykładowo dwa ośrodki opiniotwórcze, mianowicie krakowski „Tygodnik Powszechny” i toruńskie Radio Maryja. Jak wnioskują, pierwszej grupie bliski jest Tadeusz Mazowiecki i ks. Józef Tischner, podczas gdy do drugiej włączają Zygmunta Wrzodaka i ks. Henryka Jankowskiego. Kontynuują autorzy: „Papież wkroczy więc do Kościoła ucieszonego jego wizytą, ale takiego, w którym jest wiele naw, bocznych kaplic, katakumb.”⁸ Publicyści „Polityki” dostrzegają w okresie transformacji systemowej w Polsce wprost dwie Rzeczypospolite katolickie. Pytają więc, który katolicyzm jest Papieżowi bliższy. Poparcie dla jednego z nich może, ich zdaniem, zaciążyć na przyszłym obliczu polskiego katolicyzmu. Pytają więc: „co powie Jan Paweł II: kogo wesprze, kogo zgani. Nie mniej ważne jednak jest pytanie, do kogo będzie mówił? Do jakiej katolickiej Polski naprawdę przyjeżdża papież?”⁹

Dla publicystów „Polityki” głównym adresatem papieskich odwiedzin był polski Kościół. Około 6 milionów uczestników tegorocznych spotkań to „Polska biedna, licho odziana w bazarową konfekcję. Taszcząca wędkarskie stołeczki, zawiniątka z bułkami i kielbasą... wyczekująca pod palącym słońcem, częściej w ulewnym deszczu. Z dziećmi układanymi do snu na trawie. Starannie odliczająca grosze przed straganiem z dewocjonaliami, by w końcu kupić papierową białą-żółtą chorągiewkę po złotówce sztuka.”¹⁰ Odbiorcy papieskiego nauczania to „Polska zmęczona, po której trudno dostrzec skok cywilizacyjny ostatnich lat”¹¹. Ową panoramę papieskiego audytorium autorzy tygodnika

⁷ Tamże.

⁸ Tenże, *Papież po raz piąty*, tamże, nr 22, s. 8.

⁹ Wilk, Janicki, *Polska na...*, s. 18.

¹⁰ Tenże, *Do własnego Kościoła. Jan Paweł II: „Nie wstydźcie się krzyża!”*, tamże, nr 24, s. 15.

¹¹ Tamże.

uzupełniają o bezmiar ludzkiego nieszczęścia, który wypełniają niewidome dzieci, młodzież na inwalidzkich wózkach, osoby dotknięte niedorozwojem – jak zawsze i tym razem byli blisko papieskich ołtarzy.

Adresatów papieskich uroczystości, „Polityka” upatruje także w pielgrzymkach zmierzających na papieskie spotkania dodatkowymi pociągami, „w których rolę konduktorów pełnili księża”¹². Wierni szli w zwartych szykach, często niosąc na transparentach nazwy swych parafii. Były też wspólnoty różańcowe, uczestnicy ruchu neokatechumenalnego, związku rodzin katolickich, wspólnot oazowych, Ruchu Obrony Życia, Rodzin Radia Maryja. Były to więc osoby organizujące się w ramach dawnych, jak i nowszych struktur kościelnych, nie zaś jak w poprzednich pielgrzymkach grupy związkowe, zakładowe, narodowościowe, patriotyczne, a więc skupiające siły nie tylko kościelne, ale i poza kościelne. Nic więc dziwnego, że Wilk i Janicki w obecnych słuchaczach papieskich myśli upatrują dowartościowanie instytucjonalnego elementu Kościoła, skupionego w różnych mniejszych społecznościach. Całość więc papieskich odwiedzin Janicki sprowadzi do zabiegów o „wiodące miejsce katolicyzmu, o pozycję Kościoła jako instytucji”¹³.

Dla publicysty „Polityki” sprawą istotną w refleksji Jana Pawła II jest ochrona i wzmocnienie Kościoła jako instytucji. Skoro Papieżowi nie udaje się w sposób wystarczający wpływać na dzieje świata – tłumaczą autorzy pisma – należy przynajmniej pozostawić nienaruszoną strukturę Kościoła. Stąd przemówienie papieskie z Częstochowy pragną publicyści odczytać w tym właśnie kontekście: „kto mówi »nie« Kościołowi, mówi »nie« Chrystusowi”¹⁴. Zdaniem przywołanych tu autorów, wykreśla więc Jan Paweł II linię wertykalną, na której sukcesywnie lokuje: papieża, biskupów, kapłanów i wiernych. Zda się więc instytucjonalizować Kościół i petryfikować jego strukturę.

Od wiernych Papież, zdaniem Wilk i Janickiego, wymaga publicznego wyznawania wiary oraz pogłębiania życia religijnego. Wiara nie jest sprawą prywatną, ale posiada w sobie znamię misyjności, posłania do innych. Winna więc mieć możliwości prawne swej manifestacji przez wierzących. „Wierni mają zawsze prawo głośno rozmawiać z Bogiem, wręcz publicznie, nie tylko prywatnie – utwierdzał papież. Nie ma więc sytuacji, kiedy tego można zabronić. Zwłaszcza jeżeli wiara – według papieża – jest publicznie obrażana.”¹⁵

¹² Tamże.

¹³ Janicki, *Wolność...*, s. 16.

¹⁴ Wilk, Janicki, *Do własnego...*, s. 15.

¹⁵ Tamże, s. 16.

Pogłębianie życia religijnego stanowi kolejny postulat papieskiego przesłania według autorów „Polityki”. Dedukują to ze zwracania się Jana Pawła II do uczestników przeróżnych ruchów religijnych, jak i zobowiązania ich do zachowania zasad moralnych i religijnych w życiu codziennym. Przykładem może tu być akceptacja działalności Ruchu Obrony Życia i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich, które na tym polu posiadają liczące się zasługi. „Aborcja wydaje się być dla papieża jednym z centralnych, jeżeli nie najważniejszym problemem współczesności.”¹⁶ Sam sposób mówienia o tej kluczowej sprawie, zdaniem „Polityki”, odbiega od poprzedniego sposobu argumentacji. Dotychczas papież mówił „nie róbcie tego”, podczas gdy obecnie zwraca się jakby do uformowanych ludzkich sumień i powiada „nie pozwólcie na to”. Publicyści uważają, że w tym sformułowaniu jest nowa optyka widzenia przez Papieża tych samych egzystencjalnych spraw.

3. Narodowe i ogólnościowe treści przesłania pielgrzymkowego

Aczkolwiek Papież wraca do Ojczyzny jako zwierzchnik Kościoła, to wraca także jako jej rodak, który, jak to często podkreśla, czuje się z nią związany.¹⁷ Ten aspekt papieskiej wizyty nie był wyraźnie dostrzegany przez publicystów „Polityki”. W artykule poprzedzającym papieską podróż czytamy: „Karol Wojtyła wyjechał z Polski, by zostać papieżem. Jako głowa Kościoła katolickiego Jan Paweł II pielgrzymuje do Polski po raz piąty podczas swego dziewiętnastoletniego pontyfikatu. Za każdym razem pielgrzymki papieża Polaka do Ojczyzny były dla rodaków wydarzeniem niezwykle, pozostawiały po sobie ważne przesłania i myśli, które ożywiały nie tylko wiernych, były ważne dla wszystkich.”¹⁸ Artykuł ten omawia dotychczasowe odwiedziny papieskie i wzbogacany jest zdjęciami, które prezentują charakterystyczne akcenty życia narodu. W 1987 było to przywitanie Jana Pawła II przez generała Wojciecha Jarużelskiego, zaś w 1991 jako jak gdyby historyczny kontrapunkt powitanie przez prezydenta Lecha Wałęsę. Podobnych akcentów nie dostrzegają publicyści w piątej pielgrzymce Jana Pawła II.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Każdy powrót do Polski to tak jak powrót pod znajomą strzechę rodzinnego domu, Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 7.

¹⁸ Janicki, *Papież po raz...*, s. 3.

Jedynie ślady narodowej przeszłości, jakie podnoszą autorzy, to przemówienia powitalne na lotnisku we Wrocławiu. Dopatrywać się ich można w przemówieniu prezydenta Kwaśniewskiego, który charakteryzując życie swych rodaków, mówił o „nadal nie rozwiązanych kwestiach bezrobocia, nędzy, bezdomności”¹⁹. Przemówienie prezydenta szło po linii pojednania narodowego. Prezydent bowiem, po zburzeniu berlińskiego muru, widzi nie tylko bezsens jego budowy, ale przeciwnie, miast niego wznoszenie pomiędzy ludźmi mostów, które pozwolą na bratanie się rodaków i wspólną pracę. Papież na tym etapie swej pielgrzymki nie precyzował wyraźnie ważnych spraw narodowych. Mówiąc o sukcesach w dziedzinie ekonomii, powiedział, iż „nie brak problemów, napięć, nieraz bardzo bolesnych, które trzeba rozwiązywać z poszanowaniem każdego, zwłaszcza tego, kto jest najbardziej bezbronny i słaby”²⁰.

Podjęta sprawa szacunku dla poczętego życia stanowi sedno problemu tak teologicznej antropologii, jak i jej wymiaru doczesnego, naturalnego. W czasie pielgrzymki papieskiej stawała się ona na wskroś przesłaniem papieskim do narodu, wszak przez Ojczyznę Jana Pawła II przetoczyła się dyskusja na temat legalizacji aborcji ze względów społecznych.²¹ „Polityka” w wystąpieniu Ojca św. przeciwko aborcji upatruje poparcie papieskie dla sił antyliberalnych, antyaborcyjnych. Jak piszą Wilk i Janicki grupy tej orientacji „otrzymały od zwierzchnika Kościoła katolickiego duchowe wsparcie”²².

Należy jednak zauważyć, że jasne postawienie sprawy aborcji w kaliskiej homilii nie wzbudziło głębszych reperkusji w omawianym piśmie. Owszem, analizując treść papieskiego sformułowania w Zakopanem pod Krokwią, zawartego w słowach: *sursum corda*, jako zdania na wskroś politycznego, jako następną kwestię tej rangi traktują publicyści „Polityki” sprawę aborcji. Jednak mimo takiej kwalifikacji czynu, ten element papieskiej refleksji nie stał się przedmiotem poważnej analizy wspomnianych tu autorów. Co więcej, publicyści Wilk i Janicki, dokonując swoistej rekapitulacji myśli pielgrzymkowych Papieża, poprosili prominentne osoby polskiego życia politycznego (Wiesława Chrzanowskiego, Aleksandra Małachowskiego, Tadeusza Mazowieckiego, Krzysztofa Piesiewicza, Mieczysława F. Rakowskiego, Pawła Śpiewaka, Hannę Świdę-Ziembę, Edmunda Wnuka-Lipińskiego, Andrzeja Za-

¹⁹ Tenże, *Wolność...*, s. 16

²⁰ Tamże.

²¹ W. Osiatyński, *Naciągana decyzja*, tamże, s. 13.

²² Wilk, Janicki, *Do własnego...*, s. 16.

krzewskiego) o komentarz do 4 zdań istotnych z papieskich przemówień. Niestety, zdanie: „naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości”²³, nie znalazło się wśród kluczowych zagadnień papieskiego przesłania.

Nie znalazły też głębszych reperkusji sprawy ogólnoświatowe, przywoływane przez Papieża. Transformacja systemowa w Polsce i w obszarze państw Europy Środkowej i Wschodniej pozwalała Janowi Pawłowi II na przywołanie rodzącego się tu systemu kapitalizmu, jak i skutków gospodarki wolnorynkowej. Papież „piętnował rażące nierówności społeczne, wyzysk, brak ludzkiej solidarności. Potępiał egoizm sytych i ich nieczułość na problemy biednych. Dotyczyło to ludzi, ale i stosunków międzypaństwowych. Podważał sens zapatrzenia w konsumpcjonizm i liberalizm, zarówno światopoglądowy, jak i ekonomiczny.”²⁴ Wiadomo bowiem, iż Papież, przemawiając do konkretnego Kościoła, stara się poruszać w świetle zasad katolickiej nauki społecznej, by tym samym służyć pomocą innym Kościołom w rozwiązywaniu problemów społecznych. Przejście systemowe w Polsce pozwalało na przypomnienie podstawowych zasad odnoszących się do kapitału i pracy, dobra wspólnego i praw osoby ludzkiej. W tym kontekście odczytują wspomniani autorzy tak sprawę aborcji, która w myśli Papieża, stanowi zasadniczą przeszkodę w ustanowieniu pokoju światowego, jak i problemy ludzi cierpiących, chorych, którzy w społeczeństwie winni znaleźć szczególne miejsce.²⁵ Jan Paweł II dotykał tych pilnych zagadnień we Wrocławiu, Gnieźnie, Krakowie, jednak publicyści tym szerokim strumieniem spraw społecznych nie podążali.

Warto jednak odnotować refleksje wspomnianych postaci życia politycznego, które były indagowane na temat 4 pytań, wśród których było też zdanie Jana Pawła II: „Nie dajcie się zwieść wizji natychmiastowego zysku kosztem innych. Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku.”²⁶ Przywoływani tu respondenci z dużą dozą wnikliwości i subtelności poznawczej ustosunkowują się do papieskiego przesłania. Wnuk-Lipiński dostrzega tu adresatów klasy średniej, którzy w Polsce wolno, ale już się pojawiają. Dla Śpiewaka jest to ostrzeżenie w stronę postawy „być”, która nie pozwoli na ekonomizację świadomości. Rakowski aczkolwiek widzi w tym przejaw papieskiego idealizmu, nie omieszka dodać: „Jan

²³ Jan Paweł II w Polsce..., s. 103.

²⁴ Wilk, Janicki, *Do własnego...*, s. 16.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tenże, *Przyjdź i chodź za Mną*, tamże, nr 25, s. 22.

Paweł II, tak czuły na biedę i nędzę, mówi o tym, gdyż znaczy to, że jest także papieżem społecznym, jest wielkim moralistą.”²⁷ Chrzanowski dostrzega w tym zdaniu krytykę skrajnego liberalizmu, zaś Piesiewicz upatruje konieczność elementu etycznego w ludzkim działaniu. Zabieg, który zastosowali autorzy Wilk i Janicki, w miarę rozjaśnił papieskie zdanie, jak też przybliżył naukę społeczną na temat kapitału.

4. Tolerancja jako płaszczyzna porozumienia

Sprawa tolerancji w Polsce okresu transformacji nabiera na sile. Przyjmuje ona postać tolerancji religijnej, politycznej, kulturowej. Na ten pierwszy rodzaj tolerancji zwracają uwagę publicyści w związku z Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym. Janicki powtarza zdanie Papieża wypowiedziane do uczestników Kongresu: „potrzebujemy tolerancji, ale tolerancja to za mało, trzeba akceptacji”²⁸. Zdanie to autor odnosi do obecnych na tym spotkaniu przedstawicieli nie tylko wyznań chrześcijańskich, ale i religii judaistycznej. W owacyjnym przyjęciu tych ostatnich widzi nie tylko znak istniejącej tolerancji, ale akceptacji, która winna towarzyszyć ekumenicznym działaniom. Niemniej w tym momencie zaczynają się strome schody, gdyż ekumenizm posiada głębsze pokłady, które nie zawsze są jednakowo dostrzegane. Rozciąga się bowiem na sferę doktryny, praktyki religijnej, tradycji i obyczaju, co wymaga nie tylko uzgodnień komisji ekumenicznych, ale nowej świadomości zainteresowanych stron, za którymi stoją rzesze wiernych.

Dla publicysty „Polityki” tolerancja jest w pewnym sensie sprawą bliską ekumenizmowi, wszak obie rzeczywistości zmierzają do polepszenia wzajemnych relacji pomiędzy ludźmi, do usunięcia podziałów o różnym charakterze. O ile jednak w ramach tolerancji można pozwolić sobie na pewien kompromis, o tyle „ekumenizm nie polega na targu, w trakcie którego jedni i drudzy trochę ustąpią dla budowania jedności. Polega na zbliżaniu się do Chrystusa. Im dalej od Niego odeszliśmy, tym dłuższa jest droga powrotu”²⁹, tłumaczy ks. Piotr Nitecki. Tolerancja posiada granice, których nie wolno przekraczać, jednak mocniej zarysowane limity posiada ekumenizm, który mimo pragnień Jana Pawła II nie może nastąpić, gdy jego ceną jest naruszenie jądra katolicyzmu.

²⁷ Tamże, s. 23.

²⁸ Janicki, *Wolność...*, s. 16.

²⁹ P. Nitecki, *Kto jest naprawdę dobry. Wywiad M. Urbanka z ks. prof. P. Niteckim*, tamże, s. 17.

Religijne przesłanie o tolerancji Jana Pawła II pozwoliło autorowi „Polityki” ekstrapolować te myśli w inne sfery życia. Janicki pisze: „nikt i nic nie zabrania wierzyć, że Jan Paweł II nadał swoim słowom szersze znaczenie, że mówił o porozumieniu i jedności w ogóle”³⁰. Jednak autor szybko konstatuje, że tak rozumianej tolerancji nie może być tam, gdzie Kościół pojawia się jako stróż wolności. Działania na rzecz złe pojmowanej wolności Papież nie legitymizuje tolerancją, ale określa jako zło, które domaga się nie tyle akceptacji, ile naprawy. Papież nie podejmuje żadnej próby tolerancji w zakresie aborcji, czy w zakresie eklezjalnym, gdy „nie” powiedziane Kościołowi próbuje się tłumaczyć więzią z Chrystusem. Pytany przez publicystów Piesiewicz powiada, że Kościół jest depozytariuszem esencji chrześcijaństwa, które przyniósł Chrystus. Zaś profesor Świdę-Zięmbę niepokoi owo stwierdzenie Papieża, gdyż wydaje się jej sprzeczne z duchem ekumenizmu, do którego Jan Paweł II tak żarliwie zachęca. Tym zaś zdaniem o „nie” dla Kościoła i „nie” dla Chrystusa, Papież ingeruje w tzw. prywatną wiarę osób, które biorą Chrystusa dosłownie. „A Chrystus powiedział »nie« Kościołowi swoich czasów. To zdanie (...) może być rozumiane jako wyjęcie Kościoła spod wszelkiej krytyki i sprzeciwu”³¹ – konkluduje wspomniana profesor.

Tolerancję w życiu kulturowym środowisko „Polityki” wiąże między innymi ze zdaniem Papieża: „Nie wstyďte się krzyża”. To zdanie wypowiedziane w Zakopanem stanowiło „zachętę do publicznego manifestowania wiary i jednoznaczne opowiedzenie się papieża w sprawie obecności chrześcijańskich symboli w szkołach, szpitalach, urzędach”³². Zachęta ta dla części ankietowanych stanowi motywację by realizować misyjny nakaz chrześcijaństwa (Piesiewicz, Chrzanowski), dla innych (Świdę-Zięmba) jawi się jako niebezpieczeństwo ograniczeń. Idzie tu o mniejszości, które mogą odmiennie wierzyć i którym zdanie to nie pozwala na swobodną manifestację swych przekonań. „W naszej sytuacji owo wezwanie papieża może być odczytywane jako powiedzenie katolikom »wy jesteście ci lepsi, nie wstyďte się tego«”, konkluduje profesor.³³ Szeroko rozumiane życie kulturowe Polski i potrzeba tolerancji ze względu na powstający pluralizm poglądów, zachowań, postaw, wzbudzało znaczne rozbieżności opinii wśród indagowanych.

³⁰ Janicki, *Wolność...*, s. 16.

³¹ Wilk, Janicki, *Przyjdź i chodź...*, s. 22.

³² Tamże, s. 23.

³³ Tamże.

5. Ocena recepcji przesłania pielgrzymkowego

„Polityka” od chwili założenia w 1957 zbliżona była do kół politycznych i rządowych, które realizowały system socjalistyczny i preferowały ideologię marksistowską. Dla obozu sprawującego władzę stanowiła wsparcie, będąc również jego tubą. Ideologiczne starcia z orientacją katolicką nie stanowiły żadnego *novum* w okresie realnego socjalizmu. W okresie transformacji systemowej po 1989 zmienia nieco swój profil, stając się trybuną, z której dochodzą głosy mniej ideologizujące na temat życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, także religijnego. Pomimo zmiany systemowej w Polsce, pismo stara się pozostawać wierne zakresowi podejmowanych spraw, chociaż ideowych i światopoglądowych dysput na jego łamach już się nie spotyka. Przeciwnie, w okresie wolności światopoglądowej stara się podejmować także zagadnienia religijne jako integralny element współczesnego życia. Doskonałym przykładem tej linii omawianego tygodnika stała się wizyta Jana Pawła II w Polsce.

Gdyby się skupić na elementach ikonograficznych, zwłaszcza tych z pierwszych stron pisma, łatwo zauważyć, że dominują tam zdjęcia dynamiczne, przyciągające uwagę czytelnika. Aczkolwiek oscylują one wokół spraw papieskich podejmowanych wewnątrz numeru, to jednak dobór ich jest wyraźnie selektywny. Starsze osoby na pierwszym miejscu, a więc lokator wyglądający przez okno i starszy kapłan rozdzielający Komunię św. naprowadzają na myśl, iż takie audytorium w Polsce otacza osobę Jana Pawła II. Jest to zabieg nie w pełni oddający prawdę pielgrzymki, podczas której panorama osób była bardziej zróżnicowana, niż sugerują autorzy pisma. Nie mniej pozostawia do życzenia dziewczynka na rolkach w pierwszokomunijnym stroju. Owszem, graficy mogli wywołać szok u odbiorcy, tym samym przyciągnąć uwagę czytelnika. Można jednak dyskutować, czy zamieszczenie tego zdjęcia jest utrzymane w dobrym tonie, wszak pytane osoby odpowiedzialne za I Komunię św. nie dostrzegaly, by rolki były statystycznym prezentem, którymi dzieci są obdarowywane. Swoiste *sacrum*, które prezentuje pierwszokomunijny strój, zostało sprowadzone do radykalnego *profanum* za cenę skupienia uwagi na podejmowanej problematyce.

Autorzy pisma, pytając, do jakiej Polski przyjeżdża Papież, wskazują, iż przyjeżdża do wiernych, i pomijają element narodowy, patriotyczny. Jak zauważają, na ten aspekt naprowadza aktualna konfiguracja polityczna skupiająca w swym ręku władzę. Prezydent Kwaśniewski nie jest łączony z nurtem narodowym, polską tradycją, gdyż jego rodowód

polityczny sięga PZPR. Stosunkowo łatwo publicyści pisma dostrzegają w papieskim przesłaniu li tylko kościelnych adresatów. Na tym etapie zbyt prosto dzielą ich na dwa przeciwstawne obozy, które symbolicznie reprezentuje krakowski „Tygodnik Powszechny” i Radio Maryja prowadzone przez ojca Rydzyka. Ocena katolicyzmu polskiego jako dwubiegowego jest tyle wczesna, co i uproszczona. Wiadomo bowiem, że na ten temat nie było poważniejszych badań, a okres transformacji systemowej jest zbyt krótki, by dokonał się tak wyraźny podział w prezentowanym polskim katolicyzmie. Zresztą zmiany w zakresie religijnych preferencji, z socjologicznego punktu widzenia, nie następują tak szybko.

Autorzy zwracają uwagę na inne audytorium Papieża w porównaniu z poprzednimi pielgrzymkami. Nie przychodzi ono z sztandarami patriotycznymi, związkowymi a parafialnymi i religijnymi. I słusznie, *panta rhei*. Jest to dowód nowych realiów w Polsce, jak też katolicyzmu, który punkt ciężkości upatruje w pogłębieniu religijnym, w oparciu o swe religijne przesłanki. Wolność, która zagościła w Polsce, zdaniem ludzi Kościoła, winna być właściwie zagospodarowana. Jak zauważył ks. Nitecki, korzystanie z niej zależy od motywacji. Dla wierzącego będzie to „motywacja nadprzyrodzona, czytelna dla ludzi”³⁴. Błędem byłoby szukać w tak przeżywanej i manifestowanej wierze tendencji do petryfikacji instytucji Kościoła, parafii, organizacji religijnych. Wiadomo, iż są w Kościele komponenty niezmiennie oraz podległe czasowi, które znaczą historię. Ten nowy obraz adresatów papieskiego orędzia jest bardziej zróżnicowany, niż publicyści sugerują, a motywy ekspresji głębsze niż instytucjonalizacja Kościoła.

Publicyści tygodnika słusznie dostrzegają, iż w ramach spotkania papieża z uczestnikami Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego omawiano sprawę tolerancji. Że jest to pojęcie bliskie ekumenizmowi, który niewątpliwie wypełnia pontyfikat Wojtyły. Jednak dostrzegają w nauczaniu papieskim ton nie tyle partnerstwa, ile stawiania siebie przed uczestnikami ekumenicznego dialogu. Uwaga to słuszna, wszak ekumenizm nie może zmierzać do swoistego uszczuplenia depozytu wiary przekazywanego w Kościele katolickim, by go podzielili także inni. Ma on polegać na powrocie do źródeł, których Papież strzeże. Tolerancja wzajemna jako preludium do ekumenizmu, jak słusznie zauważają publicyści „Polityki”, po latach wspólnego dialogu ekumenicznego znaczą mało, stąd trzeba wzajemnej akceptacji siebie, co zbliża do ideału ekumenicznego.

„Polityka” odeszła od swych założeń programowych z okresu realnego socjalizmu, gdy idzie o odbiór papieskiego nauczania. Sprawy szeroko rozumianej religijności zaprasza na swe łamy, czyniąc je przedmiotem publicystycznej refleksji. Jednak jest to publicystyka mało pogłębiona, gustująca w zewnętrznych objawach towarzyszących papieskiej podróży. Religii nie stara się traktować jako stopu będącego w podwalinach narodowej substancji, ale jako zewnętrzny, okolicznościowy przejaw religijnych dążeń społeczeństwa okresu przemian ustrojowych. Posługuje się przy tym preselekcją tak problematyki papieskich przemówień, jak i akcentów kładzionych przez Papieża. Gdyby czytelnik zapoznawał się z podróżą Papieża do Ojczyzny tylko ze szpałt „Polityki”, nie posiadałby prawdziwego jej obrazu i przesłania.

³⁴ Nitecki, *Kto jest...*, s. 17.

Mariusz Kapczyński

WYZWOLIĆ SIĘ OD MĄDROŚCI...

LEW SZESTOW, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, tłum. Cezary Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995

Pierwszą książką Lwa Sestowa, która ukazała się w Polsce, była *Apoteoza nieoczywistości* w przekładzie Niny Karsow i Szymona Szechtera (Londyn 1983). Następnie kolejno ukazywały się: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (Warszawa 1987), *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne* (Warszawa 1990), *Ateny i Jerozolima* (Kraków 1993), i wreszcie – *Sola fide. Tylko przez wiarę* (Warszawa 1995) – wszystkie w znakomitym przekładzie Cezarego Wodzińskiego. Nie sposób pominąć tutaj osoby tłumacza, jego zasług w ukazywaniu polskiemu czytelnikowi specyficznych i paradoksalnych poglądów autora *Aten i Jerozolimy*. Zainteresowanie Wodzińskiego rosyjskim myślicielem, poza tłumaczeniami, artykułami i recenzjami¹, zaowocowało także opracowaniem pt. *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Sestowa*, które jest prezentacją rozprawy doktorskiej napisanej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Praca ta jest bodajże pierwszą w Polsce próbą przybliżenia na większą skalę sylwetki i filozofii słabo w gruncie rzeczy znanego u nas myśliciela, którego prace wyraźnie wpłynęły na zachodnią myśl egzystencjalną.²

*

Dzielo *Sola fide* podzielone jest na dwie części. W pierwszej, zatytułowanej *Filozofia grecka i średniowieczna*, próbuje Sestow zanalizować

¹ Zob. m. in.: C. Wodziński, *Program filozofii adogmatycznej. Wokół „Apoteozy nieoczywistości” Lwa Sestowa*, „Aletheia” 1989, nr 2/3, s. 286–293; tegoż, *W poszukiwaniu utraconej wolności. Rzecz o Lwie Sestowie*, „Studia filozoficzne” 1981, nr 7/8; tegoż, *Ateny, Jerozolima, Rzym*, w: tegoż, *I cóż po filozofie...*, Warszawa 1992, s. 191–255; tenże, *Lew Sestow*, w: „Znak” 1986, nr 9, s. 34–51.

² Zob. J. C. Marcade, *Wpływ myśli rosyjskiej na francuskie środowisko filozoficzne: M. A. Bierdiajew i L. I. Sestow*, tłum. W. Krzemień, „Aletheia” 1989, nr 2/3, s. 202–211.

początki tradycji filozoficznej – jej wpływ na poznanie religijne, wiarę, katolicyzm. Dochodzi on do wniosków, że jednym z najistotniejszych elementów kultury europejskiej jest ciągła walka między Rozumem a Wiarą, odwieczny konflikt między Atenami i Jerozolimą. Dlaczego tak się stało?

Otóż cywilizację europejską zdominował kult rozumu, ślepa wiara w logiczne wykładnie i siłę racjonalnych zasad – twierdzi rosyjski myśliciel. Historia tego kultu rozpoczęła się już w starożytnej Grecji, gdzie filozoficzne systemy jasno określały sposób myślenia i bycia istoty racjonalnej. Świat został „uporządkowany” według racjonalnych idei, prawdom rozumowym nadano status oczywistości, konieczności i powszechnej obowiązywalności.

Ponieważ człowiek nie miał najmniejszych szans na ogarnięcie nieskończoności, skoncentrował się przede wszystkim na tym, co skończone i co mógł zamknąć w racjonalnych strukturach. Wszystko, co tajemnicze, nie wyjaśnione, wszystko, co wylamywało się z określonych ram rzeczywistości – przeczyło poznaniu, uznane zostało za niezgodne z naturą i niosące ze sobą nieprzewidywalne konsekwencje. Warunkiem zaistnienia nauki stało się zatem wytyczenie jej granic. Píše Sestow: „Zadanie nauki polega na odgradzaniu się od tajemnic i zagadek. Zrozumiał to i urzeczywistnił Arystoteles. Przejął od swych genialnych poprzedników wszystko, co było w filozofii niepowątpiewalne i trwałe, usuwając to wszystko, co problematyczne. Zagłuszył tęsknotę niezaspokojenia i napisał wielki hymn na cześć triumfującej, pewnej siebie wiedzy” (*Sola fide*, s. 68).³

Zdaniem rosyjskiego myśliciela Arystoteles bez reszty uwierzył we wszechmoc ludzkiego rozumu. Dojrzał w nim źródło pewnych i niezmiennych praw. Wszystko, co było z nim sprzeczne, marginalizował i niweczył jako źródło błędów i zafalszowań. Stał się więc Filozof prekursorem nauki, autorytetem, do którego odwoływać się zaczęła ludzkość europejska. Skutki takiego postępowania okazały się zgubne – twierdzi autor *Sola fide*.

Pragnienie wnikięcia w istotę bytu, nieujarzmiona chęć objaśnienia go w całości zamieniły nieokiełznane bogactwo metafizyki w zespół idei rządzących się bezwzględными prawami logiki. Tajemnicza, pełna irracjonalnych pierwiastków rzeczywistość została zubożona i zamknięta w okowach racjonalnych zasad. W swej bezgranicznej ekspansji rozum

³ Wszystkie przypisy do cytatów odnoszą się do recenzowanego wydania *Sola fide*.

bezcereimonialnie wtargnął nawet w mroczne i nie dające się zracjonalizować sfery wiary.

Tak się stało, kiedy nastąpił przełomowy i zgubny w skutkach moment zderzenia się dwóch duchowych obszarów: greckiego świata Rozumu i wschodniego świata Wiary – sądzi filozof. Na domiar złego, z tego zderzenia zwycięsko wyszedł duch myśli greckiej – ukierunkował i zawiadł całym rozwojem europejskiej kultury. Droga Arystotelesa poszło średniowiecze, a w szczególności święty Tomasz z Akwinu. Zdaniem Szestowa konsekwencje tego okazały się zgubne...

Opierając się na greckich zasadach i racjonalnych ideach, katolizmem wieczną tajemnicę wiary postrzegać zaczął jako wiedzę zupełnie zgodną i harmonijnie koegzystującą z naszymi rozumowymi prawdami. Jak sądzi autor *Sola fide*, człowiek przestraszył się szukania Boga bez swego wiernego przewodnika – rozumu. Było to zbyt duże ryzyko – zbyt duży bagaż niepewności i lęku o końcowy rezultat poszukiwań.

Strach spowodował, że cały intelektualny wysiłek skierowano ku temu, aby ograniczyć wolność Boga, a Jego prawa dostosować do praw ziemskich. Nowa forma myślenia – filozofia religijna – w świetle rozumu miała wyjaśnić istotę objawienia, wiary i zbawienia, zapragnęła odsłonić wszelkie boskie tajemnice. „Olbrzymią trudnością, rzecz można, wręcz niemożliwością jest dla człowieka przejście od stanu zwykłego zaufania do własnego rozumu i własnych sił do wiary we wszechmoc Boga. I nasze sumienie, i nasz rozum są tak skonstruowane, że najstraszniejszym, najbardziej nieprawdopodobnym nieszczęściem wydaje się nam konieczność oddania się nieznanemu. Nieznane jest dla nas synonimem zguby. Pragniemy oprzeć się na tym, co już widzieliśmy i przeżyliśmy” (s. 271). Człowiek tak ślepo związał się ze swym myśleniem i doświadczeniem, tak zachłystnął racjonalnymi ideami, że ogromnie trudno zdobyć mu się na wysiłek skoku w obcą i tajemniczą otchłań wiary – konstatuje Szestow.

Jego zdaniem wiara przepelniona jest absurdalną atmosferą paradoksów. Rodzi się w momencie, gdy człowieka zawiodą wszelkie rozumowe kategorie i idee, gdy niespodziewane doświadczenie tragedii, duchowego osamotnienia i rozpaczki kruszy nagle skorupę jego spokojnego, zrównoważonego bytu, emocjonalnego letargu. Wiara nie jest – jak pragnęło zhellenizowane chrześcijaństwo – namiastką wiedzy. Istnieje ona poza wszelkimi kategoriami prawdy i fałszu, dobra i zła.

Szestow, mówiąc o doświadczeniu religijnym, powołuje się na fragmenty wypowiedzi Tertuliana z jego dzieła *De carne Christi*. Powiada: *credo, quia absurdum est* – wierzę, ponieważ to absurdalne. Wiara jest

laską, która znacznie przekracza rozumowy porządek. „Wiara nie przynosi ani spokoju, ani pewności, ani trwałości. Wiara nie opiera się na *consensus omnium*, wiara nie zna kresu ni granic. W przeciwieństwie do wiedzy nie dostąpi nigdy tryumfu samozadowolenia. Jest bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją, nieustającym poszukiwaniem wielkiej niezwykłości, troską i nieukontentowaniem tym, co doczesne, oraz niemożnością przeniknięcia tego, co przyszłe” (s. 270).

*

Studiując pisma Lutera, Szestow dostrzegł w ich autorze duchowego sprzymierzeńca. Rosyjski filozof spróbował dokładnie prześledzić i zanalizować proces przeobrażenia poglądów Reformatora i wyjaśnić przyczyny jego buntu. Tym właśnie kwestiom poświęcona jest druga część *Sola fide*, zatytułowana *Luter i Kościół*.

Grecko-rzymska myśl zinterpretowała objawienie w racjonalnych kategoriach, unicestwiając w ten sposób całą jego istotę. Filozofia wkroczyła na teren wiary i dokonała tam wielu fałszywych interpretacji. Luter dostrzegł to i wyparł się takiej wiedzy – uważa rosyjski filozof. Istota i sens wiary polega na tym, że nie jest jej potrzebna żadna zewnętrzna sankcja – to jeden z wielu wspólnych poglądów obydwu myślicieli. Czy w takim wypadku można mówić o jakimkolwiek autorytecie wiary? Obydwaj stanowczo odrzucają taką ewentualność.

Podobnie jak Luter, Szestow nie zgadza się na żadne próby racjonalnego wykładania tajemnic wiary, za Lutrem powtórzy też: *sola fide*, tylko przez wiarę – tylko dzięki niej mogą zyskać zbawienie. Bóg zbawi mnie wedle własnej nieskończonej sprawiedliwości i miłosierdzia – człowiecze prawa i wyroki na nic się w tej kwestii nie zdadzą. Dlatego odrzucić trzeba intelektualne postulaty i wskazówki, nie można liczyć na własne siły i uczynki. Człowieka ocalić lub wydać na zgubę może tylko Bóg. To zależy wyłącznie od Jego woli, On bowiem jest tworzącym wszystko i z niczego – nie może Go przeto ograniczać absolutnie żadna ludzka mądrość i nauka, pod którymi tak naprawdę tętni zwyczajna, marna człowiecza pycha.

Luter pragnął uzmysłowić ludziom fakt, że aby połączyć się z Bogiem, muszą porzucić wszelkie idee, którymi dotychczas żyli, rozbić w pył racjonalne twory, strącić wyniesiony na piedestał rozum – twierdzi Szestow. „Wiara i zbawienie to jedno i to samo. Kto uwierzył – ten został zbawiony. Kto dostąpił zbawienia, ten uwierzył, tzn. poczuł, że wszystkie ograniczające prawa, wszystkie podpory, wszystkie podstawy,

na których się opierał, zostały rozbite, roztrzaskane, unicestwione. Że wszystkie świece pogasły, wszystkie drogowskazy zniknęły” (s. 249).

Wiara jest odwieczną tajemnicą. Jest absurdalną drogą Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie drogą filozofów. Wiara i tylko wiara człowiek może przynieść sobie zbawienie. Prózne pogłębianie własnej duchowości, kształtowanie moralności, daremne wypełnianie kościelnych przykazań.

Luter, a za nim Szestow, odrzuca wszystkie autorytety i filozoficzne próby godzenia religii z filozofią. Wszystko to bowiem fałszuje obraz Boga i fałszywie próbuje ograniczać Jego wszechmoc. Luter był mocno przekonany, że ten Kościół, w którym poszukuje się ukojenia, duchowej inspiracji, zbawienia – jest w szponach Antychrysta. Nie jest blisko Boga, lecz raczej Jego odwiecznego wroga – Rozumu. Kwestie objawienia tłumaczyć zapragnęła metafizyka, boską naukę zaczęto zastępować ludzką, na miejscu Chrystusa znalazł się Papież, a na miejscu Boga – Kościół.

Doktryny kościelne zaczęły funkcjonować jako niepodważalne prawdy. Szestow, odwołując się do powieści Dostojewskiego, powie, że Kościół niczym Wielki Inkwizytor, dyktując zinterpretowane przez siebie idee, podporządkował sobie rzesze wiernych, zapewniając im przy pomocy doktrynalnych prawd duchowe bezpieczeństwo i spokój sumienia. Wierni oddali chętnie swoją wolność za ten zatwierdzony autorytetami ład i spokój sumienia. Za Dostojewskim oznajmi także Szestow, że „katolicyzm odmówił Bogu prawa do dodawania lub ujmowania czegokolwiek z tego, co przez katolicyzm zostało już ogłoszone za ostateczną prawdę. Ci, którzy w wyznaczonych przez Kościół granicach znajdowali dość przestrzeni dla własnych przeżyć, błogosławili rozum i jego zezwalającą na spokój sankcję” (s. 182).

Luter swym desperackim wystąpieniem zapragnął zerwać pęta krępujące człowieka – wystąpił przeciw Kościołowi i wypowiedział świętą wojnę papieżowi. Doświadczył głębokiego wstrząsu, jaki niesie budząca się wiara, rozpaczy, jaką przynosi grzech. Przekonał się, że jedynie Bóg zna tajemnicę jego zbawienia i tylko za Jego łaską uda mu się go dostąpić. Bezsensowne jest przeto samodzielne wynajdowanie dróg do Stwórcy.

Jedynym źródłem poznania religijnego stało się dla niego Pismo Święte, w którym odnalazł wszelkie prawa, jakimi powinien kierować się człowiek. Próżno jednak oczekiwać wsparcia i pociechy od tych praw. Są one raczej młotem Bożym obracającym wniwecz ludzki porządek pojmowania. Wykraczają daleko poza płaskie ludzkie próby interpretacji.

Głos protestu Lutra, jego przekonania i myśli domagały się jednak dopowiedzenia i wyjaśnienia – twierdzi Szestow – ludzie pragnęli, aby jasno i dokładnie wyłożyć im charakter tego bluźnierczego wystąpienia.

Wedle rosyjskiego myśliciela takiego zadania podjął się powiernik Lutra – Philipp Melanchton. Bez ducha poczynań Melanchtona nie do pomyślenia jest cały proces Reformacji. On bowiem w Lutrowym doświadczeniu wiary, w jego objawieniach dopatrywał się określonego porządku i starał się go logicznie przedstawić wedle przyjętych i uznanych zasad. Zabiegał, by wszelka nieokreśloność wyводу Reformatora nabrała cech przystępności i jasności dla zwykłego śmiertelnika. To właśnie dzięki niemu – jak pisze Szestow – „Arystoteles wygnany przez Lutra drzwiami powrócił oknem i podporządkował swoim wpływom działalność wielkiej Reformacji” (s. 258).

Następowało stopniowe przeistaczanie się wiary w powszechnie obowiązującą doktrynę. W zajadłym sporze z katolicyzmem potrzebny był autorytet i niepodważalne argumenty, na miejsce odrzuconych prawd musiały pojawić się nowe – równie silne i precyzyjne. Sam wielki Reformator jawi się w tym świetle już nie jako rozpaczliwie szamocący się z Kościołem i wiarą mnich, ale jako triumfujący, cieszący się respektem i uznaniem prorok – twierdzi Szestow.

Luter już jako reformator i prorok musiał spełnić swoje zadanie wobec – spragnionego nowych i autorytatywnych prawd – podobnych sobie odszczepieńców. Zmuszony był wystąpić jako wszechwiedzący autorytet, zamieniający odkryte przez siebie prawdy w dogmaty. Szestow cytuje zapisek Lutra z 1535 roku: „Nie słucham niczego, co nie jest zgodne z moją doktryną; duch Chrystusowy przekonał mnie całkowicie, że moja doktryna o sprawiedliwości Chrystusa jest prawdziwa i pewna” (s. 263). I tak, niegdyś zagorzały przeciwnik przekształcania praw boskich w ludzkie, uznał, że może samemu zinterpretować głos Boży, który dane mu było usłyszeć, i wyłożyć go ściśle wedle ludzkich kryteriów i praw. Pełne religijnej pasji i gorliwości wyznanie „*sola fide*” przekształciło się w skostniałą doktrynę...

*

Szestow, analizując heretycki bunt Lutra, śledzi jednocześnie genealogię ludzkiego pragnienia do nadawania religijnym twierdzeniom cech absolutności, ogólności i jednoznaczności. Tej pokusie nie oparli się ani filozofowie, ani teologowie. Jego zdaniem w pewnym sensie nie oparł się jej również Luter.

Śledząc koleje ludzkich zmagañ z Transcendencją, Szestow zdaje się dostrzegać jedną charakterystyczną tendencję – nieodpartą chęć ujarz-
mienia tajemniczej i mrocznej sfery religii za pomocą racjonalnych kal-
kulacji i intelektualnych wybiegów nieudolnie podpartych *quasi-do-*
wodami.

We wszystkich swoich książkach będzie rosyjski filozof zajadłe tej
sfery bronił – *Sola fide* jest dobrym tego przykładem. Szestow nie spo-
dziewa się w religii, w wierze znaleźć stałych idei, raz na zawsze okre-
ślonych prawd. Jest ona dla niego duchowym wyzwaniem, gdzie pośród
mroków niepewności samemu przychodzi zmagać się z absurdalnymi,
„przekłętymi problemami”, z jakimi borykali się Abraham i Hiob.

Nauka, filozofia, ludzki rozum nie są w stanie rozwiązać paradok-
salnych zagadek wiary – to niejako ostatecznie filozoficzne słowo Szestowa
– albowiem: „Tajemnica wiary pozostanie tajemnicą na wieki i wszelkie
racjonalne próby zmieniania i nawracania człowieka nie dają rezultatu
i dać go nie mogą, jako że sama istota racjonalnych metod, samo pra-
gnienie odnalezienia słusznej drogi do tego, co problematyczne i niezba-
dane, wyklucza, wolno sądzić, możliwość zrealizowania tego rodzaju za-
dania” (s. 273).

Może właśnie dlatego w pewnym momencie rękopis Szestowa się
urywa...

CONTENTS

From editor	3
Józef Tischner, <i>Letters to Students</i>	5

DISSERTATIONS

Roman Rożdżeński, <i>Husserl and Problems of the so-called Gene- ral "Anschauung"</i>	13
Dariusz Oko, <i>Structure of Perceiving according to Bernard Lo- nergan</i>	29
Tadeusz Szaniawski, <i>Types of Attitudes to Death</i>	47
Adam Hernas, <i>About Hope</i>	57

PROFILES

Karol Tarnowski, <i>Introduction</i>	93
Jean-Luc Marion, <i>Saint Thomas of Aquinas and Onto-theo-logy</i> , translated by Piotr Rak	97

TEXTS AND COMMENTARIES

John Burnet, <i>Early Greek Philosophy</i> , translated by Michał Bardel, Przemysław Bednarz	145
Paul Ricoeur, <i>Formation of Plot. Reading Aristotle's "Poetics"</i> , translated by Piotr Murzański	173

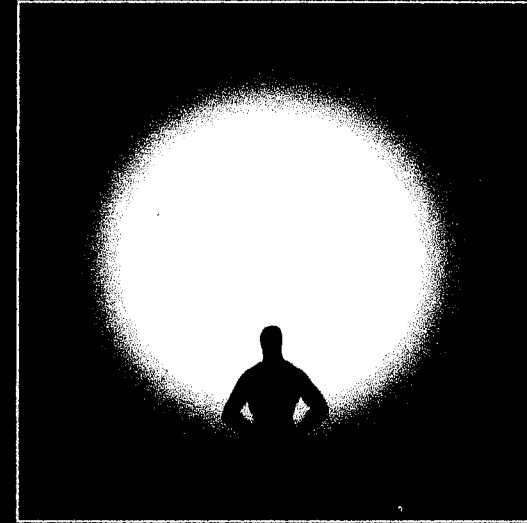
FROM YOUNG PEOPLE'S WORKS

Michał Bardel, <i>Study of Love as Overaxiological Relation</i>	211
Zbigniew Dymarski, <i>Father Tischner's Discussion with the Lublin School</i>	235

DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS

Dariusz Oko, <i>The Heart of Community</i> [reviewed by J.A. Kłoczowski OP, <i>Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii</i>]	249
Dariusz Oko, <i>Metaphysics in Boundaries of the Postulate</i> [reviewed by Władysław Stróżewski, <i>Istnienie i sens</i>]	254
Jerzy Koperek [reviewed by Laura Paoletti, <i>Ermeneutica delle condizioni umane</i>]	260
Jerzy Koperek [reviewed by Alberto Bondolfi, <i>Primum non nocere. Studi di etica biomedica</i>]	264
Jerzy Koperek [reviewed by Giovanni Battista Guzzetti, <i>L'insegnamento sociale della Chiesa. L'insegnamento socio-economico</i>]	269
Stanisław Pamuła, <i>John Paul's II Pilgrimage to Poland in the weekly "Polityka"</i>	273
Mariusz Kapczyński, <i>Liberation from Wisdom</i> [reviewed by Lew Szestow, <i>Sola fide</i>]	286

Ks. Władysław Zuziak



DOJRZEWANIE
ŚWIADOMOŚCI REFLEKSYJNEJ
W FILOZOFII MORALNEJ
GEORGESA BASTIDE'A
I JEANA NABERTA

Książka ks. Władysława Zuziaka o filozofii Georgesa Bastide'a i Jeana Naberta wypełnia – czy może raczej rozpoczyna wypełnianie – dotkliwej luki w polskiej świadomości historyczno-filozoficznej. Dotyczy dwóch wybitnych myślicieli należących do francuskiej „filozofii refleksyjnej, w Polsce niemal nie znanej.

ISSN 0867-8308