

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

# Logos i Ethos

2(17)2004

**PAT Kraków**

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

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków; tel. 422 60 40

e-mail: logosiethos@pat.krakow.pl  
Dyżur redakcyjny: czwartki 13.15-14.15

Opracowanie redakcyjne: Joanna Barcik i Jolanta Stal

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie: Dorota Molska

„Logos i Ethos” jest naukowym półrocznikiem, podejmującym współczesne zagadnienia z dziedziny filozofii, wydawanym od roku 1991 przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Prezentuje dorobek krakowskiego środowiska filozoficznego, związanego głównie z PAT, otwiera jednak swe łamy dla wszystkich, którzy zajmują się problemami filozofii człowieka, aksjologii i etyki oraz filozofii Boga i religii. Obok rozpraw zamieszczane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych oraz aktualne dyskusje filozoficzne, a także zapisy referatów wygłaszanych podczas konferencji organizowanych przez Wydział Filozoficzny PAT. Większość wykładowców Wydziału to współpracownicy i uczniowie ks. prof. Józefa Tischnera, pogłębianie i kontynuacja Jego myśli stanowi jeden z naszych priorytetów naukowych, co znajduje odzwierciedlenie w publikacjach „Logosu i Ethosu” (dział „Tischneriana”). Dla debiutujących Autorów przeznaczamy dział „Z warsztatu młodych”.

Pismo jest zamawiane przez biblioteki uniwersyteckie, prenumeratorów indywidualnych oraz wysyłane na zasadzie wymiany do redakcji wielu czasopism w Polsce i za granicą.

**Informacje dla Autorów:** Autor przekazuje ostateczną wersję artykułu, to znaczy zapis elektroniczny (tekst w formacie Word lub RTF, uwzględniający tekst główny, przypisy, ewentualnie bibliografię) wraz w wydrukiem komputerowym. Autor dostarcza streszczenie obcojęzyczne (nie dotyczy działu „Dyskusje i publikacje”) oraz notę o sobie (ewentualnie zgodę na publikację adresu e-mail). Zapis przypisów i bibliografii musi być konsekwentny, wykonany według jednego wzoru: wyróżnienie tytułów (kursywa), rozróżnienie czasopism (cudzysłów) i druków zwartych, konsekwentny zapis nazwisk z inicjałem lub pełnym imieniem, konsekwentne uzupełnienie nazw wydawnictw lub ich nieuwzględnianie, konsekwentne uzupełnienie nazwisk tłumaczy lub ich nieuwzględnianie, stosowanie jednego systemu skrótów polskich (tenże, tegoż, taż, tejże, tamże, dz. cyt., wyd. cyt.). Autor ponosi odpowiedzialność za wszelkie dane merytoryczne zawarte w artykule – Redakcja nie weryfikuje dat, nazw własnych, cytatów, danych bibliograficznych itp. Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmiany tytułu, dodawania słódytułów oraz adiacji językowej. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma.

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
w Krakowie

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY  
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9

2 (17) 2004

PAT– Kraków

## Spis treści

### PORTRET

Jean-Luc Marion, <i>Będąc danym</i> (frg.), tłum. Wojciech Starzyński . . . . .	3
Wojciech Starzyński, <i>Systematyka fenomenu nasyconego</i> w <i>Będąc danym</i> J.-L. Mariona . . . . .	18
Urszula Idziak, <i>Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii</i> <i>Jeana-Luca Mariona</i> . . . . .	45

### ROZPRAWY

Antoni Szwed, <i>Kierkegaard w Polsce</i> . . . . .	64
Karol Tarnowski, <i>Bóg i czas</i> ( <i>dwie twarze teologii negatywnej: Heidegger i Lévinas</i> ) . . . . .	93
Adam Workowski, <i>O wadliwej koncepcji emocji</i> u <i>psychoterapeutów i duszpasterzy</i> . . . . .	110
Przemysław Paczkowski, <i>Mistycyzm Plotyna</i> . . . . .	125
Zbigniew Kaźmierczak, <i>Duchowa wartość kosmopolityzmu</i> . . . . .	134

### Z WARSZTATU MŁODYCH

Łukasz Kołoczek, <i>Przyczynki do Przyczynków. Wstęp do lektury</i> <i>Przyczynków do filozofii (z wydarzania)</i> <i>Martina Heideggera</i> . . . . .	155
Piotr Augustyniak, <i>Transcendentalny sens ontologii Heideggera</i> . . . . .	171

## TISCHNERIANA

Zbyszek Dymarski, <i>O złu dialogicznym</i> .....	187
Adam Hernas, <i>Tischner i Lévinas.</i> <i>Księdza z rabinem spór o człowieka</i> .....	224

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Roman Potocki, <i>Powtórzenie i problem filozofii</i> <i>(=religii) jako psychoterapii</i> .....	237
Łukasz Kołczek, <i>Żarliwość ironii czy ironia żarliwości?</i> .....	244
Ks. Dariusz Oko, <i>Podręcznik metafizycznego myślenia</i> .....	249

## PORTRET

JEAN-LUC MARION

## BĘDAĆ DANYM

(FRG.)

## [309] § 23. TOPIKA FENOMENU

FENOMENY UBOGIE, FENOMENY POWSZECHNE

Wydaje się odtąd możliwe prześledzenie – choćby tylko szkicowo – topiki różnych typów fenomenów. We wszystkich przypadkach będziemy opierać się głównie na ogólnej definicji fenomenu jako tego, co ukazuje się w sobie i na podstawie siebie (Heidegger), [310] a osiąga to o tyle, o ile się daje w sobie i na podstawie siebie samego – co się ukazuje, osiąga to w tej mierze, w jakiej się daje. Dawanie się oznacza, że moment, który dąży do ukazania się (kształt, schemat, *species*, pojęcie, sygnifikacja, intencja itd.), musi także zawsze dawać się we własnej osobie, choć w różnej mierze (naoczność, warstwa hyletyczna, noemat itd.). Donacja dopełnia w nim manifestację, dając wypełnienie intuitywne w większości przypadków, lecz niekoniecznie we wszystkich.<sup>1</sup> Różne typy fenomenu można zdefiniować jako tyleż wariacji automanifestacji (ukazywanie się w sobie i na

<sup>1</sup>Por. ks. I, § 6, ks. II, § 12, ks. III, § 18. W ks. I, § 4-5 widać już, że donacja może czasem nie przechodzić poprzez intuicję i zostanie to potwierdzone w ks. IV, § 23.

podstawie siebie) wedle stopnia donacji (dawanie się w sobie i na podstawie siebie).

Tym samym, zgodnie z ich donacyjną treścią, rozróżnimy trzy oryginalne figury fenomenalności. A) Najpierw fenomeny ubogie w intuicję: wymagają one jedynie intuicji formalnej w matematyce, intuicji kategorialnej w logice, inaczej mówiąc: „widzenia istot” oraz idealności. W takiej konfiguracji temu, co ukazuje się w sobie i na podstawie siebie, prawie wystarcza jego samo pojęcie albo sama inteligibilność (dowód jako taki), aby już dać się – z pewnością w pustej abstrakcji czegoś uniwersalnego, bez zawartości ani zindywidualizowania, zgodnie z doskonałą – gdyż pozbawioną wszelkiej materii (nawet *materia signata*) – powtarzalnością, lecz jednak faktycznie. Czy poza fenomenami ubogimi w intuicję można wziąć pod uwagę inne fenomeny w sposób absolutny pozbawione intuicji? Można by przyjąć, że brak intuicji rozumie się w dwóch przeciwnych znaczeniach; albo jako realny brak, który zatem przeczy wprost fenomenalności: to, co się w niczym nie daje, również się nie ukazuje, albo przeciwnie: jako zniesienie intuicji (manifestacji) poprzez czystą donację – co wymagać będzie wprowadzenia innych dystynkcji. Niemniej istotny punkt dotyczący fenomenów ubogich znajduje się gdzie indziej – w przywileju, który metafizyka zawsze im przyznawała względem innych możliwych do pomyślenia fenomenów: w przywileju pewności. [311] Rzeczywiście, dopuszczając tylko intuicję formalną lub kategorialną, fenomeny ubogie mogą już nie dopuszczać niczego, „co doświadczenie uczyniło niepewnym”<sup>2</sup>, w taki sposób, żeby sama abstrakcja zagwarantowała im pewność, a zatem uprzedmiotowienie. Lecz ten epistemiczny przywilej równie dobrze odwraca się w radykalny fenomenologiczny deficyt – manifestacja nie daje (się) tu (lub prawie), ponieważ nie dostarcza ani realnej intuicji, ani indywiduum, ani temporalizacji wydarzenia, krótko mówiąc, żadnego dopełnionego fenomenu. W przeciwieństwie do stałej decyzji metafizyki musimy zatem stwierdzić, że przywilej fenomenów ubogich (abstrakcyjna pewność epistemiczna), daleki od ich uprawomocnienia, ściśle nie pozwala na wyniesienie ich jako upewnionego paradygmatu fenomenalności w ogólności. B) Fenomeny prawa powszechnego powinny zatem zostać zdefiniowane zgodnie z odmianą, jaką wnoszą we właściwy sobie sposób do donacji, a nie przez odniesienie do fenomenów ubogich. W ich przypadku sygnifikacja (wycelowana przez intencję) manifestuje się tylko w tej mierze, w której odbiera intuicywne wypełnienie; w zasadzie to wypełnienie może stać się adekwatne (intuicja równając się inten-

cji); jednak na pierwszy rzut oka i w największej ilości przypadków pozostaje ono nieadekwatne, i wraz z intencją jako jego pojęciem pozostają częściowo niepotwierdzone przez naoczność, dane w sposób niedoskonały. Tymczasem ten niedostatek absolutnie nie wystarcza do przekreślenia obiektywności fenomenów prawa powszechnego: wręcz przeciwnie, on sam tę obiektywność ustanawia. Najpierw dlatego, że jak bank gwarantuje pożyczki, na które zgadza się na podstawie środków przedstawiających ich niski procent, tak słabe potwierdzenie intuicywne pojęcia rozsądnie wystarcza do dawania odpowiedniego fenomenowi pod warunkiem, że potwierdza się ono, powtarzając się regularnie. Jest tak przede wszystkim dlatego, że niedostatek intuicji zapewnia pojęciu zapanowanie nad całym procesem manifestacji, a zatem zapewnia zachowanie charakteru abstrakcyjnego dzięki słabej intuicji, bądź osiągnięcie stopnia pewności (przynajmniej asymptotycznie), porównywalnego do osiąganego przez fenomeny ubogie. W ten sposób fenomen powszechny może dokonać swego spełnienia zgodnie z obiektywnością. [312] Do fenomenów powszechnych należą przedmioty fizyki i nauk przyrodniczych; we wszystkich tych przypadkach chodzi o ustanowienie obiektywnej pewności maksymalnej ilości pojęć (sygnifikacje, teorie itd.) wyprowadzonych na podstawie minimalnej intuicji (*sense data*, protokoły eksperymentalne, badania statystyczne itd.); „materia”, pojmowana jako zakłócenie, które wnosi *hyle*, powinna albo dać się wyeliminować, albo przynajmniej zredukować: prawo fizyczne jest prawdziwe tylko w bliskości materialnych zaburzeń, czyli korygując siebie samo dla zintegrowania czynników je osłabiających, kalkulując zawsze także to, co się z jego rachunku wyłącza; w ten sposób prawo spadania ciał, sformułowane przez Galileusza, weryfikuje się eksperymentalnie tylko wtedy, gdy wyeliminujemy w myśli tarcie, oporność ośrodka, nie-nieskończoność przemierzonej przestrzeni itd. Obiektywizacja fenomenu jako taka wymaga zawężenia tego, co intuicywnie dane, do tego, co potwierdza pojęcie (albo raczej nie osłabia). Intencja zachowuje tym samym panowanie nad manifestacją, a donacja zawęża się do wymiarów obiektywizacji. Taka figura fenomenalności – prawa powszechnego wraz z możliwą, lecz nie realizowaną adekwacją – znajduje swoje główne potwierdzenie w przypadku przedmiotów technicznych. Intencja i pojęcie przybierają tu miano planu, schematu, czy rysunku („przemysłowego” lub z pomocą komputera), krótko mówiąc, właśnie tego, co przemysł nazwie odtąd „koncepcją” jakiegoś przedmiotu. „Koncepcja” spełnia swą definicję poprzez to, co czyni w zasadzie poznawalnym, czyli faktycznie przynajmniej wyobraźalnym, strukturę przedmiotu, lecz także przez to, że integruje w sobie jego wyrabialność (industrializację) i rachunek rentow-

<sup>2</sup>R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 365, 16.

ności jego produkcji i komercjalizacji – nie tylko jego definicję techniczną (jego istotę), lecz także jego warunki przejścia do produkcji i ekonomii (istnienie). Pojęcie (w sensie „koncepcji” produktu) czyni produkt widzialnym, zanim produkcja wyda go rzeczywiście, a czasem nawet w sytuacji, gdy żadna produkcja nie idzie za manifestacją „koncepcji” (symulacja, *concept car* itd.). Ukazanie poprzez pojęcie (sygnifikacja, intencja itd.) poprzedza, determinuje, a czasem znosi naoczną donację (rzeczywistość, produkcja, naoczność itd.).

Brak adekwacji pomiędzy intencją a intuicją, którą Husserl opisuje jako wypełnienie (czy nawet odzyskanie) na podstawie ciągłego przepływu czasowego świadomości, występuje tu w formie opóźnienia i [313] prognozy. – Co do opóźnienia: cechą istotną przedmiotu techniki (który nazywać będziemy odtąd produktem) jest to, że jego manifestacja przez „koncepcję” radykalnie poprzedza jego donację (jego wytworzenie w i dla naoczności), czyli że jego „koncepcja” zawsze chronologicznie góruje nad jakimkolwiek naocznym wypełnieniem, czyli góruje nad produktem jako takim. A zatem przedmiot techniki nie potwierdzałby dosłownie swego miana „produktu”, ponieważ produkcja dopełnia jedynie w sposób prawie anegdotyczny jego „pojęcie”, w takim sensie, w jakim w metafizyce istnienie wnosi jedynie zwykle „dopełnienie możliwości”, a zatem istoty. Produkt bowiem nie zostaje nigdy dany najpierw, lecz przeciwnie, zawsze dany jest później i zgodnie z jego „koncepcją”, uprzednio ukazaną i wykazaną; a jeśli trzeba by było w ten sposób rozważać produkt na podstawie jego „koncepcji”, należałoby zatem zdefiniować go raczej jako wywnioskowanego (*induit*) (na podstawie uprzedniej „koncepcji”), a nie jako wy-prowadzonego (*pro-duit*) naprzód i przed siebie. Nieusuwalny odstęp chronologiczny pomiędzy jawną „koncepcją” a z niej wyprowadzoną (daną) produkcją stanowi w polu technicznej przedmiotowości odmianę faktycznego braku adekwacji pomiędzy intencją a intuicją (naocznością); a zwłaszcza potwierdza status przedmiotu techniki jako fenomenowi odrwanego, czy nawet wyalienowanego, który zawsze przybywa po nim samym, nie przestając nadrabiać jego własną inteligibilność we wciąż nierównej mu rzeczywistości. – Następnie co do prognozy: teoretyczna i chronologiczna preeminencja „koncepcji” produktu, a zatem pojęcia nad naocznością, w ogólności pozwala rzeczywiście na poznanie od razu i z góry charakterystyk tego, co wychodzi z końcowego etapu łańcucha produkcji; produkt potwierdza – w najlepszym razie – „koncepcję”, naoczność, intencję zawsze bez żadnego zaskoczenia, żadnego przybywania, żadnego zdarzenia. To, co nazywa się w zadowoleniu nie bez pewnej naiwności „pełną jakością” produktu, odpowiada temu: nigdy „koncepcja” nie do-

znaje najmniejszej zmiany ani zajścia w trakcie swego naocznościowego urzeczywistniania – nigdy manifestacja nie doznaje przeciwnej inicjatywy (*contre-coup*) ze strony donacji. W ten sposób przewidziane, produkcja i naoczność (a zatem donacja) pozostają pod czujnym okiem pojęcia; ze swej wysokości widzi je bez zdziwienia przychodzące z daleka – nie oczekuje od nich niczego nowego. Prognoza przedmiotu technicznego, a zatem doskonała przewidywalność [314] produktu wyprowadzonego na podstawie jego „koncepcji”, nie tylko potwierdza, że chodzi o fenomenalność wyobcowaną, lecz pozwala (lub wymaga) wreszcie na powtórzenie produktu. Istotnie, tak jak naoczność przychodzi zawsze *post factum* i jako potwierdzenie w rzeczywistości racjonalności źródłowej planu i tak jak nie powinna ona dopuszczać żadnego odróżnienia („bezbłędna”), musi także nie tolerować żadnej innowacji, żadnej modyfikacji, krótko mówiąc, żadnego wydarzenia; zatem identyczne powtórzenie produktu staje się możliwe, ponieważ nie dopuszcza ono do żadnego rozróżnienia; produkcja zawiera zatem już reprodukcję, która faktycznie niczego do niej nie dodaje, ponieważ naoczność nie dodaje niczego realnego do „koncepcji”; i oczywiście ilość [re]produkcji – liczba wyprodukowanych egzemplarzy produktu – nie dodaje niczego do samej reprodukcji, lecz ją jedynie powiela. Stąd wynika, że tak jak fenomen ubogi w intuicję fenomen prawa powszechnego, ściśle mówiąc, nie może się indywidualizować. Czy dokonywałoby się to przynajmniej za sprawą „materii”, zakłócenia, które wnosi *hyle*? Całe przedsięwzięcie produkcji polega na wyeliminowaniu tak dalece, na ile to możliwe, wszelkich zakłóceń („bezbłędny”, „absolutna jakość” itd.); a zatem produkt, fenomen prawa powszechnego *par excellence*, nie może się indywidualizować – musi się zatem reprodukować, czyli bezustannie potwierdzać w sobie prymat pojęcia nad naocznością, a zatem potwierdzać deficyt donacji.

#### FENOMENY NASYCONE ALBO PARADOKSY

Staje się zatem możliwe podjęcie kwestii (C) fenomenów nasyconych, w których intuicja zawsze pochłania oczekiwanie intencji, a donacja nie tylko całkowicie ogarnia manifestację, lecz przekraczając ją, modyfikuje jej powszechnie właściwości. Na mocy owego nadania oraz modyfikacji fenomeny nasycone nazywamy także paradoksami. Fundamentalnym rysem paradoksu jest to, że intuicja rozwija w nim nadmiar, którego pojęcie nie może uporządkować, a zatem którego intencja nie może przewidzieć; od tego momentu intuicja nie jest już związana (z) intencją, lecz uwalnia

się od niej, mieniąc się odtąd intuicją wolną (*intuitio vaga*). Zamiast przyjść po pojęciu, a [315] zatem śledząc nić intencji (wycelowanie, prognoza, powtórzenie), intuicja obala, a zatem poprzedza wszelką intencję, którą przekracza i przesuwa: widzialność jawienia (*parence*) wyłania się w ten sposób przeciwnie względem intencji – stąd para-doks, kontr-jawienie, widzialność przeciwstawna wycelowaniu. Paradoks oznacza z pewnością to, co wchodzi w przeciwieństwo względem (*para-*) nabytej opinii, jak również pozoru, zgodnie z dwoma oczywistymi znaczeniami *doksa*; lecz oznacza on także to, co przeciwstawia się oczekiwaniu – *praeter expectationem offertur*<sup>3</sup> – to, co zdarza się przeciw wszelkiemu oczekiwaniu przedstawienia, intencji, krótko mówiąc, pojęcia. Paradoks przynależy zatem bezdyskusyjnie do dziedziny prawdy, za wyjątkiem właściwości, że jego donacja sprzeciwia się w swej naoczności temu, co uprzednie doświadczenie rozsądnie winno było o nim przewidywać. W konsekwencji Ja intencjonalności nie może tu ani konstytuować ani dokonywać syntezy naoczności określonego przedmiotu za pomocą horyzontu: synteza – jeśli zresztą jest ona w ogóle potrzebna – dokonuje się zatem bez i w przeciwieństwie do Ja, jako synteza pasywna, pochodząc od samego nie-przedmiotu, który narzuca własne wyłonienie i swój czas wszelkiemu wycelowaniu Ja, zanim stanie się ono aktywne; gdyż pasywność „syntezy pasywnej” oznacza nie tylko, że Ja nie spełnia jej w sposób aktywny, a zatem że ją znosi pasywnie, lecz przede wszystkim to, że aktywność sprowadza się do fenomenu i do niego samego. Tym samym się ukazuje, ponieważ najpierw się daje – w uprzedniości względem wszelkiego wycelowania, wolny od wszelkiego pojęcia, zgodnie z przybywaniem, które z niego uwalnia sobość. Donacja, od tego momentu na miarę nadwyżki intuicji nad intencją, nie definiuje się już zgodnie z tym, co pojęcie lub horyzont jej wyznacza, lecz może się rozwijać nieskończenie: pojęcie już nie przewiduje, gdyż intuicja je uprzedza – przychodzi przed, a zatem, przynajmniej jakiś czas, bez niego. Odtąd stosunek pomiędzy manifestacją a donacją się odwraca: dla fenomenów (A) ubogich i (B) prawa powszechnego intencja i pojęcie poprzedzają intuicję, pokrywają jej niedobór i ograniczają donację; za to dla fenomenów nasyconych czy paradoksów intuicja przekracza [316] intencję, rozwija się bez pojęcia i pozwala donacji poprzedzić wszelkie ograniczenie i wszelki horyzont. W tym przypadku fenomenalność dostosowuje się przede wszystkim do donacji w taki sposób, żeby fenomen nie dawał

<sup>3</sup> Godlenius (R. Gockel): „Paradoxum est inopinatum et admirabile, quod praeter opinionem et expectationem offertur”, *Lexicon philosophicum graecum*, Frankfurt 1615, s. 963.

nić już na taką miarę, w jakiej się ukazuje, lecz aby ukazywał się na taką miarę (ewentualnie nadmiar), w jakiej się daje.

Lecz jeśli paradoks otwarcie kładzie akcent na korzyść donacji, głosząc zasadę, że fenomen ukazuje się tylko tyle, o ile się daje, nie należałoby z tego wywnioskować, że stanowi on wyjątek od powszechnej reguły, reprezentowanej przez dwa pierwsze typy. Rozważanie paradoksu jako szczególnego (czy nawet dziwnego) przypadku fenomenalności jest charakterystyczne dla samej metafizyki, która nadaje fenomenalności strukturę poprzez prawo powszechne na podstawie fenomenu ubogiego; bowiem, poza znaczącymi wyjątkami (Descartes, Spinoza, Kant, Husserl), metafizyka myśli zawsze fenomen prawa powszechnego (niedobór intuicji) na podstawie fenomenu ubogiego w intuicję (pewnego, lecz prawie niczego lub niczego). Całe nasze przedsięwzięcie zmierza, przeciwnie, do pomyślenia fenomenu prawa powszechnego, a poprzez niego fenomenu ubogiego, poczynając od paradygmatu fenomenu nasyconego, co do którego dwa pierwsze typy ukazują jedynie warianty osłabione i od którego odbiegają poprzez stopniowe wyczerpanie. Bowiem fenomen nasycony nie daje się, wykraczając poza normę, jako wyjątek względem definicji fenomenalności; przeciwnie, jego własnością jest uczynienie możliwej do pomyślenia miary manifestacji na podstawie donacji i jej odnalezienie nawet w jej odmianie prawa powszechnego, czy nawet w fenomenie ubogim. To, co metafizyka odsuwa jako wyjątek (paradoks nasycony), fenomenologia przyjmuje jako normę – wszelki fenomen ukazuje się na miarę (albo nadmiar), w jakiej się daje. Z pewnością nie wszystkie fenomeny należą do fenomenów nasyconych, lecz wszystkie fenomeny nasycone wypełniają jedyny paradygmat fenomenalności. Więcej, do nich samych należy jego zilustrowanie. Oto dlaczego można bez wielkich trudności połączyć każde z określeń (*déterminations*) fenomenu jako danego (ks. III) z jedną z właściwości (*caractère*) fenomenu nasyconego (ks. IV), ponieważ ogranicza się ona do różnicowania aż do kresu paradygmatu fenomenu jako takiego. [317] (i) Nieprzewidywalność (według ilości), a zatem także nie-powtarzalność fenomenu nasyconego (§ 21) potwierdzają faktualność faktu dokonanego, jaka określa wszelki fenomen dany (§ 15). (ii) Nie dający się znieść charakter (według jakości) fenomenu nasyconego, a zatem także olśnienie, jakie wywołuje (§ 21), rozwijają określenie fenomenu danego w ogólności jedynie do określenia nadejścia (*arrivage*) (§ 14). (iii) Absolutność fenomenu nasyconego, poza wszelką relacją i analogią (nawet przyczynowości) (§ 21), wyznacza aż do przesady incydent, określenie fenomenu jako danego (§ 16). (iv) Wreszcie niemożliwość ukonstytuowania czy oglądania (§ 22) dokonuje się w pełni w nasyceniu, anamorfozie, która charakteryzuje już

fenomen dany (§ 13). Inaczej mówiąc, dwa przewroty, które uwalniają nasyczone stopnie fenomenalności (pochłonięcie wszelkiego horyzontu, obrócenie Ja w świadka), dokonują przesunięcia poza ich granice powszechnych określeń tego, co dane – które były jeszcze zakryte przez warianty fenomenów ubogich, prawa powszechnego czy pośrednich (był dany). Fenomen nasyczony ustanawia na koniec prawdę o wszelkiej fenomenalności, ponieważ wskazuje bardziej niż wszelki inny fenomen na donację, z której pochodzi. Paradoks rozumiany w najwęższym znaczeniu nie wchodzi tu już w sprzeczność z przejawem, lecz wychodzi na spotkanie z przejawieniem.

Od tego momentu możliwe staje się przesłedzenie wewnątrz topiki fenomenu jako danego i dla jej ukończenia, topiki fenomenu nasyczonego. Nicią przewodnią nie będzie już stopień intuicji (ponieważ we wszystkich przypadkach z zasady występuje nasycenie), lecz określenie, w stosunku do którego nasycenie każdorazowo się dopełnia (ilość, jakość, relacja lub modalność). Rozróżnimy zatem, bez żadnej hierarchii, cztery typy fenomenu nasyczonego; we wszystkich przypadkach będzie chodziło o paradoksy, które nie mogą nigdy ukonstytuować się jako przedmioty w jakimś horyzoncie, dzięki Ja. Zresztą nie zdziwi nas, że widzieliśmy już wyłonienie tych uprzywilejowanych fenomenów w poprzedzających analizach: począwszy od określeń fenomenu danego w ogólności, a jeszcze bardziej wraz ze szkicem fenomenu nasyczonego, z pewnością chodziło tylko i wyłącznie o nie.

## [318] WYDARZENIE

Fenomen nasyczony znajduje swoje poświadczenie, po pierwsze, w postaci fenomenu historycznego lub wydarzenia wyniesionego do swojej doskonałości. Zostaje tu nasyciona kategoria ilości. Gdy wylaniające się wydarzenie nie ogranicza się ani do chwili, ani do miejsca, ani do empirycznego indywiduum, lecz tworzy epokę w czasie (wyznaczenie jednorodnego trwania i narzucenie go jako pewnej całości), pokrywając taką przestrzeń fizyczną, której żaden wzrok nie ogarnie jednym rzutem (nie jest to zatem możliwy do przedstawienia kartograficznego „teatr działań”, lecz pole bitewne do przemierzenia), ogarniając taką populację, co do której żaden z tych, co do niej należy, nie może osiągnąć absolutnego punktu widzenia, ani nawet prawdziwie uprzywilejowanego, staje się ono wydarzeniem historycznym. To oznacza ściśle, że nikt nie może rościć sobie pretensji do najmniejszego własnego „tu i teraz”, które pozwoliłoby mu

na dokonanie wyczerpującego opisu wydarzenia, do ukonstytuowania go jako przedmiotu. Mówiąc trywialnie, nikt nigdy nie w i d z i a ł bitwy pod Waterloo (ani pod Austerlitz dla ścisłości); z pewnością jasne jest samo przez się, że Fabrice widział tam tylko pożogę wojenną własnego błędzenia, ledwie ogień armatni, ledwie przechodzącego Cesarza, jego ukradzionego konia albo wzburzoną kantynierkę; jednak Cesarz nie widział wiele więcej: nie widział posuwania się posiłków wroga ani opóźnienia własnego wojska, ani fosy, w której ugrzęzła jego kawaleria, ani, oczywiście, będących w agonii pomiędzy już umarłymi; faktycznie, nikt nie zobaczy więcej, ani Wellington, ani żaden z oficerów sztabu, ani nikt z walczących w polu – każdy zgromadzi z mętnych i cząstkowych informacji pewien kąt widzenia zawężony przez panikę lub wściekłość. Bitwa przechodzi i odbywa się sama, bez tego, by ktokolwiek dopuścił ją do głosu lub o niej zdecydował; ona przechodzi i każdy widzi ją, że przechodzi, układa się, a następnie znika, znika tak, jak nadeszła – czyli z siebie samej. W dokonującej się historii (*Geschichte*) bitwa dokonuje się z siebie samej na podstawie punktu widzenia, który ona sama pozwala połączyć, jednak dzieje się to bez żadnego jedyne horyzontu; dla tych, przeciwnie, których ona zaciąga i wciela, żaden z ich horyzontów (indywidualnych) nie wystarcza do jej scalenia, wypowiedzenia, a zwłaszcza przewidzenia: ani Fabrice, ani Blambeau, ani Chateaubriand, ucho przyklejone do ziemi, [319] jej nie widzieli. W konsekwencji, w historii, która się wypowiada (*Historie*), bitwa wymagać będzie dodawania horyzontów (tym razem pojęciowych) w nieokreślonej liczbie: horyzont wojskowy (strategia od powrotu z wygnania, taktyka na miejscu), dyplomatyczny, polityczny, ekonomiczny, ideologiczny (odwołanie się do Rewolucji) itd. Wielość horyzontów praktycznie zakazuje ukonstytuowania wydarzenia historycznego w ja ki ś przedmiot i narzuca zastąpienie go nie mającą końca w czasie hermeneutyką: narracja potęguje narrację narracje. Więcej: w tej hermeneutycznej pracy zwielokrotnienie horyzontów niesie z sobą zwielokrotnienie za każdym razem wezwanych nauk, jak również gatunków literackich: powieściowa fikcja Chateaubrianda, Hugo czy Stendhala pokazuje w tej samej mierze, bez wątplenia lepiej od faktualnych raportów pamiętnikarzy czy analiz historii ilościowej, nie idąc jeszcze dalej. Konsekwencją nasycenia według ilości paradoksu typu wydarzenia historycznego będzie zatem dla zapewnienia nieokreślonej różnorodności jego horyzontów (świadcstwa, punkty widzenia, nauki, gatunki literackie itd.) nie tylko nie mająca końca teleologia, lecz zwłaszcza interobiektywność – poznanie wydarzenia historycznego staje się samo historyczne, jako suma zgodności i niezgodności pomiędzy podmiotami konstytuującymi częściowo nie-przedmiot wciąż do

ponownego konstytuowania, jako historia intersubiektywności zapośredniczonej przez nie-przedmiot, paradoks jako taki. Hermeneutyka wydarzenia (nasyconego, ponieważ historycznego) wystarcza do wytworzenia historycznej wspólnoty i poprzez sam swój niedokończony charakter czyni możliwą komunikację.<sup>4</sup>

## IDOL

Po drugie, fenomen nasycony zwraca na siebie uwagę w aspekcie czegoś nie do wytrzymania i olśnienia (*éblouissement*), które to obalają kategorię jakości, wyniesioną do swej doskonałości. Nazwiemy ten [320] paradoks idolem. Idol zostaje tu zdefiniowany jako pierwszy bezdyskusyjnie widzialny termin, gdyż jego blask po raz pierwszy zatrzymuje intencjonalność; ten pierwszy widzialny termin przepętnia ją, zatrzymuje, a nawet blokuje do tego stopnia, że zwraca do siebie samej na sposób niewidzialnej przeszkody – albo lustra. Uprzywilejowanym miejscem idola pozostaje oczywiście obraz (lub to, co bez kadru wypełnia jego miejsce), by nie powiedzieć zbyt ogólnie, dzieło sztuki. Nasyconie rzeczywiście i istotnie wyznacza obraz: intuicja zawsze przekracza tu pojęcie lub pojęcia wysunięte do jej uchwycenia; w przeciwieństwie do przedmiotu technicznego czy produktu nigdy nie wystarczy raz obejrzeć, by prawdziwie widzieć; wprost przeciwnie, każde zwrócone na obraz spojrzenie nie sprawia jedynie i przede wszystkim faktu mojego postrzegania czegoś, co widzę, lecz to, że nie jestem w stanie uchwycić go w widzeniu jako takiego – że zawsze i wciąż ukrywa on istotę swojej widzialności. Bez wątpienia, mogę objąć za pomocą pojęć lub siłą informacji, jako teoretyk lub historyk, nieustannie rosnącą część jego danej; lecz właściwie im bardziej ta część się powiększa, tym mniej sama donacja staje się dostępna, jako czyste nadejście fenomenowi w jego globalności i z jego inicjatywy. Donacja czegoś widzialnego wywołuje inne kwestie: na podstawie jakiej „sobości” on się daje? Zgodnie z jaką anamorfozą on się narzuca? Na podstawie jakiego autorytetu wzywa mnie do przyjscia i zobaczenia go? Na powyższe pytania, wszystkie wywołane nadmiarem intuicji, żadne pojęcie nie będzie nigdy w stanie udzielić odpowiedzi. Obraz daje się definitywnie „bez pojęcia” – Kant zrozumiał to doskonale – i bez idei – Hegłowi nie udało się tego pojąć. To nadejście, którego intuicja nasycza wszelkie możliwe poję-

<sup>4</sup>Fenomenologia podejmująca ten typ fenomenu nasyconego została wypracowana w sposób wzorcowy przez P. Ricoeura, w szczególności w *Temps et récit*; III: *Le temps raconté*, Paryż 1985.

cie, a obraz poświadcza, wzywając nie tylko do przyjscia i zobaczenia, lecz zwłaszcza do przyjscia i ponownego zobaczenia. Ponowne widzenie obrazu nie oznacza dodania intuicji do innej (kompletowania wiedzy) ani jej wskrzeszenia (rewizja informacji), lecz jest konfrontacją wciąż nowego pojęcia lub nowej intencji z nieokreśloną intuicją, którą ujarzmi, by się tak wyrazić, zwyczajny nawyk do widzenia tego samego obrazu; ponowne widzenie jest równoznaczne z próbą zawarcia i odparcia tej samej intuicywnej danej nasycającej różny horyzont (lub wiele) poprzez się nowego pojęcia (lub wielu). Intuitywna dana idola skłania nas [321] do nieustannej zmiany spojrzenia, choćby tylko dla stawienia czoła nie dającego się znieść osłepienia (*éblouissement*)<sup>5</sup>. W przypadku idola należy zauważyć punkt istotnie różniący go od poprzedniego fenomenu nasyconego: zamiast uprzedniego założenia interobiektywności i komunikacji przynajmniej teleologicznej, jak w wydarzeniu historycznym, idol wywołuje nieuchronny solipsyzm; jest tak, ponieważ obraz wzywa m n i e do jego widzenia, ponieważ przede wszystkim muszę ponawiać widzenie w rytmie m o i c h zmian horyzontu i pojęcia, a on ukazuje się, tylko przybywając do m n i e, a zatem radykalnie mnie indywidualizując (*Jemeinigkeit* dokonuje się tu przez idola, a już nie przez bycie). Dalsze spojrzenia, których nie przestają kierować na idola, ustalają tyle niewidzialnych luster mnie samego, a zatem opisują go lub konceptualizują, zwłaszcza że nie zarysowuje on czasowości, w której chodzi przede wszystkim o moją samość. Idol mnie wyznacza – wyznacza ślad miejsca, w którym stoję – ponieważ w nim intuicji zawsze brakuje pojęcia.<sup>6</sup>

## CIELESNOŚĆ

Fenomen nasycony zdarza się, po trzecie, w aspekcie absolutnym cielesności, która wymyka się kategorii relacji, a wynosi do swej najwyższej postaci fakt dokonany. Cieleśność zostaje zdefiniowana jako tożsamość

<sup>5</sup>Termin *éblouissement* oznacza zarówno osłepienie, jak też zachwyty, olśnienie, podziw. J.-L. Marion, używając tego terminu, chce w pojęciu idola połączyć te znaczenia: w zachwycie, olśnieniu przestajemy widzieć (przyp. tłum.).

<sup>6</sup>Można przypisać fenomenologię opisującą ten typ fenomenu nasyconego, idola, J. Derridzie, oczywiście w tym znaczeniu, że ją bardzo dokładnie odwrócił: różnica polega na braku zasady i dystansie nie do odrobienia intuicji względem intencji. Lecz tym samym o tyle bardziej odnosi się do tematyki stopni intuicji i nasycenia: „Usłyszeć i zrozumieć w sposób właściwy przypadkowości konieczność pewnego »wystarczy«”. Oznacza ono *dosyć* – choć nie daje poczucia usatysfakcjonowania ani nie nasycza. – Nie ma nic wspólnego z wystarczalnością ani jej brakiem. *Czasownik wystarczać* niczego cię nie nauczy na temat takiego »wystarczy«”. J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paryż 1978, s. 284, na temat G. Titus-Carmel (wyd. pol.: J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2003, s. 292).



tego, co dotyka z ośrodkiem, w którym ma miejsce to dotknięcie (Arystoteles), a zatem tożsamość odczuwanego z tym, który czuje (Husserl), lecz także widzianego i widzenia albo słyszanego i słyszenia, krótko mówiąc, pobudzonego (*l'affecté*) z pobudzającym (*l'affectant*) (Henry)<sup>7</sup>. Bowiem zanim intencjonalność wytworzy odstęp [322] pomiędzy wycelowaniem a wypełnieniem albo pomiędzy *J a* a jego skierowaniem, i świadomość uczyni tę ekstazę możliwą, należy przyjąć, że musi ona najpierw odebrać jakiegokolwiek, źródłowe lub pochodne, impresje – impresje intuitywne, choć równie dobrze impresje sygnitywne. Tymczasem, może ona tego dokonać tylko o tyle, o ile, ze swej istoty, pozwala na radykalne w sobie pobudzenie (samopobudzenie); może ona jednak prawdziwie dać się pobudzić tylko o tyle, o ile jej pobudzenie (*affection*) nie zakłada uprzednio żadnego zewnętrznego lub uprzednio istniejącego afektu (*affect*), a zatem – dokonuje się bezwarunkowo; aby samopobudzić siebie w sobie samej, musi ona pobudzić się najpierw przez nic innego od niej samej (auto-afektacja). Za każdym razem chodzi o takie pobudzenie, że paradoks nie tylko wykracza poza wszelki konstytuowalny przedmiot, lecz ponadto przesycza horyzont aż do momentu, w którym żadna relacja nie odnosi go już do innego przedmiotu. Pobudzenie nie odsyła do żadnego przedmiotu, nie działa wedle żadnej ekstazy, lecz odnosi tylko do siebie, gdyż ono samo sobie wystarcza do dopełnienia się jako pobudzonego. Przypisuje sobie w ten sposób Arystotelesowski przywilej *ousia*: niezależności od terminów względnych, *oude mia ousia ton pros ti legetai*<sup>8</sup>. Cieleśność (*la chair*) się samopobudza (*s'auto-affecte*) w ten sposób w agonii, cierpieniu, bólu, jak też w pożądaniu, odczuwaniu czy orgazmie; nie ma żadnego sensu zapytywanie, czy owe afekty (*affects*) płyną z ciała, z umysłu, czy od drugiego, ponieważ źródłowo cieleśność się samopobudza zawsze i przede wszystkim przez siebie. Zatem radość, cierpienie, oczywistość miłości (od pierwszego wejrzenia) albo żywego wspomnienia (Proust), lecz także wołanie świadomości jako trwogi przed niczym (Heidegger), bojaźń i drzenie (Kierkegaard), krótko mówiąc, *numen* w ogólności (pod warunkiem, że nie przypisujemy mu żadnej transcendencji), zależą od cieleśności (*chair*) i jej właściwej immanencji. Dwa momenty pozwalają na ujednostkowanie fenomenowi nasyconego typu cieleśności. Po pierwsze, w przeciwieństwie względem idola, lecz, być może, tak jak w przypadku wydarzenia historycznego nie daje się ona

<sup>7</sup>Należy bezdyskusyjnie przypisać wypracowanie fenomenologii dostosowanej do paradoksu (fenomenowi nasyconego) jako absolutu niezwykle wytrzymałej myśli M. Henry'ego od *Essence de la manifestation* (Paris 1963, 1990) aż po *Phénoménologie matérielle* (Paris 1990), oraz *C'est moi la vérité* (Paris 1996).

<sup>8</sup>Arystoteles, *Kategorie*, 7, 8a, 14-15. Z pewnością zdanie to przynależy do sformułowanego pytania, lecz otrzymuje ono natychmiastową odpowiedź pozytywną, dotyczącą jednak pierwszych *ousiai*.

właściwie oglądać ani nawet siebie widzieć: bezpośredniość samopobudzenia zamyka przestrzeń, w której stałaby się możliwa ekstaza intencjonalności. Następnie, w przeciwieństwie do wydarzenia historycznego, lecz bez wątpienia w sposób bardziej [323] radykalny od idola, cieleśność wywołuje i wymaga solipsyzmu; bowiem pozostaje ona z definicji moja i niezastępowalna – nikt nie może przeżywać rozkoszy lub cierpienia dla mnie (nawet jeśli może to zrobić za mnie); moją (*Jemeinigkeit*) nie dotyczy przede wszystkim ani jedynie mojej możliwości jako możliwości niemożliwości (umieranie), lecz samej mojej cieleśności. Więcej, tylko mojej cieleśności przynależy indywidualizacja pozwalająca mi na zapisanie się w niej immanentnego następstwa moich pobudzeń, albo raczej pobudzeń, które uczyniły mnie nieuchronnie tożsamym ze sobą samym. Przeciwnie względem interobiektywności, którą wywołuje wydarzenie historyczne, bardziej radykalnie od nieokreślonych ponowień widzenia, których wymaga ode mnie idol, cieleśność ukazuje się więc, tylko dając się – i w tej pierwszej „sobości” daje mi mnie samego.

#### IKONA

Fenomenowi nasyconego doświadcza się, po czwarte, w aspekcie nieoglądalnego i niesprowadzalnego, które to uwalniają się od wszelkich odniesień względem *J a*, a zatem względem kategorii modalności. Nazwiemy ten ostatni typ fenomenowi nasyconego ikoną, ponieważ nie daje ona już żadnego widowiska dla spojrzenia ani nie znosi spojrzenia żadnego widza, lecz, przeciwnie, sprawuje swoje spojrzenie na tym, kogo ma przed sobą. Spoglądający przyjmuje miejsce oglądanego, zmanifestowany fenomen odwraca się w manifestację nie tylko w sobie i z siebie, lecz, ściśle mówiąc, przez siebie i począwszy od siebie (auto-manifestacja) – paradoks odwraca biegunowość manifestacji, biorąc w niej inicjatywę, zamiast jej się poddać, dając ją, zamiast pozwolić się w niej dać. Nasylenie fenomenowi polega bardziej na milczącym i raczej ubogim w swym przepływie odwróceniu niż na ewentualnym nadmiarze: w ten sposób anamorfoza fenomenowi osiąga swą ostateczną doskonałość. Należy w tym miejscu zauważyć, że intuicja przybiera tu absolutnie nową postać; spojrzenie, które do mnie przybywa (nadejście, wydarzenie), nie dostarcza żadnego widowiska, a zatem żadnej natychmiast widzialnej czy dającej się określić intuicji; mieści się ono właściwie w czarnych dziurach dwóch źreń, w jedynej i minimalnej przestrzeni, gdzie na całej powierzchni ciała (*corps*) drugiego, w spojrzeniu z naprzeciwka, nie ma nic do oglądania [324] (nawet bar-

wy tęczęwki, która je okala). Spojrzenie, które spoczywa i ciąży na mnie, nie daje się zatem oglądać ani nawet widzieć – to niewidzialne spojrzenie daje się tylko wytrzymać. Drugi jest mi obciążeniem: ściśle mówiąc, ciąży na moim spojrzeniu jak ciężar, brzemień. W podobny sposób możemy mówić o twarzy. Z pewnością, drugi określa mnie przez swą twarz, lecz pod warunkiem objęcia w niej istotnej niewidzialności: tej twarzy nikt nigdy nie widział, za wyjątkiem jej uśmiercenia – ponieważ widzenie zakładałoby natychmiast sprowadzenie jej do rangi ukonstytuowanego widowiska, a zatem wyeliminowałoby ją jako taką – albo dać się uśmiercić jako ten oto – przenosząc się do jej punktu widzenia, znosząc się zatem jako zindywidualizowaną monadę. Twarz drugiego nie daje się widzieć więcej od jego spojrzenia; po prostu rozciąga ona niewidzialność na kawałek cielesności (*chair*), gdzie promieniuje, począwszy od bieguna dwóch próżni. Twarz tak jak spojrzenie nie daje mi nic do patrzenia – lecz daje się, ciężąc mi: poprzez spojrzenie i twarz drugi działa, dokonuje aktu swego nadejścia jako fenomenu nasyconego.<sup>9</sup> Oczywistą konsekwencją takiej inwersji bieguna fenomenalności jest to, że *J a* nie tylko zrzeka się swej transcendentalnej funkcji konstytucji, lecz że przeobraża się w postać stematyzowanego już powyżej (§ 22) świadka: *ja (moi)* o ile *s i e b i e* otrzymuję z samej donacji nieoglądalnego fenomenu, *ja (moi)* o ile dowiaduję się o sobie z tego, co spojrzenie drugiego mówi mi w ciszy. Pojęcie świadka faktycznie znajduje swe pełne fenomenologiczne uwierzytelnienie tylko w odniesieniu do fenomenu nasyconego drugiego, który jako jedyny może mnie ukonstytuować jako swój, ponieważ poprzedza mnie w porządku manifestacji.

Ikona ukazuje wreszcie pewną zadziwiającą właściwość (albo raczej oczekiwaną): zbiera w sobie szczegółowe charakterystyki trzech poprzednich typów fenomenu nasyconego. Jak wydarzenie historyczne wymaga ona sumowania horyzontów i narracji, ponieważ drugi nie może zostać przedmiotowo ukonstytuowany i wydarza się bez dającego się określić celu; [325] a zatem ikona otwiera pewną teleologię. Tak jak idol wymaga bycia widzianą i ponownie oglądaną, choć na sposób bezwarunkowego wytrzymania; nad spojrzeniem, na które natrafia, sprawuje zatem indywidualację (lecz na sposób bardziej radykalny). Tak jak cielesność dokonuje owej indywidualacji, pobudzając *J a* w sposób tak źródłowy, że traci ono swą funkcję transcendentalnego bieguna; źródłowość tego pobudzenia

<sup>9</sup> Rozumie się samo przez się, że E. Lévinasowi zawdzięczamy genialne rowinięcie fenomenologii, które wreszcie pozwoliło na dostęp do drugiego jako fenomenu nasyconego. Pojmujemy tu ikonę (jak wcześniej idola) w zgodności z jego fenomenologicznym znaczeniem ustalonym w *Dieu sans l'être*, Fayard, Paryż 1982, (wyd. drugie: „Quadrige”, P.U.F., Paryż 1991; wyd. trzecie rozszerzone: P.U.F., 2002), rozdział 1: *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.

przybliża ją nawet asymptotycznie do samopobudzenia (*auto-affection*). Spotkanie trzech pierwszych typów w czwartym i ostatnim potwierdza przy najmniej spójność regionu, w którym fenomeny nasycają (się). Potwierdzałaby ona także ich fenomenologiczną pełnoprawność, gdyby ściśle związek pomiędzy określeniami fenomenu jako danego (Księga III) a jego stopniami (Księga IV) aż do osiągnięcia nasycenia nie został już dokładnie ustalony. Definicja fenomenu jako danego uwalnia zatem z ograniczeń przedmiotowości i bytowości. Pozwala także na pomyślenie, że fenomen ukazuje się w sobie i na podstawie siebie o tyle, o ile daje się w sobie i na podstawie siebie, czy nawet opuszczając „sobość”. Rozszerza zwłaszcza pole fenomenalności, dopuszczając, poza fenomeny prawa powszechnego i paradygmat fenomenów ubogich w intuicję, dziedzinę i przywilej fenomenów nasyconych.

Przekład według: *Etant donné*, P.U.F., Paryż 1997 (2 wyd. 1998).

tłumaczenie Wojciech Starzyński

WOJCIECH STARZYŃSKI

## SYSTEMATYKA FENOMENU NASYCONEGO W BĘDĄC DANYM J.-L. MARIONA

Fenomenologia J.-L. Mariona nazywana bywa zarówno przez jej autora, jak też komentatorów fenomenologią donacji. Określeniu temu odpowiada cały szereg problemów, dyskusji, kontrowersji. W niczym nie zaprzeczając tej podstawowej linii lektury filozofii Mariona, warto zauważyć, że pojęcie donacji ma raczej znaczenie wprowadzające i ogólne, natomiast samo uszczegółowienie filozoficznej treści wraz z właściwym opisem fenomenów dokonuje się wokół centralnego terminu, jakim jest pojęcie fenomenu nasyconego (*phénomène saturé*). Oto właśnie fenomen nasycony staje się podstawą dla zbudowania pewnej spójnej systematyki fenomenologicznej. Ten właśnie aspekt filozofii Mariona niech będzie nicią przewodnią dla niniejszego artykułu.

W postheideggerowskim horyzoncie współczesnej filozofii temat systematyki traktowany jest często jako podejrzany. Podejrzenie to związane jest bezpośrednio z tzw. „końcem metafizyki”; można go w tym miejscu określić mało precyzyjnie jako osiągnięcie stanu, w którym budowanie metafizycznego systemu przestaje być zarówno potrzebne, jak i zasadne. W ten sposób można określić sytuację filozofii już po samym przełomie krytycznym Kanta – pewien typ metafizycznego systemu został przekroczony, choć miejsce nie pozostało puste. Jak pokazał Heidegger, Kant w swej

filozofii krytycznej tworzy również rodzaj metafizyki. Gdy wstępujemy na teren fenomenologii, samo określenie systemowości przestaje być oczywiste wraz z ideą pogodzenia hasła powrotu do „rzeczy samych” i towarzyszącemu mu niejasnemu (choć trudno powiedzieć, żeby samo hasło powrotu posiadało nadmiar jasności) wymogowi fenomenologii jako nauki ścisłej. W przypadku nowej fenomenologii Mariona pozostaje stare pytanie: czy „ostateczne” otwarcie fenomenologii w kierunku donacji, dopełnione tablicą nowych kategorii, nie zamyka jej w pewien pojęciowy, a zarazem metafizyczny system?<sup>1</sup> Próbę odpowiedzi na to pytanie zakreślimy, śledząc sposób, w jaki wywiedzione zostają zasadnicze pojęcia „operacyjne” fenomenologii Mariona. Innymi słowy, postaramy się zrekonstruować drogę prowadzącą do ustanowienia nowych kategorii fenomenologicznych w celu przebadania ich ewentualnej „powszechnej” obowiązywalności. Czy systematyka Mariona tworzy podział zupełny (system), czy raczej stanowi zaczątek dla nowych fenomenologicznych deskrypcji? Czy dzieło Mariona jest tylko (i aż) rzetelną pracą historyka filozofii (aplikującego w dziejach nowożytnej i najnowszej filozofii,<sup>2</sup> którą redukuje do różnych postaci fenomenologii, zamykając tym samym pewien etap fenomenologicznych prac) czy otwarciem i wprowadzeniem w kierunek zdobycia nowych filozoficznych obszarów?

Spróbujmy zatem wskazać miejsce, jakie zajmuje pojęcie centralne fenomenu nasyconego w projekcie Mariona. W tekstach znajdujemy dwa jego sformułowania: pierwsze wyrażone w artykule o tym samym tytule, drugie stanowiące czwartą część *Etant donné*, przy czym oba teksty stanowią w zasadzie redakcję jednego tekstu. Nowa kategoria filozoficzna została nieprzypadkowo zainaugurowana w pracy zbiorowej *Phénoménologie et théologie* w sąsiedztwie takich autorów, jak Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien. Przesłanki i cele „fenomenu nasyconego” są dość jasne: chodzi o dostarczenie takiej kategorii, czy szerzej: pewnej metody filozoficznego postępowania, które ocaliłoby w swej specyficzności fenomen *ex definitione* niewyraźny, niewypowiadalny, nieuprzedmiotawialny. Czy nie ma większej filozoficznej naiwności nad roszczenie sobie pretensji do przekroczenia niemożliwości, wyrażenie niewyraźnego? Taka krytyczna wątpliwość z pewnością towarzyszyć będzie naszej dal-

<sup>1</sup> Zarzut wprowadzenia przez Mariona metafizyki do fenomenologii głoszony jest przede wszystkim w polemicznych pismach Dominique Janicaud, trudno jednak w tym przypadku mówić o rzetelnych analizach: ich brak kompensowany jest z góry określonym, ideologicznym zapalem; por. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

<sup>2</sup> W ten sposób sam Marion określił wagę *Réduction et donation*; por. *Etant donné*, s. 7 (dalej w skrócie ED).

szej analizie. Łatwiej zrozumieć jednak zasadność podjęcia ryzyka przekroczenia wspomnianej niemożliwości wobec marnych rezultatów naukowego traktowania fenomenu religijnego. Czy będzie to procedura socjologiczna, psychologiczna czy inna, towarzyszyć jej będzie paradygmat intersubiektywnej obiektywności nieuchronnie redukujący interesujący nas fenomen do danych uporządkowanych pewną zewnętrzną i obcą miarą. A zatem wyjściowy paradoks formułuje się następująco: albo opisujemy fenomen religijny, dysponując zapleczem nauki ścisłej, w rezultacie nieuchronnie tracąc jego specyfikę, albo opisujemy przeżycia, których opis jest niemożliwy, nieprzekazywalny. „Regionalny”, zdawałoby się, punkt wyjścia natychmiast staje się jednak podstawą rozszerzenia: „w ten sposób fenomen religijny stawia bardziej kwestię ogólnej możliwości fenomenowi niż fenomenowi religijnemu jako takiemu”<sup>3</sup>. Intencje Mariona można zatem zrozumieć następująco: niezdefiniowany bliżej, a raczej przyjęty jako fakt fenomen religijny ma stanowić egzemplaryczny paradygmat fenomenowi *par excellence*. Pozwalałby on nie tylko na wyznaczenie linii „przebiecia” poza granice fenomenalnych możliwości, lecz w swej sile ma nam umożliwić dostęp do wielu innych – niekoniecznie religijnych – doświadczeń.

#### PRZEKRACZANIE MOŻLIWOŚCI – KANTOWSKIE I HUSSERLOWSKIE PRZESZKODY

Jaką drogą można zatem przekroczyć możliwość? Musimy najpierw zwrócić się do sposobu, w jakim taką możliwość pojmujemy. Być może bowiem takie a nie inne określenie możliwości stanowi przeszkodę dla zadania fenomenalnego „rozszerzenia”. Co zatem leży w granicach ludzkiego doświadczenia? Kantowskie zapytanie możemy wyrazić w bardziej fenomenologiczny sposób: jakie fenomeny mogą się nam ukazać? Czy jednak uprzednie założenie możliwościowej „granicy” nie zawęży istotnie rozległości fenomenalnego pola? Wedle wykładni Mariona, takie zawężenie dokonuje się dwojako. Po pierwsze, jako „formalne warunki doświadczenia”, którym poddać się musi wszelka fenomenalność, a które z kolei zostają ostatecznie sprowadzone do warunkującej i fundującej podmiotowej władzy poznania. Aby fenomen mógł się ukazać, musi przestrzegać „formalnych warunków doświadczenia”, musi zostać „skrojony na miarę” instancji konstytuującej doświadczenie. Taką instancją jest, oczy-

<sup>3</sup> *Le phénomène saturé*, por. *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, s. 80 (dalej w skrócie *PhS*).

wiście – stanowiące drugi moment zawężenia – Ja, które na sposób metafizyczny staje się racją dostateczną możliwości doświadczenia. Tworzy się zatem pewna niezwykle odporna ontoteologiczna struktura, w której Ja pomimo swej skończoności (przynajmniej w wypadku metafizyki Kanta) nadaje możliwość wszelkiemu doświadczeniu, a samo doświadczenie zgodnie z formalnymi warunkami określa zwrotnie spójny (i pusty) charakter podmiotowości transcendentalnej. W jaki sposób pokonać aporię? Czy fenomen musi być nieodwołalnie uwarunkowany warunkami możliwości możliwego doświadczenia? Ogłaszając nowy początek filozofii, fenomenologia dokonuje odwrócenia (się od) (także kantowskiej) metafizyki. Radykalny charakter fenomenologicznej „zasady zasad” sprowadza się do przeniesienia ciężaru od warunkującego i fundującego podmiotu na rzecz uznania „rzeczy samych”, czyli fenomenów takich, jakimi ukazują się, czy więcej, „dają się”.

Drugim etapem drogi zmierzającej do utworzenia głównego, operacyjnego pojęcia fenomenologicznego fenomenu nasyconego jest ponowna analiza Husserlowskiej „zasady zasad”<sup>4</sup>. Tym razem Mariona nie interesuje głównie odkrywcze przyznanie prawa dla automanifestacji fenomenu, lecz raczej skupia się on na rozpoznaniu decyzji ograniczających rozmiar i radykalność tej zasady. Innymi słowy, zdaniem Mariona w samym momencie fenomenalnego otwarcia Husserl dokonuje przynajmniej częściowego jego zamknięcia. Czy oznacza to, że wyzwolony od warunków możliwości fenomen przyjmowałby ich nowe sformułowanie? Ograniczenie pola fenomenalnego zostaje dokonane w dwóch krokach. Po pierwsze, poprzez nadanie określonego rozumienia podstawowego dla fenomenologii pojęcia horyzontu. W myśl „zasady zasad” fenomen „daje się” w obrębie intuicji<sup>5</sup>, a wewnątrz niej umieszczony jest zawsze w pewnym horyzoncie. Decyzja ta z góry poddaje fenomen „logice niedostatku” (*logique de la pénurie*): fenomen przykładowy, jakim jest sześcian, nie daje się nigdy zobaczyć w całości, ale w horyzoncie, który „dopowiada” czy „domniemuje” niewidziane aktualnie boki sześcianu. Czy funkcja horyzontu ogranicza się do wyodrębnienia się w jego tle fenomenowi? Niezupełnie, bowiem sam horyzont w swej „dopowiadającej” funkcji z góry określa to, co ma się ukazać, nadając mu już pewną wstępną formę czegoś oczekiwanego. W rezultacie fenomen zostaje ukonstytuowany odpowiednimi intencjami, a zatem zostaje w pewien sposób poddany aktywnej instancji pod-

<sup>4</sup> „Zasada wszystkich zasad” jest w Księdze I *Étant donné* komentowana w cyklu różnych definicji fenomenu. W dość podobny sposób odnajdujemy ją w „systemie” czterech zasad fenomenologicznych Michela Henry’ego.

<sup>5</sup> Intuicji, czyli naoczności: dwa terminy traktujemy tutaj zamiennie.

miotowej. „Horyzont zatem w mniejszym stopniu otacza widzialne a u r a niewidzialnego, co raczej przypisuje mu z góry pewną ogniskową (przedmiot) wpisaną w to, co już widziane.”<sup>6</sup> Dzięki funkcji horyzontu dokonuje się zatem swoiste przywłaszczenie wszelkiego fenomenu dla potrzeb jego uprzedmiotowienia. Horyzont „widzialności” wchłania to, co niewidzialne, odwracając pierwotne otwarcie na rodzaj „wizualnego więzienia, wizjera rozszerzonego do wymiarów świata, panoramę bez zewnątrz, wykluczając wszelkie autentycznie nowe wylonienie”<sup>7</sup>. „Logika niedostatku” stanowi zatem ograniczenie fenomenalności do czegoś przewidywalnego, rozpoznawalnego, do *déjà vu*. Co więcej, fenomen zostaje uwarunkowany instancją podmiotową, możliwościami, jakimi aktualnie dysponuje J a. Tym samym ponownie ukazuje się transcendentale uwikłanie, od jakiego fenomenologia uwolnić się nie może. Jasne jest zatem zadanie gruntownie nowego zdefiniowania podmiotowości.

### RESPONSIO HUSSERLA

Pojawia się jednak wątpliwość: czy określenie „logika niedostatku” w sposób prawomocny określa myśl autora *Badania logiczne*? Zdawałoby się, że jest wręcz przeciwnie, Husserl bowiem zamiast oczekiwanego ubożego charakteru intuicji wypracowuje doktrynę intuicyjnej pełni. Czym się ona charakteryzuje? „Do każdej intencji intuicyjnej należy – w sensie idealnej możliwości – pewna dokładnie dostosowana do niej co do materii intencja sygnitywna. (...) Intencje sygnitywne w sobie są »puste« i »potrzebują pełni«. Przy przejściu od intencji sygnitywnej do odpowiadającej jej naoczności przeżywamy (...) wzrost jak przy przejściu od wyblakłego obrazu czy surowego szkicu do pełnego życia malowidła.”<sup>8</sup> Punktem wyjścia dla Husserla jest zatem intencja znaczeniowa, która jako taka, będąc pozbawiona naoczności, oprócz właściwego sobie sygnitywnego skierowania uruchamia odpowiednie akty skierowane na wytworzenie korespondującej intuicji. Sygnifikacja w swym obrazowym niedostatku zmierzająca do uzyskania pełni – jedynej możliwej zdaniem Husserla – pełni intuicji. Pełnia nie jest zatem jedynie zakładana jako ideał, lecz „stanowi charakterystyczny moment przedstawięń; jest pozytywnym składnikiem

<sup>6</sup> ED, s. 261.

<sup>7</sup> Tamże, s. 262. Zauważmy, że brak powyższych dwóch zdań w pierwszej edycji tekstu (*PhS*) ukazuje stopniowe zaostrenie krytycznej interpretacji Husserlowskiego fenomenu.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, A 548, tłum. pol., s. 92.

oczywiście tylko w przedstawieniach intuicyjnych, w sygnitywnych – pewnym brakiem”<sup>9</sup>. Zauważamy, że wprowadzając pojęcie pełni Husserl zawiąza je wprost do samej intuicji, niemniej jest ono ściśle związane z sygnifikacją, jak ukazuje to symboliczne równanie  $i + s = 1$ .<sup>10</sup> Pełnia zatem charakteryzuje intuicję, choć „obie wagi [intuicji i sygnifikacji] uzupełniają się do jedności wagi całościowej, tj. do całościowego zbioru określeń przedmiotowych”<sup>11</sup>. W obrębie intuicji przedmiot dany jest „pełen i w całości”. Trudno zgodzić się z tym, że celem intuicyjnego wypełnienia jest jedynie podmiotowa apropiacja przedmiotu, bowiem wchodzi tu w grę rodzaj fascynacji intuicyjnie ujawniającym się. Fascynacja ta polega przede wszystkim na bezpośredniości, przeżywanej „bliskości” dającego się przedmiotu, co Husserl oddaje jako „żywość pełni”<sup>12</sup>. W tym miejscu Husserl wprowadza jednak pojęcie adekwacji: „ideałem jest sprostnienie adekwatne, ono ma maksimum zakresu, żywości i realności”, co tym samym kieruje go na tradycyjne drogi określenia prawdy jako zgodności. Adekwacja byłaby zatem pełną odpowiedniością aktu i jego przedmiotu, przejawiającego i tego, co przejawiane. Pełnia okazałaby się spełnieniem adekwacji, pełnia w „żywości” własnej oczywistości.

Marion interpretuje tu Husserlowski „ideał” jako coś niemożliwego do spełnienia, rodzaj metafizycznego założenia, krótko mówiąc: ideał Kantowski. Dlaczego „zgodność intencji i intuicji jest tylko przypadkiem granicznym”<sup>13</sup>? Dlatego, że istnieje wyjściowa nierówność, czy wręcz niesprowadzalność intencji znaczeniowej do intuicyjnego wypełnienia: „Intencja słowa b i a ł y tylko częściowo pokrywa się z momentem barwy pojawiającego się przedmiotu, w znaczeniu pozostaje pewna nadwyżka, forma, która w zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić.”<sup>14</sup> Ponownie trudno jest zgodzić się z taką interpretacją: od początku bowiem Husserl oddziela dziedzinę sygnifikacji i intuicji, które są do siebie niesprowadzalne, choć ze sobą powiązane. Sygnifikacja – jak powiedzieliśmy już powyżej – jest w stanie uruchomić rozmaite oglądy dążące do właściwych sobie wypełnień. A zatem wskazany przez Marion *Ueberschuss* jest jedynie potencjalnością sygnifikacji zarówno uczestniczącej w pełni ( $i + s = 1$ ), jak też zamykającej się we własnej nieoglądowej

<sup>9</sup> Tamże, A 549, s. 93.

<sup>10</sup> Tamże, A 552, s. 97.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, A 556, s. 101. Wskazując na trzy momenty intuicyjnej pełni, Husserl kwalifikuje moment „żywości” jako drugi. Dwa inne związane są bardziej z treścią: „1. zakres albo bogactwo pełni”, czyli inaczej zupełność treści przedmiotowej; „3. zawartość realności pełni, jej większa bądź mniejsza ilość treści prezentujących”.

<sup>13</sup> *PhS*, s. 94.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, A 603, tłum. pol., s. 156.

rzeczywistości ( $s = 0$ ).<sup>15</sup> „Dziedzina znaczeń jest dużo bardziej obszerna niż dziedzina naoczności”<sup>16</sup>: teza ta dla Husserla nie stanowi o nierówności, którą trzeba zniwelować przyjęciem metafizycznego założenia, lecz opisuje różne przypadki, w tym możliwą do spełnienia sytuację fenomenalnej pełni.

W tym miejscu Marion stawia decydującą diagnozę: o ile sam ideał nie jest możliwy do spełnienia w warunkach normalnych (typowych, zwykłych intuicji), o tyle w pewnych sytuacjach uprzywilejowanych może stanowić wręcz model dla wszelkich innych (słabszych) fenomenów: „ideał adekwacji realizuje się całkowicie jedynie w tych dziedzinach, w których intencja znaczeniowa dla ukonstytuowania się fenomenowi domaga się tylko intuicji czystej lub formalnej (przestrzeń w matematyce), czy nawet nie potrzebuje żadnej intuicji (pusta tautologia w logice)”<sup>17</sup>. Tym razem Marion nie dostarcza nam dowodów tekstowych, podczas gdy możemy stwierdzić, że w rozdziale piątym szóstego *Badania logicznego*, zatytułowanym *Ideał adekwacji. Oczywistość i prawda*, Husserl nie wprowadza żadnego przywileju tego typu (a zwłaszcza nie dotyczy to dziedziny pozbawionej intuicyjnego charakteru). Pełnia jest wciąż związana z przeżywaną wprost „rzeczą samą”, przedmiotem w jego „żywości”: „Idealną granicą, jaką dopuszcza wzrost pełni wyglądu, jest w przypadku spostrzeżenia absolutna samoobecność”<sup>18</sup>, a sama adekwacja/prawda polega, owszem, na odpowiedniości zachodzącej pomiędzy tym, co domniemane, a tym, co się przejawia, byłby to jednak rodzaj zdziwienia tym, że domniemanie odpowiada wypełnieniu. Zdziwienie to nie jest wynikiem obiektywizacji pojęciowej, lecz rodzajem donacji przedmiotowej: „prawdziwe *adaequatio rei et intellectus*: przedmiot dokładnie jako taki, jak jest intendowany, jest rzeczywiście *dany* albo *obecny*”<sup>19</sup>. Można zatem powiedzieć, że choć rzeczywiście Husserl ogranicza dziedzinę dawania się przedmiotu do intuicji (w jej rozszerzonym znaczeniu), to jednak trudno stwierdzić, by na etapie *Badania logicznych* wzorował się on na paradygmacie przedmiotów o „ubogiej” intuicji. Inaczej ma się sprawa w przypadku znacznie prostszej interpretacji intuicji Kantowskiej. Ponownie mamy do czynienia z koniecznym powiązaniem pojęcia (wcześniej chodziło raczej o sy-

<sup>15</sup> W tym duchu por. również uwagi J. Benoit, *L'écart plutôt quel'excédent*, „Philosophie”, juin 2003, n° 78, s. 77-93.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, A 664, tłum. pol., s. 229.

<sup>17</sup> *PhS*, s. 94.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, A 589, tłum. pol., s. 140-141.

<sup>19</sup> Tamże, A 590, tłum. pol., s. 141. Podobne brzmienie stwierdzenia: „ideał spostrzeżenia adekwatnego, pełne samopojawianie się przedmiotu – w tej mierze, w jakiej ten był domniemany w wypełnianej intencji” oraz „Przedmiot nie jest tylko domniemany, lecz tak jak jest on domniemany i w jedność z tym domniemaniem jest w najściślejszym sensie dany”, tamże, A 594, tłum. pol., s. 145.

gnifikację) i intuicji, przy czym Kant ogranicza pole fenomenalne do zmyślności, co oznacza, że fenomen ujawnia swoją postać jedynie w obrębie zmysłów, wtórnie w wyobraźni. Tym samym intelekt skazany do pracy w modusie skończoności zdany jest na niedoskonałą intuicję zmysłową, skończoność ta ma postać braku intuicji intelektualnej, tej, która okazałaby się zbawienna w pojęciowej pracy. W tym sensie istotne niedopasowanie intuicji (zmysłowej) i idei (intelektualnej) prowadzi do wielorakiej nicości. Poczwońna nicość jako *ens rationis*,  *nihil privativum*,  *nihil imaginativum*,  *nihil negativum* dowodzi istotnego niedostatku intuicji: „Fenomeny cierpią na deficyt intuicji, a zatem na niedobór donacji.”<sup>20</sup>

Rozumiemy, że Marion poza interpretacją szczegółowych tekstów Husserla i Kanta stawia tu dość ogólną diagnozę dotyczącą drogi pokartezańskiej filozofii nowożytnej jako egologii wzorującej się na paradygmacie *Mathesis universalis*<sup>21</sup>. Prawda jako ideał oczywistości może spełniać się jedynie w matematyce i logice. Adekwacja jest możliwa tylko na skutek ubożenia lub braku intuicyjnej treści, rodzaju redukcji, który doprowadza myślane przedmioty wręcz do nicości. „Uregulowanie wszystkich fenomenów na bazie istotnie marginalnego przypadku fenomenów ubogich w intuicję, czy nawet jej pozbawionych, zamyka dostęp nie tylko do [Kantowskiej] idei rozumu czy skrajnych przypadków donacji [chodzi o Husserlowski ideał], lecz przede wszystkim do pewnych fenomenów prawa powszechnego – bytów natury, istot żywych w ogólności, wydarzenia historycznego, twarzy w szczególności itd. Zgodnie z tym wyborem faktycznie żaden z realnych fenomenów, z którymi mamy do czynienia w codziennym i koniecznym dla nas obchodzie, nie może nie tylko stać się przedmiotem adekwatnej analizy, lecz nawet nie może mu zostać przyznane zwykłe prawo do przejawienia.”<sup>22</sup> Mamy zatem sytuację, w której kartezańsko-kantowski motyw *Mathesis universalis* redukuje doświadczenie tylko do poznań jasnych i wyraźnych, pozostawiając poza nawiasem większość „zwykłych” fenomenów, których substytutami stają się z zasady nieokreślona ilość nauk ścisłych z góry przekładających i symbolizujących fenomenalizację doświadczenia na odpowiednio skonstruowane modele przedmiotowe. Łatwo przypuszczać, że Marion przygotowuje w ten sposób odpowiedni punkt „odbicia” dla własnej propozycji. Jednocześnie jednak zostaje zmodyfikowane lub raczej uściślone zadanie wyjściowe analizy fenomenu *par excellence*, fenomenowi granicznego (feno-

<sup>20</sup> *PhS*, s. 101.

<sup>21</sup> Krytyka ogólna ma niewątpliwie znamiona heideggerowskie, podczas gdy krytyka Husserla chwilami uderzająco przypomina Derridańskie tezy *Głosu i fenomenowi*.

<sup>22</sup> *ED*, s. 273.

men religijny) otwierającego dostęp do wszelkiego fenomenu. Aktualnie analiza ma nas nie tylko doprowadzić do fenomenu w ogólności (cokolwiek miałyby to oznaczać), lecz chodzi o bardziej szczegółowe (i skromne) zadanie przywrócenia nam widzenia fenomenów zignorowanych czy przysłoniętych naukowymi teoriami czy ich zastosowaniami; chodzi tu o fenomeny najzwyczajniejsze i najbliższe, fenomeny „życia codziennego” zwane w terminologii Mariona fenomenami prawa powszechnego (*phénomène de droit commun*). Co pojawia się w zetknięciu z przyrodą, organizmami żywymi, drugim człowiekiem? Oto wyzwanie znacznie przekraczające możliwości nauki ścisłej zgodnie z wyznaczonymi im granicami. Jak dotąd, Marion jasno wyznacza dwie kategorie i związane z nimi dziedziny: a) fenomen ubogi w intuicję (niesłusznie uprzywilejowany, fenomenologicznie marginalny obszar czystej logiki i matematyki); b) fenomen prawa powszechnego, czyli doświadczeń typowych, powtarzalnych, zwykłych, jednak wcale niekoniecznie poddających się bezstratnemu uprzedmiotowieniu. Pozostaje zatem do stematyzowania dziedzina trzecia – choć decydująca – fenomenowi nasyconego.

#### PODPowiedzi KANTA

Gdy, zdawałoby się, dostarczone są już wszystkie konieczne elementy do rozwinięcia interesującej nas teorii, a zatem gdy „ubogości” intuicji można przeciwstawić intuicję „pełną”, czy wręcz „przepełnioną”, Marion w posturze historyka filozofii zwraca nas ponownie do Kanta, tym razem wskazując na jego „przeczcucie” dotyczące dziedziny trzeciej fenomenowi nasyconego. Zawarte jest ono w *Krytyce władzy sądzenia*, w jego teorii idei. Wedle Kanta idee charakteryzuje istotnie ich wyrażająca się niepoznawalnością transcendentą przy jednoczesnym pozytywnym doświadczeniu pewnej obiektywnej lub subiektywnej zasady. W przypadku doświadczenia zasady obiektywnej następuje nieogłądowe osiągnięcie zgodności zasady z pojęciem: chodzi tu przede wszystkim o pojęcie wolności, które, choć zrozumiałe jako takie, pozostaje niepoznawalne właśnie ze względu na brak odpowiadającej mu intuicji. W przypadku doświadczenia zasady subiektywnej doświadczenie wyraża się „pewną daną naoczną (wyobraźni), dla której nigdy nie można znaleźć adekwatnego pojęcia”<sup>23</sup>. Jasne jest, że to właśnie „zasada subiektywna” staje się dla Mariona prototypem fenomenowi nasyconego jako przeciwieństwo pojęcia, któremu intuicji brakuje.

<sup>23</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Galecki, §57, *Uwaga 1*, s. 284.

W osiągnięciu pełni (a być może nadmiaru) intuicji chodzi bowiem o „możliwość fenomenu, w którym intuicja dawałaby więcej, czy nawet bez porównania więcej, od tego, do czego intencja mogłaby kiedykolwiek skierować się lub co mogłaby przewidzieć”<sup>24</sup>. Pierwszym krokiem do pomyślenia takiej możliwości jest zatem Kantowska doktryna idei estetycznej, w wypadku której „intelekt nie osiąga za pośrednictwem pojęć nigdy całej wewnętrznej naoczności wyobraźni, jaką łączy ona z danym przedstawieniem”, stąd „idea estetyczna może być nazwana nie dającym się wyeksponować wyobrażeniem wyobraźni (w jej wolnej grze)”<sup>25</sup>. Dla Mariona dokonuje się tutaj pojęciowy niedostatek, który pozostawia intuicję ślepią w stanie nadobfitości (*surabondance*) donacji.<sup>26</sup> Ta nadobfitość, czy lepiej: nadmiar „daje dużo do myślenia, przy czym jednak żadna określona myśl, tzn. pojęcie nie może być mu adekwatne i, co za tym idzie, żadna mowa ani całkowicie ująć, ani zrozumiałym uczynić go nie może”<sup>27</sup>. Podejmując poważnie to Kantowskie nawiązanie, można postawić pytanie o rozwinięcie idei estetycznej w *Krytyce władzy sądzenia*, nietrudno bowiem zauważyć, że cytowane przez Mariona fragmenty są raczej zwieźczeniem Kantowskiego wykładu estetyki i że sam ten wykład byłby w stanie nam w sposób mniej abstrakcyjny i syntetyczny rozjaśnić problem. Strukturalne odwrócenie idei rozumu jest bowiem dla Kanta punktem dojścia badań nad sądem smaku, podczas gdy dla Mariona takie odwrócenie dokonuje się jako przesłanka zapowiadająca pojęcie fenomenowi nasyconego. Jakie zatem doświadczenia poprzedzają sformułowanie „idei estetycznej”? Miejszem doświadczenia idei estetycznej jest władza sądzenia (*Urteilskraft*) wypowiadająca zasadniczo dwa typy sądów smaku: sąd dotyczący piękna oraz sąd dotyczący wzniosłości. Nicią przewodnią Kantowskiej analizy są kategorie jakości, ilości, relacji i modalności. Sąd piękna jako ściow o ukazuje się i odróżnia jako bezinteresowny, czyli nie wynikający z bezpośrednich potrzeb.<sup>28</sup> Wolność względem potrzeb koresponduje z brakiem potrzeby (a także możliwości) tworzenia pojęć, co oznacza, że sąd taki jest subiektywny, ilościow o ma on jednak znamiona powszechności. Sąd estetyczny „ta oto róża jest piękna” nie może zostać sprowadzony do twierdzenia „wszystkie róże są piękne” (sąd logiczny), ale również odróżnia się od czysto zmysłowych i dowolnych doznań róży,

<sup>24</sup> ED, s. 277.

<sup>25</sup> I. Kant, dz. cyt., s. 287.

<sup>26</sup> Por. ED, s. 278.

<sup>27</sup> I. Kant, dz. cyt., §49, s. 242; cyt. za: ED, s. 278.

<sup>28</sup> Por. tytuł §2. *Analizy piękna: Upodobanie określające sąd smaku jest zupełnie bezinteresowne*, I. Kant, dz. cyt., n. 62.

która „w zapachu jest przyjemna.”<sup>29</sup> Powszechność sądu estetycznego byłaby zatem swego rodzaju wyrażeniem zgodności z ideą estetyczną, która manifestuje się w danym oglądzie: „każdy (...) jeśli nazwie (...) przedmiot pięknym, sądzi, że ma za sobą jakiś głos powszechny” i jest to „powszechny głos dotyczący upodobania bez pośrednictwa pojęć”.<sup>30</sup> O ile powyższa zgodność jest jedynie założona, a nie bezpośrednio i naocznie dana, to istnieje także zgodność czysto podmiotowa, zachodząca pomiędzy władzami wyobraźni i intelektu. Powszechność sądu estetycznego oznaczałaby powszechną możliwość zachodzenia specyficznej zgodności pomiędzy władzami. Na czym owa specyfika polega? „Władze poznawcze (...) zostają wprowadzone w grę, mają tu swobodę działania, gdyż żadne określone pojęcie nie ogranicza ich do pewnego szczególnego pravidła poznania.”<sup>31</sup> W jaki sposób w grze uczestniczy intelekt, jeśli pozbawiony jest pojęć? Ścisłe mówiąc, swoboda przynależy tylko i wyłącznie władzy wyobraźniowej, która w oglądzie zostaje uwolniona spod władzy pojęć. Wtórnie jednak również umysł w swym pojęciowym braku, zachowując postawę bezzalożeniowości względem intuicyjnych oglądów, czy lepiej, zachowując świadomość nieadekwacji pojęć, których mógłby użyć, dostępuje zgodności z wyobraźnią, ustępując jej pola.<sup>32</sup> Pojęcie piękna zostaje zatem określone czysto podmiotowo jako „subiektywna zgodność władz poznawczych”<sup>33</sup>. Idea estetyczna jako wyobraźniowe przedstawienie („ta oto róża jest piękna”) „wprowadza władze poznawcze w tę proporcjonalną zgodność, której domagamy się dla każdego poznania”<sup>34</sup>. A zatem to, co inicjuje przejawienie piękna, jest czymś powszechnym, co z kolei ustala warunki swej fenomenalizacji na poziomie subiektywnym i pozapojęciowym, przy czym doniosłość Kantowskiego odkrycia polega na tym, że rozum, doświadczać tego typu fenomenowi, „wie”, że w tej sytuacji nie pozostaje mu nic innego, jak „usunąć się” i „dać się ponieść grze” prowadzonej przez wyobraźnię. Inaczej mówiąc, podmiot pozytywnie doświadcza i odbiera „donację piękna”, którą – zamiast zadania gwałtu podporządkowania pojęciu – może swobodnie kontemplować. Trzecim etapem analizy sądu piękna jest kategoria *r e l a c j i* i jest to relacja względem celowości. Czyżby zatem Kant usiłował podporządkować „donację piękna” pewnej relacji do celu? Paradoksalnie ów „cel” okazuje się pod względem treściowym brakiem celu (celu rozumianego hipotetycznie jako piękno służące do...),

<sup>29</sup> Por. I. Kant, dz. cyt., s. 82.

<sup>30</sup> Tamże, s. 83.

<sup>31</sup> Tamże, s. 85-86.

<sup>32</sup> Odwołując się do metafory Mariona, intelekt pozwala spokojnie przejść manifestacji piękna w wyobraźni.

<sup>33</sup> I. Kant, dz. cyt., s. 87.

<sup>34</sup> Tamże, s. 89.

a staje się uświadomiony jako „czysto formalna celowość w grze władz podmiotu związanej z przedstawieniem, dzięki któremu dany jest jakiś przedmiot”<sup>35</sup>. Donacja piękna wyzwałaby na poziomie podmiotowym „rozkosz”, którą Kant definiuje właśnie jako świadomość celowości (bez celu). Tworzy się tym samym rodzaj koła: „trwamy przy kontemplacji piękna, gdyż kontemplacja ta sama się potęguje i odnawia”<sup>36</sup>. Bezcelowość celu piękna dopełnia się szczególnie w sytuacji piękna pozbawionego uwarunkowań pojęciowych częściowo grodzących dostęp do fenomenalizacji piękna i ujawniających jakieś poszczególne cele (cele, jakie stawiają sobie poszczególne „style” czy „szkoły” w sztukach pięknych, wymagające używania pewnej *quasi*-pojęciowości). Stąd piękno wolne umożliwiające wypowiedzenie czystego sądu estetycznego udostępnia się przede wszystkim w pięknie przyrody: „Kwiaty należą do wolnego piękna przyrody. (...) U podstawy tego sądu nie zakłada się więc żadnej doskonałości, żadnej wewnętrznej celowości (...) Wiele ptaków (papuga, koliber, rajski ptak), liczne skorupiaki morskie są dla siebie pięknem nie będącym wcale właściwością przedmiotu określonego (co do swego celu) podług pojęć, lecz podobającym się jako wolne i samo dla siebie.”<sup>37</sup> Piękno wolne znajduje kontynuację w sztuce abstrakcyjnej, która pozbawiona jest pojęciowej treści potencjalnie zanieczyszczającej czysty sąd piękna: „Tak np. rysunki *à la grecque*, ornament liściasty na oprawach lub na papierowych tapetach itd. same dla siebie nic nie oznaczają; nie przedstawiają one niczego, żadnego przedmiotu podpadającego pod pewne określone pojęcie, i są wolnym pięknem. Można tu również zaliczyć to, co w muzyce nazywa się fantazjowaniem (bez tematu), a nawet wszelką muzykę bez tekstu.”<sup>38</sup> W doświadczeniu piękna można zatem opisać relację do celu jako nieokreślenie go (byłoby ono z góry skazane na brak adekwacji zastosowanych pojęć), lecz pozapoznawcze poddanie się mu i jego „wolnej grze”.

Czy tak opisana przez Kanta fenomenalizacja piękna wyczerpuje opis manifestacji „idei estetycznej”? Z pewnością nie, gdyż do analizy pozostaje jeszcze fenomen wzniosłości. Wzniosłość odróżnia się od piękna tym, że w jego doświadczeniu „wyobrażona zostaje nieograniczoność, która zostaje jednak myślowo uzupełniona w całość”<sup>39</sup>. Pod względem modalności piękno i wzniosłość wyrażają się w podobnej rozkoszy, upodobaniu,

<sup>35</sup> Tamże, s. 93.

<sup>36</sup> Tamże, s. 94.

<sup>37</sup> Tamże, s. 106.

<sup>38</sup> Tamże. Jasne jest zatem, że Kant, nadając pewien przywilej pięknu przyrody, nie nadaje sztuce pravidła jakkolwiek rozumianego naśladownictwa natury. Swego rodzaju naśladownictwo dokonuje się na poziomie swobody, której pod wpływem z zasady nieadekwatnych pojęciowo założeń sztuce może zabraknąć.

<sup>39</sup> Tamże, s. 131.



czy fascynacji, jednak o ile w pierwszym przypadku jest to zrównoważona fascynacja jakościowa formy, o tyle w drugim wzniosłość bardziej przeraża czy wręcz „uderza” swym aspektem ilościowym. O ile pierwsza rozkosz polega na „zgodności” władz pochłoniętych „wolną grą”, o tyle rozkosz druga „nie wydaje się grą, lecz poważnym zajęciem wyobraźni”<sup>40</sup> – Kant nazywa ją rozkoszą negatywną, szacunkiem zmieszonym z podziwem. Wzniosłość bowiem nie wnosi harmonii, lecz „zadaje niejako gwałt wyobraźni”<sup>41</sup>. Analiza uczucia wzniosłości musi zatem wziąć przede wszystkim pod uwagę jako kluczową kategorię ilości. Wzniosłość w swej postaci matematycznej charakteryzuje się wielkością *absolute, non comparative*<sup>42</sup>, nie posiada zatem miary, wedle której można byłoby matematycznie ją objąć, lecz właściwą sobie miarę sama nadaje, „jest to wielkość równa jedynie samej sobie”<sup>43</sup>. Dwa wprowadzające przykłady, dostarczone przez Kanta, ukazują sytuację, w której wyobraźnia zostaje jakby zadziwiona trudną do uchwycenia wielkością. Wielkość egipskiej piramidy porusza nas w momencie, w którym znajdziemy się w odpowiednim dystansie względem niej, dystans ten (ani zbyt blisko, ani zbyt daleko) ustala sam przedmiot, będący u źródeł przeżycia wzniosłości poprzez właściwą sobie wielkość.<sup>44</sup> „To samo też może wystarczyć, aby wytłumaczyć oszołomienie czy rodzaj onieśmienia, które, jak opowiadają, ogarnia widza, kiedy pierwszy raz wchodzi do kościoła św. Piotra w Rzymie. Rodzi się tu bowiem pewne uczucie nieadekwatności wyobraźni do idei całości, aby móc ją sobie unaocznić przedstawić; wyobraźnia osiąga tu swe maksimum, a usiłując je przekroczyć, pogrąża się znowu w sobie samej, co wprowadza ją w stan jakiegoś pełnego wzruszeń upodobania.”<sup>45</sup> Mamy tu do czynienia z niemożliwością obiektywizacji przedmiotu, niemożliwością umieszczenia go w przestrzeni, porównania go z innymi przedmiotami otaczającymi. Przekracza on możliwości wyobraźni, która osiągając „maksimum”, doświadcza swej niemocy, umożliwiając immanentne wyłonienie fenomenu wzniosłości. Dla Kanta absolutność wzniosłości matematycznej ma charakter nieskończoności. Podczas gdy nieskończoność czysto matematyczna jest tylko zakładana, a pomyślana być nie może, w przypadku wzniosłości doświadcza się nieskończoności innego typu: jest ona widziana, choć niemożliwa do objęcia. Dochodzi tu jednak do jej specyficznego „scalenia, które przekracza zdolność wyobraźni do zrozumienia [możliwości]

<sup>40</sup> Tamże, s. 132.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 136.

<sup>43</sup> Tamże, s. 139.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 143. Jest to bez wątpienia opis tego, co Marion nazywa anamorfozą fenomenu.

<sup>45</sup> Tamże.

progressywnego ujmowania w całość naoczną, musi więc być oceną estetyczną”<sup>46</sup>. W sędzie estetycznym dokonuje się zatem „spotkanie” z nieskończonością we własnej osobie, z jej fenomenalizacją, choć podobnie jak w przypadku sądu piękna to niemożliwość zwykłej syntezy, a zatem pewna negatywność, konstytuuje jej istotę. Nieskończoność pozytywnie widziana, choć negatywnie nieuchwytna. Oprócz przekroczenia pojęcia matematycznej ilości wzniosłość może mieć także charakter dynamiczny, wymażając się szczególnie jako potęga surowej, nieokielznanej przyrody. Taka postać wzniosłości koresponduje z doświadczeniami religijnymi czy moralnymi z tą różnicą, że we wzniosłości nieobejmowalna intuicja jedynie „domniemuje” pojęcie nieskończoności, podczas gdy w doświadczeniu moralnym jest odwrotnie: pojęciu nie towarzyszy żadna intuicja. Niemniej Kant zauważa, że „zainteresowanie [pięknem przyrody] jest pokrewne moralnemu; i ten, kto jest zainteresowany w pięknie przyrody, może być nim tylko o tyle, o ile już przedtem dobrze ugruntował swe zainteresowanie w tym, co etycznie dobre”<sup>47</sup>. W ten sposób Kant ustala pewną fenomenalną odpowiedniość różnych strukturalnie przeżyć.

#### ANALITYKA FENOMENU NASYCONEGO

W jakim celu przypomnieliśmy klasyczną teorię estetyczną (a właściwie jej fenomenologiczne aspekty) zawartą w *Krytyce władzy sądzenia*? Liczyliśmy na wstępne rozjaśnienie tego, co Marion rozumie pod pojęciem fenomenu nasyconego. Po naszej lekturze możemy stwierdzić, że w będącej pod wyraźnym wpływem Kantowskim transcendentalnej strategii porównywania pojęcia i intuicji (naoczności) Marion zamierza dokonać odwrócenia, opierającego się na „logice niedostatku” paradygmatu na rzecz nowego paradygmatu nadmiaru intuicji względem sytuacji pojęciowego braku lub niedostatku. W *Krytyce władzy sądzenia* mogliśmy zauważyć stały niedostatek pojęciowy względem intuicji, sama zaś intuicja opisywana była w dwóch sytuacjach: w przypadku sądu piękna władze poznawcze doznawały równowagi, harmonii, „zgodności”, intuicję wyobraźniową charakteryzował rodzaj pełni, obfitości; w przypadku doświadczenia wzniosłości intuicja nie była w stanie ogarnąć przedmiotu budzącego lęk i fascynację, nie mogła zapanować nad nadmiarem. Stąd widać, że „możliwość fenomenu, w którym intuicja dawałaby więcej, czy nawet bez

<sup>46</sup> Tamże, s. 148-149.

<sup>47</sup> Tamże, s. 221.

porównania więcej”, odpowiada dwóm etapom Kantowskiej analizy. Można byłoby zatem mówić o dwóch typach: (a) nadmiaru intuicji względem pojęcia,<sup>48</sup> (b) nadmiaru górującej treści nieprzyswajalnej dla intuicji, tym bardziej niemożliwej do spojęciowania. W pierwszym typie moglibyśmy powiedzieć szeroko o niemożliwości uprzedmiotowienia, braku adekwacji pojęć względem treści zawartej w intuicji, w drugim chodzi o fenomen bardziej radykalny, wyrażający się już zasadniczą nieadekwacją na poziomie intuicji. Dwustopniowość „nasylenia” fenomenu osiągnięta jego „przesycenie” znajduje potwierdzenie już na poziomie znaczeniowym użytego terminu. W języku francuskim czasownik *saturer* posiada w sobie pewną dwuznaczność: po pierwsze, oznacza nasylenie do osiągnięcia pewnego maksimum (czyli stanu nasylenia, które jednak jest pewną równowagą i wypełnieniem), następnie, stan nasylenia może okazać się raczej stanem przesycenia, czyli sytuacją, w której podmiot nasyiany nie może przyjąć czy odebrać akcji nasyiania, „ma jej dość”, już nie jest w stanie jej znieść itd. Odwołując się do powyższych Husserlowskich *responsiones*, może zdawać się, że dwuznaczność oddaje dość dobrze różnicę fenomenologii Husserla i Mariona. W pierwszej chodziło o uzyskanie fenomenalnej „pełni”, która jest doskonałą adekwacją, czyli zgodnością, inaczej: równowagą.<sup>49</sup> Osiągane stopnie pełni bez wątpienia stanowią tam stopniowe fenomenalne nasylenie. Druga zaś byłaby raczej fenomenologią nadmiaru, w której podmiot jest świadkiem przesycenia, którego nie może objąć ani zgłębić. Czy znaczyłyby to, że Mariona fenomen nasyiony winniśmy rozumieć raczej jako fenomen „przesyiony”? Odwołanie do Kantowskiej władzy sądenia wcale nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, gdyż Marion nie bierze pod uwagę (nawet formalnie) Kantowskiej dystynkcji pomiędzy pięknem a wzniosłością: z jednej strony powołuje się na „wolną grę”, co u Kanta odnosi się przede wszystkim do sytuacji sądu piękna (we wzniosłości występuje dużo mniej owej swobody, która ustępuje powadze i respektowi), z drugiej wywołuje pojęcie wzniosłości jako miejsce „gry”. W istocie jednak gra staje się „grą donacji”: „Trudność polega jedynie na próbie zrozumienia (a nie powtórzenia), jaka fenomenologiczna możliwość otwiera się, gdy nadmiar donacyjnej intuicji zaczyna w ten sposób swobodnie grać.”<sup>50</sup> Dla Mariona Kantowskie analizy stanowią właściwy początek do rozwinięcia fenomenologii dona-

<sup>48</sup> Pojęcie nadmiaru w tym kontekście zdaje się być użyte nie do końca właściwie, intuicja bowiem ma w sobie po prostu więcej treści od intelektu, intelekt zaś – przynajmniej w opisie Kanta – paradoksalnie „ożywia się”, nie posiadając adekwatnych pojęć.

<sup>49</sup> Na podobną zgodność natrafiliśmy w Kantowskim opisie „sądu piękna”.

<sup>50</sup> *ED*, s. 279.

cji, co ciekawe, byłby to początek, który wedle autora *Etant donné* jest wymierzony przeciw samemu Kantowi (choć sformułowany częściowo przez niego samego).<sup>51</sup> Nie można bowiem zatrzymać się na badaniu niemożliwej do uprzedmiotowienia intuicji, należy dokonać rozszerzenia badań do zakresu wszelkiej donacji, włącznie z tą, która dokonuje się bez intuicji lub „przeciw niej” (*contre elle*). Wydaje się, że antykantowską postawę można zatem zrozumieć jedynie jako deklarację wyjścia poza fenomeny przedmiotowe, co przynajmniej częściowo pokrywa się z projektem drugiej i trzeciej *Krytyki*. W ten sposób ukazuje się Kant pierwszej *Krytyki* i jego przeciwnik, co choć jest tezą dość dyskusyjną,<sup>52</sup> dobrze ilustruje taktikę dalszego określania pojęcia fenomenu nasyconego. Mimo że motywy Kantowski zdaje się służyć jedynie do zarysowania problemu będzie nam on towarzyszyć dalej: oto bowiem dla wyszczególnienia postaci fenomenu nasyconego Marion posługuje się ni mniej, ni więcej co Kantowską metodą analizy poprzez kategorie umysłu. I chociaż Kant we *Władzy sądenia* dokonuje z pozytywnym wynikiem analogicznej analizy, Marion widzi konieczność odwrócenia pojęć rozumu czystego (a nie odwołanie się do ustaleń dotyczących władzy sądenia). O ile zatem Kant u z u p e ł n i a *Krytykę czystego rozumu* dwiema dalszymi *Krytykami*, Marion ją p r z e c i w s t a w i a fenomenologii fenomenu nasyconego. Do jakich wyników dochodzi Marion, posługując się Kantowskimi kategoriami umysłu? Po pierwsze, pod względem i l o ś c i, fenomen nasyiony nie daje się wycelować.<sup>53</sup> Chodzi zatem o fenomen, który od strony ilościowej nie da się ogarnąć, postępująco zsyntetyzować, natomiast on sam, narzucając własną miarę, wywołuje syntezę natychmiastową,<sup>54</sup> która poprzedza wszelkie próby obiektywizacji pojęciowej. Ma ona charakter pasywny: „synteza ma miejsce bez pełnego poznania przedmiotu, a zatem bez n a s z e j syntezy; w ten sposób [fenomen] uwalnia się od przedmiotowości, którą byśmy mu narzucili, narzucając nam syntezę własną, dokonaną z jego strony, zanim my moglibyśmy ją ponownie ustanowić (jest to zatem synteza pasywna)”<sup>55</sup>. Nie trudno zauważyć analogię z Kantowską wzniosłością matematyczną, w której również dochodziło do momentalnego i bezpojęciowego scalenia.

<sup>51</sup> Tamże: „Il nous faut développer le plus loin possible l’hypothèse peu commune entrevue par Kant lui-même – et contre lui.”

<sup>52</sup> Sam Kant w projekcie trzech *Krytyk* opisywał dopełniające się władze, choć zdecydowanie uprzywilejował kłecę rozumu.

<sup>53</sup> Por. *ED*, s. 280.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 281: „il faut abandonner la synthèse successive pour ce que nous nommerons une synthèse instantanée”.

<sup>55</sup> Tamże, s. 282.

Po drugie, od strony jakościowej, „fenomen nasycony nie daje się znieść”<sup>56</sup>. Jak wyjaśnić trudność dopuszczenia do siebie w pełni tego typu fenomenu? Poprzez nieproporcjonalną do podmiotowych możliwości intensywność fenomenalnego światła, które oślepia. Porażenie światłem wskutek jego nadmiaru (*éblouissement*) potwierdza klasycznie i symbolicznie zarówno Platońska jaskinia (konieczność odwrócenia spojrzenia), jak też „quasi-moralna intensywność intuicji” każąca oślepić się Edypowi.<sup>57</sup> Uogólniając, chodzi zatem o „intensywność, przekraczająca stopień, który wzrok może wytrzymać”<sup>58</sup>. Tym samym otrzymujemy szczególne określenie skończoności nie opartej na braku („logika niedostatku”), lecz na koniecznym oślepieniu wywołanym (nie)widzeniem fenomenu. Mówiąc bardziej tradycyjnie, właściwe pojęcie skończoności (jako niemożność widzenia) tworzy się nie na podstawie siebie samej, lecz względem nieskończoności światła (jako *passio disjunctae*).

Po trzecie, „fenomen nasycony jest pod względem relacji absolutny”<sup>59</sup>. Absolutność fenomenu burzy aprioryczną jedność doświadczenia rozumu teoretycznego, wprowadzając wymiar wydarzeniowy. Jednorodnej i obojętnej przestrzeni przeciwstawiamy zatem czyste wydarzenie (*événement pur*), o którym nauki przedmiotowe muszą zamilknąć, będąc pozbawione porządkującej miary. Charakter absolutny fenomenu łączy w sobie porządek ilościowy i jakościowy, ujawniając absolutność wydarzenia (choćby historycznego) jako nieprzewidywalnego (ilościowo) i nieprzyswajalnego (jakościowo). Wydarzeniowa absolutność fenomenu wymaga również modyfikacji pojęcia horyzontu (wymóg ten był już powyżej zarysowany negatywnie w ramach krytyki „zasady zasad”). Horyzont nie jest świadomościową matrycą gotową do konstytucji przejawienia przedmiotu, lecz na odwrót: tworzy się każdorazowo wedle specyfiki i inicjatywy wylaniającego się. Marion odróżnia trzy postacie zwiększającego się nasycenia: po pierwsze, fenomen ukazuje się w jednym horyzoncie, osiągając zarówno adekwację znaczeniową, jak też wypełnienie horyzontu.<sup>60</sup> W postaci drugiej, fenomenalne „przesycenie”, któremu odpowiada podmiotowa skończoność, dokonuje zwielokrotnienia horyzontów: odtąd jeden fenomen można śledzić, podążając za rozwijającymi (i ukrywającymi się)

<sup>56</sup> Tamże, s. 284. Odnotowując powyżej dwuznaczność „saturacji”, zauważyliśmy już, że „przesycenie” wywołuje wyższą właściwość. Tym samym Marion fenomen nasycony jest zwrócony bardziej ku drugiemu, bardziej radykalnemu znaczeniu, co jednak wciąż poddajemy badaniu.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 286.

<sup>58</sup> Tamże, s. 288.

<sup>59</sup> Tamże, s. 289.

<sup>60</sup> Niestety, brak odpowiedniego przykładu pozostawia dalszy opis odwrócenia się fenomenu i jego ukrycia nieco tajemniczym.

wieloma horyzontami. Przykładem wielości autonomicznych płaszczyzn przejawienia jest metafizyczna doktryna zamienności transcendentaliów, dzięki której teorię bytu daje się przełożyć na każdy z innych terminów. Z pewnością opisana przez nas powyżej Kantowska odpowiedniość sądu estetycznego i sądu moralnego stanowi lepiej dostosowany do fenomenologii – choć skromniejszy zakresowo – przykład.<sup>61</sup> Fenomen nasycony rozpościera zatem przed sobą  $n + 1$  horyzontów, zmuszając oślepiiony nadwyżką światła podmiot do ich wytrwałego poszukiwania. Oprócz przekładalności wielu horyzontów ugruntowanych źródłowo w jednym fenomenie dokonuje się tu inne ważne przełożenie: oślepiający obraz w swej ciemności niewidzenia zmusza do mówienia. O ile Kantowska władza sądenia w widzeniu piękna czy wzniosłości wydaje odpowiedni sąd, o tyle podmiotowość Mariona zostaje tu wezwana do rozwijania *ex definitione* nieskończonej hermeneutyki. Trzecia postać absolutnej fenomenalności wyzwala całą serię następujących po sobie horyzontów w ten sposób, że wywołując hermeneutyczny respons w jego niepełności, czy lepiej: oślepieniu, wylania kolejne, niesprowadzalne do siebie, choć wciąż oślepiające perspektywy. Tym samym Marion niedwuznacznie zakreśla fenomen fenomenów, fenomen objawienia, który myli ślady nie tylko w sytuacji absurdałnej próby jego uprzedmiotowienia, lecz nawet w przypadku pozytywnego zwrócenia się ku niemu bez cienia intencji jego przywłaszczania. Fenomen absolutny zatem proporcjonalnie do wzrostu nasycenia jego świetlnej treści uwalnia się od jakichkolwiek zależności względem horyzontu, staje się fenomenem w pełni bezwarunkowym.

Ostatni moment analityki stanowi wzięcie pod uwagę kategorii modalności. Chodzi w niej Kantowi o ustalenie warunków podmiotowych fenomenalności, czyli inaczej określenie modalności *J a*. Postulowanej przez Kanta zgodności pojęcia i intuicji Marion przeciwstawia możliwość, w której fenomenalizacji odpowiadałaby wewnętrzna niezgodność władz poznawczych. W sytuacji fenomenu nasyconego niezgodność wyrażałaby niedopasowanie do wielkości i intensywności przybywającego fenomenu. Nasze analizy *Krytyki władzy sądenia* pokazały jednak, że Kant nie dość że dopuszczał powyższą sytuację, to jeszcze opisał dwa jej warianty. Na prowadzącej w przeciwnym kierunku drodze Kantowskich kategorii

<sup>61</sup> W metafizyce taka odpowiedniość jest raczej zakładana i dopiero należałoby udowodnić, że u jej podstaw leży odpowiednie doświadczenie. Zresztą również na gruncie fenomenologii donacji wydaje się, że teza powinna znaleźć szerszą argumentację, gdyż właściwie skąd wiemy, że różne horyzonty – nawet przy założeniu, że powstałe z inicjatywy fenomenu nasyconego – w tej postaci są do siebie sprowadzalne? W związku z powyższym, Kant, odwołując się do doświadczenia pewnej odpowiedniości postawy estetycznej i moralnej (z kolei może ono wydawać się zbyt empiryczne), jest fenomenologicznie bardziej zaawansowany w rozwinięciu teorii wielości horyzontów, bowiem wcale nie zakłada ich pełnej odpowiedniości.

śledziliśmy charakterystykę fenomenu nasyconego. Można było zauważyć, że stale powtarzającym się określeniem wyłaniającym się z każdego z czterech kategoryalnych kadrów było pojęcie oślepienia (*éblouissement*), co skłaniałoby nas do zdefiniowania fenomenu nasyconego w jego węższym i mocniejszym znaczeniu „przesycenia”. Tym dziwniejsze, że zamykając ten etap analiz, Marion definiuje fenomen nasycony jako „fenomen nieprzedmiotowy, czy dokładniej: nie do uprzedmiotowienia”<sup>62</sup>. Niezwykle szeroką definicją precyzuje rozróżnienie pomiędzy widzeniem (*voir*) a oglądaniem (*regarder*). Ogląd (*intuitus, in-tueri*) fenomenu oznacza tu dokonanie jego uprzedmiotowienia, następnie dysponowanie i wywoływanie jego widzialności za pomocą pojęcia, krótko mówiąc, chodzi o dopasowanie go do „logiki niedostatku”. Fenomen zaś w swej nieredukowalności wymyka się porządkującej władzy *intuitus*, podczas gdy jego widzenie (*voir*) jest na tyle niepodważalne, że możliwe nawet w sytuacji niewidzialności. Wedle modalności, fenomen pozostaje zatem nieogłądalny (*irregardable*).

## DWIE TOPIKI

Droga odwróconej analityki w oryginalny sposób zostaje uzupełniona, przybierając mniej formalne kształty *topiki* fenomenu nasyconego. „Wcielone” kategorie w sposób decydujący wprowadzają nas w fenomenologiczną praktykę deskryptywną. Po pierwsze, kategoria wydarzenia (historycznego; *événement*). Ukazana jest na przykładzie bitwy, której żaden z uczestników nie widział, a która odbyła się i jako wydarzenie wyłania z siebie nieokreśloną ilość horyzontów, wzbudzając nie mającą końca hermeneutykę. Po drugie, kategoria idola, który w dziele sztuki wymaga od nas przyjęcia jego warunków *jak o ściowego* nadejścia (anamorfoza), tak aby długotrwały niedostatek lub brak widzialności doprowadzić nawet do oślepienia (*éblouissement*). Po trzecie, kategoria cielesności (*chair*), która w bezpośredniości swego czucia w sposób *absolutny* znosi wszelką relację, a w swym samopobudzeniu (*autoaffection*) odmienia się zarówno „w agonii, cierpieniu i bólu, jak w pożądaniu, czuciu czy orgazmie”<sup>63</sup>. *Modalność* nieogłądalności egzemplifikuje się w *ikonie* (twarzy). Twarzy się nie ogląda, gdyż zanim taki zamiar by się udał, ona już ogarnia mnie swoim obciążającym spojrzeniem. Tym samym podmiotowość zostaje istotnie zmodyfikowana do bycia świadkiem odbioru siebie

<sup>62</sup> ED, s. 299.

<sup>63</sup> Tamże, s. 322.

jako oglądanego przez nieogładalną ikonę (bowiem nie ma w niej nic do oglądania).

Określenie czterech kategorii fenomenu nasyconego pozwala także na konstatację pewnej „regionalnej spójności”<sup>64</sup>, w obrębie której albo rozpościera się wielość horyzontów (opisów hermeneutycznych), albo nadejście dokonuje się w pozbawionej horyzontu bezpośredniości; ujawnienie fenomenu odbywa się w ciemności niewidzialności wymagającej „bezwartkowego wytrwania”; fenomen indywidualizuje podmiotowość, modyfikując go własną inicjatywą. W ten sposób Marion dokonuje niemożliwego – buduje systematykę z definicji nieprzedmiotowych fenomenów, co więcej, w swych kategoriach–obrazach udaje mu się pomieścić zadziwiająco celne odniesienia do fenomenologicznych opisów takich autorów, jak Lévinas, Ricoeur, Derrida, Henry, Franck, Chrétien.

W naszym przeglądzie systematyki fenomenologicznej J.-L. Mariona pozostaje nam do omówienia jeszcze jedna, ogólniejsza *topika* wszelkiej fenomenalności. Wielokrotnie ponawiany gest odwrócenia zostaje tam dopełniony ogarnięciem całej fenomenalności paradygmatem fenomenu nasyconego. Jeśli dotąd filozofia (nawet w wersji fenomenologicznej) wzorowała się na fenomenach w intuicję ubogich, to odtąd ma przyjąć model intuicyjnego nadmiaru. Czy jednak samo „odwrócenie” może przywrócić nam „ostateczny” i „powszechny” wymiar fenomenu bez żadnych ograniczeń? Czy „reszta”, jaka pozostaje po fenomenach ubogich w intuicję i fenomenach powszechnych, zostaje wypełniona do końca fenomenalnością nasyconą? Inaczej mówiąc, czy podział ten ma charakter zupełny i czy taka zupełność ma jeszcze fenomenologiczny charakter? Czy wreszcie odwrócenie paradygmatu w pełni pokrywa się ze sformułowaną wcześniej zasadą „ile redukcji, tyle donacji”, czy też stanowi jej funkcjonalne zawężenie?

Wydaje się, że intencja towarzysząca „topice fenomenów” jest następująca: chodzi o wyznaczenie różnych klas fenomenów na ogólnej podstawie donacji, a następnie o dokonanie ich hierarchizacji w funkcji fenomenalnego „nasylenia”. W tym świetle fenomen ubogi w intuicję stanowi typ najsłabszy i marginalny, jak o tym już wyżej wspomnieliśmy. Problem stanowi tutaj raczej odpowiednie rozpoznanie intuicyjnego niedostatku, bowiem w opisie fenomenów nasyconych również natrafiliśmy na częste sytuacje intuicyjnego braku (niewidzialności). Jak zatem odróżnić dwa skrajnie różne przejawienia? Można mówić o „niedostatku realnym” (*pénurie réelle*), który wyklucza wręcz jego status fenomenalności, oraz o donacji czystej, która jako niewidzialna manifestuje się po-

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 325.

nad i poza intuicją.<sup>65</sup> Rozpoznanie „realnie niedostatecznego” fenomenu nie sprawia jednak trudności: chodzi o „intuicję formalną w matematyce lub intuicję formalną w logice, inaczej mówiąc »widzenie istot« i idealności”<sup>66</sup>. Za sprawą towarzyszącej im pewności i oczywistości usiłowaniu Husserla było sprowadzenie do ich postaci innych typów fenomenów. W odpowiedzi Mariona fenomen matematyczny zostaje jak gdyby postawiony poza nawiasem fenomenalności i posiada tam tylko wstęp warunkowy.

Druga klasa fenomenów „prawa powszechnego” została już powyżej wstępnie zdefiniowana jako dotycząca fenomenów zwykłych, powszechnych, choć niekoniecznie uprzedmiotawialnych. Zdumiewające, że w obrębie topiki fenomenów wyprowadzanych w świetle nasycenia fenomenu fenomen prawa powszechnego, a zatem mieszczący w sobie przejawienia bytów ożywionych i przyrody nieożywionej, życia codziennego, czy nawet (zwykłych?) wydarzeń historycznych,<sup>67</sup> zostaje sprowadzony do fenomenów obiektywnych o pewnym stopniu intuitywnego wypełnienia czy nawet adekwacji intencji i intuicji. Krótko mówiąc, Marion dokonuje zamiany wymienionych wyżej fenomenów na ich naukowe interpretacje dokonane w duchu obiektywności nauki ścisłej. „We wszystkich tych przypadkach chodzi o ustanowienie obiektywnej pewności maksymalnej ilości pojęć (sygnifikacje, teorie itd.) wyprowadzonych na podstawie minimalnej intuicji (*sense data*, protokoły eksperymentalne, badania statystyczne itd.)”<sup>68</sup>, tak aby wyeliminować wnoszącą antyprzedmiotowy chaos materię. Co więcej, uprzywilejowanym przykładem (na wzór omawianych powyżej egzemplifikujących kategorii fenomenu nasyczonego) staje się przedmiot techniki, zwany „produktem”. W „produkcje” zawsze jego przejawienie poprzedzone jest „konceptcją”, czyli schematem, planem, szkicem (krótko mówiąc, jego pojęciem). Pierwszą postacią manifestacji „produktu” jest przejawienie bez (realnego) przejawienia, pojawiające się w umyśle konstruktora. W gruncie rzeczy przedmiotowość przedmiotu techniki nie polega jednak jedynie na ukonstytuowaniu jego przedmiotowo-technicznej struktury (zwanej istotą), lecz także mieści w sobie warunki jego przemysłowej wytwarzalności (*faisabilité*) i rentowności ekonomicznej (istnienie). Stąd dwie własności konstytutywne dla przedmiotu techniki (i szerzej, dla fenomenu prawa powszechnego): opóźnienie oraz przewidywalność. Przedmiot techniczny jest wytworem z koniecz-

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 310.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 273.

<sup>68</sup> Tamże, s. 312.

ności opóźnionym względem swego pojęcia: „Produkt w sensie ścisłym nie jest nigdy dany najpierw, lecz przeciwnie, zawsze dany jest później i zgodnie ze swą »konceptcją« uprzednio jest ukazany i wykazany”<sup>69</sup>. Przejawienie przedmiotu techniki byłoby zatem zawsze wtórne względem pojęcia, uniemożliwiając wszelkie „zdziwienie, przybywanie, incydent”, jednym słowem, uprzedniość pojęciowa ciążyłaby nad przedmiotem techniki do tego stopnia, że znosiłaby w nim wszelki element wydarzeniowy. W ten sposób przedmiot pod czujnym okiem pojęcia staje się całkowicie przewidywalny. Co więcej, stopień jego przewidywalności świadczy jednocześnie o jego jakości jako przedmiotu techniki. Tym samym całkowicie powtarzalny w ramach przemysłowego łańcucha produkcji „produkt”, ukazuje pozbawiony indywidualności charakter fenomenu prawa powszechnego. W świetle fenomenu nasyczonego fenomen powszechny ujawnia się jako „wyalienowany”, z konieczności wybrakowany, ze względu na dominację pojęcia utożsamia się wręcz z fenomenem ubogim w intuicję.

Nie wdając się w dość problematyczne założenie pokrywania się fenomenalności przedmiotu techniki i fenomenu powszechnego, zatrzymajmy się jeszcze przy tym uprzywilejowanym przykładzie. Fenomenologiczna analiza Mariona postępuje w porządku genetycznym, ukazując pojęciowy „pochód” przedmiotu techniki. Zarzut głoszący indywidualizację przedmiotu techniki dzięki opierającej się i modyfikującej go materii zostaje wysunięty przez samego autora *Etant donné*, choć zostaje jednocześnie oddalony: praca nad jakością produktu polega właśnie na tym, aby przewidzieć charakterystykę możliwych oporów materii i pełną władzę pojęcia, a co za tym idzie, nie jest ona (przynajmniej idealnie) wykluczona, wchodząc zarazem w zakres przewidywalności. Wątpliwości budzić może przede wszystkim fakt analizy tylko jednej drogi wyłonienia przedmiotu techniki pomijającej zresztą sam moment twórczej syntezy pojęć, którymi „obraca” konstruktor (dziś raczej ich zespół), jak gdyby samo wymyślenie przedmiotu „wysokiej jakości” było tylko automatyczną konsekwencją rachunku nauki ścisłej. Pozostaje jeszcze droga „przybywania” przedmiotu techniki do świadomości użytkownika, który z definicji nie musi obejmować „konceptji” przedmiotu, lecz ma się nim posługiwać (często tworząc przy okazji pewną *quasi*-pojęciowość). Zresztą opisu takiego ujawnienia się fenomenowi technicznego *par excellence*, jakim dziś jest komputer, Marion dostarczył przy okazji wyłożenia pojęcia przygodności, stanowiącego jedno z ogólnych określeń fenomenalnej donacji. Komputer, którym efek-

<sup>69</sup> Tamże, s. 313.

tywnie się posługuję, „zdarza się” mi jako użytkownikowi. Zdarzenie możliwe jest poprzez przyjęcie odpowiedniej postawy, którą charakteryzuje akceptacja warunków nałożonych mi przez techniczny przedmiot (wykonanie odpowiednich komend systemu czy poszczególnych programów) przy jednoczesnej mniej lub bardziej pełnej ignoracji dotyczącej pojęciowych szczegółów działania urządzenia.<sup>70</sup>

Oprócz dwóch dróg konstruktora i użytkownika zarysowuje się droga samego przedmiotu w jego możliwych horyzontach. Choć, być może, przedmiot jednostkowy sam w sobie się nie indywidualizuje, to z definicji jego istoty wchodzi on w nie mający określonych granic system odwołań. Jakie odniesienia wywołuje przedmiot techniki? Z pewnością są to, po pierwsze, odniesienia do innych przedmiotów techniki, które w ten sposób wzajemnie się dopełniają, tworząc z kolei niesprowadzalne do nich struktury potrzeb użytkowników: sam komputer stanowi już zespół spojonych ze sobą wielu elementów, jako całość jednak odnosi się do możliwych do przyłączenia innych urządzeń. Zauważamy, że „dobry jakościowo” przedmiot techniki to nie tylko ten, który spełnia z góry założone wymogi pojęciowe, lecz również jest on w stanie otworzyć wiele technicznych czy funkcjonalnych kontekstów (horyzontów), o których trudno byłoby powiedzieć, że mieszczą się w samym pojęciu przedmiotu. Komputer daje możliwość i realnie otwiera nieokreśloną ilość odwołań do innych przedmiotów techniki, tworząc wcale nie do końca przewidywalne zastosowania czy zespoły zastosowań. Można jednak stwierdzić w duchu analiz Mariona, że na tym poziomie chodzi wciąż o jednorodny horyzont ubogiej w intuicję pojęciowości nauki ścisłej. Z tego względu zaryzykujemy stwierdzenie, że w drugim znaczeniu przedmiot techniki wchodzi w relacje nie tylko z innymi przedmiotami techniki (co pokazał dostatecznie Heidegger w *Byciu i czasie*), lecz nie przeciwstawiając się fenomenalności innych typów, aktywnie współuczestniczy w jej wyłanianiu. Czy bowiem korzystający z przedmiotu techniki artysta popada we władzę jego pojęcia? Choć może się tak zdarzyć, to wydaje się rzeczą oczywistą, że w szczególnym „dopasowaniu” przedmiotu (który jest przemysłowym wytworem) i w posługującym się nim artystą dochodzi do fenomenalnego wyłonięcia – nie doszłoby do niego bez jakościowego wykończenia produktu technicznego, który w swym pojęciu jedynie niejasno może „domyślać się” swych najwyższych możliwości. Zasygnalizujmy także nieadekwatność i, być może, zupełną nieproporcjonalność porządku odwołań tech-

<sup>70</sup> Czy podobny typ przydzierania się technicznego przedmiotu nie przysługuje jego konstruktorowi, który musi z kolei przyjąć paradygmatyczne warunki schematów pojęciowych, w których się porusza?

nicznych do zindywidualizowanego systemu odniesień pojawiającego się w obrębie życia codziennego. Konieczność spełniania technicznych „norm” czuwających nad przystawaniem do siebie różnych narzędzi (liczne warunki techniczne, jakie spełniać musi np. samochód) nie przekłada się ściśle na kryteria konieczności posiadania takiego, wybranego z wielu innych, narzędzia (ten oto wóz, który „za mną chodzi” i nasuwa mi się jako konieczność jego posiadania, stanowi bardziej fenomen umiejscowiony w horyzoncie życia codziennego niż porządku ściśle technicznego, choć trzeba zauważyć, że obydwie porządki częściowo się ze sobą pokrywają).

### ZAKOŃCZENIE

Uważny czytelnik zarówno dzieła Mariona, jak też niniejszego artykułu zgłosiłby w tym miejscu dwa zastrzeżenia. Otóż zdaje się, że dokonane tu przeglądowi problematyki fenomenu nasyczonego i systematyki fenomenalnej brakuje dwóch elementów: po pierwsze, odniesienia do stanowiącego punkt wyjścia analiz problemu fenomenu religijnego, po drugie, nie dość jasno umiejsciliśmy fenomenologiczną systematykę fenomenu nasyczonego w ogólnej strategii projektu *Etant donné*. Odnośnie punktu pierwszego, fenomen religijny, a dokładniej: fenomen objawienia stanowi dla Mariona kulminację fenomenalności, będąc uznany za fenomen fenomenów. Egzemplifikacją fenomenu objawienia staje się Chrystus (przyjęty jako możliwość), który przepelnia i przesyca wszystkie z zakreślonych kategorii fenomenu nasyczonego, wyznaczając nieokreśloną liczbę nieredukowalnych do siebie horyzontów. Wydaje się jednak, że powyższa niezwykle śmiała teza nie modyfikuje samych fenomenologicznych kategorii (spełniając je wszystkie naraz), natomiast jako taka wymaga oddzielnych analiz. Odnośnie punktu drugiego, rozważenie miejsca fenomenu nasyczonego w fenomenologii Mariona pozwoli nam na dokonanie konkluzji niniejszego artykułu. Droga projektu *Etant donné* jest następująca: począwszy od ukazania donacyjnego charakteru fenomenalności (księga I), poprzez analizę donacji jako daru (księga II), Marion przechodzi do poszczególnych określeń fenomenalności (*déterminations*), takich jak anamorfoza, przygodność, przybywanie, faktyczność, wydarzeniowość (księga III). Księga IV, której zadaniem jest wykazanie stopniowości fenomenów (ukazanie ich hierarchii), dokonuje „szkicu fenomenu nasyczonego”. Czy zadanie można uznać za dokonane?

Wydaje się, że głównym osiągnięciem jest tu zawarcie i rozpoznanie w jednej kategorii wielu różnych, dotąd niesprowadzalnych do siebie analiz

fenomenologicznych. Następuje również zupełnie wyjątkowe i zadziwiające pogodzenie płaszczyzn historii filozofii i opisu fenomenologicznego, w myśl którego każdy „nowy” krok w dziedzinie myśli musi być zarazem „krokiem wstecz” odnajdującym się w dziejach filozofii. Stąd droga fenomenologicznego opisu postępuje tu równolegle z odnalezionymi punktami odniesienia mieszczącymi się zarówno w samej fenomenologii, jak też metafizyce. W świetle postulatu takiej metody narzuca się jednak kilka wątpliwości co do jej zastosowania.

Po pierwsze, samo pojęcie fenomenu nasyconego zdaje się wciąż oscylować pomiędzy jego postacią najmocniejszą „przesycenia” a postacią ogólniejszą, charakteryzującą się jedynie niemożliwością uprzedmiotowienia. Pomimo dokonania różnych podziałów wciąż niejasny pozostaje stopień radykalności tego fenomenu, jak też jego „faz”: pozostawania w pełnej niewidzialności, przejścia do fenomenalnego „oślepienia”, jak również sama podmiotowa przemiana w hermeneutyczny głos responsu.

Po drugie, nie jest jasne, czy zaproponowanie czterech kategorii<sup>71</sup> nasylenia ma mieć charakter zupełny, spełniając się w kulminacji kategorii piątej? Odwołując się do Kantowskiej analityki rozumu teoretycznego, można powiedzieć, że każda kategoria umysłu była podstawą dla kilku dalszych kategorii (przykładowo, analityka kategorii relacji przynosi nam trzy jej postaci). Co więcej, analityka władzy sądzenia zdaje się traktować w sposób znacznie bardziej swobodny tworzenie odrębnych kategorii, posługując się taką samą metodą. Stąd może zdawać się dziwne, że kategorie Marion, przy całej ich sugestywności, miałyby wypełnić „całość” fenomenalnego pola. Dążenie do „ostatecznych” rozwiązań niekoniecznie służy fenomenologicznemu badaniu, mając bowiem podłoże czysto metafizyczne, stanowić może zagrożenie dla podstawowego wymogu uchwycenia specyficzności danego fenomenu. Pozostaje zatem pytanie, czy posłużenie się Kantowską drogą ma charakter funkcjonalny, weryfikując się poprzez dostarczenie odpowiednich rezultatów, czy też w niebezpiecznym geście antymetafizycznego odwrócenia stanowi ona bezwzględny powrót spragnionego całości systemu? O ile sama kategoria fenomenu nasyconego wprowadza nas w obszar niezwykle cennych analiz, to zadanie objęcia całej fenomenalności jej paradygmatem wydaje się być równie niejasne co do fenomenologicznego statusu, co odrzucony model „logiki niedostatku”. Zdaje się bowiem, że doniosłość powrotu do praktykowanej już przez samego Husserla zasady donacji pole-

<sup>71</sup> Choć same kategorie fenomenu nasyconego nie wnoszą nierówności ani hierarchii, to jednak można mieć wrażenie, że przechodząc od wydarzenia poprzez idola do ikony, intensywność nasylenia fenomenalnego wzrasta, co ma potwierdzać ewentualne zawieranie się jednej kategorii w drugiej (ikona spełnia w sobie trzy wcześniejsze kategorie, zapowiadając fenomen objawienia, zawierający w sobie wszystkie).

ga na respektowaniu warunków specyficznych dla każdego typu fenomenalności (odrębność sygnifikacji i intuicji w *Badaniach logicznych*): fenomen „się daje”, ustalając każdorazowo warunki swego przybywania. Czy zatem dla fenomenologii potrzebne jest ustalenie, że fenomen matematyczny stanowi „słabą”, „ubogą” fenomenalność? Czy ustalanie hierarchii fenomenalności nie powinno mieć miejsca w odrębnej dyscyplinie jasno określonej mianem metafizyki? Jak zobaczyliśmy powyżej, analiza dwóch innych regionów fenomenalności w świetle fenomenu nasyconego (Księga IV *Etant donné*) dała nam ich obraz wybitnie zniekształcony, niezgodny zresztą z wcześniejszymi analizami prowadzonymi w obrębie fenomenologii donacji (Księga III).

Po trzecie, systematyka IV Księgi *Etant donné* stanowi doniosłe podsumowanie pewnego okresu fenomenologii francuskiej. Za typami fenomenu nasyconego kryją się bowiem doskonale rozpoznawalne „imiona własne”, jest to niewątpliwa zaleta analiz Marion, a jednocześnie niebezpieczeństwo ich systemowego zamknięcia. Z pewnością lektura kolejnych prac filozofa (zarówno *De surcroît*, stawiającego sobie za zadanie praktykowanie fenomenologii donacji, jak też zupełnie autonomicznej, wydanej niedawno pracy *Le phénomène érotique*) pomogłaby nam w ocenie konsekwencji zaproponowanej metody.

Zamknijmy nasze rozważania uwagą dotyczącą statusu obiektywności, inaczej mówiąc, obecnego od jej początków postulatu fenomenologii jako nauki ścisłej. Jednym z wybitnych osiągnięć fenomenologii Marion jest dążenie i faktyczne osiągnięcie ścisłości w odniesieniu do wielu niejasnych, rozproszonych analiz o często budzącym wątpliwości charakterze naukowym. Jak zatem zrozumieć paradoks, w którym Marion, jawiąc się jako filozof o proweniencji kartezjańskiej, występuje przeciw paradygmatowi obiektywności? Co więcej, jak mogliśmy zauważyć, proponowany przez Marion model myślenia, mieszcząc w sobie wiele wysiłków metafizyki, tradycyjnej i współczesnej fenomenologii, otwiera również wiele nowych problemów i perspektyw. Należy podkreślić, że taka przedmiotowość jest filozofii potrzebna nie tylko dla niej samej, dla dobrego samopoczucia dysponującego pojęciem podmiotu, lecz pozwala na otwarcie możliwości opisu innych fenomenalności, jako takich w bezpośrednim doświadczeniu nieuprzedmiatawalnych. Pojęcie fenomenu nasyconego, używając pewnego schematu pojęciowego, wprowadza nas w praktykę fenomenologiczną, ukazuje obszary „domagające się” odpowiedniego, respektującego ich specyfikę, opisu. W zetknięciu z nieuprzedmiatawalnym filozofia potrzebuje zatem wciąż na nowo odpowiednich i rzetelnie dopracowanych struktur przedmiotowych.

## Resumé

Dans le cadre de sa phénoménologie de la donation, J.-L. Marion introduit la notion centrale du phénomène saturé. Sa mise en jeu est précédée par l'affirmation de l'impossibilité d'une description satisfaisante du phénomène religieux dans l'horizon de la philosophie transcendantale du sujet de Kant à Husserl. Le phénomène saturé veut donc dépasser le projet husserlien qui selon Marion suit la logique de la « pénurie ». Dans ce contexte une question apparaît : Husserl est-il penseur de la pénurie phénoménale ou plutôt de la plénitude ?

Le pas suivant consiste en une inversion des catégories kantienne de l'entendement qui sert de base pour l'introduction de catégories nouvelles. Pourtant c'est Kant qui selon Marion dans ses doctrines de l'idée, du beau, et du sublime anticipe la saturation du phénomène. Notre analyse montre que Kant n'a aucun besoin d'inverser ses catégories de l'entendement mais éventuellement de les modifier. De plus, si Kant pense la saturation, il le fait en distinguant ses deux niveaux : celui de la plénitude du beau (équilibre) et celui du sublime (déséquilibre), pendant que l'effort de Marion tend plutôt à établir un domaine de saturation dans le second sens. Au sein du phénomène ainsi défini nous trouvons quatre catégories : l'événement, l'idole, l'icône, la chair. Ce lieu le plus original de la pensée marionienne donne la possibilité de décrire le phénomène par excellence celui de la révélation. Enfin, dans l'horizon du concept en question Marion place une « topique » de la phénoménalité des phénomènes en fonction de leurs contenus intuitifs. Ainsi, le « phénomène saturé » se distingue radicalement des phénomènes pauvres en intuition (mathématiques, logiques) et des phénomènes de droit commun (les phénomènes des sciences exactes et de la vie quotidienne).

WOJCIECH STARZYŃSKI – bada filozofię początków nowożytności (Descartes) w jej związkach ze scholastyką (Duns Szkot, Suarez) i fenomenologią (Husserl, Heidegger), zajmuje się także współczesną fenomenologią francuską (J.-L. Marion), wykłada w Collegium Civitas (Warszawa), współpracuje z Centre d'Etudes Cartésiennes (Université de Paris-Sorbonne).

URSZULA IDZIAK

## IDOL I IKONA

ESTETYCZNE ASPEKTY FENOMENOLOGII JEANA-LUCA MARIONA<sup>1</sup>

Ikona, idol, anamorfoza – kluczowe pojęcia dla fenomenologii Jeana-Luca Mariona nie są pojęciami z natury filozoficznymi. Łączy je wszystkie przynależność do języka estetyki. Mimo że pojawiały się już wcześniej – idole u Francisca Bacona czy Paula Ricoeura – zdaje się, że to właśnie Marion na stałe wprowadził je do słownika filozoficznego. Jego zasługą jest wykreowanie z tych pojęć pewnych filozoficznych figur, czy też nawet wielowymiarowych struktur, bez których już dziś nie rozumielibyśmy rozwiązań współczesnej filozofii – myśli Alaina Bonfanda, Michela Henry'ego czy też Jeana-Louisa Chrétiena.

Staje przed nami pytanie, czy owo zapożyczenie terminologiczne wiąże się również z jakąś propozycją dla samej myśli estetycznej, czy za pojęciami „ikona”, „idol”, „anamorfoza” kryje się jakieś szczególne rozumienie sztuki, obrazów, teologii piękna.

W każdym z dzieł J.-L. Mariona te plany się przenikają. Przykład może stanowić jeden z najdrobniejszych jego utworów, poświęcony pamięci Hergé, autora przygód Tintin.<sup>2</sup> Dla J.-L. Mariona kreska rysownika – ostry

<sup>1</sup> Artykuł pisany w ramach projektu badawczego KBN pt. *Nowa fenomenologia Jeana-Luca Mariona. Pytania, dyskusje, zastosowania*, prowadzonego przez dr Wojciecha Starzyńskiego.

<sup>2</sup> A. Bonfand, J.-L. Marion, *Hergé – Tintin le terrible ou L'alphabet des richesses*, Hachette, Paris 1996. Hergé (właśc. Georges Rémi, 1907-1983): belgijski rysownik, autor ponad dwudziestu odcinków przygód Tintin w postaci komiksów powszechnie znanych w krajach francuskojęzycznych.



kontur postaci – staje się alegorią wyraźnego oddzielenia dobra i zła, prawdy i fałszu, które jest fundamentem etyki. Niejednokrotnie obrazy przywoływane przez J.-L. Marion pełnią rolę ilustracyjną dla przedstawianych myślowych struktur. Tak jest w przypadku *Legandy Krzyża* Piero della Francesca, *Zasłubin Marii Panny* Rafaela, czy też *Oplakiwania Chrystusa* Dürera dla przedstawienia idei fenomenalności tego, co niewidzialne, jak również przywoływanych anamorfoz, jak chociażby *Dwaj ambasadorowie* Holbeina, by przedstawić idee podporządkowania się punktowi widzenia.

Są też takie obrazy, w których nie tyle kompozycja czy treść pełni ową ilustracyjną rolę, ile sam akt twórczy – geneza dzieła. J.-L. Marion wielokrotnie odwołuje się do doświadczenia twórczego amerykańskiego malarza litewskiego pochodzenia Marka Rothko, ale również do twórców ikon, czy też do doświadczenia malowania autoportretu. To miejsce przed płótnem staje się miejscem uprzywilejowanym w filozofii Mariona bez względu na to, czy zajmuje je widz czy też twórca. Obraz jest powołanym do bycia fenomenem, który można poddać fenomenologicznej analizie. „Każdy malarz wie doskonale, że powołując do życia obraz, niczego ze świata nie kopiuje (reprodukuje), ale tworzy (produkuje) w nim nową rzecz widzialną, wprowadza weń nowy fenomen, czyniąc go nieodwracalnym darem. Fenomen nigdy nie jest błędny, lecz zawsze ma w sobie rację, która pojawia się wraz z jego darem – jego jedyną i wewnętrzną racją.”<sup>3</sup> Ten fenomen wzywa nas przed siebie i oczekuje właściwego przyjęcia. Miejsce przed obrazem domaga się prawdy zarówno od twórcy, jak i odbiorcy. Stojąc wobec dzieła sztuki doświadczamy donacji znaczenia, które uprzednio dane było twórcy. Rzeczywiście mówimy o „repcji” sztuki. Jest to rzeczownik od nieistniejącego już w języku polskim czasownika „recypować”, pochodzącego od łacińskiego *recipio, recipere* (odebrać, wziąć w posiadanie, przyjąć). W języku francuskim występuje on jako *recevoir* i oznacza „przyjęcie”, albo w formie ciągłej „przyjmowanie”. Mówimy więc o „przyjmowaniu” dzieła sztuki, a podmiot owego przyjmowania nazywamy „odbiorcą” sztuki. Marion wykorzystuje tę leksykalną zbieżność, by na podstawie repcji dzieła sztuki mówić o repcji w postulowanej przez niego fenomenologii donacji. Dlatego obraz to przede wszystkim spotka-

<sup>3</sup> J.-L. Marion, *La raison du don*, „Philosophie” 2003 (Paris), nr 78, s. 32 (numer poświęcony autorowi): „Tout peintre sait parfaitement qu'en suscitant un tableau, il ne reproduit rien au monde, mais y produit un nouveau visible, y introduit un nouveau phénomène et en fait le don irrévocable. Le phénomène n'a jamais tort, mais toujours raison, qui apparaît avec son don – sa seule et intrinsèque raison.”

<sup>4</sup> Podaje za *Słownikiem wyrazów obcych* W. Kopalńskiego: „obraz (zazwyczaj martwa natura) mylący oko”.

nie z obrazem – widzenie obrazu. Ikona, idol i anamorfoza to figury, za którymi stoją różne sposoby widzenia.

Pomiędzy pokrytym farbą płótnem a oczyma stojącego przed nim człowieka tworzy się przestrzeń dla badań relacji podmiotu ze zjawiskiem, z widzialnym i niewidzialnym, która w gruncie rzeczy u J.-L. Mariona okazuje się nauką przyjmowania w najszerszym wymiarze tego słowa.

W swojej ikonografii J.-L. Marion niejednokrotnie odwołuje się do dzieł powszechnie znanych, które w większości są w naszym „muzeum wyobraźni” – używając sformułowania Malraux – dzięki czemu z łatwością przypominamy sobie, czy to mechanizm anamorfozy, czy też sceny i postaci z obrazów Caravaggia. Wystarczy parę zdań, by stanęły nam przed oczyma duszy, a kolejne słowa przypominają nam już głębsze szczegóły, jakby rozjaśniając półmrok pamięci, w którym trwały. W przypadku tych obrazów o p i s a n y c h, tych, których nie potrzebujemy już odszukiwać w albumach, by zrozumieć myśl autora, właściwie nieważna jest siła ich geniuszu. Autor nie unika odwołań do „miernej” sztuki, gdyż bardziej niż geniusz dzieła interesuje go sam zabieg plastyczny. Przykłady anamorfoz czy innego rodzaju *trompe l'oeil*<sup>4</sup>, jak również kompozycje typowego malarstwa rodzajowego danej epoki nie muszą być odwołaniami do konkretnych dzieł sztuki. Marion pragnie tylko, byśmy je m i e l i p r z e d o c z a m i.

Idol i ikona pojawiają się we wczesnych dziełach J.-L. Mariona w książkach, które były bliższe teologii niż filozofii sprzed okresu fenomenologii donacji, jednakże teologiczny spór ikonoklastów z ikonofilami, konflikt między idolem a ikoną przedstawia Marion jako spotkanie dwóch różnych sposobów widzenia. Pisze: „Ikona oraz idol ukazują sposób bycia bytów”<sup>5</sup>. Szczególnym warunkiem dla bytu, by stać się idolem bądź ikoną, jest odsyłanie do czegoś poza sobą samym. „Dzieło jawi się jako takie, jedynie czyniąc znak, ponieważ jedynie czyniąc znak, ma wartość *signum*.” Ich widzialność nie zamyka się na sobie, lecz odsyła spojrzenie ku niewidzialnemu. Ikona i idol różnią się co do metody owego czynienia znaku (ku) poprzez swoją widzialność. A zatem możemy powiedzieć, że różne sposoby odwołania się do widzialności obrazu (przedstawienia) składają się na różnaitość pojmowania tego, co niewidzialne (tego, co w boskości niewidzialne). Widzialnością jest zaś to, co dane naszemu widzeniu. Ów mechanizm czynienia znaku k u... należy kojarzyć ze wspomnianymi różnymi modusami widzenia. A więc to nasze spojrzenie rozstrzyga tu o fenomenalności bytów, rozsądza, czy dany byt jest ikoną czy idolem. Nasze

<sup>5</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 27-28.

widzenie decyduje o fenomenie. W związku z tym pytanie o różnicę między idolem i ikoną, według Mariona, winno brzmieć: czym różni się spojrzenie widzące ikonę od spojrzenia widzącego idola?

## IDOL

Za spojrzeniem, które wypełnił blask idola, zawsze stoi pragnienie. Sami, jak opuszczony przez Mojżesza naród wybrany u podnóża góry Horeb, odlewamy z własnych kosztowności złoty posąg idola, aby oślepił nas swym blaskiem. Idola zawsze poprzedza inicjatywa podmiotu. Jego fenomenalizacja wychodzi naprzeciw naszym pragnieniom. Zatem to, co jest nam dane, jest zawsze w odpowiedzi na nasze wezwanie, w odpowiedzi na naszą potrzebę. I chociaż jego moc, czy też intensywność, zdaje się znacznie przerażać naszą miarę, nie należy zapominać, że to zawsze my stoimy za (przed) tą donacją. Można zatem powiedzieć, że to spojrzenie „wiernych” (bałwochwalców) czyni wytwór idolem. Aby przedstawić tę strukturę widzenia, J.-L. Marion odwołuje się do analogii z sondą: „jak przeszkoda odbija fale i wskazuje nadającemu sygnały jego położenie w stosunku do niej, tak idol odsyła spojrzenie jemu samemu”<sup>6</sup>. W istocie spojrzenia leży skłonność do „zatrzymanie wzroku”, „skupienia wzroku” na czymś. Francuskie *regarder* (czyli: „patrzeć”, „spoglądać”) pozwala grać na ukrytym w jego etymologii *garder*, czyli „strzec”. *Regarder* to zatem „strzec wzrokiem”. (Być może więc właściwszym tłumaczeniem tego pojęcia byłoby „spoglądanie” lub nieładne „ogłądanie”, w których rdzeniu jest „ogład”: widzę, czyli mam ogład czegoś.) Szukamy czegoś, na czym mógłby spocząć nasz wzrok, czegoś, nad czym mógłby on zapanować. W owym odsyłaniu spojrzenia jemu samemu nie mamy do czynienia z odsyłaniem symbolicznym, z odsyłaniem do jakiejś sfery znaczeń poza samym dziełem. Nie ma żadnej innej sfery znaczeń, do której mógłby odwoływać się idol – relacja między nim a tym, który patrzy (spogląda), tworzy zamknięty obieg.

Sonda okazuje się tutaj dobrą analogią ze względu na jej charakter narzędzia pomiaru. Musimy spróbować jakoś mierzyć i wartościować nasze widzenie. „Idol jako funkcja spojrzenia pokazuje mu zwierciadlane odbicie jego zasięgu.”<sup>7</sup> W przypadku idola owa sondowana miara jest ści-

<sup>6</sup> Tamże, s. 32: „Jak przeszkoda odbija fale i wskazuje nadającemu sygnały jego położenie w stosunku do niej, tak idol odsyła spojrzenie jemu samemu, wskazując, ile bytów przed nim przeniknęło, a więc również, na jakim poziomie nieść się to, co ze względu na celową dążność spojrzenia ma wartość najlepiej widzialnego w pełnym tego słowa znaczeniu.”

<sup>7</sup> Tamże.

śle określona. Spojrzenie zostaje wypełnione, albo inaczej – zaspokojone przez widzialność idola.<sup>8</sup> Zastyga w nim.

Wystarczy widzieć idola, by go dostrzec. Spojrzenie nie tylko czyni idola, ale również się w nim wyczerpuje. Spotkanie z idolem charakteryzuje spojrzenie, które można „przepełnić”: opływające w kosztowności kolosalne posągi bóstw, górujące ponad wszystkim sklepienia świątyni miały na celu właśnie owo przytłoczenie ludzi czymś, co z daleka, ze wsząd staje się dla nich widoczne, przyciąga ich wzrok, by z bliska wydać się nie do ogarnięcia przez pole ich widzenia. Zawsze jednak było do ogarnięcia. „Wytworzona rzecz staje się idolem, i to idolem jakiegoś boga, dopiero począwszy od chwili, gdy spojrzenie zdecydowało się ją spozstrzec oraz zrobić z niej uprzywilejowany punkt zaczepienia dla swojej własnej uwagi; a jeżeli wytworzona rzecz wyczerpuje sobą spojrzenie, każe się to domyślać, że sama wyczerpuje możliwość bycia postrzeżoną.”<sup>9</sup>

Owym idolatrycznym spojrzeniem wznosimy świątynię dla widzialności, czyli obejmujemy ją jako coś, co zbudowane jest wedle naszej miary. Owo zakrepiłe spojrzenie – oto właśnie miara, wedle której wzniesione jest *templum*.<sup>10</sup> Świątynia jedynie dopełnia rolę idola, redukując boskość do potrzeby naszego kultu. Świątynia jest idolem. W niej istnieje bowiem ścisła korelacja pomiędzy potrzebami kultu a ich zaspokojeniem – w idolu dokonuje się jakby zapis owego zaspokojenia. Zapisuje się w nim dostępność bóstw. „Ale jej występowanie mierzy się miarą tego, co może udźwignąć ciężar takich czy innych ludzkich spojrzeń.”<sup>11</sup>

W kontekście idola pojawia się również metafora zwierciadła. „Zwierciadło, które odsyła spojrzeniu jego obraz, albo, dokładniej, obraz jego celowej dążności i zasięgu tej dążności”<sup>12</sup> jest idolem, na którego patrząc, widzimy właściwie jedynie siebie. Zwierciadło nie jest tu bez znaczenia, gdyż nie chodzi o nasz wizerunek jako symboliczne przedstawienie naszej miary nałożonej na boskość, ale o „odbicie zasięgu spojrzenia”. J.-L. Marion kładzie akcent na ową różnicę między odzwierciedleniem a portretem. Idol patrzy na nas tym samym spojrzeniem, którym my patrzymy na niego – spojrzeniem „tak śmiertelnie nieruchomym jak zakrepiła

<sup>8</sup> Tamże: „Sporządzenie ulega przepelnieniu: zamiast wylewać się z brzegów widzialnego świata, nie dostrzegając go i czynić niewidzialnym, zdradza, że jest przeciążone, powściągnięte i powstrzymywane przez to, co widzialne.”

<sup>9</sup> Tamże, s. 30.

<sup>10</sup> Tamże, s. 35: „Idola mierzy się miarą *templum*, które ludzkie spojrzenie, patrząc ku niebu, za każdym razem ogranicza do swojej miary.”

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 32.

krewność<sup>13</sup>. W tym odbiciu celowa dążność spojrzenia szczerze się wypełnia. Nawet w tle nic już się nie otwiera, wszystko jest tylko odbiciem.

Jednocześnie jednak idol poraża nas swoją intensywnością – jest niewątpliwie tym, co J.-L. Marion nazywa fenomenem nasyconym. Fenomen nasycony to fenomen, w którym „intuicja zawsze pochłania oczekiwanie intencji (...) rozwija w nim nadmiar, którego pojęcie nie może uporządkować, a zatem, którego intencja nie może przewidzieć”<sup>14</sup>. Choć stworzony przez nas, jednocześnie sprawia wrażenie będącego ponad nasze miary. Jest to paradoks doświadczenia twórcy. Marion opisuje je w kategoriach oporu względem nadmiaru, który dany jest twórcy. Przypomina nam to metaforę rzeźby u Arystotelesa – formę dostrzeżoną w ociosywanej materii. Różne potencjalności zapisane w kamieniu są tym, co widzi artysta. Z tej wizji tylko jedna się ostatecznie i zostanie uwieczniona. Bogactwo doświadczenia twórcy, nachodzących jego wyobraźnię obrazów jest tak ogromne, że jego twórczość jest owocem oporu, który pozwala tylko jednej widzialnej danej przejść do rzeczywistej widzialności. Można powiedzieć, że artysta musi utrzymywać równowagę między szczególnie głęboką wrażliwością a umiejętnością stawienia jej „twórczego” oporu. Artysta nie staje się ofiarą zbyt głębokich wrażeń, tylko wynurza się z nich, ofiarując dzieło jak owoc swojej walki. Wszystkie pierwsze wytwory umysłu są wynikiem bardzo płytkiego zanurzenia, gdyż im głębiej wnikamy, tym trudniej wrócić, tym trudniej utrzymać równowagę, ale też tym wyżej w sztuce sięgamy.

Zatem malarz narzuca swoją miarę temu, co widzi. Jego umiejętności są filtrem w utrwalaniu tego, co jest mu dane. J.-L. Marion pisze o przejściu od *donné visible* (widzialnej danej) do *vu pur* (czystej widzialności) w analogii do struktury redukcji fenomenologicznej. Stworzone dzieło wydaje spojrzeniom przechodzących obserwatorów prawdę, która już tylko sama się broni. Od ostatniego machnięcia pędzlem, gdy malarz pozwoli zaschnąć farbom, dzieło stanowić będzie całkowicie autonomiczny byt. Amerykański malarz Marc Rothko, którego dzieła stanowiły wielką inspirację Mariona szczególnie w jednej z jego ostatnich książek *De surcroît*, pisał: „Obraz żyje dzięki obcowaniu z nim, rosnąc i ożywiając się w oczach wrażliwego obserwatora. Umiera przez ten sam los. Jest więc ryzykownym i ciężkim gestem wysłanie go samego w świat. Jakże często będzie uszkodzany przez wzrok pospółstwa...”<sup>15</sup> Malarz już nic nie może wobec skończonego obra-

<sup>13</sup> J.-L. Marion, parafrazując Baudelaire'a, „Słońce pograżyło się w swojej krzepnącej krwi”, tamże, s. 33.

<sup>14</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, P.U.F., Paris 1997, s. 314, tłum. polskie W. Starzyński.

<sup>15</sup> M. Rothko, „Tiger's Eye” 1947, No. 2, s. 44 (tłum. w tekście – U.I.): „A picture lives by companionship, expanding and quickening in the eyes of the sensitive observer. It dies by the same token. It is therefore a risky and unfeeling act to send it out into the world. How often it must be permanently impaired by the eyes of the vulgar and the cruelty of the impotent who would extend the affliction universally.”

zu.<sup>16</sup> Skończony obraz staje się samą widzialnością. Marion, pisząc o owym *vu pur* – czystej widzialności – odwołuje się do późnych obrazów Marca Rothki, obrazów z lat 50., które charakteryzowała jednoplanowość trzech albo czterech barw nałożonych w szerokich pasach na płótno. Można powiedzieć, że jest to w pewien sposób wyjście tła na plan pierwszy, na samą powierzchnię płótna. Malarstwo Rothki uniemożliwia nam wnikanie głębiej. Jesteśmy zatrzymani przez, zdawałoby się, wychodzące ku nam płaszczyzny koloru. Ten okres malarstwa Rothki stanowi ostateczne wyparcie głębi perspektywicznej. Marion podejmuje wątek z *Oka i umysłu*, w którym M. Merleau-Ponty, odwołując się do rewolucji impresjonistycznej, rysował analogię wrażenia w sztuce i fenomenowi w fenomenologii. Wrażenie czy też impresja uwalniają się spod naturalnych nawyków naszego „oglądania”. Stawiają one opór tej władzy, która pragnie poznawać, więc narzucać swoje miary i prawa. Nowożytność, wprowadzając prawa perspektywy geometrycznej do sztuki przedstawiającej, oddawała człowiekowi – twórcy – władzę nad niewidzialnym. Matematyczne prawa i głębia, nad którą panuje nasz wzrok – oto władza nad „niewidzialnym kształtującym widzialne”. W późnych obrazach Cézanne'a rzeczywistość malarska uwalnia się z pęt perspektywy. Przed obrazami impresjonistów nasz wzrok czuje się niemalże wypychany z płótna (mimo że są technicznie perspektywiczne). „Przed *La Saint-Victoire au grand pin* nie dążę do tego, by myślami obejść górę, by wyobrazić sobie jej przeciwne zbocze, ani by odtworzyć całość pnia sosny, ani by narysować elewację domu z lewego drugiego planu: wystarczająco wiele mam do zobaczenia, mając przed sobą to, co z taką siłą przedstawia się mojemu spojrzeniu – telluryczna architektura góry tak dziwnie otulona drganiem przyrody i jakby weń osadzona i to, że kamień i gałąź jakby wymieniały się wzajemnie właściwościami, podczas gdy on aż wibruje z ciepła, ona zamiera w spokoju.”<sup>17</sup> To, co dostrzegamy, gdy nasz wzrok dokona już akomodacji, nie jest niczym nam przed-stawionym, co odzwierciedlałoby dostępny nam świat (który możemy wziąć do ręki, obejść, odwrócić). Jest to obraz-wrażenie powstający jakby poza płótnem, który przypomina nam co najwyżej do-

<sup>16</sup> Tenze, „Possibilities”, Winter 1947/1948, No. 1, s. 84: „Picture must be miraculous: the instant one is completed, the intimacy between the creation and the creator is ended. He is an outsider. The picture must be for him, as for anyone experiencing it later, a revelation, an unexpected and unprecedented resolution of an eternally familiar need.”

<sup>17</sup> J.-L. Marion, *De surcroît*, P.U.F., Paris 2001, s. 77: „Devant *La Sainte-Victoire au grand pin*, je ne cherche pas à contourner en pensée la montagne pour en imaginer l'autre versant, ni à reconstituer le tronc complet du pin, ni à lessiner l'élévation de la maison du second plan gauche; j'ai bien assez à regarder avec ce qui ce présente à mon regard avec une force si brutale – l'architecture tellurique de la montagne si étrangement abritée par l'oscillation végétale et comme enchaînée en elle, que la pierre et la branche échantonnent leurs attributs, la première vibre de chaleur tandis que la deuxième s'immobilise dans le calme.”

świadczenia z życia, w których nasza władza nad rzeczywistością została ograniczona, rażące światło, mgłę czy zmrok. U późnego Rothki nie ma już nawet przedstawionych przedmiotów w przestrzeni ani abstrakcyjnych form, jest tylko tło. Tu widzialność sama zawiadnęła płótnem. Tło obrazu emanuje z płótna. Malarz nie tyle nie narzuca swoich praw rzeczywistości przedstawianej, ile w swojej pracy pozwala, aby widzialność sama wypełniła płótno po brzegi i wyparła z niego zaborcze spojrzenie widza.

Obraz osiąga swoją pełnię, kompozycja się realizuje i farba zastyga. „Malarz staje się zbytecznym graczem, kimś »zewnętrznym« (outsider).”<sup>18</sup> W danym momencie procesu twórczego obraz sam przerywa pracę malarza. Mamy zwyczaj mówić przeciwnie, że jest to chwila, w której malarz decyduje, że skończył. Tymczasem Rothko i większość malarzy szkoły nowojorskiej przekonywała, że to obraz nagle uwalnia się od malarza. Sztuką twórcy jest dostrzec ów moment i docenić go, opuszczając pędzel. Takie odwrócenie relacji twórca–dzieło pozwala lepiej zrozumieć całkowicie odmienną od akademickiej wizję procesu twórczego. Malarz oddaje spojrzeniom innych coś, co sam dostrzegł: „własne życie płótna, jego oddech i jego chwiejność”<sup>19</sup>. Guston mówił, że nigdy nie kończy płótna, ale właśnie „porzuca je”. Ta figura porzucenia obrazu przez malarza świadczy o tym, że intencją artysty nie jest skończone dzieło sztuki. Obraz ożywa i zmusza artystę, by go zostawił. Życie płótna wymaga przynajmniej częściowej śmierci twórcy. Tą śmiercią jest właśnie owo „porzucenie” dalszych aspiracji twórczych. Twórczość i zaplecze teoretyczne Marka Rothki jest, według Marion, wypełnieniem idei redukcji fenomenologicznej. Fenomen – obraz – w pełni uwolniony od naszych naturalnych nastawień, od naszych naturalnych skłonności widzenia, poraża swoim światłem. Nie ma w nim głębi, którą moglibyśmy spenetrować. Gdyby jednak była, stojąc w obliczu obrazów Rothki z lat 50., nawet nie zebrałibyśmy wystarczającej odwagi. W 1967 z okazji otwarcia wystawy Mondriana, Rothki, Gustona i innych Morton Feldman pisał: „każdy z nich wydaje się dochodzić do sztuki inną drogą, drogą porzuconą i zapomnianą przez nowoczesność, jednak według mnie drogą, która utrzymywała sztukę przy życiu. Gdybym miał odtworzyć tę drogę... gdybym, dajmy na to, zaczął od Piero della

Francesca, przeszedł do Rembrandta, do Mondriana, i dalej do Rothki i Gustona, zaczyna wylańać się pewne poczucie: poczucie, że nie my patrzymy na obraz, ale obraz patrzy na nas.”<sup>20</sup> Wymienieni twórcy szukali właśnie takich możliwości malarstwa, by obraz zabłysnął własnym wewnętrznym światłem. Tę szczególną „drogę” sztuki przeszedł J.-L. Marion, pokazując w niej jakby kolejne etapy uwalniania się widzialności, czy inaczej, fenomenowi w malarstwie. Fenomenowi, którego fenomenologiczne badanie ostatecznie musi wyprzeć samego badającego. Wieża londyńskiego parlamentu na obrazie Moneta „pograża się w mgłę nie innej niż mgła naszej własnej percepcji wzrokowej; wieża usuwa się przed wieżą widzianą samą w sobie; wzrok, w miejsce wieży usuniętej, podstawi wieżę doświadczoną; widziany spektakl pozwala zamknąć się głębi obrazu, by powrócić do *tabula rasa*...”<sup>21</sup> Marion dodaje *table rase*, grając na homonimiczności wyrażen *rasa* od łacińskiego czasownika *rado, rasi, rasum*, oznaczającego: „wyglądzić”, „oskrobać”, i francuskiego *rase*, które oznacza również: „wypełniony po brzegi”. Owa *tabula rasa*, na której wyrównane zostały wszelkie żłobienia, która zaś będąc gładką, nie jest płytsza, niż była, lecz po brzegi pełna. Nie ma wrytych znaków, które moglibyśmy z g ł ę b i ć, jest pełnia sensu, która wylewa się przed naszymi oczami.

Opisaliśmy to zjawisko w kategoriach przestrzeni, ale równie dobrze moglibyśmy odwołać się do czasu. Impresjonizm zwracał nam uwagę na owo *immédiat* pierwszego wrażenia. Wszystko, co postępowo dale, było błędzeniem. Gdy spoglądamy na katedrę, jej portal „nie pojawia się w różnym świetle jednego słonecznego dnia; przeciwnie, nawet w samo południe nie przestaje zanikać, nawet nie przez oślepienie, ale przez zbyt doskonały zapis. Mówienie o oślepieniu w istocie zakłada, że cały czas mamy na uwadze przedmiot, i w konsekwencji żałujemy, że nadmiar światła uniemożliwia wyraźne jego postrzeżenie. Tymczasem tutaj nie chodzi bynajmniej o widzenie, poprzez nadmiar światła, intencjonalnego przedmiotu, jakim jest katedra, lecz chodzi o to, by przyjąć, zamiast i w miejsce

<sup>18</sup> Tamże, s. 89: „La toile s’auto-affirme et s’autopositionne, parce qu’elle a annulé toutes les contraintes et interventions qui auraient pu la construire de l’extérieur. Le peintre lui-même redevient un joueur inutile, un »extérieur (outsider)« w nawiązaniu do słów M. Rothki: „Picture must be miraculous: the instant one is completed, the intimacy between the creation and the creator is ended. He is an outsider. The picture must be for him, as for anyone experiencing it later, a revelation, an unexpected and unprecedented resolution of an eternally familiar need” (M. Rothko, „Possibilities”, Winter 1947/1948, No. 1, s. 84).

<sup>19</sup> J.-L. Marion, *Desurcroît*, dz. cyt., s. 90.

<sup>20</sup> M. Feldman, katalog do wystawy *Six Painters: Mondrian, Guston, Kline, De Kooning, Pollock, Rothko*, University of Saint Thomas Art Department, Houston, february-april 1967, s. 21 (tłum. w tekście – U. I.): „all of them seem to have come to art by another route, a route abandoned and forgotten by modernity, yet, to my mind, the path that has really kept art alive. If I can retrace this route... if, say, I begin with Piero della Francesca, go on to Rembrandt, to Mondrian, then to Rothko and Guston – a certain sensation begins to emerge; a sensation that we are not looking at the painting, but that the painting is looking at us.”

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *Croisée du visible*, P.U.F., Paris 1996, s. 31-32 (tłum. w tekście – U. I.): „la tour s’enfonce en nul autre brouillard que le brouillard de sa propre perception par le regard; la tour se retire devant la tour perçue elle-même; le regard, à la tour abolie, substitue la tour éprouvée; le spectacle visé laisse se refermer la profondeur du tableau pour revenir à la *tabula rasa*”.

jakiegokolwiek oświetlonego obiektu, samo światło jako widziane.<sup>22</sup> Czyli liczy się ten pierwszy rzut oka – angielskie określenie *glimpse* (czyli szybkie spojrzenie) jest tego najlepszym wyrazem. Impresjoniści, utrwalając tę pierwszą i m p r e s j ę, siłą rzeczy zrywali z własnym modelem, z „obiektywnym ośrodkiem widzenia”. To, co J.-L. Marion nazwie paradoksalnym celem impresjonizmu: „ustanowić niewidoczny ośrodek widocznym przedmiotem” (*ériger le milieu invisible en objectif visible*), czyni widzenie pozaczasowym. Impresjonizm uwiecznia coś, co z natury jest przelotnym wrażeniem – z istoty jest chwilą. Paradoksalność tego czasu jest o tyle istotna, że impresjonistom chodziło mniej o niewyrazistość wrażenia, ile właśnie o jego momentalność. Utrwalenie chwili to wyrwanie jej z ciągu czasu i uniemożliwienie jej wszelkich relacji z chwilą przed i chwilą po. Fenomen, który analizuje J.-L. Marion, istnieje o tyle, o ile nie ma przypisanej do siebie retencji ani protencji. Istotą tego fenomenu jest bycie poza wszelkimi relacjami. Redukcja badana w analogii do malarstwa zaprowadza Mariona tak daleko, że niepokojąco zakwestionowana zostaje husserlowska zasada korelacji fenomenologicznej. „Monet (...) powinien być rozumiany jako jeden z dwóch podstawowych ciosów skierowanych przeciw obiektywności fenomenologicznej, postępującej za szczególnym przywilejem przypisanym jednemu z jej składników – przeżyciu intencjonalnemu.”<sup>23</sup>

„Oto obraz: przestrzeń nie fizyczna, którą włada widzialność sama.”<sup>24</sup> Widzialność sama to ten wynik redukcji transcendentnej, której Husserl nie mógł osiągnąć. Intencjonalność świadomości istotowo skierowana na przedmiot zawsze ma na uwadze tę niewidoczną drugą stronę, schowany bok, lub przeciwnie zбочne góry. Obraz zaś skupia całą widzialność w sobie i przez to sam dokonuje redukcji. „Redukując widzialne do jego atomicznej kwintesensji, zawierając w swoim kadrze szaleńczą energię widzialności, obraz redukuje to, co się daje, do tego, co się ukazuje – dokonuje tego w obrębie kategorii idola.”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Tamże, s. 32 (tłum. w tekście – U. I.): „Le portail de la cathédrale de Rouen n'apparaît pas aux différentes lumières d'un même jour solaire; au contraire, même au plus haut midi, il ne cesse d'y disparaître; et moins par l'éblouissement que par une trop parfaite consignation; parler d'éblouissement implique en effet que l'on vise toujours un objet et déplore, par conséquent, que l'excès de lumière en interdise la vue nette; mais, ici, il ne s'agit point de voir, à travers l'excès de lumière, l'objet intentionnel d'une cathédrale; il s'agit de recevoir cette lumière même, en tant que perçue, au lieu et à la place de tout objectif illuminé.”

<sup>23</sup> Tamże, s. 33 (tłum. w tekście – U. I.): „Monet... doit s'entendre comme l'une des deux principales destructions de l'objectivité phénoménologique, procédant selon l'exclusif privilège apporté à l'un de ses termes – le vécu intentionnel.”

<sup>24</sup> Terże, *De surcroît*, dz. cyt., s. 81 (tłum. w tekście – U. I.): „Voici le tableau: l'espace non physique où le visible seul règne.”

<sup>25</sup> Tamże, s. 82 (tłum. w tekście – U. I.): „En réduisant le visible à sa quintessence atomique, en contenant en son cadre l'énergie démetielle du visible, le tableau réduit ce qui se donne à ce qui se montre – sous le régime de l'idole.”

Marion odwołuje się w tym miejscu do Platona: sztuka jako naśladownictwo rzeczywistości, które samo jest jedynie cieniem piękna idealnego, została przez niego potępiona jako zwodnicza.<sup>26</sup> Platon mówi wprost o perspektywie: „choć ten pierwiastek nieraz mierzy i potem wskazuje, że coś jest większe albo mniejsze jedno od drugiego, albo równe drugiemu, to przecież bywa, że i coś wprost przeciwnego okazuje się równocześnie o tych samych rzeczach”<sup>27</sup>. Natchnęło to mistrza J.-L. Mariona, teologa Hansa Ursa von Balthasara, do następujących rozważań: „Na czym polega istota perspektywy? Jest nią relacja między płaszczyznami i punktami, jednych w stosunku do drugich. Relacja ta wynika z jakiegoś pierwszego planu nałożonego na plan dalszy, z »bliskiego« nałożonego na »odległe«. Jednakże owa relacja nie interesuje Greka, który zajmuje się jedynie przedmiotem w całości ukształtowanym i doskonale wypełnionym w sobie. Każdy przedmiot ma swoją indywidualną wartość i jego środowisko nie ma żadnego wpływu na jego istotę. Grecka świątynia jest rzeczą najbardziej pozbawioną jakichkolwiek relacji, jaką możemy sobie wyobrazić: istnieje jako przedmiot indywidualny w pełni rozwinięty; również grecki posąg istnieje jedynie dla siebie samego. Na wszystkich wazach znajdujemy postacie, które bez dalszych planów, ani horyzontu, istnieją tam, zamknięte na samych sobie.”<sup>28</sup> Marion pisze, że piękno samo jest tym, „czemu przyznano w udziale bycie [fenomenem] najbardziej jasnym, *εἴφανέστατον* i najbardziej upragnionym.”<sup>29</sup> W próbach stworzenia dzieła w pełni dokonanego w sobie, przejawiało się to samo idolatryczne pragnienie. Przedstawiając bogów czy budując dla nich świątynie, Grecy dążyli do tego, co było dla nich pięknem – do widzialności samej.

Jednak tak ujęta widzialność może nie odwołuje się do niczego poza samą sobą, może abstrahuje od wszelkich relacji z przestrzenią, ale potrzebuje naszego wzroku – naszej kontemplacji. Sam fakt, że te same przedmioty kultu wyrwane z rodzimych im kultur nie wzbudzają już żadnych idolatrycznych odruchów, jest wystarczającym dowodem na to, że stają się one obiektem religijnej czci jedynie wówczas, jeżeli napotkają ową celową dążność, by stały się bogiem. Stojące w muzeach posągi, wazy, totemy, maski, „rzucając milczące spojrzenia, oczekują, że dotrą do nich żywe spojrzenia, które na nowo oślepi pozostały zapisany blask”<sup>30</sup>. Czeka ją w istocie tylko na to, aż się w nich przejrzymy. Idol czerpie jedynie z naszego blasku.

<sup>26</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, wyd. Alfa, Warszawa 1999, księga 10.

<sup>27</sup> Tamże, księga 10, V, 598 C.

<sup>28</sup> H. U. von Balthasar, *Le développement de l'idée musicale*, podaje w tłum. własnym za przekładem: Mario Saint-Pierre, „Conférence”, *automne 2001*, nr. 13, s. 370.

<sup>29</sup> Platon cytowany przez J.-L. Mariona, *De surcroît*, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>30</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 37.

Bardziej radykalna redukcja winna zatem objąć sam przedmiot widzialny, samą świątynię czy sam obraz w ramach. Płótno rozpięte na malarzkich krosnach było ściśle związane z obiektywnym odniesieniem malarstwa (perspektywiczna kratka). Skoro impresjonizm odrzucił perspektywiczną głębię płótna, nie godząc się na jakiegokolwiek odsyłanie do rzeczywistości, już tylko krok dzieli go od *action painting* Jacksona Pollocka. W tym sensie Marion mówi, że *Nymphéas* Moneta są tylko antycypacją *All over* Pollocka.

Pollock jest przykładem skrajnym, przypadkiem o tyle cennym, że znamy dobrze metodę jego pracy. Doprowadzał on do całkowitego scalenia się w nim wrażenia, by na raz przelać je na płótno. „Na raz”, ponieważ jego styl nie pozwalał na poprawki, jego obrazy są ażurowo pokryte cienkimi smugami farby. Są stworzone w przeciągu paru godzin, po trzech tygodniach siedzenia przed przygotowanym płótnem. Na końcu zaś Pollock wycinał fragment płótna, dopiero z niego czyniąc obraz w akademickim znaczeniu.

Przykład Pollocka to jeszcze jeden krok w postępującej redukcji – malarz będący sam ze swoim płótnem. Marion pisze: „poza jakimkolwiek obiektem (przedmiotem intencjonalnym) – świadomość przeżywa i odczuwa widzialne w samym akcie czynienia widzialnym tego widzialnego, które odczuła.”<sup>31</sup> I dalej o J. Pollocku: „Pollock, chodząc po swoim płótnie (które płótnem nie jest), dokonuje podróży nie wokół swojego pokoju, ale do wnętrza swojej świadomości. Świadomość malująca staje się sama – bez pustki i niewidzialności, bez intencjonalności i bez przedmiotu – światem. A więc jedynym światem.”<sup>32</sup> Malarz nie musi już nic widzieć. J. Pollock siedział tygodniami w swojej pustej pracowni. Gdy podchodził z pędzlem do płótna po raz pierwszy, miał już całość „przed oczyma”, a więc w sobie. Jego zamaszyste mocne gesty nie były dowolnością, ale wirtuozerią. Stąd analogia z tańcem. Jego ręka, której przedłużeniem był pędzel (który też stracił swą pierwotną użyteczność, jak przyznawał sam Pollock, pełnił raczej rolę patyka, po którym spływała płynna farba), panowała nad strumieniami farby jak ręka tancerki nad wstęgą. „Nie chodzi już o przeżycie przez świadomość tak wcielonej widzialności, ale o to, by widzieć i czynić widzialnym przeżycia świadomości poprzez wcielenie.”<sup>33</sup> Charakterystyczny, uchwycony dokumentalną kamerą krok Pollocka zataczającego

kręgi wokół płótna, krzyżowanie się nóg, rytmiczność – tu nie ma już czasu na zastanowienie, maluje się w transie, tak jak tańczy się w transie. Gdy coś wytrąca z rytmu, bardzo trudno ponownie wejść. W filmie Eda Harrisza o Pollocku wyraźnie widzimy moment, kiedy malarz uświadamia się, że chlapnięta farba spełnia jego oczekiwania. Wie, że dopracował się niezwyklej metody – w niej posłuszne były mu materiały, kolor farby, jej gęstość i ruch, w który wprawiał ją jednym gestem, tak że w „plamach” przez niego tworzonych nie było ani przypadku, ani celowości. To piękno jest już w nim – tylko on je widzi wewnętrznym wzrokiem. Wówczas sztuka przekazuje emocje, nie odwołując się do opisu ani do deskrypcji. „Malarstwo dokonuje się zatem, zanim tkanina nasyciona pigmentami stanie się obrazem – przedmiotem, ponieważ przedmiot malarstwa nie tylko nie ma nic z przedmiotu intencjonalnego, ale nie ma też ani potrzeby, ani prawa do obrazu uprzedmiotawiającego przeżycie jako intencjonalne względem przedmiotu.”<sup>34</sup> Pomiędzy nami a obrazem nie potrzeba poziomu płaszczyzny interpretacji, łączącej nasze subiektywności, łączymy się na płaszczyźnie emocjonalnej, zmysłowej.

Piękno dostrzeżone przez malarza, piękno, które decyduje się on utrwalić na płótnie, jest już przetworzone przez jego zmysłowość. Nie chodzi już tu o obiektywne piękno danego pejzażu, które należy utrwalić, przenieść na płótno. To piękno jest już ściśle związane z jego spojrzeniem – właściwie jest jego spojrzeniem. Jest tym, na czym jego spojrzenie się zatrzymało.

Po dokonaniu wszystkich redukcji, by spotkać się z fenomenem czystym, nadal mamy przed sobą idola. Ten negatywny opis idola, wiecznego spotkania z martwymi bogami jako przeszkody w prawdziwej fenomenologii, staje się podłożem teorii ikony Mariona – teorii, w której odnajdujemy najbardziej żywe źródło całej jego filozofii – myśli stojącej za fenomenologią donacji.

## IKONA

Ikona jest jednym z ważniejszych pojęć Mariona. Pojawia się tuż przy „idolu”, określona przez te same pojęcia („celowa dążność intencji przysługującej spojrzeniu”, „intencja zrodzonego przez nią (...) spojrzenia”),

<sup>31</sup> Tenże, *Croisée du visible*, dz. cyt., s. 34: „hors de tout objectif (objet intentionnel) – la conscience vit et éprouve le visible dans l'acte même de rendre visible le visible éprouvé”.

<sup>32</sup> Tamże, s. 34: „Pollock, en marchant sur sa toile (qui n'en est pas une), accomplit un voyage non pas autour de sa chambre, mais au centre de sa conscience. La conscience peignante devient, à elle seule, sans vide ni invisible, sans intentionnalité ni objet, un monde. Et donc le seul.”

<sup>33</sup> Tamże, s. 35: „Il ne s'agit plus d'un vécu par la conscience du visible ainsi incorporé, mais de voir et rendre visible par l'incorporation le vécu de la conscience.”

<sup>34</sup> Tamże, s. 34-35: „La peinture s'accomplit donc avant que le tissu chargé de pigments ne devienne l'objet tableau, parce que l'objet de la peinture, non seulement n'a plus rien d'un objet intentionnel, mais n'a donc plus besoin de, ni droit à un tableau objectivant le vécu comme intentionnel d'un objet”.

byśmy wyraźniej wyróżnili ją na tym tle. Nawet nie przypuszczamy bowiem, uważa Marion, jak często myśląc, że spotykamy Boga, mamy przed sobą idola spełniającego nasze oczekiwania. Z ikoną również wiąże się spojrzenie i jego dążność. Gdy jednak mowa o intencjonalności spojrzenia w kontekście ikony, już nie o spojrzenie patrzącego na nią chodzi. Marion pisze o twarzy samej ikony. „W ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialna twarz.”<sup>35</sup>

Marion nie odwołuje się do żadnej konkretnej ikony. Opiera się na teologii piękna i doktrynie kanonu dotyczącego pisania ikon raczej niż na fenomenologicznej analizie samych dzieł. Gdy wprowadza po raz pierwszy pojęcie „ikony” w *Bogu bez bycia*, nie przywołuje żadnego obrazu, lecz fragment *Iliady*. Jest to opis spotkania Priama z Achillosem w rozdziale XXIV. Gdy „stary Pryjam nie spuszczał z Achilleśa oka”<sup>36</sup> – zdziwiony jego „nadludzki” kształtem – Achilles zdawał mu się bogiem.<sup>37</sup> „Osiąga w widzialności coś właściwego bogom, chociaż żaden bóg nie utrwała się w tym, co widzialne.”<sup>38</sup> Piękno Achilleśa przyciąga wzrok Priama. Jasnym jest, że Priam nie mógł chcieć zobaczyć w Achilleśie boga. Mimo że stoi przed tym, który zabił jego syna, nie może spuścić z niego oczu dziwiąc się jego niemalże boskiemu obliczu. „Ikona nie rodzi się ze spojrzenia, lecz je pobudza.”<sup>39</sup> W ikonie to, co widzialne, które przyciąga nasz wzrok, przytrzymuje go, by stopniowo „nasycać się niewidzialnym”. Dopiero poprzez ten stopniowy proces niewidzialne przyjmuje postać. Ikona jest ikoną niewidzialnego, dopóki trwa ów proces, dopóki widzialne odsyła do niewidzialnego. Niewidzialne nie staje się widzialne w ikonie. Nie ma żadnej substancjalnej obecności przedstawionego, jest *hypostasis* albo *persona*, która „potwierdza swoją obecność właśnie przez (...) celową dążność intencji (*stochasma*) przysługującej spojrzeniu”<sup>40</sup>.

Spojrzenie, które pozwala niewidzialnemu przyjmować widzialną postać, nie jest spojrzeniem zastygającym, oczekującym, nadającym ramy. Jednak zawsze jeżeli coś widzimy, w jakiejś mierze zagarniamy, zamykamy, opatrujemy naszymi nazwami, naszą miarą. Ideał spojrzenia pozbawionego owej intencjonalnej nadbudowy wydaje się niemożliwy, chyba że stanie się spojrzeniem błędnym, które właściwie nie widzi. Gdzie szukać tego nowego spojrzenia, które nie jest „ogłądaniem”? Coś takiego poja-

<sup>35</sup> Tenże, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 43.

<sup>36</sup> Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, WL, Warszawa 1972, s. 321.

<sup>37</sup> Por. tamże, XXIV, 630: „ossos e en oios te; theois gar anta eokei”.

<sup>38</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 39.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 42.

wła się w spotkaniu z ikoną, z innym spojrzeniem. Pod spojrzeniem płynącym z ikony widzimy więcej. Dopóki stoimy przed ikoną, pozwalamy na to stopniowe „nasycanie się” niewidzialnym. Ikona czyni z nas zwierciadło dla siebie, odbija się w naszych oczach. Czyli w nas odbija intencje przeszywającego ją spojrzenia. Ikona jawi się nam tylko na tyle, na ile my możemy stać się jej zwierciadłem. Tu nieskończona miara nałożona jest na nas. Fenomen daje się nam tylko na tyle, mówi Marion, na ile umiemy go przyjąć. Na płaszczyźnie fenomenologicznej oznacza to, że ów fenomen objawia się wtedy, gdy my poddamy się jego prawom.

Zauważmy, że w ikonach (niektórych tylko szkół, ale niezależnie od epoki, w której powstały) spotykamy się z odwróceniem praw perspektywicznego widzenia przestrzeni płaskiej, które w XX wieku zyska miano rewolucji kubistycznej. Widzimy przedstawione elementy, które mogłyby być widoczne w rzeczywistości tylko z paru różnych punktów widzenia. Ponad prawa optyki wyniesione są prawa przedstawienia, te natomiast dyktowane są przez teologię. Zatem nie jest to, jak w przypadku kubizmu, odwołanie się sztuki do naszego doświadczenia. To, co dokonuje się na drzewnie ikony, nie wydarza się żadnemu z nas w rzeczywistości. Jest to spotkanie ze świętymi, a cała rzeczywistość przedstawiona jest światem już po paruzji, światem przemienionym, „nowym niebem i nową ziemią”. Ikona daje nam dostęp do rajy ziemskiego, jak mówi Jerzy Nowosielski, jednak nie jedynie przez patrzeć na nią, ale przez uczestnictwo. Możemy tylko uczestniczyć – być częścią czegoś, czego nie ogarniamy. To spojrzenie „uczestniczące” przeciwstawia się spojrzeniu „ogłądającemu”. Ikona bowiem nie potrzebuje naszego oglądu. Zauważmy, że w cerkwiach grekokatolickich czy prawosławnych ikony toną w mroku. Mające parę wieków, nigdy nie odrestaurowywane, pokryte są grubą warstwą sadzy od kopających świeci kadzideł. Istnieje również obyczaj „ubierania ikon”, czyli nakładania na obraz „sukienek” ze złota, spod których widoczne zostają tylko ręce i twarz. Ikona, której źródłosłów wskazuje na greckie „eiko”, czyli „patrzę” – nie odwołuje się w tym do naszego (patrzenia) wzroku, my w ogóle nie musimy jej widzieć. Pozostają zatem oczy twarzy przez nią przedstawionych. Ikona u Mariona pojawia się jako dopowiedzenie do Lévinasowskiego pojęcia Twarzy: twarz nie pojawia się po prostu pośród innych widzialnych rzeczy jako coś szczególnego – w tym sensie nie ma w niej nic do dostrzeżenia. Ale mój wzrok przyciągają oczy. „Przez maskę prześwitują oczy, nie dający się ukryć język oczu.”<sup>41</sup> Marion pisze: „fenomenalność [wzroku] wypełnia się wtedy, gdy daje się słyszeć, że ciężar

<sup>41</sup> E. Lévinas, *Całości i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 63.

jego słowa spoczywa na mnie, że wymusza respekt. Respektować – przyciągać wzrok i uwagę (*-spectare*), z pewnością, ale jedynie dlatego, że czuję się powołany i trzymany na dystans przez ciężar niewidzialnego spojrzenia, przez jego ciche wzywanie. Respektować ma również wagę jako pojęcie przeciwstawne (*contre-concept*) pojęcia patrzeć (*re-specter* i *re-garder*).<sup>42</sup> *Re-spectare* jako przyciągnięcie (od-wrócenie, *-re*) wzroku w swoim kierunku. To, co przyciąga wzrok, budzi nasz respekt. Jednak to, na co patrzemy, patrząc komuś w twarz, jest właściwie samą niewidzialnością, ponieważ stojąc twarzą w twarz, patrzymy w oczy – dokładnie zaś: w źrenice, które nie są niczym innym jak tylko otworami. Zatem w respekcie chodzi o spojrzenie, które na nas pada. Stajemy w prawdzie czyjegoś spojrzenia, pozwalamy się widzieć, patrząc, nie zamykając oczu, nie stając się zwykłym przedmiotem wzroku, lecz odpowiadając spojrzeniem na spojrzenie. Dopóki nie zamknijemy oczu, nic nie stanie się idolem, czyli miejscem, w którym jedno ze spojrzeń zastępnie, miejscem, z którego jedno spojrzenie zacznie wracać do siebie jak odbite w zwierciadle. Ikoną jest samo spojrzenie skierowane na nas – stanęliśmy w miejscu, w którym pozwalamy się widzieć przez postacie świętych – może nawet pozwalamy się osądzać. W każdym razie znosimy ciężar owego spojrzenia. I w tym naszym doświadczeniu wzrasta w nas blask ikony. Nie my jej nadajemy blasku jak odlanemu złotemu cielcowi, ale ona nam, jeżeli stoimy w jej blasku.

Jednak nie każdy namalowany portret jest ikoną. Barbara Skarga pisze: „patrząc na portret, myślę, że do malarza przemówiła twarz, że się jemu udzielił ten dar swobodnej ekspresji. Wiem dobrze, że portret jest obiektywizacją, na skutek którego nagość twarzy – jeżeli znów mogę użyć Lévinassowskiego określenia – przesłonięta zostaje przez zespół odniesień, takich lub innych konwencji, że musi się poddać wymogom sztuki. Wszystko jest oczywiste. Mam jednak przekonanie, że gdyby fałsz się wdarł, portret by zamilkł. Stałby się martwy, sztywny, bez mocy uobecnienia mi tej pierwotnej obecności.”<sup>43</sup> Warto zwrócić uwagę na wyrażenie „przemówiła” twarz. Barbara Skarga powołuje się tu na wprowadzoną przez Lévinasa „mowę” twarzy, żeby oddać to coś, co w twarzy nie pozwala się uprzedmiotowić. U Mariona tę rolę pełni bijące z twarzy spojrzenie. Ikoną podbija (czy też podwaja – *redouble*) tę żywą mowę szczególnym spojrzeniem. Marion przywołuje ewangeliczną opowieść o bogatym młodzieńcu, który przybył do

Pana dowiedzieć się, jak osiągnąć życie wieczne (Mk 10, 17-22). Młodzieńiec zastąpił drogę Panu, upadł „przed Nim na kolana”, jednak rozpoznanie, którego dokonał, pierwszy zabierając głos i mówiąc: „Nauczycielu dobry...”, było rozpoznanie idola. Sugerowałyby to pierwsze słowa usłyszane w odpowiedzi: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg.” Marion określa to jako „odesłanie” owego przymiotnika do Ojca (*en la renvoyant à son père*<sup>44</sup>). Marion interpretuje prośbę młodzieńca jako prośbę o dostęp do fenomenu nasyconego *par excellence*, czyli rzuciwszy się na kolana, słysząc kolejne słowa Pana, poddaje się konfrontacji z nim. „Znasz przykazania: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i matkę.” Pod spojrzeniem Pana mierzy się z jego prawami. „Pozwala się mierzyć bez reszty, bez utajeń, przez wymogi spojrzenia innego i poddaje się tej ikonie: Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości.”<sup>45</sup> Dopiero wówczas „Jezus spojrzał z miłością na niego i rzekł...” To miłosne spojrzenie – spojrzenie indywidualne i ustanawiające – następuje dopiero po owej przemianie koniecznej, aby rozpoznanie Pana nie uczyniło zeń idola. Przeświecony przez bezmierność boskich praw młodzieńiec staje przed ikoną. „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną.” Oto jak przemawia pełne miłości spojrzenie ikony. Portret to rozpoznanie, padamy na kolana przed obliczem Innego – twarz jest fenomenem nasyconym, ale jest jedynie idolem. Ikoną zaś to owo miłosne spojrzenie, które w ofierze wymaga wszystkiego. „Niewidzialne wypełnia widzialne według ikony tylko wtedy, jeżeli pozostaje od razu i na zawsze inne od niewidzialnego mojego własnego spojrzenia. W malarstwie, jak wszędzie, niewidzialne się przyjmuje, a nie tworzy.”<sup>46</sup>

Widzimy ikonę tylko wówczas, jeżeli to ona patrzy na nas, a my nie odchodzimy spod płynącego zeń spojrzenia. Wówczas poczucie bycia widzianym jest tak silne, że widzimy samego Patrzącego. Nikt postronny nie widzi tego wezwania, bo wezwaniem jest ono tylko wtedy, jeżeli wezwany od razu ruszy w drogę. Marion dostrzegł uczynienie widzialnym wezwania na obrazie Caravaggia *Powołanie świętego Mateusza*. Ręka, która wskazuje graczy, nie jest fenomenalizacją powołania, równie dobrze może ona wskazywać którąkolwiek z postaci przedstawionych czy też nie objętych przedstawieniem. Jest to „postawa pozbawiona sensu, której ani widz,

<sup>42</sup> J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 142: „sa phénoménalité s'accomplit lorsqu'il se fait entendre, que le poids de sa gloire pèse sur moi, qu'il inspire le respect. Respecter – attirer la vue et l'attention (-spectare), bien sûr -, mais parce que je me sens appelé et tenu à distance par le poids d'un regard invisible, par son appel silencieux. Respecter vaut ainsi comme le contre-concept de regarder.”

<sup>43</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, PWN, Warszawa 2002, s. 70.

<sup>44</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, dz. cyt., s. 334.

<sup>45</sup> Tamże (tłum. w tekście – U. I.).

<sup>46</sup> Tenże, *Croisée du visible*, dz. cyt., s. 392 (tłum. w tekście – U. I.): „L'invisible n'investit le visible selon une icône que s'il reste à jamais et d'emblée autre que l'invisible de mon propre regard. En peinture comme ailleurs l'invisible se reçoit mais ne se produit pas.”



ani [przedstawiona] naprzeciw grupa nie mają powodów odczytywać ani brać pod uwagę, ani nawet widzieć<sup>47</sup>, tymczasem wezwanie widzimy we wzroku Mateusza, który dostrzegł w owym nic nie znaczącym dla innych geście swoje powołanie. „Mateusz, który wznosi oczy sponad stołu i odwraca się od monet, nie tyle zauważa Pana, ile spojrzenie Pana jak ciężar, który spoczął na jego spojrzeniu i je pochwycił. Wówczas – i oto decydujący moment – uchwycony w owym skrzyżowaniu spojrzeń, Mateusz swoją lewą ręką kreśli gest wskazywania siebie samego w cichej odpowiedzi na wezwanie, która nie mogła być ani wypowiedziana, ani usłyszana, i pyta albo też ogłasza: »Ja?«<sup>48</sup> Podmiot wydany spojrzeniu Innego uświadamia sobie, że to właśnie na nim skupione jest Jego spojrzenie, i pozwalając na to „poddanie”, ponownie się samookreśla. Oto na niego padł wybór, on, choć sam oślepiiony, wie, że struga światła czyni go aż nadto widocznym. Wezwanie widoczne jest tylko w odpowiedzi – oto tajemnica ikony.

Miejsce Mateusza w stosunku do wskazującej go ręki Pana jest miejscem, z którego widać, jak anamorfoza przyjmuje kształt. Gdyby obraz był anamorfozą, ustawieni tuż przed nim, spoglądając w stronę ręki, dostrzeżlibyśmy przemianę. Tak jak Mateusz musimy stanąć na właściwym miejscu, by fenomen przybrał dla nas postać. „Niewidzialne przybiera postać, ukazuje się w postaci (-eiko, -eōika), która jednak nigdy nie sprowadza go do otepiałego zastoju czegoś widzialnego.<sup>49</sup> To bowiem, co widzimy, narzuciło nam swoje prawa – i w tym zyskało pewne pierwszeństwo widzenia. Anamorfoza istnieje również bez nas. Łudzilibyśmy się, uważając, że potrzebuje nas, aby przyjąć właściwą formę. Jest, ale jej nie widzimy. Dopiero gdy poddamy się narzuconemu przez nią punktowi widzenia – stając pod jej spojrzeniem – wyłoni się ona dla nas. W tym miejscu tak silnie czujemy się widziani, że widzimy Patrzącego. Tu dotykamy tajemnicy objawienia.

Stając przed *Nawróceniem świętego Pawła* Caravaggia, widząc postać Pawła „zrzuconego, pozbawionego walecznej postawy jeźdźca (...) z przymkniętymi oczyma przez anonimowe światło, które zdaje się pochodzić spoza obrazu i odbija się na ciele jego konia. Nie tropię w dużej mierze ukrytej anatomii konia ani postaci sługi, skądinąd prawie zanikającej w mroku, nie badam nawet tożsamości światła (czy też głosu), który go wzywa. Śledzę wzrokiem świetliste jezioro zalewające naraz oblicze przeciwległe błyskowi,

<sup>47</sup> Tenże, *Etant donné*, dz. cyt., s. 392 (tłum. w tekście – U. I.): „une attitude vide de sens, que ni le spectateur, ni le groupe opposé n'ont de raison de lire, de considérer, ni même de voir”.

<sup>48</sup> Tamże (tłum. w tekście – U. I.): „Matthieu, qui lève les yeux de la table et se détourne des pièces de monnaie, n'aperçoit pas tant le Christ, que le regard du Christ comme un poids qui pèse sur le sien et le captive. Alors – et voilà le moment décisif – pris dans la croisée des regards, Matthieu esquisse de sa main gauche le geste de se désigner lui-même en silencieuse réponse à l'appel, qui ne pouvait être dit, ni entendu et demande ou bien annonce: »Moi?«

<sup>49</sup> Tenże, *Croisée du visible*, dz. cyt., s. 39.

który zdawałoby się, że właśnie błysnął przed obrazem, a więc za moimi plecami. Do tego stopnia, że powinienem mieć odruch odwrócenia się, by zrozumieć, co stało się przed płótnem.<sup>50</sup> Rozpoznając siłę tego wydarzenia i siłę tego obrazu, sami czując się prześwietleni tym nagłym światłem, odwracamy się. „Widzialne obejmuje również widza, który jest sam bardziej widziany niż widzący je.”<sup>51</sup> Wówczas szukając źródła światła, które przecież zawsze oślepia, otwieramy się na niewidzialność.

## Resumé

L'idole et l'icône sont deux concepts majeurs de la philosophie de Jean-Luc Marion. J'ai voulu analyser ces deux notions du point de vue de leur nature non théologique mais esthétique. Marion n'a jamais consacré à l'art une attention distincte, mais les oeuvres d'art, (la peinture en particulier) jouent dans sa phénoménologie un rôle important, non seulement comme objets d'analyse mais comme guide pour une meilleure compréhension de la réception des phénomènes.

Devant un tableau, comme en régime de réduction phénoménologique, on nous demande de suspendre notre „attitude naturelle” pour voir le vu pur. Cependant chaque „voir” revient à imposer des objectifs au visible et d'en faire des idoles. Le visible se débat pour se libérer de nos attentes, de nos catégories, de nos bornes, cependant chaque reconnaissance, chacun des regards que l'on pose sur lui est idolâtrique. L'art comme la phénoménologie restent idolâtriques. La phénoménologie de la donation de Marion nous enseigne que pour remonter à l'invisibilité il faut apprendre à recevoir. Cette réception nous demande d'accroître à la mesure du donné en demeurant sous son regard invisible – le regard que l'icône pose sur nous.

URSZULA IDZIAK, ur. 1980. Ukończyła wydział filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2003 doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, pisze pracę doktorską *O pojęciu „widzenia” we współczesnej fenomenologii francuskiej*. M. Merleau-Ponty, J.-L. Marion, M. Henry, pod opieką naukową prof. Tadeusza Gadacza.

<sup>50</sup> Tenże, *De surcroît*, dz. cyt., s. 77 (tłum. w tekście – U. I.): „renversé, mis à bas de sa posture guerrière de cavalier, tétanisé plutôt en chute libre, les yeux clos par une lumière anonyme, qui semble venir de l'extérieur du tableau et se reflète sur la chair de son cheval, je ne mets pas en quête de l'anatomie largement caché de l'animal, ni de la silhouette du valet, d'ailleurs presque disparu dans l'ombre, je n'enquète même pas sur l'identité de la lumière (ou de la voix) qui l'interpelle: je suis d'un oeil débordé le lac lumineux inondant d'un coup la face opposée à l'éclair, qui semble avoir édaté devant le tableau, donc dans mon dos. Au point que je devrais même avoir le réflexe de me retourner, pour comprendre ce qui c'est passé en avant du tableau”.

<sup>51</sup> Tamże: „Ici le visible n'écrase pas seulement le spectacle peint, mais enserre aussi le spectateur, vu par la lumière plus qu'il ne la voit”.

## ROZPRAWY

ANTONI SZWED

## KIERKEGAARD W POLSCE

## I. Wczesna recepcja Kierkegaarda

W Polsce w przeciwieństwie do Niemiec i Francji zainteresowanie myślą Sørensa Kierkegaarda objawiło się stosunkowo późno i niebezpośrednio. W Niemczech Martin Heidegger i Karl Jaspers (nie licząc pokaznej grupy teologów protestanckich) czerpali pomysły, idee i pojęcia z istniejących już obszernych przekładów dzieł Duńczyka na język niemiecki. Podobnie było z Jeanem Paul'em Sartre'em we Francji. Ich egzystencjalizmy zakładały w pewnym stopniu egzystencjalną myśl Kierkegaarda. W Polsce było inaczej. Zainteresowanie filozoficzną i teologiczną refleksją „ojca egzystencjalizmu” pojawiło się niemal równocześnie z myślą Heideggera, Jaspersa, Sartre'a, Marcela i innych i na wiele lat (także już po II wojnie światowej) utrwalił się sposób patrzenia na Kierkegaarda poprzez jego późniejszych kontynuatorów i filozoficznych krewniaków. Można więc mówić o intelektualnym za pośrednictwem w odniesieniu do Kierkegaarda.

W Niemczech już w 1890 roku ukazał się 12-tomowy przekład najważniejszych dzieł Sørensa Kierkegaarda w tłumaczeniu Christiana Schrempfa, które miały stanowić solidną podstawę do szczegółowych badań. W tym czasie w Polsce przełożono zaledwie *Dziennik uwodziciela* (Kisielewski, Warszawa 1899 oraz Lack, Lwów 1899) oraz wybór paru fragmentów z: *Albo-albo*, *Bojaźni i drżenia* i *Chwili* (Bienenstock, Lwów 1914). Wybór ten był na tyle mało reprezentatywny dla całości poglądów Duńczyka, że w latach 1918-1939 nie wywarł większego wpływu na polskie piśmiennictwo.

Pierwsze lakoniczne wzmianki i bardzo nieliczne komentarze pojawiają się dopiero w latach 30. Autorzy tych artykułów nie korzystają z oryginalnych tekstów duńskich, lecz z tłumaczeń i obszernych komentarzy niemieckich. W *Encyklopedii Ilustrowanej* wydanej pod red. S. Lama [153] czytamy, że Kierkegaard jest autorem *Albo-albo* oraz że zajmował się psychologią grzechu, nawrócenia i wiary. Stanisław Kołaczkowski w swojej *Literaturze Duńskiej* [49] nazywa Kierkegaarda „jednym z najgłębszych moralistów Europy, wyobrazicielem najsakrajniejszego subiektywizmu religijnego”. Paweł Hulka-Laskowski w „Wiadomościach Literackich” [24] publikuje tekst o Kierkegaardzie, w którym wyraża głębokie zdumienie, że tak skrajnie religijny myśliciel w tak niereligijnych czasach (lata 30. XX wieku) może wzbudzać takie zainteresowanie w Niemczech i Francji. Wyraża opinię, że jeśli ten niepoczytny pisarz jest aktualny w jego czasach i w jego obszarze kulturowym, to właściwie nie wiadomo, dlaczego tak się dzieje. Problematyka, którą się zajmuje, powinna wedle wszelkich znaków na niebie i ziemi należeć do przeszłości. Natomiast we *Współczesnych kierunkach filozofii religii* [74] ksiądz katolicki, prof. Józef Pastuszka, dosyć pobieżnie sygnalizuje niektóre wątki myśli Duńczyka. Akcentuje powagę chrześcijaństwa opartego na paradoksach, głębię problematyki ludzkiego istnienia, widząc w nich jednocześnie „pesymizm religijny”, niosący antyintelektualizm w sferze wiary.

Pierwszy znaczący artykuł wychodzi spod pióra protestanckiego pastora, prof. Rudolfa Kesselringa [46]. Autor podkreśla oryginalność oraz wielkość myśli Kierkegaarda. Odnotowuje przemożny wpływ na współczesną teologię protestancką, a zwłaszcza na teologię dialektyczną i teologię kryzysu. Kierkegaard to indywidualność „niezwykle skomplikowana i zagadkowa”, w której trudno doszukać się „prostolinijności i jasności”, charakterystycznej dla innych wielkich myślicieli. Jest jednak – dla Kesselringa – wzorem bezwzględnej uczciwości i wewnętrznej szczerości. Krytykując Kościół i jego duszpasterzy, czyni to z chrześcijańską pokorą, powodowany głęboką osobistą religijnością. Pragnie, by chrześcijaństwo było traktowane poważnie. Ale są i akcenty krytyczne. Kesselring krytykuje nadmierne eksponowanie cierpienia w chrześcijaństwie, wręcz cierpiętnictwo Kierkegaarda, choć jednocześnie zgadza się z jego sądem, że protestantyzm stał się „rozwodnionym”, zeświecczonym chrześcijaństwem, któremu nie towarzyszy już „niepokój serca” jak u Augustyna czy Lutera. Kesselring podkreśla wagę powrotu do żywego Chrystusa wiary. Wskazuje na teologię Krzyża Kierkegaarda, widząc potrzebę odrzucenia „spetryfikowanych” formuł teologicznych. Zauważa jednak dziwną bliskość „erotyki”, zawartej w pismach estetycznych, z mistyką chrześcijańską, co – jego

zdaniem – staje się u Kierkegaarda przejawem „nienormalnej uczuciowości”. Mimo pewnych psychopatologicznych cech „stłumionego seksualizmu” Duńczyka w żadnym stopniu nie rzutują one na głębię jego refleksji nad chrześcijaństwem. Odnosi się to np. do pojęcia Objawienia. „Objawienie Boże – pisze Kesselring – nie jest w jego ujęciu identyczne z jakąś ważną datą, nie jest tylko historycznym faktem. (...) Objawieniem dla Kierkegaarda jest przede wszystkim doznanie Boga, polegające na tym, że element czasowości ma możliwość w pewnych wyjątkowych wypadkach zespolić się z wiecznością.”

Brak głębszego zainteresowania myślą Kierkegaarda w Polsce przed II wojną światową ma wiele przyczyn. Geograficznie Dania i Polska to kraje bliskie, lecz kulturowo dosyć odległe. Brak bezpośredniego sąsiedztwa oraz wspólnych losów historii (poza małymi epizodami) praktycznie uniemożliwił wymianę kulturalną. Ale dzieli też skrajne niepodobieństwo języków. Dla Polaka konkretne słowa języka duńskiego nie tworzą żadnych pól skojarzeniowych, jeśli wcześniej nie poznał on w zaawansowanym stopniu języka angielskiego lub niemieckiego. Pewną przeszkodą w opanowaniu tego języka jest zupełny brak średnich i dużych słowników duńsko-polskich i polsko-duńskich. Z tego powodu tłumacze nierzadko korzystają ze słowników „pośrednich” np. duńsko-niemieckich czy duńsko-angielskich. Na polskich uniwersytetach obecność filologii duńskiej należy do rzadkości i zdecydowanie ustępuje pod tym względem np. filologii szwedzkiej. Stąd język ten zna bardzo nieliczne grono osób. Spośród tego grona jeszcze mniej liczna jest grupa tłumaczy S. Kierkegaarda. Nie bez znaczenia dla percepcji jego myśli był również fakt, że „kopenhaski Sokrates” był protestantem, należącym do wyznania luterkańsko-augsburskiego. W okresie przed Soborem Watykańskim II stosunki między Kościołem katolickim a Kościołami protestanckimi były chłodne. Nie sprzyjało to – przynajmniej w pierwszym okresie – propagacji myśli protestanta w katolickim kraju. No i wreszcie, być może, powód najważniejszy. W Polsce 1918-1939, w odróżnieniu od Francji czy Niemiec, nie było przedstawicieli egzystencjalizmu. Ówczesne polskie szkoły i nurty filozoficzne związane były z logiką, z szeroko pojętą metodologią nauk, neotomizmem i fenomenologią. Nie miały one wiele wspólnego z problematyką, którą podejmował S. Kierkegaard. Nawet ówczesne zainteresowanie myślą heglowską nie było bezpośrednio, lecz wiązało się z lewicowym marksizmem. Hegłowska interpretacja chrześcijaństwa i ewentualna reakcja na nią nie były w polu zainteresowań polskich badaczy. Jeśli nawet wśród ówczesnej inteligencji polskiej dawał się odczuć kryzys zaufania do Kościoła, kryzys wiary, to były one raczej związane z pozytywistyczną wiarą w postępek i moc

naukowego racjonalizmu, nie miały natomiast podłoża egzystencjalnego i subiektywnego.

Od zakończenia II wojny światowej minęło ponad 20 lat, zanim pojawiły się pierwsze przekłady tekstów całych dzieł Duńczyka. Wcześniej jednak kilku badaczy katolickich interesowało się jego rozumieniem religijności i chrześcijaństwa. Byli to: Franciszek Sawicki, ks. Antoni Warkocz, Hanna Malewska, ks. Józef Pastuszka oraz ks. Wincenty Granat. W swoich komentarzach przychylnie odnieśli się do autora *Albo-albo*. Dokonali dosyć szczegółowych prezentacji najważniejszych wątków antropologicznych i teologicznych tej myśli, ograniczając się przy tym do ostrożnej i wyważonej krytyki prezentowanych treści. Wyjątek stanowił emocjonalny tekst ks. Warkocza pt. *Blaski i cienie egzystencjalizmu Kierkegaarda* [150], napisany z punktu widzenia dosyć wąsko pojętej ortodoksji katolickiej. Nie szczędził on Kierkegaardowi krytyki za skrajny subiektywizm w poznaniu prawdy, za odrzucenie naukowego poznania i niemożność pogodzenia egzystencji jednostki ze społeczeństwem. Nie odmawiał Kierkegaardowi autentycznej wiary, choć nie widział możliwości jej wyznawania po odrzuceniu podstawowych chrześcijańskich pojęć i kategorii.

Sawicki, bardziej umiarkowany w swych sądach, ma jednoznacznie pozytywny stosunek do Kierkegaarda [98]. Nazywa go „genialnym, głębokim i bystrym myślicielem”, który, choć filozoficznie spokrewniony z Nietzschem, w odniesieniu do chrześcijaństwa pozostaje „na antypodach” niemieckiego filozofa. Zdaniem Sawickiego, u Kierkegaarda przeważa niezwykła żądza poznania, dla którego nawet religia jest ciekawym problemem filozoficznym. Ale sądzi tak nie bez powodu. By pokazać współczesnemu człowiekowi drogę do chrześcijaństwa, Kierkegaard musiał „zacząć od pogaństwa”, czyli od erotyki bezpośredniej (*Dziennik uwodźciciela*). Jego sposób myślenia jest „wybitnie dialektyczny”. Zestawia tezy i antytezy, dążąc nieraz do syntezy, którą nie zawsze łatwo można dostrzec. Stąd – jak pisze Sawicki – trudno ustalić, jaki jest „prawdziwy i ostateczny jego pogląd”. To powoduje, że myśl Kierkegaarda często tłumaczona jest „zbyt jednostronnie”. Sawicki wylicza również te wątki w całej jego twórczości, w której ujawnia się „wyraźna skłonność i sympatia do katolicyzmu”. Dosyć często ten sąd podzielają inni badacze katolicycy.

Powojenny artykuł Pastuszki pt. *Postawy życiowe według S. Kierkegaarda* [75] daje pierwszy solidny, nowoczesnym językiem wyrażony, wykład głównych wątków tej myśli. Pisząc o metodzie filozofii Duńczyka, Pastuszka wyodrębnia różnice między systemem Hegla a filozofią egzystencji Kierkegaarda, ale jednocześnie zastrzega, że filozof z Kopenhagi „nie potępia wszelkiej filozofii”, widząc jej źródło nie w zdziwieniu jak Grecy, lecz w rozpa-

czy i lęku. Ta filozofia ma służyć konkretnemu człowiekowi w rozwiązywaniu jego egzystencjalnych problemów. W perspektywie syntezy tego, co czasowe, i tego, co wieczne, Pastuszka klarownie rekonstruuje trzy stadia egzystencji, tzn. stadium estetyczne, etyczne i religijne, starannie odróżniając za Kierkegaardem religijność A (tzw. sokratejską) od religijności B (chrześcijaństwo). Wskazuje na paradoksalność obu religijności, stwierdzając, że w religijności A percepcja Boga sprowadza się do czystego przeżycia „w chwilach samorefleksji”. Zdaniem Pastuszki, z tego ma wynikać, że na gruncie tej filozofii (chodzi o religijność A) „każdy jest wierzący” i w związku z tym „nie ma ateistów”.

Wincenty Granat ocenia egzystencjalizm Kierkegarda w świetle katolickiej nauki o łasce i grzechu [18]. Uważa przy tym, że cała literacka, filozoficzna i teologiczna twórczość Duńczyka to obszerny komentarz do Listów św. Pawła. Prawda subiektywna ma ścisły związek z wiarą usprawiedliwiająca, która wierzy w stałe pokonywanie grzechu, dzięki odpuszczeniu grzechów, które sprawia Chrystus. Granat wyraźnie odróżnia egzystencjalizm Kierkegarda, nastawiony na Chrystusa i Jego łaskę pokonującą grzech, od egzystencjalizmu ateistycznego J. P. Sartre'a oraz agnostycznej ontologii M. Heideggera.

## II. HISTORIA PRZEKŁADÓW

Przełomowym wydarzeniem dla recepcji Kierkegarda w Polsce było polskie wydanie w 1966 roku *Bojaźni i drżenia* oraz *Choroby na śmierć*. Przekładu dokonał znany i ceniony poeta Jarosław Iwaszkiewicz. Będąc przed 1939 *attaché* kulturalnym w Kopenhadze, nie tylko poznał język duński, ale również stał się wielbicielem literackiego kunsztu wybitnego duńskiego pisarza. Między innymi walory tego bardzo udanego literacko przekładu sprawiły, że *Bojaźń i drżenie* są najczęściej cytowanym dziełem Kierkegarda w polskim piśmiennictwie. Dziesięć lat później na rynku księgarskim pojawia się *Albo-albo*. I tym razem tom pierwszy, „bardziej literacki”, przekłada Iwaszkiewicz, natomiast tom drugi, „bardziej filozoficzny”, ukazuje się w przekładzie Karola Toeplitza, filozofa i ucznia prof. Leszka Kołakowskiego. Profesor Toeplitz dokonał nie tylko precyzyjnego, wręcz wzorcowego przekładu, ale ustalił również większość polskiej terminologii kierkegardowskiej. Poczynając od pracy doktorskiej na temat wiary u Kierkegarda, w całym bez mała okresie swojej aktywności filozoficznej poświęca się szczególnie studiom i popularyzacji Kierkegarda w Polsce. Między innymi owocem jego studiów (także u nieżyjącego prof. Nielsa Thulstrup w Ko-

penhadze) jest monografia *Kierkegaard* [144] oraz liczne artykuły, które w Polsce zapoczątkowały nową epokę. Publikacje Toeplitza są cytowane prawie wszystkich piszących o Kierkegaardzie w Polsce. W jego tłumaczeniu ukazały się także *Okruchy filozoficzne* oraz dziesięć ulotek pt. *Chwila* (1988). W latach 90. oraz na początku obecnego stulecia doszło kilka nowych pozycji translatorskich. W 1992 roku Bronisław Świdorski publikuje swój przekład *Powtórzenia*, by w drugim wydaniu (2002) uzupełnić go o *Przedmowę* i korespondencję Kierkegarda z prof. Heibergiem. Drugie rozszerzone wydanie opiera na tekście i komentarzach nowego krytycznego duńskiego wydania (*Søren Kierkegaards Skrifter*). W 1996 roku Alina Djakowska wydaje *Pojęcie lęku*, którego ponownego, niezależnego tłumaczenia dokonuje Antoni Szwed (2000) już w oparciu o SKS. Trzy lata później pojawia się *O pojęciu ironii* – także w tłumaczeniu Djakowskiej. W latach 2000-2001 doszły jeszcze przekłady: *Dziennika* w obszernym wyborze, oraz *Wprawek do chrześcijaństwa*, oba w tłumaczeniu A. Szweda. Wspomnieć również trzeba o dosyć dużej liczbie niewielkich, kilkustronicowych fragmentów, tłumaczonych zarówno z języka duńskiego, jak i z innych języków (głównie z niemieckiego) przez wielu tłumaczy (por. Bibliografia). Dotychczas nie było żadnego harmonogramu przekładów. Na ogół tłumacze wybierali te dzieła, które wedle osobistych preferencji uznawali za godne szybkiego wydania. W 2003 roku został jednak powołany zespół translatorski, którego zadaniem ma być systematyczne uzupełnianie polskich przekładów o brakujące dzieła, w oparciu o kolejno ukazujące się tomy kompletnej duńskiej edycji SKS.

## III. JAK CZYTAĆ KIERKEGAARDA?

Na początku lat 90. zeszłego stulecia zaczęto zwracać uwagę na to, że jednym z najtrudniejszych problemów, jakie stoją przed każdym badaczem, jest znalezienie jakiegoś interpretacyjnego klucza do całości myśli Sorena Kierkegarda. Zauważono, że z całą pewnością nie ma żadnego dzieła, które można by uznać za reprezentatywne dla tej twórczości. Innymi słowy, że nie ma żadnej jego książki, którą wystarczyłoby przeczytać, by mieć solidny pogląd na całość. Nawet tak ważne jak *Albo-albo* czy *Kończące Nienaukowe Postscriptum* nie spełniają tej roli, lecz są jedynie etapami (bardzo istotnymi wprawdzie) w rozwoju myśli Duńczyka. Kierkegaard dokonał świadomego rozbicia jednolitej formy wykładu, traktując kolejno wydawane książki jako swego rodzaju myślowe eksperymenty. Przypisał im odrębnych fikcyjnych autorów (tzw. autorów pseudonimowych), stwarzając jednocześnie literacką iluzję, że charakter dzieł autorów pseudoni-

mowych w sposób zasadniczy różni się od tych, które podpisał własnym imieniem i nazwiskiem. Nietrudno zauważyć, że w danej kwestii (np. w kwestii wiary) poglądy autorów pseudonimowych znacznie różnią się między sobą, a w skrajnych przypadkach nawet się wykluczają. Podobne rozbieżności zachodzą między pseudonimami a samym Kierkegaardem jako autorem. W takiej sytuacji sensowne staje się pytanie: czy w ogóle możliwe jest koherentne odczytanie *corporis scriptorum* i uchwycenie jednego całościowego sensu tego, co wyszło spod pióra wielkiego Duńczyka.

Zdania są podzielone. Alina Dżakowska sądzi, że nie jest to możliwe [7, 10]. Uznaje, że nie istnieją w całej twórczości osobiste i bezpośrednie wypowiedzi Kierkegaarda. Nigdzie nie wyraża on własnych poglądów, które mogłyby się składać na osobisty dziennik duszy. Autorka przyjmuje bardzo szerokie rozumienie pseudonimu. Pseudonimy to teatralne maski, wielopoziomowe zasłony, które w skomplikowany sposób współgrają ze sobą. Dotyczy to również Kierkegaarda jako autora. Nawet tam, gdzie Kierkegaard podpisuje się własnym imieniem i nazwiskiem (*Mowy budujące, większa część Dziennika*), jako autor nie różni się zasadniczo od innych fikcyjnych autorów. On także uczestniczy w grze. Wszyscy oni tworzą „konstelację równouprawnionych spojrzeń”. Uruchamiają pewne psychologiczne obserwacje i dokonują w celach poznawczych duchowych eksperymentów. Zdaniem Dżakowskiej zastosowanie całej konstrukcji pseudonimów jest zabiegiem, który uniemożliwia ostateczną i adekwatną interpretację całej twórczości Kierkegaarda. To raczej ruch myśli, defilada nastrojów, ciąg obrazów, które nie wiadomo, gdzie się zaczynają i gdzie się kończą. Nie ma mapy pseudonimowych wędrówek, lecz pozostaje – jak to określa Dżakowska – jedynie „trzęsawisko”, w którym łatwo zgubić drogę. Innymi słowy, Kierkegaard nigdzie niczego nie wypowiada bezpośrednio „od siebie”, lecz stosuje tzw. komunikację pośrednią, kreśląc różnego rodzaju egzystencjalne możliwości, poetyckie obrazy bycia. Nie ma więc sensu poszukiwać spójności wypowiedzi między Kierkegaardem a autorami pseudonimowymi. Pozostaje zbiór tekstów, o których nie da się powiedzieć ani jednego zdania nie przywołującego natychmiast stwierdzenia wprost przeciwnego, a równie uzasadnionego. Pseudonimy razem wzięte nie mają żadnej teleologii, żadnego wspólnego celu. Autonomiczny dyskurs pseudonimów przedstawia się jako bezosobowy przekaz, który wyznacza jednocześnie zakres możliwości mowy. Przeciwnie, konsekwentne odrzucenie pseudonimu, czyli wypowiedzi pośredniej, prowadzi do milczenia.

Nieco odmiennego zdania jest Antoni Szwed [106, 114]. Autor fikcyjny prezentuje w sygnowanym przez siebie dziele możliwą, poetycko nakre-

ślona osobowość. Jej hipotetyczna egzystencja jest wcieleniem określonej idei. Układ pseudonimów nie jest przypadkowy, lecz tworzy dosyć wyraźnie zarysowaną hierarchię odniesioną do celu ostatecznego, jakim jest dla Kierkegaarda problem „stawania się chrześcijaninem”. Przyjęte idee wyznaczają całą paletę różnych potencjalnych sposobów życia, które w zamierzeniu filozofa stanowią swego rodzaju preludium do najwyższego sposobu życia, jakim jest egzystencja chrześcijanina, naśladowcy Chrystusa, Boga-Człowieka. Duńczyk konstruuje wielopoziomą antropologię, która oparta jest na wzrastającym stopniu wewnętrznej, osobowej wolności. Tym podmiotowym konstrukcjom odpowiadają poszczególne stadia, podstada i międzystadia egzystencji. Zakreślają one – czysto hipotetycznie (poetycko) – duchowy rozwój jednostki. Owa gra pseudonimów ma jednak swoją wewnętrzną teleologię, wyznaczoną przez ideę najwyższą, którą jest idea Chrystusa – Wzorca do naśladowania i Odkupiciela. Dialektyczne urzeczywistnianie tej idei prowadzi – wedle Kierkegaarda – do pełnego duchowego wyzwolenia człowieka i egzystowania w prawdzie. Próba odpowiedzi na podstawowe pytanie: „Co to znaczy stawać się chrześcijaninem?” wyznacza całościowy sens twórczości Kierkegaarda. Ta twórczość ma być ważna nie tylko dla każdego czytelnika, ale także dla samego Sørensa Kierkegaarda, jako tej konkretnej jednostki.

Problematyką pseudonimów zajmuje się również Alek Fryszman [14], którego nie tyle interesuje ich pochodzenie u Kierkegaarda, ile samo bycie autorem w ogóle. Odwołuje się do rosyjskiego teoretyka literatury Michaiła Bachtina, wedle którego „tożsamość podmiotowości ludzkiej wyrazić można wyłącznie przez opowiadanie historii. (...) Podział na autora i bohatera istnieje w każdym akcie mowy. Nie zna go tylko płacz i krzyk bólu.” Każdy z nas, używając języka, jest autorem, który w czasie opowiadania dystansuje się od samego siebie, od swojej przeżywanej tożsamości. Twierdzenie Bachtina ma charakter antropologiczny, a nie literacki – podkreśla Fryszman. Każdy z nas może wybierać różne role i różnych autorów, którymi chce być. Ów pseudonimowy dystans u Kierkegaarda nie jest zatem czymś nadzwyczajnym, lecz naturalnym stanem człowieka, który opowiada siebie.

W podobnym duchu co Fryszman wypowiada się Edward Kasperski [38, 39]. Jego zdaniem u Kierkegaarda, bardziej niż u innych autorów, nie można oddzielić środków wyrazu (form literackich) od przekazywanych treści. Jego piśmiennictwo ma charakter dialogiczny, a poszczególne utwory strukturę polifoniczną. Odstępuje bowiem od tradycyjnego dyskursu filozoficznego, opartego na zasadach wewnętrznej spójności logicznej i bezpośrednich konstatacji, które ujawniają odkrycia dokonane przez autora.

Dyskurs filozoficzny i filozoficzno-teologiczny przekształca w artystyczną i paraartystyczną wypowiedź, w której obowiązują już nowe reguły, nowa poetyka. Jego dzieło nie jest już autorytatywną formą artykulacji myśli autorskiej. U Kierkegarda wyrasta to z przekonania, że o indywidualnej ludzkiej egzystencji nie można mówić z jednego punktu widzenia i jednym językiem. Tutaj adekwatny jest język sztuki, a nie obiektywny język nauki.

Wedle Bronisława Świderskiego [124, 126] w epoce kultu „ja” Kierkegaard wprowadza autorów fikcyjnych, by pomniejszyć własne „ja”. Owe fikcyjne podmioty odpowiadają (replikują) sobie nawzajem, pozostawiając ich faktycznego twórcę jakby na uboczu, na drugim planie. Żadne fikcyjne „ja” nie tkwi u podstaw systemu, nie jest żadnym transcendentalnym „ja”, nie ma nawet cech konkretnych historycznych osób; są zupełnie oderwane od kontekstu społecznego, zostają sprowadzone do anonimowych „malutkich »ja«”. Czym jest pseudonim? „Jest egzystencjalnym działaniem istniejącym przed słowem. Na początku jest milczeniem. W swej negatywności oznacza wycofanie się, stworzenie ironicznego dystansu do samego siebie, „prawie zniknięcie”. Pozytywność powstaje jednocześnie z tym ruchem: na skutek wycofania jawi się naszym oczom przestrzeń, do której pseudonim może zaprosić gości” [126].

Różni badacze podkreślają fakt (np. Kasperski [38]), że pisarstwo Kierkegarda w zasadniczym stopniu oparte jest na ironii jako podstawowej zasadzie dialogicznej. Ironia, czyli absolutna negacja wszelkich skończoności (skończonych celów, idei), występuje u Kierkegarda jako tzw. międzystadium pomiędzy stadium estetycznym i etycznym, ale jest również ogólną metodą jego myślenia. W chwilową rolę autora pseudonimowego wraz z jego ideą i „poglądami na życie” (*Livs-Anskuelse*) niejako wpisana jest możliwość ich całkowitego zanegowania. Ów rzeczywisty podmiot, który powołuje do istnienia autorów fikcyjnych, ma moc i przywilej negowania ważności ich narracji. Sam bezpośrednio się nie wypowiada, milczy, lecz jednocześnie przemawia, gdy w miejsce zanegowanego powołuje następnego autora fikcyjnego. Wypowiada się zatem nie wprost, pośrednio, poprzez wypowiedzi powoływanych i odwoływanych autorów fikcyjnych.

Obecnie dosyć powszechnie uznaje się, że zdecydowana większość dzieł Duńczyka jest próbą komunikacji pośredniej w stosunku do czytelnika. Nie ma w nich bezpośredniego wykładu filozofii człowieka, w której chodziłoby o jakąś obiektywnie wyrażoną naturę ludzką czy istotę człowieka zamkniętą w paru ontologicznych zasadach. W antropologię Kierkegarda wpisane jest nieusuwalne napięcie między tym, kim człowiek

jest, a tym, kim powinien być. W tym myśleniu wskazuje się na pewien ideał człowieka, dostrzegany przez konkretną jednostkę jako wewnętrzny cel, względem którego ma ona indywidualnie egzystować. Komunikacja pośrednia to sztuka sugestii, poetycko przedstawione zabiegi mające do celu – komunikowanie tego, co etyczne, oraz świadectwa wiary – komunikowanie tego, co religijne. Ten przekaz ma wywołać określone skutki egzystencjalne, a nie jedynie prostą akceptację komunikowanych treści. Niektóre dzieła (np. *Pojęcie lęku*) sprawiają wrażenie bezpośredniego przekazu treści. Ten pozornie teoretyczny styl komunikacji nie ma jednak charakteru sylogistycznego, lecz figuralny, a nawet metaforyczny. Jest to transpozycja egzystencjalnych jakości i stanów człowieka na właściwą myśleniu autora idealność pojęć, które w tzw. resubiektywizacji (np. Toeplitz [142]) i tak muszą zostać indywidualnie przyswojone.

#### IV. WAŻNIEJSZE KWESTIE PODEJMOWANE PRZEZ BADACZY POLSKICH

Każdy zaawansowany badacz wie, że filozofia Kierkegarda, mimo że stanowi przeciwieństwo systemu Hegla, pozostaje myślą integralną. Znaczy to, że tak naprawdę w tej filozofii nie ma zagadnień szczegółowych, które dałoby się analizować w oderwaniu od innych. Każde uszczegółowienie jednego z nich domaga się pokazania w sposób uporządkowany i systematyczny, choćby w tle lub w zarysie, wszystkich innych, które, potraktowane łącznie, stanowią określoną filozofię człowieka lub antropologię filozoficzną. Systematyczny wykład takiej antropologii jest przedsięwzięciem trudnym i wymagającym sporego nakładu pracy. Na gruncie polskim udaną próbą jej wyeksponowania jest monografia Edwarda Kasperskiego [39]. Uwzględnia ona znaczną liczbę ważnych prac zagranicznych, napisanych głównie w latach 90. Praca ta, wychodząc od fundamentalnych ustaleń ontologicznych Kierkegarda i w oparciu o dobrą znajomość wszystkich dzieł Duńczyka, pokazuje całą złożoność zagadnień ducha i egzystencji, etyki egzystencjalnej, paradoksalnej koncepcji wiary, napięcia między wiarą a rozumem, komunikacji pośredniej, ironii i humoru. Z inną próbą przedstawienia Kierkegardowskiej filozofii człowieka w odniesieniu do filozofii Kanta spotykamy się w pracy Huberta Mikołajczyka [66]. Jednym z jej głównych wniosków jest stwierdzenie, że „z punktu widzenia antropologii Kierkegarda mówienie o Bogu znaczy to samo co mówienie o człowieku. Bóg jest wewnętrznym wymiarem człowieka (...) autorealizacja człowieka jest jednocześnie warunkiem doświadczenia abso-

lutu." Mikołajczyk w swych ocenach przybliży stanowisko Kierkegaarda do antropologii Feuerbacha.

Z zarysem głównych założeń filozofii człowieka spotykamy się również w pracach Karola Toeplitza [144] oraz Antoniego Szweda [106].

\* \* \*

W ostatnich dziesięcioleciach polscy badacze podejmowali cały szereg zagadnień szczegółowych. Do najobszerniej dyskutowanych należały: filozoficzna opozycja Kierkegaarda wobec systemu Hegla, możliwość istnienia chrześcijańskiego egzystencjalizmu, problematyka jednostkowej egzystencji wraz z relacją wolności i prawdy egzystencji, komunikowalność treści etycznych i religijnych, relacje: rozum – wiara, paradoksalność chrześcijaństwa oraz dialektyka wiary i rozpacz.

1. Spór Kierkegaarda z Heglem dyskutowany był często. Pokazywano diametralną odmienność obu tych filozofii, wskazując jednocześnie na dosyć oczywisty fakt, że Duńczyk w znacznej mierze przejął terminologię Hegla oraz wiele schematów logicznych. Namiętnie polemizował z autorem *Fenomenologii ducha*, odrzucał system, ale jednocześnie pozostawał pod jego ogromnym wpływem (Iwaszkiewicz [25], Kasperski [39]). Nawet podstawowy schemat trzech stadiów egzystencji ma swój pierwowzór w logiczno-ontologicznych schematach Hegla, gdzie stawanie się świadomości historycznej zostało zastąpione „skokowym” rozwojem indywidualnej egzystencji. Ale jednocześnie podkreśla się fakt, że podstawowa różnica obu tych filozofii tkwi w niemożności opisanego ruchu egzystencji „statycznymi” kategoriami logiki Hegla, że egzystencja jest fenomenem, który neguje pewien dotąd opisywany typ racjonalności. Wedle Kierkegaarda wszelkie heglowskie zapośredniczenia tworzą ruch pozorny, który nie ma nic wspólnego z ruchem egzystencji. Tadeusz Płużański [77, 78] nie sądzi jednak, by stanowisko Duńczyka wnosilo do filozofii coś istotnie nowego. „Jeśli nawet przyjąć, że Kierkegaardowska krytyka nie była całkowicie bezpodstawną – pisze Płużański – to jego sukces okupiony jest tak straszliwą ceną, że uznać go trzeba za głęboką i dotkliwą porażkę.” Po odrzuceniu wszelkich zapośredniczeń jednostka, wyrwana ze środowiska społecznego i przyrodniczego, zostaje skazana na samotność, w której dominuje jedynie dialektyka wiary i rozpacz. Reagując na maksymalną racjonalizację chrześcijaństwa u Hegla, Kierkegaard chciał „jak najdalej posunąć jego irracjonalizację”. Ale atak na Hegla miał szerszy zasięg. Dotyczył także Heglowskiej historiozofii. Historia nie zawiera w sobie takich konieczności, jakie przypisywał jej Hegel (Jerzy Niecikowski [71]). Kierkegaard miał

awersję do wszechobejmującej racjonalności świadomie przenoszonej także na grunt teologii i eklezjologii. Ostra krytyka chrześcijaństwa instytucjonalnego, bezpośredniej komunikacji treści Pisma świętego, oraz treści dogmatycznych, jest jakby przedłużeniem krytyki panlogizmu Hegla (Toeplitz [144]). Myśl Kierkegaarda dojrzywała w cieniu heglowskich konstrukcji. „Gdyby nie było Hegla, nie byłoby, być może, Kierkegaarda, a (...) jego dzieło nie osiągnęłoby intensywności oraz głębi, jaką osiągnęło” (Kasperski [39]).

2. Czy zatem antysystemowość Kierkegaarda, opowiedzenie się za żywą wiarą, przeciw chrześcijańskiej spekulacji, nie przekreśla możliwości nieprzecznego wewnątrz egzystencjalizmu chrześcijańskiego? Toeplitz dowodzi [146], że doktrynalne chrześcijaństwo i myśl egzystencjalna nie dają się ze sobą pogodzić. Egzystencjalna subiektywność przekreśla religijną esencjalność, czego żadne chrześcijańskie wyznanie nigdy nie może zaakceptować. Wyżej wymieniony autor stwierdza – posiłkując się także wypowiedziami papieża Piusa XII na temat współczesnych nurtów egzystencjalnych – że w ogóle nie jest możliwa synteza egzystencjalizmu z chrześcijaństwem. „Im więcej pierwiastków egzystencjalnych, tym mniej chrześcijańskich, i odwrotnie. Albo wiara, albo wiedza; albo chrystianizm, albo postawa egzystencjalna” – pisze Toeplitz, zauważając przy tym, że jeśli faktycznie występują chrześcijańskie egzystencjalizmy, to jest to przejaw kompromisu i ich wewnętrznej słabości. Nie występują bowiem w postaci „czyste”.

Tę istotną trudność podniesioną przez Toeplitza można do pewnego stopnia przezwyciężyć, wskazując na to, że owa relacja: religijny esencjalizm – konkretna egzystencja winna być rozpatrywana w świetle komunikacji pośredniej, a nie bezpośredniej. W komunikacji pośredniej obiektywna treść jest dana do subiektywnego przyswojenia. Na gruncie myśli Kierkegaarda daje się uprawomocnić takie egzystencjalne „przejście” od religijności A do religijności B, to znaczy od religijności negatywnej do religii pozytywnej, rozumianej tu jako chrześcijaństwo (Szwed [106]). Wiesław Gromczyński widzi problem od nieco innej strony [22]. Proponuje uznać chrześcijański egzystencjalizm Kierkegaarda za fakt historyczny i ograniczyć się do pytania: jak możliwa jest taka filozoficzna konstrukcja, która omija dysjunkcję Sartre’a – albo istnieje Bóg i nie ma wolności człowieka, albo człowiek jest wolny, a wtedy Boga nie ma. Gromczyński stara się pokazać, że Kierkegaard unika tej dysjunkcji, dzięki wprowadzeniu idei Boga-Człowieka. Chrystologia jest niezbędnym składnikiem jego egzystencjalizmu. Bóg Jezus daje warunek wiary i jest dawcą prawdy, która ma charakter subiektywny. Człowiek, który pragnie żyć w prawdzie, potrze-

buje Boga, jednak Bóg do tego, by jawić się człowiekowi jako absolut, potrzebuje twórczej wolności człowieka. Chrystologia wyjaśnia, jak możliwe jest istnienie chrześcijańskiego egzystencjalizmu.

3. Krytyka heglowskiej racjonalizacji chrześcijaństwa, podkreślanie wielorakiej paradoksalności ludzkiej egzystencji skłaniają niektórych badaczy do postawienia pytania: czy Kierkegaard był irracjonalistą. Toeplitz udziela odpowiedzi twierdzącej, ponieważ to, co najbardziej istotne w myśli Kierkegaarda: wiara, paradoks Boga–Człowieka, prawdziwość i autentyczność Pisma świętego, nie podlega racjonalnemu dowodzeniu [147]. Jądrzem religii i chrześcijaństwa jest tajemnica, która wymyka się wszelkiej racjonalizacji. Zdaniem Toeplitza, Kierkegaard wprowadza tak wiele irracjonalnego pierwiastka do chrześcijaństwa wyznaniowego, że rozsądza go od środka i powoduje jego destrukcję [136]. Gromczyński [23] nie zgadza się z poglądem, że chrześcijaństwo samo w sobie jest irracjonalne, że Bóg–Człowiek jest logiczną sprzecznością. Pisząc, że chrześcijanin wierzy przeciwko rozumowi, Kierkegaard – zdaniem Gromczyńskiego – wskazuje nie na abstrakcyjną sprzeczność między ideą Boga–Człowieka a rozumem, lecz na przeżycie przez chrześcijanina paradoksu absolutnego, polegającego na tym, że nieskończony Bóg stał się słabym człowiekiem. Wiary nie da się pogodzić z rozumem, lecz z tego nie wynika, że wiara wymaga totalnej negacji rozumu. Kierkegaard krytykuje egzaltowaną duchowość, która jest ucieczką od rozumu. Jego myśl w sposób całkowicie racjonalny podprowadza do granic rozumu i racjonalnie przygotowuje jednostkę do podjęcia przez nią egzystencjalnego skoku wiary. Teza Kierkegaarda o absurdalności wiary nie orzeka o logicznej ani faktycznej niemożliwości wcielenia Boga. Idea wiary–absurdu służy Kierkegaardowi do odsłonięcia czystego *eidosa* wiary, wolnego od elementów wniesionych doń z zewnątrz przez naukę, filozofię, teologię, ekstazy, egzaltowane uniesienia i romantyczne nastroje. Nie są to jednak argumenty za tym, by stanowisko Kierkegaarda nazywać irracjonalizmem.

4. Dalszym uszczegółowieniem tej dyskusji są rozważania prowadzone wokół absolutnego paradoksu, jakim jest Jezus Chrystus, oraz paradoksalności chrześcijańskiej egzystencji. Uwagi pojawiają się na marginesach interpretujących prezentacji poglądów Duńczyka. Ks. Stanisław Kowalczyk [55, 57] jest zdania, że mimo wyraźnego nawiązywania Kierkegaarda do słów Tertuliana: *credo quia absurdum* wiara sytuowana jest *super rationem*, a nie *contra rationem*. Wiara odnosi do innej, wyższej racjonalności, która wyrasta ponad ludzką racjonalność (podobnie sądzi Stefania Lubańska [62]). Absurd to znak ograniczoności ludzkiego rozumu, choć zdaniem Kowalczyka Kierkegaard „przeakcentował element egzystencjalno-etycz-

ny na niekorzyść elementu doktrynalno-eksplicacyjnego”. Ulegając agnostycyzmowi Kanta, zakwestionował możliwość odnajdowania w świecie śladów Bożego działania.

Paradoksy religijności A i religijności B nie są pierwotnie problemami teoretycznymi, lecz pojawiają się jako intelektualna odpowiedź jednostki na tzw. nieskończoną namiętność, której celem i przedmiotem jest jakoś pojmowany absolut (absolutny cel) (Kasperski [39], Szwed [106]). Wiara to niezwykły akt egzystencji odnoszący bezpośrednio do absolutu i jako taki jest zwieńczeniem antropologii egzystencjalnej. Wiara nie jest zjawiskiem pospolicie występującym, lecz czymś rzadkim i trudno osiągalnym. Wiara to ból i cierpienie. „Wiara wierząca” jest ratunkiem przed rozpaczą i wyłączeniem poza krąg zmysłowo-rozumowej immanencji ku temu, co absolutne. To szczęśliwa namiętność, której przedmiotem jest paradoks. Antropologia wiary ściśle związana z antropologią grzesznika. Pośród komentatorów występują tu dwa różne odczytania intencji Kierkegaarda. Wedle Kasperskiego szczęście wieczne jest ostateczną nagrodą za wiarę, wedle Szweda – szczęście wieczne równoznaczne jest z pełnią wolności, którą jednostka osiąga dzięki wierze.

Dialektyką wiary i rozpaczcy obszernie zajmuje się Lubańska [62] w studium porównawczym filozofii Pascala i Kierkegaarda. Przeciwnością wiary jest rozpacz, którą rozumie jako psychiczny stan „wewnętrznego rozdarcia”, ale także jako konflikt dwóch wól. Analizując różne rodzaje rozpaczcy, szczególną uwagę poświęca rozpaczcy w ujęciu *stricte* religijnym, rozumianej jako grzech.

5. Będąc przekonany o tym, że treści obiektywne każda jednostka przyswajają na swój indywidualny sposób, Kierkegaard wielokrotnie przedstawiał sens komunikacji etycznej i religijnej jako komunikacji pośredniej. Temat ten analizowali w swoich komentarzach: Gromczyński [21], Kasperski [38], Prokopski [87], Szwed [111], Toeplitz [143]. Szczegółowej analizie poddane były różnice, jakie zachodzą między komunikacją bezpośrednią i pośrednią. Zwracano uwagę na to, że ta ostatnia jest sztuką rozwijania umiejętności etycznych i religijnych w drugim człowieku. Komunikacja pośrednia w sferze etyki jest majeutyką, w sferze religii (chrześcijaństwa) jest dawaniem świadectwa. Komunikacja pośrednia ma związek z tym, co budujące, pewnym rodzajem egzystencjalnej perswazji, występującej w większości pism Kierkegaarda. Tekst pisany w drugiej osobie ma być okazją do intensyfikacji aktywności czytelnika, który powinien dokonać określonych przemyśleń i podjąć określone decyzje egzystencjalne w swoim życiu. Obiektywne treści chrześcijańskiego objawienia nabierają mocy wiążącej jednostkę dopiero wtedy, gdy zostaną zsubiektywizowane, gdy



pojawiają się jako odpowiedź na świadomość grzechu oraz na potrzebę pojednania z Bogiem. Powaga Pisma świętego i autorytet Kościoła nie mają swojej mocy oddziaływania, jeśli jednostka nie przyswaja obiektywnych treści religijnych i nie staje się „współczesna” Jezusowi Chrystusowi.

6. Ostatnie 30 lat przyniosło wiele artykułów (także opracowania książkowe), w których analizowano wiele kategorii od strony *stricte* filozoficznej, mniej zaś prezentowano i oceniano myśl Duńczyka z punktu widzenia światopoglądowego czy psychologicznego (tzn. jaki wpływ miała osobowość Kierkegaarda na jego twórczość). Dokonano całego szeregu przybliżeń najważniejszych kategorii filozofii egzystencji, które to zbliżenia stworzyły podstawę do dalszych badań nad dziełem tego filozofa. Chodzi tu przede wszystkim o kategorie ducha jako egzystującego podmiotu, wzajemnych związków transcencji i immanencji, które charakteryzują egzystującą jednostkę (Janina Jakubowska [28]), kategorię dialektyki jakościowej wraz z kategoriami: wyboru, powtórzenia, skoku jakościowego, subiektywizacji i resubiektywizacji (Toeplitz [142, 143]). Poddano dosyć obszernej analizie złożone zjawiska: wolności (Niemczuk [72], Szwed [106]), lęku (Fryszman [15]), nudy (Markowski [64]).

W najbliższych latach należy oczekiwać dalszego rozwoju polskich badań nad twórczością Sorena Kierkegaarda, w związku z kolejnymi tłumaczeniami jego dzieł na ten język. Ciągłe bowiem wzrasta zainteresowanie jego myślą. Sądzę, że czas wielkiej debaty na tematy egzystencjalne i religijne dopiero nadejdzie. Kierkegaard odegra w niej inspirującą rolę.

## PRZEKŁADY NA JĘZYK POLSKI DZIEŁ

### SØRENA KIERKEGAARDA

#### I. DZIEŁA PRZEŁOŻONE W CAŁOŚCI

1. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć (Frygt og Bæven. Sygdommen til Døden)*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1966 (wyd. 2, Warszawa 1982), 295 s.
2. *Albo-Albo (Enter-Eller)*, PWN, Warszawa 1976 (wyd. 2, Warszawa 1982) – tom I, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, 521 s.  
– tom II, tłum. Karol Toeplitz, 483 s.

3. *Okruchy filozoficzne. Chwila (Philosophiske Smuler. Øieblikket)*, tłum. Karol Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, 423 s.
4. *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinus (Gjentagelsen. En Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantinus)*, tłum. Bronisław Świdorski, Aletheia, Warszawa 1992, 139 s.
5. *Pojęcie lęku: psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego przez Virgiliusa Haufniensisa (Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paaepende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden)*, tłum. Alina Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996, 194 s.
6. *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates)*, tłum. Alina Dżakowska, wyd. KR, Warszawa 1999, 333 s.
7. *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa (Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paaepende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden)*, tłum. Antoni Szwed, Antyk, Kęty 2000 (wyd. 2, De Agostini, Warszawa 2002), 164 s.
8. *Powtórzenie. Przedmowy. List otwarty Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga (Gjentagelsen. Forord. Sendebrev til Hr. Professor Heiberg R. af D. fra Constantin Constantius)*, tłum. Bronisław Świdorski, W.A.B., Warszawa 2000, 379 s.
9. *Wprawki do chrześcijaństwa Anti-climacusa wydane przez S. Kierkegaarda (Indøvelse i Christendom af Anti-climacus udgivet af S. Kierkegaard)*, tłum. Antoni Szwed, Antyk, Kęty 2002 (wyd. 2, De Agostini, Warszawa 2004), 213 s.

#### II. WYDANIA KSIĄŻKOWE – WYBORY OBSZERNYCH FRAGMENTÓW Z DZIEŁ ORYGINALNYCH

1. *Wybór pism (fragmenty Albo-albo, Bojaźni i drżenia, Chwili)*, tłum. M. Bienenstock, Lwów 1914.
2. *Dziennik (wybór) (Papirer)*, tłum. Antoni Szwed, TN KUL, Lublin 2000, 477 s.
3. *O trudnościach bycia chrześcijaninem (antologia)*, wybór tekstów z przekładów wcześniejszych, red. Kamil Frączek, Wydawnictwo M, Kraków 2004, 301 s.

## III. KRÓTKIE FRAGMENTY DZIEŁ ORYGINALNYCH

1. *Dziennik uwodziciela*, tłum. J.A. Kisielewski, Warszawa 1899.
2. *Dziennik uwodziciela*, tłum. Stanisław Lack, „Życie” 3, nr 8-22, Kraków 1899 (wyd. 2, Lwów 1907).
3. *Trwoga i drżenie*, tłum. M. Bienenstock, w: *Wielka Literatura Powszechna*, t. 6 (*Antologia*), Warszawa 1934.
4. *Systemu odzwierciedlającego rzeczywistość nie można stworzyć* (frg. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Gesammelte Werke*, Jena 1925, t. VI, s. 192-196), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 241-250.
5. *Ukryte życie miłości*, tłum. J. Susuł, „Znak” 1960, nr 67, s. 41-51.
6. *Bądź wola Twoja* (frg. *Szkoły Chrześcijaństwa*), tłum. I. W., „Znak” 1960, nr 67, s. 52-54.
7. *Diapsalmata* (frg. *Albo-albo*), tłum. J. Iwaszkiewicz, „Twórczość” 1967, nr 10, s. 51-67.
8. *Stadia erotyki bezpośredniej, czyli erotyka muzyczna*, tłum. A. Buchner, „Res Facta” 1970, nr 40, s. 78.
9. *Dziennik uwodziciela*, tłum. J. Iwaszkiewicz, „Twórczość” 1974, nr 10, s. 8-56; nr 12, s. 11-56.
10. *Co jest budującego w myśli, że wobec Boga nigdy nie mamy racji* (frg. *Ultimum*, ostatniego rozdz. *Albo-albo*, t. 2), tłum. Hedda Bartoszek, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 59-73.
11. *Jednostka i tłum* (*Den Enkelte*, dodatek do: *Synspunkter for min Forfatter – Virksomhed*, punkt widzenia na moją działalność pisarską), tłum. Andrzej Ściegienny, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 51-58.
12. *Listy*, tłum. i wybór M. Kurecka, „Twórczość” 1967, nr 3, s. 66-76.
13. *Co jest przedmiotem wiary? Krytyka heglizmu* (frg. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Gesammelte Werke*, Jena 1925, t. VII, s. 23-24, 28-29, 1-2, 7-8, 12-14), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 270-276.
14. *Jedna teza, tylko jedna teza* („Fædrelandet” 1855, nr 74 z 28.03; *Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1906, t. XIV, s. 45-46), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 286-287.
15. *Co to jest prawda?* (frg. *Indøvelse i Christendom*, Kjøbenhavn 1905; *Samlede Værker*, t. XII, s. 187-193), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 291-298.
16. *Notatki z Dziennika* (*Die Tagebücher*, Innsbruck 1923), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 312-316.
17. *Czy biskup Mynster był świadkiem prawdy jednym z autentycznych świadków prawdy i czy to jest prawda?* („Fædrelandet” 1854, nr 295 z 18.12; *Samlede Værker*, t. XIV, Kjøbenhavn 1906, s. 5-9), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 300-304.
18. *Dialektyka komunikowalności*, tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 263-269.
19. *O powszechnym znaczeniu ironii. Ironia Sokratesa* (*Om Begrebet Ironi, Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1906, t. XIII, s. 333-337, 341-344), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 198-205.
20. *O różnicy między religijnością A i B* (frg. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, cz. II, *Gesammelte Werke*, Jena 1925, t. VE, s. 217-220), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 277-282.
21. *O znaczeniu Kościoła dla prawdy w chrześcijaństwie* (frg. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Gesammelte Werke*, Jena 1925, t. VI, s. 126-139), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 228-240.
22. *Pojęcie lęku* (*Om Begrebet Angest, Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1902, t. IV, s. 313-316 i 318), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 222-226.
23. *Sen Salomona* (frg. *Stadien auf dem Lebensweg, Gesammelte Werke*, Jena 1922, t. IV, s. 225-227), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 206-208.
24. *W związku z nowym wydaniem „Wprawek w chrześcijaństwie”* („Fædrelandet” 1855, nr 112 z 16, *Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1906, t. XIV, s. 80 n.), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 298 n.
25. *Postulat naśladowania* (frg. *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet, Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1905, t. XII, s. 458-466, 469-470), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 273-285.
26. *Problem uczniów z drugiej ręki*, tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 305-312.
27. *Wprowadzenie chrystianizmu do świata chrześcijańskiego. Wiedza i historia a chrystologia* (frg. *Indøvelse i Christendom, Samlede Værker*, Kjøbenhavn 1905, t. XII, s. 23-29, 30-34, 130-134), tłum. Karol Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 241-252.
28. *Uzbrojona neutralność* (*Den bevæbnede Neutralitet*), tłum. Karol Toeplitz, w: *Wybór Tekstów Filozoficznych*, Gdańsk 1978, s. 21-37; wyd. 2, „W drodze” 1991, nr 7-8, s. 55-64.

29. *Jak wiosłarz w łodzi* (frg. *Mów chrześcijańskich*), tłum. A. Więckowski, „Znak” 1978, nr 12, s. 1565-1567.
30. *Z Dzienników 1847-1854*, tłum. B. Świdorski, „Kultura” 1985, nr 11 (Paryż), s. 125-129.
31. *O Lutrze, luteranizmie i protestantyzmie* (frg. *Papirer*, København 1937), tłum. Antoni Szwed, „Znak” 1992, nr 7, s. 90-95.
32. *Przekład wybranych fragmentów z „Dzienników” Sorena Kierkegarda*, tłum. Alina Djakowska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, z. 37, s. 120-127.
33. *List Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga...*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa* (*Gjentagelsen. En Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantinus*), tłum. oraz wstęp Bronisław Świdorski, Aletheia, Warszawa 1992, s. 33-43.
34. *Pojęcie niewinności i lęku* (frg. *Begrebet Angest*), tłum. Antoni Szwed, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 171-177.
35. *O niewidzialnej jedności żartu i powagi, eksperymencie i zacytowaniu od nicości* (frg. *Stadier paa Livets Vei, Forord, Afsluttende uvinskabelig Efterskrift, Papirer*), tłum. Alina Djakowska, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 9, s. I-XII.
36. *Ryzyko, prawda subiektywna i dialektyka komunikacji, przekład wybranych fragmentów z pism Sorena Kierkegarda* (*Om Begrebet Ironi, Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Stadier paa Livets Vei, Christelige Taler, Fire Christelige Taler, Papirer*), tłum. Alina Djakowska, „Społeczeństwo Otwarte” 1996, nr 7-8, s. I-XII.
37. *Wstęp do Kończącego Nienaukowego Dopisku* (*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, 1846*), tłum. Bronisław Świdorski, „Res Publica Nowa” 1998, nr 5, s. 87-91.
38. *Modlitwy*, tłum. Jacek A. Prokopski, Nowa Krytyka, Szczecin 2003.

#### POLSKA LITERATURA PRZEDMIOTOWA

1. Balcerzan Edward, *Perspektywy „poetyki odbioru”*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 79-95.
2. Bienenstock M., *Wstęp*, w: *Wybór pism*, Lwów 1914.

3. Bocheński Józef Maria, *Subiektywne myślenie Kierkegarda*, w: *Współczesne metody myślenia*, W drodze, Poznań 1992, s. 31-32.
4. Chojecki Andrzej, *A jednak nie mogę powiedzieć: ja*, w: *Tożsamości Kierkegarda*, Principia, Kraków 1999, s. 137-144.
5. Chojnacki Hieronim, *Uwodzicielstwo estetyczne*, w: *Tożsamości Kierkegarda*, Principia, Kraków 1999, s. 145-155.
6. Chojnacki Hieronim, *Bibliografia polska Sorena Kierkegarda*, w: *Tożsamości Kierkegarda*, Principia, Kraków 1999, s. 185-192.
7. Djakowska Alina, *Dyskurs pseudonimów*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, z. 37, s. 117-119.
8. Djakowska Alina, *Marginalia*, w: S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Warszawa 1996, s. 195-208.
9. Djakowska Alina, *O słowach, które się ruszają*, w: S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, Warszawa 1999, s. 321-333.
10. Djakowska Alina, *Jestem Pseudonimem*, w: *Tożsamości Kierkegarda*, Principia, Kraków 1999, s. 79-94.
11. Filek Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996.
12. Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 19-21.
13. Fryszman Alek, *Dialog w teatrze powtórzenia*, „Zeszyty Literackie” 1993, nr 47.
14. Fryszman Alek, *Być może Bachtin? (Kierkegaard versus Bachtin)*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
15. Fryszman Alek, *Pojęcie lęku*, „Znak” 1996, nr 12, s. 136-142.
16. Fryszman Alek, *Komizm i tragizm ofiary*, w: *Tożsamości Kierkegarda*, Principia, Kraków 1999, s. 95-116.
17. Gombrowicz Witold, *Egzystencjalizm*, w: *Gombrowicz filozof*, wyb. i oprac. Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg, Znak, Kraków 1991, s. 128-140.
18. Granat W., *Egzystencjalizm w świetle nauki o łasce i grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1956.
19. Gromczyński Wiesław, *Wprowadzenie do „filozofii” Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 4, s. 115-144.
20. Gromczyński Wiesław, *Aktualność Kierkegarda*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 2-3, s. 24-43.
21. Gromczyński Wiesław, *Dialektyka komunikacji etycznej wedle Kierkegarda*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 11, s. 99-114.
22. Gromczyński Wiesław, *O możliwości chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 6, s. 89-107.

23. Gromczyński Wiesław, *Czy Kierkegaard był irracjonalistą? Kilka uwag o porównaniu Kierkegaarda z Pascalem*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, Kraków 1999, s. 157-170.
24. Hulka-Laskowski Paweł, *Søren Kierkegaard*, „Wiadomości Literackie” 1935, nr 4.
25. Iwaszkiewicz Jarosław, *Nad Kierkegaardem*, „Twórczość” 1966, nr 5, s. 34-49.
26. Iwaszkiewicz Jarosław, *Od tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na Śmierć*, Warszawa 1966, s. IX-XXXIX (przedruk w: Jarosław Iwaszkiewicz, *Szkice o literaturze skandynawskiej*, Warszawa 1977, s. 198-226).
27. Iwaszkiewicz Jarosław, *Od tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, dz. cyt., t. I, s. VII-XII (przedruk w: Jarosław Iwaszkiewicz, *Szkice o literaturze skandynawskiej*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 350-354).
28. Jakubowska Janina, *Dialektyka transcendencji i immanencji (Od Kierkegaarda do Robinsona)*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 5, s. 136-152.
29. Jakubowska Janina, *Człowiek i wspólnota we współczesnej myśli protestanckiej (Kierkegaard – Tilich – Bonhoeffer)*, w: *Filozoficzne problemy współczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1973, t. V, s. 213-243.
30. Jakubowska Janina, *Søren Kierkegaard – dialektyka „bytu wobec Boga”*, w: *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975, s. 29-34.
31. Janion Maria, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia Gdańskie*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1972.
32. Janion Maria, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996, s. 126-130.
33. Jaranowski Marcin, *Richard Rorty a wiara religijna*, „Znak” 2001, nr 1.
34. Jędraszewski Marek, *Przyciągnij nas do siebie*, w: *Filozofia i modlitwa, W drodze*, Poznań 1986, s. 82-94.
35. Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1967.
36. Kasperski Edward, *Kierkegaard jako krytyk literacki*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 9, s. 59-68.
37. Kasperski Edward, *Poeta antypoeta Kierkegaard*, „Poezja” 1989, nr 3, s. 61-72.
38. Kasperski Edward, *Kierkegaard o komunikacji*, w: *Dialog i dialogizm. Idee, formy, tradycje*, Warszawa 1994, s. 11-147.
39. Kasperski Edward, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 555.
40. Kasperski Edward, *Poznanie i sztuka egzystowania u Kierkegaarda*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, Kraków 1999, s. 117-136.
41. Kaszyński Stefan H., *O duńskiej nowelistyce*, „Nurt” 1975, nr 7.
42. Kaszyński Stefan H., *Literatura duńska*, w: *Dzieje literatur europejskich*, cz. II, PWN, Warszawa 1983, s. 177-179.

43. Kaszyński Stefan H., *Zarys historii literatury duńskiej*, Warszawa 1983.
44. Kaszyński Stefan H., Krysztosiak Maria, *Dzieje literatury duńskiej*, WAM, Poznań 1985, s. 300 (seria: Filologia Skandynawska, nr 3).
45. Kaszyński Stefan H., *Kierkegaard Søren Aabye*, w: *Słownik pisarzy skandynawskich*, red. Z. Ciesielski, Warszawa 1991, s. 58-61.
46. Kesselring Rudolf, *Søren Kierkegaard. Indywidualizm religijny Kierkegaarda i jego wpływ na współczesną teologię ewangelicką*, „Rocznik Teologiczny”, t. 1, Warszawa 1936, s. 101-133.
47. Klentak-Zabłocka Małgorzata, *Spotkanie na skraju przepaści (Kafka i Kierkegaard)*, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 256-262.
48. Klentak-Zabłocka Małgorzata, *Etyka ofiary. O recepcji Kierkegaarda we wczesnych pismach Lukacsa*, „AUNC”, z. 262, Toruń 1993, s. 33-47.
49. Kołaczkowski Stefan, *Literatura duńska – S. Kierkegaard*, w: *Wielka Literatura Powszechna*, red. S. Lam, Warszawa 1932, t. III, s. 627-629.
50. Kołakowski Leszek, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, Warszawa 1965, s. 7-27.
51. Kołakowski Leszek, *Søren Kierkegaard (biografia i bibliografia)*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, Warszawa 1965, s. 49-51.
52. Kołakowski Leszek, *Kierkegaard*, w: *Słownik filozofów*, PWN, Warszawa 1966, s. 306-308.
53. Kossak Jerzy, *Kierkegaard i Jaspers*, „Zeszyty Teoretyczne Argumentów” 1966, nr 1 (24).
54. Kossak Jerzy, *Prorok zagubionych – Søren Kierkegaard oraz Chryścijańscy i laicy kontynuatorzy Kierkegaarda*, w: *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1976, s. 66-82.
55. Kowalczyk Stanisław, *Søren Kierkegaard: Paradoxy wiary*, w: *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych myślicieli współczesnych*, Wrocław 1979, s. 371-391.
56. Kowalczyk Stanisław, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980.
57. Kowalczyk Stanisław, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 105-125.
58. Krysztosiak-Kaszyńska M., *Dansk litteratur. Tekster til undervinningsbrug. Wypisy z historii literatury duńskiej. Wprowadzenie do historii literatury duńskiej*, s. 5-22 (o Kierkegaardzie: s. 11-13); teksty w oryginale: *Den ulykkeligste* (frg.), s. 162-170; *Dipsalmata* (frg.), s. 170-187.
59. Kubisz Jan, *Nieznanany myśliciel*, „Dziś i Jutro” 1946, nr 16.
60. Kurtz P. W., *Kierkegaard, egzystencjalizm i świat współczesny*, „Tematy” 1962, nr 3 (Nowy Jork).

61. Kwiatkowski Stanisław, *Egzystencjalne uwarunkowania potrzeby myślenia: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 4.
62. Lubańska Stefania, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Universitas, Kraków 2001.
63. Malewska Hanna, *Søren Kierkegaard*, „Znak” 1946, nr 1, s. 110-112.
64. Markowski Michał P., *Nuda i tożsamość*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, Kraków 1999, s. 43-56.
65. Marias J., *Gatunki literackie w filozofii*, „Pamiętnik Literacki” 1979, nr 2, s. 309-320.
66. Mikołajczyk Hubert, *Søren Kierkegaard – absolutyzacja istnienia ludzkiego*, „Słupskie Prace Humanistyczne” 1985, nr 6a, s. 179-196.
67. Mikołajczyk Hubert, *Kierkegaard, Kant a antropologia filozoficzna*, Słupsk 1990.
68. Mikołajczyk Hubert, *Antropologia Kierkegaarda w świetle Kantowskiej filozofii praktycznej*, Słupsk 1995.
69. Miś A., *Egzystencjalizm Sorena Kierkegaarda*, w: *Filozofia współczesna*, Warszawa 1996, s. 67-74.
70. Moryń M., *Kierkegaard, Søren*, w: *Słownik filozofów*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 133-136.
71. Niecikowski J., *Stirner, Kierkegaard – krytycy Hegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13, s. 141-171.
72. Niemczuk Andrzej, *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995.
73. Palacz Ryszard, *Søren A. Kierkegaard, czyli zagadka Sfinksa*, w: *Klasyki filozofii*, Warszawa 1988, s. 200-205.
74. Pastuszka Józef, *Współczesne kierunki filozofii religii*, Warszawa 1932, s. 112-114, 121.
75. Pastuszka Józef, *Postawy życiowe według S. Kierkegaarda*, „Rocznik Filozoficzny KUL” 1958, nr 4, s. 105-125.
76. Pastuszka Józef, *Marksizm – egzystencjalizm – myśl chrześcijańska*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 5, s. 153-172.
77. Płużański Tadeusz, *Kierkegaard contra Hegel*, „Człowiek i światopogląd” 1969, nr 6.
78. Płużański Tadeusz, *Kierkegaard contra Hegel; Kierkegaard – Mounier*, w: *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970, s. 58-123, 190-202.
79. Płużański Tadeusz, *Paradoks w nowożytnej filozofii*, rozdz. ii i IV, Warszawa 1970.

80. Płużański Tadeusz, *Kierkegaardowska koncepcja człowieka*, Warszawa 1973.
81. Pomian Krzysztof, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, Warszawa 1965, s. 29-48.
82. Pomian Krzysztof, *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, w: *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa 1973, s. 100-119.
83. Pospiszyl Kazimierz, *Tristan i Don Juan, czyli odcienie miłości mężczyzny w kulturze europejskiej*, Warszawa 1986.
84. Prokopski Jacek A., *Dialektyczna wirtuozeria pseudonimów według S. Kierkegaarda*, „Heksis” 1999, nr 1-2, s. 92-102.
85. Prokopski Jacek A., *Søren Kierkegaard – wiara egzystencjalna*, „Myśl Protestantcka” 1999, nr 1, s. 20-30.
86. Prokopski Jacek A., *Szkic o egzystencjalnej obecności wiary u S. Kierkegaarda*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1999, nr 2, s. 77-91.
87. Prokopski Jacek A., *Kierkegaard o bezpośredniej i pośredniej komunikacji religijnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2000, nr 3-4.
88. Prokopski Jacek A., *Paradoks Chrystusa w filozofii Kierkegaarda*, „Myśl Protestantcka” 2000, nr 1, s. 31-34.
89. Prokopski Jacek A., *Søren Kierkegaard – nadracjonalny paradoks wiary*, „Nowa Krytyka” 2000, nr 11, s. 183-200.
90. Prokopski Jacek A., *Kilka uwag o irracjonalnym unicestwieniu u S. Kierkegaarda*, „Myśl Protestantcka” 2001, nr 1.
91. Prokopski Jacek A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2001.
92. Prokopski Jacek A., *O rozmowie Kierkegaarda z Panem Bogiem*, Nowa Krytyka, Szczecin 2003.
93. Puzko Henryk, *Søren Kierkegaard*, w: tegoż, *Być Stendhalem i Spinozą*, Warszawa 1997, s. 100-102.
94. Rogalski Aleksander, *Søren Kierkegaard – poeta i chrześcijanin*, w: *Myśl i wyobraźnia. Szkice do portretów*, Warszawa 1977, s. 100-102.
95. Rogalski Aleksander, *Tryptyk miłosny*, Warszawa 1977, s. 19-193.
96. Rowiński C., *Kierkegaard – Don Kichot filozoficzny*, „Miesięcznik Literacki” 1986, nr 9, s. 107-122.
97. Sarnowski S., *Kierkegaard: absolutyzacja istnienia ludzkiego*, w: *Zmierzch absolutu?*, Warszawa 1974, s. 46-52.
98. Sawicki F., *S. Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” 1948, nr 2 (225), s. 81-91.
99. Słemek Jerzy, *Czytając Kierkegaarda*, „Polityka” 1970, nr 20.

100. Siemianowski A., *Między zracjonalizowaną wiarą a irracjonalizmem, w: Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań 1997, s. 17-19.
101. Siemianowski S., *O stawaniu się sobą. Filozofia S. Kierkegaarda*, „W drodze” 1975, nr 11.
102. Swieżawski Stefan, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
103. Szwed Antoni, *Jak czytać Kierkegaarda*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 25.
104. Szwed Antoni, *Biblia i Wiara według Kierkegaarda*, „Znak” 1991, nr 3, s. 71-79.
105. Szwed Antoni, *O niemożliwości dowodów na istnienie Boga według Kierkegaarda*, „Analecta Cracoviensia” 1991, t. XXII, p. 49-60.
106. Szwed Antoni, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, wyd. I, Kraków 1991; wyd. II, Kęty 1999, p. 236.
107. Szwed Antoni, *Kierkegaard fenomenologia doświadczenia wolności*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 156-160.
108. Szwed Antoni, *O metodzie filozofii S. Kierkegaarda*, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 39-45.
109. Szwed Antoni, *Wolność i wiara w filozofii S. Kierkegaarda*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 179-184.
110. Szwed Antoni, *S. Kierkegaard próba przewyższenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 1997, nr 40, s. 169-178.
111. Szwed Antoni, *Komunikacja pośrednia jako podstawowa metoda filozofii egzystencji Kierkegaarda*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, t. 8, Kraków 1999, s. 171-184.
112. Szwed Antoni, *Kierkegaard* (hasło), *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 8, TNKUL, Lublin 2000, s. 1410-1411.
113. Szwed Antoni, *Przedmowa tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Kęty 2000, p. 3-10.
114. Szwed Antoni, *Przedmowa tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Dziennik*, TNKUL, Lublin 2001, p. 5-38.
115. Szwed Antoni, *Przedmowa tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, p. 5-14.
116. Szwed Antoni, *U źródeł powagi egzystencji w myśli Kierkegaarda*, w: *Jest że dla prawdy przyszłość jaka? Prace dedykowane Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, Toruń 2001, s. 128-141.
117. Szwed Antoni, *O komunikacji pojęcia powagi egzystencji*, w: *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*, Lublin 2002, s. 253-259.
118. Świdorski Bronisław, *Postawić na Powtórzenie*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, Warszawa 1992, s. 9-16.

119. Świdorski Bronisław, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty” 1994, nr 2, s. 169-175.
120. Świdorski Bronisław, *Melancholia jest trójkątem*, „Res Publica Nowa” 1994, nr 6, s. 20-22.
121. Świdorski Bronisław, *Kierkegaardowska teoria komunikacji*, w: tegoż, *Gdańsk i Ateny. O demokracji bezpośredniej w Polsce*, PAN, Warszawa 1996, s. 129-134.
122. Świdorski Bronisław, *Życ z Kierkegaardem po polsku*, „Res Publica Nowa” 1997, nr 5, s. 51-56.
123. Świdorski Bronisław, *Przedmowa do Wstępu do Kończącego Nienaukowego Dopisku*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 5, s. 86 n.
124. Świdorski Bronisław, *Replika Kierkegaarda*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, Kraków 1999, s. 57-78.
125. Świdorski Bronisław, *Hurra! Nareszcie jedna Europa!* (omówienie *Litteraire Anmeldelse*), „Res Publica Nowa” 1999, nr 3 (126).
126. Świdorski Bronisław, *Dar*, w: S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowa*, Warszawa 2000, s. 343-368.
127. Tatariewicz Władysław, *Søren Kierkegaard*, w: tegoż, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1970, t. III, s. 63-68.
128. Terlecki Tymon, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958.
129. Terlecki Tymon, *Krytyka personalistyczna; Egzystencjalizm chrześcijański*, „Znak” 1987.
130. Toeplitz Karol, *Kierkegaard a Luter i Reformacja*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1965, z. 1, seria: Filozofia, s. 97-140; wyd. II, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1992/1993 (Warszawa).
131. Toeplitz Karol, *F. Kafki i J. P. Sartre’a reinterpretacja „Konfliktu Abrahama”*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, XXIV, nr 28, s. 41-55.
132. Toeplitz Karol, *Konflikt Abrahama, próba egzystencjalizacji religii prawa*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1966, z. 2, seria: Filozofia, s. 29-71.
133. Toeplitz Karol, *Wiara i wybór moralny u S. Kierkegaarda* (rozprawa doktorska), wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1967.
134. Toeplitz Karol, *Jednostka a społeczeństwo w filozofii Kierkegaarda*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1967, z. 3, seria: Filozofia, s. 85-97.
135. Toeplitz Karol, *Teoria osobowości estetycznej (wg S. Kierkegaarda)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 1968, z. 1, seria: Filozofia.
136. Toeplitz K., *Kierkegaard jako krytyk Kościoła*, „Euhemer” 1971, nr 3, s. 79-93.
137. Toeplitz K., *Egzystencjalizm religijny*, „Euhemer” 1971, nr 2, s. 105-110.

138. Toeplitz Karol, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4, s. 78-98.
139. Toeplitz Karol, *Problem egzystencji i esencji w filozofii S. Kierkegaarda*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1971, nr 17, s. 351-381.
140. Toeplitz Karol, *Bądź własnym sędzią* (poślowie tłumacza t. 2 *Albo-albo*), „Życie Literackie” 1977, nr 41.
141. Toeplitz Karol, *Bajka o śniegu, czyli recenzja z książki „Albo-albo”*, „Życie Literackie” 1978, nr 1366.
142. Toeplitz Karol, *Egzystencjalna resubiektywizacja*, „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 12.
143. Toeplitz Karol, *Dialektyka jakościowa Sorena Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 2, s. 69-81.
144. Toeplitz Karol, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa, wyd. I, 1975; wyd. II, 1980, seria: Myśli i Ludzie.
145. Toeplitz Karol, *Dialektyka jakościowa*, w: *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983, s. 34-55.
146. Toeplitz Karol, *O możliwości i niemożliwości istnienia „chrześcijańskiego egzystencjalizmu”*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 7, s. 3-26.
147. Toeplitz Karol, *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*, w: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, s. VII-LXVI.
148. Toeplitz Karol, „... *Sola scriptura*” (?), „Rocznik Filozoficzny” 1990, z. 1 (XXXII), s. 235-245.
149. Toeplitz Karol, *Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1991/1992 (Warszawa).
150. Warkocz Albert, *Blaski i cienie egzystencjalizmu Kierkegaarda*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, t. 52, z. 5, s. 365-380.
151. W.S., *O Kierkegaardzie*, „Znak” 1960, nr 67.
152. Pod koniec 2004 r. ukaże się zbiór tekstów autorów polskich i zagranicznych na temat pojęcia rozpaczy.
153. *Encyklopedia Ilustrowana*, red. S. Lam, Warszawa 1932, t. II, s. 912.

**WCZEŚNIEJSI AUTORZY, KTÓRZY ZAJMOWALI SIĘ RECEPCJĄ  
KIERKEGAARDA W POLSCE, DOKONUJĄC ZESTAWIENIA BIBLIOGRAFII**

1. Rudolf Kesselring, *Søren Kierkegaard. Indywidualizm religijny Kierkegaarda i jego wpływ na współczesną teologię ewangelicką*, „Rocznik Teologiczny” 1936, t. 1 (Warszawa), s. 101-133.

2. Karol Toeplitz, *Bibliografia światowa opracowań Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 3.
3. Hieronim Chojnacki, *Bibliografia polska Sorena Kierkegaarda*, w: *Tożsamości Kierkegaarda*, Principia, Kraków 1999, s. 185-192.

**SPOTKANIA NAUKOWE POŚWIĘCONE SØRENOWI KIERKEGAARDOWI  
W POLSCE**

1. I Konferencja zorganizowana przez Duński Instytut Kultury oraz Katedrę Skandynawistyki i Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego – Gdańsk 1997.
2. Sympozjum pt. *A jednak nie mogą powiedzieć „ja”* – Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk – Warszawa, maj 1998.
3. Sesja naukowa poświęcona kategorii rozpaczy wg Kierkegaarda zorganizowana przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie i Duński Konsulat w Krakowie – kwiecień 2004.

**Summary**

The main purpose of this article is an attempt to present a history of Polish investigations of Søren Kierkegaard's thought, beginning from early 30 years of XX century until now. Can one say, that initially Kierkegaard's reception was running by mediation of Heidegger, Jaspers and Sartre existentialism in Poland.

Also first articles, written by Polish authors were based on German and French translations of S. K. works.

More intensive interesting in this philosophy was developed after Polish translations of the first entire S. K. works in 60-ties and 70-ties, i. e. „Fear and trembling”, „Sickness unto death”, and „Either-or”. In that time we owed to poet Jarosław Iwaszkiewicz, and philosopher Karol Toeplitz a great contribution to knowledge of Danish philosopher. In the next years following and translators and commentators: Alina Djakowska, Bronisław Świdorski, Antoni Szwed and Edward Kasperski have joined to them. Together with many other authors they were dealing with such issues like: meaning and role of Kierkegaardian pseudonymity in the whole corpus scriptorum, comprehensive discussion on Kierkegaard relationship to Hegel, foundations of anthropological reflection at Kierkegaard's thought, relations between reason faith, different meanings of Kierkegaardian paradoxes, construction possibility of Christian existentialism, dialectics of faith and despair, relations various kinds of freedom and existential truth.

In the nearest future can one look new translations forward, based on Søren Kierkegaards Skrifter – critical Danish Edition, which fulfil remaining gaps in total knowledge of Kierkegaard's thought.

ANTONI SZWED, dr filozofii, tłumacz i komentator pism Sorena Kierkagaarda (przełożył m.in. *Pojęcie lęku*, *Dziennik (wybór)* oraz *Wprawki do chrześcijaństwa*). Opublikował *Między wolnością a prawdą egzystencji* (1999).  
E-mail: Antoni\_Szwed@GrupaZywiec.pl

KAROL TARNOWSKI

## BÓG I CZAS (DWIE TWARZE TEOLOGII NEGATYWNEJ: HEIDEGGER I LÉVINAS)

Każdy z nas, ludzi żyjących w obrębie kultury europejskiej, wie, że żyjemy w okresie „zaćmienia Boga”, to znaczy zatarcia się śladów Boga dla nas, którzy już nie bardzo umiemy Go odnajdywać w życiu społecznym, w przyrodzie, w nas samych, a nawet – a może przede wszystkim – w Kościołach, w wielkich religiach. Filozofowie, szczególnie na kontynencie europejskim, wiążą coraz częściej ten fenomen z procesem zastępowania żywego Boga wiary przez Absolut filozofów – zwornik, a więc element, choćby najwyższy, racjonalnych systemów, których samo powstawanie zostało obarczone śmiertelnym podejrzeniem o bycie narzędziem Nietzscheańskiej „woli mocy”. Dlatego symptomatyczne jest nie tyle znikanie Boga z filozoficznego dyskursu, a nawet ze sfery psychologicznej, co poczucie utraty osobistej w i ę z i z Bogiem, która dokonuje się we wierze. Jak bowiem pisze Buber na marginesie uwag o Jungu: „Człowiek nie zaprzecza istnieniu transcendentnego Boga, lecz tylko go wyłącza – nie doświadcza już niepoznawalnego, nie musi udawać, że je zna; zamiast niepoznawalnego zna duszę czy raczej Jaźń. To nie Boga odsuwa ze wstrętem »świadomośc współczesna«, lecz wiarę. Niech się dzieje z Bogiem, co chce –



człowiekowi o współczesnej świadomości zależy jedynie na tym, aby nie pozostawać z nim w stosunku wiary."<sup>1</sup>

Równocześnie jednak niektóre wybitne filozofie naszych czasów żyją w czymś, co należałoby nazwać „żałobą po Bogu”, która idzie w parze z próbami budowania nostalgicznej teologii negatywnej – nostalgicznej i dlatego zasadniczo różnej, moim zdaniem, od całej wielkiej tradycji europejskiej apofazy. Nie wyklucza to, oczywiście, pewnych z nią analogii, które nie powinny jednak przesłaniać podstawowej odmienności klimatu i sensu tego myślenia. Wśród tych filozofii fundamentalne miejsce przypada – jak to dobrze wiadomo – Martinowi Heideggerowi i Emmanuelowi Lévinasowi, z których każdy buduje swoistą filozofię nieobecnego Boga. Warto przyrzeć się, co ich dzieli, a co łączy, by następnie pokazać wspólny dla nich, specyficzny styl dzisiejszej teologii negatywnej.

Problematyka, wokół której krążyć będą moje rozważania, dotyczy związku między filozofią swoistej „obecności nieobecności” Boga u obu myślicieli a ich koncepcją c z a s u. Pozwoli mi to na ich ujęcie – pomimo oczywistych różnic – we wspólnym mianowniku i w oparciu o to wyciągnięcie pewnych wniosków.

### W OCZEKIWANIU „OSTATNIEGO BOGA”

Filozofia Martina Heideggera, która jak dojrzały owoc cywilizacji europejskiej wyrasta z wielu nurtów myślowych: filozofii greckiej (głównie Arystotelesa), Kanta, Hegla, historyzmu Diltheya i von Wartenburga, fenomenologii Husserla, poezji Hölderlina i Rilkego, ma u swych początków także intensywne studia nad myślą wczesnochrześcijańską – przede wszystkim nad Listami św. Pawła i Wyznaniami św. Augustyna. Poprzez te teksty uczy się Heidegger rozpoznawać zarysy „podmiotowości” całkowicie różnej od nowożytnej w wydaniu kartezjanizmu i jego pochodnych. Podmiot w myśli wczesnochrześcijańskiej jawi się jako człowiek codziennej egzystencji, napiętnowanej troską o zbawienie, które stapia się w jedno z absolutnie nieprzewidywalnym czasem ponownego przybycia Chrystusa, i zasadniczych, decydujących o „być lub nie być” człowieka, rozstrzygnięć. Dla tego podmiotu – który można by nazwać „podmiotem eschatologicznym” – kluczowa jest niepewność i niepokój, który jednak nadaje właśnie cały sens b y c i u podmiotu: „być” dla tego podmiotu oznacza każdorazowy, „faktyczny”, wciąż ponawiany wysiłek pokonywania za-

<sup>1</sup> M. Buber, *Zaświecenie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 78.

grożeń i pokus, po to, aby siebie m i e ć. Owo „mieć” nie jest tu żadną alternatywą dla „być”, lecz jego najgłębszym sensem, kształtującym się w niepewności pewnego „teraz”, które jest zawsze eschatologiczne, to znaczy rozpięte między chwilą a chrześcijańskim „ponad”. Chrześcijański podmiot żyje wyłącznie z wiary: „Sens czasowości jest wyznaczany przez podstawowy stosunek do Boga, w taki jednak sposób, że wieczność rozumie tylko ten, kto aktowo żyje czasowością. Dopiero na gruncie tych aktów można określić sens istnienia Boga.”<sup>2</sup> Lecz ponieważ dla egzystencji tej w oczach Heideggera zasadnicza jest niepewność, to wszelkie poszukiwanie pewności jest jej zdradą, gdyż „Dla chrześcijanina decydujące znaczenie może mieć tylko (...) »teraz« układu aktowego.”<sup>3</sup> Dlatego potrzebna jest, w świetle doświadczenia chrześcijańskiego, krytyka podstawowych pojęć metafizycznych. W rzeczywistości bowiem „Absolut – dający się określić jedynie w każdorazowej sferze przeżyciowej – uzyskuje (...) swą pełną konkretność tylko w ten sposób, że ukazuje się w h i s t o r y c z n o ś c i; stonownie do tego analiza (...) nieustannie musi wykazywać, że »historyczne« stanowi element określający i zabarwiający, który za każdym razem jest inaczej ukierunkowany i inaczej przejawia swe działanie, a także element żywej świadomości w ogóle, który nadaje prasens i strukturę.”<sup>4</sup>

W świetle tych myśli natrafiamy na oszczędne uwagi Heideggera na temat wiary. W uwagach o *Świętości* Rudolfa Otto pisze on: „zasadniczo n a c r u m nie można problematyzować jako noematu teoretycznego – również nie jako noematu irracjonalnie teoretycznego – lecz jako korelat aktowej cechy »wierzyć«, która daje się zinterpretować tylko na gruncie fundamentalnie istotnego układu przeżyciowego historycznej świadomości.”<sup>5</sup> „Historyczność” oznacza tu nie tylko „wydarzeniowość” chrześcijaństwa, lecz właśnie (i przede wszystkim) a k t o w o ś ć świadomości religijnej i każdorazowo odmienne „jak” aktu, który przez to „jak” prowadzi do posiadania w każdorazowo inny sposób swojego życia. Rozumienie religii jest zarazem – w myśli wczesnego Heideggera – próbą rozumienia odnoszącą się do już istniejących przeżyć religijnych, gdyż „w przeżyciu występuje już specyficznie religijne nadanie sensu.” Do tego sensu należy „Fenomen ufności i danego razem z nią, specyficznego sensu »prawdy«.”<sup>6</sup> Lecz u św. Pawła – u Heideggera inaczej niż u Bubera – wiara n i e jest uznawaniem czegoś za prawdę – to raczej „»wierzyć« jest układem akto-

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków, 2002, s. 110.

<sup>3</sup> Tamże, s. 107.

<sup>4</sup> Tamże, s. 320-321.

<sup>5</sup> Tamże, s. 328.

<sup>6</sup> Tamże, s. 319.

wym, który może się potęgować<sup>7</sup>. Wiara ma za to bezpośredni związek z nadzieją: „Gdy wierzymy (centralny fakt!), w wierze tej dany jest stosunek do pytania (zmartwychwstanie), który ani nie wikła się w spekulacje, ani przede wszystkim nie popada w wątplenie (...) Gdy wierzymy, mamy autentyczną nadzieję, to znaczy autentyczne odniesienie do treści pytania.”<sup>8</sup>

Lecz także w wierze jako ufności wydaje się czaić niebezpieczeństwo – o tyle, o ile miałaby ona być odpowiedzią na czysto immanentną potrzebę „oparcia”, co Heidegger zanotowuje na marginesie komentarzy do św. Pawła: „Chrześcijańskie życie nie zna pewności; ciągną niepewność jest charakterystyczna również dla tych aspektów faktycznego życia, które mają podstawowe znaczenie.”<sup>9</sup> Dlatego nie wolno mówić, że Bóg jest „oparciem”, do czego skądinąd życie dąży: „poprzez spotęgowanie jakiejś »znaczeniowości« życie stara się »uzyskać oparcie«. Pojęcie »oparcia« ma sens tylko w konkretnej strukturze faktycznego doświadczenia życiowego. Nie można go stosować do chrześcijańskiego doświadczenia życiowego. Chrześcijanin nie znajduje »oparcia« w Bogu (por. Jaspers). Byłoby to bluźnierstwem! Bóg nigdy nie jest »oparciem«. (...) W chrześcijańskim rozumieniu »oparciem« zawsze jest jakaś konkretna znaczeniowość, nastawienie, rozważanie świata (...) Chrześcijański światopogląd: w istocie nonsens! Coś takiego nie ma źródeł w historycznym układzie, jakim jest chrześcijańskie życie.”<sup>10</sup> Oznacza to – i jest to kluczowe – zasadnicze pęknięcie między filozofią a religią. „Albowiem jako człowiek religijny nie potrzebuje nawet cienia filozofii religii. Życie rodzi tylko życie, a nie absolutny ogląd jako taki; źródłowy i autonomiczny układ rzeczowy.”<sup>11</sup> Lecz filozofia poprzez swoją „zaczeniowość” powinna właśnie zdawać sprawę z podmiotowego niepokoju, niepewności jako takiej, a nie z tego, do czego niepokój ten się przebija: żywego związku z Bogiem. Żywiołem filozofii jest „bycie i czas”, będące tu inną nazwą na podmiotowość zawsze w d r o d z e do swojego bycia poprzez zmienne „posiadanie” własnego życia.

Dotykamy w tym punkcie zasadniczej decyzji wczesnego Heideggera, która w rozprawie *Fenomenologia i teologia* prowadzi ostatecznie do przeciwstawienia filozofii i wiary jako wiary chrześcijańskiej. Wiara – jedyny w istocie przedmiot teologii – jest wiarą chrześcijańską, będącą „sposobem egzystencji (...), który zgodnie z jego własnym, istotowo doń należącym, świadectwem, stał się czasowym nie przez Dasein i nie z jego własnej

<sup>7</sup>Tamże, s. 101.

<sup>8</sup>Tamże, s. 145.

<sup>9</sup>Tamże, s. 97.

<sup>10</sup>Tamże, s. 115.

<sup>11</sup>Tamże, s. 307.

woli, lecz z tego, co w owym sposobie egzystencji i wraz z nim zostało objawione i stało się przedmiotem wiary.”<sup>12</sup> Filozofia jest natomiast hermeneutyką f a k t y c z n o ś c i, to znaczy czasowości promieniującej od skończoności Dasein, czyli bytu, „któremu w jego byciu chodzi o to bycie”. Przypomnijmy te myśli pokrótce.

Dasein oznacza w *Sein und Zeit*, jak wiadomo, podmiot otwarty na rozumienie bycia i dlatego będący dla tego bycia jedynym miejscem („da”) jego rozbłyskiwania, dzięki temu, że jest od początku „rzucony” w wybieganie ku własnej śmierci jako możliwej nicości. W ten sposób w Dasein nieustannie „dzieje się” to, co Heidegger nazywa „nicestwieniem”, które zarazem jest transcendowaniem, czyli metafizyką: „Zatrzymanie Dasein w nicości na podstawie skrytej trwogi jest wykroczeniem poza byt w całości: jest transcendencją.”<sup>13</sup> Bowiem „W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest bytem, nie zaś nicością. To »nie zaś nicością«, przez nas dopowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnienie się bytu w ogóle; istota tej pierwotnie nicestwującej nicości polega na tym, że to dopiero ona stawia przytomność wobec bytu jako takiego.”<sup>14</sup> Skoro tak, to „Jeśli pytanie o bycie jako takie jest wszechobejmującym pytaniem metafizyki, to pytanie o nicość okazuje się tego rodzaju, że pochłania całość metafizyki.” W rezultacie „Stara maksyma *ex nihilo nihil fit* nabiera wtedy innego znaczenia, znaczenia, które dotyczy samego problemu bycia i brzmi: *ex nihilo omne ens qua ens fit*.”<sup>15</sup> Oznacza to, że także Bóg musi jawić się dla nas z wnętrza nicości, nie będącej, tak jak bycie, do którego swoiście przynależy, bynajmniej Bogiem: „Bycie – czymże jest bycie? Ono – to Ono samo. Myślenie musi się w przyszłości nauczyć tego doświadczać i to wypowiadać. »Bycie« – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest z istoty dalej od człowieka i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt – czy to skała, czy to zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg.”<sup>16</sup>

Te wielokrotnie cytowane zdania trzeba odczytywać równocześnie z perspektywy dalszego rozwoju filozofii Heideggera i znanego sformułowania z rozprawy *Fenomenologia i teologia*: „w i a r a jako szczególna możliwość egzystencji pozostaje w swym najgłębszym rdzeniu śmiertelnym wrogiem f o r m y e g z y s t e n c j i, przysługującej istotnie filozofii, fak-

<sup>12</sup>Tamże, s. 51-53.

<sup>13</sup>Tenże, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Pomian, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 107.

<sup>14</sup>Tamże, s. 104.

<sup>15</sup>Tamże, s. 108 i 109.

<sup>16</sup>Tenże, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 285.

tycznie nader niestałej<sup>17</sup>. Stanowisko to, mimo późniejszych przemian myśli Heideggera, mówi jednak o niej coś zasadniczego. Heidegger buduje – podobnie do Jaspersa – „egzystencję filozoficzną” jako bezwzględnie autonomiczną; formą tej autonomii jest w *Sein und Zeit* istotna możliwość Dasein, który jest jedynie, jako zdana na siebie sama, wiązką projektujących się w przyszłość możliwości, zintegrowanych przez podstawową możliwość, *Grundmöglichkeit*, własnej śmierci jako absolutnego końca. Otóż filozofia, odsłaniając Dasein jako „strażnika nicości”, spełnia tu rolę nie tylko poznawczą, lecz także moralną, budząc go – dzięki głosowi sumienia, będącemu głosem nicości – do absolutnej odpowiedzialności jedynie przed sobą. W ten sposób stanowi ona zarazem swoisty substytut i konkurencję religii: zagarnia bowiem pole bliskości i źródłowych sensów, a więc także miary, poprzez ideę quasi-dialogu bycia jako skończonego, przenikniętego nicością i czasem horyzontu rozumienia, z ludzką „przytomnością”, zamkniętą przez śmierć, lecz zarazem otwartą na dziejący się w historii, nieokreślony horyzont „sensów bycia”, „prześwit”, *Lichtung*.

W rozumieniu tego pola źródłowej korelacji bycia i podmiotu dokonuje się jednak u Heideggera, jak wiadomo, „zwrot”, *die Kehre*. Filozofujące Dasein czuje się mimo wszystko zmuszone oddać inicjatywę byciu; musi bowiem przyznać, że nie tworzy ono, lecz już zastało owo pole jawności czy rozumienia, z którego wyłania się samo dla siebie wraz z otaczającym go światem. W ten sposób filozofia staje się na wskroś hermeneutyką, interpretacją zastawianych z jego – bycia czy „prześwitu”, „łaski”: *Gunst des Seins* – „sensów bycia”. Na tej drodze pojawia się u Heideggera podstawowa formuła korelacji bycia i Dasein: *Ereignis* – wydarzenie, w którym dochodzi do swoistego powołania Dasein jako „pasterza bycia”, który ma je „chronić” w myśleniu, w otwartości na to, co nieprzewidziane i w nieuprzedmiotawiającym języku, wcielonym nade wszystko przez mowę wielkich poetów.

Lecz ośrodkiem, jądrem myślowym całej tej filozofii staje się na dobre motor, który poruszył już *Sein und Zeit*: pytanie nie tyle o bycie, co o zapomnienie bycia, zapomnienie o „różnicy ontologicznej” między byciem a bytem, które umożliwiło pomylenie Boga z „najwyższym bytem” metafizyki i myślenia bycia z ontoteologią. W ten właśnie sposób dokonuje się stopniowe oddawanie naszej cywilizacji we władzę nihilizmu, który wciągając człowieka coraz bardziej w panowanie nad bytami i światem, pogrąża w coraz głębszej niepamięci... równocześnie bycie i boskość. Gdyż

<sup>17</sup> Tenże, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner i J. Mizerska, w: *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 61.

to zagubienie śladów boskości jawi się teraz Heideggerowi jako największe nieszczęście: „Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne, być może to jedynie jest dla nas zgubne.”<sup>18</sup>

W tym dopiero punkcie zaczyna się osobliwa przygoda Heideggera z filozofią Boga, który nie byłby jedynie metafizyczną *causa sui*, myślowym idolem, przed którym „człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać ani przed nim tańczyć”<sup>19</sup>. Szczególną koncentracją tej filozofii są *Przyczynki do filozofii* wydane w 1989. Ta, złożona z wielu fragmentów, bardzo trudna książka, stanowi próbę gruntownego przemyślenia całej wielkiej problematyki metafizycznej z perspektywy idei *Ereignis*, to znaczy wyjątkowego związku bycia i Dasein, czyli człowieka rozumianego jako schronienie dla bycia; związku, który ma sens w ydarzenia, a więc – pierwotnego czasu. Wydarzenie to streszcza się w formule: *Es gibt*, co znaczy zarówno „jest”, jak „daje”, ściślej: „To daje”. Człowiek jest w sposób istotny tym, któremu „powierza się” bycie, czyli to, dzięki czemu wszystko, co jest, wychodzi na jaw: człowiek jest „powiernikiem” i strażnikiem jawności. Lecz jawność ta – oto kluczowa teza Heideggera od czasu „Zwrotu” – sama się skręca; w ten sposób wszystko, co jawne, zawiera w swym wnętrzu skrytość, tajemnicę. Zawiera ją jednak na sposób „dziania się”, zmienności, wciąż nowego, „epokowego” wykształcania sensu, które przybrało konkretne postacie dziejów metafizyki z jej apogeum, jakim jest nihilizm – szczyt niedoli grożącej całkowitym zapomnieniem bycia, Boga i człowieka. Nihilizm ten jednak to nie jakaś regionalna sytuacja dziejowa. „Nihilizm to pewien ruch dziejowy, nie zaś jakiś wyznawany przez kogoś pogląd bądź teoria (...) Pomyślany w swej istocie nihilizm jest raczej podstawowym ruchem dziejów Zachodu. Sięga on tak głęboko, że jego rozwój może za sobą pociągnąć już tylko katastrofy światowe.”<sup>20</sup> Dlatego Heidegger kładzie cały nacisk na przemyślenie tej właśnie epoki – mówiąc słowami Norwida, „odejście” jej – i wytrzymanie zapomnienia bycia i „ucieczki bogów”. To ostatnie sformułowanie, wzięte od Hölderlina, traktuje Heidegger z całym radykalizmem jako synonim Nietzscheańskiej „śmierci Boga”: „Wraz ze śmiercią Boga upadają wszelkie teizmy.”<sup>21</sup> Twierdzenia tego nie da się osłabić przez podstawienie za „teizm” jedynie filozofii Boga, ponieważ Heidegger wiąże ściśle także religię, a w każdym razie chrześcijaństwo, z metafizyką.

<sup>18</sup> Tenże, *List o humanizmie*, dz. cyt., s. 302.

<sup>19</sup> Tenże, *Tożsamość i różnica*, tłum. J. Mizerska, w: *Drogi Heideggera*, Principia, Kraków 1998, s. 182.

<sup>20</sup> Tenże, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 178.

<sup>21</sup> Tenże, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Barani i J. Mizerska, Kraków 1996, s. 379.

Żeby zrozumieć sens tego, co Heidegger tu proponuje, trzeba uświadomić sobie równocześnie żalobę, jaką po śmierci Boga ogłasza, i rolę, jaką przypisuje myśleniu. „Ów nadzmysłowy świat celów i miar już nie wskrzesza, nie podtrzymuje życia. Ów świat sam stał się nieżywy, martwy.”<sup>22</sup> Nie ma wątpliwości: śmierć Boga jest „czasem marnym”, jaki wypowiadali poeci, czasem skrajnego ubóstwa, a zarazem śmiertelnego zagrożenia. Czy możemy jednak coś zrobić, by jakoś czas ten przemienić? Możemy jedynie myśleć, myśleć „prawdę bycia”, dzięki której może przybliżyć się nadejście świętości jako właściwego obszaru boskości. „Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo »Bóg«. Czy nie trzeba wprawdzie, to znaczy jako istoty ekszystujące, mamy doświadczyć zwrócenia się Boga w stronę człowieka?”<sup>23</sup> Nasze myślenie ma być zatem pr z y g o t o w y w a n i e m, ludzkim „adwentem” wyczekującym zarówno poniekąd biernie, w *Gelassenheit*, wyzwalającym otwieraniu, jak w „przyzywaniu skrajnego znaku” – a więc poniekąd czynnie – „ostatniego Boga”, *der letzte Gott*.

Dla myślenia tego Boga kluczowe jest to, że n i e jest to ani po prostu „jeden Bóg”, ani Bóg którejkolwiek z religii, co Heidegger mówi bez osłonek: „Całkowicie inny niż Dawni, zwłaszcza chrześcijański.”<sup>24</sup> *Der letzte Gott* jest Bogiem przyszłym, który ewentualnie nadejdzie, o ile zdołamy dokonać przemiany w naszym rozumieniu obecnej nieobecności Boga. Tylko bowiem Bóg przyszły całkowicie i radykalnie nam się w y m y k a, podczas gdy Bóg chrześcijański – tak jak inni „zbiegli” – umarł, ponieważ stał się obecny, a więc do dyspozycji. Dlatego „ostatniego Boga” powinniśmy myśleć w perspektywie o d m o w y. „Największa bliskość ostatniego Boga wydarza się wtedy, gdy wydarzenie jako wahające się odmawianie siebie urasta w odmowę. Jest to coś istotowo innego niż sama tylko nieobecność. (...) Odmowa jako bliskość tego, co nieuchronne, czyni jawno-bycie (*Da-sein*) przewyciężonym, to znaczy: nie tłumi go, lecz porywa w gruntowanie swej wolności.”<sup>25</sup> Bowiem „Odmowa jest najwyższą szlachetnością obdarowania i podstawowym rysem skrywania się, k t ó r e g o objawialność (*Offenbarkeit*) stanowi źródłową istotę prawdy Bycia (*Seyns*). Tylko tak Bycie staje się samą osobliwością, ciszą przelotności ostatniego Boga.”<sup>26</sup> Dlatego „Ostatni Bóg (...) sytuuje się poza owym rachunkowym

<sup>22</sup> Tenże, *Powiedzenie Nietzschego...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>23</sup> Tenże, *List o humanizmie*, dz. cyt., s. 302.

<sup>24</sup> Tenże, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 373.

<sup>25</sup> Tamże, s. 379.

<sup>26</sup> Tamże, s. 374, tłum. zmodyfikowane.

określeniem zawartym w hasłach »mono-teizm«, »panteizm« i »ateizm«. »Monoteizm« i wszelkie rodzaje »teizmu« występują dopiero od czasów judeochrześcijańskiej »apologetyki«, która za myślową przesłankę ma »metafizykę«.”<sup>27</sup> Ostatni Bóg to raczej „skrajne i najkrótsze rozstrzygnięcie o tym, co najwyższe”<sup>28</sup>.

Heidegger umieszcza nas zatem w obszarze, który widzi sam jako bliski pojęciu wiary, lecz nie wiary religijnej. Od wiary, rozumianej zazwyczaj jako „uznawania-za-prawdziwe czegoś, co wymyka się każdej wiedzy”, głębsza jest „wiedza istotowa, będąca podstawowym odniesieniem do skrywania się Bycia.” Jeśli jednak „pojmujemy »wiedzę« w dotychczasowym sensie przedstawiania i posiadania przedstawień, to istotowa wiedza nie jest, rzecz jasna, żadną »wiedzą«, lecz »wiarą«. Atoli słowo to ma wówczas zupełnie inny sens, już nie uznawania-za-prawdziwe (...) lecz sens utrzymywania-się-w-prawdzie. Ono zaś jako p r o j e k t o w e jest zawsze zapytywaniem, a nawet t y m źródłowym zapytywaniem, w którym człowiek wystawia się w prawdę i stawia się istocie do rozstrzygnięcia. (...) Ta źródłowa wiara nie ma, rzecz jasna, nic wspólnego z przyjmowaniem czegoś, co wprost oferuje oparcie i czyni męstwo zbędnym. Jest ona raczej wytrwaniem w skrajnym rozstrzygnięciu. Tylko ona zdoła raz jeszcze naprowadzić nasze dzieje na ugruntowany grunt.”<sup>29</sup>

Ten etos zapytywania jest bez wątpienia czymś fundamentalnym i Heidegger wydaje się głęboko rozumieć, że z naszej strony przystoi on bardziej „boskiemu Bogu” niż Bogu wszelkich metafizyk, a także fundamentalistycznie rozumianej religijnej dogmatyki. Etos ten wyrasta z w i e d z y o skrytości bycia, czyli nieprzekraczalności tajemnicy, która daje nam „znaki” poprzez wszelką jawność tego, co jawne – jako to, co je każdorazowo przekracza, a zarazem otacza zasłoną łaskawości. Lecz Heideggerowski „ostatni Bóg” jest *de facto* figurą pewnego przyszłościowego projektu przemiany naszego myślenia w a k c e p t a c j ę o d m o w y jako ostatecznej, jako „wymykania się wszelkiemu zatrzymywaniu”<sup>30</sup>, w którym myśliciel nie ma prawa odczytać zaproszenia do relacji, a jedynie „bliskość tego, co nieuchronne”. Dlatego żywiołem tej myśli jest jedynie otwartość na „wahającą się odmowę”, która ani nie jest w żadnym sensie j u ż o b e c n a, ani tym bardziej nie objawia swojej – tajemniczej, lecz profilującej się poprzez różne religie, szczególnie biblijne i dlatego możliwej do jakiejś identyfikacji – tożsamości Boga poprzez dzieje. Heideggerowski „ostatni Bóg” wyda-

<sup>27</sup> Tamże, s. 379.

<sup>28</sup> Tamże, s. 375.

<sup>29</sup> Tamże, s. 342-343.

<sup>30</sup> Tamże, s. 383.

je się w ten sposób korelatem nie żywej wiary, lecz co najwyżej nadziei, przypieczętowując zarazem swoją skrajną negatywność poprzez sam s e n s – o ile można tu Heideggera zrozumieć – swego objawienia się właśnie jako odmowy.

Jeśli bowiem zasłoną tego objawienia jest, z jednej strony, kryjąca się w *Es gibt* bezosobowa łaskawość jakiegoś „To”, z drugiej przyszłość jako absolutna nowość pozbawiona twarzy pewnego „Ty”, to czy ów sens skrywania–objawienia jako „odmowy”, bez *basso continuo* jakiegokolwiek żywej tradycji ani tym bardziej rzeczywistego wszechświata, może jeszcze dotyczyć Boga? Dlatego do „ostatniego Boga” pasuje jakoś, krytyczna wobec pewnych filozofii religii, uwaga Richarda Schaefflera, że, być może, „Ukazany na nowo Bóg jawi się jako zwycięzca nad złymi demonami, ale nie jako jeden Bóg, który trzyma świat w swych dłoniach od początku jego istnienia aż do jego końca.”<sup>31</sup>

### NA ŚLADACH ONOŚCI

W porównaniu do głębokiej, ale w istocie areligijnej myśli Heideggera filozofia Emmanuela Lévinasa zdradza na każdym kroku przepalenie żywym ogniem objawienia biblijnego. Trudno pojąć w oderwaniu od idei biblijnego Boga najistotniejsze intuicje tej filozofii. A jednak także ona na swój sposób wydaje Boga niszczącej mocy czasu, aby uratować dzięki temu boską transcendentję od uprzedmiotawiających i instrumentalizujących apetytów złowrożej, tkwiącej w człowieku woli mocy.

Myśl Lévinasa jest, jak wiadomo, z jednej strony, myślą powojennej chwili: filozofowania po Holokauście, z drugiej – namiętną polemiką z tej perspektywy z filozofią bycia, w szczególności z Heideggerem. Holokaust jawi się Lévinasowi – podobnie do Heideggerowskiej filozofii współczesnej techniki – jako późny, lecz nieuchronny owoc ontologii. Lévinas nie oszczędza jednak także Heideggera, ponieważ ontologia w każdej ze swych postaci niesie dla niego w sobie widmo totalności: „bycie” to unifikujący wszystko pokost, pod którym znikają wszelkie indywidualne różnice, to znaczy – różnice między ludźmi. Lévinas nie widzi powodu, by rozczulać się, jak późny Heidegger, nad utratą symbolicznego świata archaicznego pogaństwa: „Otóż i ona, odwieczna, urzekająca moc pogaństwa, sięgająca daleko poza przewyższonej od dawna infantylnym bałwochwalstwa. Sa-crum przenikające świat – judaizm jest tylko być może tego wła-

śnie zaprzeczeniem. Zniszczyć święte gaje – rozumiemy teraz czystość tego rzekomego wandalizmu. Tajemnica rzeczy jest źródłem wszelkiego okrucieństwa wobec ludzi. Wrośnięcie w pejzaż, przywiązanie do M i e j s c a, bez którego świat straciłby znaczenie i ledwie mógłby istnieć, oto sedno podziału na tubylców i na obcych. I w tej perspektywie technika jest mniej niebezpieczna niż opiekuńcze bóstwa M i e j s c a.”<sup>32</sup> W przeciwieństwie do pogaństwa i tajemnicy bycia Lévinas mówi o „religii dorosłych”, dla której bliski jest, z jednej strony, monoteizm, z drugiej ludzka wolność, która musi przejść przez etap ateizmu i uprzedmiotowienia. „Bezwzględna afirmacja ludzkiej niezależności, inteligentnej obecności człowieka w intelligibilnej rzeczywistości, zniszczenie numinotycznego pojmowania sacrum, niesie z sobą ryzyko ateizmu. Trzeba je podjąć. Jedynie poprzez to ryzyko człowiek dorasta do duchowego pojęcia Transcendentnego. (...) Monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu.”<sup>33</sup>

Jak jest jednak możliwy filozoficzny monoteizm po Heideggerze? I co może oznaczać? Nic mniej niż radykalne rozprawienie się z filozofią bytu i bycia i zbudowanie nowej filozofii podmiotowości. Podmiotowość konstatuje się u Lévinasa w o p o z y c j i do bycia, które jawi mu się jako synonim anonimowości, raz w stylizacji „pomruku istnienia” jako danej w ciemnej, bezsennej nocy „gry sił”, innym razem raczej jako królestwo intelligibilnej istoty, będącej korelatem idei wiedzy absolutnej. Stylizacja pierwsza, wychodząca od doświadczenia, obecnego na granicy snu i jawy, anonimowego *il ya* (w którym jakże nie dostrzec aluzji do heideggerowskiego *es gibt?*), rysuje narodziny podmiotu, który zasypiając, o d c i n a się od bycia, krzepnie w „hipostazę”, podmiot odrębny od wszystkiego, co inne, nie uczestniczący, tożsamy ze sobą i – jak mówi Lévinas – ateistyczny. „Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Byciu, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem. Zakłada on zerwanie z partycypacją. Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełnienie separacji – jest z natury ateistyczna.”<sup>34</sup> Domyślamy się jednak, że to dopiero początek dojrzałości, która rozpoczynając się od rozkoszowania się światem – *jouissance* – dorasta poprzez zakładanie domu i zagospodarowującą ziemię pracę do relacji etycznej z drugim, i n n y m.

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Heidegger, Gagarin i my*, w: tegoż, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 247-248.

<sup>33</sup> Tenże, *Religia dorosłych*, w: tegoż, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 17.

<sup>34</sup> Tenże, *Ciałość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 52.

<sup>31</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 184.

Cały sens filozofii Lévinasa i zarazem swoistej genezy podmiotowości kulminuje się bowiem w relacji etycznej między zamkniętym, uwięzionym w sobie, lecz próbującym powiększać to więzienie egoistycznym „tożsamy”, *le Môme*, a innym, *l'Autre*, którym jest drugi człowiek. Dojrzały podmiot to podmiot określony przez odpowiedzialność za drugiego. Dojrzałość ta ma jakby dwa uzupełniające się wymiary. Jeden z nich, który ma coś wspólnego z *paideia*, wychowaniem – obecny głównie we wczesnym dziele, *Totalité et Infini* – polega na przekraczaniu, czy może raczej zagospodarowywaniu egoizmu w łonie domu, w relacji z kobiecością, a potem z dzieckiem, synem – nietożsamym, lecz zarazem tajemniczo tożsamym ze mną – aż po zdolność do podporządkowania się nakazowi odpowiedzialności bijącej z twarzy obcego, sieroty, wdowy. Wymiar drugi to raczej analiza strukturalna podmiotowości – opisana przede wszystkim w *Autrement qu'être* – w której filozof odkrywa coraz dokładniej wewnątrz podmiotu „obsesję” odpowiedzialności, substytucję, uniwersalny mesjanizm, wymiar zakładnika. Oto cytat na chybił trafił z tego ostatniego dzieła: „Inny we mnie i w łonie samej mojej identyfikacji – *ipseitas* rozbita w swoim powracaniu do siebie: samooskarżenie, wyrzuty sumienia dręczące – aż do otwarcia, aż do rozszczepienia – zwarte i zamknięte jądro świadomości, w której zawsze panuje równość i równowaga między traumatyzmem i aktem (...) Czy nie jest jednak s p o s ó b właściwy sobości, która jest i n n y m w t o ż s a m y m, gdzie inny ani nie alienuje toż-samego, ani nie sprawia, że oswobodzenie toż-samego od siebie samego staje się zniewoleniem przez innego? Sposób możliwy, ponieważ an-archicznie, od »niepamiętnych czasów«, »przez innego« znaczy w podmiotowości także »za innego«. W cierpieniu p r z e z w i n y innego kielkuje cierpienie z a w i n y innych – d z w i g a n i e: z a i n n e g o zachowuje całą cierpliwość doznawania narzuczonego przez innego. Substytucja drugiego człowieka, cierpienie za drugiego człowieka.”<sup>35</sup> Lévinas w tym zdyszonym dyskursie świadomie przekształca równocześnie, głębiej niż to czyni Heidegger, nowożytny podmiot transcendentalny i judeochrześcijański religijny mesjanizm.

Lecz w pośrodku tego przekształcenia tkwi – niezbędna, kluczowa, choć niepokojąca w swym sensie – figura Boga. Najpierw jako głęboko przez Lévinasa przemyślana i zinterpretowana Kartezjańska idea Nieskończoności. W *Całości i nieskończoności* podmiot odczytuje tę ideę z tkwiącego w nim pragnienia Innego, jak głoszą pamiętne fragmenty: „»Tu nie ma prawdziwego życia«. Lecz jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie

<sup>35</sup> Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 212-213.

I utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku »gdzie indziej«, ku »inaczej«, ku »innemu«. (...) Metafizycznie upragnione Inne nie jest »inne« jak chleb, który jem, jak kraj, w którym mieszkam, jak pejzaż, który kontempluję, jak niekiedy ja sam wobec siebie, jak to »ja«, które jest »innym«. (...) Pragnienie metafizyczne zmierza do c z e g o ś c a ł k i e m i n n e g o, do a b s o l u t n i e i n n e g o.”<sup>36</sup> I dalej: „Nieskończone w skończonym, spełniające się przez ideę Nieskończoności, wydarza się jako Pragnienie. Nie jako pragnienie, które można ukoić, obejmując w posiadanie upragniony byt, lecz jako Pragnienie Nieskończoności, którego Upragnione nigdy nie zaspakaja, a tylko draży. Pragnienie doskonale bezinteresowne – dobroć.”<sup>37</sup> Nie da się ukryć, że idea Nieskończoności nazywa przede wszystkim główną figurę, której celem jest teoretyczne rozbicie skoncentrowanej na sobie jaźni; dlatego Lévinas nie waha się zbliżyć ją do przegnanego *il y a* z bezsenności, której funkcją może być także rozrywanie zawsze skończonej świadomości intencjonalnej i specyficzna, zbawienna alienacja poprzez obcość: „Bezsenność, czyli czuwanie, ale czuwanie nie-intencjonalne – bez-inter-esowne. Nieokreśloność, która jednak nie domaga się formy – która nie jest materią. Forma bez kształtu, która nie zgęszcza w treść swojej własnej próżni. Bez treści – Nieskończoność.”<sup>38</sup> Nieskończoność – to przede wszystkim to, czego myśl nie może w sobie zmieścić, to, co radykalnie obce i dlatego nie mogące nigdy przekształcić się w przedmiot. Oto dlaczego „myśleć coś, co nie ma konturów przedmiotu, to w istocie robić coś więcej i lepiej niż myśleć.”<sup>39</sup> To, jak już wiemy, pragnąć. Ale właśnie dlatego Nieskończoność jest jedynym sposobem, w jaki Bóg może „nawiedzać myśl”, skazując mnie najpierw na absolutną pasywność w stosunku do tego, czego moja myśl nie może pomieścić: „Cierpliwość, czyli konkretne źródło lub źródłowa sytuacja, w której nawiedza mnie Nieskończoność, w której idea Nieskończoności rządzi umysłem, a na usta cisnie się słowo »Bóg«. Na tym polega natchnienie. Stosunek do tego, co Nowe, ma charakter profetyczny.”<sup>40</sup> To jest też powód, dla którego Lévinas podpisuje się pod korekturą, jaką wnosi w stosunku do Kartezjusza Malebranche: „Nie ma idei Boga albo Bóg jest swoją własną ideą (...) Idea Boga to Bóg we mnie, ale Bóg, który rozrywa świadomość ujmującą swoje idee, który różni się od wszystkich treści.”<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

<sup>37</sup> Tamże, s. 41. (Zmieniam słowo *creuse* z tłumaczenia jako „pobudza” na „draży”).

<sup>38</sup> Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 118.

<sup>39</sup> Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 40.

<sup>40</sup> Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 44.

<sup>41</sup> Tamże, s. 123.

Słowa „natchnienie” i „profetyzm” wprowadzają nową tonację do współczesnej filozofii za sprawą innej funkcji idei Boga, która odpowiada zarazem na pytanie: „czy język może znaczyć inaczej, niż oznaczając jakiś przedmiot? Czy Bóg ma sens jako temat wypowiedzi religijnej, która nazywa Boga, czy też znaczy w języku, który przynajmniej na początku wcale Go nie nazywa, lecz wypowiada Go w zupełnie inny sposób niż przez nazwanie albo przywołanie?”<sup>42</sup> Funkcja ta wiąże się ściśle z Lévinasowską filozofią twarzy jako „śladu” boskiej „Oności”. Twarz – ta naczelną kategorię filozofii Lévinasa – nazywa samo sedno relacji etycznej dokonującej się w spotkaniu; ujmuje z różnych stron inność drugiego, jego niezależność, ekspresję, nieprzewidywalność, a przede wszystkim równocześnie nagą bezbronność i wzniosłość nakazującą mi odpowiedzialność i zakaz zabijania. Otóż „idea nieskończoności”, głosi godny uwagi cytat „– coś nieskończenie więcej zawarte w czymś mniej – wydarza się konkretnie jako relacja z twarzą. (...) Powstaje tu coś, co przypomina argument ontologiczny: do istoty bytu należy jego zewnętrżność. Ale tym, co się w taki sposób wydarza, nie jest rozumowanie, lecz epifania twarzy.”<sup>43</sup> Twarz jest w najmocniejszym sensie i n n a i dlatego relacja z nią musi uniemożliwiać zacieraanie tej inności. Może się dokonać, według Lévinasa, tylko jako diachroniczny czas „mówienia” (*dire* ważniejszego od *le dit* – tego, co mówione), zwracania się do... rozmowy: „Idea nieskończoności wydarza się w o p o z y c j i rozmowy, w stosunku społecznym.”<sup>44</sup> Przypomnijmy, co to „wydarzenie się” bliżej oznacza: filozofię Dobra i filozofię śladu.

Pragnienie Nieskończoności jest pragnieniem Dobra. Ale „Aby w Pragnieniu Nieskończoności możliwa była bezinteresowność, aby Pragnienie wykraczające poza byt, czyli transcendencja, nie pogrążyło się na powrót w immanencji, Pożądane, czyli Bóg, musi być w Pragnieniu oddzielone – jako upragniona, bliska, lecz różna świętość. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy Pożądane odsyła mnie do tego, co *par excellence* niepożądane, czego z natury nie pragnę: do Innego. Odesłanie do Innego jest przebudzeniem, przebudzeniem na bliskość, czyli odpowiedzialnością za bliźniego – aż do jego zastąpienia.” Sytuację tę nazywa Lévinas „Onością” (*Illéité*). „Pożądanie jako nieosiągalne oddziela się od relacji Pragnienia, które wywołuje, i z powodu tego odłączenia się, czyli świętości, staje się trzecią osobą: Onym w głębi Ty. On jest Dobrem w najwyższym i bardzo ścisłym sensie: nie obdarowuje mnie dobrami, lecz zmusza do dobroci

<sup>42</sup>Tamże, s. 122.

<sup>43</sup>Tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 229.

<sup>44</sup>Tamże, s. 231.

lepszej niż wszystkie dobra, które mógłbym otrzymać.”<sup>45</sup> W ten sposób staje się jakby ustami Nieskończonego, jego świadkiem, prorokiem: „Prorokowanie jako czyste świadectwo; czyste, bo wcześniejsze od wszelkiego poznania (odsłonięcia): podporządkowanie się rozkazowi, wcześniejsze od wysłuchania rozkazu.” Bowiem w tym szczególnym dzianiu się „Nieskończoność transcenduje się w skończoności, p r z e c h o d z i przez skończoność, nie odsłaniając się przede mną, lecz nakazując mi zwrócić się w stronę bliźniego.”<sup>46</sup> Odpowiedzieć mogę jedynie: oto jestem!

Lecz aby stało się to możliwe, w twarzy musi zamigotać „ślad”, a raczej ona sama musi pojawić się j a k o ślad: „W bliskości słyszy się przykazanie pochodzące jakby z niepamiętnej przeszłości, która nigdy nie była terażniejsza i której początkiem nie była żadna wolność. Ten s p o s ó b przychodzenia bliźniego jest twarzą.”<sup>47</sup> To właśnie jest ślad Nieskończoności „jako ślad urywający się w śladzie, jako mniej niż w śladzie tego, co transcendentne (...) Nic nie nakazuje w sposób bardziej kategoriyczny niż to porzucenie w pustce przestrzeni, niż ślad nieskończoności, która p r z e c h o d z i, nie mogąc wejść. W tym przejściu wylania się twarz jako ślad nieobecności.”<sup>48</sup> Lecz to jeszcze za dużo powiedziane. Nie tylko, że „Twarz nie pełni roli znaku ukrytego Boga, którego narzucałby mi bliźni. Jest ona śladem samej siebie, śladem w śladzie porzucenia, nieustanną dwuznacznością dręczącą podmiot bez wchodzenia z nim w korelację, wymykającą się zrównującej świadomości.”<sup>49</sup> Twarz nie jest żadnym, najszerzej rozumianym symbolem, który pozwalałby transcendencji d o ś w i a d c z y ć, a więc jeszcze wchłonać ją w immanencję. „Ślad nie jest znakiem jak inne. Ale pełni on także rolę znaku. (...) Lecz traktowany jako znak, ślad ma jeszcze w porównaniu do innych coś wyjątkowego: znaczy poza wszelką intencją znaczenia i poza wszelkiem projektem, w którym mógłby być zamierzony (...) Jego źródłowe znaczenie rysuje się z odcisku, który zostawia ten, kto chciał zatrzeć swoje ślady (...) Ten, kto zostawił znaki, zacierając je, nie chciał niczego powiedzieć ani uczynić przez znaki, które zostawia. Zaburzył porządek w niemożliwy do naprawienia sposób. On minął absolutnie (...) W śladzie minęła przeszłość absolutnie minioną. W śladzie odciskuje się jego nieodwracalna przeszłość. Właściwe dla znaku lub znaczenia objawienie, które przywraca świat i sprowadza do świata, zostaje w śladzie zniesione.”<sup>50</sup>

<sup>45</sup>Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>46</sup>Tamże, s. 140.

<sup>47</sup>Tenże, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>48</sup>Tamże, s. 157.

<sup>49</sup>Tamże, s. 158.

<sup>50</sup>Tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 199-200.

## CZAS JAKO WYMYKANIE SIĘ BOGA

To, co można nazwać teologią Heideggera i Lévinasa, ma, mimo wszelkich między nimi różnic, coś wspólnego: czasowość jako formę wymykania się Boga człowiekowi. Bóg nieodwracalnie, jak się wydaje, skompromitowany przez historię zachodniej cywilizacji, której podstawowym narzędziem jest przedmiotowość, urzeczawianie wszystkiego, może jeszcze dla tych filozofów z n a c z y ć jedynie poprzez wymykanie się terażniejszości. Dlatego negatywność tych teologii jest inna i znacznie radykalniejsza niż tradycyjnej apofazy: nie dopuszcza żadnej identyfikacji, możliwej tylko w obliczu pewnego „teraz”, pewnej o b e c n o ś c i, w którą się wierzy – oznacza wymykanie się j a k o t a k i e. „Ostatni Bóg” Heideggera znaczy jedynie jako odmowa – a i to odmowa, która może jako taka w p r z y s z ł o ś c i wydarzyć się albo nie. Podobnie Bóg u Lévinasa znaczy jedynie jako ślad nieodwracalnej p r z e s z ł o ś c i. Jeden i drugi mówi jednak o znaku: Heidegger o „znakach ostatniego Boga”, Lévinas o „śladzie”, dla obu znak mówi o nieobecności, choć zarazem o, według słów Heideggera, „wewnętrzny bliźniemu w skrajnym oddaleniu”. Strukturę tak rozumianej jedności bliskości i dali można nazwać s t r u k t u r ą t ę s k n o t y: apofaza Heideggera i Lévinasa jest nostalgiczna. Oznacza to, że w myśli tej Bóg jest „obecny jako nieobecny”. Jest to jednak szczególna nieobecność, inna niż ta, jaka wchodzi w strukturę wiary: wiara może w pewien sposób „brać w nawias” d o ś w i a d c z e n i e nieobecności, ponieważ transcenduje ją w a f i r m a c j i obecności pomimo doświadczenia nieobecności. Nie da się z wiary wyeliminować pojęcia obecności, jakkolwiek nie tylko wolno, ale trzeba wyeliminować z niej pojęcie doświadczenia tej obecności. To jednak wydaje się możliwe tylko, gdy w łonie myślenia wiary zawiera się jakkolwiek by rozumiana w i e c z n o ś ć, nie wykluczająca, a nawet zakładająca – w każdym razie w religiach „Księgi” – wejście w dzieje, które już się dokonało i może wciąż na nowo dokonywać. Trzeba tu jednak dodać dwie uwagi.

Po pierwsze, że u obu filozofów znak w jego „teologicznym” sensie zakłada to, co Heidegger nazwał „wiedzę istotową”, to znaczy zdolność do odczytywania w rzeczywistości głębi, tajemnicy, która jest nie tylko po prostu skrytością, ale skrytością – jeśli można tak powiedzieć – gęstą, nasyconą. Heidegger odczytuje ją raczej w nostalgicznie przeżywanym uniwersum poetyckim, Lévinas w twarzy drugiego. Po drugie jednak obaj myśliciele nie są symetryczni: to u Lévinasa, a nie u Heideggera, znak jako ślad niesie w sobie wciąż promieniującą, a nie tylko nostalgicznie ewokowaną, absolutną m i a r ę, odcisk Absolutu, którego nie sposób się pozbyć

i który nas wciąż prześladowuje. W tym sensie tylko u Lévinasa Bóg jest w twarzy drugiego wciąż mimo wszystko o b e c n y, bez względu na to, czy sobie z tego zdajemy sprawę, czy nie.

## Resumé

La philosophie qui proclame la „mort de Dieu” est parfois en même temps hantée par Dieu. Ainsi les philosophies de Heidegger et de Lévinas représentent les deux versions de la théologie négative, mais les versions différentes de la grande tradition de cette théologie. Leur dénominateur commun est l e t e m p s.

La pensée de Heidegger des le début étudie la temporalité de l'existence humaine comme celle du souci. Le paradigme du souci est pour Heidegger l'existence chrétienne de Saint Paul et de Saint Augustin, qui tend vers le salut en Dieu sans en jamais être sure en tant que possédé; car le salut (ou son absence) tombe du ciel avec un événement imprevisible de notre mort. Dieu ensemble avec le salut se d é r o b e. Ce paradigme devient a son tour le modele de la relation avec l'être comme tel qui constitue „l'existence philosophique”. Cette existence oscille entre le postulat de l'autonomie du Dasein comme source du s e n s, conscient de sa facticité et de sa mortalité – et l'ouverture vers le don de l'être sans visage, le réservoir inépuisable des différents „sens de l'être” qui nous adviennent de l' a v e n i r. C'est dans ces sens attendus se cache peut-être le sens du refus comme trace du „dernier dieu”, l'unique figure possible de Dieu apres la métaphysique e t le christianisme. Voila le parcours de la pensée heideggerienne entre *Sein und Zeit* et *Beitrag (Vom Ereignis)*.

Lévinas dessine a son tour le sujet humain qui se détache de l'être – source anonyme de la métaphysique en même temps que de tous les cauchemars totalitaires – pour se constituer comme le sujet éthique. Ce sujet est hanté du dedans comme du dehors par l' a l t é r i t é: du dedans par l'idée de l'Infini, du dehors par le visage de „l'orphelin, la veuve et l'étranger”. Ces deux facteurs ensemble se synthétisent dans le phénomène du visage comme „trace” qui signifie l'absence de Dieu comme toujours déjà p a s s é mais laissant le sceaux de son commandement de la responsabilité illimitée pour autrui.

Chez Lévinas comme chez Heidegger Dieu est absent mais nostalgiquement – par truchement de l'avenir et du passé – présent. Pourtant ce n'est que chez Lévinas que cette quasi-présence ne permet pas une fuite; elle devient une m e s u r e qui vraiment oblige.

KAROL TARNOWSKI, ur. 1937, filozof i pianista, profesor, związany z PAT, członek redakcji miesięcznika „Znak”. Opublikował m.in. *Człowiek i Transcendencja, Bóg fenomenologów, Wiara i myślenie*. Mieszka w Krakowie.



ADAM WORKOWSKI

## O WADLIWEJ KONCEPCJI EMOCJI U PSYCHOTERAPEUTÓW I DUSZPASTERZY

JA TO EMOCJE

Człowiek nie tylko myśli i działa, ale również smuci się i raduje. Tempo współczesnej cywilizacji sprawia, że coraz gorzej radzimy sobie z naszymi emocjami. Dlatego wzrasta rola psychoterapeutów. Kiedyś ludzie szukali pomocy u duszpasterzy, teraz rolę konfesjonału zaczyna pełnić kozetka u specjalisty. Psychoterapeuci nie ograniczają się wyłącznie do praktyki. Nie tylko wypowiadają się w gazetach i kształtują społeczną wyobraźnię, ale również śmiało podejmują i rozwiązują problemy zarezerwowane dotąd dla artystów, teologów i filozofów.

Kto bada w naszych czasach ludzkie emocje, nie może zignorować odkryć psychoterapii.

Chciałbym dokonać krytycznej analizy założeń psychoterapeutycznej teorii emocji. Żeby zrekonstruować tę teorię – analizuję teksty z 582 numeru „Znaku”, który nosił tytuł *Nasze złe emocje*. Czynię to z kilku powodów. Przede wszystkim sam tytuł porusza kluczowy aspekt emocjonalności. Po drugie, autorzy tekstów i dyskutanci należą do śmietanki polskiej psychoterapii i wyrażają poglądy, które powinny być reprezentatywne. Ale najważniejszy jest trzeci powód. W tekstach i dyskusjach „Znaku” dochodzi do fascynującego i owocnego spotkania psychoterapeutów i duszpasterzy. Obie profesje zajmują się ludzką

duchowością i podchodzą do emocji na sposób praktyczny, choć jedni od strony naturalnej i nadnaturalnej. Zetknięcie różnych sposobów opisu może mieć ogromne znaczenie dla całości wizji ludzkiej emocjonalności.

### PSYCHOTERAPIA I EMOCJE

Z dyskusji *Emocje na wolności*<sup>1</sup> wylania się zaskakujący sojusz psychoterapeutów i duszpasterzy, który zostaje potwierdzony w pięknym tekście innego duszpasterza Anselma Gruna<sup>2</sup>. Ale przecież często spory między teoretykami nie przekładają się na praktykę. Może nie powinniśmy się dziwić, że „praktycy” duchowości mają niemal identyczną wizję ludzkiej emocjonalności?

Wizja psychoterapeutów jest bardzo atrakcyjna. Uznaje bowiem, że emocje mają kluczowe znaczenie dla ludzkiego życia, ale zarazem zdejmuje z człowieka ciężar winy za przeżywanie „negatywnych” emocji.

Żadne uczucia nie mogą być złe same w sobie, bo pojawiają się niezależnie od naszej woli. Co więcej, w wielu wypadkach, rzekomo „złe” emocje mogą pełnić użyteczną funkcję w naszym życiu. Emocje mogą stać się szkodliwe tylko wtedy, gdy zniewalają nas wewnętrznie albo prowadzą do krzywdy innych. Należy je wtedy przemieniać przez uświadomienie sobie ich szkodliwości albo zastosowanie technik terapeutycznych. Pozwoli to odzyskać utraconą autonomię.

Duszpastersko-psychoterapeutyczna wizja propagująca swobodę ekspresji, wolność i możliwość kształtowania własnych emocji powinna radować serca i umysły. Jednak bliższe spojrzenie pokazuje, że wizja jest wewnętrznie niespójna i nie może być prawdziwa.

Omówię po kolei poglądy psychoterapeutów i duszpasterzy. (Wydaje mi się to zbędną pedanterią, bo wyrażone poglądy brzmią bardzo podobnie. Proszę jednak o cierpliwość, bo później ujawnią się ciekawe różnice.) Oczywiście wyciąganie wniosków ze sztucznego połączenia dwóch źródeł – żywej dyskusji praktyków i tekstu teoretycznego – wydaje się metodycznie ryzykowne. Czynię to z dwóch powodów. Po pierwsze, w dyskusji o praktyce ujawniają się prawdziwe, a nie tylko postulowane założenia teorii, a po wtóre – wła-

<sup>1</sup> *Emocje na wolności*, z Czesławem Czabałą, Wojciechem Eichelbergerem i Mirosławem Piłśniakiem OP rozmawiają Krystyna Strączek i Łukasz Tischner, „Znak” 582, s. 26-45.

<sup>2</sup> Anselm Grun OSB, *Czy emocje mogą być grzeszne?*, „Znak” 582, s. 14-26.

śnie z takich tekstów i dyskusji wielu ludzi czerpie wiedzę o tajemniczym świecie emocji.

### EMOCJE SĄ PERYFERYJNE, A NIE CENTRALNE DLA OSOBY

Szukałem u psychoterapeutów wyjaśnienia trzech kwestii. Przede wszystkim chciałem poznać miejsce emocji w człowieku.

Na to pytanie uzyskałem dwie sprzeczne odpowiedzi. Z jednej strony psychoterapeuci stale podkreślają centralne miejsce, jakie dla człowieka odgrywa ciało i sfera uczuciowa. Sztuka umiejętnego wyrażania emocji ma kluczowe znaczenie dla zachowania zdrowia psychicznego i właściwego odbioru rzeczywistości.

Z drugiej strony dyskusja pokazuje, że psychoterapia umieszcza emocje na peryferiach, a nie w centrum osoby. Taki wniosek wydaje się szokujący nie tylko dla terapeutów. Sam długo nie mogłem w niego uwierzyć, choć świadczą za nim argumenty, które czerpię z samej dyskusji i uważam za niepodważalne.

Po pierwsze, osoba powinna i może zachować dystans wobec emocji. One przychodzą i odchodzą i na ten proces nie mamy wielkiego wpływu, choć powinniśmy go uważnie śledzić. Obrazowo mówiąc – możemy obserwować emocje jak ryby w akwarium. Dystans wobec emocji jest warunkiem zachowania wolności i autonomii osoby.

Po drugie, w opinii psychoterapeutów nie powinniśmy czuć winy za przeżywane „złe” emocje. Takie zwolnienie z odpowiedzialności musi oznaczać jedno z dwojga: albo nie mamy żadnego wpływu na własne emocje, albo emocje są nam obojętne (istnieją poza centrum osoby). Pierwsza możliwość odpada, bo oznaczałaby samobójstwo dla psychoterapii, która „żyje” przeciw z wywierania wpływu na emocje. Pozostaje zatem możliwość druga – miejsce emocji musi być na peryferiach ludzkiego ducha, bo w przeciwnym wypadku osoba musiałaby ponosić odpowiedzialność za „złe” emocje, które tkwią w jej centrum.

Mimo tych argumentów ciągle trudno uwierzyć, że psychoterapia marginalizuje rolę emocji. Może mój błąd tkwi w przekonaniu, że istnieją „złe” emocje? Może emocje są niewinne, a nasze poczucie winy jest po prostu błędem? Zapytam zatem psychoterapeutów, czy istnieją „złe emocje”.

### PSYCHOTERAPEUTA O ZŁYCH EMOCJACH

Pytanie o zło emocji jest ściśle związane z pytaniem o miejsce emocji. Niestety, na to pytanie również nie uzyskujemy klarownej odpowiedzi, a ściślej, w dyskusji pojawiają się przynajmniej 4 rozwiązania owej kwestii. Spójrzmy na nie po kolei:

- a) Emocje nie są ani dobre, ani złe – są moralnie obojętne.
- b) Emocje są złe, gdy powodują złe czyny.
- c) Emocje są złe, jeśli są nieadekwatne wobec bodźca (np. zbyt długa rozpacz).
- d) Emocje są złe – jeśli nas zniewalają, czyli wywołują w nas automatycznie pewne zachowania.

Generalnie można te odpowiedzi zredukować do dwóch: „złe” emocji jest albo pozorne (emocje są moralnie obojętne), albo też polega na zniewalaniu osoby (np. zmusza do pewnych zachowań lub zaburza adekwatną odpowiedź na bodźce).

Chwiejność koncepcji „złych” emocji wynika wprost z nieokreślenia miejsca emocji. W wariacie peryferyjności emocji – są one w nas, ale są neutralne moralnie i nie jesteśmy za nie odpowiedzialni. Niewinne emocje muszą dopiero przełamać dystans dzielący je od osoby, żeby ją ogarnąć i stać się „złymi” emocjami.

Tajemniczy pozostaje jednak proces niewolenia przez emocję. Jeśli bowiem sama osoba godzi się na przełamanie dystansu – wtedy ona ponosi odpowiedzialność za zniewolenie, a emocje nie są winne. Oczywiście nie wszystko zostało jeszcze wyjaśnione. Bo czemu akurat jedna emocja zniewala, a inna nie szkodzi wolności – skoro obie przekraczają dystans dzielący je od osoby? Dlaczego „złe” emocje inaczej wiążą osobę niż „dobre”? Dlaczego zwykle „złe” emocje powodują złe czyny – skoro wszelka odpowiedzialność spoczywa tylko na osobie, która godzi się lub nie na przyswojenie sobie emocji?

Jeśli jednak psychoterapeuci przyjmą, że same emocje mogą przełamać dystans i wkroczyć do centrum osoby, to w konsekwencji właśnie te agresywne emocje odpowiadają za wewnętrzne zniewolenie, a zatem są „złymi” emocjami.

Zatem oba możliwe warianty: sama osoba albo agresywne emocje opadają do wspólnego wniosku, że nie da się pominąć istnienia złych emocji.

(Oczywiście psychoterapeuci z dwóch niekorzystnych wariantów odrzucają wariant przyjmujących centralną pozycję niektórych emocji – ponieważ musieliby wtedy przyjąć, że emocje mogą być z te bez pośrednio, a nie tylko za pośrednictwem działań osoby.)

Ostatnie pytanie do dyskutujących psychoterapeutów mogłoby brzmieć:

### CZY MOŻNA WPLYWAĆ NA ZŁE EMOCJE?

W tej kwestii odpowiedź jest jasna. Potrafimy kształtować szkodliwe emocje przez zrozumienie ich znaczenia. Nie wolno udawać, że złych emocji nie ma, ale nie wolno też przewycięzać ich siłą. Próby silnej kontroli emocji przez wolę kończą się zwykle nerwicą. Podobny efekt sprawia wypieranie uczuć do podświadomości. Wedle lapidarnego sformułowania prof. Eichelbergera mamy wybór – ekspresja albo depresja. Właściwa zmiana emocji następuje dzięki zrozumieniu: refleksja nad szkodliwością emocji albo jej nieadekwatnością wobec sytuacji pozwala przekształcić albo nawet usunąć szkodliwą emocję. Uświadomienie może nastąpić dzięki pracy własnej albo przy pomocy psychoterapeuty.

Na nowo może nas ogarnąć zdziwienie. Zalecenia psychoterapeutów przypominają do złudzenia recepty stoików. Stoicy uznawali za obcą sferę emocji – centrum osoby stanowiła wolność (*proairesis*). Zło emocji polegało na błędnym sądzie poznawczym. Zatem wystarczyła świadoma zmiana poglądów, żeby poradzić sobie z negatywnymi emocjami. Wiemy jednak, że psychoterapia ze zgrozą odrzucała życiową praktykę stoików. Jak zatem można pogodzić zgodność ze stoikami (emocje są obce i można je zmieniać przez poznanie) z tak mocnym potępieniem stoickiego lekceważenia uczuć i cielesności?!

### NIESPÓJNOŚĆ TEORII EMOCJI

Wydaje się, że niejasność założeń wynika z tego, że psychoterapeuci pragną, żeby ich koncepcja emocji spełniała kilka pragnień:

Pragnienie pierwsze: zachowanie autonomii i wolności. Złe emocje nie mogą zniszczyć wolności, bo są obce albo peryferyjne wobec osoby. W dużej mierze „zło” emocji jest efektem błędu poznania (np. złego rozeznania rzeczywistości). Nazwałem to „stoickim” podejściem do emocji.

Pragnienie drugie, swoboda ekspresji – oznacza pozbycie się ciągłego poczucia winy i ciężaru odpowiedzialności. Przeżywanie emocji jest naturalne i nie powinno być sztucznie tłumione. Mamy prawo nie tylko wyrażać emocje, ale również przekuć je na czyny, jeśli stanowią adekwatną odpowiedź na sytuację. Wymaga to refleksji i podjęcia mądrej autonomicznej decyzji. Nawet w przypadku dzieci nie chodzi o tłumienie emocji i zachowań emocjonalnych, ale o mądre zachowania.

Pragnienie trzecie: możliwość leczenia negatywnych emocji i świadome przywracanie psychicznej równowagi. Dokonujemy tego przez refleksję nad negatywnymi skutkami własnych emocji albo korzystając z technik wypracowanych przez psychoterapię.

Cały problem teorii psychoterapii leży w tym, że tych pragnień nie można spełnić jednocześnie. Dwa pierwsze pragnienia pchają nas w przeciwnych kierunkach. Nie można dążyć do uzyskania autonomii i dystansu wobec przeżyć, a z drugiej strony – przyznawać wyrażeniu emocji kluczowej roli w egzystencji. Czym innym jest swoboda ekspresji, a innym mądre opanowywanie szkodliwych ekspresji. Jeśli podchodzę do emocji refleksyjnie i czynię ją przedmiotem, to nie mogę jej uważać jednocześnie za centrum mnie samego. Ponadto, nie można zwalniać z odpowiedzialności za emocje, jeśli stanowią one centrum naszego życia. Jednym słowem, nie da się pogodzić autonomii z nieokreślonym prawem do ekspresji.

Łatwiej połączyć potrzebę wolności i autonomii z potrzebą leczenia szkodliwych emocji. Wtedy jednak leczenie staje się raczej „inżynierią emocjonalną”, a nie samoleczeniem. Terapeuta zaczyna pełnić funkcję fachowca od „naprawiania” szkodliwych emocji.

Współczesne myślenie o emocjach ma raczej tendencję do przeciwnego połączenia (pragnienie 2 i 3): „inżynierii” emocjonalnej i zasady swobodnej ekspresji uczuć. Zapominamy jednak, że te dwa pragnienia prowadzą w przeciwnych stronach: nie można, z jednej strony, manipulować przy emocjach i – z drugiej – wyznawać zasady wolności ekspresji.

### USPRAWIEDLIWIENIE PRZEZ PRAKTYKĘ?

Teorie niespójne nie mogą być prawdziwe. Zatem dlaczego terapeuci przyjęli niespójną teorię emocji? Zapewne dlatego, że chodzi im bardziej o wyleczenie pacjentów niż o spójne teorie. Dlatego osłabiają odpowiedzialność za emocje – żeby nie rodzić poczucia winy – i zarazem wzmacniają ufność, że można skutecznie poradzić sobie z przeżyciami –

żeby nie zniechęcać pacjenta do walki o wyzwolenie z niewoli szkodliwych uczuć.

Nie czuję się na siłach, żeby wypowiadać się o praktycznych skutkach psychoterapii. Niech mi będzie jednak wolno wyrazić kilka wątpliwości.

Po pierwsze, zalecane przez psychoterapeutów osłabienie poczucia winy, co prawda, usunie jeden z wewnętrznych konfliktów, ale przez to zlikwiduje możliwość wyzwalania od zła i uczyni bezsensownymi niektóre próby doskonalenia moralnego. Wielu myślicieli twierdzi, że bez wewnętrznych konfliktów moralnych nie jest możliwy rozwój osoby.

Po drugie, psychoterapeuci zalecają dystans i świadomościowe radzenie sobie z uczuciami. Ta stoicka recepta zawodzi, gdy emocje nie poddają się zaleceniom świadomości. Cóż wtedy mamy robić? Tradycyjnie ludzie starali się poddać kontroli emocje przez kształtowanie pojedynczych zachowań i w konsekwencji cnót budujących siłę charakteru. Próbowano także okiełznać emocje dzięki wzorcom emocjonalnym (młody chłopiec przekonuje siebie: „Staś Tarkowski nie bałby się na moim miejscu”).

Tymczasem psychoterapeuci ostrzegają przed przezwyciężaniem uczuć dzięki sile woli, bo to kończy się zwykle nerwicą. Pozostaje wtedy odwołać się do specjalnych technik, które pozwalają w inny, profesjonalny sposób wyzwolić się od szkodliwych emocji. Psychoterapia zaczyna święcić triumfy, ale jej sukces może okazać się gorzki. Wytwarza się bowiem w ludziach przekonanie, że istnieją środki i techniki, które umożliwiają szybkie i profesjonalne pozbycie się szkodliwych emocji. (Moi znajomi pojechali na dwudniowy kurs psychoterapii, żeby uratować ginące małżeństwo i... wrócili zadowoleni. Przewiduję, że jeśli sukces dwudniowej terapii okaże się nietrwały, wtedy zaczną szukać nowych technik i innych terapeutów.)

Oczywiście łatwo szydzić z teorii, wskazując na przykłady kuriozalne. Jednak warto zwrócić uwagę, że w długiej dyskusji praktyków nie pojawia się w ogóle kwestia budowania silnej osobowości, która jest w stanie kontrolować i naprawiać skutki szkodliwych emocji.

Nie kwestionuję sukcesów psychoterapeutów w leczeniu osób chorych emocjonalnie. Nie traktuję też moich uwag krytycznych jako bezdyskusyjnych dowodów słabości psychoterapii. Twierdzę jednak stanowczo, że są silne podstawy, żeby zakwestionować proponowaną ogólną teorię emocjonalności. Teoria ta wydaje się być niespójna, a zatem jej prawdziwość staje pod wielkim znakiem zapytania.

## DUSZPASTERZE W KRAINIE EMOCJI

Zadziwiająco podobne podejście do świata emocji odnajdujemy u duszpasterzy. Również oni argumentują o niewinności uczuć i potrzebie zachowania wolności. Opis jest potwierdzony przez świadectwa Biblii i wspaniałej tradycji Ojców Pustyni. Anselm Grun przypomina, że mnisi pustyni byli doskonałymi psychologami i pozostawili wiele precyzyjnych opisów życia emocjonalnego.

Co więcej, dwa tysiące lat chrześcijańskiej tradycji potwierdzają opisy i sposoby radzenia sobie z negatywnymi emocjami, a nawet wykorzystywanie ich dla czynienia dobra. Ojcowie Piłśniak i Grun bez wahania uznają, że same emocje są obojętne moralnie. Biblia nie potępia emocji. Nawet fragmenty Ewangelii mówiące, że z serca biorą się złe myśli, nie potępiają emocji, lecz tylko zewnętrzne czyny i zachowania ludzi. Tylko czyny ludzkie mogą być złe – natomiast emocje i nawet wady są moralnie obojętne. Podobnie tradycyjna teologia św. Tomasza i współczesny *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie mówią o złych emocjach. Dodatkowym argumentem jest to, że bezgrzeszny Jezus odczuwał gniew, patrząc na faryzeuszy albo wypędzając przekupniów ze świątyni. Podobnie święci byli nadpobudliwi, co nie przekreśliło ich świętości.

Nie mogę wchodzić w tym miejscu w dyskusję teologiczną – ale ten pogląd wydaje mi się tak kuriozalny, że muszę wyrazić kilka wątpliwości: Biblia mówi przecież, że grzeszne jest samo pożądanie kobiety. Często gniew i nienawiść niszczą duszę, nawet jeśli nie wyrażą się w czynie. Czy w postępującym gniewnie Jezusie naprawę szalała wewnętrzna burza – gwałtowna i chaotyczna pasja, które szarpie człowieka za włosy jak Atena Achilleśa?

Podobne wątpliwości nasuwają przytoczone interpretacje klasycznej teologii: przecież święty Tomasz pisał twardo, że złe uczucia to takie, które nie podlegają rozumowi. A ponadto skutkiem grzechu pierworodnego był bunt niższych władz (afektywnej) przeciw wyższym (woli i rozumowi)? Nawet zostawiając na boku grzech pierworodny, musimy stwierdzić, że rozum nie zawsze (nawet rzadko) panuje nad emocjami. Podobnie przecież wady ludzkie (trwałe właściwości duszy) nie są nieszkodliwymi słabościami, ale „antycnotami”, które czynią człowieka złym.

Moje wątpliwości wydają się zbyt proste i oczywiste. Zatem chyba źle zrozumiałem tok myślenia duszpasterzy. Przyjrzyjmy się mu nieco bliżej: Anselm Grun pisze, że emocja, która rodzi się we mnie, nie jest dobra ani zła. Staje się zła dopiero, gdy dopuszczę ją do siebie, niejako udzielę jej przyzwolenia. Zatem emocja przechodzi trzy stadia: pojawia się, zostaje

zaakceptowana bądź nie i uzewnętrznia się w zachowaniu. Na początku jest niewinna, dopiero nasze przyzwolenie nadaje jej charakter moralny. (Pozostaje wątpliwość, czy przyzwolenie musi być czynne – co zakłada świadomą refleksję nad emocją – czy też wystarczy bierne, czyli polegające na tym, iż nie przeszkadzamy zakorzenić się emocji, która niezależnie od naszej woli i świadomości rośnie jak chwasty w polu.)

Zauważmy, że gniew boski jest właśnie w taki sposób przetworzony. Gwałtowne gesty Chrystusa nie oznaczają, że w jego duszy szaleje wewnętrzna burza. Podobnie trudno przypuszczać, żeby Bóg Ojciec, gniewając się na naród wybrany – grzmiał „mocnymi słowami” w niebie – a wystraszeni aniołowie kryli się po kątach.

Grun rozważa emocje, które pojawiają się w świadomości („czyste”) i te przetworzone przez obserwację (zreflektowane). W obu wypadkach osoba zachowuje dystans wobec emocji: uczucie pojawiające się w świadomości jest niewinne i obce centrum „ja”, natomiast emocja zreflektowana staje się p r z e d m i o t e m obserwacji, a zatem również nie jest w centrum „ja”. Jednak jest różnica między uczuciem tylko przeżywanym a obserwowanym. Obserwowana emocja traci swoją specyficzną gwałtowność, chaotyczność i irracjonalność. (Gniew maleje, gdy zaczynam go obserwować.)

W ten sposób zostały potwierdzone dwa założenia teorii psychoterapeutów: istnieje dystans między ja a emocją i emocja staje się „zła” tylko przy aktywnym udziale samej osoby – co oznacza, że na osobę spada odpowiedzialność za zło emocji.

Kolejnego potwierdzenia teorii dostarcza tradycja Ojców Pustyni. Emocje pojawiały się w duszy mnicha i stawały się wyzwaniem dla anachorety. Ojcowie Pustyni opierali się zwykle na platońskim, radykalnym rozdzieleniu duszy od ciała – emocje umieszczali po stronie cielesności. Mnich całymi latami borykał się z cielesnością, poddając się postom i umartwieniom.

Czytamy u Ewagriusza z Pontu, że czyste uczucia nie czynią człowieka grzesznym. Dopiero przetworzone przez świadomość stają się dobre albo złe. Ojcowie Pustyni wypracowali wiele technik radzenia sobie z negatywnymi emocjami, które przypominają praktyki psychoterapeutów: refleksja nad uczuciami, rozmowa z nimi, próba obserwacji i wyjaśnienia uczuć – odrzucenie niektórych; specjalne techniki kontemplacji, które wyrwiają nas poza świat uczuć, lub w ostateczności walka z nimi przy pomocy Słowa Bożego. Przemiana emocji następuje pod wpływem refleksji, rozmowy i czasem duchowego odrzucenia, które pozwalają na stosowanie rozlicznych sposobów odkrytych przez anachoretów.

Zadziwia nas, jak wielką wagę Ojcowie Pustyni przywiązywali do emocji. Przeżywanie niektórych uczuć oznaczało sięganie do wnętrza duszy – właśnie w sferze emocji, pokus i pożądań rozgrywała się walka o duszę pokutującego mnicha.

Znów natrafiamy na zadziwiającą zbieżność koncepcji emocji u psychoterapeutów i Ojców Pustyni. A tymczasem sposób życia pustelników budzi zgrozę psychoterapeutów. Umartwienia, posty, walka z ekspresją emocjonalną, nieustanne poczucie winy przedstawiają dla psychoterapeutów cały wachlarz patologii psychologicznych.

Wydaje się, że Grun wykorzystuje tylko niektóre wątki myśli Ojców Pustyni. Pozostawia na boku ciągle przełamywanie własnej woli, długą zaprawę w przewyciężaniu pokus – nie wspomina o szczegółach tej twardej i długiej walki. Pomija również ciekawy wątek życia Ojców Pustyni. Oto wiele emocji było dla mnichów dziełem demonów, a przecież zło jest to, co od złego pochodzi. Temat demonicznych emocji zniknął z opisów współczesnego komentatora.

Jeśli chodzi o emocje – ujęcia duszpasterza i psychoterapeuty są na pierwszy rzut oka zadziwiająco zbieżne. Przypomnijmy wspólne założenia: emocje nie są złe w sobie, istnieje dystans między nami a emocjami, można oddziaływać na nie przy pomocy refleksji i rozmowy. Jednak trzeba pamiętać, że głównym celem psychoterapeuty jest zdrowie psychiczne pacjenta, a dla duszpasterza osiągnięcie świętości. Widzieliśmy w przypadku Ojców Pustyni, że niekiedy te dwa cele nie muszą być zbieżne. Nie może dziwić, że psychoterapia żąda docenienia cielesności i równowagi emocjonalnej, żeby uniknąć groźby nerwic i depresji, które grożą niektórym nurtom monastycznym.

## ZAGADKI PRAKTYKI DUSZPASTERSKIEJ

Duszpasterz, potwierdzając teorię emocji psychoterapeutów, ryzykuje, że również popadnie w sprzeczności. Może ich uniknąć przez przyjęcie prostej i klasycznej tezy, że emocje nie należą do istoty człowieka. Potwierdzenie owej tezy znajduje się w dwóch wielkich tradycjach klasycznych: platońskiej – reprezentowanej m.in. przez Ojców Pustyni i wielu innych chrześcijan – oraz tomistycznej – potępiającej emocje, które nie są poddane rozumowi i woli.

Cóż jednak duszpasterz pocznie ze współczesnym człowiekiem, który pragnie wolności i reaguje alergicznie na wszelkie wyrzeczenia, posty i ograniczenia swobody? Czy wypracowany przez rozum dystans wobec

emocji przekona współczesnych, którzy uważają, że duch chrześcijaństwa bardziej wyraża serce niż rozum i wolę?

Dlatego nowocześni duszpasterze akcentują raczej, że przeżywanie emocji nie jest złem, ponosimy winę tylko wtedy, gdy nie zachowamy wobec nich mądrego dystansu. Ważniejsza jest refleksja, uświadomienie niż twarda walka wewnętrzna pełna konfliktów, chwilowych zwycięstw i częstych porażek woli. Dzisiaj nie podnoszą ducha słowa psalmu „bojowaniem jest życie na tej ziemi”, ale raczej konkretne wskazówki, które pomagają w praktyce radzić sobie z trudnymi przeżyciami.

Nie ośmielię się oceniać tej wizji duszpasterstwa, ale jestem pełen praktycznych obaw co do jej przyszłości. Można zapytać, czy techniki radzenia sobie z emocjami – skuteczne dla mnichów, czyli atletów duchowości zahartowanych w bojach z własnymi słabościami – będą odpowiednim narzędziem dla żyjących spokojnie i wygodnie współczesnych ludzi? Czy samo natężenie refleksji pozwoli zapanować nad emocjami, skoro mnich trenował latami, naginając własną wolę i doświadczając ciała w postach i wyrzeczeniach? Co stanie się wtedy, jeśli dla kogoś recepty mnichów okażą się nieskuteczne albo krótkotrwałe? Czy nie zajmie się wtedy poszukiwaniem nowych rodzajów techniki w innej tradycji? I czy koniec końców nie pogłębi to u bezradnej jednostki poczucia bezwartościowości?

Paradoksalnie, odkryłem u źródeł nowoczesnych poglądów na temat emocji pozostałości dawnych teorii – u psychoterapeutów: klasycznej empirycznej psychologii, która czyniła przeżycia przedmiotem badań empirycznych i zabiegów „inżynierii” świadomości, i u duszpasterzy: platońskiego dualizmu, który pogłębia dystans między duszą a emocjonalnością. Chciałoby się odrobinę złośliwie powiedzieć, że te teorie zostały wyparte z wypowiedzi „praktyków”, ale ciągle kształtują prezentowany przez nich obraz człowieka i świata.

### PODSTAWY PRAWDZIWEJ WIZJI EMOCJI

Jaka jest prawda o emocjach? Nie umiem podać pełnej teorii emocjonalności. Wydaje się, że powinna spełniać trzy postulaty. Jestem przekonany, że są to postulaty naturalne i możliwe do przyjęcia również dla psychoterapeutów i duszpasterzy.

Postulat 1: Emocje współtworzą centrum osoby.

Wszelkie silne emocje są znakiem, że coś dotknęło nas do żywego. Niektóre z tych emocji na trwałe wchodzi do centrum osoby. Budują kontury

nas samych – bowiem odczuwając emocje, dotykamy granicy, jaka dzieli nas od centrum od świata. Można nawet sądzić, że właśnie emocje, a nie myśli i decyzje, decydują o naszej indywidualności. Nie musimy jednak wysnuwać aż tak radykalnych twierdzeń. Wystarczy tylko przyznać, że niektóre emocje stają się niekiedy tak silnie m o j e, że jestem za nie w pełni odpowiedzialny. Odpowiedzialność rozciąga się wtedy poza granice naszego panowania i wolności.

Ten pogląd idzie w sukurs psychologom i teologom. To przecież psycholog Damasio mocno akcentuje wagę uczuć dla prawidłowego myślenia i podejmowania decyzji. Zatem nie można wyłączać emocji poza centrum osoby. Dla chrześcijanina przynajmniej tak mocno jak rozum i wola liczy się ludzkie serce: centrum afektywności. To, co piszę, wydaje się oczywiste i przypomina wyważanie otwartych drzwi. Co więcej, następuje zabawne odrócenie ról – adept filozofii broni roli emocjonalności, a tymczasem to właśnie filozofowie (Platon, stoicy, Kartezjusz) byli oskarżani o ponížanie ciała i emocjonalności ludzkiej, której godności broniła psychologia i duszpasterstwo. Jednak psychoterapia wyrosła ze starej wizji psychologii kartezjańskiej. Natomiast duszpasterstwo chętnie odwołuje się do klasycznej wizji emocji, w której uczucia powinny służyć duchowi i woli (w wielu kazaniach miłość polega nie na uczuciu, ale wyłącznie na skierowaniu woli). Paradoksalnie, piękny tekst Gruna, który jest próbą rehabilitacji znaczenia emocji – poprzez związki z psychoterapią również je marginalizuje.

Dwa kolejne postulaty są konsekwencją pierwszego.

Postulat 2: Emocje mogą być bezpośrednio złe.

Jeśli emocje mogą znaleźć miejsce w centrum osoby, to przeżywanie emocji ma znaczenie moralne. Jeśli emocja burzy wewnętrzną równowagę osoby i niszczy związki ze światem – to wtedy jest zła bezwarunkowo. Wtedy przeżywanie złej emocji czyni mnie złym. Istnieją uczucia, które zazwyczaj wprowadzają chaos w centrum osoby i są wrogiem światu. Nieawid i resentment rosną we wnętrzu człowieka i niszczą je, jak rak toczy zdrowe komórki. Niekiedy nawet wybuch gniewu może stać się naszą wielką winą. Bywają również uczucia, które nie muszą szkodzić innym, ale potrafią zniszczyć konkretną jednostkę (np. pożądanie osób i rzeczy). Zmiany emocjonalne mogą pociągać za sobą ogromne skutki w centrum osoby.

Postulat 3: Zmiany w świadomości nie wystarczą do przemiany uczuć.

Przemiana „złych” uczuć jest procesem trudnym. Wymaga czasu i zaangażowania wszystkich władz osoby. Praca nad przeżyciami jest możli-

wa. Jednak nie opiera się wyłącznie na uświadamianiu. Uczucia nie wynikają jedynie z błędu „poznawczego” (gdy np. zbyt długo oplakujemy zmarłego). Możemy budować siłę charakteru przez czyny, które powstrzymują działanie emocji. Dużą rolę odgrywają wola i emocje. Główna funkcja świadomości polega na uchwyceniu związku między emocją a centrum osoby. Natomiast wola decyduje o czynach kształtujących siłę charakteru, która pozwala trzymać w korbach „nadmierność” charakterystyczną dla wielu emocji. Praca nad wyplenianiem wad charakteru i nieporządkiem uczuciowym nie musi wcale prowadzić do nerwicy. Dużą rolę odgrywało w tradycji wzorowanie się na wielkich ludziach. Kto naśladuje pewne wzorce, może pozbywać się niechcianych emocji. Nadzędne znaczenie w takim wzorowaniu się mają raczej emocje niż myślenie. Możliwość oddziaływania na uczucia z pomocą nie tylko świadomości, ale również woli i uczuć, świadczy, że emocjonalność jest bardziej plastyczna, niż nam się zdaje.

Jednak z drugiej strony kształtowanie uczuć jest *prze m i a n ą s a m e j o s o b y*: kształtowaniem siebie samego. Nie można traktować emocji jako pewnych zewnętrznych obiektów, ale jako „części” samej osoby. Zatem przy leczeniu uczuć nie ma mowy o inżynierii uczuciowej ani o tresurze emocjonalnej – sposób dokonywania zmian uczuciowych i ich zasięg są trudne do ustalenia, bo stawką w tej grze jest własna tożsamość. Kształtowanie własnych uczuć, oparte na sile i delikatności zarazem, jest częścią tej mądrości, której wymaga wielkie zadanie budowania samego siebie.

Jest jasne, że im emocja bardziej trwała i mocniejsza, tym dłuższy i trudniejszy jest proces jej zmiany. Współcześnie jesteśmy przekonani o silnym powiązaniu władz duszy – zatem musimy przyjąć, że oddziaływanie na emocje musi angażować wszystkie siły jednostki. Co więcej, nie zawsze kształtowanie emocji wymaga poddania ich rozumowi i woli – subtelny proces budowania jedności i autentyczności jednostki wymaga rozwoju i wzajemnej kontroli wszystkich elementów. Może być również tak, że obecność niektórych emocji powinna regulować myślenie i działanie osoby (główną siłą emocjonalno-duchową w chrześcijaństwie powinna być miłość).

Osoba jest po części tworem siebie samej. Wbrew tradycyjnym filozoficznym koncepcjom emocji wydaje się, że nadmierność uczuciowa nie musi być znamiem niedoskonałości. Osoba ma faktycznie prawo i obowiązek ekspresji uczuć, które ją budują – a także zmiany uczuć, które doprowadzają do destrukcji. Zauważmy, że mimo niepełnej władzy nad uczuciami nie jesteśmy zwolnieni z odpowiedzialności za nie, bo jest to część odpowiedzialności za siebie samych. Nie możemy zgodzić się na

zwolnienie od odpowiedzialności charakterystyczne dla współczesnych psychoterapeutów i duszpasterzy.

## NIE TYLKO DLA UCZUCIOWCÓW

Patrząc na ludzi pogrążonych w uczuciowych zawirowaniach, widzimy, jak wiele zależy w osiągnięciu pokoju wewnętrznego od wyciszenia niektórych uczuć i pobudzenia innych. Ludzie dobrze wiedzą, czego pragną, znają również swoje bóle. Dlatego szukają psychoterapeutów i mistrzów duchowości. W sferze emocji i wrażliwości toczy się walka o duszę współczesnego człowieka.

Ważne, żeby psychoterapeuci i duszpasterze potraktowali poważnie swoje zapewnienia o ważnej roli emocji i cielesności w życiu człowieka. Przyjmując, że emocje odgrywają centralną rolę w naszym życiu duchowym – możemy czerpać śmiało z mistrzów duchowości. Zauważamy bowiem, że choćby u Ojców Pustyni refleksja pozwala powiązać przeżywaną emocję z centrum osoby (np. odkryć powiązanie lęku z pierwotnym lękiem, który buduje egzystencję istot skończonych). Dzięki uczuciom sięgamy do rdzenia osoby, tam gdzie może ona zakorzenić się w Bogu. Zrozumienie emocji oznacza usytuowanie jej we wnętrzu osoby i pokazanie związków z centrum egzystencji. Takie rozumienie nadaje głębsze znaczenie technikom psychologicznym, z których korzystają psychoterapeuci i duszpasterze, i pozwala uchwycić głębszy sens przewycięzania i przemiany „złych” emocji, które zagnieździły się w ludzkim wnętrzu.

## Summary

The article presents a critical analysis of the psychotherapeutic theory of emotions.

The psychotherapeutic theory is based on three assumptions. Firstly, it assumes that the emotional sphere plays a crucial role in our life. Secondly, it claims that we should feel free to express our emotions, which means that either there are no „bad” emotions, or that one does not bear responsibility for experiencing emotions which are „destructive”. Finally, it proposes that we should shape the „bad” emotions not by force, but rather through reflection and understanding. In my article I substantiate a claim that a theory founded upon such assumptions is bound to be incoherent, for it is impossible to combine the central role of

emotions with a lack of responsibility and a distanced attitude towards them. Some priests support the psychotherapeutic theory of emotions, pointing to the biblical tradition and to the tradition of the Desert Fathers. However, it seems that the Christian tradition does not confirm the opinion about the innocence of feelings.

Not only is such incoherence of assumptions a discredit to the theory, but it also forms a threat to the practice. Instead of fighting with the destructive emotions on their own, the supporters of psychotherapy place more trust in the reflexive techniques and emotional analysis, and more and more often turn to professional specialists, whereas the supporters of the „new” trend in the pastoral service follow the examples of the Desert Fathers – forgetting that the complex techniques of spiritual combat with emotions are appropriate only for the well trained „spiritual strongmen”, rather than for the confused and weak contemporary people.

The concept of emotions I propose is different: emotions form a central part of human life, therefore, if we want to be responsible for ourselves, we must also take responsibility for our emotional sphere. This means accepting the existence of negative and destructive emotions and changing them not only via self-reflection, but also through the drudgery of forming our own character.

ADAM WORKOWSKI (1962), filozof, adiunkt Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i wykładowca w Collegium Civitas w Warszawie. Publikował m.in. w „Znaku”, „Rzeczpospolitej” i w „Zeszytach Karmelitańskich”. Mieszka w Krakowie.  
E-mail: aworek@autocom.pl

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI

## MISTYCYZM PLOTYNA

O życiu Plotyna nie wiemy zbyt wiele, mimo że dysponujemy biografią filozofa spisaną przez jego ucznia, Porfiriusza.<sup>1</sup> Sam Plotyn nie chciał mówić o swym pochodzeniu, rodzicach, ojczyźnie i trzymał w tajemnicy datę swych urodzin, aby nie była uroczystie obchodzona w jego szkole.<sup>2</sup> Porfiriusz przedstawia nam zatem raczej portret Plotyna, w którym dobór wspomnień i anegdot został ściśle podporządkowany pedagogicznemu celowi tego dzieła. To charakterystyczne dla całej filozoficznej literatury Antyku: każdy gatunek literacki (a było ich już w tym czasie wiele)<sup>3</sup> miał swoją funkcję, wybór formy wypowiedzi zależał od jej celu.<sup>4</sup> A celem biografii filozoficznej, już od jej początków w szkołach Platona i Arystotelesa,<sup>5</sup> było zaprezentowanie pewnego ideału życia – *bios philosophikos*. Antyczna biografia filozoficzna jest zarazem hagiografią, jak i protreptyką –

<sup>1</sup> Por. Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg* (dalej jako: V.P.), w: Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. I. Pewne dodatkowe informacje czerpiemy z dzieła Eunapiosa *Vitae Philosophorum ac Sophistarum*.

<sup>2</sup> Por. V.P., 2.

<sup>3</sup> Mianowicie: dialog, protreptyk, biografia, anegdota, diatryba, apoftegmat, wspomnienie, list, poemat, streszczenie, doksografia, izagoga, słownik, traktat, komentarz.

<sup>4</sup> Pisma Arystotelesa, na przykład, można podzielić na trzy grupy – dialogi, materiały naukowe i traktaty – właśnie ze względu na ich cel; por. W. D. Ross, *Aristotle*, Londyn 1995 (6), s. 6 n.

<sup>5</sup> Na temat biografii – jej historii i roli w filozofii antycznej – por. P. Paczkowski, *Ancient tradition concerning the Pre-socratic philosophy*, „Organon” 2003, nr 32, s. 1-8. Por. także: W. Jaeger, *On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life*, w: *Aristotle. Fundamental of the History of His Development*, Oxford 1948 (2), s. 426-461.



przedstawia pewien etos i nakłania doń. Porfiriusz przedstawia więc swego mistrza jako świadomie i konsekwentnie realizującego własny ideał filozoficznego życia. *Vita Plotini* stanowić ma praktyczne potwierdzenie nauk głoszonych przez Plotyna, ich wsparcie w wymiarze egzystencjalnym. Ma być dowodem zgodności *logos* i *ergon*, którą Platonowski Sokrates uczynił ostatecznym wyznacznikiem filozoficznej prawdy.

Hagiograficzne i protreptyczne cele tego dzieła zdecydowały o jego treści, mamy jednak prawo zaufać Porfiriuszowi, jeśli nawet nie we wszystkich szczegółach,<sup>6</sup> to w ogólnym obrazie, jaki wylania się z portretu Plotyna. W tych czasach bowiem filozofia była już powszechnie postrzegana jako *hairesis* – wybór życiowej drogi. Widać to również w tekstach Plotyna, w tych miejscach na przykład, w których jego polemika z gnostycyzmem kieruje się nie tyle przeciw teoretycznym założeniom tego ostatniego, co przeciw jego życiowym konsekwencjom.<sup>7</sup> Plotyn nie był oryginalny ani w swoim rozumieniu filozofii, ani nawet w filozoficznych tezach, jego geniusz tkwił w sile jego duchowego życia. Potrafił, jak nikt przed nim od czasów Platona i Arystotelesa, harmonijnie połączyć głęboką filozoficzną *theōria* z piękną filozoficzną *praxis*.

Nic pewnego nie wiemy o bezpośrednich poprzednikach Plotyna. W neoplatonizmie jak w tyglu zmieszane zostały bowiem niemal wszystkie wcześniejsze doktryny filozoficzne. Odnajdziemy tam Platonowską naukę o ideach i kosmologię z *Timajosa*; Arystotelesowską koncepcję Boga, naukę o akcji i potencji, o substancji, logikę i teorię poznania; odnajdziemy tam elementy filozofii stoickiej, neopitagorejskiej i żydowskiej (Filon z Aleksandrii).

W starożytności zarzucano Plotynowi, że przywłaszczył sobie naukę Numeniosa z Apamei,<sup>8</sup> myśliciela łączącego neopitagoreizm z medioplatonizmem, ale w tamtych czasach do wysunięcia tego typu oskarżenia wystarczyło dostrzeżenie podobieństwa między poglądami dwóch filozofów. Dzieła Numeniosa czytano w szkole Plotyna, podobnie jak dzieła innych komentatorów Platona i Arystotelesa, taka była po prostu metoda pracy w szkole,<sup>9</sup> ale zasadą były samodzielne badania, prowadzone przez Plotyna „w duchu Ammoniusza”<sup>10</sup>. Ammonios Sakkas był nauczycielem Plotyna, ale wszystkie doniesienia na temat jego nauk są późniejsze i wy-

<sup>6</sup> Niektóre anegdoty brzmią nieprawdopodobnie, w innych widać chęć przedstawienia w wyjątkowym świetle relacji Porfiriusza z jego mistrzem.

<sup>7</sup> Por. *Enneady* II, 9.

<sup>8</sup> Por. V.P., 17.

<sup>9</sup> Por. V.P., 14.

<sup>10</sup> Tamże.

kazują tendencję do przypisywania mu poglądów już *stricte* neoplatoniskich.<sup>11</sup> Ammoniusz niczego nie napisał i jego przypadek przypomina Sokratesa – był mianowicie jednym z tych nauczycieli, którzy potrafili wskazać kierunek myślicielom o samodzielnych i niezależnych umysłach.<sup>12</sup> Ale do jakiego stopnia poglądy Ammoniusza powiełały nauki Plotyna czy Orygenesesa,<sup>13</sup> pozostanie dla nas tajemnicą.

Wszystko to nie zmienia faktu, że największym nauczycielem Plotyna, jego *d u c h o w y m* mistrzem, był Platon. *Enneady*, mimo formy traktatów, są bowiem, jak większość dzieł filozoficznych późnego Antyku, *k o m e n t a r z a m i*. Plotyn pisze:

słowa nasze nie są nowe i nie zostały dopiero teraz wypowiedziane, lecz już dawno, a tylko nie w sposób łatwy do zrozumienia, tak iż obecne słowa są jeno wyjaśnieniem tamtych, dzięki świadectwom, które wykazały starożytność tych poglądów na podstawie pism samego Platona.<sup>14</sup>

Warto tu zauważyć, że antyczne teksty filozoficzne pełniły inne funkcje niż współczesne. Motywem twórczości współczesnych autorów jest chęć natychmiastowego zaprezentowania swego oryginalnego stanowiska, podczas gdy filozoficzne pisanie Antyku służyć miało egzegezie, ćwiczeniu i zachęce. Nie jest do końca słusznym twierdzenie Pierre'a Hadota, że w czasach Plotyna oryginalność była wadą,<sup>15</sup> upewniają nas o tym właśnie owe zarzuty o przywłaszczenie sobie cudzych myśli czy o zwykłe powtarzanie ich we własnych tylko słowach.<sup>16</sup> Ale pewne tradycyjne poglądy są w tej epoce *u z n a n e* i oryginalność przejawić się może jedynie w ukazaniu ich głębi i przeoczonego przez innych sensu. Wzięło się to stąd, że pisanie w tym czasie było produktem szkół, myślenia rozwijającego się w szkołach, nakierowanego na współpracę nauczycieli i uczniów. Formy i funkcje tekstu filozoficznego są z tym ściśle związane. O *Enneadach* wiemy, że miały źródło w szkolnych dyskusjach i nauczaniu ustnym, zapis był w ich przypadku czymś wtórnym,<sup>17</sup> a treść była zawsze odpowiedzią na konkretny problem. Teoretyczna spekulacja jest tu wynikiem pewnej pedagogicznej potrzeby. Pisma Plotyna charakteryzuje za-

<sup>11</sup> Testimonia zebrał G. Bruni: *Ammonio Sacca e i suoi „frammenti“*, Roma 1959.

<sup>12</sup> Por. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, Cambridge 1928 (2), s. 32.

<sup>13</sup> Ammoniusz miał prawdopodobnie dwóch uczniów o tym imieniu: chrześcijańskiego filozofa, którego pisma się zachowały, i Orygenesesa Poganina, przyjaciela Plotyna i Herenniusza.

<sup>14</sup> *Enneady* V, 1, 8; tłum. A. Krokiewicz.

<sup>15</sup> Por. P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 7.

<sup>16</sup> Taki zarzut Longinusa wobec współczesnych mu filozofów cytuje Porfiriusz: V.P., 20.

<sup>17</sup> Por. V.P., 5.

tem egzegetyczne i hermeneutyczne podejście do pewnych tekstów filozoficznych i zawartych w nich problemów. *Enneady* stanowią odmianę komentarza teoretycznego – w odróżnieniu od komentarzy szkolnych i historycznych.

Komentarz szkolny miał postać komentarza bieżącego: omawiany tekst filozoficzny podzielony był w nim na fragmenty, z których każdy poddawany był wyjaśnieniu – fragment tekstu plus komentarz tworzyły „lekcję” (*praxeis*). A jeśli komentator zainteresowany był pewnym tematem, wtedy wybierał odpowiednie fragmenty tekstu z nim właśnie związane.

Komentarz historyczny z kolei nie śledził linii argumentacji w danym tekście, tylko przedstawiał stan badań nad jakimś problemem, a jego celem było podkreślenie różnicy między rozwiązaniem proponowanym przez autora a innymi. Ostatnie antyczne komentarze – neoplatoników, Proklosa i Simpliciosa – miały taki właśnie charakter. Dla nas są one nieocenionym źródłem informacji o dawnych poglądach.

Komentarz teoretyczny natomiast był w dużym stopniu dziełem samodzielnym i był sposobem, w jaki wyraziła się oryginalna myśl filozoficzna późnego Antyku. Komentarze teoretyczne dzieliły się na „badania” (*dzētēmata*) i „rozwiązania” (*lyseis*). Klasycznymi przykładami pierwszych są niektóre dzieła Plutarcha oraz pisma Aleksandra z Afrodyzji, prezentujące problemy i pytania dyskutowane podczas lekcji. *Lyseis* prezentowały zaś punkt widzenia nauczyciela. Zachowane dzieło Damaskiosa, ostatniego scholarchy Akademii, *Problemy i rozwiązania dotyczące pierwszych zasad*, jest komentarzem tego typu.

*Enneady* mają podobny charakter, prezentują mianowicie naukowe opracowanie pewnych zagadnień – ich podstawą jest pełna wiedza o poglądach dawnych myślicieli, wśród których pierwszym i największym jest Platon. Lista tych zagadnień jest długa, ale zaplecze każdego traktatu Plotyna stanowi jedna, centralna dla jego nauk myśl o tym, co – jak pisze P. Hadot – absolutnie proste.<sup>18</sup> Z tego punktu widzenia wszystkie traktaty Plotyna są apelem skierowanym do duszy<sup>19</sup> i wskazują drogę do doświadczenia, w którym wyraża się mistycyzm Plotyna.

Do duszy kierowane są *Enneady* i dusza jest ich bohaterką.<sup>20</sup> A to dlatego, że w myśl nauki Plotyna dusza jest centrum, z którego prowadzą: droga w górę i droga w dół. Dusza znajduje się pośrodku między rzeczami, od

których pochodzi, a tymi, których sama jest początkiem.<sup>21</sup> Dusza rozpościera się między niebem a ziemią, mówi obrazowo Plotyn,<sup>22</sup> cytując Homera<sup>23</sup> i pozostając pozornie w tradycji platońskiej. Platon nazywał człowieka rośliną, której korzenie tkwią w niebie.<sup>24</sup> Plotyn, przejmując tę ideę, nadaje jej zupełnie nowy sens. Niebo i ziemia, Bóg i materia to przeciwległe krańce duszy – jej samej. Przebywając drogę w górę, dusza poznaje samą siebie, swoje najgłębiej ukryte źródło. Jak widać, metafory przestrzenne są tu nieco złudne, Plotyn zapożycza je z tradycji filozoficznej i mitologicznej, ale nie wpływają one na treść jego filozoficznego myślenia.<sup>25</sup>

Bóg jest w duszy, tylko zaprzątnięta ziemskimi troskami dusza nie jest tego świadoma. Ekstaza (*ex stasis*) jest przebywaniem jaźni na zewnątrz innych rzeczy, ale wewnątrz siebie,<sup>26</sup> *unia mystica* zaś – jednością w sobie. Filozofia Plotyna daje wyraz odczuciu, żywionemu przez jego epokę powszechnie i głęboko – obcości człowieka w ziemskim świecie. Ale Plotyn widzi inne jego źródła niż współczesne mu ruchy religijne i inne nadzieje daje na osiągnięcie szczęścia. Dusza nie utraciła kontaktu z Bogiem, nie upadła w świat materialny wskutek działań złego Demiurga (gnostycyzm), lecz jest jednocześnie w obu światach<sup>27</sup> – to jej duchowa przestrzeń. Upewniają nas o tym te wyjątkowe momenty, kiedy doświadczamy jedności z Bogiem w nas:

Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję na zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego „działu”...<sup>28</sup>

Taka pełna manifestacja naszego wnętrza nie jest jednak, według Plotyna, nagłą wizją, która przydarzyć się może każdemu, lecz zakłada wspinięcie się po pewnych stopniach. Zaczynamy od tego, że widzimy, iż nasza cielesna aktywność w świecie materialnym, przejawiająca się na różny sposób, zakłada pewną nadrzędną, kierującą nią jedność – naszą duszę. W duszy odkrywamy z kolei wielość dążeń i pragnień, które, podobnie,

<sup>21</sup> Por. *Enneady* IV 3, 1.

<sup>22</sup> Por. *Enneady* IV 3, 12.

<sup>23</sup> Por. *Iliada* IV 443: „Nogami depce ziemię, głowę w niebie kryje”, tłum. F. K. Dmochowski.

<sup>24</sup> Por. *Timajos* 90a.

<sup>25</sup> Odróżnianie filozoficznej prawdy od jej mitologicznych szat będzie praktyką charakterystyczną dla neoplatoników, w których mitologia traktowana będzie jako *auxilla philosophiae* (a więc odwrotnie niż w scholastyce). Por. np. komentarze Proklosa do *Timajosa* czy *Parmenidesa*; por. także *Enneady* IV 3, 14, gdzie filozoficznemu objaśnieniu poddany zostaje mit o Pandorze i Prometeuszu.

<sup>26</sup> Por. *Enneady* IV 8, 1.

<sup>27</sup> Por. *Enneady* IV 8, 8.

<sup>28</sup> *Enneady* IV 8, 1; tłum. A. Krokiewicz.

<sup>18</sup> Por. P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>19</sup> Por. *Enneady* V 1, 1.

<sup>20</sup> A. Krokiewicz pisze w swoim wstępie do *Ennead*: „*Enneady* robią wrażenie jakby dramatu, który się składa z mnóstwa scen dłuższych i krótszych i którego główną bohaterką jest »jaźń ludzka«, w szczególności »jaźń Plotyna.«” Por. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. XLIII.

kierowane być muszą przez jakąś jedność – nasz umysł. Ten postrzegać możemy jako wielość aktów intelektualnych; ale wszystkie one są ze sobą przecież powiązane, tak jakby jakaś siła w naszym umyśle, jedna jedyna myśl, kierowała wszystkimi jego aktami. Plotyn nazywa tę myśl – Bogiem, istniejącym w każdej indywidualnej duszy pod postacią spójności wielu aktów. Ta spójność dowodzi, że umysł nie chce oddalać się od Boga, nie chce się rozpraszać. I jeśli uda mu się dojść do takiej jedności w sobie samym, pyta: kto jest jej Ojcem, kto jest wcześniejszy, kto jest jej przyczyną?<sup>29</sup> Myśl jest tylko spójnością wielu aktów; to, co wyższe, musi być Jednością wolną od wszelkiej wielości. Taka jest duchowa droga do Absolutu. Jaźn musi wyjść poza umysł, *apostasis* („oderwanie”, termin Platoński) ma wartość wtedy, kiedy prowadzi do stanu, w którym dusza staje się jednością i uwalnia od wszystkiego, co mogłoby ją ograniczać. Tak więc w filozofii Plotyna nie chodzi o naśladowanie Boga,<sup>30</sup> lecz stanie się Bogiem i odczucie Jego najprawdziwszej obecności. Platon porównywał filozofię do wtajemniczenia w misteria,<sup>31</sup> dla Plotyna filozofia jest najwyższą postacią misterium.

Sam Plotyn nie kierował się przy tym w stronę praktyk religijnych ani teurgii. Porfiriusz przytacza odpowiedź, której jego mistrz udzielił Ameliusowi, kiedy ten zaprosił go do wspólnego składania ofiar: „To oni (mianowicie bogowie) muszą do mnie przychodzić, a nie ja do nich.”<sup>32</sup> Teurgia – wiara w możliwość przywoływania Boga i czerpania z Jego mocy – stanie się elementem doktryny neoplatońskiej dopiero od czasów Jamblicha, który przeciwstawi teurgów filozofom, twierdząc, że nie da się dojść do Boga na drodze czysto intelektualnej.<sup>33</sup> Droga, jaką wskazuje Plotyn, też oczywiście wykracza poza umysłowe poznanie, ale nie odwołuje się do żadnych teurgicznych praktyk. Jest po prostu metamorfozą duszy.

Można mówić o różnych drogach do Absolutu, ale o si ą g n ą ć Boga można tylko w jeden sposób – przez zamknięcie oczu na wszystko inne. Poszukująca Boga dusza musi porzucić wszystko: zmysłowe postrzeżenia, umysłowe wyobrażenia, opinie. *Aphele panta* – mówi Plotyn do duszy – „odrzuć wszystko!”<sup>34</sup> Wróć do swojej Pierwszej Natury i stań się nieufor-

<sup>29</sup> Por. *Enneady* V 1, 5.

<sup>30</sup> Naśladowanie Boga to cel filozoficznego życia wg Platona (por. *Tejjet* 176b), podobna myśl pojawia się też u Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* 1177b 26-1178a 8, 1179a 24-32).

<sup>31</sup> Por. *Uczta* 210a; *Fedon* 69c-d.

<sup>32</sup> V.P., 10.

<sup>33</sup> Taką koncepcję prezentuje Jamblich w zachowanym do naszych czasów dziele *De mysteriis Aegyptiorum*. Śladem Jamblicha pójdą inni neoplatonicy, w szczególności Proklos, dla którego działalność teurgiczna będzie czymś wyższym od filozoficznej.

<sup>34</sup> *Enneady* V 3, 17.

mowana – *aneideos* – bezpostaciowa, jak materia, która ma dopiero przyjąć formę.<sup>35</sup> To znaczy: odrzuć ciało, które nie należy do pierwszej natury duszy. Potem tę duszę, która jest formą ciała: zmysłowe spostrzeżenia, pragnienia i namiętności. Zostanie wówczas umysł, ale i ten należy odrzucić, bo nic, co umysł może orzekać o rzeczach, nie może być orzekane o Jedności:

Wznieść się trzeba zatem ponad wiedzę i ani na krok nie wolno występować z jednobytu, lecz stronić trzeba od wiedzy i od jej zdobyczy, i w ogóle od każdego innego, choćby pięknego, widoku, albowiem wszelkie piękno jest późniejsze od Niego i od Niego pochodzi, podobnie jak całe dzienne światło pochodzi od słońca. Toteż „nie można Go przedstawić – powiada (mian. Platon) – ani w słowie, ani w piśmie”. Ale nasze pisanie i mówienie ma na celu, aby wyprawić do Niego i za pomocą wywodów rozpałać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć.<sup>36</sup>

Dusza musi być przygotowana na przyjście Boga, pozostawać w ciszy. Do tej idei nawiązą później mistycy chrześcijańscy. Mistrz Eckhart będzie mówił o „odosobnieniu” (*Abgeschiedenheit*) duszy, uwolnieniu jej od wszystkiego, co się może jawić jako przedmiot pragnienia, troski, poznania, działania, pożądania.<sup>37</sup> One zaśmiecają duszę i jeśli jesteśmy do nich przywiązani, to pozwalamy, aby w świątyni handlowali kupcy i by panował w niej hałas.<sup>38</sup> Stan duszy odosobnionej nazywa Eckhart ciszą.

Droga duszy do Boga jest „ucieczką samotnika do Samotnika”<sup>39</sup>, spełniającą się w doświadczeniu, niemożliwym, co prawda, do adekwatnego opisanie, ale które jest teoretyczną konsekwencją tej doktryny.<sup>40</sup> Opis doświadczenia mistycznego odwoływać się musi do metafor – prawie zawsze jest to metafora światła: „I wtedy trzeba wierzyć, że się widziało, kiedy duszy nagle światło rozbłyśnie, albowiem ono jest, to światło, od Niego i jest to On Sam!”<sup>41</sup>

Niewielu ludzi może doznać ekstazy, a w życiu większości z nich będzie to doświadczenie rzadkie. Porfiriusz wyznaje, że do „tego Boga, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci, a który króluje ponad umysłem

<sup>35</sup> Por. *Enneady* VI 9, 7.

<sup>36</sup> *Enneady* VI 9, 4; tłum. A. Krokiewicz.

<sup>37</sup> Por. Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: tegoż, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

<sup>38</sup> Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 79.

<sup>39</sup> *Enneady* VI 9, 11.

<sup>40</sup> Nie zaś odwrotnie, doktryna nie jest bowiem u Plotyna konsekwencją mistycznych doświadczeń.

<sup>41</sup> *Enneady* V 3, 17; tłum. A. Krokiewicz.

i całym światem umysłowym", raz jeden udało mu się zbliżyć i zjednoczyć z Nim; a miał wówczas lat sześćdziesiąt osiem.<sup>42</sup> W szkołach neoplatonickich zaistnieje nawet tendencja do odsuwania możliwości osiągnięcia ekstazy dopiero w życie pozaziemskie.<sup>43</sup>

Koncepcję ekstazy wyczytuje Plotyn – jak większość swoich koncepcji – z Platona. U tego ostatniego pojawiła się bowiem po raz pierwszy idea poznania tego, co boskie i budzące entuzjazm, czego poznanie daje prawdziwe szczęście.<sup>44</sup> Poznanie to dostępne jest tylko duszom o odpowiedniej naturze, twierdzi Platon w *Liście VII*, wymaga ćwiczeń i trudu, ale rozbłyskuje nagle, niczym płomień od iskry, a to, czego dotyczy, nie daje się ująć w słowa.<sup>45</sup> Od Platona wreszcie przejął Plotyn koncepcję ponadbytowego Dobra.<sup>46</sup> I to są helleńskie źródła mistycyzmu Plotyna, nawet jeśli sam mistycyzm oznaczał już od nich odejście. Plotyn wykorzystał idee klasycznej filozofii greckiej, ale przekształcił je w duchu swojej epoki. Platońska nauka o Erosie, teza, że świat zmysłowy jest jaśminą, orficka idea, że ciało jest więzieniem duszy – to wszystko nabiera innego znaczenia u Plotyna. Nie chodzi już bowiem o rozbudzenie naszego wewnętrznego, umysłowego widzenia, nie chodzi o poznanie boskiego świata, lecz o stanie się jednością. Doktrynę tego typu co neoplatonicka niezwykle trudno wyjaśnić bez odwoływania się do obrazów. W filozofii Plotyna służą one jednak przede wszystkim wytworzeniu odpowiedniego nastawienia duszy.

### Summary

On the activity of Plotinus an account is given by his disciple Porphyry, who wrote his life. *Vita Plotini* is a portrait of a philosopher and, as such, it is a confirmation of Plotinus' doctrine in the existential plane. This biography has a protreptic aim, it presents some philosophical ethos and turns the reader to it.

The doctrine of Plotinus is presented in this essay as an appeal to the human soul. The *Enneads* tell us the way to the experience in which the mysticism of Plotinus finds its expression. In the doctrine of Plotinus the soul is the centre from which the way up and the way down lead, and between the God and the

<sup>42</sup> Por. V.P., 23.

<sup>43</sup> Por. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, dz. cyt., s. 100.

<sup>44</sup> Por. chociażby *Uczta* 210e-212a.

<sup>45</sup> Por. *List VII* 341 c-d, 344a.

<sup>46</sup> Por. *Państwo* 509b.

matter a physical space of the soul is outspread. The way to the God is for the soul a journey to its deepest source. Plotinus' philosophy is an exhortation to this journey.

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI, dr, adiunkt Zakładu Historii Filozofii (Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego).

E-mail: pacz.przem@wp.pl

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

## DUCHOWA WARTOŚĆ KOSMOPOLITYZMU

## OGÓLNE I KONKRETNE POJĘCIE KOSMOPOLITYZMU

Kosmopolityzm naturalnie jest zjawiskiem złożonym i dotyczącym wielorakich aspektów życia – nie sposób go omówić wyczerpująco w wypowiedzi tak krótkiej, jak obecna. W wypowiedzi tej chciałbym wskazać jedynie na kosmopolityzm jako na wartość duchową, przez co rozumiem wartość, która przynosi jednostce spokój/pokój.

Wcześniej chciałbym określić pojęcie kosmopolityzmu, które funkcjonuje w tym artykule.<sup>1</sup> Otóż wyróżniłbym dwa aspekty kosmopolityzmu: ogólny i konkretny. W pierwszym, zgodnie z obiegowymi, powszechnie znanymi określeniami oznacza on bycie obywatelem świata, uznanie całego świata za swoją ojczyznę, uznanie braterstwa w wszystkich ludzi bez względu na narodowe i rasowe różnice, jakie ich dzielą. Mimo że wzniosły i szlachetny, tak rozumiany kosmopolityzm może grozić jednak dystansem do aktualnej sytuacji jednostki, w której się ona znajduje – może prowadzić do zaniedbania i lekceważenia praktyki moralnej, skierowanej przeciwko prawie zawsze wobec konkretnego otoczenia społecznego. Afirmując brata na innym kontynencie, można zapoznać potrzeby brata z zaścianu. Dlatego ogólne pojęcie kosmopolityzmu

<sup>1</sup> Pełniejsze omówienie pojęcia kosmopolityzmu w: Z. Kaźmierczak, *Kosmopolityzm jako wartość chrześcijańska*, „Idea” XVI, s. 133-154, a zwłaszcza s. 133-136.

winno zostać uzupełnione przez jego bardziej konkretne rozumienie: w ramach tego ostatniego kosmopolityzm oznaczałby dystans do narodowej ekscytacji emocjonalnej wynikłej z identyfikacji narodowej – ekscytacji, która osłabia dobrą wolę i oświecony rozum popadające w potrzask ognistego kolektywnego egotyzmu, żarliwej ksenofobicznej pogardy, rozkołysania arbitralnych społecznych sympatii. Dystans ten pozwala na perspektywę stopniowego otwierania się na całą ludzkość, otwierania się emocjonalnego i zaangażowanego, a zarazem nie przeszkadza, lecz bardzo wydatnie pomaga moralnemu zaangażowaniu *hic et nunc*.

Kosmopolityzm w tym ogólno-konkretnym pojęciu nie przeciwstawiam patriotyzmowi, jeżeli to ostatnie rozumie się jako moralną troskę o materialne i społeczne otoczenie jednostki; przeciwstawiam natomiast patriotyzmowi, jeżeli rozumie się go jako narodową ekscytację emocjonalną. Skoro jednak, jak się wydaje, oba te heteronomiczne określenia wchodzą w najbardziej rozpowszechnione pojęcie patriotyzmu, celem uniknięcia nieporozumień nie sposób używać pojęcia kosmopolityzmu jako prostego przeciwieństwa pojęcia patriotyzmu. Dlatego w niniejszej wypowiedzi kosmopolityzm przeciwstawiam nie patriotyzmowi *tout court*, lecz postawie identyfikacji narodowej, postawie, która czyni naród przedmiotem identyfikacji ze strony jednostki.

Kosmopolityzm uznaje się niekiedy za postawę niemożliwą i nieprawdziwą: „Tożsamość jednostki – powiada Jerzy Szacki – wprowadzie w coraz mniejszym stopniu jest dziedziczona, a w coraz większym kształtowana przez nią samą, ale ciągle zależna jest mocno od tego, w jakim środowisku się dorasta, w jakim świecie społecznym żyje. Obywatelstwo świata to formuła ideologiczna, nie rzeczywistość.”<sup>2</sup> Słowa te nasuwają myśl, iż przeciwnicy kosmopolityzmu powinni uświadomić sobie konsekwencje tego, co mówią: jeśli nie jest możliwy kosmopolityzm dlatego, że jest niezgodny z zasadami wychowania czy z kulturą, w jakiej się żyje, to tym samym trzeba by przyjąć, że niemożliwa byłaby żadna przemiana wewnętrzna i osobowościowa jednostki: wolność byłaby czystą fikcją, zaś wszelka dobrowolna odmienność od większości danej grupy społecznej nierealizowalną aberracją. Przeciwnicy kosmopolityzmu są zatem przeciwnikami wszystkich stanowisk, które nie zakładają biernego trwania w tym samym społecznym świecie, w którym się urodziło. W ten sposób zapoznawaliby europejskie procesy reformacji i oświecenia, które byłyby naturalnie niemożliwe, gdyby wszyscy Europejczycy uzależniali swoją tożsamość tak

<sup>2</sup> Mikrokosmos kosmopolitów. Rozmowa Włodzimierza Kalickiego z Jerzym Szackim, „Gazeta Wyborcza”, 13.09.2002.

„mocno”, jak chce Jerzy Szacki, od tego, w jakim środowisku dorastali. Przeciwnicy kosmopolityzmu zakładaliby, że pod wpływem takich czy innych jednostek w społeczeństwie nic by się nie zmieniało, co jest ewidentnym fałszem. Jerzy Szacki stosuje, zauważmy, osobliwą argumentację: bycie „obywatelem świata” jest, jego zdaniem, nie do przyjęcia dlatego, gdyż jest nie do przyjęcia przez przytłaczającą liczbę ludzi: „Przytłaczająca większość ludzi ani tego nie pragnie, ani nawet nie potrafi sobie tego wyobrazić.”<sup>3</sup> Na pomysł, że w kreowaniu naszego osobistego światopoglądu idealnie niewiele powinno nas obchodzić, co myśli przytłaczająca, średnia lub zupełnie mała liczba ludzi, Szacki nie wpada.

Odnosząc się dalej do wypowiedzi Szackiego, można by zauważyć, że z fundamentalnego i oczywistego faktu, iż jednostka znajduje się od kołyski po grób pod wpływem oddziaływań społecznych, nie wynika konieczność przyjęcia tezy o identyfikacji narodowej. Oddziaływanie to jest najpierw oddziaływaniem rodziców, a to jako takie nie jest narodowe, ale właśnie rodzicielskie. Oddziaływanie społeczeństwa dotyczy z kolei również jego sprzeczności klasowych, tzn. ekonomicznych, i tutaj także nie ma miejsca na kwestie narodowe (np. narodowość biznesmena, który nie wypłaca pensji na czas, jest bez znaczenia dla tego, kto tej pensji nie otrzymuje). Poza tym jak wyglądałby związek między tożsamością narodową jednostki a otoczeniem społecznym, w którym żyje obok siebie nie jedna grupa etniczna, ale wiele (jak np. w wielu miejscowościach na Podlasiu czy Opolszczyźnie)? Jaka tożsamość narodowa miałaby powstać w takich warunkach u ewentualnie ulegającej społecznemu oddziaływaniu jednostki?

Powinniśmy również zwrócić uwagę na to, że sam fakt bycia określonym w swym charakterze czy osobowości przez wychowanie i kulturę nie obala kosmopolityzmu i w żaden sposób mu nie zagraża. Aby uznać braterstwo wszystkich ludzi niezależnie od ich narodu, języka czy rasy, nie potrzeba, aby swoistości narodowe, językowe czy rasowe zanikły i aby powstała jedna kultura, jeden język i jedna rasa. Długo bliźni musiałyby czekać na naszą afirmację, jeżeli ta ostatnia zawisłaby od naszego oczekiwania, kiedy zmieni się jego temperament, kolor skóry i język, tak że moglibyśmy dostrzec w nim podobnego do nas. Aby uznać braterstwo wszystkich ludzi, nie potrzebny jest nam *ein Volk*. Jednolitość była raczej zawsze celem i źródłem wszelkiej przemocy wobec ludzi odmiennych i jednolitość ta nie jest nam zgoła potrzebna do tego, aby zerwać z emocjonalną ekscytacją,

<sup>3</sup> Tamże.

której zaślepia tak bardzo życie narodowe. Przeciwnie, kosmopolityzm wymaga uznania wielości jako składnika świata i zaakceptowanie go.

## IDENTYFIKACJA I KOSMOPOLITYCZNA WOLNOŚĆ OD WSTYDU

Skoro kosmopolityzm ostrze swej krytyki kieruje pod adresem identyfikacji narodowej, zapytajmy najpierw, czym jest identyfikacja jako taka? Otóż identyfikacja powstaje w wyniku pragnienia wzmocnienia się przez jednostkę poprzez rozplynięcie się w innej osobie czy grupie. Jest to bardzo rozpowszechniony, mniej lub bardziej nieświadomy, proces psychiczno-duchowy, rozpoznawalny na wszystkich płaszczyznach życia i we wszystkich kulturach, skierowany nie tylko wobec osób, ale również wobec wszystkiego, co jest przez jednostkę – w realnym bądź tylko wyobrażonym sensie – posiadane (a więc wobec mieszkania, samochodu, tytułów, funkcji, wyglądu, języka, regionu, narodu itd.).

Lucien Lévy-Bruhl w odniesieniu do ludów pierwotnych nazwał ten proces *partycypacją mistyczną* i uznał ją za kluczowy element ich mentalności.<sup>4</sup> Według innego teoretyka tego fenomenu, Gerardusa van der Leeuwa, fakt partycypacji oznacza, że dla człowieka pierwotnego „nie ma terenów i brak wszelkich granic; nie ma podmiotu pojętego jako ustalony byt (fr. *entité fixe*) ani niezmiennego przedmiotu. Jest w s p ó l n o t a (fr. *communion*)”<sup>5</sup> – wspólnota, która jest dla tegoż człowieka przede wszystkim wspólnotą osób: rodziny, rodu i plemienia. Byty, które przez ludzi nowożytnych uznawane są za znajdujące się bezwzględnie na zewnątrz człowieka, przez ludzi pierwotnych, zgodnie z zasadą partycypacji, mogą zostać uznane za *de facto* usytuowane z a r a z e m na zewnątrz, jak i wewnątrz człowieka. Np. członkowie południowo-amerykańskiego ludu Bororos twierdzą, że są araras (czyli pewnym gatunkiem czerwonych papugi); warto zwrócić uwagę na to, że członkowie tego ludu nie mówią, że araras jest ich jakimś symbolem plemiennym, ale są przekonani, że papugi te rzeczywiście są nimi, a oni tymi papugami.<sup>6</sup> Według Gerardusa van der Leeuwa, również my, ludzie współcześni, żywimy, podobne do potrzeby

<sup>4</sup> Por. L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992, zwłaszcza s. 94-134.

<sup>5</sup> G. van der Leeuw, *La Mentalité primitive et la religion. Communication faite au VI Congrès Int. d'Hist. des Religions, „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses” 1935, s. 494. Cyt. za: G. van der Leeuw, L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique, Paris 1940, s. 205.*

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 44.

pierwotnych, dążenie do partycypacji.<sup>7</sup> *Participation mystique* w powyższym znaczeniu jest kategorią zaakceptowaną także przez Carla Gustava Junga.<sup>8</sup>

W wypadku relacji międzyludzkich identyfikacja/partycypacja zakłada pewne powiązanie i poszerzenie części życia psychiczno-duchowego jednostki na życie psychiczno-duchowe grupy. Identyfikacja ogólnie oznacza dwa fakty: najpierw to, że przedmiot identyfikacji jest przez identyfikującego jakoś *posiada* n y, a następnie to, że również przedmiot identyfikacji jakoś *posiada* identyfikującego się. Temu wzajemnemu posiadaniu się towarzyszą gwałtowne uczucia, e k s c y t a c j a e m o c j o n a l n a, w skład której wchodzi m.in. zyczliwość, solidarność, a w końcu też fascynacja i miłość. Uczucia te są do pewnego stopnia zrozumiałe, skoro, jak trafnie mówi łacińskie *dictum, similis simili gaudet*. W tym sensie identyfikacja narodowa może być, jak się wydaje, sporadycznym źródłem wsparcia dla twórczości jednostkowej.<sup>9</sup>

Grupa, która jest przedmiotem identyfikacji, będąc nośnikiem jakichś pozytywnych wartości, pozwala u c z e s t n i c z y ć w nich tym, którzy się z nią identyfikują, i pozwala im z nich być d u m n y m i. I odwrotnie: jeżeli grupie się nie powodzi lub jeżeli (np. przez swych reprezentantów) dokonuje czynów niegodnych moralnej aprobaty, niepowodzenie, moralna hańba i wstyd stają się też z konieczności udziałem jednostek, które z nią się identyfikują. Taki jest los każdego rozbudowanego organizmu. Pierwotniak cierpi mniej niż człowiek, bo ma mniej organów, które mogą cierpieć. Stąd człowiek narodowy, a więc człowiek, który przedmiotem swojej identyfikacji czyni naród, cierpi jeszcze bardziej niż musi cierpieć człowiek *tout court*: ponosi szkody na płaszczyźnie duchowej, gdyż zmuszony jest odczuwać w s t y d i o d p o w i e d z i a l n o ś ć za niepowodzenia narodu, chociaż obiektywnie w żaden sposób nie przyczynił się do nich i nie jest w stanie znaleźć w sobie żadnej osobistej za nie winy.

Nieuzasadniony wstyd i odpowiedzialność posiada szczególne znaczenie w przypadku historii. Człowiek narodowy ekspanduje bowiem nie

<sup>7</sup> Szersze omówienie tej kwestii: tamże, s. 44-51. Por. przykłady partycypacji w myśli Nietzschego: Z. Kaźmierczak, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardausa van der Leeuwa*, Kraków 2000, s. 154-157.

<sup>8</sup> Por. D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, tłum. L. Prokopiuk, Wrocław 1998, s. 122.

<sup>9</sup> Jak się wydaje, opierając się na teźże dumie, czerpiąc z niej pewność, a zarazem będąc pewny pozytywnej recepcji, jaką wyekspozowanie narodowego elementu wywoła wśród (narodowej) publiczności, twórca kultury może znaleźć w narodzie siłę napędową dla swej twórczości. Na przykład przekonanie Nietzschego, że „Niemcy są głęboży” (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York 1980, XI, s. 689), że niedgdyś byli „narodem myślicielei” (F. Nietzsche, *Götzen Dämmerung. Was den Deutschen abgeht*, 1) czy też, że bardziej męskich cnót nie posiada żaden inny naród (tamże) itp. pozwalały mu zapewne znaleźć w mocy narodu znaczące wzmocnienie dla swoich koncepcji aksjologicznych i samej twórczości filozoficznej.

tylko poprzez swój naród wzięty w jego terażniejszości, ale również – skoro w tradycyjnym ujęciu naród jest fenomenem historycznym – poprzez naród wzięty w jego przeszłości. Jak pisze zwolennik identyfikacji narodowej Mieczysław Albert Krąpiec, „niezwykle ważnym czynnikiem tworzenia się narodowej kultury, a przez to całego narodu, jest w s p ó l n a historia i utożsamienie się z nią wszystkich pokoleń”<sup>10</sup>. Dla narodu nie istnieje ani przeszłość, ani terażniejszość.<sup>11</sup> Sytuacja ta zdaje się dotyczyć w szczególnym stopniu Polaka; jak bowiem twierdzi Norman Davies, „nie ma kraju, w którym przeszłość bardziej ciąży na terażniejszości niż w Polsce”<sup>12</sup>.

Przyjrzyjmy się dwóm przykładom iluzorycznego wstydu tego rodzaju – jednemu z Polski, drugiemu – z Niemiec. Pierwszy dotyczy relacji Polaków wobec Żydów, drugi Niemców wobec Polaków.

W 1987 roku pojawił się, potem bardzo dyskutowany, artykuł Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*. Autor omawia w nim stopień odpowiedzialności Polaków za holocaust, który toczył się na polskich ziemiach. Dochodzi on nie tylko do wniosku, że winni są Polacy żyjący w czasie II wojny światowej, ale, zgodnie z narodową identyfikacją z historią, winni są Polacy *tout court*. Według niego zadaniem Polaków powinno być „zaprzestanie targów, prób obrony i usprawiedliwienia się. Zaprzestanie dyskusji na temat rzeczy, które były poza zasięgiem naszych możliwości podczas okupacji i wcześniej. Nie zrzucać winy na warunki polityczne, społeczne i ekonomiczne. A przede wszystkim powiedzieć: »T a k, j e s t e ś m y w i n n i e.«”<sup>13</sup>

Sprawa wstydu za winy narodu była szczególnie gorąco dyskutowana w debacie o zbrodniach w Jedwabnem. O tym, że prezydent Kwaśniewski, przepraszając za tamte zbrodnie, dokonał czynu nonsensownego, mogliśmy się najczęściej dowiedzieć ze strony dość skrajnych kół prawicowych, których naturalnie nie należałoby podejrzewać o czystość i racjo-

<sup>10</sup> M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 21. (Wyróżnienie w tekście – Z. K.)

<sup>11</sup> Jak słuszenie pisał E. Burke, naród to związek „między tymi, którzy żyją, tymi, którzy umarli, i tymi, którzy mają się narodzić” (E. Burke, *Reflections on the French Revolution*, London 1920, s. 93). Tym niemniej należy zauważyć, że przeszłość nie musi wchodzić do definicji narodu. Przykładem może być idea narodu amerykańskiego, która w swej rozpowszechnionej wykładni stwierdza, że naród amerykański konstytuowany jest nie w oparciu o swoją przeszłość, lecz swoją przyszłość.

<sup>12</sup> N. Davies, *Boże igrzysko. O odwiedzaniu polskiej krainy czarów*, tłum. E. Nowakowska, Kraków 1995, s. 39.

<sup>13</sup> J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, 11.01.1987. Wyróżnienie w tekście – Z. K. W. Siła-Nowicki w tej samej sprawie kluczy między znanymi nam, kolektywnie określonymi pojęciami d u m n y, w s t y d u i h a Ń b y: „Ja z postawy mego narodu, całościowo w okupacji, włączając w tę całość również stosunek do tragedii narodu żydowskiego, jestem d u m n y. Ale nie jest to również w żadnej mierze tytułem do w s t y d u, a tym mniej do h a Ń b y. Po prostu stosunkowo bardzo niewiele mogliśmy zrobić więcej od tego, co zostało zrobione.” W. Siła-Nowicki, *Janowi Błońskiemu w odpowiedzi*, „Tygodnik Powszechny”, 22.02.1987. Wyróżnienia w cytacie – Z. K.

nalność intencji i które niewątpliwie dumne są z historycznych osiągnięć swojego narodu, a więc powinny też z konieczności czuć wstyd i narodową odpowiedzialność za jego złe uczynki. Z kolei niektórzy zrównoważeni intelektualści, u których nie można by domniemywać ulegania mentalności pierwotnej, mówili o konieczności wstydu u współczesnych Polaków za to, co uczynili Polacy w Jedwabnem w 1941 roku. Okazuje się więc, że wystarczy być „człowiekiem narodowym”, „myśleć narodowo”, by powrócić ponownie do struktur myślenia typowych dla tej mentalności. Na przykład założyciel kilku żydowskich instytucji badawczych oraz autor jedenastu książek na temat judaizmu rabin David Novak wstydzi się i wzywa do wstydu: „Natomiast Polacy, którzy nie przyczynili się do zbrodni w Jedwabnem lub w innych miejscach, nie są za nią odpowiedzialni. Nie zmienia to jednak faktu, że Polacy powinni odczuwać wstyd za to, czego dokonali ich rodacy. Podobnie jak ja wstydzę się za zbrodnie popełnione przez Żydów.”<sup>14</sup> Do wstydu nawołuje również specjalista od historii II wojny światowej, prof. Tomasz Szarota: „Sądzę, że jest teraz odpowiednia chwila, by – nie wnikając nawet w kwestie winy i odpowiedzialności – przemyśleć, czy nie powinniśmy odczuwać wstydu za to, co uczynili nasi rodacy.”<sup>15</sup> Jeden z najciekawszych przykładów siły pary absurdalnych odczuć wstydu i dumy odnajdujemy w wypowiedzi prof. Wojciecha Sadurskiego, racjonalnego, jakby się wydawało, intelektualisty, profesora wielu zagranicznych uczelni, autora niezliczonych polskich i zagranicznych publikacji na temat prawa, polityki i moralności. Według Sadurskiego należy wstydzić się za Jedwabne, gdyż inaczej nie można by być dumnym z osiągnięć narodu polskiego. „Ale wstyd jest uczuciem odmiennym od winy – pisze. Odwrotnością winy jest zasługa, podczas gdy odwrotnością wstydu jest duma. Wstyd jest zwierciadlanym odbiciem dumy: jeśli czujemy się dumni z dokonań naszych rodaków i naszego narodu przed laty (choć przecież nie mieliśmy w tych dokonaniach żadnego udziału), musimy również poczuwać się do wstydu za haniebne działania naszych przodków.”<sup>16</sup> Zamiast zdemaskować dumę, by pozbyć się wstydu, Sadurski nie chce wyrzec się rzekomych czy autentycznych przyjem-

<sup>14</sup> *Bez gniewu i podejrzeń* – z rabinem Davdem Novakiem rozmawiają Jarosław Makowski i Barbara Krasowska, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 21.

<sup>15</sup> K. Masłowski, *Wstyd domowy. Rozmowa z prof. Tomaszem Szarotą*, „Rzeczpospolita”, 09.12.2000.

<sup>16</sup> W. Sadurski, *Przeprosiny są potrzebne nam samym*, „Rzeczpospolita”, 24.03.2001. Por. także: „I w tym kontekście naprawdę nie liczy się stopień niemieckiego udziału w zbrodni. O to niech spierają się historycy. Wystarczy owo absolutne minimum, co do którego nie mają wątpliwości, a które sformułował Paweł Machcewicz z Instytutu Pamięci Narodowej w czasie „okrągłego stołu” w »Rz«: »Wydaje się oczywiste, że w Jedwabnem dokonany został masowy mord na ludność żydowskiej i że Żydzi ginęli z rąk polskich« (»Rz«, 3-4.03.2001). To już wystarczy, byśmy powinni czuć wstyd za Jedwabne. W przeciwnym razie tracimy prawo do odczuwania dumy za wspaniałe karty naszej historii.”

ności dumy, co zmusza go dość logicznie – przynajmniej w tej jednej logiczności okazał się profesorem! – do akceptacji nieprzyjemności wstydu.

W *Apelu do wszystkich Niemców*, wystosowanym m.in. przez Günthera Grassa, prosi się prywatnych Niemców o dobrowolne datki na rzecz fundacji mającej wypłacać odszkodowania robotnikom przymusowym w III Rzeszy. Abstrahując od szlachetności *Apelu*, zauważmy, że występująca w nim argumentacja odwołuje się właśnie do poczucia irracjonalnego wstydu i odpowiedzialności, o które nam chodzi: „Fakt, że gospodarka wypłaci tylko drobny ułamek tego, co winna jest robotnikom przemysłowym i ich rodzinom, i że do końca maja tylko 2215 z 220 tys. firm odpowiedziało na wezwanie – to kompromitacja. Za w s t y d z a n a s, że na uregulowanie tej sprawy trzeba było czekać tyle lat. Powinna ona obchodzić wszystkich obywateli Niemiec. Naziści dokonywali swych zbrodni w imieniu nas wszystkich.”<sup>17</sup> Zwróćmy uwagę na ostatnie zdanie: „Naziści dokonywali swych zbrodni w imieniu nas wszystkich.” Przede wszystkim istnieje tu zrozumiała identyfikacja z narodem w aspekcie historycznym, bo mówi się o „nas”, tak jakby między Niemcami współczesnymi a tymi z czasów Hitlera istniała całkowita tożsamość. Po drugie, dlatego że naziści reprezentowali tak poszerzony naród, współcześni Niemcy mają poczuwać się według tego *Apelu* do owej wielce enigmatycznej odpowiedzialności za ich działania. Tymczasem każda trochę bardziej wnikliwa obserwacja zmuszałaby do wniosku, że powyższe założenia apelu nie mają żadnego logicznego sensu – obecnie żyje wszak *de facto* tylko niewielki procent tych, którzy byli w czasie wojny w pełni dojrzały i którzy – jako tacy – mogli przyczynić się do krzywd hitleryzmu.<sup>18</sup>

Uwzględniając irracjonalność powodów narodowej dumy i narodowego wstydu, staje się zrozumiałe objaw buntu przeciw historycznie rozszerzonemu życiu narodowemu. Pod buntem Gombrowicza mógłby podpisać się każdy kosmopolita: „Polska to nasze życie zbiorowe, tak jak ono urobiło się w ciągu wieków. Ale czyż nie były to wieki ciągłego, rozpaczliwego szamotania się i zmagania, wieki niedorozwoju? (...) Czy Polak nie jest obciążony dziedzicznie Polską, tzn. chorą przeszłością narodu i jego nieustannym umieraniem? Czy wobec tego, jeżeli Polak pragnie być człowiekiem pełnowartościowym, zdolnym do maksymalnego napięcia wszystkich energii swoich w tak przełomowej jak obecna chwila naszego bytu,

<sup>17</sup> G. Grass, C. Stern, H. von Hentig, *Apel do wszystkich Niemców*, „Gazeta Wyborcza”, 27.07.2000.

<sup>18</sup> Nie oznacza to naturalnie, że obecnie istniejące niemieckie firmy, które w czasie wojny korzystały z niewolniczej pracy, nie powinny być wypłacać odszkodowania robotnikom przymusowym – powinny, gdyż swój obecny status zbudowały również na niesprawiedliwym zysku z ich niewolniczej pracy.



nie powinien on wypowiedzieć służby tej polskości, która go dzisiaj określa?"<sup>19</sup>

### IDENTYFIKACJA NARODOWA I WOLNOŚĆ OD OCEN

Nieuzasadniona przykrość, wstyd i odpowiedzialność nie są jednak jedynymi kosztami identyfikacji. Identyfikując się, jednostka, co prawda, uzyskuje pewne wzmocnienie i możliwość bycia przedmiotem życzliwości ze strony tych, którzy również identyfikują się z tym samym przedmiotem, w naszym przypadku – z tym samym narodem. Zarazem jednak narażona jest na tak niemile widziany fenomen, jakim jest stanie się przedmiotem oceniania, kontrolowania, oczekiwania. Oznacza to, że ciągle narażona jest na lęk i inne rodzaje niewygody psychicznej. A niewygodą ta posiada swoje korzenie nie tylko w społecznym zewnątrz jednostki, ale w samym jej wnętrzu. Tak samo bowiem jak drugi w ramach identyfikacji odczuwa prawo do kontroli, oczekiwania i ocen, tak samo identyfikująca się jednostka może zaobserwować, że – czy tego chce, czy nie – spontanicznie rodzi się w niej tendencja do podobnego postępowania wobec tych, z którymi się zidentyfikowała. Skoro bowiem identyfikując się ze sobą jednostki tworzą jedność, tedy to, co się dzieje w życiu jednej, dzieje się w jakimś stopniu również w życiu drugiej. Tym samym dana jednostka jest zmuszona nieustannie kontrolować swoje poszerzone ciało psychiczne po to, aby uniknąć niekorzystnego dla siebie, psychiczno-duchowego biegu wypadków. W ten sposób traci spokój, bo jej dobre samopoczucie zależy od zachowania i myślenia jednostek, które są wolne i które nie zawsze chcą spełniać jej oczekiwania, godzić się na jej kontrolę, brać sobie do serca jej oceny.

Trudności, jakich nastęrcza identyfikacja, wiążą się również z kwestiami natury egzystencjalno-światopoglądowej. Metafizycznie jednostka jest przecież ostatecznie samotna, stoi sama w obliczu Boga. Jej los jest indywidualny i niewytłumaczalny w sensie społecznym: sfery osobistej nie da się przełożyć na sferę publiczną.<sup>20</sup> Nakazy dobra i przykrości, które Bóg zsyła jednostce, nie mogą być uzasadnione w sensie społecznym, dlatego między wiarą a wspólnotowością istnieje zawsze i zawsze istnieć musi nieprzewycięzalna dysharmonia. Jednostka zawsze będzie odczuwać cier-

<sup>19</sup> W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Warszawa 1990, s. 11.

<sup>20</sup> Por. Z. Kaźmierczak, *Nietzsche i Przybyszewski. Formy demoniczności sfery publicznej, w: Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*, t. II, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 1999.

pienie niemożności wypełnienia społecznego obowiązku wytłumaczenia się. Jeżeli człowiek cierpiący jak Hiob może powiedzieć: „Wydano mnie ludziom na pośmiewisko, jestem w ich oczach wyrzutkiem” (Hi 17, 6) albo: „A teraz jestem przedmiotem ich fraszek i tematem wesółych pieśni, brzydzą się, omijają z dala, nie wstydzą się pluć mi w twarz” (Hi 30, 9-10) (Por. Hi 19, 13-19), to jest zrozumiałe, że cierpienie każdego „Hioba” jest zwiększone, jeżeli ci, którzy uczynili sobie z niego „pośmiewisko”, są przedmiotem jego identyfikacji: w ten sposób bowiem „wymiewa” go niejako pewna część jego samego – ta, która stanowi jedno z tymi, z którymi się utożsamia. Obok rozdarcia na chorobę i wolę życia doznawałby on swoistego, dodatkowego i całkowicie zbytecznego rozdarcia.

Jednostka cierpi, podczas gdy inni trzymają się względnie zdrowo, umiera, podczas gdy inni wokół niej są wciąż żywi – rani to jej poczucie sprawiedliwości i skłania do nieposłuszeństwa względem losu. Jest więc wielce prawdopodobne, że w szczególności właśnie identyfikująca się jednostka może przeżywać niepokój wynikający ze szczególnych obiekcji odnośnie osobliwego kierunku życia, jaki został jej wyznaczony.

Kosmopolityzm rozumiany jako brak identyfikacji narodowej jest więc wartością duchową, gdyż zerwanie z tą identyfikacją może przynieść spokój, powstający najpierw wówczas, kiedy odmawiamy sobie prawa do kontroli i oceny innych członków narodu, do którego przestajemy należeć, oraz do kierowania wobec nich określonych oczekiwań (prawa wyrażającego się na przykład w krytyce tego, że inni członkowie narodu są zbyt mało wykształceni, błyskotliwi, pracowici, energiczni, że są zbyt szablonowi, że nie dbają o czystość oraz porządek itd.); negując to prawo w sobie, uzyskujemy w swoich własnych oczach niezwykle przywilej, a mianowicie odmawiamy jednocześnie innym członkom narodu prawa do kontroli i oceny nas samych. Nie jest czymś przypadkowym, że Richard Rorty twierdzi, że nie można by nawet – w ramach amerykańskiego społeczeństwa – dobrać się krytykować, jeżeli nie cieszyłoby się amerykańską tożsamością i nie definiowało siebie w sposób fundamentalny w kategoriach tej tożsamości.<sup>21</sup> Jest czymś równie niezwykle charakterystycznym tylko pozornie paradoksalny fakt, że główne dzieło narodowca Romana Dmowskiego zawiera więcej negatywnych niż pozytywnych ocen narodu polskiego, zwłaszcza szlachty. Nieustannie zarzuca Polakom bierność, a także lenistwo,<sup>22</sup> brak względu na dobro ogółu,<sup>23</sup> upajanie się wartościami za-

<sup>21</sup> R. Rorty, *The Unpatriotic Academy*, „New York Times” 13.02.1994.

<sup>22</sup> Por. R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989, s. 48.

<sup>23</sup> Por. tamże.

miast ich realizowania,<sup>24</sup> brak „jasności, trzeźwości, realizmu”<sup>25</sup> w myśleniu o narodzie itd. Zauważmy na przykład wysoki stopień jego zniecierpliwienia mentalnością Polaków, kiedy powiada, że warunki życia przedrozbiorowego uczyniły ze szlachty polskiej osobników „pozbawionych wytrwałości, fantastycznych, kapryśnych, niekonsekwentnych, lekkomyślnych. Po dziś dzień jeszcze rzadkość u nas stanowi człowiek, trzymający siebie w garści, umiejący komenderować sobą; i po dziś dzień wszystko przeważnie zależy u nas od dobrego humoru, od kaprysu po prostu, między zapalem a zniechęceniem.”<sup>26</sup> W tym kontekście nasuwa się paradoksalny wniosek, że to naprawdę jedynie kosmopolita zdaje się być w stanie autentycznie kochać „narod” czy „narody”, gdyż tylko on nie jest uzależniony emocjonalnie od grupy ludności oznaczonej tymi terminami i tylko jemu owa niezależność pozwala spojrzeć życzliwie na tych, którzy poprzez żadne meandry identyfikacji nie są już w stanie modyfikować jego samopoczucia. Życzliwość kosmopolity wobec rozmaitych narodów nie jest jednak *de facto* życzliwością wobec narodów, lecz wobec jednostek. Wszędzie bowiem, gdzie na arenie pojawia się naród, człowiek myślący musi wzmocnić swoją czujność: „Kiedy jakiś naród jest szykanowany, jestem gotów bronić go jak niemowlęcia; kiedy przestaje być szykanowany, strzegę się go jak najgorszej zarazy.”<sup>27</sup>

#### IDENTYFIKACJA NARODOWA I INNE IDENTYFIKACJE

Ktoś mógłby jednak postawić zarzut, że niekorzystne skutki identyfikacji nie dotyczą identyfikacji narodowej jedynie albo że w wielu przypadkach w ogóle jej nie dotyczą: istnieje przecież szereg innych grup, z którymi identyfikacja może prowadzić również do identycznych, niekorzystnych skutków. W związku z tym obwinianie identyfikacji narodowej za całe zło, jakie może powstać w kontakcie z grupą, jest nietrafne, gdyż zbyt szerokie. W zarzucie tym jest trochę racji i ogólny wniosek z niego wynikający byłby taki, że czymś godnym zalecenia byłby dystans do wszelkiej identyfikacji. Problem jednak polega, po pierwsze, na tym, że ze względu na wielką siłę uczuć narodowych identyfikacja narodowa jest szczególnie silna, zaś wolność wobec niej jest przedmiotem wy-

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>26</sup> Tamże, s. 27.

<sup>27</sup> Z. Kazmierczak, *Natchmienie lub złudzenie. Myślenie i intrygantwie rzeczy*, Warszawa 2004, s. 93.

jątkowej wątpliwości i podejrzliwości.<sup>28</sup> Po drugie, identyfikując się z narodem, *nolens volens* pozwalamy (nawet jeżeli staralibyśmy się usilnie, aby nie identyfikować się z żadną inną grupą poza narodem, z którym związek byłby dla nas ostatecznie nieprzewycięzalny i ostatecznie akceptowalny), aby uczucia narodowe mogły stać się nieświadomą furtką, przez którą wpuszczamy w obręb naszego ja inne niż naród grupy. Innymi słowy, identyfikacja narodowa może być więc koniem trojańskim rozmaitych społecznych identyfikacji. „Z Polską – pisze niezwykle wnikliwie Witold Gombrowicz – łączy nas wszystkich gorące uczucie i jeśli na tym najbardziej istotnym dla nas punkcie nie przewyciężymy zbiorowości, to w ogóle jej nie przewyciężymy.”<sup>29</sup>

#### IDENTYFIKACJA NARODOWA I NIEMOŻNOŚĆ OBECNOŚCI TERAŻNIEJSZOŚCI

Wróćmy jeszcze na chwilę do kwestii historycznego aspektu narodu i zwróćmy uwagę na fenomen, który akcentuje większość, jeśli nie wszystkie szkoły duchowości Wschodu i Zachodu. Zalecają one mianowicie dystans do przeszłości, zalecają świadomość, że nie istnieje nic poza terażniejszością i skupienie się na niej. W chrześcijaństwie wymóg tego dystansu zawarty jest *implicite* w wezwaniu do nawrócenia, co dobitnie zostaje wyrażone w słowach z Ewangelii Łukasza: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9, 62). Mistrz Eckhart charakterystycznie na wiele sposobów udowadnia, że „On jest Bogiem chwili obecnej”<sup>30</sup>. Otóż „człowiek narodowy”, ze względu na historyczny charakter narodu, może mieć, jak się wydaje, istotne trudności ze zdobyciem się na taki dystans. Identyfikacja narodowa może stać się zatem kolejną nieświadomą furtką – tym razem furtką, poprzez którą będą mogły wkraczać w jego życie inne rodzaje przeszłości niż historia jego narodu; będzie mogła wkraczać zwłaszcza ta historia, która jest najbardziej zdolna podważyć jego życie duchowe i równowagę psychiczną, a mianowicie jego przeszłość osobista. Trudno bowiem przypuszczać, że jednostka zdoła zdystansować się do tej ostatniej, jeżeli zarazem, jako „człowiek narodowy”, będzie żyć przeszłością swojego narodu.

<sup>28</sup> Por. np. negację wolnego wyboru przynależności narodowej w: J. M. Bocheński, *O patriotyzmie*, w: tegoż, *Patriotyzm, męstwo, prawda żołnierska*, Warszawa-Komorów 1999, s. 16.

<sup>29</sup> W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie...*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>30</sup> Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, w: tegoż, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

## IDENTYFIKACJA NARODOWA A RODZINA

Twierdzenie kosmopolityzmu, że zerwanie z identyfikacją narodową jest zarówno mile widziane, jak realizowalne, może jednak napotkać opór ze strony spostrzeżenia, że ten sam co w życiu narodowym mechanizm identyfikacji obecny jest w grupie społecznej, której chyba nikt nie ma zamiaru negować, a mianowicie w r o d z i n i e. Identyfikacja między członkami rodziny jest rzeczywiście znacznie silniejsza niż między członkami innych grup. Pojawia się więc pytanie: Jeżeli zamiar rezygnacji z identyfikacji nie jest ani wykonalny, ani nieodzowny w przypadku rodziny, w której identyfikacja jest tak intensywna, czy nie jest rzeczą drugorzędną, że w znacznie mniejszej intensyfikacji występuje ona jeszcze gdzie indziej poza rodziną? Po co zatem negować identyfikację z narodem, skoro identyfikacja, odżywiana przez związki rodzinne, i tak nigdy nie zaginie?

Jak się wydaje, to właśnie prawdopodobnie problem identyfikacji leży u źródeł wiązania idei narodu z pojęciem rodziny, a nawet wyprowadzania pierwszego z drugiego, co wyraża się w prawicowym określeniu narodu jako rodziny rodzin. „Tym, co kosmopolityzm zaciemnia, a nawet neguje – powiada Gertrude Himmelfarb – są elementarne fakty życia: posiadanie rodziców, przodków, rodziny, rasy, dziedzictwa, historii, kultury, tradycji, wspólnoty – oraz narodowości. Nie są to »przypadkowe« atrybuty jednostki. To są jej cechy zasadnicze. Nie przychodzimy na świat jako luźne, autonomiczne jednostki (...) Tożsamość nie jest przypadkiem ani sprawą wyboru.”<sup>31</sup> Z kolei Jacek Woroniecki pisze: „Z miłości i czci do rodziców i rodziny wyrasta miłość do społeczeństwa, w którym się wyrosło, zwana miłością ojczyzny lub patriotyzmem. Obie te nazwy świadczą, że idzie tu poniekąd o przedłużenie i rozszerzenie tego, co każdy winien jest swemu ojcu.”<sup>32</sup>

Otóż, jak się wydaje, związek między miłością do rodziców (i szerzej – do rodziny) a identyfikacją narodową jest tylko pozorny, co więcej, zachodzi raczej sytuacja odwrotna – między rodziną a narodem istnieje faktycznie odległość nieprzekraczalna. By się o tym przekonać, wystarczy na przykład uzmysłowić sobie głęboko empatyczny stosunek, jaki żywi jeden członek rodziny wobec cierpienia fizycznego innego jej członka. Kiedy cierpi

dziecko, rodzice są głęboko zaangażowani w to cierpienie, w rzeczywistym sensie współ-cierpią – i *vice versa*. Podobny stosunek nie ma oczywiście miejsca w odniesieniu do cierpienia jakiegoś „rodaka”.<sup>33</sup> Z ludzkiego punktu widzenia cierpienie to może być oczywiście przejmujące, ale empatia nie jest w podobnym przypadku większa niż ta, która jest skierowana do nie-rodaka – nikomu zapewne nie przyszłoby do głowy, żeby współ-czuć komuś głębiej dlatego, że cierpiący jest rodakiem.

Można więc stwierdzić, że między członkami rodziny istnieje silna identyfikacja, ale jest ona swoista na tle wszelkich innych identyfikacji. Identyfikacja ta – zwłaszcza kiedy w grę wchodzi relacja między małżonkami oraz ta między nimi a wciąż jeszcze małymi dziećmi – służy zaspokojeniu wielu podstawowych potrzeb, których nie jest w stanie zaspokoić rodak jako rodak i jest częścią ludzkiej s t r u k t u r y ż y c i o w e j, analogicznej, a czasami wręcz identycznej z funkcjami b i o l o g i c z n y m i. (Jest bowiem faktem, że rozliczne jednostki są w stanie żyć poza swoimi narodami i jeżeli znają dobrze język nowego miejsca zamieszkania, a zwłaszcza jeżeli im się dobrze powodzi (*ibi patria, ubi bene*), naród, z którego się wywodzą, nie jest im potrzebny do szczęścia – naród nie ma jak rodzina znaczenia życiowego i biologicznego.) Właśnie ze względu na ową życiową, niemal biologiczną strukturę, zachodzi r a d y k a l n a różnica między stosunkami wewnątrzrodzinnymi a społecznymi stosunkami poza rodziną – w konsekwencji należałoby się zgodzić, że uznanie identyfikacji rodzinnej żadną miarą nie musi prowadzić do uznawania jakichś innych form identyfikacji. (Zrozumieć można jednak łatwo pokusę prawicowców, aby tak zrobić.) Wydaje się zatem dopuszczalne wskazywanie na negatywne strony identyfikacji w ogóle i wydaje się słuszne odrzucenie identyfikacji narodowej bez jednoczesnego popadania w konieczność dystansu do struktury rodzinnej.<sup>34</sup>

## IDENTYFIKACJA NARODOWA JAKO OKRADANIE BYTU

Warto zwrócić uwagę na jeszcze inny, związany z identyfikacją, antyracjonalny, a także antychrześcijański element zawarty w identyfikacji

<sup>33</sup> Jedynym wyjątkiem zdają się tu być cierpienia osób, które ze względu na bycie jakimś reprezentantem czy wręcz symbolem narodu stają się przedmiotem szczególnie intensywnej identyfikacji (np. Lady Diana, papież itd.).

<sup>34</sup> Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że do pewnego stopnia również członkowie rodziny – zwłaszcza kiedy dzieci stają się dorosłe – stanowią, oczywiście, dla siebie samych wzajemnie odrębne istoty, o niekiedy obcych drogach myślenia i odmiennych losach. W związku z tym również w sytuacji rodziny zdaje się zachodzić – i zachodzić często – m u s i – konieczność przyjęcia postawy ostrożności i racjonalności oraz dystansu do identyfikacji. Ostatecznie więc trzeba by uznać, że tym, co charakteryzuje relacje rodzinne, jest pewna dialektyka między identyfikacją a dystansowaniem się do niej.

<sup>31</sup> Cyt. za: J. Szacki, *Patriotyzm i kosmopolityzm: sens i bezsens przeciwstawienia*, <http://www.atk.edu.pl/sge/wyklady/szacki.htm>, 3.

<sup>32</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 2, Lublin 1986, s. 122.

narodowej. Element ten wiąże się z sygnalizowanym wcześniej faktem, że to, co jest przedmiotem identyfikacji, jest jakoś posiadane. Chciałbym tu zwrócić uwagę na dwa przypadki: na *casus* twórców kultury oraz na *casus* przyrody. Otóż kiedy mówi się o artystach, naukowcach i innych twórcach kultury, dodaje się często epitet w postaci przynależności narodowej, na przykład: „Bach to kompozytor niemiecki”, „Dostojewski to pisarz rosyjski” itd. Podobne wypowiedzi nasuwają natychmiast myśl o potencjale kulturowym narodu, którego reprezentuje dany twórca i o zdolności owego narodu do wydana – jak mówi się zgodnie z językiem rodzenia – takich czy innych wybitnych synów (narodu). Można tedy zauważyć, że w konsekwencji na talenty, jakimi dysponują twórcy kultury, zastaje narzucona „siatka narodowa” – talenty zostają zatrzymane na poziomie narodowości i potraktowane jako wytwór samej tej narodowości. „Odblask chwały Bożej w kulturze narodowej”, o której mówi Józef Maria Bocheński<sup>35</sup>, zostaje zatem przyćmiony przez uzurpację narodów do bycia głównym źródłem tej kultury, nie zaś jedynie jej pobocznym katalizatorem. Dary, które twórcy kultury (i analogicznie wszyscy członkowie narodu) otrzymali od Boga lub ewentualnie – jeżeli nie uwzględniać wiary – które były ich naturalnym jednostkowym talentem, zostają w ten sposób oderwane od swego źródła. Nie sposób, co prawda, zaprzeczyć, że kulturowe czy inne okoliczności życia narodowego mogą być czynnikiem wspomagającym lub ograniczającym rozwój talentu (np. ludzie o talentach artystycznych mieli małe szanse na ich rozwój w starożytnej Sparcie), tym niemniej, co jest oczywiste, żaden naród nie jest w stanie wytworzyć talentu w kimś, kto go nie ma. „Myślenie narodowe”, które czyni z dzieła twórcy wytwór samej narodowości, jest w tym przypadku zafalszowaniem istotnego charakteru sprawczości i twórczości, a z punktu widzenia wiary patrząc, jest rodzajem myślowej kradzieży dóbr Boga.

Podobna sytuacja pojawia się w stosunku zwolennika identyfikacji narodowej wobec przyrody: to, co *de facto* jest dziełem Boga, albo – jeśli pominąć kontekst wiary – to, co posiada charakter uniwersalny, fizyczny i metafizyczny, potraktowane zostaje przez tego zwolennika jako własność narodu. Góry Tatry stają się „naszymi” górami, Morze Bałtyckie staje się „naszym” morzem, opisy przyrody w literaturze pięknej stają się w sposób nieunikniony opisami przyrody „ojczystej”. Metafizyka zmienia się w polonica. Również tutaj, odrywając przyrodę od przyrody, zaś w kontekście wiary – odrywając przyrodę od Boga, identyfikacja narodowa okrada przyrodę z przyrody, zaś Stwórcę z Jego stworzenia.

<sup>35</sup> J. M. Bocheński, *O patriotyzmie*, dz. cyt., s. 14.

## KOSMOPOLITYZM JAKO REAKCJA NA KOMPLEKS NARODOWEJ NIŻSZOŚCI

Tendencja do doznawania poczucia wyższości i niższości wobec innych ludzi jest tak udziałem jednostek, jak i grup, w tym – narodów, ponieważ jest ona wynikiem spontanicznej tendencji do gry (rywalizacji): „Czy Francja byłaby Francją – pyta Ernest Renan – gdyby w celu wywyższenia swojej osobowości nie miała antytezy w postaci Anglii?”<sup>36</sup> Należy sądzić, że narody owładnięte są tą tendencją w większym stopniu niż jednostki. Aby bowiem wyzwolić się od niej, potrzeba duchowego procesu dojrzewania, który kulminuje w ujawniającym marność wszelkiej gry oświeceniu bądź nawróceniu. Tymczasem jest zrozumiałe, że oświecenia bądź nawrócenia doświadczyć mogą tylko jednostki, nigdy zaś grupy: naród jako naród nie ma duszy, sumienia, rozumu i wolnej woli – naród może być wszystkim, ale na pewno nie jest grupą duchowo oświeconych czy nawróconych. To, co naród sądzi, jest pewną wypadkową tego, co sądzą składające się nań jednostki, przy czym, jak wiadomo, nie wszystkie one doświadczają oświecenia bądź nawrócenia, albo nie doświadczają ich w tym samym czasie. W lukach między świadomościami oświeconych i nawróconych członków danego narodu zionie właśnie tendencja do gry, kulminująca w poczuciu niższości i wyższości, które tak wyraźnie określają charakter myślenia narodowego. Konstatacja ta jest niezwykle ważna dla kosmopolityzmu, ponieważ nigdy nie będziemy mogli zdobyć się na poczucie braterstwa wszystkich ludzi, o ile będziemy uważać jedne narody za wyższe od nas, inne zaś za od nas niższe.

W obecnych rozważaniach ograniczmy się do kwestii poczucia narodowej niższości, które posiada negatywny wpływ na sferę psychiczno-duchową jednostki identyfikującej się z narodem (w przeciwieństwie do poczucia wyższości, które posiada negatywny wpływ raczej na moralność jednostki i które zostało omówione we wzmiankowanym wcześniej artykule<sup>37</sup>).

Warto tu jeszcze zaznaczyć, że poczucie narodowej niższości może łatwo przerodzić się w stan chroniczny, a mianowicie w kompleks niższości; wynika to z faktu, że ewentualny brak osiągnięć narodu na polu kulturowym i cywilizacyjnym znajduje się poza możliwością możliwie szybkiego jego usunięcia. I znów sytuacja ta różni się od sytuacji jednostki: o ile ta ostatnia może przewyciężyć swoje poczucie czy kompleks niższości w stosunku do innych jednostek poprzez swoją własną aktywność, przez stop-

<sup>36</sup> E. Renan, *L'Avenir de la science*, GF 765, Flammarion 1995, s. 452.

<sup>37</sup> Z. Kaźmierczak, *Kosmopolityzm jako wartość chrześcijańska*, dz. cyt., s. 142-143.

niowe obserwowanie już pojawiających się owoców tej aktywności oraz przez nadzieję na osiągnięcie w pełni tego, czego pragnie w przewidywalnej przyszłości, o tyle naród jest zbyt złożonym i zbyt uwarunkowanym bytem, aby przewyciężenie kompleksu niższości mogło dojść do skutku w łatwo przewidywalnej przyszłości bądź w ogóle.

Skoro zawsze znajdzie się jakiś naród, który w jakiejś dziedzinie będzie przewyższał inny naród, trzeba przyjąć, że nie ma narodu, który w zakresie swoich osiągnięć kulturowych czy cywilizacyjnych nie musiałby przeżywać w jakimś stopniu poczucia niższości oraz że – skoro n a j l e p s z y jest zawsze j e d e n – jest wiele narodów, które przeżywają kompleks niższości. Tym samym oznacza to, że poczucie czy kompleks niższości muszą stać się również udziałem jednostek identyfikujących się z narodem – ów wynikający z identyfikacji wstyd za niepowodzenie, do którego się żadną miarą nie przyczyniło, święci tutaj swoje oplakane triumfy. I fakt ten jest przedmiotem kosmopolitycznej kontestacji: jak się wydaje, dopiero wtedy, kiedy jednostka zdystansuje się do uczuć narodowych, może również zdystansować się do destruktywnego i *de facto* zbytecznego, zapośredniczonego w narodowej identyfikacji, indywidualnego kompleksu niższości.

Kosmopolityczna kontestacja narodowych kompleksów niższości może mieć szczególne znaczenie w przypadku Polski. Nawet gorący zwolennik polskiego patriotyzmu Józef Maria Bocheński w sposób uderzający twierdzi, że dorobek kultury polskiej jest stosunkowo nikły: „Inne narody mogą się powołać na swój wkład kulturowy, czy tym podobne rzeczy; m y n a r a z i l i b y ś m y się n a ś m i e s z n o ś ć, gdybyśmy chcieli konkurować pod tym względem z Włochami, czy nawet Niemcami.”<sup>38</sup> Wypowiedzi niektórych ludzi z Zachodu też mogą być nie mile dla ucha polskiego człowieka narodowego: Galeazzo Ciano (1903-1944), polityk i dyplomata włoski, w swoim *Dzienniku* notuje na przykład: „Kraków. Posągi i pałace, które im wydają się bardzo wspaniałe – które, dla nas, Włochów, są bez większej wartości.”<sup>39</sup>

Jeżeli jednostka identyfikująca się z narodem nie może nie odczuwać jakiegoś uczucia niższości, to sytuacja ta sprawia, że wszelkie rodzaje przywiązania do narodu prowadzą do wysoce przykłej psychologicznie sytuacji. Jako że z zasady człowiek niełatwo może się oddać temu przygnębiającemu uczuciu, przeżywa on ciągłą obciążającą o s c y l a c j ę: widząc jakiś kościół, fabrykę czy pałac, zastanawia się, czy są one nośnikami niższości (i czy pogrążają w niższości jego samego) czy też, przeciwnie, odpowia-

dają standardom krajów wysoko rozwiniętych (i dlatego mogą być powodem do dumy). Skoro, jak sygnalizowałem wcześniej, „człowiek narodowy” nakłada siatkę narodową również na przyrodę, przedmiotem podobnej oscylacji musi stać się również przyroda: „Czy nasze góry – zapytuje sam siebie – są naprawdę wspaniałe? Czy zostałyby również uznane za wspaniałe przez Szwajcara?” „Czy ten pejzaż pod Ostrołęką, który teraz widzę, jest lichy czy też raczej byłby w stanie wzbudzić zachwyt jakiegoś Anglika?” I tak dalej. Skoro narodowość jest pojęciem relacyjnym, tzn. skoro nie ma Polaka jako Polaka bez np. Niemca jako Niemca, przyrody polskiej jako polskiej bez np. przyrody rosyjskiej jako rosyjskiej, zabytku polskiego jako polskiego bez np. zabytku francuskiego jako francuskiego, tedy owa ciągła oscylacja między niższością a normalnością (wyższością) narodową zdaje się być fenomenem nieuniknionym i nieusuwalnym dla wszelkiego myślenia opartego na identyfikacji narodowej.

Trudności psychologiczne, jakimi w tym zakresie zagrożony jest „człowiek narodowy”, mogą być ogromne, gdyż mogą przenikać wręcz do samego rdzenia jego bytu – do samej jego struktury biologicznej. Może tutaj wpadać w pułapki, jakie nieświadomie sam na siebie zastawił i w ten sposób niejako płaci „karę” za oddalenie się od rzeczywistości. Otóż Józef Maria Bocheński powiada, że wpływ ojczyzny sięga s a m e j struktury biologicznej jednostki: jego zdaniem, „jesteśmy takimi, jakimi jesteśmy, dlatego żeśmy się w takim kraju, klimacie, w takich warunkach biologicznych i z takich rodziców urodzili, żeśmy się w takiej kulturze wychowywali, że oddziaływały na nas zebrane w ciągu wieków i potężnie działające wpływy wszelkiego rodzaju, od fizyko-chemicznych do religijnych włącznie”<sup>40</sup>. Stwierdzenie to jest jak najbardziej konsekwentne i logicznie związane z narodowym oderwaniem przyrody od niej samej i od Boga poprzez narzucenie siatki narodowej. Jeżeli więc również nasza jednostkowa biologiczność znajduje się pod wpływem tego, co narodowe i „ojczyzniane”, to kulturowa niższość narodowa m u s i się g a ć również tej biologiczności. Kiedy zatem człowiek przywiązany do narodu odczuwa mniej lub bardziej wyraźnie ową niższość, sam jego byt biologiczny zostaje mniej lub bardziej wyraźnie zdegradowany. Mimo że może to brzmieć wręcz kuriozalnie, to jednak jego biologiczność musi

<sup>38</sup> J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Antyk, 1995, s. 60. Wyróżnienie w tekście – Z. K.

<sup>39</sup> Cyt. za: W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1989, s. 11.

<sup>40</sup> J. M. Bocheński, *O patriotyzmie*, dz. cyt., s. 10. Warto na marginesie zaznaczyć, że podobne rozumienie wpływu ojczyzny czyni z cnoty patriotyzmu (rozumianej przez niego jako wdzięczność wobec ojczyzny – por. tamże, s. 12) zjawisko wręcz k u r i o z a l n e. Skoro bowiem – jak widzimy w cytowanym fragmencie – wpływ ojczyzny na jednostkę przejawia się również we wpływie klimatu i czynników „fizyko-chemicznych”, pojawia się pytanie, jakie są granice obiektów, które mają stać się adresatem wdzięczności? Czy oznaczałoby to na przykład, że należy być wdzięcznym wobec ojczystego powietrza, ojczystego słońca, ojczystych krów?

stać się konsekwentnie jakimś „nędznym” ciałem człowieka o narodowości *x*, jakimś „zdegradowanym” ciałem człowieka o narodowości *y* itd.

Rezygnując z identyfikacji z narodem, można, jako się rzekło, wyzwolić się od zbiorowego i indywidualnego kompleksu niższości. Rezygnuje się w ten sposób, co prawda, ze „sztucznego raju” ewentualnej dumy oraz ze wsparcia dla twórczości, jakich niektóre kulturowo bogate narody dostarczają w jakimś stopniu swoim członkom, ale, paradoksalnie, nie popada się jednak w sytuację, która byłaby zgoła nietwórcza. Przeciwnie: kiedy bowiem członkowie jakichś bogatych kulturalnie narodów bezwiednie i entuzjastycznie utożsamiają się z nimi, mogą wówczas doświadczać istotnych trudności, aby stać się w pełni tym, czym są w istocie – a mianowicie indywidualnymi, obciążonymi indywidualnym losem, wolnymi jednostkami. Kiedy więc identyfikujący się ze swoim bogatym kulturowo i materialnie narodem Francuz czy Niemiec może łatwo unieruchomić swoje myślenie w zbiorowej bierności myślowej oraz w schematach – a w tym: w przesądach i wadach – kultury francuskiej czy niemieckiej, jednostka należąca do narodu, której kulturowy dorobek nie jest znaczący, może czuć się zmuszona uciekać przed tą przynależnością i w ten sposób uzyskać niebywale wartościową jakość – jednostkową twórczość, niezależność, wierność jednostkowej prawdzie. Myśl o dystansie wobec narodu jest zatem – jak pisze Gombrowicz – „w konsekwencjach swoich obosieczna, jedna z tych, co to jedną ręką odbierają siłę, ale drugą dają w zamian nowy ładunek o może bardziej istotnej odporności”<sup>41</sup>. „Cóż za odświeżenie! Jaki przyływ energii twórczej i jaka prężność tej swobody opartej o odnowiony stosunek Polaka do siebie!”<sup>42</sup>

Zauważmy, że owa antyidentyfikacyjna niezależność jednostkowa jest już zresztą obecna w myśleniu osób, które nawet mogły nigdy nie sproblematyzować kwestii narodowej. Czyż bowiem aktywność w tzw. kulturze „wyższej” (nauka, filozofia, sztuka, religia) jest w większości wypadków w ogóle pomyślalna bez uwzględnienia wzorców kultury i postaci, które żyły lub żyją w różnych narodach i miejscach naszego globu? „Mózg jest nomadem”<sup>43</sup>, a faktu tego zdają się nie być świadomi wszelkiego rodzaju obrońcy narodowej tożsamości, co świadczyć musi, niestety, bardzo źle o ich użytkowaniu tegoż mózgu.<sup>44</sup> Polscy obrońcy narodowej tożsamości,

<sup>41</sup> W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>42</sup> Tenże, *Dziennik 1953-1956*, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>43</sup> J. Renard, *Journal* (3.11.1906), Robert Laffont-Bouquins 1990, s. 854.

<sup>44</sup> Trudno tedy pojąć, dlaczego Jerzy Szacki uznaje kosmopolityzm za ideę fałszywą („Była ona [idea kosmopolityzmu] jednak nieprawdziwa w starożytnej Grecji i jest nieprawdziwa dziś, jeśli nawet zdarzają się jednostki, które są skłonne tak się określać.” *Mikrokosmos kosmopolitów*), skoro w dalszej części tej samej wypowiedzi uznaje niebywały kosmopolityczny świat uczonych; jest przecież prof. Szacki osobą niewątpliwie wysoce predesty-

podkreślając na przykład ścisły związek polskości z katolicyzmem, jakby nie chcą pamiętać o tym, że chrześcijaństwo przyszło do Polski jako twór kulturowo o b c y – z Rzymu, a przez Rzym z zupełnie egzotycznego miejsca, jakim dla Polaków z X wieku była żydowska Palestyna. Wyraźnie wyrażona postawa kosmopolityzmu, stojąc na gruncie założenia, że umysł jest bez ojczyzny, owe naturalne uniwersalistyczne tendencje w kulturze jedynie przejmują i silniej wyakcentowują.

## Summary

In the article *The Spiritual Value of Cosmopolitanism* I try to show the value of peace that cosmopolitanism can bring to human minds. First I define the idea of cosmopolitanism introducing two concepts of it: general and concrete one. The general idea of cosmopolitanism means being the citizen of the world, declaring the brotherhood of all people or accepting the whole world as one's fatherland. This idea seems to be somewhat short-sighted as it neglects the possibly immoral conclusions that can be drawn from it, namely that it can lead to the indifferent attitude towards those who live close to a cosmopolite. Therefore the general idea of cosmopolitanism must be enriched by the concrete idea of it. According to the latter cosmopolitanism is the freedom from the emotional excitement that comes from the identification with a nation or, shortly, as the lack of national identification. The concrete idea of cosmopolitanism will not hinder us being good to those who are close to us and at the same time will open our eyes to the needs of people who live anywhere in the world i.e. will let us become gradually citizens of the world.

As the idea of patriotism consists not only of national excitement but also of moral commitment I regard not patriotism but national identification as the opponent to cosmopolitanism.

The spiritual value of cosmopolitanism comes from the fact that the lack of identification brings forth the lack of shame for the mistakes and failures of one's nation i.e. mistakes and failures that were never committed by the individual who belongs to a nation. In this context I show some interesting examples of this irrational shame taken from the recent debate about the responsibility of Poles for the crimes on Jews during the II World War.

nowaną do tego, aby powiedzieć nam, jaki jest prawdziwy charakter tegoż świata: „Od czasu république des lettres, wspólnoty filozofów i uczonych z XVII i XVIII w., świat nauki, co prawda raczej tylko w krajach, które należycie łożą na rozwój badań naukowych, istotnie jest prawdziwie kosmopolityczny. I takim niewątpliwie pozostanie” (tamże). (Nasuwa się na marginesie wątpliwość, dlaczego przyjmować, iż kosmopolityzm świata uczonych rozpoczyna się dopiero w wieku XVII. Czyż już świat uczonych średniowiecznych z ich identycznymi metodami nauczania, autorytetami i językiem nie był na miarę ówczesnych możliwości od Paryża po Kraków światem względnie uniwersalnym i kosmopolitycznym?)

Cosmopolitanism can also bring peace to human minds because it can create a distance to the communal life as such and thereby it can make an individual free from being an object of control and judgement by his or her fellow compatriots. It must be added that along with this freedom we get liberated from the constraint to control and judge others, which is also a reason for being peaceful. The less we control others, the less we let others to control ourselves. In the article I put forward a view that accepting national identification will lead us necessarily to being defenceless towards any form of social influence, which may be of course a disaster for our freedom and spiritual equilibrium.

Since nation is usually defined in historical terms, accepting national identification must lead to accepting past as such and in this way must also lead to the harmful necessity of being a slave of one's private past. One cannot be free from one's personal past if as a member of nation one is associated with the past of one's nation. Thus national identification seems to be an enemy of peace of mind which according to most spiritual schools of East and West consists (also) in keeping distance to one's private past.

Since the family and identification between its members is of vital and sometimes of biological importance to them, it cannot be regarded as the same form of identification as the national one. As numerous examples of successful life of immigrants show, the national identification has no such a meaning in human life. Thus rejecting the national identification does not imply the need to reject the family identification that seems to be necessary and good, particularly for children.

Since the value of each nation is by nature related to the value of other nations, we can suppose there is no such a nation that in some (or in all) respects would not suffer from inferiority complex. Therefore it must be said that the freedom from national identification means also the peace of mind that comes from the freedom from the inferiority complex that seems to be a unavoidable element of any national life.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, ur. 1965, filozof, napisał książki: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej* (Kraków 2000) oraz *Natchmienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy* (Warszawa 2004). Pracuje jako adiunkt na uniwersytecie w Białymstoku.

E-mail: zbk3@yahoo.com

## Z WARSZTATU MŁODYCH

ŁUKASZ KOŁOCZEK

### PRZYCZYNKI DO PRZYCZYNKÓW

WSTĘP DO LEKTURY PRZYCZYNKÓW DO FILOZOFII (Z WYDARZANIA)

MARTINA HEIDEGGERA

„Najbardziej ciemne dzieło ciemnego filozofa” – tak zwykle się mawiać o *Przyczynkach do filozofii (z wydarzenia)*<sup>1</sup> Martina Heideggera. Opinia taka tylko w części jest prawdziwa. Rzeczywiście rozprawa owiana jest pewną legendą. Heidegger pracował nad nią w latach 1936-1938, jednak ani w czasie jej pisania, ani później nikt nie wiedział o jej istnieniu. Książka wydana została dopiero w 1989 roku, w setną rocznicę urodzin Autora i trzydzieści lat po jego śmierci. Jej ukazanie się wywołało sensację, oto bowiem ujrzano światło dzienne ostatnie słowo wielkiego filozofa. Euforia jednak szybko opadła, gdyż owo *opus magnum* okazało się bardziej ezoteryczne niż inne teksty Heideggera.

O ile można zgodzić się z zarzutem, że *Przyczynki...* są trudne w odbiorze i prawie niemożliwe do przyswojenia (a więc z opinią, że są „ciemne”), o tyle przytoczony na początku pogląd zawiera istotne przekłamanie. Nie jest to „dzieło”, jako że Heidegger nie napisał ani jednego dzieła. Zbiorowe wydanie pism Heideggera otrzymało od samego Autora *motto*: „Drogi – nie dzieła.” Droga tym różni się od dzieła, że nie jest dokończoną całością, osiągniętym celem. Drogi Heideggera nie są uprzednio wydeptane, nikt

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, tłum. B. Baran i J. Mizerska, Kraków 1996. W przypisach cytował będę niemiecki oryginał: M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main 1989.

wcześniej po nich nie stąpał. Filozof w drodze – zupełnie paradoksalnie – znajduje się na bezdrożu: jego własne ślady za nim, nieprzebyty obszar przed nim.

Zamierzam poprzez ten artykuł postawić pierwszy krok na drodze, którą wyznaczają *Przyczynki...*, odnaleźć pierwszy ślad Heideggerowskiej stopy.

*Przyczynki...* stanowią osobliwy projekt filozoficzny. Osobliwość ta obejmuje zarówno warstwę językową (spotykamy się tu z licznymi neologizmami, nowymi związkami frazeologicznymi, wieloma eksperymentami z tradycyjnymi pojęciami filozoficznymi), jak i sposób prowadzenia namysłu, tok myśli oraz odkrywane dziedziny. W artykule tym pragnę zbadać, na czym polega szczególność i swoistość tego programu filozoficznego. Pytaniem przewodnim będzie zatem pytanie, czym są *Przyczynki...*

W badanym projekcie znajdujemy liczne nawiązania do innego projektu, który niejako stoi na początku drogi myślowej Heideggera, do *Bycia i czasu*<sup>2</sup>. W zestawieniu z *Byciem i czasem* projekt *Przyczynków...* jeszcze bardziej ujawnia swą oryginalność. Chciałbym zestawić ze sobą te dwa projekty pod względem metody. Interesuje mnie, w jaki sposób prowadzony jest w obu przypadkach namysł filozoficzny, w jakie tradycje wpisują się oba programy, w jakim stylu są one utrzymane.

W szczególności zajmuje mnie to, jak w *Byciu i czasie* używane są terminy: ontologia, fenomenologia, transcendentalizm i hermeneutyka. Heidegger terminom tym nadaje specyficzne znaczenia, dzięki czemu jego analiza jest jednocześnie ontologią, fenomenologią, transcendentalizmem i hermeneutyką. Używa on stylów myślenia mocno zakorzenionych w dziejach metafizyki. *Przyczynki...* zrywają z tą tradycją metafizyczną. Projekt ten jest opracowany w taki sposób, by z istoty nie mógł być wyłożony w kategoriach ontologicznych, fenomenologicznych, transcendentalnych bądź hermeneutycznych. Musi zaproponować inne strategie myślenia, które stanowiłyby alternatywę dla tych wykorzystywanych jeszcze w *Byciu i czasie*. W niniejszym artykule prześlę, w jakim sensie *Przyczynki...* nie mieszczą się w ramach tych strategii. W ten sposób osiągnięty zostanie negatywny wynik: okaże się, czym nie jest ten projekt. Następnie postaram się wykonać pracę pozytywną, wydobywając i interpretując wszystkie te fragmenty, które zdają sprawę z metody *Przyczynków...* Ujawni się, że metoda tego projektu zawiera się w takich oto terminach: s k o k, p r z e m i a n a, f u g a.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994. (Czasami powołuję się na tekst niemiecki, za: M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band 15, Tübingen 1979.)

1. Czy *Przyczynki...* są ontologią, fenomenologią, transcendentalizmem bądź hermeneutyką?

1.1. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przyjrzeć się, jak sam Heidegger rozumie te terminy.

A) Ontologia fundamentalna. W *Byciu i czasie* Heidegger stawia sobie za cel opracowanie pytania o bycie. Bowiem uważa on, że pytanie to popadło w zapomnienie. Oznacza to, że od czasów Platona i Arystotelesa bycie nie jest tematem badania filozoficznego, gdyż u samego początku dziejów zachodniej metafizyki przyjęła się wykładnia „bycia” jako pojęcia najbardziej znanego, oczywistego, ale też takiego, które nie poddaje się żadnej definicji, zarazem najbardziej ogólnego, a stąd najbardziej pustego. Proste jednak pytanie, czy i jak rozumiemy termin „być” (a w konsekwencji wszystkie formy tego czasownika), musi uzyskać negatywną odpowiedź. „Dlatego trzeba na nowo postawić pytanie o sens bycia.”<sup>3</sup>

Filozofia, która ma za zadanie opracować pytanie o bycie, jest ontologią.

Ontologia w *Byciu i czasie* otrzymuje dodatkowe określenie, mowa jest mianowicie o ontologii fundamentalnej. Znaczy to tyle, że ontologia – jako rozważająca bycie – nie tylko pyta o „aprioryczne warunki możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący – i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia (...)”<sup>4</sup>, lecz stawia pod znakiem zapytania także samą siebie i dopytuje się o swoje warunki możliwości. Ontologia fundamentalna bada tedy nie tylko fundamenty innych nauk, ale nade wszystko, jako że sama jest ufundowana, pyta wciąż o swoje fundamenty.

Cóż jednak jest tym fundamentem? Oczywiście bycie, gdyż ontologia fundamentalna również posługuje się jakimś, z góry zaprojektowanym, rozumieniem bycia. Zatem pytanie o swoje fundamenty jest pytaniem o swoje, zastane już, rozumienie bycia. I odwrotnie: pytając o bycie, pyta jednocześnie o swoje fundamenty.

Ontologia fundamentalna zajmuje się byciem. Jednocześnie bycie jest jej warunkiem możliwości (a więc „czymś”, co uprzedza samą ontologię, co stanowi jej grunt, w którym jest zakorzeniona, co jest jej fundamentem). Zatem ontologia słusznie nosi nazwę fundamentalnej.

B) Fenomenologia. Podobnie jak terminowi „ontologia”, tak i „fenomenologii” Heidegger nadał swoiste znaczenie. Jako że „fenomenologia” składa się z dwóch słów greckich, autor *Bycia i czasu* analizuje znaczenie poję-

<sup>3</sup> Tamże, s. 2.

<sup>4</sup> Tamże, s. 16-17.



cia „fenomeny” i „logosu” oraz sens ich połączenia. „Fenomen” pochodzi od greckiego słowa φαίνόμενον, które z kolei jest *participium* od czasownika φαίνεσθαι. Czasownik ten oznacza „ukazywać się”, a *participium* – „to, co się ukazuje, widoczne”. Samo φαίνεσθαι jest czasownikiem w stronie medialnej (tzn. stronie zwrotnej; strona ta oznacza czynność zwróconą do samego podmiotu). Może znaczyć zatem „ukazywać się” w sensie „ukazywać siebie”. Heidegger przyjmuje rozumienie fenomeny jako to, co się sam o sobie ukazuje.

Scharakteryzowane tu pojęcie fenomeny (to, co się sam o sobie ukazuje, dodatkowo odróżnione od pozoru i przejawu) pozostaje pojęciem formalnym, jeśli nie rozstrzygnie się z góry, co ma być fenomenem. Jeśli pod tym, co się ukazuje, pojmować byt empiryczny, to otrzymujemy po to czne pojęcie fenomeny. Jeśli jednak za to, co się ukazuje, uznać to, co zawsze „towarzyszące fenomenowi potocznie rozumianemu i uprzednie wobec niego”<sup>5</sup>, to takie fenomeny są fenomenami w fenomenologicznym znaczeniu tego słowa (dla przykładu czas i przestrzeń u Kanta są fenomenami w sensie, jaki nadaje im fenomenologia, gdyż zawsze już towarzyszą wszelkim potocznym fenomenom – są wręcz warunkiem możliwości tychże fenomenów).

Z kolei λόγος – drugi człon nazwy „fenomenologia” – w interpretacji Heideggera znaczy pierwotnie „mowa”. „Λόγος jako mowa oznacza (...) tyle, co δηλοῦν – ujawniać coś, o czym w mowie mowa.”<sup>6</sup> Powołując się na Arystotelesa, Heidegger wskazuje na ἀποφαίνεσθαι jako funkcję tak pojętego λόγος. Λόγος pozwala φαίνεσθαι, tzn. pozwala widzieć to, o czym mowa. Prefiks „ἀπό-” wskazuje na „miejsce”, z którego λόγος pozwala widzieć, mianowicie od strony tego, o czym jest mowa. „W mowie (ἀπόφανσις), jeśli jest ona rzetelna, to, co zostało powiedziane, ma się czerpać z tego, o czym się mówi, tak iż przekaz mówiony poprzez to, co w nim wypowiedziane, ujawnia i udostępnia innemu to, o czym mówi.”<sup>7</sup>

„Fenomenologia” da się według Heideggera przetłumaczyć na grecki jako λέγειν τὰ φαινόμενα, albo też – pamiętając o λόγος jako ἀποφαίνεσθαι – jako ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, tzn. „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”<sup>8</sup>. Nazwa „fenomenologia” nie rozstrzyga zatem niczego o przedmiocie swego badania. Różni się w tym względzie od innych nazw zbudowanych na tej samej zasadzie, a więc od „teologii”, „biologii” czy „socjologii”. Fenomenologia nie

jest nauką o fenomenach, czyli o jakimś rodzaju bytu. Nazwa ta „powiadamia tylko o »jak« dotyczącym wskazywania i sposobu rozważania tego, co ma być w tej nauce rozpatrywane”<sup>9</sup>. Dopiero same fenomeny, to, co się ukazuje samo w sobie, wymuszają niejako rodzaj sposobu spotkania owych fenomenów.

Dysponując takim formalnym rozumieniem fenomenologii, należy dokonać rozstrzygnięcia, co ma być owym „fenomenem”, który fenomenologia pozwala widzieć tak, jak on sam z siebie się ukazuje. Ma nim być „oczywiście to, co się zrazu i zwykle nie pokazuje, co (...) jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”<sup>10</sup>. Fenomenem fenomenologii Heideggera jest bycie bytu.

Ontologia więc jako „nauka” o byciu otrzymuje tym samym swoją metodę „jak” swego badania. „Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia.”<sup>11</sup> Z drugiej strony, poprzez rozstrzygnięcie o rodzaju fenomeny, fenomenologia uzyskała pewną treść: „co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią”<sup>12</sup>.

C) Transcendentalizm i hermeneutyka. Bycie transcenduje byt, tzn. samo nie jest bytem, ale przysługuje każdemu bytowi. Jeśli pytamy o bycie, czyli o transcendencję, to nasze pytanie jest pytaniem transcendentalnym. Ontologia fundamentalna jest zatem nauką transcendentalną w takim sensie, że dopytuje się o transcendens. Ale ontologia fundamentalna jest nauką transcendentalną też w takim znaczeniu, że analityka *Dasein* bada warunki możliwości *Dasein* i czyni to w ten sposób, że znajduje je w byciu jako transcendencji.

Badanie *Dasein* polega w szczególności na tym, że rozumienie bycia, jakie przysługuje *Dasein*, poddawane jest interpretacji: „λόγος fenomenologii jestestwa ma charakter ἐρμηνεύειν, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia p o z n a j e właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia.”<sup>13</sup> Ponieważ zatem opis fenomenologiczny polega na interpretacji rozumienia bycia, toteż „fenomenologia jestestwa [*Dasein*] jest hermeneutyką (...)”<sup>14</sup>.

Jak widać z powyższego, *Bycie i czas* ma swoje, dobrze sprecyzowane instrumentarium teoretyczne. Tego zaplecza w postaci tradycyjnych stra-

<sup>5</sup> Tamże, s. 45.<sup>6</sup> Tamże, s. 45.<sup>7</sup> Tamże.<sup>8</sup> Tamże, s. 49.<sup>9</sup> Tamże.<sup>10</sup> Tamże, s. 50.<sup>11</sup> Tamże.<sup>12</sup> Tamże, s. 53.<sup>13</sup> Tamże.<sup>14</sup> Tamże.

tegi myślenia (nawet jeśli w *Byciu i czasie* Heidegger zinterpretował je po swojemu) nie znajdziemy w *Przyczynkach*... W jaki sposób więc projekt ten zrywa z dotychczasowymi metodami i w jaki sposób Heidegger zdaje sprawę z nowych sposobów myślenia?

1.2. Otóż w *Przyczynkach*... następuje radykalna zmiana perspektywy. Nie chodzi tu o to, aby pomyśleć bycie bytu, ale o to, by pomyśleć bycie w oderwaniu od bytu. Pytanie o bycie, zadane w ramach nowego projektu, nie może wychodzić od bytu, zaczynać od tego, co istnieje, by następnie, na podstawie bytu, dochodzić bycia – jak to było w *Byciu i czasie*. Bycie ma ujawniać się samo, bez zakotwiczenia w jakimkolwiek bycie. W języku Heideggera postulat ten brzmi: Bycie musi być przemyślane z samego siebie<sup>15</sup>.

Zwróćmy uwagę, że ilekroć próbujemy pomyśleć bycie, za każdym razem odwołujemy się do bytu. Zawsze, gdy mówimy, że bycie jest horyzontem, w którym pojawia się byt, że jest sensem bytu, że jest różne od wszelkiego bytu, że zawsze bytowi towarzyszy, ale zarazem go przerasta, zawsze wtedy posiłkujemy się bytem. Popadamy tym samym w rodzaj błędnego koła – cóż to bowiem jest byt? Każde rozumienie bytu (obchodzenie się z bytem) jest poprzedzone i umożliwione jakimś rozumieniem bycia. Strategia *Bycia i czasu* zasadzała się na tym, by w to koło wejść i poruszać się w nim (od bytu do bycia i od bycia do bytu) jak najdłużej. Pomysł *Przyczynków*... polega na tym, by owo koło zupełnie przerwać i pomyśleć bycie nie za pomocą bytu, ale samo w sobie.

Heidegger wprowadza w tym celu charakterystyczne rozróżnienie: bycie pomyślane z samego siebie oznaczane jest przez staroniemiecki wyraz *das Seyn*. Wymowa tego słowa niczym nie różni się od wymowy używanego dla określenia bycia bytu (bycia od strony bytu) *das Sein*. Różnica pozostaje jedynie graficzna.<sup>16</sup> Owa graficzna różnica wyraża jednak coś istotnego, mianowicie zerwanie z ontologią fundamentalną. Ontologia fundamentalna – jak to pokazaliśmy wyżej – pyta o warunki możliwości wszelkiego badania metafizycznego (także o swoje własne warunki możliwości). Zatem jest z metafizyką ściśle związana: bycie (grunt metafizyki) myślane jest od strony (z perspektywy) bytu, jest zawsze byciem bytu. W konsekwencji „Bycie i byt nie są bezpośrednio odróżnialne, ponieważ

<sup>15</sup> „A jednak: skoro jest byt, Bycie musi istoczyć. Lecz jak istoczy Bycie? Czy byt jest? Na gruncie czego rozstrzygnie o tym myślenie, jeśli nie na gruncie prawdy Bycia? Dlatego nie można go już myśleć od strony bytu, lecz musi być ono przemyślane z samego siebie”; M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*..., dz. cyt., s. 14, („Und dennoch: Wenn Seiendes ist, muß das Seyn wesen. Wie aber west das Seyn? Aber ist Seiendes? Woraus anders entscheidet hier das Denken, wenn nicht aus der Wahrheit des Seyns. Dieses kann daher nicht mehr vom Seienden her gedacht, es muß aus ihm selbst erdacht werden”; *Beiträge*..., dz. cyt., s. 7).

<sup>16</sup> Tłumacz ową graficzną różnicę oddał poprzez wielkie „B”: *das Seyn* to „Bycie”, a *das Sein* to „bycie”.

bezpośrednio w ogóle nie odnoszą się nawzajem do siebie (...) Bycie jest mu otchłannie odległe”<sup>17</sup>. Nie ma tu zatem mowy o różnicy ontologicznej. Ta tkwi u korzeni metafizyki, Bycie zaś nie ma z nią nic wspólnego. W *Przyczynkach*... kolejność jest dokładnie odwrotna niż w *Byciu i czasie*. To nie na podstawie analizy bytu (*Dasein*) mamy ujrzeć bycie, lecz na podstawie wiedzy o tym, jak istoczy Bycie, zaprojektować byt.

Jakkolwiek niezrozumiałe dla nas jest na razie owo Bycie myślane z siebie samego, niezwiązane z metafizyką ani z ontologią, ważne jest w tym momencie to, że *Przyczynki*... nie są ontologią fundamentalną.<sup>18</sup>

Skoro następuje zerwanie z ontologią fundamentalną, to czy może być jeszcze mowa o fenomenologii: o sprawianiu, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje. Decydującą kwestią – tak było w *Byciu i czasie* – jest to, co uznamy za fenomen. *Przyczynki*... nie interesują się byciem bytu, a więc tym, co przy powszednim spojrzeniu na byty zawsze towarzyszy owym bytom, ale jest skryte. Bycie bytu dla fenomenologicznego spojrzenia może zostać wydobyte na jaw, przejść ze skrytości w nieskrytość. Dzieje się tak dzięki bytowi, który wprowadzie zazwyczaj zasłania swoje bycie, jednak poddany odpowiedniemu badaniu ujawnia je. Analityka *Dasein* jest właśnie takim badaniem bytu, które odkrywa bycie. Skoro tak, to Bycie, które ma zostać pomyślane bez bytu, nie może ujawnić się jako nieskryte (do tego „potrzeba” bytu). Bycie (*Seyn*) w samej swej istocie jest skryte, nigdy niewychodzące na jaw. Strategia *Przyczynków*... musi zatem polegać na pochwyceniu Bycia w jego istotowej skrytości, nie na ujawnianiu, lecz na wytrzymaniu skrytości skrytego.<sup>19</sup> Nie ma mowy w ramach tego nowego sposobu filozofowania o „sprawianiu, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”. Nie ma bowiem co się ukazywać.

Zerwanie związku z bytem ma jeszcze jedną ważną konsekwencję: *Przyczynki*... nie mieszczą się w tradycji transcendentalizmu. Nie ma tu żadnego transcendowania (przekraczania, wychodzenia poza) jakiegoś „tu” –

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*..., dz. cyt., s. 437 („Das Seyn und das Seiende sind gar nicht unmittelbar zu unterscheiden, weil überhaupt nicht unmittelbar zu einander bezogen. Das Seyn ist (...) allem Seienden abgründig fern”; *Beiträge*..., dz. cyt., s. 477).

<sup>18</sup> „W obszarze innego początku nie ma ani »ontologii«, ani w ogóle »metafizyki«. Nie ma »ontologii«, ponieważ przewodnie pytanie nie jest już miarodajne ani nie wytycza obwodu. Nie ma »metafizyki«, ponieważ w ogóle nie wychodzi się od bytu jako obecnego lub uświadomionego przedmiotu (idealizm), aby p r z e c h o d z i ć dopiero do jakiegoś innego”, tamże, s. 62 („Im Bereich des anderen Anfangs gibt es weder »Ontologie« noch überhaupt »Metaphysik«. Keiner »Ontologie«, weil die Leitfrage nicht mehr maß- und bezirkgebend ist. Keine »Metaphysik«, weil überhaupt nicht vom Seienden als Vorhandenem oder gewußtem Gegenstand (Idealismus) ausgegangen und zu einem anderen erst hinübergeschritten wird”; s. 59). Por. także s. 75.

<sup>19</sup> „Kto szuka, ten już znalazł! A źródłowe poszukiwanie jest pochwytaniem już znalezionej, mianowicie skrywającego się jako takiego”; tamże, s. 82 („Wersucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen”; s. 80).

bytu – w kierunku „tam” – innego niż byt bycia bytu. Nie ma żadnego logicznego, ciągłego przejścia od bytu i bycia bytu do Bycia. To pomyślane jest bez bytu. Każde pytanie o warunek możliwości bytu, choć trafia w inne bytu, transcendentne, jest związane z bytem. Na drodze takiego pytania nie dojdziemy do Bycia.<sup>20</sup>

Z podobnych względów projekt *Przyczynków*... nie jest utrzymany w stylu hermeneutyki. Skoro nie chcemy zaczynać od bytu, a co za tym idzie, od jakiejś wykładni bytu (aby następnie poddać ją interpretacji), to żadne strategie hermeneutyczne nie są na gruncie tego projektu przydatne.

## 2. Skok, przemiana, fuga.

A) Skok i przemiana. Do tej pory ustaliliśmy, czym nie jest myśl *Przyczynków*... i w jakim sensie tym nie jest. Heidegger nie uprawia już ontologii, fenomenologii, nie korzysta z transcendentalnej ani hermeneutycznej formy myślenia. Decydująca jest tu jedna literka w słowie *das Seyn*. Świadczy ona bowiem o radykalnej zmianie projektu zawartego w *Przyczynkach*...<sup>21</sup>

Jeśli zadaniem *Przyczynków*... jest postawienie pytania o Bycie i zadanie to domaga się namysłu pochodzącego z Bycia samego, z jego wnętrza, nie zaś z analizy bytu, a między Byciem i bytem zionie przepaść, to konieczne jest przygotowanie i dokonanie skoku w pobliże Bycia. Skok jest odpowiednią strategią myślenia wtedy, gdy nie istnieje żadne ciągle przejście w obszar Bycia. Tymczasem wszelkie strategie „wnoszenia się” od bytu ponad byt poruszają się jedynie w kręgu bycia. Potrzeba radykalnej zmiany formy i nawyków myślenia.

Skok przeskakuje otchłań. Otchłań dzieli byt i Bycie. Bytu i Bycia nie łączy nic (nawet nic ich nie łączy). Metafora otchłani jest oczywiście jedynie obrazem. Nie wiemy, co znaczy, że Bycie istoczy. Nie wiemy i wiedzieć nie możemy, bo nie ma możliwości wydedukowania lub wyobrażenia sobie tego. „Stąd” niemożliwy jest żaden widok „na drugą stronę”. Dlatego

<sup>20</sup> „Powrót do »zalożeń« i »warunków« ma sens i zasadność w obrębie bytu i wykładni bytu ze względu na jego bytość w sensie przedstawioności (i już w sensie *idea*) i dlatego stał się w różnych odmianach podstawową formą myślenia »metafizycznego«, i to w takim stopniu, że nie może się bez niego obejść nawet przezwycięzenie »metafizyki« w kierunku początkowego zrozumienia tego sposobu myślenia (por. *Bycie i czas i O istocie podstany*, tutaj: próba skoku w Bycie); tamże, s. 93-94 („Der Rückgang auf »Voraussetzungen« und »Bedingungen« hat innerhalb des Seienden und der Auslegung des Seienden auf seine Seiendheit im Sinne der Vorgestelltheit (und schon der *idea*) einen Sinn und ein Recht, und er ist deshalb in mannigfachen Abwandlungen zur Grundform des »metaphysischen« Denkens geworden, dies so sehr, daß selbst Überwindung der »Metaphysik« zur anfänglichen Verständigung dieser Denkweise nicht entraten kann (vgl. *Sein und Zeit* und *Vom Wesen des Grundes*; hier der Versuch des Sprunges in das Seyn”); s. 93). Transcendentalizm z jednej strony jest podstawową formą myślenia zachodniej metafizyki, a z drugiej także formą przezwyciężenia tejże, tzn. formą ontologii fundamentalnej. *Przyczynki*... tymczasem próbują skoku (por. niżej).

<sup>21</sup> Por. C. Wodziński, *Dlaczego jest raczej nic niż coś... Projekt ontologii apofatycznej*, w: tegoż, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 39-80.

konieczny jest skok<sup>22</sup> – przedostanie się w inny obszar – który zarazem jest wydotaniem się z dotychczasowego miejsca. Skok znaczy: przestać być „tu” i zacząć być „tam”, a to znaczy zarazem przestać być tym, kim się jest i zacząć być kimś innym. Skok tedy to przemiana. Zadaniem *Przyczynków*... jest przygotować skok w pobliże Bycia, a to znaczy przygotować przemianę istoty człowieka: „nie idzie już o traktowanie »o« czymś ani o przedstawianie przedmiotu, lecz o to, by zostać przyswojonym wydarzaniu, co równa się przemianie istoty człowieka z »rozumnego zwierzęcia« (*animal rationale*) w jawno-bycie”<sup>23</sup>. Na czym polega przemiana istoty człowieka? Bynajmniej nie jest to nawrócenie w sensie jakiejś tradycji religijnej. Nie jest to także przemiana moralna czy „egzystencyjna”. Jest ona w *Przyczynkach*... pomyślana na podobieństwo drugiego z eglogowania u Platona. Przemiana to w pewnym sensie *περιαγωγή*, nawrócenie, które pozwala w inny sposób patrzeć. Tu nie tyle o patrzeć chodzi, co o wszelkie odniesienie do Bycia: „osobliwość myślenia filozofii polega na tym, że w poznaniu filozoficznym za każdym razem równocześnie wszystko się przesuwa: bycie człowiekiem w jego stanie w prawdzie, sama prawda, a wraz z nią odniesienie do Bycia”<sup>24</sup>. Przemiana dotyczy człowieka w taki sposób, że zmienia się jego odniesienie do Bycia. Bycie przestaje być jedynie oczywistą, ogólną i pustą formą bytu, przestaje być jedynie ciągią obecnością, a staje się czymś godnym pytania. Przestaje być ono „czymś” kryjącym się za bytem, w bycie zakorzenionym, a zaczyna intrygować samo w sobie.

Myśl o przemianie istoty człowieka możemy odnaleźć już w *Byciu i czasie*. Analizowany tam byt ludzki (*Dasein*) ujmowany jest początkowo w swojej powszedniości. *Dasein* zrazu i zwykle jest rzucone w Się. Jest nie Sobą, albo, inaczej mówiąc, jego bycie jest nie-własne, niewłaściwe. Odpowiadając jednak na zew sumienia, *Dasein* zostaje przywiedzione do Siebie, tzn. jego bycie staje się własne, właściwe. Egzystując właściwie (polski przekład *Bycia i czasu* używa tu także słowa „autentycznie”), *Dasein* nie tyle przestaje być w Się rzucone, ile dokonuje modyfikacji

<sup>22</sup> „Zadając (...) pytanie o Bycie, nie wychodzi się tu od bytu, tzn. zawsze od tego czy innego, również nie od bytu jako takiego w całości, lecz dokonuje się wskoku w p r a w d ę (przeświłt skrywanie) samego Bycia; M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*... dz. cyt., s. 77 („Wird (...) nach dem Seyn gefragt, so geht hier der Ansatz nicht aus vom Seienden, d. h. je diesem und jenem, auch nicht vom Seienden als solchen im Ganzen, sondern es vollzieht sich der Einsprung in die W a h r h e i t (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst”; *Beiträge*... dz. cyt., s. 75-76).

<sup>23</sup> Tamże, s. 11 („Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern Ereignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (*animal rationale*) in das Da-sein gleichkommt”; s. 3).

<sup>24</sup> Tamże, s. 21 („Weil im philosophischen Erkennen jedesmal alles zugleich – das Menschensein in sein Stehen in der Wahrheit, diese selbst und damit der Bezug zum Seyn – in die Verrückung kommt”; s. 14).

owego Się.<sup>25</sup> Modyfikacja ta jest wynikiem przemiany nie-własnego bycia we własne. Oczywiście pamiętać trzeba o tym, że nigdy nie mamy do czynienia z czystym autentycznym „stanem”,<sup>26</sup> niemniej jednak ta modyfikacja Się świadczy o zmianie, w wyniku której człowiek inaczej patrzy na świat i otaczających go ludzi. Podobnie pomyślana jest przemiana w *Przyczynkach*... Człowiek nie przenosi się w „zaświaty”, gdzie nie ma bytu, przeciwnie, jest „tu i teraz”, a jednak widzi inaczej niż dotychczas.

Przemiana dokonuje się w pytaniu. Heidegger przypisuje pytaniu w filozofii rolę nader wielką. Zapytywanie nie jest jedynie początkiem filozofowania, po którym następuje wykład tego, co stanowi odpowiedź na początkowe pytanie. Zapytywanie wyczerpuje całość filozoficznego działania.<sup>27</sup> Pytanie przede wszystkim wybija pytającego z „dogmatycznej drzemki”, a więc ze stanu przyjmowania za oczywiste tego, co faktycznie najbardziej godne pytania. Pytanie nie może pozwolić sobie na jakiegokolwiek „oczywistości” w obszarze swego władania. *Przyczynki*... stawiają i opracowują tylko jedno pytanie: pytanie o Bycie. Wydawać by się mogło, że jest to najbardziej niepotrzebne ze wszystkich pytań. Tymczasem zapytywanie, na pozór zdradzające słabość pytającego, wymaga odwagi, by w pytaniu trwać. Nie można sobie pozwolić na zatrzymanie się w miejscu i uznanie, że oto doszło się do końca na drodze pytania.

Pytanie jest sposobem odniesienia do Bycia: „pytanie o prawdę Bycia jest, rzecz jasna, wdarcie się w to, co przechowywane”<sup>28</sup>, tzn. wdarcie się w samo Bycie. Wytrwałe zapytywanie jest tedy skokiem w Bycie.<sup>29</sup>

Niezwykłość *Przyczynków*... tkwi także w tym, że nie traktują one „o czymś”. Są – jak to pokazaliśmy – próbą skoku w obszar dotąd całkowi-

<sup>25</sup> „Zdecydowanie jako właściwe bycie Sobą nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skoro przedcz jako właściwa otwartość nie jest właściwie niczym innym jak bycie m-w-ś wiecie? Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi. (...) Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je [jestestwo – przyp. L.K.] do możliwości, by pozwolić współbytującym innym »być« w ich najbardziej własnej możliwości bycia... Zdecydowane jestestwo może stać się »sumieniem« innych; tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 418.

<sup>26</sup> Por. W. Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 240.

<sup>27</sup> „Postawiliśmy tutaj wszystko na jedno pytanie o prawdę Bycia: na zapytywanie. Powodzenie tej próby zależy od doświadczenia c u d u zapytywania oraz od uczynienia zeń [środka] skutecznego budzenia i wzmagania siły pytania”; M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*..., dz. cyt., s. 17 („Hier ist alles auf die einzige Frage nach der Wahrheit des Seyns gestellt: Auf das Fragen. Damit dieser Versuch ein Anstoß werde, muß das W u n d e r des Fragens im Vollzug erfahren und zur Weckung und Stärkung der Fragekraft wirksam gemacht werden; *Beiträge*...”, dz. cyt., s. 10).

<sup>28</sup> Tamże, s. 14 („Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist freilich das Eindringen in ein Verwahrtes”; s. 6).

<sup>29</sup> „Pytanie o bycie jest t y m skokiem w Bycie, którego dokonuje człowiek jako poszukiwacz Bycia, jeżeli jest twórczy myślowo”; tamże, s. 18 („Die Seinsfrage ist der Sprung in das Seyn, den der Mensch als der Sucher des Seyns vollzieht, sofern er ein *denkerisch* Schaffender ist”; s. 11).

cie skryty (ba, do którego istoty należy skrytość), a skok ten jest przemianą istoty człowieka, która dokonuje się jako zapytywanie. *Przyczynki*... nie traktują jednak „o” skoku, „o” przemianie czy „o” zapytywaniu. Tematem *Przyczynków*... nie jest nawet ów „skryty obszar istoczenia Bycia”<sup>30</sup>. Książka ta w ogóle nie ma swego tematu. Jest jedynie próbą myślowego powiadania Bycia.<sup>31</sup> Owo myślowe powiadanie jest swoiste: powiadanie nie jest wypowiedzią (wypowiedź ma swój temat: wypowiadamy się o czymś), „nie stoi naprzeciw tego, co do powiedzenia, lecz jest samym tym ostatnim jako istoczenie Bycia”<sup>32</sup>. Nie ma tu rozróżnienia na „treść” namysłu i jego formę, ale samo mówienie jest tym, co-do-powiedzenia. To, co-do-powiedzenia jako samo mówienie jest istoczeniem Bycia. Można to zrozumieć w następujący sposób. Myślenie ma być skokiem w Bycie, a skok ten musi dokonać się jako przemiana człowieka – to już wiemy. Przemiana ta oznacza, że człowiek rozpozna się w swej przynależności do Bycia: zostanie przyswojony Byciu. Do istoty Bycia należy to, że przydziela się (darowuje się) ono człowiekowi. Związek człowieka z Byciem wyraża się w tych trzech słowach (przynależność do Bycia, przyswojenie Byciu i przydzielenie się Bycia (człowiekowi)). Te trzy słowa wyrażają istotę mnogości sposobów odniesienia się do siebie nawzajem człowieka i Bycia. Istota ta leży w „uczynieniu” człowieka własnością Bycia (człowiek ma się okazać „własnym” Bycia), a Bycia własnością człowieka. Istoczenie Bycia (jako wydarzenie) jest tym właśnie „u-własnowieniem”. Skoro teraz staramy się pojąć, czym są *Przyczynki*... jako powiadanie Bycia, czyli co znaczy, że mówienie jest tym samym, co to, co-do-powiedzenia, to chodzi o to właśnie, by nasze mówienie było jednocześnie przyswajaniem się Byciu. *Przyczynki*... nie są napisane po to, by o Byciu coś wyjawić, lecz po to, by uczynić człowieka „własnością” Bycia. Powiadanie Bycia jest tym ostatnim.

B) Fuga. *Przyczynki*... są także fugą. Samo pojęcie „fuga” ma dwa znaczenia. Z jednej strony słowo to można rozumieć jako termin budowlany. Fuga może być jednak terminem z zakresu muzyki bądź literatury. Oznacza wtedy „utwór polifoniczny instrumentalny lub wokalny, w którym poszczególne głosy kolejno podejmują temat według określonych zasad

<sup>30</sup> Tamże, s. 11.

<sup>31</sup> „Podobnie jak w każdym ćwiczeniu wstępnym, także tutaj trzeba podjąć próbę myślowego powiedzenia filozofii w innym początku”; tamże, s. 12 („Dennoch muß auch hier schon wie in einer Vorübung jenes denkerische Sagen der Philosophie im anderen Anfang versucht werden”; s. 4). Niemieckie słowo *das Sagen* tłumaczone jest przez Mizere jako „powiadanie” („powiedzenie”). Słowo to można również przełożyć jako „mówienie”. Terminowi *das Sagen* – nie używanemu w potocznej niemieckiej – Heidegger nadaje specyficzne znaczenie. Dlatego uważam, że polski przekład „powiadanie”, ze względu na to, że jest to neologizm, jest jak najbardziej trafnym przekładem.

<sup>32</sup> Tamże („Hier ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenen, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns”; s. 4).

(imitacje, kontrapunkty)<sup>33</sup>. Fuga jest też gatunkiem literackim, w którym na różne sposoby opracowywany jest ten sam temat. Zatem fuga jest ciągle „o tym samym”, za każdym razem jednak „na inny sposób”.

Bez wątpienia *Przyczynki*... są utworem literackim, który z sześciu różnych perspektyw powiada to samo. Owe różne perspektywy Heidegger nazywa fugowaniami fugi. „Sześć fugowań fugi odpowiada każde za siebie, ale tylko dlatego, by dobitniej wyrazić istotną jedność. Przy każdym z sześciu fugowań podejmuje się próbę powiadania o tym samym każdorazowo tego samego, lecz zawsze od strony innego istotnego obszaru tego, o czym mówi wydarzenie.”<sup>34</sup> Sześć fugowań fugi to kolejne „rozdziały” książki: rozbrzmienie, rozgrywka, skok, gruntowanie, Przyszli, ostatni Bóg. Każde z tych fugowań „stoi zawsze samo w sobie”, tzn. jest autonomiczną całością i porusza się po własnym obszarze, „a mimo to zachodzi wzajemne przenikanie”<sup>35</sup> się fugowań.

Fuga jest formą myślenia skoku. Sam skok wymaga takiej formy myślenia. Wyskakujemy bowiem z obszaru, który jest dla nas w miarę znany: z ontologii. Znamy sposoby poruszania się po nim: umiemy transcendować byt poprzez namysł transcendentálny, dialektykę, myślenie analogiczne czy *via negationis*. Heidegger zmusza nas, byśmy tę dziedzinę, w której czujemy się bezpiecznie, opuścili i udali się w nieznanne. „Ziemię obiecaną”, do której pielgrzymujemy, ów skryty obszar istoczenia Bycia, musimy dopiero zaprojektować. Projekt jest tu pomyślany nie jako coś dowolnego (projekt w znaczeniu wymyślania czegoś, co się chce). O użyciu tego terminu decyduje jego etymologia. Po niemiecku „projekt” to *der Entwurf*. *Der Wurf* oznacza „rzut”, a przedrostek *ent-* wskazuje na ruch „od siebie”. *Entwurf* oznacza zatem „od-rzut” (w dosłownym znaczeniu, nie zaś jako „odpadek”) lub „wy-rzut”. Podobnie zbudowane jest polskie słowo „projekt”: pochodzi ono z łaciny i oznacza „rzut do przodu”. Projektować oznacza „wyrzucać od siebie w przód”. W *Byciu i czasie* „projektowanie” było głównym charakterem (egzystencjałem) *Dasein*. Istota projektowania polegała tam na wyrzucaniu przed siebie możliwości *Dasein*, czyli na otwieraniu tych możliwości. Powiązanie projektu z otwieraniem jest istotne za-

<sup>33</sup> *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1978, s. 617. Niemiecki słownik podaje podobną definicję: „nach strengen Regeln aufgebautes Musikstück, bei dem ein Thema nacheinander durch alle Stimmen geführt wird, meist im Quart- oder Quintabstand”; *Deutsches Wörterbuch*, G. Wahrig, Gütersloh-Berlin-München-Wien 1968, 1972, s. 1360.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 83 („Die sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt”; s. 81-82).

<sup>35</sup> Tamże („Jede Fügungen steht jeweils in sich, und dennoch besteht ein verborgenes Ineinanderschwingen”; s. 82).

równo dla *Bycia i czasu*, jak i *Przyczynków*... Oba projekty – mimo że do ich istoty należy otwieranie – radykalnie różnią się między sobą. O różnicy decyduje to, co w danym projekcie otwierane. Ontologicznie rozumiany projekt (przedstawiony w *Byciu i czasie*) otwiera samo *Dasein* (tzn. *Dasein* zostaje otwarte): *Dasein* projektuje się na własne możliwości, co oznacza, że rozumie się ono na podstawie możliwości otwartych w projekcie. Zawsze jednak ontologiczny projekt otwiera nieskrytość, czyli projekt czyni jawnym coś, co do tej pory się skrywało. Projekt *Przyczynków*... otwiera Bycie jako skryte, nie czyniąc go tym samym jawnym. Do istoty Bycia – jak na to już wskazaliśmy – należy skrywanie się. Teraz prawda nie jest już rozumiana jako nieskrytość, lecz jako prześwitywanie skrywania się. Bycie (*Seyn*) stawia się w Otwartości (w tym, co otwarte w projekcie) jako skryte. Prześwituje, ale nie ujawnia się. Daje jedynie o sobie znać, ale właśnie jako odmowa, brak i bieda opuszczenia.

Struktura projektu w *Przyczynkach*... jest dodatkowo skomplikowana. Otóż ten, kto projektuje, sam wstawia się w to, co w projekcie zostało otwarte.<sup>36</sup> Zważywszy na to, że projekt otwiera Bycie, ten, kto projektuje, wstawia się (zostaje wstawiony) w Bycie. Projektowanie tedy jest przemianą istoty człowieka.

Przemyśliwanie (projektowanie) Bycia jako prześwytującej skrytości z konieczności polegać musi na „łapaniu odbłasków” Bycia i wytrzymywaniu w pobliżu skrytości (negatywnie oznacza to: w każdym otwarciu koncentrować się nie na tym, co się odkrywa, lecz na tym, co za odkrywaniem nadal się skrywa). Owe „odblaski” Bycia i jego znaki są różnorodne i wielorakie, a jednak wszystkie „należą” do Bycia, choć nim nie są. Przemyśliwanie w swojej formie musi więc chwytać różnorodność tego, co się ujawnia, a jednak nie zatrzymywać się na niej, lecz skupiać się na tym jednym, które, dając o sobie znać, jednocześnie się ukrywa. Stąd skok – myślowe umieszczanie się we wnętrzu Bycia – musi mieć formę fugi: mówienia tego samego o tym samym, ale z różnych obszarów ujawniania się Bycia.

Fuga to także sposób orzekania o Byciu. Pewne wskazówki, aby tak interpretować fugę, znajdziemy już w *Byciu i czasie*, choć oczywiście nie można tam jeszcze mówić o fudze. Chodzi mianowicie o słowo *Struktur*. *Struktur* tłumaczy się jako „struktura”. Celem analityki *Dasein* jest wypracowanie struktur, „które w każdym sposobie bycia faktycznego jestestwa

<sup>36</sup> „Przemyśliwanie prawdy Bycia jest istotowo projektem. Do istoty takiego projektu należy to, że w swym dokonaniu i rozwinięciu musi on sam siebie odstawić na powrót w to, co sam otworzył”; tamże, s. 59 („Das Erdenken der Wahrheit des Seyns ist wesentlich Entwurf. Zum Wesen eines solchen Entwurfs gehört es, daß er im Vollzug und in der Entfaltung sich selbst in das durch ihn Eröffnete zurückstellen muß, s. 56).

trwają jako określniki bycia<sup>37</sup>. Struktury *Dasein* są zatem określnikami (charakterami) bycia tego bytu. Struktura jest sposobem orzekania o byciu bytu. W ten sposób, na przykład, czasowość jest, z jednej strony, źródłową strukturą *Dasein*, jednocześnie zaś jego byciem. Czasowość jako struktura jest orzekana o byciu tego bytu, który rozumie bycie.

W języku niemieckim oprócz słowa *Struktur* występuje inne o podobnym znaczeniu, mianowicie *Gefüge*<sup>38</sup>. *Gefüge* nie pojawia się jeszcze w *Byciu i czasie*, występuje natomiast w późniejszych tekstach Heideggera, zwłaszcza zaś w *Przyczynkach*... Zmienia się tu kształt terminu (zamiast *Struktur – Gefüge*), gdyż struktura teraz wpisana jest w inny projekt. „Struktura” jest teraz terminem z wnętrza Bycia, nie zaś z dziedziny ontologii. Niemniej jednak pozostaje związek struktury z byciem.

W *Przyczynkach*... nie chodzi o bycie bytu, lecz o Bycie. Wydobywanie struktur jakiegokolwiek bytu przed zgłębieniem istoty Bycia jest sprzeczne z tym projektem. *Gefüge* może być wobec tego rozumiane jedynie jako *Fuge*, fuga. Co to znaczy?

Fuga jako forma powiadania o Byciu jest czymś różnym od „systemu”. Nie jest ona całością uporządkowaną według logiki, która klasyfikuje i nadaje poszczególnym częściom miano ważniejszych (podstawowych) lub mniej ważnych. Fuga nie jest w tym znaczeniu strukturą (strukturą systemu). A jednak jest ona całością „poukładaną” w specyficzny sposób. Co jest swoiste dla fugi?

To mianowicie, że osobliwie traktuje się tu słówko „jest”. Zasadniczo nie możemy odnosić tego słowa do Bycia. Byt je s t, ale Bycie i s t o c z y. A jednak nieustannie mówimy: „Bycie jest tym lub owym”. Nie mamy innego wyjścia, gdyż wypowiadamy Bycie w języku bytu. Jeśli jednak jesteśmy skazani na tę niedogodność (arcyniedogodność, bo Bycie i byt nie mają ze sobą nic wspólnego), musimy sobie z nią jakoś radzić. Traktujemy zatem słówko „jest” dość swobodnie. Fuga jako sposób orzekania o Byciu ułatwia nam to. Pozwala nam bowiem traktować wyrażenia: „Bycie jest tym a tym” jako jedynie znaki skrywającego się Bycia. Wypowiadając się w formie fugi, uwzględniamy fakt, że każde takie wyrażenie coś odkrywa – dlatego jest ono dla nas ważne – ale wiemy także, że jednocześnie wyrażenie to skrywa coś niebagatelnego, samo Bycie. Fuga to przetwarzanie jednego tematu: zawsze

<sup>37</sup> Tenze, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 24 („wesenhafte Strukturen (...), die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten”; *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 17).

<sup>38</sup> Np. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begründet von F. Kirchner und C. Michaelis, fortgesetzt von J. Hoffmeister, Hamburger 1998, s. 239-240, tak definiuje *Gefüge*: „in der philos. Sprache gebraucht als Verdeutschungswort für Struktur, ein zusammengesetztes Gebilde, dessen Teile sich zueinander so verhalten, daß voneinander abhängig sind, meist auch in dem Sinn, daß aufeinander abgestimmt sind”.

chodzi nam o Bycie, ale wiemy, że forma powiadania za każdym razem nam je zakrywa. Stąd konieczna jest wielość fugowań.

Zaproponuję teraz pewien termin, który pomoże opisywany dotąd fenomen fugi wykorzystać w dalszych badaniach nad *Przyczynkami*... Proponuję, aby pojęcia podobne do pojęcia Bycia, to znaczy takie, które można wypowiedzieć jedynie za pomocą fugi, nazywać pojęciami fugicznymi. Słowo „fugiczny” zbudowane jest podobnie jak słowo „analogiczny”. Analogia jako sposób orzekania o bycie posługuje się pojęciami analogicznymi. Podobnie fuga jako sposób orzekania o Byciu posługuje się pojęciami fugicznymi. Pojęcia fugiczne to takie pojęcia, które mówią to samo o tym samym, ale z wnętrza różnych obszarów. Inaczej: o pojęciach fugicznych da się opowiadać fugi. Pojęcie Bycia – jak to wynika z powyższych analiz – jest właśnie takim pojęciem.

Warto jednak zauważyć, że również greckie słowa, na przykład *λόγος* czy *ἀρχή* są – według Heideggera – słowami tego typu: nie da się ich przetłumaczyć na język nowożytny za pomocą jednego terminu (więc nie są jednoznaczne), ale także różnobrażące nowożytne odpowiedniki niezupełnie wskazują na wielość znaczeń (greckie słowa nie są wieloznaczne), mówią bowiem o czymś jednym, ale na różny sposób.<sup>39</sup>

Większość istotnych terminów w *Przyczynkach*... to pojęcia fugiczne.

Na zakończenie rozważań nad tym, czym są *Przyczynki*..., musimy podkreślić słowo, które już kilkakrotnie się tu pojawiło, a dla Heideggera ma znaczenie niebagatelne, mianowicie słowo: „próba”. *Przyczynki*... są próbą dokonania skoku, myślenia z wnętrza prawdy Bycia, próbą przemiany istoty człowieka. Jeśli myślenie to jest j e d y n i e próbą, to istnieje ryzyko, że próba ta poniesie fiasko. Z ryzyka tego musimy zdawać sobie jasno sprawę. Nasz skok, do którego mamy się przygotować, a następnie go wykonać, może okazać się „za krótki” (na nowo popadniemy w metafizykę) lub „za daleki” (pominiemy to, co istotne, by wskoczyć w jakieś inne bezistocie). Może się także okazać, że, co prawda, skok będzie dobrze przygotowany i przeprowadzony, a jednak rozbijemy sobie głowę: skraj tego, co nazywamy tu otchłanią, jest nieprzekraczalną granicą. Trzeba Heideggera nieustannie kontrolować, pamiętając, że jego próba jest ryzykowna. Czy ma szansę powodzenia, czy trafia w to, w co chce trafić?

Słowo „próba” jako określenie *Przyczynków*... na powrót przywodzi nas do myśli, którą rozpocząłem te rozważania: nie z dziełem mamy tu do czynienia, lecz z drogą, i to z drogą, którą namysł Heideggera dopiero wytycza.

<sup>39</sup> W *Byciu i czasie* znajduje się analiza słowa *λόγος*, która pokazuje, jak wielość różnych tłumaczeń tego słowa źródłowo powiada jedno.

Droga jest próbą dojścia do celu. Prowadzi ona przez obszar, na którym nie ma żadnych drogowskazów, bo nikt nią jeszcze nie szedł. Jakikolwiek strategię myślenia, wypracowane dotąd w tradycji metafizycznej, nie mogą być pomocne dla tych, którzy zdecydują się nią pójść. Odwaga wyruszenia w drogę i ryzyko pójścia nią muszą z konieczności towarzyszyć lekturze *Przyczynków*... Warto jednak pamiętać, że projekt ten – chociaż tak radykalnie odmienny od znanych do tej pory sposobów filozofowania – nie traci kontaktu z dorobkiem filozofii. Przeciwnie, pozostaje z nim w dialogu. Rozmowa to specyficzna, warta dokładnego opracowania, niestety, jednak ramy tego artykułu na to nie pozwalają. Niech jednak te uwagi stanowią pierwszy krok na drodze, na której przewodnikiem jest Heidegger.

### Summary

This article is an attempt to determine what are „Contributions to Philosophie (From Enowning)” by Martin Heidegger (*Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*). The method of this philosophical project is of a particular interest to me. In some aspects it is similar to another project, which marks the opening of Heidegger's philosophical road, namely „Being and Time”. I compare both projects as the beginning and the end of Heidegger's philosophical reflection. „Being and Time” has got its own method, which remains within boundaries of traditional philosophy. Though Heidegger interprets tradition in his own way, „Being and Time” is ontology, phenomenology, transcendentalism and hermeneutics. In „Contributions to Philosophie” Heidegger attempts to break away from the tradition because it circulates around existence. That split is to be presented by means of projecting *Sein ohne Seiende* (being without existence). In this article I would like to answer the question of what is the meaning of *Sein ohne Seiende* (being without existence). Such premises are of fundamental consequences for the philosophical method, because the project of *Being without existence* might not be ontology, phenomenology, transcendentalism, nor hermeneutics. Then, what it is?

The method of „Contributions to Philosophie” appears in the text as a jump, transformation, and fugue. The second part of the article is devoted to description of these notions.

Between *Sein des Seiendes* (Being of existence) and *Being without existence* there is an abyss, which may only be bridged by a jump. To jump means to enter another realm, which in turn results in the new relation to being. This is what is the core of transformation of man's essence from *animal rationale* into *Dasein*. The fugue is a way of articulating the jump, that is treating the same subject in number of various modes.

ŁUKASZ KOŁOCZEK, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.  
E-mail: koloczek@gazeta.pl

PIOTR AUGUSTYNIAK

## TRANSCENDENTALNY SENS ONTOLOGII HEIDEGGERA

### 1. POMIĘDZY TRANSCENDENTALIZMEM A TRANSCENDENTALNYM MYŚLENIEM

Myślenie transcendentalne jest jednym z najważniejszych kształtów, jaki przyjmowała w dziejach myśl filozoficzna. Jest to, z jednej strony, pewna tradycja myślenia sięgająca krytycznego dzieła Kanta – tzw. transcendentalizmu. Z drugiej strony forma namysłu o wiele szerzej rozpowszechniona w dziejach – styl transcendentalnego myślenia.

Transcendentalizm jest jedną z form, ściśle nowożytną, myślenia transcendentalnego. Jest jednym ze sposobów realizacji transcendentalnej idei. Czy jest on jednak jej realizacją najtrafniejszą i absolutną, czyli czy myślenie transcendentalne osiąga w nim szczyt swych możliwości?

Niniejsze rozważanie jest próbą hermeneutycznej wykładni myśli Heideggera z okresu *Bycia i czasu* jako teorii kwestionującej „absolutność” transcendentalizmu oraz jako próby bardziej trafnego określenia oraz możliwie pełnego urzeczywistnienia transcendentalnej idei. Filozofia Heideggera sprzed tzw. „zwrotu” jest, moim zdaniem, projektem myślenia istotnie transcendentalnego, przewyżniającego transcendentalizm.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Drugą częścią tych rozważań będzie artykuł – przygotowywany w tej chwili do druku – poświęcony późnej myśli Heideggera jako projektowi kolejnego przewyżnienia. Przewyżnienia, którego przedmiotem nie jest już transcendentalizm, będący niepełną realizacją idei transcendentalnej, ale własna, Heideggerowska myśl transcendentalna jako jej ostateczne, najpełniejsze urzeczywistnienie.

## 1.1. KANT – ISTOTA TRANSCENDENTALNEGO MYŚLENIA

Zrozumienie Heideggerowskiego projektu wymaga najpierw krótkiego przypomnienia istoty transcendentalnego myślenia. Istotę tę uchwycił znakomicie Marek Siemek, analizując myśl Kanta: „Kant pyta po prostu o warunki możliwości wiedzy w ogóle; samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza jest i że ów niezbyty fakt (...) obala (...) przesłanki całej epistemicznej refleksji »teoriopoznawczej« [w tym refleksji Hume’a – P.A.]”<sup>2</sup> Refleksja teoriopoznawcza Hume’a, która zbudziła Kanta z „drzemki dogmatycznej”, podważała możliwość wiedzy. Kant uważał to za niedorzeczność. Wiedzy nie można zakwestionować, ponieważ jest ona faktem. Fakt ten wymaga jedynie odpowiedniego ugruntowania. W tym celu Kant postawił pytanie o warunek możliwości wiedzy, o sposoby jej obowiązywalności, czyli o podstawę jej powszechności i faktycznej mocy eksplikacyjnej. Kant pyta o grunt mającej miejsce, faktycznej zgodności jej intelektualnie sformalizowanych twierdzeń ze stanami rzeczy danymi w doświadczeniu. Pytanie o warunek możliwości faktu wiedzy wiedzie go w ten sposób do pytania o ugruntowanie doświadczenia.

Dla przedkantowskiej teorii poznania – przedkantowskiej w sensie istotnym, czyli jeszcze nietranscendentalnej – doświadczenie jawi się jako coś wtórnego wobec istniejących już uprzednio, z góry zakładanych jako ściśle odrębne, porządków myślenia i bytu. „Porządki Wiedzy i Bytu są tu ściśle odgraniczone i całkowicie zewnętrzne wobec siebie, a ich skądinąd niewątpliwa odpowiedniość, czy zbieżność [w doświadczeniu – P.A.], stanowi właśnie najistotniejszy problem, który wymaga wyjaśnienia.”<sup>3</sup> Teoria poznania może dochodzić do hume’owskich – kwestionujących wiedzę – konstatacji, ponieważ świat jest postrzegany przez nią jako źródłowo rozdzielony na dwa istotnie różne, autonomiczne obszary. Obszary tak odmienne, że możliwość mającego między nimi pośredniczyć doświadczenia oraz ugruntowanej na nim wiedzy może, a nawet musi ulec zakwestionowaniu.

Kantowski transcendentalizm, przyjmując fakt wiedzy jako niewątpliwy i chcąc ją ugruntować, nie analizuje doświadczenia w ten sposób – jako czegoś wtórnego i mediującego pomiędzy dwoma porządkami już z góry ustanowionymi i stojącymi naprzeciw siebie. Skoro wiedza jest niepodważalnym faktem, to cały nasz świat jawi się już z góry jako rzeczywi-

<sup>2</sup> M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 40.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

stość dostępna w doświadczeniu i uchwytana w opartym na nim poznaniu. Musi być to ugruntowane w samej strukturalnej organizacji rzeczywistości. Organizacji, do której trzeba włączyć samo doświadczenie. Pytanie o warunek możliwości doświadczenia nie jest więc pytaniem o pewien wyodrębniony i wtórny (akcydentalny!) fenomen, ale o coś obecnego w samej konstytucji rzeczywistości. Warunkiem możliwości doświadczenia i opartej na nim wiedzy jest sama struktura ontologiczna rzeczywistości, jako już z góry relacyjna jedność i odpowiedniość porządku myślenia i porządku bytu. Siemek:

Pytanie krytyki [Kantowskiej – P.A.] dotyczy zawsze Wiedzy i Bytu z a r a z e m: ich jedności, ich wspólnej podstawy, ich wzajemnej relacji w ramach szerszej całości, w łonie której są dopiero odróżnialne i porównywalne. Słowem, jest to właśnie pytanie epistemologiczne: idzie w nim o r o z u m i e n i e epistemicznych kształtów i struktur wiedzy jako takich – tzn. jako zawsze już otwierających dostęp do pewnych form rzeczywistości ontycznej, do Bytu o określonym typie przedmiotowości.<sup>4</sup>

Sama rzeczywistość w ujęciu Kanta ma, zdaniem Siemka, strukturę relacji doświadczenia. Strukturą rzeczywistości jest doświadczenie jako relacja podmiotowo-przedmiotowa, która poprzedzająco wyłania i umożliwia obie strony. Myślenie jako poznający podmiot i byt jako poznawany, dostępny w doświadczeniu przedmiot są momentami tej relacji, która jest jednocześnie różnicującą je różnicą i jednością ustanawiającą z góry ich przynależność do siebie i wzajemną zgodność. „Pojęcia przedmiotowości i podmiotowości opisywane są przez Kanta z perspektywy transcendentalnej zawsze jako ściśle korespondujące ze sobą dwie strony relacji, wyznaczającej obszar możliwego doświadczenia (...) Wynika stąd (...) ich wtórność (obu!) względem samych całościowych form tej relacji, tj. czasu, przestrzeni i kategorii.”<sup>5</sup>

W tej perspektywie nieporozumieniem jest mówienie o idealizmie, który z konieczności tkwiłby we wszelkim myśleniu transcendentalnym, ponieważ nie jest ono w żadnym razie teorią głoszącą nadrzędność porządku myślenia jako podmiotowości nad przedmiotowym porządkiem bytu. Jest ujawnieniem warunku możliwości f a k t u doświadczenia jako r e l a c j i doświadczenia ustanawiającej i poprzedzającej porządku myślenia i bytu w ich współprzynależności. Dlatego myślenie transcendentalne zmierza do ontologicznego ugruntowania rzeczywistości takiej, jaką zdaje się ona

<sup>4</sup> Tamże, s. 49.

<sup>5</sup> Tamże, s. 71.



zawsze już odsłaniać i być: podmiotowym-doświadczeniem-przedmiotu. W tej perspektywie mówienie o bycie-w-sobie może być tylko teoretycznym uproszczeniem, gdyż spotykamy się zawsze z bytem doświadczanym, bytem-dla-doświadczającego.

Podsumujmy krótko: wedle Siemka transcendentalne myślenie charakteryzuje się pytaniem o warunek możliwości doświadczania. Jest nim relacja przedmiotowo-podmiotowej współprzynależności bytu i myślenia.

## 1.2. HUSSERL – MIĘDZY FENOMENOLOGIĄ A TRANSCENDENTALIZMEM

Nim przystąpimy do badania heideggerowskiej wersji myślenia transcendentalnego, wyeksplikujmy jeszcze dwie bardzo ważne rysy tego typu namysłu. Ujawniły się one wyraźnie w filozofii Husserla, którego myśl była bezpośrednim punktem odniesienia dla Heideggera piszącego *Bycie i czas*.

(1) Wczesny Husserl – z okresu *Badania logicznych* – tworzy projekt fenomenologii, która jest jego własną wersją myślenia transcendentalnego. W projekcie tym transcendentalne poszukiwanie warunku możliwości doświadczania zostaje zrównane z próbą unaocznienia struktur jawienia się bytu.

Husserl uważał, że mamy dostęp do bytu w sobie, że zjawia się on w doświadczeniu. W jego słynnym powiedzeniu: „Z powrotem do rzeczy samych” kryje się właśnie to przekonanie o mocy doświadczania „uobecniającego (...) odpowiednie rzeczy i stany rzeczy w ich własnej osobie”<sup>6</sup>. Doświadczenie jest dla niego przestrzenią, w której byt zjawia się takim, jakim jest. Jest polem przejawiania się rzeczy, które są fenomenami właśnie dlatego, że się jawią. Byt jest tym, co się jawi. Naczelnym celem utworzonej przez Husserla fenomenologii, jako nauki pierwszej, jest odsłonięcie i ukazanie pola, w którym jawią się fenomeny. Interesuje go bowiem, jak jawi się byt-fenomen. Redukcja fenomenologiczna jest niezbędnym zabiegiem, biorącym w nawias to, co się jawi, aby zobaczyć samojawienie się – to, jak i pod jakimi warunkami byt się ukazuje. Fenomenologiczne myślenie Husserla jest dlatego transcendentalne ze swej istoty.

(2) Późny Husserl, przyjmując za punkt wyjścia zaprojektowaną przez siebie fenomenologię, podejmuje wysiłek jak najlepszego unaocznienia struktur jawienia się bytu. Wynikiem tych usiłowań jest przeformułowanie początkowego stanowiska. Wyraziło się ono najpełniej w *Medytacjach kartezjańskich*<sup>7</sup>. Istotą tej przemiany jest zakwestionowanie tego, że pod-

stawą jawienia się bytu może być sam fakt jego bycia, a nawet fakt realności świata. Jej doświadczenie – zdaniem Husserla – dopuszcza wciąż „m o ź l i w o ś ć nieistnienia”<sup>8</sup>. Podlegające wątpieniu istnienie (bycie) nie może być więc podstawą jawienia się, w które wątpić niepodobna.

Wedle Husserla nie bycie jest tą podstawą, ale ja transcendentalne, transcendentalna podmiotowość. Dochodzi on do tego na drodze kartezjańskiego wątpienia:

Jeśli powstrzymuję się, jak to w mojej swobodzie mógłbym czynić i czyniłem, od wszelkich na doświadczeniu [zmysłowym – P.A.] opartych przeświadczeń, tak że istnienie doświadczanego świata znajduje się wskutek tego poza obrębem ważności, to przecież jednak sam ów akt mojego powstrzymywania się pozostaje [nadal] tym, czym był, i istnieje wciąż jeszcze wspólnie z całym strumieniem doświadczającego życia. Życie to jest mi mianowicie stale przytomne, stale, gdy idzie o pole terażniejszości, spostrzeżeniowo uświadamiane, dane w najbardziej pierwotnej samoobecności jako ono samo.<sup>9</sup>

Objęcie filozoficznym wątpieniem istnienia świata wiedzie do odkrycia czegoś już niepowątpiewalnego i apodyktycznie oczywistego – strumienia doświadczającego życia, jawiącego się w polu czystej świadomości, *cogito cogitans*. Jest ono dostępne w jedynym w swym rodzaju doświadczaniu jawienia się jako konstytuowanego w *cogito* sensu tego, co dane. W doświadczaniu tym apodyktyczną podstawą wszelkiej jawności – jawieniem się bytu – okazuje się być sensorodna, przed-świadoma aktywność czystej świadomości.

Bycie jako istnienie bytu nie zostaje przez Husserla zakwestionowane w swej faktyczności, nie zostaje tym bardziej unieważnione jako puste pojęcie. Nie może być ono jednak polem i podstawą, na gruncie której możliwa jest jawność fenomenu. Objęte wątpieniem fenomenologicznej redukcji „istnienie świata, którego podstawę stanowi oczywistość doświadczania naturalnego, nie może być już dla nas samo przez się zrozumiałym faktem, lecz jedynie samym tylko fenomenem ze sfery obowiązywania”<sup>10</sup>. Bycie utożsamione z istnieniem jest jednym z fenomenów, których jawie-

<sup>7</sup> Heidegger uważał *Medytacje* za najbardziej reprezentatywne dla całościowo ujętego stanowiska swego mistrza z okresu po *Badaniach logicznych*. (Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 86-87. Czytamy tam: „*Medytacje kartezjańskie* były nie tylko tematem wykładów, które Husserl wygłosił w Paryżu w lutym 1929 roku – ich duch towarzyszył jego pełnym pasji badaniom filozoficznym od skończenia *Badania logicznych* aż do samej śmierci.”)

<sup>8</sup> Tamże, s. 24 [podkreślenia – P.A.].

<sup>9</sup> Tamże, s. 27.

<sup>10</sup> Tamże, s. 25.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982, s. 19.

niem się, czyli podstawą jawności, jest właśnie transcendentálna podmiotowość. Jako fenomen jest ono czymś, co całą swą ważność i cały swój sens czerpie z konstytucji dziejącej się wyłącznie w ja transcendentálnym.

Podsumujmy: Droga myślowa Husserla wychodzi od postulatu powrotu do rzeczy samych i próby sformułowania projektu fenomenologii, która, jako metoda badania struktury jawienia się bytu, jest myśleniem *par excellence* transcendentálnym. Tak rozpoczynająca się droga namysłu doprowadza Husserla do stanowiska idealizmu transcendentálnego, czyli do przekonania o konstytutywnej dla wszelkiego jawienia się roli ja transcendentálnego. W ten sposób jawienie się bytu zostaje odseparowane od jego bycia utożsamionego z istnieniem i zrównane z sensotwórczą aktywnością czystej świadomości. Samo zaś bycie jako istnienie zostaje sprowadzone do pozycji jednego z wielu bytów-fenomenów.

## 2 WPROWADZENIE DO BYCIA I CZASU

Podstawowym i najlepszym tekstem dla uchwycenia istoty myślenia Heideggera sprzed tzw. „zwrotu” jest *Ekspozycja pytania o sens bycia – Wprowadzenie do Bycia i czasu*. We wprowadzeniu tym Heidegger podejmuje próbę wyznaczenia podstawowych kierunków swoich badań w ogóle, a nie tylko w *Sein und Zeit*. Jako uczeń Husserla podejmuje on jego projekt fenomenologii. Dystansuje się jednak od jej idealistycznego rozwinięcia,<sup>11</sup> proponując własny sposób badania warunku możliwości jawienia się. Badanie to uchyla nowożytny, właściwy dla transcendentalizmu rozumienie współprzynależności myślenia i bytu jako relacji podmiotowo-przedmiotowej. Heidegger dąży do głębszego określenia i zrozumienia tej współprzynależności, a więc do próby samodzielnego, pogłębionego projektu myślenia transcendentálnego. Próbie tej towarzyszy zamiar wyznaczenia właściwego, dziejowego horyzontu tej formy myślenia.

<sup>11</sup> Por. M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 105; czytamy tam, że Husserłowska „fenomenologia» świadomie i zdecydowanie nawiązuje do tradycji filozofii nowożytnej, w taki właśnie sposób, że »transcendentálna subiektywność« dociera dzięki fenomenologii do bardziej źródłowej i uniwersalnej określoności”.

### 2.1. PYTANIE O SENS BYCIA

Prześledźmy ruch tego myślenia. Kluczową dla filozofii Heideggera jest kwestia bycia. Co znaczy „jest”, które nieustannie wypowiadamy i które niczym średniowieczne „transcendentálne” określa byt jako byt? Byt każdorazowo jest tym, co „jest”. Czym jest owo „jest” – bycie bytu? Pytanie o bycie formułuje Heidegger we *Wprowadzeniu* jako „pytanie o sens bycia”<sup>12</sup>.

Tym, o co pyta pytanie [o sens bycia – P.A.], które mamy opracować, jest bycie, to, co określa byt jako byt, to, ze względu na co byt – jakkolwiek rozważany – jest już każdorazowo rozumiany.<sup>13</sup>

Heidegger, stawiając w ten sposób pytanie o bycie, rozstrzyga już z góry, że nie jest ono tylko podstawą realności bytu, ale i podstawą jego rozumienia. Jeśli coś „jest”, jest „zrozumiałe”. Jeśli coś jest „zrozumiałe”, „jest”. Dzięki byciu byt jest realny – istnieje oraz jest zrozumiały – dostępny myśleniu. W ten sposób, już od pierwszych stron dzieła, bycie rozumiane jest jako to, co wiąże ze sobą porządek bytu i porządek myślenia. Wyznacza ontologiczną strukturę rzeczywistości jako przestrzeń powiązanych ze sobą: realności bytu i jego dostępności dla myślenia. Nie jest to wynik analiz, ale ich założenie. Heidegger nie ukrywa jego źródła. We *Wprowadzeniu* określa on własną metodę badania jako fenomenologiczną i transcendentálną. Jak się okaże, to właśnie ona – z góry obrana i zmodyfikowana – sprawia, że Heidegger wiąże sens słowa „jest” tak z porządkiem myślenia (rozumienia bytu), jak i bytowania (bytującego bytu), podważając ich rzekomą całkowitą odrębność i niezależność.

### 2.2. FENOMENOLOGIA

Heidegger poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens bycia. Drogą tych poszukiwań jest dla niego fenomenologia. „Sposób podejścia do tego pytania – powiada Heidegger – jest fenomenologiczny.”<sup>14</sup> Jego fenomenologia bazuje na projekcie Husserla z *Badań logicznych*: „Termin »fenomenologia« wyraża maksymę, którą można sformułować jako: »z po-

<sup>12</sup> Tenże, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 3.

<sup>13</sup> Tamże, s. 9.

<sup>14</sup> Tamże, s. 39.

wrotem do rzeczy samych!<sup>15</sup> Heidegger prezentuje swój program fenomenologiczny w trakcie źródłowego, sięgającego do greckich etymologii, rozjaśnienia terminu „fenomenologia” (3), jako zbitki dwu słów: „fenomen” (1) i „logos” (2).

(1) Przyjrzyjmy się najpierw terminowi „fenomen”:

Grecki wyraz φαίνόμενον, do którego odsyła termin „fenomen”, pochodzi od czasownika φαίνεσθαι, co oznacza: ukazywać się; φαίνόμενον znaczy zatem: to, co się ukazuje, ukazujące się, widoczne; samo φαίνεσθαι jest formą (...) φαίνω – wyjawiać coś, stawiać w świetle; φαίνω należy do wyrazów o rdzeniu φα-, jak np. φῶς, światło, jasność, tzn. to, w czym coś może stać się widoczne, jawne samo w sobie. Musimy zatem przyjąć takie oto znaczenie wyrażenia „fenomen”: to, co się samo w sobie ukazuje, to, co widoczne.<sup>16</sup>

Fenomenem jest to, co się ukazuje. Heidegger dodaje: to, co ukazuje się samo w sobie. W sobie, a więc nie w czymś innym, co byłoby tylko przejawem, reprezentacją, czy przedstawieniem czegoś, co „w sobie” pozostaje niedostępne i skryte, niczym rzecz wobec zjawiska w popularnej interpretacji Kanta. Skoro zaś fenomen jest tym, co ukazuje się (jawi) we własnej osobie, samo z siebie, to grunt, na którym fenomen może stać się widoczny (jawny), nie może być transcendentną podmiotowością. Ponieważ ta ostatnia ujawnia rzeczy tylko na zasadzie reprezentacji, przedstawiającej je sobie za pomocą czegoś zastępczego.<sup>17</sup> Jawienie się fenomenowi nie jest aktywność podmiotu. To zaś, co ujawniane (fenomen), nie jest przedmiotem, czyli tym, co zostaje przedstawione za pomocą reprezentacji, „dostawionej” mu w podmiocie.

Negatywne określenie jawienia (czym nie jest) wiedzie Heideggera do jego pozytywnego określenia. Jest ono φῶς – światłem, jasnością. Choć nie wiemy na razie zbyt wiele o „naturze” owego φῶς, możemy już teraz stwierdzić, że jako jasność–blask przynależy ono do samego fenomenowi, a jednocześnie – jako światło – transcenduje go, oświetlając z zewnątrz i dobywając z mroku.

(2) Aby postąpić dalej w rozumieniu Heideggerowskiego projektu fenomenologii, przejdźmy do omówienia jego analizy słowa „logos”. Rozumie się je zwykle jako słowo lub rozum, biorąc za jego odpowiedniki łacińskie *verbum* – jak choćby w prologu Ewangelii Jana – lub *ratio*. Dla Heideggera

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

<sup>17</sup> Por. z późniejszą Heideggerowską krytyką relacji podmiotowo-przedmiotowej (np. M. Heidegger, *Zasada racji*, Kraków 2001, s. 110-113, 141). Jej zasadnicze treści obecne są już w analizowanym tu *Wprowadzeniu*.

gera nie jest to przypadek, widzi bowiem ścisłą współzależność λέγειν i νοεῖν. Sam jednak rozumie λογος przede wszystkim jako mowę apofantyczną:

λόγος jako mowa oznacza (...) tyle, co δελδου – ujawniać coś, o czym w mowie „mowa”. Tę funkcję mowy Arystoteles sformułował dobitniej jako ἀποφαίνεσθαι. Λόγος pozwala coś widzieć (φαίνεσθαι) – mianowicie to, o czym jest mowa – mówiącym (*medium*) lub rozmawiającym. Mowa „pozwala widzieć”, ἀπό... od strony tego, o czym jest mowa. W mowie (ἀπόφανσις), jeśli jest ona rzetelna, to, co zostało powiedziane, ma się czerpać z tego, o czym się mówi, tak iż przekaz mówiony poprzez to, co w nim wypowiedziane, ujawnia i udostępnia innemu to, o czym jest mowa.<sup>18</sup>

Λόγος to mowa, która ujawnia to, o czym mówi, mowa, która służy widzeniu, pozwala bowiem widzieć, i to od strony tego, o czym mówi. A zatem nie od strony myślącego i postrzegającego podmiotu, który w procesie reprezentacji widzi wytworzone przez siebie przedstawienia. Mowa logosowa nie jest własnością tego, kto mówi. Nie jest narzędziem, za pomocą którego ten, kto mówi, nazywając i wydając sądy, opisuje i oddaje rzeczywistość. Taka mowa nie jest więc narzędziem przedstawiania świata, nie jest – chciałoby się rzec – językiem. Jeżeli jednak jakaś mowa nie reprezentuje, to czy rzeczywiście mówi o czymkolwiek? Powiadając: mowa mówi o, mamy na myśli zwroty, za pomocą których coś jest o-mawiane. Mowa o jest przedstawieniem tego, o czym mówi, jest o-mówieniem. Dlatego λόγος, jako mowa, która nie jest reprezentacją, nie jest mową o czymś. Jakiego rodzaju mówieniem jest zatem? Jeżeli nie reprezentuje tego, czego dotyczy, a jednocześnie pozwala to zobaczyć od jego własnej strony, czyli jest „przestrzenią”, w której coś „dochodzi do głosu” (staje się widzialne), to jest – wedle Heideggera – samym ukazywaniem się tego, co się pokazuje. Λόγος jest tym, co pozwala ukazywać się fenomenom, jest więc ich ukazywaniem się. Jest on mową apofantyczną, nie mową-o, ale „wy-mową”, wy-powiadaniem, ukazaniem się (jawieniem) czegoś jako jawnego – wypowiedzianego i wypowiadającego się we własnej osobie.

(3) Te nietatwe wywody pozwalają określić Heideggerowi, czym jest jego fenomenologia, czym jest jego własna metoda badania rozwinięta w oparciu o ustalenia Husserla z *Badań logicznych*:

Fenomenologia to zatem: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie (*von ihm selbst her*)

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 46.

ukazuje. Taki jest formalny sens badania, które nadaje sobie nazwę „fenomenologia”. W ten jednakże sposób dochodzi do głosu nie co innego niż wypowiedziana wyżej максима: „Z powrotem do rzeczy samych”.<sup>19</sup>

Fenomenologia jest metodą, która ma pozwolić na ukazywanie się tego, co się ukazuje samo w sobie, z jego własnej strony. Ma ujawnić to, co się jawi w jego sposobie ukazywania się. Ukazać wraz z fenomenem jego jawienie się. Fenomenologia jako „-logia” nie jest jednak o-mówieniem, o-pisem tego, co ukazuje. Nie jest wtórnym wobec tego, co się samo ujawnia, uchwyceciem. Fenomenologia jest „wy-mową”, która sprawia, że fenomen ukazuje się w swym jawieniu. Przynależy ona – jako logos – do jawienia się, współ-uczestniczy w nim i je ujawnia. Można powiedzieć, że heideggerowska fenomenologia jest jawieniem się, które samo się ujawnia, samo się „wy-powiada”. Jest to projekt myślenia transcendentального, które różni się istotnie od transcendentalizmu, problematyzuje bowiem i wyklucza jego podstawowe założenie utożsamiające byt z przedmiotem i myślenie z przedmiotem.

### 2.3. BYĆ TO JAWIĆ SIĘ

Czym jest jednak jawienie się, które Heidegger zwie fenomenem podstawowym, fenomenem fenomenów, skoro transcendentálna fenomenologia Heideggera nie dokonuje jego określenia w przestrzeni podmiotowo-przedmiotowej? Ujawnienie tego założenia nie prowadzi jednak do bardziej radykalnej bezzałożeniowości. Skoro to, co się nam ukazuje, nie jest ani naszym przedstawieniem sobie przedmiotu (które stanowi co najwyżej jego przejaw), ani tym bardziej sensem konstytuowanym w czystej świadomości, lecz jest czymś rzeczywiście ukazującym się we własnej osobie, to fenomen jest bytem, który pokazuje się mocą przynależnej mu jasności (φῶς) – siłą swego „jest”. Podobnie, skoro jawienie się – fenomen podstawowy – nie jest aktywnością podmiotu, lecz ukazywaniem się bytu z jego własnej strony, musi być ono jego sposobem bycia. Musi być jego byciem, które jako oświetlające byt światło (φῶς), samo ujawnia się wraz z tym, co dobywa z mroku.

Dlatego Heidegger pisze, że „ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia”<sup>20</sup>. Skoro fenomenologia zajmuje się fenomenem jawienia się, ono zaś jest byciem samoprezentującego się bytu, to interesuje ją dokładnie to samo, co ontologię:

to, co się zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę. (...) nie ten czy ów byt, lecz (jak to pokazały wcześniejsze rozważania) bycie bytu.<sup>21</sup>

Fenomenologia, która już wcześniej okazała się być myśleniem transcendentálnym, okazuje się teraz być ontologią. Jest nią, bo fenomenem fenomenów – jawieniem się – jest bycie bytu. Być i jawić się, to dla Heideggera to samo. Bycie jest podstawą zarówno tego, że byt „jest”, jak i tego, że jest jawny, jawi się. Jest też podstawą tożsamości obu tych „właściwości” bytu. Jawienie się nie jest zatem czymś dodatkowym i wtórnym wobec bytu, który już uprzednio „jest”. Jest ono podstawową strukturą rzeczywistości, jej istotną charakterystyką. W ten sposób w projekcie Heideggera zarysowuje się pełna tożsamość ontologii, fenomenologii i myślenia transcendentálnego.

To właśnie dzięki tej tożsamości Heidegger mógł określić bycie nie tylko jako podstawę ugruntowującą sam byt, ale i jego „każdorazowe rozumienie”. Zauważmy! Fenomenologia, którą tworzy Heidegger, jest nie opisem tego, co się jawi, ale sposobem, w jaki rozumienie (myślenie) uczestniczy w jawieniu się. Rozumienie (myślenie) jest sposobem, w jaki jawi się byt wraz ze swym byciem – ze swym jawieniem się. Rozumienie jest momentem ugruntowanego w byciu jawienia. W ten sposób bycie konstytuuje jawienie jako relację współprzynależności i nierozdzielności bytu i myślenia. Ustanawia różnicę byt–myślenie jako wyróżniającą obie strony w przynależności do siebie nawzajem.

<sup>19</sup> Tamże, s. 49.

<sup>20</sup> Tamże, s. 50.

<sup>21</sup> Tamże.

## 2.4. MYŚLENIE – SPOSÓB BYCIA CZŁOWIEKIEM

Heidegger zrywa w ten sposób z wykładnią myślenia jako ja transcendentnego. Wawrzyniec Rymkiewicz zauważa, że Husserlowska podmiotowość jest poza sferą jakiegokolwiek bytowania.<sup>22</sup> Jako sfera czystego, sensorodnego myślenia, stanowi ona nie-będącą podstawę sensu wszelkiego bycia. Jest poza byciem. Tego czystego myślenia nie można w ogóle określić słowem „jest”. W istocie nie jest ono, nie zależy od „jest”, ale – na odwrót – wszelkie „jest”, utożsamione z istnieniem, uzyskuje dopiero swój sens dzięki niemu. Husserl dochodzi do tego za sprawą „transcendentalnej” redukcji, w której ma się jasno ukazać, że wszelkie bycie, jako istnienie-obecność, jest jednym z fenomenów „ze sfery obowiązującego”. Heidegger odrzuca to radykalne usytuowanie myślenia poza byciem. Myślenie określa on jako fenomenologiczne rozumienie, które uczestniczy w samoujawnianiu jawienia. Ponieważ zaś jawienie się jest ugruntowane w byciu, rozumienie jest jego momentem (rysem).

Czy jednak rozumienie jest zawsze fenomenologiczne? „Zrozumienie fenomenologii – twierdzi Heidegger – polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości.”<sup>23</sup> Fenomenologia jest możliwością tkwiącą w myśleniu. Nie zawsze jednak w pełni realizowaną, dlatego w dziejach myślenia pojawiają się tu i tam projekty fenomenologicznej filozofii transcendentnej. Są to próby realizacji tej możliwości. Myślenie jest uwikłane w konkret, w byt. Jest ono każdorazowym, zawsze specyficznym rozumieniem przynależącym człowiekowi, od którego zależy, czy staje się ono fenomenologiczne.

To człowiek myśli, rozumie, dlatego myślenie nie jest pozaświatowym, czystym oglądem. Poprzez związanie z człowiekiem myślenie „jest”. W ten sposób jego immanencja w obszarze bycia jest całkowita. Jest ono jako rozumienie sposobem bycia pewnego bytu – człowieka. Jako sposób bycia tego bytu jest warunkowane przez bycie. Byt ludzki tak rozumiany to *Dasein*:

Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia okre-

<sup>22</sup> Por. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 54-55: „Świadomość oznacza w *Ideach* (...) obszar nierzeczywisty, czystego obserwatora umieszczonego na zewnątrz rzeczywistości, który w żaden sposób nie uczestniczy w rzeczywistości świata”. Por. też O. Pöggeler, *Droga myślenia Martina Heideggera*, Warszawa 2002, s. 80.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 54.

ślonego bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy. (...) Byt [ten – P.A.] ujmujemy terminologicznie jako „*Dasein*”.<sup>24</sup>

Bliższe określenie myślenia musi polegać, wedle Heideggera, na ontologicznej analizie tego bytu. Rozumienie jako *modus* bycia *Dasein* nie jest w nim czymś akcydentalnym, dowolnym i w ten sposób uzależnionym od nastawienia samego *Dasein*, czy jakichkolwiek okoliczności jego życia. Samo jego bycie polega na tym, że *Dasein* rozumie. Rozumienie jest sposobem, w jaki ono jest, niezależnie od sytuacji. Na rozumieniu polegają nawet najbardziej zwyczajne czynności w powszednim, zdawałoby się, całkiem nierefleksyjnym życiu, kiedy to obchodzimy się ze światem, używając bytów jako narzędzi i środków zaspokajających nasze elementarne potrzeby. Jesteśmy w stanie ich używać, bo rozumiemy jakoś, do czego mogą służyć. Co więcej, już w tych powszednich warunkach, rozumienie częściowo realizuje swą fenomenologiczno-transcendentalną możliwość. Jest ono już wtedy pre-transcendentalne (pre-fenomenologiczne), gdyż *Dasein* chodzi w tym powszednim obchodzeniu się ze światem o swe własne bycie. W tym pre-fenomenologicznym charakterze rozumienia – wciąż jeszcze niejasnym, ale faktycznym rozumieniu własnego bycia – tkwi możliwość właściwego rozumienia fenomenologicznego, możliwość samej fenomenologii, rozumienia bycia w ogóle. Rozumienie własnego bycia przez *Dasein* nie dokonuje się w bezpośredniości samowiedzy, ale w strukturze wewnątrzświatowych odniesień, „dlatego – powiada Heidegger – przysługujące *Dasein* rozumienie bycia dotyczy w jednakowo pierwotny sposób rozumienia czegoś takiego jak »świat« i rozumienia bycia bytu, który staje się dostępny wewnątrz świata”<sup>25</sup>. *Dasein* jest bytem, w którego sposobie bycia leży możliwość rozumienia bycia. Ponieważ rozumienie to jest momentem struktury jawienia się, *Dasein* jest potencjalnym miejscem ujawnienia się bycia. Taką treść ma termin *Dasein*. Oznacza bycie „tu oto” – bycie (w tym miejscu) ujawnione, ujawniające się.

<sup>24</sup> Tamże, s. 10-11. Tłumaczenie B. Barana poprawiam – tu i w dalszych przywołaniach – zastępując termin „jestestwo” oryginalnym *Dasein*. W terminie *Dasein* tkwi pewna dwuznaczność, której nie eksplikuję w tym miejscu. Prócz bytu ludzkiego określa on również jego sposób bycia. Kwestię tą zamierzam omówić w innym miejscu, por. przypis 1.

<sup>25</sup> Tamże, s. 19.

## 2.5. PODSUMOWANIE

Heidegger kreśli program swej wczesnej filozofii, obejmującej okres do tzw. „zwrotu”, we *Wprowadzeniu do Bycia i Czasu*. Stawia tam pytanie o sens bycia – przewodnie pytanie swego myślenia. Stosując metodę fenomenologiczną, nadaje temu pytaniu sens transcendentalny. Być to jawić się. Pytanie o sens bycia to próba ujawnienia warunku możliwości jawienia się bytu. Warunkiem tym jest bycie–jawienie się, czyli wzajemna przynależność do siebie dwu momentów: bycia bytu i bycia–myślenia. Współprzynależność, która poprzedza i warunkuje oba swe momenty. Bycie bytu jest tu momentem ukazującym się: ujawniającym się jawieniem fenomenu. Bycie–myślenie zaś tu to moment odbierający, odbierające ujawnianie. W strukturze tej ważną rolę pełni człowiek. Jest on *Dasein*, czyli miejscem, w którym ujawnia się byt i przede wszystkim jego jawienie się – bycie. Miejsce to jako „da” pełni rolę podobną do skupiającej soczewki. Rozumienie *Dasein* jako „skupiający” λόγος uczestniczy w jawieniu się bycia, podobnie jak skupione w soczewce promienie uczestniczą w skupianiu się światła. Soczewka w tym procesie „znika”, to nie ona jest źródłem skupiania, lecz samoskupiający charakter światła, który jest całkowitym źródłem jej sensu. *Dasein* „znika”, jest pustym miejscem samoujawniania jawienia się – jedyne „działającego się” bycia, którego momentami są bycie–myślenie i bycie bytu.

## 3. NOWE PYTANIA

Heideggerowski projekt ontologii – odpowiedzi na pytanie o sens bycia – okazuje się fenomenologią, a jako taki próbą myślenia transcendentalnego. Ponieważ projekt ten nie jest wizją myślenia ontologicznego poza dotychczasową ontologią, lecz jest wysiłkiem zmierzającym do pełnego określenia i zrealizowania jej istoty, zasięg myślenia transcendentalnego nie może ograniczać się tylko do nowożytnego transcendentalizmu, lecz musi sięgać wszędzie tam, gdzie pojawia się ontologiczny namysł. Cała dotychczasowa i wszelka jeszcze możliwa ontologia, o ile jest nią rzeczywiście, jest fenomenologicznym myśleniem transcendentalnym. Pytając o bycie bytu, pyta z konieczności o jawienie się, które chce w swym badaniu unaocznić, wziąć udział w jego samoujawnieniu.

Cała tradycja myślenia ontologicznego – sięgająca myślicieli presokratejskich – okazuje się być transcendentalna. Wniosek ten nie satysfakcjonuje Heideggera, prowokuje do dalszego namysłu; stawia pytanie o tradycję – zmusza do jej destrukcji.

Destrukcja (...) ma wytyczyć tej ostatniej [tj. ontologicznej tradycji – P.A.] pozytywne możliwości, co zawsze oznacza – jej granice, które są faktycznie dane wraz z aktualnym stanowiskiem pytania i z zakreślonym przez to stanowisko polem możliwych badań.<sup>26</sup>

Myślenie ontologiczne, pytające o sens bycia, wyrosło na gruncie tradycji ontologicznej mającej swe początki w myśleniu greckim, gdzie po raz pierwszy o bycie zapytano. Dokonane przez Heideggera utożsamienie ontologii z fenomenologicznym myśleniem transcendentalnym oraz bycia z samojawiającym się jawieniem bytu mogło się dokonać tylko w pojęciowym i problemowym obszarze greckiego początku. „Grecka ontologia i jej dzieje (...) wyznaczają jeszcze i dziś pojęciowy zasób filozofii.”<sup>27</sup> Nasuwa się pytanie, na ile dokonane w tym obszarze rozstrzygnięcia pozwalają dotrzeć do całości ontologicznej struktury rzeczywistości. Aby zweryfikować ostateczność utożsamiającego bycie z jawieniem zrównania ontologii z myśleniem transcendentalnym, należy zapytać o grecki początek naszej tradycji. „Zadanie to pojmujemy jako (...) destrukcję przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia.”<sup>28</sup> To w ich badaniu musi wyjść ostatecznie na jaw, o co jest w stanie zapytać myślenie ontologiczno-transcendentalne oraz czy, takie a nie inne, źródłowe określenie jego pozytywnych możliwości nie sprawia, że coś pozostaje przez nie nieobjęte. A jeśli tak, to czy można jeszcze o to „coś” zapytać i jakoś ukazać.

Moje rozważanie musi się dlatego zakończyć otwartym na razie pytaniem, czy można zapytać „poza” samoujawnianiem jawienia się? Czy można, badając jego dziejowe źródło, szukać „czegoś” innego, co jest nieobejmowane przez namysł zaprojektowany przez Heideggera jako transcendentalne myślenie?

<sup>26</sup>Tamże.<sup>27</sup>Tamże, s. 31.<sup>28</sup>Tamże, s. 32.

## Summary

Transcendental thinking is one of the most important forms of philosophy in general. On the one hand, it is a tradition of thinking which has its roots in the critical book by Kant – the so called transcendentalism. On the other hand, it is a form of consideration that was much more widespread throughout the ages – the style of transcendental thinking. In modern times, transcendentalism is a more privileged form of transcendental thinking. Still, it remains doubtful whether it is the most accurate and absolute form. My dissertation is an attempt of hermeneutic interpretation of Heidegger's thought from before the so called „turning” as an idea of transcendental thinking which overcomes transcendentalism.

In my dissertation I first describe transcendental thinking as an answer to the question of the condition on the possibility of experience. It is an a priori object-subject relation between beings and thinking. Next I show the transcendental character of early Husserl's phenomenology as a method of examining the structures of the beings' appearing. This idea turns in Husserl's later works into transcendentalism (transcendental idealism), for which the basis of appearing is transcendental subject.

The most fundamental text to grasp the essence of Heidegger's thinking from before „the turning” is the *Introduction to Being and Time*. In this *Introduction* Heidegger makes an attempt to show the most basic directions of his research in general, not only in *Sein und Zeit*. As a disciple of Husserl, Heidegger undertakes his idea of phenomenology. Still, Heidegger distances himself from its idealistic elaboration. Heidegger raises a question of the sense of being. Making use of phenomenological method, he gives this question transcendental sense. To be is to appear. The question about the sense of being is an attempt to show the condition on the possibility of appearing of beings. This condition is being, which is the structure of self-showing of beings' appearing. Thinking, comprehended as human understanding, is the way in which being appears. An understanding man is a Dasein – a place (Da) where being (Sein) shows itself. Heidegger in his dissertation equates transcendental thinking with phenomenology and ontology.

PIOTR AUGUSTYNIAK, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zajmuje się filozofią niemiecką (Eckhart, idealizm niemiecki, Heidegger).  
E-mail: paugusty@o2.pl

## TISCHNERIANA

ZBYSZEK DYMARSKI

## O ZŁU DIALOGICZNYM

## 1. WSTĘPNA PREZENTACJA

## 1 A. PYTANIE O ZŁO ISTOTNE

Gdy myślimy o złu, myślimy o czymś innym niż dobro, o czymś, co stoi w opozycji do dobra. Co mu się przeciwstawia, zaprzecza i co je niszczy. Ale czym jest zło?

Jego natura wymyka się prostym schematom pojęciowym. Zło trudno uchwycić, powiedzieć: „to jest to”, a następnie opisać. Już samo ustalenie charakteru zła natrafia na niejednoznaczności. Bowiem pod pojęciem zła rozumie się wiele różnych zjawisk.<sup>1</sup> I tak mówi się o: złu moralnym, złu fizycznym, destrukcji i o złu metafizycznym.

Zło moralne to zło uczynione, to czyn lub zamiar czynu mający na celu złamanie zasady etycznej, w języku religijnym to zło nazywane jest grzechem. Z kolei zło fizyczne, czyli cierpienie, to zło doznane. Nie przychodzi ono do człowieka za jego sprawą, lecz go niespodziewanie dosięga. Destrakcja natomiast jest konsekwencją użycia przemocy, czyli jest zniszczeniem czegoś, co już istniało i miało jakąś postać. To brak czegoś, co wydaje się niezbędne, by pozostać sobą. Ten stan rzeczy można

<sup>1</sup> Piszą o tym między innymi: Paul Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. Ewa Burska, Warszawa 1992, s. 14 i 24; Leszek Kolakowski, *Jestli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 42.

nazwać niedoskonałością lub ułomnością bytu. Na przykład dom jest dobry, gdy jest cały, dom w ruinie jest złem. I wreszcie zło metafizyczne – to zasada zła, to najgłębsza jego przyczyna. To zło, w którym wszystkie inne rodzaje zła mają swój początek. Obrazowo można powiedzieć też, że to ten rodzaj zła, który by pozostał, gdyby ludzie zaczęli przestrzegać wszystkich norm moralnych.

Tischner pojawienie się zła istotnego wiąże z sytuacją spotkania człowieka z człowiekiem. To wychodząc z tego doświadczenia, poszukuje on odpowiedzi na pytanie o naturę zła. Píše, że doświadczenie złego człowieka jest: „źródłowym sposobem doświadczania zła jako zła” [FD 139]<sup>2</sup>.

### 1B. ZŁO – TO, CO ZABIJA

Ludzkie życie jest dramatem, w którym klęska i zwycięstwo są równie prawdopodobne. Zwycięstwo w dramacie życia nie oznacza oczywiście uniknięcia, nieuchronnej przecież, śmierci fizycznej. Zwycięstwo jest możliwe, ale dokonać się może na płaszczyźnie agatologicznej, a nie ontologicznej. Na określenie takiej sytuacji Tischner ma dwa terminy: „ocalenie” i, zaczerpnięte z języka religijnego, „zbawienie”. Według niego: „tylko dobro zdolne jest ocalić” [FD 70]. Człowiek jest wolnością. Wolność to dla Tischnera fundament człowieczeństwa.<sup>3</sup> Na tym fundamencie, zdaniem autora *Sporu...*, człowiek buduje siebie, przyswajając sobie to, co jawi mu się jako dobre. Człowiek staje się sobą dzięki dobru, które sobie przyswoił. Ono stanowi o tym, kim on w swej istocie jest. „Nie można »być sobą« poza dobrem” [WKSZ 141].

Zdaniem Tischnera tylko człowiek agatologiczny istnieje naprawdę – dobrzy się. To, co nie jest dobrem, nie dobrzy się. Zabójstwo agatologiczne to dla Tischnera zabójstwo podstawowe. By mogło dokonać się zabójstwo ontologiczne, musi najpierw mieć miejsce zabójstwo agatologiczne. Zabija ten, kto już na sobie popełnił morderstwo. Konsekwencją zabójstwa agatologicznego jest likwidacja ludzkiego (zawsze konkretnego) dobru. To, co dzieje się w obszarze dobra, dzieje się tylko w sposób wolny. Tak więc, by człowiek mógł zabić kogoś lub coś fizycznie, musi

<sup>2</sup> W artykule stosuję następujące skróty prac Tischnera: ŚLN – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994; MWW – *Myślenie według wartości*, Kraków 1982; FD – *Filozofia dramatu*, Paryż 1990; SOIC – *Spor o istnienie człowieka*, Kraków 1998; WKSZ – *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

<sup>3</sup> Komentując rozwój myśli antropologicznej, Tischner zauważa: „Wolność jakby »zmieniła miejsce« w człowieku: nie jest już wolnością woli, czyli wolnością jednej z władz człowieka, lecz wolnością człowieka jako takiego – istotnym składnikiem jego człowieczeństwa, a nawet jego podstawą. Właściwym wyrazem wolności nie jest już wybór wartości leżących przed człowiekiem, lecz również, a może nawet przede wszystkim, »przyswojenie« przez wybierającego wybieranej wartości” [SOIC 133].

najpierw zabić siebie sam, to znaczy zabić w sobie swoje człowieczeństwo. Może to się odbywać na wiele sposobów. „Są różne sposoby zabijania” [FD 32] – stwierdza Tischner w *Filozofii dramatu*. A w *Sporze o istnienie człowieka* rozwija tę myśl w następujący sposób: „Zabijać można rozmaicie, nie tylko czynem, dokonując morderstwa, ale również słowem, gestem, obojętnością” [SOIC 246]. W tekstach Tischnera można znaleźć opisy czterech rodzajów ludzkich zachowań będących objawem dokonanego zabójstwa agatologicznego. I tak filozof mówi o urzeczowieniu, zrzucając winy na innych, ucieczce w grę oraz przyjęciu logiki odwetu za podstawową zasadę życiową.

Gdy człowiek odkrywa własne zło, własną małość, podłość, sprzedajność – traci do siebie szacunek. Znika też wówczas poczucie godności, a z nią znika wszelka nadzieja. Pojawia się rozpacz.<sup>4</sup> Człowiek nie chce już być, chce zniknąć jako człowiek. Chce przestać pamiętać i przestać myśleć. Chce być na sposób tych bezwolnych rzeczy, które nie muszą walczyć o swoje bycie i o swoje szczęście. Po prostu są, tylko tyle i aż tyle. Tischner pisze, że człowiek chce „stać się rzeczą” [SOIC 241] lub „kamieniem” [SOIC 350].

Zabójstwo agatologiczne może objawiać się także poprzez zrzucanie winy na innych. Człowiek stwierdza wówczas, że to nie on jest winien zaistnieniu zła, że on nie mógł nic w tej sprawie zrobić. Winni są rozkazodawcy, bo on przecież tylko wykonywał rozkazy, był niczym ręka, która – czy jej się to podoba czy nie – musi wykonywać polecenia tego, kogo jest. Był wierny zasadzie: „pełnij swój obowiązek” [SOIC 31]. Tu człowiek, wyrzekając się odpowiedzialności za to, co zrobił, sam się siebie wyrzeka. W rezultacie człowiek jako pan swych czynów znika.

Zabójstwo agatologiczne może objawiać się także poprzez ucieczkę w grę. Człowiek mówi wówczas, że to zło to nie zło tak naprawdę. Tłumaczy, że w zasadzie wszystko, co się dzieje, jest grą, a on sam jest graczem. Można więc zasadnie przyjąć, że „życie jest grą” [SOIC 64], a więc rozgrywane jest według umownych, a nie obiektywnych zasad. Coś raz może być złem, a raz nie. W rezultacie człowiek też jest grą – raz jest, raz go nie ma.

Zabójstwo agatologiczne może sprawiać również, że człowiek, doznawszy zła, odpowiada na nie odwetem. Człowiek działa wówczas jak automat, to jest wedle logiki odwetu: ząb za ząb, wet za wet, a nie według

<sup>4</sup> Rozpacz to dla Tischnera coś więcej niż nastrój. To poczucie pustki i świadomość utraty wszelkich wartości, dla których warto by żyć. „Rozpacz jest stanem duszy złochnicy, który rozpoznaje coraz lepiej, że należy do »masy potępieniów« (...) Tam gdzie rozpacz naprawdę jest rozpaczą, ukazuje się w całej okazałości bezsilność drugiego człowieka. Ale również sam rozpaczający zostaje pozbawiony siły i stoi bezradny wobec siebie samego. Nie pomagają słowa, nie pomagają gesty. »Natura« okazuje się doszczętnie wyjalowiona. (...) Tragizm rozpacz polega bowiem między innymi na tym, iż odsłania, że rozpacz sprzyja sam rozum” [SOIC 149-150].



logiki dialogicznej – tylko ona buduje dobro, a więc człowieczeństwo. Tischner pisze, że: „odwet niszczy przede wszystkim samego skrzywdzonego i tym sposobem prowadzi do jeszcze jednej »śmierci człowieka«” [SOIC 350].

Jak widać, kluczem do sprawy istnienia człowieka i jego ewentualnego zabójstwa jest zło. Czym w takim razie zło jest? W jaki sposób pojawia się na świecie?

### 1 C. HORYZONT AGATOLOGICZNY

Powszechnie uważa się, że absolutny, boski punkt widzenia nie jest nam dany. Ale Tischner nie do końca zgadza się z taką opinią. Jego zdaniem podstawowy kod rzeczywistości związany jest z dobrem. Stąd kluczem do najbardziej fundamentalnego opisu rzeczywistości jest pojęcie horyzontu agatologicznego. Jest to: „taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos – logos dobra i zła, tego, co lepsze i gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia” [FD 53]. Jest to taki stosunek do rzeczywistości, który angażuje nie tylko rozum, ale całego człowieka. Wpływa na ludzki sposób zachowania i w ogóle życia, kształtuje stosunek do innych oraz rozumienie swojego „stanowiska w kosmosie”. To w ramach konkretnego horyzontu agatologicznego obowiązuje jedna idea racjonalności, idea tego, co sensowne, i tego, co bezsensowne.

Biorąc udział w dramacie, człowiek doświadcza ludzi i świata zawsze w horyzoncie agatologicznym. Analiza filozoficznych tekstów Józefa Tischnera prowadzi do stwierdzenia, że są możliwe dwie podstawowe realizacje owego horyzontu. Jedna, zależna od dobra, tworzy h o r y z o n t n a d z i e i<sup>5</sup>, a druga – zależna od zła – h o r y z o n t r o z p a c z y<sup>6</sup>.

W horyzoncie nadziei człowiek postrzega dobro (a jeśli pamiętamy o jego czynnej naturze, to lepiej będzie pasował tu termin „dобрzenie się”) jako podstawowe. Ono jest pierwsze, trzeba wysiłku i jakiejś złej samodeterminacji, by wiercić w tym „dobrym podłożu” dziury.

Nadzieja to jedna z podstawowych kategorii filozofii Tischnera. Jego analiza pozwala lepiej zrozumieć, czym jest ów horyzont agatologiczny.

<sup>5</sup> Pisze Tischner: „w horyzoncie nadziei», w którym zło staje się jakąś »negacją« dobra. Dobro musi być pierwsze, aby mogło »zaistnieć« zło. (...) Jesteśmy zanurzeni w dobru” [SOIC 14].

<sup>6</sup> „Możliwa jest jednak wizja przeciwna – manichejska: opis zła w horyzoncie rozpaczcy. (...) Rozumiemy tutaj manicheizm jako radykalne odwrócenie sensu wiążącego dobro i zło, możliwe do wyobrażenia jedynie na płaszczyźnie ludzkiego dramatu. (...) Na razie dobro istnieje, ale tylko po to, by umożliwić swą katastrofę” [SOIC 14-15].

Już w *Świecie ludzkiej nadziei* filozof dużo uwagi poświęcił analizie tego zagadnienia. A w *Sporze o istnienie człowieka* uczynił nadzieję kluczem do zrozumienia kondycji człowieka. Nadzieja to coś więcej niż cecha, czy też kategoria charakteryzująca człowieka. To jedno z podstawowych nastawień człowieka do świata. Wyrasta z tego, co najbardziej fundamentalne w człowieku, to znaczy z jego własnego dobra, z dobra, które człowiek sam w sobie odkryje. A dla Tischnera to dobro tożsame jest z agatologiczną przestrzenią świadomości.<sup>7</sup> Nadzieja to podstawowy sposób otwarcia człowieka na świat. Człowiek żyje i gospodaruje na ziemi siłą nadziei. To ona sprawia, że ufnie podchodzi do życia, że wierzy, iż ocalenie jest możliwe. Tischner pojmuje nadzieję jako oczekiwanie, że człowiekowi uda się zrealizować wartości, które są jego wartościami, to znaczy stanowią jego Ja aksjologiczne. Dzięki niej wybiega on poza aktualną rzeczywistość ku przyszłości. Najpierw nadzieja „zabarwia” stosunek człowieka do rzeczywistości, a dopiero po niej przychodzi praca rozumu i rąk. „To początek drogi ku temu, co rozumne” [MWW 439]. Choć ona sama nie zawsze może być nazwana rozumną w potocznym rozumieniu, nie znaczy to, że jest irracjonalna. Ona jest u podstaw racjonalności. Na niej racjonalność się nabudowuje. Tischner na określenie tej źródłowości w wyjściu ku światu znajduje termin: „mądra” [MWW 340]. Nadzieja jest mądra – pogląd taki wynika z przekonania filozofa, iż to nie czyni sprawiąją, że człowiek jest dobry, lecz dobry człowiek sprawia dobre czyny.<sup>8</sup> Jest to postawa sokratejska z ducha.<sup>9</sup>

Zaprzeczeniem nadziei jest rozpacz. Ona niszczy człowieczeństwo i staje na drodze do ocalenia. Według Tischnera człowiek staje się tym, kim sam siebie uczyni. Rozpacz rodzi się z odkrycia, że człowiek stał się kimś, kim być nie chciał. Rozpacz to nie to samo, co wątpliwość. Wątpliwość związane jest z namysłem, jest efektem niepewnego swych racji rozumu. Nie wchodzi do wnętrza człowieka. Rozpacz natomiast rodzi się w głębinach człowieczeństwa i zagarnia całego człowieka. „Rozpacz sięga głębiej, dotyka samego »dna« osoby” [SOIC 282]. Jest wynikiem odkrycia przez człowieka własnego zła.

<sup>7</sup> „Nadzieja leży głębiej, buduje się na tym, co podstawowe, co absolutne. (...) jest wyrazem fundamentalnego doświadczenia dobra jako dobra cząstkowego, które dopełnia się w człowieku poprzez czas” [SOIC 209].

<sup>8</sup> Dla potwierdzenia tej tezy Tischner cytuje Augustyna za encykliką Jana Pawła II *Veritatis splendor*: „Święty Augustyn zapytuje: »Czy to miłość sprawia, że przestrzegamy przykazań, czy też raczej ich przestrzeganie rodzi miłość?« I odpowiada: »Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowanie przykazań? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji dla ich przestrzegania«” [WKSZ 173-174].

<sup>9</sup> W *Obronie Sokratesa* znaleźć możemy zapis mowy filozofa: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i przywątne, i publiczne”; Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tegoż, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 569.

Świadomość tego poraża, odbiera prawo do nadziei. Sprawia, że życie traci sens – a to jest równoznaczne z agatologicznym zabójstwem. Czyli z przekreśleniem dobra, które w człowieku zamieszkuje. Człowiek nie chce żyć, a jednak żyje. To powoduje, że staje się kimś wewnątrznie sprzecznym. Ten stan Søren Kierkegaard określa jako: „chorobę na śmierć”.

Właśnie wpadnięcie w rozpacz jest równoznaczne ze zniszczeniem nadziei i otwarciem manichejskiej wizji rzeczywistości. Manicheizm oznacza tu dla Tischnera nie tyle kontynuację doktryny Maniego, lecz świadomość, jaką o swej sytuacji ma zrozpaczony. Jego sercem włada nie nadzieja, lecz właśnie beznadzieja. Zło objawia się tutaj jako to, co „naprawdę jest”. A dobro może pojawić się tylko w takiej ilości, w jakiej dopuści je zło. Zło potrzebuje dobra tylko po to, by mieć co niszczyć. W obrębie manichejskiego horyzontu beznadziei dzianie się zła jest czymś najbardziej naturalnym. Oczywiście jest, że zło włada światem oraz człowiekiem i ten fakt nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia. Usprawiedliwienia wymaga natomiast dobro. Człowiek czyni zło, by pokazać, że taka jest „prawda”.

Tischner uważa, że to radykalne odwrócenie zależności pomiędzy dobrem a złem jest do zrozumienia jedynie w obszarze ludzkiego dramatu.

#### 1 D. SCENA I DIALOG

Jedną z podstawowych dystynkcji, które wynikają z Tischnerowskiej wizji rzeczywistości, jest rozróżnienie na scenę i dialog. Filozofia dramatu zasadza się na takim sposobie patrzenia na ludzką rzeczywistość, w którym najważniejszym wydarzeniem jest spotkanie człowieka z człowiekiem. Ono powoduje, że w całej, szeroko rozumianej rzeczywistości zostają wyróżnione dwa obszary. Obszar dramatu – czyli tego, jak człowiek przeżywa swój czas, mając wokół siebie ludzi, oraz sceny – czyli tego miejsca, gdzie dramat się rozgrywa.

Dla Tischnera kryterium podziału rozstrzygającym o przynależności do jednej lub drugiej sfery jest rodzaj relacji, w którą człowiek, badacz, tułacz, czyli ten, który przeżywa życie, wchodzi. Ze sceną łączy człowieka wyłącznie relacja intencjonalna. Z drugim człowiekiem można natomiast wejść w zupełnie inny rodzaj kontaktu, Tischner nazywa go relacją dialogiczną. Jest ona czymś, co przekracza sztafpowe i konwencjonalne formuły dialogu oraz zwykłe słowa. Jest o t w a r c i e m na drugiego – gotowością słuchania i mówienia. Jest „wychyleniem” całego siebie ku temu drugiemu. Od dialogu zaczyna się wszelkie myślenie o świecie. „To dialog, a nie spostrzeżenie, stawia nas u początków hierarchii świata” [FD 20].

Człowiek jako człowiek, a więc jako ktoś, kto wykracza poza zewnętrzny ogląd, pojawia się drugiemu człowiekowi poprzez jakąś prośbę lub poprzez sytuację potrzeby udzielenia pomocy. Pytający chce uczynić zapytanego uczestnikiem swej sprawy. „Pytanie jest roszczeniem” [FD 18]. Ta sytuacja budzi w zagadniętym zobowiązanie. Na tej drodze zawiązuje się relacja dialogiczna. Ona jest u podstaw kultury. Logika, zdaniem Tischnera, bada poprawność odpowiedzi. Ale należy też zapytać, dlaczego zapytany w ogóle odpowiada – na to logika nie potrafi już odpowiedzieć. U podstaw odpowiedzi leży bowiem wybór etyczny.

Człowiek człowiekowi najpełniej objawia się w swej twarzy. Najpierw jest kontakt z nagą twarzą, dopiero potem padają słowa. W pewnym sensie można powiedzieć, iż ważniejsze jest to, że się mówi, niż to, co się mówi. Kategoria czasu rządzi wymianą słów i myśli. Treść pytań ma charakter przedmiotowy. Rozmówca natomiast jest uczestnikiem dialogu. Jest też egzystencją, która dzieje się, to znaczy żyje i realizuje się w czasie.<sup>10</sup> Wkracza on w świat drugiego poprzez jakieś pytanie. Ono wyrwa go z sobości i z zamkniętości. Zdaniem Tischnera w trakcie rozmowy wytwarza się więź i szczególne zobowiązanie. T a o d - p o w i e d z i a l n o ś ć jest podstawą wzajemnego udziału w dramacie. Dialog ustanawia i rozwija duchową międzyludzką rzeczywistość. Ta rzeczywistość to to, co ludzi zbliża i wiąże, oraz to, co dzieli i odpycha. Tischner zauważa, że to, co dzieje się między uczestnikami dialogu, może zostawić swój ślad na scenie. Może nim być na przykład pobudowany dom, obsiane pole lub posadzone drzewo.

Ze sceną łączy człowieka relacja intencjonalna. Dla Tischnera – fenomenologa, oznacza to, że świadomość jest zawsze nakierowana na jakiś przedmiot, jest zawsze świadomością czegoś. Trzeba to mocno podkreślić – autor *Filozofii dramatu* do sceny zalicza nie tylko naturalne i cywilizacyjne środowisko człowieka, lecz również samego człowieka, tyle że postrzeganego od strony zewnętrznej, jako obiekt, nie jako „kogoś”, a właściwie jako „coś”, z czym nie wchodzi się w bliższy kontakt. Scena przede wszystkim „jest”. Tischner pisze o tym w następujący sposób: „Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajobrazy, a także uobecnieni w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie” [FD 146]. Przedmioty i ludzie są zawsze „gdzieś”, stąd ważna jest tu kategoria przestrzeni (i porządkująca ją reguła „jeden obok drugiego”). Świadomość intencjonalna jeśli jest nakierowana na innego człowieka – uprzedmiotawia go. Między mną a innym jest dystans: „ja tu – ty tam”. Zdaniem Tischnera dostęp do wnętrza innych ludzi

<sup>10</sup> „Istnienie innego dzieje się. Czas nie jest tu jedną rzeczywistością zasadniczą, lecz to, ku czemu dzieje się jego czas” [FD 56].

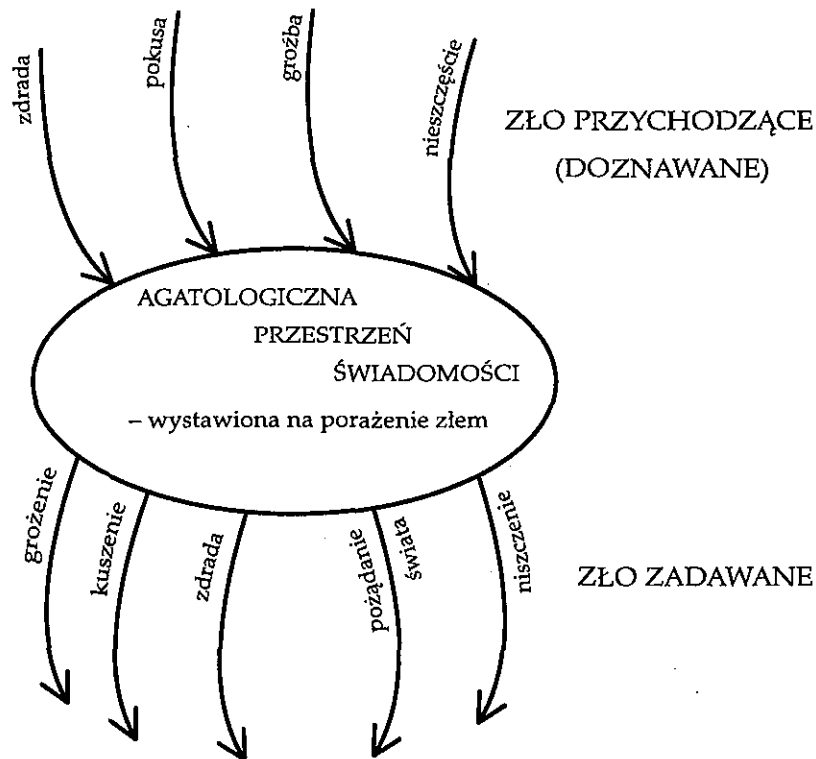
jest poza zasięgiem otwarcia intencjonalnego, dlatego też są oni tu tylko zewnętrżnością.

Scena to płaszczyzna spotkań i rozstań, to przestrzeń, gdzie człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga i gdzie znajduje cmentarz.

### 1 E. „LUDZKIE” ZŁO

Dla Tischnera złem w sensie właściwym jest zło moralne. Nieszczęście przychodzące od strony sceny złem w sensie właściwym nie jest.<sup>11</sup> Zdaniem autora *Sporu o istnienie człowieka* ludzkie życie to jedyne „miejsce”, gdzie zło może działać i rozrastać się.<sup>12</sup> Tylko tu do wyobrażenia jest zniszczenie dobronienia się i zastąpienie go przez żlenie się. A nawet więcej, myślę że można wnosić, iż według filozofa człowiek jest jedyną istotą, w przypadku której taka przemiana może mieć miejsce. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać myśl, którą filozof przytacza za Alexandrem Kojévem: „człowiek jest jedynym miejscem w świecie, na którym nieprawda, czyli »nierzeczywistość«, staje się rzeczywistością i działa, jakby była bytem” [SOIC 347].

Pomocne w wyjaśnieniu tego problemu jest spostrzeżenie, iż człowiek jest zarówno tym, który zła doznaje, jak i tym, który zło zadaje. Na sposób życia człowieka wywiera wpływ jego stosunek do zła przychodzącego – czy je akceptuje i przyswaja, czy też odrzuca. Myślę, że w sposób pogłodo- wy, choć nieco uproszczony, tę sytuację przedstawia schemat:



<sup>11</sup> „Zło pojawia się na innym poziomie niż poziom nieszczęścia. Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata. Stwierdzenie to ma charakter kluczowy dla naszej problematyki zła” [FD 151].

<sup>12</sup> W *Filozofii dramatu* pisze Tischner: „Zło potrzebuje człowieka, aby się stać. (...) nieszczęście niszczy jako przemoc, zło niszczy poprzez perswazję” [FD 155]. A w *Sporze...* pisze, że: „radikalne odwrócenie sensu wiążącego dobro i zło możliwe [jest – Z.D.] do wyobrażenia jedynie na płaszczyźnie ludzkiego dramatu” [SOIC 15].

Zło przychodzące to szeroko rozumiane wszelkie rodzaje zła, które dochodzą do człowieka i dążą do spożytkowania na swoje cele ludzkiej wolności. Zło wnikaące do wnętrza człowieka określam terminem: zło akceptacji. A zło, które z woli i z ręki człowieka pojawia się w świecie,

nazywam z ł e m z a d a w a n i a. Uważam, że zaproponowany przeze mnie sposób patrzenia na zło przez pryzmat „sprawy człowieka” (zło doznawane, zło zadawania oraz zło akceptacji) pozwoli lepiej naświetlić problem zła i sposób ujmowania go przez Józefa Tischnera.

## 2. ZŁO PRZYCHODZĄCE

### 2.A. NIESZCZĘŚCIE

Ten rodzaj zła, który Tischner nazywa nieszczęściem, przychodzi do człowieka od strony sceny. Spada ono najczęściej nagle i niespodziewanie, przynosząc zepsucie lub całkowite zniszczenie. N i e s z c z ę ś c i e definiuje filozof jako moment czasowy, w którym jakiś byt zostaje pozbawiony należnej mu doskonałości. „Nieszczęścia to chwile, w których niedoskonałość wchodzi na świat i pozostaje w nim jako brak” [FD 150]. Nieszczęście wynika, zdaniem Tischnera, z niedoskonałości rzeczywistości. Uderza ono na ślepo, bez żadnej racji czy też planu. Czyli nie jest wynikiem jakiegoś zaplanowanego działania mającego na celu porażenie bądź zniszczenie człowieka. Dlatego Tischner nieszczęścia nie określa mianem zła w sensie właściwym. Pisze o tym w ten sposób: „nieszczęścia są przypadkami, zło pragnie przedstawić się jako ciąg logiczny” [FD 220]. W niniejszej pracy traktuję nieszczęście jako jedną z postaci zła przychodzącego, bo jest ono czymś, co dotyka człowieka i w znaczący sposób może na niego wpływać. Może ono być czymś, co objawia się jako uderzenie, albo w bardzo odległy od człowieka świat-scenę, na przykład poprzez wybuch wulkanu, albo w świat, z którym człowiek jest blisko związany, na przykład poprzez zawalenie się domu. Nieszczęście może też dotknąć ludzką cielesność, a wtedy jego efektem będzie na przykład złamanie ręki lub jakaś choroba.

Powodem nieszczęścia może być wypadek albo sam człowiek. Wypadek to takie zdarzenie, które wymyka się celowemu biegowi spraw, jak na przykład: pożar, powódź, trzęsienie ziemi, plaga szarańczy, susza... Człowieka jako przyczynę nieszczęścia Tischner wymienia,<sup>13</sup> jednak żadnych przykładów nie podaje. Prawdopodobnie ma tu na myśli niezamierzone skutki działań ludzkich, takie jak na przykład zabicie szyby przy okazji gry w piłkę lub potrącenie przechodnia na ulicy przy okazji spieszenia na pomoc ofierze wypadku.

<sup>13</sup> „Istnieją rozmaite powody nieszczęść, inny człowiek, a nawet ja sam, także może być ich powodem” [FD 150].

Uderzenie nieszczęścia w człowieka lub w jego świat przynosi zakwestionowanie, przez nieznaną człowiekowi siłę świata-sceny, podstawowego projektu życia człowieka na tym świecie.

Zdaniem autora *Filozofii dramatu* świat wzięty sam w sobie jest agatologicznie obojętny.<sup>14</sup> Obraz świata uporządkowanego i mówiącego człowiekowi o Bogu oraz o miejscu stworzenia w Bożym planie zbawienia, którego najpełniejszy wyraz stanowią koncepcje Tomasza z Akwinu i Bonawentury, jest odległy od tego, co Tischner rozumie pod pojęciem sceny. To, co płynie ze sceny i co człowieka może niszczyć, utrudniać życie, przysparzać zmartwień i cierpień, w sensie tischnerowskim złem nie jest.

Jeśli przyjąć, że zło ma charakter w y d a r z e n i o w y, czyli tego, co przychodzi, dotyka, spada oraz grozi lub kusi, co jest, dynamiczne – to nieszczęście mogłoby być uznane za zło. A niedoskonałość, która pojawia się na scenie – nie. Scena, która po prostu „jest”, nie może być zła. Tischner pisze o tym w następujący sposób: „ontologiczne rozważanie budowy świata jako sceny nie wykrywa w nim zła” [FD 152]. Ale według autora *Filozofii dramatu* zło ma nie tylko charakter wydarzeniowy, ale i dialogiczny. W sensie właściwym pojawia się ono tylko w sytuacji świadomego spotkania człowieka z człowiekiem i wiąże się z etyką.

Doświadczenie „złych” zdarzeń (na przykład kataklizmów) i „złych” rzeczy (tj. rzeczy uszkodzonych, nadpsutych, nie takich, jakie być powinny – czyli „zła” przedmiotowego) nie jest, zdaniem Tischnera, doświadczeniem zła w sensie ścisłym. Jest ono pochodne i wtórne wobec doświadczenia drugiego człowieka.

### 2.B. ZŁO DIALOGICZNE

Autor *Filozofii dramatu* patrzy na fenomen zła poprzez relację człowiek – człowiek. Zło w sensie właściwym pojawia się w przestrzeni między człowiekiem a człowiekiem i dlatego filozof nazywa je z ł e m d i a l o g i c z n y m. „Miejscem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek – drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek – scena świata” [FD 151].

Według Tischnera ten spotykany jest kimś zupełnie innym. „Drugi to wprost transcendens” [FD 55]. Spotkanie z nim oddziałuje najsilniej. Człowiek ma nadzieję na dobro. Uznanie tego, co spotkany mówi, za dobre

<sup>14</sup> Świat jest dla człowieka. Nie jest dobry ani zły. Dobre lub złe jest to, co człowiek z nim będzie robił. W *Filozofii dramatu* pisze Tischner o Ewie: „Ewa patrzy na owoc i nie widzi w nim zła. Owoce jest taki, jaki jest. Jest piękny i smaczny. Jest więc dla człowieka” [FD 204]. I dalej doprecyzowuje tę myśl: „Zło nie jest z e c z y w i s t o ś c i ą porządku ontologicznego, lecz dialogicznego” [FD 205].

jest równoznaczne z zaproszeniem go do wnętrza człowieka.<sup>15</sup> Dzięki niemu dokonać się może w człowieku przemiana. Może on stać się „nowym człowiekiem”. Może przyjąć to, co drugi mówi, od razu, bo budzi on jego zaufanie. Ale może też próbować rozstrzygnąć najpierw, czy jest on wiarygodny. Wówczas o ostatecznym uznaniu drugiego rozstrzyga nie tylko to, czy jego słowa i jego czyny oceni się jako przekonujące i mądre, ale również, czy zachodzi zgodność między jego słowami i jego czynami. Myślenie dialogiczne jest: „myśleniem według świadectwa świadków” [MWW 348], rozstrzygająca jest więc siła świadectwa. Stąd spotkanie to próba dla ludzkiego serca i rozumu. Pod wpływem spotkania człowiek może dokonać nawet zmiany dobra, które jest jego troską ostateczną.

Ten spotkany nie tylko argumentuje, ale i prosi. Jest kimś opuszczonym i potrzebującym pomocy. Skrajny przypadek tej sytuacji opisuje, zdaniem Tischnera, Emmanuel Lévinas – ten, kogo spotykam, mówi: „nie zabijaj mnie”. „Nie zabijaj, to pierwsze słowo twarzy” [FD 29]. Spotkanie zobowiązuje, nie pozwala być obojętnym.

Może być też tak, że ten drugi jest posłańcem zła. Niesie nie pomoc, lecz zgubę.

Zdaniem Tischnera zło istotne nie przychodzi do człowieka jako przemoc, lecz jako możliwość przedstawiona człowiekowi do wyboru, możliwość oparta na perswazji. To zło będące owocem wspólnych struktur dialogicznych nie jest rzeczą samą w sobie, lecz fenomenem. Tischner nazywa je zjawą. To, co zjawia ukazuje, nie jest przejawem ukrytej poza nią rzeczy, nie jest też czystą pustką. Odwołując się do czegoś, co jest prawdą, ukazuje ją w nieprawdzie. Można powiedzieć, że zjawia powstaje na skrzyżowaniu uludy (czyli czegoś, czego nie ma) i przejawu (czegoś, co jest). Wyrasta ona na granicy czasu teraźniejszego i przyszłego. Tworzy wrażenie, jakby to od niej zależało, co będzie dalej. Próbuje wyobrazić sobie, czym ona jest, trzeba pamiętać, iż jest tu zawsze obecny moment jakiejś nieprawdy. Zjawia kłamie i nie kłamie zarazem, grozi i nęci, odbiera nadzieję, aby rozbudzić inną. „Realność zjawy nie jest realnością bytu, ani realnością braku w bycie” [FD 152]. Ona jest czymś, co Tischner nazywa międzyrzeczywistością. Zjawy rodzą się na skrzyżowaniu różnych projektów bycia ludzi w świecie. Pasożytują na obszarze ludzkiej nadziei. Zło wchodzi pomiędzy ludzi i wyzyskuje wieloznaczność przedmiotów i zdarzeń. Zjawia to jakby ktoś trzeci, kto znalazł się między spotykającymi się ludźmi i kreował nową rzeczywistość.

<sup>15</sup> Bowiem: „Im głębiej wchodzimy w subiektywność, tym wyraźniej ukazują się zamieszkujący ją – inny” [SOIC 252].

## 2 B-1. GROŹBA

Groźba przychodzi do człowieka z zewnątrz. Działa poprzez wyobraźnię. Wyobraźnia nadaje groźbie jeszcze bardziej złowrogą i porażającą postać. Straszy tajemniczą mocą. Obszarem jej działania jest przestrzeń i czas. Groźba wprowadza w człowieku podział na strefę zewnętrzną (ta jest wystawiona na kontakt ze złem) i wewnętrzną (wewnętrznym ja, które przechowuje pamięć innego projektu życia, ale tłumzonego przez strach i wizję wszechmocy nadchodzącego zła). Groźba staje na przeszkodzie realizacji dotychczasowego projektu życia. Chce wymusić na człowieku uległość, zanim jeszcze dojdzie do bezpośredniego starcia. Bo jej celem jest zniewolenie, to znaczy zapanowanie nad wolą człowieka.

Zdaniem Tischnera, liczba możliwych rodzajów gróźb nie jest zbyt wielka. Mogą one dotyczyć możliwości zabicia, możliwości zadania cierpienia oraz możliwości zniszczenia moralnego (pozbawienie godności i szacunku, jakim człowiek cieszy się u innych ludzi).

W przypadku groźby zadania śmierci Tischner wydaje się mieć na myśli fizyczne pozbawianie życia. Kontakt grożącego i zagrożonego ma cechy dialogu. Jego przedmiotem jest śmierć, którą gotów jest zadać współrozmówcy grożący. A zaniechać tego czynu może tylko wówczas, gdy rozmówca podporządkowuje się jego woli. To znaczy zgodzi się na zniewolenie. Ten aspekt groźby świetnie widać w mowie groźby: „zabiję cię, chyba że postąpisz tak, jak ci nakazuję” [FD 158]. Grożący śmiercią zakłada, że śmierć jest dla tego, komu grozi, czymś najbardziej złym. Ale ostatecznie grożącemu nie chodzi o zabicie, lecz o zniewolenie, czyli wzięcie w posiadanie jego woli. To czyni go panem, a zastraszonego zdegraduje do roli nie-wolnika. Taki efekt spotkania jest możliwy, ponieważ człowiek, broniąc swojej podstawowej nadziei, poświęca nadzieję mniejszą. Zjawia grozi zniszczeniem nadziei związanych z realizacją wartości, które wynikają z aktualnego sposobu pojmowania dobra. Perswaduje, że po śmierci nic z tego, co ważne, nie będzie mogło istnieć. Zastraszony, ulegając groźbie, oddaje więc wolność, a razem z nią wartości budujące jego dobro, w zamian za wartość, która jawi mu się jako wartość najwyższa – życie. W rezultacie: „Każdy uzyskał taką wolność, na jaką go było stać” [FD 163]. Między zniewolonym a zniewalającym powstaje relacja, którą filozof analizuje w *Nieszczęsnym darze wolności*, wychodząc od Hegłowskiego opisu pana i niewolnika.

Innym sposobem zniewolenia jest zadawanie cierpienia. Tu groźba straszy możliwością zadawania wyszukanego i długotrwałego cierpienia.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> „Cierpienie powolnego umierania jest rodzajem procesu, który trwa w czasie, jest obumieraniem. W obumieraniu tym dominuje nie tyle sama śmierć, co świadomość śmierci” [FD 169].

Tischner sytuację tę omawia na przykładzie relacji pomiędzy geniuszem iluzji – Wielkim Inkwizytorem z *Braci Karamazow* Dostojewskiego – a poddany. Filozofowi chodzi tu o groźbę wynikającą nie tyle z możliwości zadawania cierpienia poprzez fizyczne znęcanie się nad człowiekiem, ale poprzez panowanie nad sumieniami. Wielki Inkwizytor kreuje się na ojca ludzi, na wodza i mędrca. Chce uchodzić za tego, który wie lepiej i widzi dalej. I tym, którzy go uznają, zaufają mu i pójdą za nim obiecuje szczęście. Ma ono mieć postać małej stabilizacji wyrażającej się poprzez pewną swobodę w czynieniu tego, co chcą, i w usprawiedliwianiu ich ewentualnych nieprawości. Pozbawienie rozterek związanych z podejmowaniem decyzji i spokój sumienia, wydaje się być wystarczającą ceną za oddanie się pod opiekę Wielkiego Inkwizytora.

Tym, którzy się przed nim nie ugną, grozi, że będą żyć ze świadomością zmarnowanych szans, życia nie w pełni możliwości, tkwienia na marginesie społeczeństwa. Będą żyć, ale tak, jakby nie żyli, bo będą żyć bez racji, bez wiedzy „po co”. Bo to Wielki Inkwizytor głosi, że jest tym, który wszystkiemu nadaje sens. Zignorowanie jego wezwana, pójście inną drogą, ma nieść cierpienie większe niż ból fizyczny.

Z kolei groźba potępienia jest straszeniem możliwością odebrania człowiekowi racji istnienia. A to oznacza uderzenie w jego najgłębsze podstawy, w jego dobro. Groźący gotów jest tak przedstawić opinię ludzi tego, komu grozi, by ci uznali, że nie jest on nic wart, że jest: „zbiorem potworności” [FD 174], czyli, że jest złym człowiekiem. Bo przecież ludzie, z którymi się żyje, są najważniejsi i oni stanowią, kim człowiek jest.

Celem groźby jest nie tyle zniszczenie człowieka, co sklonienie go, by sam w sobie dokonał zmiany. Według Tischnera zło zjawiające się może zaszkodzić człowiekowi, jeśli on sam wyrazi na to zgodę. Bo: „W głębi ducha [człowiek – Z.D.] jest panem swych aksjologicznychznań. Wolność określa wewnętrzność człowieka” [FD 177].

Jeśli będziemy pamiętali, iż celem groźby jest ubezwłasnowolnienie woli i duchowe zniszczenie człowieka, to łatwo zauważymy, że w swoim zestawieniu groźb Tischner pominął takie formy groźby, jak szantaż groźący pozbawieniem życia lub zdrowia bliskich człowiekowi osób oraz zniszczenie świata otoczenia tego, komu się grozi (świata w sensie domu, dużej i małej ojczyzny, jak i całej Ziemi).

Analizując zjawisko groźby, autor *Filozofii dramatu* nie dostrzega, że człowiek to nie tylko świadomość i ciało, ale i również jego świat (podwórko, wioska, jego miasto, jego mała ojczyzna...). Niekiedy jest on dla człowieka ważniejszy niż jego życie, dla obrony tego świata gotów jest ponieść nawet najwyższe ofiary. Ta konstatacja prowadzi do dostrzeżenia niejed-

norodności sceny. W związku z tym niektóre działania wymierzone w tak zwaną scenę mogą również być złem w tym sensie, o jakim mówi Tischner.

## 2 B-2. POKUSA

Zło nie tylko grozi, ale również perswaduje. By pokusa mogła mieć miejsce, obok kusiciela i kuszonego musi pojawić się również przedmiot pokusy. *Ku s i c i e l* to ten, kto kusii domaga się, by mu zaufać. *Ku s z o n y* to ten, kto wchodzi w kontakt z kusicielem i stawia pytanie o prawdę. O prawdę sceny: Czy to, co widzi, i to, co mu obiecują, jest prawdą? I prawdę partnerów dialogu: Kto jest godny zaufania? *P r z e d m i o t p o k u s y* to to, do czego kusii kusiciel, a co znajduje się w świecie, jest elementem tego obszaru, który Józef Tischner określa jako scena.

Zrozumienie kuszenia jest możliwe tylko przy uwzględnieniu związków, jakie występują między człowiekiem a sceną. Przedmiotem kuszenia jest to „coś”, co związane jest ze światem.

Tischner odnajduje w człowieku pierwotną tęsknotę za światem przyjaznym i bliskim, za sytuacją życia w pełni przyjaźni i zrozumienia z otoczeniem. Czyli za stanem, który był doświadczany przez pierwszych rodziców, a co nam, ich potomstwu, na skutek grzechu pierworodnego zostało odmówione. Źródła tęsknoty odnajduje Tischner na dnie duszy człowieka. Stąd czerpie ona swój sens i siłę.<sup>17</sup>

O tę tęsknotę zaczepia się pokusa. Jej podstawowym kierunkiem działania jest wykazanie kuszonemu, iż to, co odmówione i zabronione, jest jednak należne i może być mu dane. Pokusa chce rozbudzić tęsknotę za bliskością ze światem. Dlatego podsycy ból niepełności i oddzielenia. Końcowym rezultatem jej zabiegów powinna stać się przemiana tęsknoty w pożądanie świata. Świat sam w sobie jest aksjologicznie obojętny, to człowiek nadaje mu wartość.

Pomimo trudności, a nawet tragizmu, człowiek gospodaruje na ziemi siłą nadziei. To ona sprawia, że pokusa świata nie przekształca się w pożądanie. Im nadzieja jest większa, tym łatwiej pokonywać problemy i przezwyciężać bóle. Tischner mówi, że pokonywanie przeszkód w zagospodarowywaniu świata powoduje, iż rośnie przywiązanie do ziemi. Umacnia się też i hartuje ludzka odporność na zawirowania losu.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Podstawową strukturę człowieczeństwa opisał Tischner w *Sporze o istnienie człowieka*. Jej „szkielet” konstrukcyjny stanowią tęsknota i neutralność. Można zasadnie wnosić, że opisywana w *Filozofii dramatu* tęsknota jest właśnie tą tęsknotą stanowiącą wewnętrzną przestrzeń świadomości.

<sup>18</sup> „Siła nadziei na tym polega, że ogarnia każdy bunt ziemi, przemieniając sens ziemi obiecanej w sens ziemi jako obietnicy” [FD 194].

Więź człowieka ze światem może mieć różny charakter. Ten najbardziej pożądanym rodzajem relacji człowieka do świata filozof określa jako *g o s p o d a r o w a n i e*. Jest to takie odniesienie do świata, które jest świadome jego natury. Ten, który zasługuje na miano gospodarza, przekształcając świat, chce jednocześnie w swoich działaniach uszanować jego naturę. Na tym polega mądrość gospodarowania.

To pośrednie stanowisko między niewolniczym stosunkiem do ziemi a swawolnym.

Człowiek, gospodarując, przywiązuje się do ziemi. Z nią wiąże swoje plany i nadzieje. W wyniku gospodarowania zostaje pobudowana i ustanowiona duchowo-materialna przestrzeń świata, którą Tischner określa jako: „ludzki świat otoczenia” [FD 179]. Siła nadziei sprawia, że człowiekowi wydaje się, iż ten oswojony przez niego kawałek świata staje się jego ziemią obiecaną. Na tej ludzkiej ziemi panuje ład ogniskujący się wokół czterech głównych miejsc: domu, miejsca pracy, świątyni oraz cmentarza.

Dramat człowieka może potoczyć się jednak i tak, że siła nadziei ulega osłabieniu. I wtedy rodzi się podejrzenie, iż ziemia przestaje mu sprzyjać. Wiele sytuacji zaczyna wówczas jawić się jako obce i wrogie. Wkrada się lęk. Chciałoby się uciec, ale od ziemi nie ma ucieczki. Zdaniem Tischnera pozostaje wówczas tylko walka o swoje. Przywiązanie porażone lękiem przemienia się w *p o ż a d a n i e*. Pożądanie pojmuje filozof jako zaślepione dążenie do czegoś, parcie do zaspokojenia jakiegoś „głodu”, bez namysłu, bez jakiegoś elementarnego rozeznania co do tego, co konkretnie ten głód mogłoby zaspokoić. Można je też określić jako bezrozumne dążenie do podporządkowania i uzależnienia od siebie wszystkiego.

Kuszony oczekuje dobra, a otrzymuje zło. Oczywiście na początku kuszony nie wie, że ten, z kim obcuje, jest kusicielem. Kuszony daje się omanić, wierzy kusicielowi, że to, do czego go namawia (przekonuje), jest jego dobrem. Zło, by dopiąć swego, musi ukazać się jako dobro, w tym celu skrywa się za maską, czyli przyjmuje cudze oblicze. Kusiciel obiecuje dobro, a podsuwa zło, kuszony mu ulega jako swemu dobru. Prawda wyjdzie na jaw dopiero w końcowej fazie kuszenia (schlebianie, oskarżenie, sprawdzenie).

Pojawienie się pokusy czyni problem z prawdy. Gdyby człowiek ją znał, pokusa byłaby bezsilna, bo bezprzedmiotowa. A tak żeruje na niepewności i niewiedzy. Dlatego pytaniem podstawowym dialogu jest, według Tischnera, pytanie o wiarygodność kusiciela, a nie o dobro lub zło rzeczy.

## 2 D. ZDRADA

Zdrada jest jednym z rodzajów zła przychodzącego i może pojawić się na dwa sposoby. Może być zerwaniem więzi, które łączą uczestników dialogu. Bo zdradzić: „Znaczy to coś więcej, niż tylko nie być wiernym. Znaczy najpierw wierność obiecywać, a następnie zdradzić” [FD 215]. Czyli jest ona tu wpleciona w misterną intrygę kuszenia oraz groźby. Ktoś obiecuje wierność, zapewnia o swym przywiązaniu, a następnie namawia (kusi, grozi) do złego i gdy cel ten osiąga – to jest przekona partnera, porzuca go. Można powiedzieć, że zdrada w dwójnasób. Najpierw wykorzystując łączące więzi i płynące stąd zobowiązania do pomocy – wciąga w zło. A następnie zdradza – pozostawiając łatwowiernego bez pomocy.

Ale zdrada może też przyjść do człowieka, który z nikim dialogu nie toczy, jako konsekwencja spotkań dziejących się obok. W ich rezultacie może zdarzyć się tak, że ten, kto do tej pory uchodził za przyjaciela, zdradzi. Ta zdrada jest spowodowana przez to, że ten drugi zmienił obszar zawierzeń. Powierzył się komuś trzeciemu, komuś złemu, kto domagał się wyłączności. O tym drugim sposobie pojawienia się zła jako zdrady Tischner, co prawda, wspomina, ale go nie omawia.<sup>19</sup> Zdrada jako porzucenie wykracza poza zaproponowany przez Tischnera podział na zło dialogiczne i nieszczęście. Są w niej zawarte, niejako immanentnie, elementy obu. Jako przychodząca spoza obszaru dialogu jest ona podobna do nieszczęścia. Natomiast w skutkach, tak jak zło dialogiczne, oddziałuje na wewnętrzną przestrzeń człowieka.

Dopiero nazwanie i zrozumienie wszystkich rodzajów zła pozwala na pełne opisanie i wyjaśnienie przyczyn pojawienia się zła zadawania.

## 3. ZŁO AKCEPTACJI

## 3 A. DUCHOWE PRAWO

Wiązanie zła istotnego ze strukturą dialogu rodzi szereg pytań: Czym jest zło dialogiczne? Dlaczego według Józefa Tischnera jest ono złem podstawowym? Skąd to zło?

Zło jest złem, bo staje na przeszkodzie projektowi życia ludzkiego jako budowania dobra. Pisze filozof: „zło wtrąca do piekła. Piekło może być

<sup>19</sup> Może wynika to z tego, że ten zdradzony to zabity przez Gloucestersa mężłady Anny z *Ryszarda III* Williama Szekspira.

w zaświatach lub na ziemi – to mniej istotne. Istotne jest to, że w piekle przebywa człowiek” [SOIC 56].

Człowiek wzięty w swej istocie jest z dobra. Tischner to dobro stanowiąc o człowieczeństwie człowieka wiąże z wewnętrzną przestrzenią świadomości. Można w pewnym sensie powiedzieć, iż jest ono pustą „strukturą”, która pragnie zapełnić się dobrem. Jest to „struktura” tęskniąca i pragnąca – to one, tzn. tęsknota i pragnienie, stanowią jej „szkielet konstrukcyjny”. Wewnętrzna przestrzeń świadomości „zapełnia się” tym, co przyswoi sobie w wolności. Wybierając, osoba wybiera to, co jawi jej się jako dobre i czego pragnie, aby stało się jej dobrem. Uczestnictwo w dramacie polega właśnie na tym, że człowiek jako byt-dla-siebie przyswaja sobie siebie ze względu na nadzieję ocalenia. W rezultacie człowiek staje się tym, kim sam siebie uczyni. Warto podkreślić, że w ten sposób Tischner formułuje duchowe prawo budowania człowieczeństwa: „Osoba poszukuje sensu swego istnienia w dobru, które jest lub może stać się jej dobrem. Nie wystarczy jej, że jest, potrzebuje rozumu, by zrozumieć sens swojego «jest». Ale również sam rozum jej nie wystarczy, ani rozumienie sensu swego bycia, lecz potrzebuje serca, by zjednoczyć się z tym, co jest jej szczęściem” [SOIC 168].

Dlatego też ani presja zewnętrzna, ani przemoc nie może stanowić o wnętrzu człowieka, czyli o tym, jaki rodzaj dobra nadaje sens ludzkiemu istnieniu. To, co płynie z zewnątrz, bądź w postaci niezobowiązującej propozycji, bądź fizycznej presji, może stać się treścią wewnętrznej przestrzeni świadomości tylko poprzez świadome zaakceptowanie jej przez ludzką wolność. Ostatecznie to człowiek swą wolą jest władny zło czynić, jak i zło odrzucać. A nieszczęścia oraz zło rzeczowe i przedmiotowe są „tylko” przemocą, którą człowiek może, choć nie musi, „przełożyć” na zło własne. „Nieszczęście niszczy jako przemoc, zło [istotne – Z.D.] niszczy poprzez perswazję. Ono nie potrafi zniszczyć człowieka, jeśli człowiek sam siebie nie zniszczy” [FD 155]. Człowiek, dając złu dostęp do siebie, sprawia tym samym, że zaczyna ono istnieć również na świecie. Możliwość powołania na świat zła jest próbą dla człowieka, dla jego rozumu i woli. Tischner uważa, że człowiek jest obdarzony olbrzymią siłą. Nikt ani nic nie jest w stanie mu zaszkodzić, jeśli uprzednio on sam sobie nie zaszkodzi. Zdaniem filozofa los człowieka jest w jego własnych „rękach”.

„Cegielkami”, z których budowane jest wnętrze człowieka, są wydarzenia. A dla Tischnera najważniejszym i najbardziej „wpływowym” wydarzeniem jest wydarzenie spotkania. To ono najsilniej kształtuje człowieka.

## 3 B. WZAJEMNOŚĆ

Kontakt z człowiekiem jest wcześniejszy i bardziej podstawowy niż kontakt ze sceną. Jednak nie każde zetknięcie się człowieka z człowiekiem jest dialogiem. Zagadnięty może zrobić unik i nie podjąć rozmowy, może po prostu odejść lub nawet uciec.

Związek między pytającym a pytanim, między proszącym a prośbą spełniającym nazywa Tischner z w i ą z k i e m d i a l o g i c z n y m. Ten, który jest w sytuacji prośby, chce tego drugiego uczynić uczestnikiem jakiejś swojej sprawy.

Między zadaniem pytania a udzieleniem bądź nieudzieleniem odpowiedzi nie ma związku deterministycznego. Można w ogóle nie odpowiedzieć albo dać fałszywą i pokrętną odpowiedź. Jeśli pytający trafi na tego, kto gotów jest otworzyć się na jego sprawę, to wówczas odpowiedź padnie. Spotkanie pełne, tak jak je widzi autor *Filozofii dramatu*, odbywa się twarzą w twarz, bez zasłon i masek. „Twarz odsłonięta jest naga” [FD 75] – uważają Lévinas i Tischner. Znaczy to, że człowiek jest szczery, autentyczny, otwarty na drugiego. Twarz nie tyle widać, co słyszać.<sup>20</sup> Według Tischnera zło, tak jak i dobro, można nie tyle zobaczyć, co usłyszeć. Tak twierdząc, Tischner nawiązuje do Biblii. Rzeczy poznaje człowiek wzrokiem, zło i dobro dają o sobie znać poprzez płacz, jęk, krzyk i śmiech skrzywdzonego lub uradowanego. Nakazy i zakazy idą również poprzez głos i tu ważna jest nie tylko treść, ale również ton głosu.

Tischner mówi, że spotkanie jest wydarzeniem, które zapoczątkowuje dramat.<sup>21</sup> W nim wydarza się wartość, która buduje bądź niszczy człowieka. Spotkanie otwiera możliwość tragedii<sup>22</sup> lub ocalenia.

Edmund Husserl najwyższą wagę w pytaniu przywiązywał do jego treści. Tischner natomiast uważa, że najważniejszy jest fakt zadania pytania, on jest wydarzeniem. A treść pytania zakreśla tylko możliwy obszar porozumienia. „Pytanie jest przede wszystkim wydarzeniem, a dopiero potem znaczeniem.”<sup>23</sup> Bogactwem pytającego jest nie tyle wiedza, ile samo pytanie. Przez swą prośbę daje zagadniętemu możliwość udzielenia pro-

<sup>20</sup> „Twarz, wbrew temu, co sugerowałoby dosłowne rozumienie tego słowa, nie jest tym, co widzialne, lecz tym, co słyszalne” [FD 250].

<sup>21</sup> Píše Tischner: „Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym »zetknięciem się« z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć (...) Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny” [MWW 486-487].

<sup>22</sup> „Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jakąś antywartość” [MWW 487].

<sup>23</sup> Józef Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5-6 (210-211), s. 118.



szącemu pomocy. Pomagając będącemu w potrzebie, człowiek pomaga samemu sobie. Zadanie pytania wyrywa zapytanego z jego pojedynczości i odrębności, w której posiadał jakby świat dla siebie. Jest „atakami” na niezawisłość zapytanego, jest skierowanym pod jego adresem rozszczeniem.

Już usłyszenie pytania wymaga przezycięcia siebie. Przezycięcia siebie wymaga również udzielenie odpowiedzi. Usłyszenie pytania „wzywa” do tego, by zapytany wziął na siebie odpowiedzialność za pytającego. A odpowiedzialność stoi u podstaw w z a j e m n o ś c i<sup>24</sup>, w której ludzie budują siebie nawzajem. Myślę, że tu kryje się rozwiązanie dylematu wzajemności spotkania. Ma ona miejsce na poziomie agatologicznym. Człowiek, obdarowując drugiego dobrem, sam staje się dobry. Obdarowanie dobrem innego nie umniejsza dobra dobro-czyńcy, lecz je właśnie powiększa. Bo według Tischnera człowiek: „Dzięki byciu dla... staje się sobą” [FD 191].

Sposób reakcji na prośbę jest wyrazem wolnej decyzji człowieka.

Można określać logiczny związek między treścią odpowiedzi i pytania, ale nie można z samego faktu pytania wywieść pewności co do faktu odpowiedzi.

Spotkanie ustanawia jakby nowy świat, to jest hierarchię spraw ważnych i nieważnych, istotnych i błahych. Ta hierarchia zobowiązuje do jej respektowania i do działania w zgodzie z nią. „Do-świadczanie innego nie może już być traktowane jako jedno z wielu doświadczeń tego, co znajduje się poza człowiekiem, ale jako doświadczenie kluczowe, od którego zależy sens świata” [FD 27]. To wzajemne współbycie nadaje sens światu, podobnie jak światło nadaje sens obrazowi. Sens konstytuowany w spotkaniu jest tym, co pozwala rzeczy nazywać i rozumieć. Spotkanie jest również źródłem prawdy w najbardziej podstawowym sensie. Najpierw jest dialog, a dopiero potem prawda jako właściwość sądu. Relacja dialogiczna leży u podstawy wszelkiego obiektywizmu.

Jeśli spotykający odkrywają siebie jako prawdziwych w tym co robią i mówią, wówczas rodzi się wiarygodność. Spotkanie jakoś ich ze sobą łączy. Ludzie powierzają się sobie nawzajem. Z wzajemności rodzi się wierność.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> „Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. To »poprzez« znaczy: możemy siebie obwiniać lub możemy być sobie wdzięczni” [FD 83]. Wzajemność jest „wymianą dóbr, które jednak jako dobra w ogóle by nie zaistniały, gdyby w pierw nie doszło do jakiegoś spotkania człowieka z człowiekiem” [FD 182].

<sup>25</sup> Według Tischnera możliwe jest też wzajemne spotkanie człowieka i Boga. Stoi ono u podstaw religii. Filozof pisze o tym w następujący sposób: „Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwyty, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu” [FD 79].

Narodziny wzajemności powodują, że człowiek zaczyna żyć w horyzontie nadziei. Charakter relacji międzyludzkich wpływa na stosunek człowieka do ziemi. Człowiek jest na niej gospodarzem, to znaczy tym, który przekształcając ją, szanuje jej naturę. Gospodarowanie jest, według Tischnera, szczególnym stosunkiem człowieka do ziemi, charakteryzuje się odpowiedzialnością, a nie swawolą. Owocem takiego sposobu bycia i rozumienia świata jest budowanie ładu podstawowych miejsc. Ten ład świata wiąże filozof z czterema podstawowymi miejscami, są to: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz.

Dom to obszar pierwotnej swojskości, tu jest się u siebie, czyli jest się wolnym. Z domu wszystko bierze swój początek. Dom jest w pełni domem, gdy zamieszkuje go kobieta i mężczyzna. Owocem ich bycia razem jest dziecko. Dom jest przede wszystkim dla dziecka. M i e j s c e p r a c y – tu pokonuje się opór tworzywa i porozumiewa z ludźmi. Pracuje się z kimś i dla kogoś. Tu rodzi się solidarność pracy.<sup>26</sup> Dzięki pracy człowiek się zakorzenia. Praca naznacza człowieka swoim piętnem. Człowiek staje się z tych, dla których pracuje. Ten, który leczy ludzi, staje się lekarzem. Ten, który uczy uczniów, staje się nauczycielem dzięki... uczniom. Ś w i ą t y n i a – świętość jest dla Tischnera formą działania dobra. Ono uświęca przestrzeń. Świątynia jest po to, by wydobyć z człowieka jego dobro i otworzyć mu oczy na możliwość całkiem innej rzeczywistości. C m e n t a r z to miejsce spotkania z tymi, którzy byli na ziemi przed nami i dla nas ten świat zagospodarowywali. U grobu zmarłych człowiek uświadamia sobie to, że jest spadkobiercą, to znaczy, że ma udział w godności tych, co byli przed nim. Ale też cmentarz głosi klęskę gospodarowania i fiasko przywiązania do ziemi. Ta ziemia to ziemia odmowy, ona mówi, że to nie tu człowiek winien lokować swoje podstawowe nadzieje.

### 3 C. ZŁO PRZYJMOWANIA

Człowiek żyje zanurzony w świecie. Ze świata płyną w jego kierunku różne wyzwania, problemy, bóle... Poprzez nie zło chce sparaliżować i obezwładnić człowieka, a następnie wziąć go we władanie.<sup>27</sup> To, jak owe wyzwania wpływają na człowieka i jak on sobie z nimi radzi, zależy nie tylko

<sup>26</sup> Obszerniej piszę o tym we *Wstępie do filozofii solidarności Józefa Tischnera*, w: *Filozofia w szkole*, red. Bronisław Burlikowski, Wojciech Rechlewicz, Kielce 2004, s. 155-168.

<sup>27</sup> „Zło perswaduje różnymi sposobami, według wiedzy o bólach i radościach człowieka. Bóli cierpienie obezwładniają człowieka, podcinają w nim bunt. Zło jakby wiedziało o tym i stąd jego dążenie ku temu, by wziąć we władanie bóle człowieka i poprzez władanie bólem zapanować również nad całym człowiekiem. Wie ono również, iż ból odbiera człowiekowi siłę, że umęczony bólem człowiek popada w bezruch. Aby więc mimo tego bezruchu pchnąć człowieka do działania, zło musi dać jakąś nadzieję” [FD 141-142].

od ich siły i charakteru, ale również od czegoś, co można określić jako stan agatologiczny człowieka, a co jest wyrazem siły dobra zamieszkującego wewnętrzną przestrzeń świadomości.<sup>28</sup> Ten, kto przyswoił sobie dobro i siebie dobru przyswoił, żyje w horyzoncie nadziei.<sup>29</sup> Jej siłą pokonuje problemy, które niesie scena. W imię nadziei człowiek jest zdolny do wielkich poświęceń. To „nadzieja umożliwia heroizm” [ŚLN 295]. Wyzwania, które człowiek przyjmuje i pokonuje, mogą być wynikiem bądź splotu różnych okoliczności wynikających z natury świata (są wśród nich trudności techniczne i technologiczne), bądź też zamierzonych i niezamierzonych efektów ludzkich działań. Wymienione tu wydarzenia tworzą to, co nazywa się często ludzkim losem.

Szczególnie ważne i interesujące dla Tischnera są sytuacje, gdy przed człowiekiem staje drugi człowiek. On jest tym, od którego oczekuje się raczej dobra niż zła, raczej budowania i umacniania nadziei tych, których on spotyka, niż szkodenia i niszczenia ich.

Zdaniem Tischnera celem kuszenia i groźby nie jest w pierwszej kolejności zmuszanie człowieka do jakiegoś działania, lecz skłonienie go do przebudowy własnego wnętrza.<sup>30</sup>

Zło, zanim zostanie urzeczywistnione, pojawia się jako zjawia i przedstawia się człowiekowi jako to coś, co powinien wybrać. Nie pojawia się w swej nagiej „prawdzie”, lecz przywdziewa maski.<sup>31</sup> Jako najprawdziwsza prawda zjawia się w doświadczeniu groźby. Jako dobro zjawia się w doświadczeniu pokusy. Zło działa poprzez perswazję, odwołuje się do ludzkiej wolności. Zeruje na ludzkim zaufaniu, nadużywa i wykorzystuje je, a w konsekwencji niszczy pokłady ufności, jakie są między ludźmi.

Zło może wnikać do wnętrza człowieka tylko pod postacią jakiejś pozytywnej wartości. Pokusa kusi, obiecując dobro większe niż to, które człowiek ma. Groźba grozi, mówiąc, że trzeba spełnić jej wolę, bo taka jest prawda. Efekt jest taki, że człowiek poddawany presji zła zaczyna tracić pewność co do swojego dotychczasowego rozumienia dobra i zła, co do sensu tego, co wokół niego się dzieje. „Żywiołem pokusy jest więc niepewność” [FD 206]. Uczestnik spotkania nie wie, czy ten drugi jest ostatecznie

<sup>28</sup> W innym języku można by mówić tu o sile cnót, które człowiek w sobie rozwija.

<sup>29</sup> „Pomimo tragizmu gospodarowanie rozwija się tu w obszarze nadziei: od idei ziemi obiecanej przechodząmy do idei ziemi jako obietnicy. Siła nadziei na tym polega, że ogarnia każdy bunt ziemi, przemieniając sens ziemi obiecanej w sens ziemi jako obietnicy. Wraz z nadzieją rośnie zdolność do ubóstwa” [FD 194].

<sup>30</sup> W odniesieniu do kuszenia Tischner ujmuje to następująco: „celem właściwym kuszenia nie jest dokonanie zmian na scenie świata, np. zerwanie zakazanego owocu, lecz radykalna zmiana w obszarze zawierzeń” [FD 211].

<sup>31</sup> Tischner wprowadza rozróżnienia. Uważa, że naga twarz jest prawdą człowieka. Zasłona jest czymś, co część prawdy człowieka skrywa, bo nie całą prawdę gotowa jest wyjawić. Maską natomiast kłamie, bo chce kłamać, bo chce rozmówcę świadomie oszukać [FD 58-70].

dobro-czyńcą czy zło-czyńcą. Czy oferowane dobra są dobrami prawdziwymi, czy też tylko dobrami pozornymi?

„Oferta” płynąca od złego człowieka: zło-czyńcy, może przybierać znamiona dobra lub prawdy, albo obu jednocześnie. To poprzez takie działanie następuje podważanie naturalnych więzi ufności. Kuszony nie chce zła – ulega i wybiera je, gdyż chce wierzyć, że jest to jego dobro. Poddany groźbie ulega złu jako swej prawdzie. Tu okazuje się, że rozpoznanie prawdy jest czymś niezmiernie istotnym dla człowieka. Ale czy to znaczy, że w ostatecznym „rozliczeniu” winna jest zjawia, a kuszony i zagrożony są niewinni?

Myślę, że Tischner tak nie uważa. Ten, który uległ złu, jest odpowiedzialny za przyjęcie „oferty” zjawy, to jest za zaistnienie zła. On jest odpowiedzialny za substancjalizację zła.<sup>32</sup> Z tym, że na różnych etapach rozwoju swojej myśli Tischner dawał różne uzasadnienia tego poglądu. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych filozof głosił, że wina tego, który złu ulega, polega na daniu posłuchu własnym słabościom.<sup>33</sup> Na nierozpoznanie rzetelnej prawdy i rzetelnego (autentycznego) dobra, czyli na dopuszczeniu jakiegoś mroku do umysłu i serca. W *Myśleniu według wartości* pisał, że: „Jeśli w lonie rozumu pojawia się jakieś złudzenie, (...) rozum może się od złudzenia wyzwolić jedynie wtedy, gdy jeszcze radykalniej zapyta o prawdę” [MWW 450]. Wówczas Tischner, podobnie jak Sokrates, pokładał ufność w sile ludzkiego rozumu. Uważał, że rozum samodzielnie i odważnie myślący jest w stanie sam odróżnić prawdziwe dobro od dobra pozornego.

Dopiero w swoich ostatnich pracach filozof zaczął dostrzegać całą złożoność sytuacji. Wprawdzie złudzenie, jako owoc poznania zmysłowego, można przezwyżyć, odwołując się do rozumu. Ale rozumowi zagraża przesąd i kłamstwo, które wnikają w człowieka poprzez to, co mówi drugi. To drugi jest władny wmówić nieprawdę swemu rozmówcy. Symbolem tego kłamcy jest dla Tischnera Kartezjański złośliwy geniusz. Skoro podstawowym punktem odniesienia jest drugi, to człowiek u początku dialogu może tylko wierzyć, że drugi jest wiarygodny. Pozostaje odwołanie się do dobrych intencji drugiego, bo: „Niestety, pewności tej mieć nie można. Wszystko rozgrywa się na płaszczyźnie zaufania” [FD 206]. Więcej,

<sup>32</sup> „Zło poza grzesznikiem jest tylko »zjawiskiem« zła. W grzeszniku stało się »substancją«. Kłamstwo stało się kłancą; zabiństwo zabińcą; zdrada zdracą. Odpowiedzialność grzesznika jest odpowiedzialnością za »substancjalizację« zła” [SOIC 282].

<sup>33</sup> Zło, zwodząc, rozpościera przed człowiekiem nie tylko perspektywę dobra, ale i szczęścia połączonego nierządkiem z przyjemnością. „Doświadczenie zła nie daje się również pomyśleć bez jakiejś przyjemności, rozkoszy, szczęścia. Zło nęci, zło kusi, zło zwodzi” [FD 142].

kłamstwo może również ukazać się człowiekowi jako to, co jasne i racjonalne. Czyli zdanie się na sam rozum, by uniknąć zła, nie starcza. Co pozostaje? Pozostaje wierność tym, którzy są wiarygodni. Pozostaje wierność tym, którzy swym życiem wykazali, że są wiarygodni. A zatem dla człowieka bardzo ważne jest to, komu się ufa. Kogo czyni się powiernikiem swojej nadziei. Człowiek, zawierając zło, zdradza tym samym tego, komu do tej pory ufał. Każdy od chwili urodzenia jest komuś wierny. Mogą to być rodzice, przyjaciele z czasów młodości, nauczyciele... A dla każdego chrześcijanina tą podstawową wiernością jest wierność Jezusowi Chrystusowi – temu, który własnym życiem i śmiercią dał świadectwo prawdzie, której nauczał.

A zatem przekreślenie wierności, sprzeniewierzenie się tym, którym się do tej pory ufało, wydaje się być złem najbardziej fundamentalnym, bo pozbawiającym człowieka podstawowej osi orientacyjnej w przestrzeni dobra i zła. Dlatego właśnie za zło podstawowe Tischner uważa z d r a d ę.<sup>34</sup> Zdrada oznacza przerwanie więzi i odmówienie dobra temu, komu się do tej pory ufało i kto nam ufał. Ktoś zostaje zdradzany, komuś innemu się zawiera. Ale, zdaniem Tischnera, zło, zło, zło nie przyjmuje zawierzenia, lecz zdradza. To, co wydawało się obietnicą dobra, okazuje się zaproszeniem do zdrady. Ten, który uwierzył złemu i zdradził kogoś, komu uprzednio ufał, sam zostaje zdradzony. Ta zdrada może ostatecznie zniszczyć nadzieję.

Zatem bycie tym, na którym wspiera się człowieczeństwo drugiego, nakłada na człowieka olbrzymią odpowiedzialność. Bo to człowiek, a nie procedury logiczne, jest źródłem najbardziej podstawowej prawdy życia. Podstawowej, bo wyznaczającej charakter tego, co dla drugiego fundamentalne, a więc wewnętrznej przestrzeni świadomości.

Zauważyć należy, że złem jest nie tylko zjawia powstająca w przestrzeni międzyludzkiej. Złem jest również ludzki wybór, w którego wyniku człowiek zgadza się na to, co zjawia oferuje. Ulegnięcie pokusie lub groźbie oznacza „wpuszczenie” zła do ludzkiego wnętrza. To ulegnięcie złu nie jest możliwe bez udziału poddanego działaniu zła człowieka, bez jego akceptacji. A to uleganie złu też jest złem, dlatego będąc je nazywał z ł e m p r z y j m o w a n i a. To zło „osadza się” w człowieku i zaczyna po swojemu „zabudowywać” jego wnętrze. Autor *Filozofii dramatu* uważa, że człowiek w głębi ducha jest tylko sobie samemu powolny. Tylko to, co sam zaakceptuje, może w nim znaleźć siedzibę. „W głębi ducha [człowiek – Z.D.] jest panem swych aksjologicznych uznań. Wolność określa wewnętrz-

<sup>34</sup> „Zło w sensie podstawowym, zło zasadnicze, zło dialogiczne – przejawia się więc jako zdrada” [FD 205].

ność człowieka” [FD177]. Od momentu akceptacji zła zaczyna ono mieszkać w nim. Czy to oznacza, że zło zawładnęło całym wnętrzem człowieka, tak że staje się on cały zły?

Tischner nigdzie nie daje jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Ale z rozważań, które filozof prowadzi na kartach *Filozofii dramatu* i *Sporu o istnienie człowieka* można wnosić, iż uważa, że są trzy poziomy zaangażowania się w zło. Określę je jako stadium odwetu, stadium demonizujące i stadium czystego demonizmu. W każdym z tych stadiów inna jest wewnętrzna konstrukcja zło-czynicy i inny jest rodzaj „budowanego” przezeń horyzontu.

### 3 D. STADIUM ODWETU

W myśleniu o przemianach ludzkiego wnętrza należy uwzględnić fakt gradacji intensywności i głębokości otwarć na drugiego. To spostrzeżenie związane jest z poczynionym przez filozofa rozróżnieniem sposobów objawiania się drugiemu, albo jako maska, albo jako zasłona, albo jako twarz. Całkowita przemiana ludzkiego rozumienia tego, co dobre i prawdziwe, może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy człowiek jest całkowicie otwarty na drugiego. To sytuacja skrajna, możliwa do stałego utrzymania tylko w przypadku człowieka heroicznych cnót – mesjasza. Taka postawa jest oczywiście dla wielu wyzwaniem i zadaniem. Ale „zwykły” człowiek rzadko potrafi mu sprostać. „Zwykły” człowiek otwiera się tylko czasami i tylko w kontakcie z kimś naprawdę bardzo bliskim. Z praktyki życiowej wiemy, że na ludzi nowo spotkanych nie otwieramy się całkowicie. Czyli, mówiąc językiem Tischnera, nie pokazujemy nagiej twarzy, lecz twarz częściowo zasłoniętą. A wówczas spotkanie ze złym człowiekiem podkopuje raczej ufność. Ten spotykający staje się wtedy bardziej podejrzliwy i ostrożny, czasami bardziej cyniczny lub skłonny do działań w duchu pragmatyzmu niż wierności zasadom. Człowiekowi zdarza się niejednokrotnie postępować niegodziwie, ale niewielu ludzi bycie niegodziwym czyni zasadą swego życia. Zło, które staje się jego złem, zmienia wewnętrzną przestrzeń świadomości, pomniejszając jej dobro. Odwołując się do modelu przestrzennego, można mówić o osłabianiu jej konstrukcji, albo o jej kurczeniu się.<sup>35</sup> Efektem takiej sytuacji jest stan, który, wydaje mi się, trafnie oddają Tischnerowskie terminy z okresu wczesnej twórczości: kryzys nadziei i c h o r o b a n a d z i e i.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Jeśli odwołać się do metaforyki jasności i ciemności, to wydaje mi się, że można powiedzieć, iż przestrzeń staje się bardziej ciemna, staje się szara i bura.

<sup>36</sup> Uważam, że opis człowieka z *Filozofii dramatu* można uzupełnić o kategorię „nadziei”, tak interesująco rozwijaną przez Tischnera w jego pierwszych filozoficznych pracach. Pisał tam na temat sytuacji człowieka w następujący sposób: „nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem podstaw” [MWW 10].

Człowiek, którego nadzieja jest chora, z mniejszym rozmachem wybiega w przyszłość. Ale nie oznacza to jeszcze braku wszelkiej nadziei, czyli „choroby na śmierć”.

Z poczucia krzywdy wyrasta odwet. Powstaje on w człowieku, który jest przekonany o własnej niewinności i o winie złego otoczenia. Na zło zaznane najwłaściwszą odpowiedzią wydaje się zadanie zła. Dla skrzywdzonego człowieka ważne jest własne cierpienie i doznana krzywda. Nie można tego tak zostawić, trzeba jakoś zareagować. „Cierpienie rodzi odwet” [SOIC 55]. Poprzez odwet skrzywdzony wymierza sprawiedliwość okrutnej rzeczywistości.<sup>37</sup> Ale człowiek nie jest w tym przypadku doszczętnie zły, domaga się sprawiedliwości, a nie zła dla zła. Pisze filozof: „Uwikłana w kłamstwo wolność jest sposobem istnienia dobra we mnie – dobra, które jest »sprawiedliwym odwetem«” [SOIC 308]. W pewnym sensie odwet jest „ludzka” reakcją na zaznane zło.<sup>38</sup> Odwet działa według prostej reguły: „skoro ty nie jesteś szczęśliwy, nikt nie ma prawa do szczęścia” [SOIC 96]. Tischner mówi w takim przypadku o logice *fatum*. Zło, w przeciwieństwie do dobra, nie zna łaski. Przy czym dla zadającego zło nie jest takie istotne, czy krzywdzonym jest człowiek winny czy niewinny. „Odwet wyłania się z ogólnej »złości na świat« – złości, która »nie ma czasu« na ustalenie różnic” [SOIC 98].

### 3 E. OKOLICE DEMONIZMU

Co decyduje o tym, że zło całkowicie zawłaszcza świadomość człowieka? Dlaczego człowiek decyduje się na manichejski przewrót? Czym jest „odwaga zła” [SOIC 54], o którą pyta Tischner? Granicą oddzielającą stadium odwetu od stadium demonizującego nie jest waga czy wielkość wyrządzonego zła, lecz stan własnej świadomości. Póki człowiek zadaje zło w imię swoiście rozumianej sprawiedliwości, póty znajduje się w stadium odwetu. Dostrzeżenie własnego zła czyni człowieka złym. Ale wraz z tym odkryciem pojawiają się przed człowiekiem dwie możliwości – odzyskania siebie poprzez nawrócenie oraz zagubienia siebie poprzez zatrącenie się w zło.

Dając posłuch zjawie, człowiek sprawia, że owo międzyludzkie zło staje się jego złem własnym. To znaczy, że gdy tylko człowiek zgodzi się na

<sup>37</sup> „Odwet ma dwa aspekty: pasywny i aktywny. Pasywną stroną odwetu wypełnia świadomość krzywdy – ból świadomości skrzywdzonej. Skrzywdzony człowiek jest przeświadczony, że coś zostało w nim zniszczone. Nie pozostaje bierny. Na zniszczenie, jakie go dotknęło, odpowiada bezpośrednio – zniszczeniem innego, lub pośrednio – zniszczeniem jego własności” [SOIC 96].

<sup>38</sup> „Do odwetu jest zdolna wyłącznie istota cielesna” [SOIC 96].

zło i je wybierze, możemy powiedzieć: stało się zło.<sup>39</sup> Zdrada drugiego człowieka może stać się takim wydarzeniem przełomowym, wydarzeniem uprzytamniającym ogrom własnego zła.

Zło niszczy dobro „zamieszkuje” wewnętrzną przestrzeń świadomości. Dobro nadaje sens byciu.<sup>40</sup> Brak dobra oznacza brak podstaw dla nadziei. Bez nadziei nie ma po co żyć. Ten fakt ilustruje Tischner fragmentami listu Nieznajomej, w którym zdaje ona relację z tego, jak zło, które czyniła, zabijało w niej dobro, stanowiące o sensie życia. Tę sytuację wydobywają na wierzch słowa jej męża: „Jesteś nikim, (...) nie ma cię” [SOIC 240]. Można powiedzieć, że wyrządzone zło nicestwi ją agatologicznie. Ta świadomość wywołuje rozpacz. „Rozpacz jest stanem duszy złoczyńcy, który rozpoznaje coraz lepiej, że należy do »masy potępieńców«” [SOIC 149]. Nieznajoma agatologicznie jest trupem, ale biologicznie ona żyje. Powinna nie być, a jednak jest. Ból tej sprzeczności rozdziera duszę, dociera nawet do jej najodleglejszych krańców, a bywa, że objawia się poprzez ból fizyczny. Ten stan autor *Sporu o istnienie człowieka*, za Sørenem Kierkegaardem, określa terminem „choroba na śmierć”. Horyzont manichejski otwiera się przed człowiekiem jako pewna możliwość. Człowiek jakby staje na jego krawędzi i od jego decyzji zależy, czy da się weń wciągnąć, czy mimo wszystko będzie próbował odzyskać swoją nadzieję.<sup>41</sup> Gdy zaakceptuje zło, stanie się zły. Bo zło istnieje tylko istnieniem człowieka. I dopiero w tym przypadku można powiedzieć, że zło nie jest czymś dodanym, przygodnym, lecz zaczyna stanowić sam rdzeń człowieka,<sup>42</sup> który je wybrał. Wówczas zło zawłaszcza ludzkie wnętrze, a wtedy zabójstwo staje się zabójcą, złodziejstwo złodziejem, a kłamstwo kłamcą. „Zło istnieje istnieniem człowieka, określa wprost jego substancję” [FD 211]. W *Filozofii dramatu* Tischner mówi w tym przypadku o „identyfikacji Ja ze złem” [FD 252], a w *Sporze o istnienie człowieka* o „ontologicznej świadomości zła” [SOIC 190].

<sup>39</sup> „Zło istotne nie przychodzi do człowieka jako przemoc, lecz jako możliwość przedstawiona człowiekowi do wyboru, oparta na perswazji. Człowiek musi się zgodzić na zło, musi sam wybrać zło. Dopiero gdy to uczyni, można powiedzieć: stało się zło” [FD 205].

<sup>40</sup> „Osoba poszukuje sensu swego istnienia w dobru, które może stać się jej dobrem” [SOIC 168].

<sup>41</sup> Ale zdaniem Tischnera, człowiek sam nie jest w stanie tego dokonać. Potrzebuje łaski, potrzebuje drugiego, który poda mu dłoń, i potrzebuje jeszcze siły, by tej wyciągniętej dłoni nie odrzucić: „łaska nie jest przedwieństwem wolności, lecz jej warunkiem” [SOIC 132].

<sup>42</sup> Sposób zawłaszczania człowieka przez zło Tischner opisuje w następujący sposób: „Popelniamy błąd, wyobrażając sobie, że zło jest podobne do farby, która z zewnątrz zabarwia postać człowieka. (...) Zło jest w wykonawcach. Barbarzyńca niesie ogień, który niszczy domy. Morderca niszczy życie. Pożądający bezgranicznie bogactw niszczy naturę. Zemsta czyni spustoszenie w świątyniach, profanuje cmentarze. Zdradca niszczy każdą ku niemu skierowaną miłość. W nich wszystkich jest zło” [FD 221].

Tischner uważa, że rozpacz prowadzi do jednego z dwóch sposobów bycia w złym. Określę je jako rozpacz aktywną (zwaną przez filozofa po prostu rozpaczą) i rozpacz pasywną (zwaną beznadzieją). Obie postawy są trochę do siebie podobne – są odzwierciedleniem świadomości zła, które zagarnia głębię osoby.<sup>43</sup> Człowiek uważa, że nie jest wart życia, bo jest zły. Ale w beznadziei zachowuje się pasywnie (swój los traktuje jako karę). Wszystko, co mógłby zrobić (nawet popełniając samobójstwo), może się obrócić przeciwko niemu – więc lepiej zachować się biernie i przyglądać się sobie. „Stać się rzeczą” [SOIC 241] – oto cel.<sup>44</sup> W rozpacz natomiast na świadomości zła (doznanej krzywdy) nabudowuje się nienawiść. Gdy człowiek odkrywa, że to, co do tej pory czynił, było złe, że dotąd poświęcał się na marne, nie potrafi i nie może być dobry. Zakpiono z niego, kazano wierzyć w fałszywe prawdy. To wywołuje cierpienie, które poraża człowieka. Wówczas przychodzi do niego rozpacz. Ona staje się jego oddechem. Na tym paraliżującym bólu może wyrosnąć przekonanie co do potęgi i nieuchronności zła. Zło „jest naprawdę”, a dobro istnieje tylko po to, by stać się żertwą dla zła. To odkrycie otwiera przed człowiekiem manichejski horyzont zdrady. Ma tu miejsce radykalne odwrócenie sensu wiążącego dobro i zło.<sup>45</sup> Podstawową relacją nie jest tu już wzajemność, lecz nienawiść. Ona jest racją samą w sobie, nie potrzebuje innych uzasadnień. Nienawidzący nienawidzą, bo: „trzeba nienawidzić” [FD 214]. Zły człowiek zadaje zło nie w akcie sprawiedliwości za doznaną krzywdę, lecz dlatego, że tak trzeba, takie jest prawo rzeczywistości.<sup>46</sup> Nienawiść to moc dążąca do pochłonięcia, do wessania w swoje sidła. „Nienawiść wciąga” [FD 214], czerpiąc z tego swoistą radość i uznanie. W oparciu o te ustalenia Tischner próbuje zdefiniować, czym jest piekło: „piekło – miejsce, gdzie ludzie są najbliżej i zarazem najdalej od siebie. Najbardziej, bo mogą się dotknąć; i najdalej, bo nie mogą się spotkać” [FD 60]. Przykładem realizacji zasady manichejskiego porządku rzeczywistości jest dla Tischnera świat dwudziestowiecznych obozów koncentracyjnych i łagrów.<sup>47</sup> W takim świecie

<sup>43</sup> Pisze Tischner: „Rozpacz ogarnia człowieka znacznie głębiej i obejmuje swoim zasięgiem znacznie więcej niż wątplenie. Rozpacz odzwierciedla bowiem stan całej osobowości, a wątplenie jedynie stan myślenia” [SOIC 281].

<sup>44</sup> Beznadzieja wydaje się być pewną formą melancholii, o której pisał Tischner w *Świecie ludzkiej nadziei*, tyle że mocniej osadzonej w złu. Według niego jest ona: „rozpacz, która nie zdążyła dojrzeć” [ŚLN 19].

<sup>45</sup> Trzeba dodać, że takie odwrócenie może mieć miejsce tylko na obszarze ludzkiego bytu. Pisał Tischner, że: „człowiek uczasawia czas. Jest on jedyną na świecie istotą, która może »zrobić coś ze swoim czasem«” [MWW 130-131].

<sup>46</sup> Zły człowiek to, co robi, tak pojmuje, natomiast dla zewnętrznego obserwatora, tego, który żyje w horyzontie nadziei, może to być dalej odbierane jako odwet. On nie ma wglądu w motywację drugiego.

<sup>47</sup> „Koncentracyjny obóz śmierci stał się w naszym stuleciu szczególnym miejscem obecności zła dziejowego oraz przejawem zła metafizycznego” [SOIC 39].

życie więźniów jest cenne tylko o tyle, o ile realizuje idee swoich przesłańców. A ich praca jest *de facto* wysiłkiem, który przybliży ich zgubę.

### 3 F. DIABOLICZNOŚĆ

Jak wiadomo, nienawiść dobra jest zasadą działania demona. Ale człowiek, zdaniem Tischnera, nie staje się nigdy w pełni demonem. Co najwyżej w jego działaniach może się przejawiać demoniczność. Demon nie ma poczucia krzywdy. Wybór zła jest jego wolnym wyborem. Nienawiść dobra jest siłą motoryczną jego aktywności. Pisze Tischner: „Demon nie działa na zasadzie odwetu. Zasadą jego działania jest czysta nienawiść dobra. Demon nie nosi w sobie świadomości krzywdy. Sam wybrał swój los. Jego zadaniem jest mówienie »nie« wszystkim, co ma na sobie ślad jakiegokolwiek »tak«” [SOIC 96]. Natomiast jeśli chodzi o człowieka, to filozof nie wierzy w całkowite jego zatracenie. Dla człowieka manichejska przestrzeń nigdy nie jest „doskonała”. W człowieku, nawet w tym, wydawałoby się, w pełni oddanym złu, tli się gdzieś w głębinach świadomość krzywdy, która doprowadziło go do demonizmu. W swych działaniach powoduje się nienawiścią do dobra, nienawidzi go, bo nie stało się dobrem dla niego. Nie jest to nienawiść czysta. Zdaniem filozofa, w człowieku jest zawsze jakaś niezniszczalna część dobra pochodna od Dobra pełnego. Symbolicznie wyraża ją ponawiany płacz anioła.<sup>48</sup>

### 4. ZŁO ZADAWANIA

Ten, który wybrał zło, zaczyna złem żyć. Ono nie mija, nie staje się nic nie znaczącą przeszłością, lecz stara się zagarnąć człowieka. Porażony złem człowiek zaczyna mniej lub bardziej świadomie „uczestniczyć w złu” [SOIC 17]. Zło nie zamyka się w sobie, lecz pragnie się rozprzestrzeniać. Jest dynamiczne. Dąży do zmiany systemu zawierzeń drugiego. Dokonuje się to poprzez jakieś działanie. Co prawda, Tischner uważa, że: „uczynek to szczyt góry lodowej, której właściwa część jest ukryta pod wodą” [SOIC 18], ale mimo wszystko uważam, że jest to jednak część znacząca. Zło na świecie pojawia się na kilka sposobów. Może się to dziać poprzez grożenie, kuszenie, pożądanie, niszczenie i zdradę.

<sup>48</sup> Dla Tischnera: „płacz anioła to coś więcej niż tylko płacz. Płacz ów jest wyrazem innego porządku niż porządek zdrady i zła. Nie ma on wspólnych płaszczyzn ze złem. Jest zupełnie inny. Dlatego jest dla zła nietykalny. Istnieje jako światło, jako chwala, jako czysta przestrzeń nadziei” [FD 213].

## 4 A. GROŻENIE

Groźący dąży do tego, by zniewolić drugiego człowieka poprzez uzależnienie go od siebie. Jego żywiołem jest kłamstwo. Wmawia drugiemu, że prawdy, które on głosi, są bardziej podstawowe niż te wyznawane do tej pory przez drugiego. Sposobów na zapanowanie nad drugim jest wiele. Tischner pisze o trzech metodach, które stosuje groźący, by skłonić drugiego człowieka do przyjęcia jego wizji prawdy i podporządkować sobie jego wolę. Filozof wymienia tu grożenie śmiercią, zadawanie długotrwałego cierpienia oraz straszenie potępieniem.

Groźący zabójstwem w zamian za odstąpienie od swego planu żąda od zależnionego o własne życie posłuszeństwa. W tym przypadku pan staje się jedynie władcą życia niewolnika. Ale Tischner opisuje jeszcze bardziej dogłębny i wyrafinowany sposób zapanowania nad drugim. Osiąga się to poprzez zawładnięcie jego sumieniem. Groźący osiąga ten cel, wmawiając drugiemu, że to on lepiej zna prawdę o życiu i jego zasadach oraz lepiej wie, jak osiągnąć szczęście. Perswaduje temu, kogo straszy, że korzystniej dla siebie postąpi, gdy zda się na jego kierownictwo duchowe. Zawładnąc drugim można również poprzez groźbę potępienia. A potępić to, według Tischnera, odmówić prawa do istnienia, zakwestionować dobro, które jest fundamentem człowieczeństwa. Główny sens groźby pozbawienia człowieka jego dobra jest, zdaniem filozofa, zawarty w zdaniu: „jesteś zły i nie masz prawa istnieć” [FD 156].

## 4 B. KUSZENIE CZŁOWIEKA

Zło ze swej natury dąży do rozprzestrzeniania się. Jest siłą, która stawia sobie za cel powiększenie „obszaru” swoich wpływów. Najdoskonalszym, czyli najbardziej niebezpiecznym dla potencjalnej ofiary, sposobem rozprzestrzenienia zła wydaje się być kuszenie.<sup>49</sup>

Kusiciel, kusząc drugiego człowieka, odwołuje się do więzi łączących go ze światem i z innymi ludźmi. Spotkanie z kusicielem stawia na porządku dziennym przede wszystkim sprawę wiarygodności drugiego (czy można na nim polegać) i sprawę prawdy (jak jest naprawdę). Sytuacja pokusy pokazuje, że problem prawdy nie jest czymś odległym i abstrakcyjnym, lecz radykalnie konkretnym i aktualnym.

Wciąganie w zło przez kusiciela nie odbywa się w sposób jawny i jednoznaczny. Wyrasta na bazie jakiejś wzajemności. Jest dialogiem dzieją-

<sup>49</sup> Jemu też Tischner poświęca dużo uwagi na kartach *Filozofii dramatu*.

cym się w czasie. Kusiciel chce tak oddziaływać na kuszonego, by ten z własnej woli przyjął i uznał za własną jego ofertę. W ostatecznym rozrachunku zło przekreśla wzajemność.

Zdaniem Tischnera mowa pokusy dzieje się w czasie i realizuje się w następujących etapach: pochlebstwa, oskarżenia oskarżycieli, wezwania do sprawdzenia.

Mowa pochlebstwa chce wzbudzić w kuszonym przekonanie, iż jest godny większego szacunku i uznania niż ten, jakim cieszy się do tej pory, i niż oferują mu jego bliscy. Odwołuje się tu do ludzkiego poczucia wartości, które często przybiera postać pychy. Pokusa jest „zarzewiem zła” [FD 208], bo otwiera iluzje co do własnej wartości.

W oskarżeniu oskarżycieli kuszący chce przedstawić się jako dobry, a nie jako zły. Twierdzi, że nie jest źródłem zła. Tłumaczy, iż chce rozwiązać pojawiające się wątpliwości co do własnych intencji. Głosi, że jest człowiekiem dotkniętym nieszczęściem i wymagającym współczucia, a nie podejrzliwości. Jeśli ktoś jest winny, to oskarżyciele, niesłusznie go posądzając. Tischner zastrzega jednak, że możliwy jest również inny charakter tego członu kuszenia. Może on mianowicie polegać na pokazaniu, że wszyscy są na tym samym poziomie aksjologicznym, także kusiciel i kuszony. Ze każda cnota jest tylko pozorem cnoty. A ten, kto o tym mówi, jest po prostu bardziej szczerzy i otwarty.

W wezwaniu do sprawdzenia kuszony pyta się, czy to, co oferuje drugi, jest złem. I wie, że na podstawie dotychczasowych doświadczeń nie sposób tego rozstrzygnąć. Wie, że by to sprawdzić, trzeba sprawdzać dalej – to jest ulec pokusie. A o to właśnie chodzi kusicielowi. „Kusiciel domaga się, by mu zaufać” [FD 206].

Kusiciel obiecuje, poręcza sobą, że to, do czego przekonuje, jest prawdą. Wyciąga rękę do tego, który jest w biedzie i potrzebuje pomocy. Kusiciel tę pomoc obiecuje. Wydaje się, że otwiera przed kuszonym szansę nowego życia. Obiecuje wzajemność. A gdy kuszony zda się na kusiciela, zawierzy mu, wówczas ten zdradza.

## 4 C. ZDRADA

Zdrada jest zerwaniem więzów, jakie są między ludźmi. Zdradę można zadać na dwa sposoby. Albo poprzez odmówienie wierności komuś, z kim jest się w bliskich relacjach już długi czas. Albo szukając bliskości tylko po to, aby zaraz potem przekreślić ją poprzez zdradę.

Zdradę często wiąże Tischner z kuszeniem. Wówczas jest ona zwieńczeniem procesu oszukiwania drugiego człowieka. Zło-czyńca, kusząc,

namawia kuszonoego do czegoś, prawdziwość swoich słów poręczając sobą. A gdy kuszony zaufa, zło-czyńca zdradza.

#### 4 D. POŻĄDANIE ŚWIATA

Jeszcze innym przejawem „aktywności” człowieka naznaczonego złem jest pożądanie świata. Świat nie jest człowiekowi bliski, choć człowiek za bliskością tęskni. Człowiek żyje jakąś nadzieją. Dzięki niej pokonuje przeciwności losu i dzięki niej gospodaruje na ziemi. Natomiast w człowieku dotkniętym złem nadzieja słabnie, budzi się lęk. Wszystkie sygnały płynące ze świata interpretuje on jako wydobywające na wierzch sytuację tej obcości świata i człowieka. Lęk wynikający z tego, że człowiek znalazł się na ziemi odmówionej, i pragnienie ziemi obiecanej, choć niedostępnej, rodzą „pokusę świata”. Píše Tischner: „Pokusa (...) wzmagą ból nienasyceńcia” [FD 204]. Skoro rzeczywistość nie chce być człowiekowi przyjazna dobrowolnie, wobec tego należy ją do tego zmusić. Tak, zdaniem Tischnera, rodzi się p o ż ą d a n i e.

Dla Hegla pożądanie to ślepe dążenie człowieka, mające na celu zaspokojenie rodzącej się lub już istniejącej potrzeby, czyli jest to życie czymś. Tischner natomiast zmienia znaczenie tego pojęcia. Pożądanie to dla niego życie czymś przesycone strachem. Strach jest tu stanem dominującym, z którego wszystko inne wynika.

Człowiek zdradzony wie, że sam musi zapewnić sobie to, co jest mu potrzebne, nikomu ani niczemu nie ufa. Dlatego podejmuje działania, które pozwolą mu zapanować nad rzeczywistością. Użycie siły, podstęp to najsukuteczniejsze sposoby osiągnięcia celu. Według niego prawo *de facto* jest prawem siły: „Granice siły są granicami prawa” [FD 195]. Pożądanie staje więc w opozycji do idei gospodarowania. Użycie siły zmienia relacje człowieka do ziemi, ignoruje jej naturę. Efektem tego jest przemiana charakteru podstawowych miejsc, wokół których ogniskują się sprawy człowieka na ziemi, to jest domu, warsztatu pracy, świątyni i cmentarza.

Człowiek buduje dom, by mieć gdzie się ukryć. Dąży do odizolowania się od świata, wznosząc mury i kopiąc fosy. Ale budowany dom okazuje się nie domem, lecz warownią, twierdzą. Nie ma tu mowy o wzajemności, jest lęk i nieufność.

Na ziemi, która jest obca, praca staje się walką. Obcej ziemi się nie rozumie, przeto nie można jej przypisać żadnej natury i dlatego może być poddana każdej obróbce. Warsztat pracy zamiast być miejscem wydobywania z natury tego, co najlepsze, staje się miejscem ujarzmiania świata. A praca w nim z czasem staje się katorgą. Człowiek wchodzi w próbę sił z ziemią.

Do walki człowiek potrzebuje nadnaturalnych mocy, które, według niego, są w świątyni i które można wykorzystać w walce. Bo obolały człowiek przychodzi do świątyni i domaga się sprawiedliwości za swoje krzywdy. Prosi Boga o siły do walki. Tu nie ma już miejsca na spotkanie – odwet ma być dla niego aktem sprawiedliwości.

Cmentarz okazuje się miejscem nieprzejęcia i zerwania ciągłości tradycji w imię swoiście rozumianego postępu. Odrzuca się i lekceważy tradycje przodków. A ci ukazują się jako zjawy. Stąd cmentarz to miejsce zjaw, które straszą współczesnych, które szyczą i oskarżają.

#### 4 E. NISZCZENIE

Ten rodzaj zła zadawania Tischner określa jako „głuszenie bólu” [FD 215]. Traktuje go jednak marginalnie, uważając, że jest to niepełne, oparte bardziej na emocjach niż na jakichkolwiek racjach działanie. To dla niego próba (skazana z resztą z góry na niepowodzenie) zagłuszenia jednego bólu innym bólem.

Ale czy można pominąć sytuacje, kiedy rozsadzająca człowieka złość na świat przynosi zniszczenie i destrukcję świata otoczenia. Gdy wszystko, co jest, napawa odrazą i wstrętem. Gdy człowiek nie ma poczucia jakiegokolwiek więzi z otaczającymi go ludźmi i światem, wtedy denerwuje nawet kwitnący kwiatek i uśmiechnięta twarz niedawnego przyjaciela. I jedyną właściwą reakcją wydaje się niszczenie tego, co wokół. Ale to nie rzeczywistość jest zła, zło jest w człowieku. To on napelnił się złością, która chce teraz znaleźć ujście.

W pewnym sensie zło, objawiające się jako niszczenie, jest w działaniu trochę podobne do pożądania. Oba rodzaje zła zmierzają do wywarcia wpływu na otoczenie, do jego radykalnej zmiany. Ale o ile za niszczeniem natury przez pożądanie kryje się nowy cel – przekształcenie świata w ten sposób, aby był człowiekowi poddany, o tyle za destrukcją rzeczywistości przez złość nie kryje się żaden porządkujący ją motyw. Niszczenie jest celem samym w sobie. I obojętne jest mu, co z tego dalej wyniknie.

#### 5. META-TA-PHYSICA

Tischner uważa, że błędem jest traktowanie ontologii jako rdzenia metafizyki. A tak, jego zdaniem, czynią tomiści. Ontologia, czyli teoria bytu jako bytu, to, według filozofa, jedynie dalszy ciąg fizyki, tyle tylko, że na wyższym stopniu uogólnienia. Metafizyka natomiast zajmuje się tym, co

poza bytem. Co jest u podstaw bytu. W nawiązaniu go greckiego źródłowo-  
słowo Tischner pisze, że: „metafizyka to nauka o tym, co jest »ponad-fi-  
zyką«” [MWW 304].

Autor *Filozofii dramatu* formułuje własną koncepcję metafizyczną. Gło-  
si, że dobro i zło to transcendensy. One są poza bytem i niebytem. To stwier-  
dzenie nie daje się osadzić na gruncie klasycznej ontologii utożsamiającej  
dobro z bytem, a zło z niebytem. Według filozofa bowiem pytanie, czy zło  
jest czy nie, nie ma sensu. Zło jest dane jako sens i dobro jest dane jako sens.  
Ale nie ma tu symetrii. Tischner jest przekonany, że podstawowe jest do-  
bro. Ono jest u podstaw bytu i bycia. „To nie bycie usprawiedliwia dobro,  
lecz dobro usprawiedliwia bycie” [SOIC 187]. Szczególnie w *Sporze o ist-  
nienie człowieka* filozof dużo uwagi poświęca problematyce dobra. Ale trud-  
ności takiego spojrzenia są wielorakie. Jedną z nich sprawia język. O do-  
bru, tak jak i o świetle, trudno jest mówić. Dzięki nim widać to, co jest, ale  
o nich samych nie można wiele powiedzieć. Inną trudnością jest to, że  
„natura” dobra nie jest statyczna, lecz dynamiczna. W takim razie w odnie-  
sieniu do dobra niewłaściwym wydaje się być stosowanie terminu „jest”.  
Co najwyżej może ono być traktowane jako łącznik. Sposobem „istnienia”  
dobra jest dążność do rozprzestrzeniania się: „Dobro jest tym, co z natury  
dąży do zaistnienia” [FD 55]. Dobro jakby z „natury” chce: „być bardziej  
dobrem” [SOIC 288], dlatego można powiedzieć, iż dobro „dobrzy się”.

Dla Tischnera wolność jest nie tyle sposobem działania, czy też siłą  
zdolną do przełamywania oporu innych sił, lecz fundamentem rzeczywisto-  
ści. Wolność z natury skierowana jest ku dobru. „Wolność jest »wyda-  
rzeniem« agatologicznym” [SOIC 331].

Przestrzeń, w której działa dobro, jest, według Tischnera, przestrzenią  
dialogiczną. Dobro jest d o b r e m w w o l n o ś c i. Nie ma dobra z musu.  
Zło inaczej, zło jest zależne od nienawiści dobra. Z natury zła płynie dą-  
żność do samozagłady.<sup>50</sup>

Potwierdzenie dla tezy o dialogiczności przestrzeni dobra odnajduje  
Tischner w teologicznych tekstach Hansa Ursa von Balthasara, Giberta Gre-  
shake i Martina Bubera. Żywiołem myśli teologicznej jest, według autora  
*Sporu...*, postawa wdzięczności. Osadzona jest ona na świadomości daru.  
Teolog, jego zdaniem, patrzy na świat oczami człowieka wdzięcznego Bogu  
za wszystko, za świat, za siebie, za swoją wolność... Dla wspomnianych  
myślicieli relacje pomiędzy osobami Trójcy Świętej są w pełni wolne. W łą-

czącej ich miłości obdarowują się one sobą nawzajem. Ale oczywiście to  
myślenie o Bogu jest myśleniem poza bytem i nie-bytem [SOIC 343].

Po co Bogu – pełnej doskonałości<sup>51</sup>, jak chce wielu myślicieli – czło-  
wiek?

Tischner nie daje nigdzie odpowiedzi wprost na tak sformułowane  
pytanie. Ale wydaje się, że analiza miłości pozwoli rozświetlić ten pro-  
blem. Ten, kto kocha, pozwala innemu być. Wolność innego jest tą niewi-  
działną barierą, przed którą zatrzymuje się twórczy pęd innej wolności.  
Prawdziwie wolny, to jest napełniony dobrocią, nie zniewala, by osiąść,  
lecz pozwala drugiemu być. Darowuje mu wolność. Na tym oparta jest  
wspaniałomyślność. Wspaniałomyślny doświadcza w ten sposób własnej  
wolności i głębiej poznaje siebie. Odpowiedzią na wspaniałomyślność  
może być wdzięczność.

Wolność skończona, spotkawszy Wolność Nieskończoną, wyzwala się.  
Owocuje to nawróceniem, a następnie przeobstąpieniem. Tischner, podob-  
nie jak Hans Urs von Balthasar, dostrzega dwa niebezpieczeństwa grożące  
człowiekowi na tej drodze. Pierwszym jest możliwość zatracenia się w Bo-  
gu – tu grozi roztopienie się w morzu boskości, a drugie to grzech (iluzja  
nieskończoności powstała w łonie wolności skończonej [SOIC 345]) – usta-  
nawianie się samemu miarą dobra i zła.

Dobro pojawić się może tylko poprzez wolność, ono ma wolność. Do-  
piero wtórnie wolność przechodzi na człowieka, który ją wybiera, dobro  
wyzwala. Celem, ku któremu zmierza ludzki dramat, jest, według Tischne-  
ra, wydobyć i pokazać pełną prawdę o człowieku. Według filozofa:  
„Istnienie jest tajemniczą kategorią, w której dobro ze złem może się łączyć  
i spłacać” [FD 57]. Dobro zatem rodzi się w wyniku splotu warunków ze-  
wnętrznych i wewnętrznych. Powstanie dobra określić należy jako: „do-  
bre wydarzenie”. Dokonuje się ono: „»poza bytem i niebytem« w prze-  
strzeni, w której żyją »transcendentalia«: piękno, prawda, dobro” [SOIC  
200]. Człowiek poszukuje siebie tam, gdzie dostrzega dobro. Dobro go bu-  
duje. Píše Tischner: „Stać się mieszkańcem nieba znaczy zarazem: stać się  
sobą dla siebie, osiągnąć »rdzeń siebie«. »Rdzeniem człowieka jest miłość«.  
Cała reszta »kręci się« wokół miłości. Miłość jest podstawowym sposobem  
uczestnictwa w dobru. Władzą, dzięki której uczestnictwo to stało się moż-  
liwe, okazuje się w ostateczności wola” [SOIC 214-215].

Ale podarowana wolność może być też zarzewiem zła. Tu pojawia się  
pytanie: Skąd zło? Tischner wskazuje na zło dialogiczne. Ono wciska się  
między uczestników spotkania jako zjawą. Zjawą tworzy iluzję, w wyni-

<sup>50</sup> Podobnie uważa Martin Heidegger, pisze on, że: „złość pędzi do zguby” (M. Heidegger, *List o „humani-  
zmie”*, tłum. Józef Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 309).

<sup>51</sup> Zresztą teza, że Bóg jest doskonałym dobrem też nie budzi zastrzeżeń Tischnera.



ku których człowiek nie odróżnia pragnienia od pożądania. „W iluzji pożądanie przybiera dla pożądającego sens pragnienia” [SOIC 335]. Ona nie sie kłamstwo, w wyniku którego wolność skończona zaczyna uznawać się za Wolność Nieskończoną. Taki jest rodowód odwetu. Idąc tym tropem, można pytać dalej, skąd to zło. Tutaj wskazanie musi dotyczyć czegoś bardziej pierwotnego. Czegoś, co jeszcze głębiej tkwi w źródłach ludzkich wyborów. Już u samych początków człowieczeństwa Tischner dostrzega jakieś zniewolenie. Dlatego człowiek potrzebuje pomocy, by być sobą. Pisze filozof: „W ujęciu chrześcijańskim punktem wyjścia jest »niewola zła«, a więc sytuacja utraconej wolności” [SOIC 132]. Zło tego świata polega na tym, że: „każdy jest jednocześnie »złośliwym geniuszem« i jego »ofiara«” [SOIC 308]. Ta myśl wskazuje na potrzebę poszukania początków łańcucha zła. Filozof kieruje swą uwagę na pierwotną zdradę, która dokonała się w raju. I tak jak wzajemność wyrasta z archaicznej obietnicy, tak odwet wyrasta z archaicznej zdrady. Ten ślad zła minionego jest głęboko osadzony w każdym człowieku i wpływa na ludzkie sposoby bycia w świecie. Zło dziejące się w świecie ma charakter nie tylko moralny, ale i metafizyczny. Z tego powodu Jean Nabert uważa, że zło jest nieusprawiedliwialne.

Ale zło „gra” w życiu nie po to, by się samoograniczać. Chce, by człowiek nie tylko zła doznawał, ale by je także sam zadawał: „Odwet obraca się w kole pożądań: krzywda doznana – potrzeba odwetu – rozkosz nasycenia – krzywda zadana” [SOIC 96]. Odwet to nie wszystko, na co je stać. Może ono również okazać się zwycięskie w człowieku. Poprzez rozpacz może zawładnąć wnętrzem człowieka i uczynić go siewcą zła. Czyli sprawić, by horyzont agatologiczny człowieka miał charakter manichejski. Zdaniem Tischnera taka sytuacja oznacza, że poprzez człowieka może przejawiać się fenomen demoniczności. Przez figurę demona przejawia się fenomen zła, nie bezmyślnego, prostego w swych reakcjach, lecz zła przebiegłego, zła obdarzonego inteligencją. Zła, które wie, jak uderzyć, by skutki były jak najrozleglejsze. Zła, którego zasadą działania jest szerzenie zła dla samego zła, bo taką zasadę uznaje za podstawową zasadę rzeczywistości. Czyni wówczas zło nie dlatego, że wydaje mu się dobrem, ale właśnie dlatego, że jest złem.

Tischner jest jednak przekonany, że podstawowy i najprawdziwszy jest horyzont nadziei. W nim nawet cierpienia i nieszczęścia okazują się próbą dla cnoty i szansą na zbudowanie mocnego dobrem człowieka.

## Summary

Evil is a very important issue in Tischner's thought about the human and the world. Reflections about evil are scattered in many of his works. In this article I try to organize his conception of evil and complete the reasoning when there's lack in continuity. I made the existential situation of the human into the key to analysis of Tischner's thought about evil. The human is both the one who suffers from evil and the one who inflicts it. Evil that comes to the human can take on different forms – threat, temptation, betrayal, misery. Evil attempts to change the human's soul. But according to Tischner it can happen only when the human agrees for it, when he approves of what evil brings. Tischner ascribes great power to the human because the human can accept evil as well as reject it. The most dangerous evil is the one which comes into being when two people meet (dialogic evil), it has the strongest powers of persuasion. An evil person is a person who made evil into his basic principal, the one who attempts to spread it further. The inflicted evil can take on the form of threat, temptation, betrayal, desire for world and destruction.

ZBYSZEK DYMARSKI, ur. 1960, ukończył elektronikę na Politechnice Gdańskiej i filozofię na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, napisał doktorat o problemie zła. Publikował między innymi w „Tytuł”, „Logosie i Ethosie”, „Znaku”, „Filozofii w Szkole”; naucza filozofii w gdańskich liceach i w Wyższej Szkole Finansów i Rachunkowości w Sopocie.

ADAM HERNAS

## TISCHNER I LÉVINAS

### KSIĘDZA Z RABINEM SPÓR O CZŁOWIEKA

*W jednej wielkiej tradycji duchowej nie ma takiej rzeczy, której brakowałoby w innej wielkiej tradycji duchowej.<sup>1</sup>*

E. Lévinas

*Wolność skończona bez spotkania z Wolnością Nieskończoną marnieje. Ale spotkanie z Wolnością Nieskończoną jest możliwe wyłącznie w chrześcijaństwie.<sup>2</sup>*

J. Tischner

To, że Lévinas był jedną z najważniejszych inspiracji dla Tischnera, nie ulega żadnej wątpliwości. W przeciwieństwie jednak do tych wszystkich filozofów, którzy pojawiali się na jego drodze, z którymi się spierał albo do których nawiązywał w poszczególnych, istotnych dla siebie kwestiach, Lévinas jest obecny stale jak pewnego rodzaju wyzwanie – trzeba się było z nim mierzyć niemal na wszystkich etapach myślenia. Pamiętamy dobrze, jak znaczącą rolę odgrywało myślenie Lévinasa w ramach wykładanej przez Księdza Profesora filozofii człowieka. Wiemy, jak bardzo wspiera się na nim Tischnerowska *Filozofia dramatu*, posługująca się wprost jego kluczowymi ideami – Twarzą Innego, Pragnieniem, Śladem Nieskończo-

<sup>1</sup>E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 162.

<sup>2</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 330.

nego, Odpowiedzialnością. Sam Tischner pisze: „Nawiązanie do Lévinasa nie oznacza jednak ani bezkrytycznego przyjęcia jego poglądów, ani konieczności ich pełnego referowania, lecz oddanie sprawiedliwości inspirowanej sile tego dzieła.”<sup>3</sup> Siła dzieła okazała się o wiele większa niż moc fascynacji i niezwykłość intelektualnych odkryć. Lévinas, pozornie wyzerpany jako źródło inspiracji dla filozofii dramatu, powrócił już nie jako partner nieprzerwanie kontynuowanego dialogu, ale jako strona ważnego sporu – sporu o człowieka. Chcemy się tutaj pokrótce zająć tym sporem, chcemy prześledzić okoliczności tej konfrontacji i tego zderzenia, które dokonało się wprawdzie na gruncie filozoficznym, ale, jak się okaże, ma swoje głębokie korzenie w wymiarze religijnym. W tekście będziemy wielokrotnie używać sformułowań charakterystycznych dla obydwu filozofów, będziemy też stosować się do zasad odmiennej pisowni, jakie utrwały się w ich dziełach, bez każdorazowego powoływania się na źródło i oddzielnego tłumaczenia sensu poszczególnych pojęć. Postępując w ten sposób, zakładamy, że czytelnik zna przynajmniej w zarysie poglądy obydwu myślicieli, chcemy też uniknąć dodatkowego komplikowania tego tekstu, który i tak nie należy do łatwych.

Na początek niezbędne jest przypomnienie dwóch punktów kulminacyjnych, które, w ramach koncepcji Emmanuela Lévinasa, niejako organizują całe jego myślenie o człowieku. Chodzi nam o pojęcia separacji i substytucji. W książce *Całość i nieskończoność* z roku 1961 przedstawiona została szczegółowa i rozległa analiza pojęcia separacji, to znaczy podstawowej sytuacji człowieka żyjącego własnym światem, który to człowiek jest samowystarczalny, może tworzyć samego siebie, swoją tożsamość, drogą opanowywania, panowania i posiadania. „Separacja tworzy kontury subiektywnej egzystencji.”<sup>4</sup> Wszystko, co znajduje się gdzieś poza nim, każdy aspekt inności, sprowadza on ostatecznie do tożsamości, do siebie samego w pewnej analogii do aktu zaspokajania potrzeby, który polega na osiągnięciu przedmiotu pożądania przez przyswojenie go sobie – zjedzenie, opanowanie, posiadanie. Separacja, według Lévinasa, jest zarówno warunkiem możliwości spotkania Innego (przez którego rozumie się zarówno drugiego człowieka, jak i Boga), jak i pierwszą, niemal odruchową, reakcją na Inność. Aby strony etycznej relacji mogły być wobec siebie absolutnie inne, niesprowadzalne do żadnego wspólnego mianownika, muszą być od siebie doskonale odseparowane. Separacja, według Lévinasa, znaczy egoizm. Egoizm pojmowany jako pewien konieczny, neutralny stan

<sup>3</sup>Tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 28.

<sup>4</sup>E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 160.

samodzielnego podmiotu, który doskonale zamknął się w sobie, oznacza ateizm. Należy przy tym zwrócić uwagę, że wszystkie te słowa–klucze mają status ontologicznych charakterystyk ludzkiego podmiotu, dlatego nie podlegają żadnym ocenom wartościującym. Nie służą zwłaszcza jako środki krytycznego opisu ludzkiej kondycji.

Trzeba podkreślić, że w aspekcie owej podstawowej, etycznej relacji z drugim *Całość i nieskończoność* nie stawia jeszcze tych ekstremalnych wymagań, jakie pojawiają się wraz ze sformułowaniem radykalnej koncepcji substytucji. Nie wydaje się przy tym, by cała rzecz ograniczała się jedynie do jakiegoś przesunięcia w sferze werbalnej ekspresji. Stosunkowo łagodne i życzliwe dla tożsamego podmiotu sformułowania nawiązują o wiele bardziej do stylu dialogicznego, szanującego obydwie strony relacji oraz wolność, na którą nie będzie już później miejsca. W dziele tym znajdujemy całą serię, utrzymanych w jednym tonie, stwierdzeń, w których łatwo rozpoznać można poetykę dość bliską poetyce ewangelicznej.<sup>5</sup>

Jakkolwiek więc sama idea separacji jako przygotowanie i warunek spotkania Innego mogła budzić pewne wątpliwości czy nawet niezgodę, to ogólne przesłanie zawarte w książce *Całość i nieskończoność* współgrało z dialogicznym charakterem *Filozofii dramatu*. Zatem można powiedzieć, że tworząc podstawy filozofii dramatu, Tischner odnosił się do myśli Lévinasa przedstawionych przede wszystkim w dziele *Całość i nieskończoność*. Prawdziwy kłopot z Lévinasem powstał jednak dopiero wtedy, kiedy przedmiotem namysłu uczynił tezy sformułowane w książce *Inaczej niż być* z roku 1974, w której została wyłożona wersja rygorystycznej etyki odpowiedzialności, podporządkowanej kluczowemu pojęciu substytucji. Zapowiedziana za ledwie nierówność (niesymetryczność) stron etycznej relacji przybrała tutaj formę całkowitego podporządkowania podmiotu Innemu, który wymaga, żąda, a nawet prześladuje. Podmiot jest odpowiedzialny za Innego nie na zasadzie pewnej powszechnej odpowiedzialności etycznej, ale bardzo konkretnie, niemal na zasadzie prawnej odpowie-

<sup>5</sup> Tamże: „Ale pragnienie i dobroć zakładają konkretnie relację, w której Upragnione zatrzymuje »negatywność« Ja poruszając się w obrębie Tego Samego, zatrzymuje władzę i panowanie. Co urzeczywistnia się pozytywnie jako gotowość ofiarowania Innemu świata, który posiadam, bo tyle właśnie znaczy: być obecnym przed twarzą. Bycie obecnym przed twarzą, moje zwrócenie się ku Innemu, tylko wtedy może utracić właściwą spojrzeniu zachłanność, gdy zmienia się w szczodrość, która nie może przystąpić do Innego z pustymi rękami” (s. 41). „Uznać Innego znaczy więc dotrzeć do niego przez świat rzeczy, które posiadam, ale równocześnie, dając, stworzyć poprzez dar wspólnotę i powszechność. Język jest powszechny dlatego, że stanowi przejście od jednostkowości do ogólności, przejście, w którym moje rzeczy ofiarowuję Innemu” (s. 76). „Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności poprzez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom” (s. 78). „Zródłowo Inny nie jest faktem ani przeszkodą, nie grozi mi śmiercią. Jest tym, kogo pragnę we własnym wstydzie” (s. 85). „Obecność Innego – wyjątkowa heteronomia – nie zaprzecza wolności, lecz ją usprawiedliwia i nadaje jej moralną wartość” (s. 91). „Obecność twarzy, która przychodzi spoza świata, ale wprowadza mnie w ludzkie braterstwo, nie przygniata mnie jak numeryczne bóstwo, budzące bojaźń i drżenie” (s. 255).

działności za popełniony czyn. Już mianowicie sam fakt istnienia cielesnego, który Lévinas rozumie jako bierność starzenia się i podatność na zranienie, predestynuje do tego, by ponosić fizyczną niejako odpowiedzialność za Innego, by ostatecznie za niego umierać. Zasadą jest tu najwyższe prawo, którego źródła należałoby szukać w przedhistorycznym i pozaczasowym akcie stworzenia, prawo, które rozstrzyga o winie i poddaje pod osąd Innego. Substytucja to wydarzenie przytrafiające się poruszonemu w swej subiektywności podmiotowi, do którego jest on nie tylko predysponowany swoim cielesnym istnieniem, ale które jest wprost jego przeznaczeniem. Jego losem jest bycie zakładnikiem Dobra, które go wybrało. Zaiste, trudno tu uniknąć skojarzenia z fatum i, co zadziwiające, z fatum Dobra.

Motyw ofiary za drugiego, pojmowanej z perspektywy chrześcijańskiego męczeństwa, pozostaje obecny w tle analiz wolności i Dobra, zawartych na stronach *Sporu o istnienie człowieka*. Już choćby tylko z tego powodu konfrontacja z Lévinasem, w tym newralgicznym dla niego punkcie, była nieunikniona. Zobaczmy więc, w jaki sposób Tischner interpretuje etyczny radykalizm Lévinasa oraz jaką drogą idzie jego krytyka pojęć separacji i substytucji.

Po pierwsze, przyjmuje on, że Lévinas paradygmatem swego myślenia uczynił postać mesjasza. Według Tischnera tylko mesjasz zdolny jest unieść całą odpowiedzialność za Innego, wziąć na siebie bezmiar bólu i biedy, skumulowany w alegorycznym przypadku wygnańca, wdowy i sieroty. Tylko on spełnia warunki osoby w tym dramacie Dobra, który wylania się z filozofii Lévinasa. „To on jest dla niego symbolem osiągniętej pełni człowieczeństwa. Mesjasz »zatraca się« w innym, umiera za, respective zamiast, innego i uzyskuje swą tożsamość w Bogu. Bóg »wywyższa go ponad wszelkie stworzenie«.”<sup>6</sup>

Po drugie, analizuje koncepcję Lévinasa pod kątem agatologicznym, a więc jako filozofię Dobra, w ramach której da się pomyśleć absurd „zakładnika”, czyli takiego istnienia, które będąc „dla siebie” (odseparowane i zamknięte w sobie), jest zarazem absolutnie „dla innego”, albo inaczej, które w sobie samym zawiera Innego.<sup>7</sup> Klasyczna metafizyka takiego przypadku w ogóle nie przewiduje. Według Tischnera jest on możliwy tylko w przestrzeni Dobra, które dopuszcza nie tylko podobne sprzeczności, ale sankcjonuje też, niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, paradoksy subiektywności, takie jak metafizyczne pragnienie, apel Twarzy Innego, anar-

<sup>6</sup> J. Tischner, *Spór...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 253.

chiczna odpowiedzialność. Okazuje się jednak, że to, kim jest podmiot agatologii, zależy także od sposobu, w jaki rozumie się samo Dobro. Obraz Dobra, jego bliskość albo nieosiągalność, przesądza o kształcie ludzkiego dramatu. Czasami można mieć nawet wątpliwość, czy chodzi zawsze o to samo Dobro, o różne jego oblicza, czy może też imieniem tym nazywa się różnych bogów?

Po trzecie, wychodząc od innej wizji Dobra, kwestionuje wyłączenie takiej tylko ofiary, która znaczyłaby całkowitą utratę siebie, bez nadziei odzyskania siebie.<sup>8</sup> Bezinteresowność ofiary za drugiego wymaga, według Lévinasa, pójścia w ciemno bez żadnych gwarancji na cokolwiek i bez cienia nadziei na to, że się coś zyska lub coś obroni. Nadzieja okaże się jednym z kluczowych elementów sporu o człowieka. W istocie Lévinas odrzuca jej możliwość wraz z odrzuceniem aksjomatu intencjonalności, przeciwstawiając jej pojęcie czasotwórczej cierpliwości.<sup>9</sup> Cierpliwość, rozumiana wręcz biologicznie jako cielesna zdolność przetrzymywania bólu albo jako starzenie się, jest warunkiem upływu czasu – teraźniejszości, zapadającej w przeszłość. Wymiar przyszłości właściwie jest tu w ogóle nieobecny. Dla Księdza Tischnera nadzieja, pojmowana po chrześcijańsku, nie tylko ma siłę otwierania czasowej przyszłości, lecz jako zasada całej eschatologii, jako łaska przychodząca z góry, przenosi człowieka w jego „byciu dla siebie” i w jego wymiarze osobowym ku wieczności.

Po czwarte, przeprowadza formalną krytykę myślenia Lévinasa przy użyciu argumentów Paula Ricoeura, które można sprowadzić do twierdzenia, że pojęcia separacji i substytucji opisane właściwą Lévinasowi metodą hiperboli, to znaczy narastającej przesady w argumentacji filozoficznej, nie dają się ze sobą wzajemnie pogodzić.<sup>10</sup> Podmiot wyseparowany, totalnie zamknięty w sobie, nie byłby w żaden sposób zdolny spotkać Innego i radykalnie się na niego otworzyć. Według Ricoeura pewne minimum dialogiczne jest warunkiem koniecznym każdego spotkania, również takiego, które przybierze formę „bycia zakładnikiem drugiego”. Musi to jednak oznaczać równocześnie zachowanie jakiegoś minimum osobowego, które u Lévinasa zostaje w akcie substytucji po prostu całkowicie poświęcone. Píše Tischner: „Czy radykalizm bycia-dla-innego – totalne otwarcie okien monady – prowadzący aż do ofiary z życia, wyklucza wszelkie bycie-dla-siebie? Wiemy, że nie wyklucza.”<sup>11</sup> Idąc dalej po linii argu-

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 255-256.

<sup>9</sup> „Nie wiem, czy można tu mówić o nadziei, bo nadzieja ma skrzydła i nie przypomina cierpliwości, która, stając się etyką, pochłania intencjonalność, tak jeszcze żywą w nadziei (E. Lévinas, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 165).

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 560 n.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Spór...*, dz. cyt., s. 261.

mentacji Ricoeura, przeciwstawia on wizji Lévinasa religijną koncepcję nieśmiertelnej duszy oraz ideę absolutnego uznania ofiary przez Boga, dzięki któremu bycie-dla-siebie zakładnika-ofiary zostaje ocalone, przybierając formę bycia-dla-siebie-poprzez-ofiarę-za-innego. Oto paradygmat chrześcijańskiego męczennika – ocalenie osoby, owego „bycia dla siebie”, drogą najwyższego uznania przez Boga. Ofiara męczennika, a zwłaszcza najwyższa ofiara Chrystusa, nie jest aktem samozagłady w imię miłości, nie jest całopalną żertwą ofiarną, złożoną na ołtarzu krwiożerczego bóstwa, ale substytucją, oddaniem siebie za innego, która zostaje uznana przez Boga.

Już ten ogólny przegląd daje pewne wyobrażenie o rozmiarze pęknięcia w dialogu obydwu myślicieli. Substytucja – docelowy punkt etyki Lévinasa, poza który myślenie już dalej nie sięga – w filozofii Tischnera jest w pewnym sensie kulminacją dramatu dobra, który odtąd toczy się jako dramat samego Boga jako *Theodramatik*, gdzie rolę przewodników myśliciela obejmują mistycy i teologowie z Ursem von Balthasarem na czele. Człowiek powierza się absolutnemu Dobru, które go ocala i zbawia nawet wówczas, kiedy musi ponieść męczeńską śmierć.

Czy zatem można tu mówić o rozejściu się dwóch odmiennych wizji człowieka, czy też o tym, że myślenie Lévinasa uzyskuje swoją twórczą kontynuację, a w pewnym sensie, że zostaje przekroczone przez szerszą i bardziej dalekosiężną wizję teologiczną?<sup>12</sup>

Odpowiedź na to pytanie jest właściwym celem naszego badania. Aby jednak zbliżyć się do niej, musimy jeszcze raz dokładnie przyrzeć się zapalnym punktom tej konfrontacji, oddając sprawiedliwość obydwu stronom sporu.

Wróćmy na początek do postaci zakładnika. Kim zaiste jest ów wybrany i naznaczony odwieczną odpowiedzialnością? O kogo naprawdę chodzi w ekstremalnej etyce substytucji? Mówi Tischner: to jest mesjasz. Ale czy ta zdecydowana interpretacja nie ogranicza już na wstępie uniwersalnej wymowy dzieła Lévinasa, które przecież pretenduje do zajęcia miejsca zwolnionego po metafizyce? Wszak to etyka odpowiedzialności ma być prawdziwą metafizyką, metafizyką pragnienia, a nie wykładem idei mesjanizmu. Czy więc rzeczywiście chodzi tu o mesjasza? Rozstrzygnięcie tej kwestii bynajmniej nie ma charakteru formalnego, ale pociąga za sobą ważne konsekwencje dla pewnej koncepcji człowieczeństwa, o którą przecież toczy się cały spór. Sam Lévinas wprawdzie nie ułatwia tego zadania, jednak ogólne przesłanie najważniejszego, w naszej sprawie, dzieła – *Ina-*

<sup>12</sup> Por. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 36.

czej niż być, jak i wskazówki szczegółowe w tekście zdają się przemawiać za tym, że chodzi tu raczej o postać sprawiedliwego, jednego ze sprawiedliwych, którzy swoją postawą podtrzymują istnienie wszechświata. Sprawiedliwy, wybrany przez Dobro, którego sam nie wybrał, jest zakładnikiem, gwarantującym przetrwanie wielu Innych. „Odpowiedzialność ustanawia byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytemi bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata.”<sup>13</sup> Ale sprawiedliwym może być każdy i w pewnym sensie każdy wezwany jest do tego, żeby być sprawiedliwym. Etyka Lévinasa chce zachować uniwersalną ważność, obejmując wszystkich ludzi, tak żydów, jak i nie żydów. Odpowiedzialność jest bowiem funkcją powszechnego prawa, które zostało ustanowione ahistorycznym i przedczasowym aktem stworzenia. Tylko tak rozumiana powszechna odpowiedzialność, która co najmniej pozostaje gdzieś w odwodzie praktyki społecznej, jako absolutny punkt odniesienia i jako pewna stała etyczna predyspozycja oraz zdolność do poświęcenia się za drugiego, może gwarantować pokojowe trwanie ludzkiej cywilizacji. Czy można w podobny sposób interpretować symbol mesjasza? Czy mesjasz nie jest raczej jednym, wybranym spośród wielu, który ratuje świat w wyjątkowym momencie największego zagrożenia?

Rozważmy teraz kwestię rozumienia idei Dobra. Jak już powiedziano, od tego, jak rozumiane będzie absolutne Dobro, zależy to, jakiego sensu nabierze ów akt substytucji. Zarówno u Lévinasa, jak i Tischnera Dobro jest synonimem Boga. Obydwaj myśliciele przeciwstawiają się ontologicznemu rozumieniu Dobra. Można nawet powiedzieć, że uprawiają to samo myślenie agatyczne, które odsłania odrębny wymiar doświadczenia, rządzący się swoją własną logiką. Jednak Dobro Lévinasa jest swoistym przedmiotem niezaspakajalnego pragnienia, odległe i nierzeczywiste, dostępne tylko pośrednio w śladach dobroci. Nieuchwytnie inaczej niż tylko jako owoc etycznego działania, jako dobroć, która się wydarza między ludźmi. Pragnienie jest busolą takiego Dobra. Dobro Tischnera, jakkolwiek rozpoznawane pośrednio etycznym zmysłem odrzucenia pierwotnego zła – „tego

<sup>13</sup>E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 196. Por. także przypis, s. 201: „Ja podtrzymuje wszechświat”, s. 249: „Nieskończoność, której świadectwem – a nie tematem – jest znak dawany drugiemu człowiekowi, znaczy dzięki odpowiedzialności za drugiego człowieka, dzięki jeden-za-drugiego, dzięki podmiotowi podtrzymującemu wszystko – podległemu wszystkiemu – to znaczy cierpiącemu za wszystkich i dźwigającemu wszystko, choć to nie on decydował o tym obciążeniu, które chwalebnie wzrasta w miarę, jak jest nakładane”; oraz cytaty z Księgi Ezechiela 3, 20 i 9, 4-6 otwierające książkę. Por. również: „Lecz jednocześnie ów Bóg, który zakrywa swe oblicze i pozostawia sprawiedliwego jego sprawiedliwości bez zwycięstwa – ten odległy Bóg – przybywa od wewnątrz (E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 152).

być nie powinno” – w którym budzi się ja agatologiczne, obecne jest jednak także jako łaska działająca wprost w ludzkim świecie. Łaska przychodzi z zewnątrz, będąc elementem obcym dla pewnego wewnątrzświatowego układu, ale ma siłę przemienić ten układ. Dobro jako łaska rozlewa się i rośnie. Zatem można mówić tu o Dobru obecnym i działającym w ludzkim świecie. Ponadto Dobro może się człowiekowi objawić. Tischner rozumie objawienie w sensie zwierzenia się i powierzenia siebie. Cóż może być bardziej bliskie niż Dobro, które się powierza. To jest u Lévinasa zupełnie niemożliwe.

Ta podstawowa różnica staje się jeszcze bardziej wyraźna w aspekcie ludzkiej wolności. Dobro Lévinasa wybiera i naznacza człowieka, samo nie będąc przez niego wybrane. Obciąża go zobowiązaniem wobec drugiego, nie pozostawiając żadnego miejsca na wolność. Wprawdzie odpowiedzialność rozciąga się także i na wolność Innego – ja jestem odpowiedzialny także za jego wolność – ale może to tylko oznaczać poświęcenie mojej własnej wolności, wstydlive wyrzeczenie się jej luksusu w obliczu ludzkiej biedy. Jak się wydaje, intencją Lévinasa jest pokazanie takiego wymiaru etycznego doświadczenia, który sytuuje człowieka poza problemem wolności. Tam gdzie chodzi o drugiego człowieka, moja wolność wcale się nie liczy. Inaczej jest u Tischnera, dla którego wolność stanowi najwyższą stawkę nawet w sytuacji ekstremalnej. Oto Dobro wybiera, ale pozostawia wolność. Ten, kto został wybrany, może zarówno wybrać, jak i odrzucić. Akt poświęcenia się za drugiego, według Tischnera, jest aktem najwyższej wolności, w którym osobowe bycie-dla-siebie zostaje zawsze ocalone.

Warto zwrócić uwagę na to, jak bardzo rozchodzą się obydwa myśliciele w sposobie rozumienia czasu. Filozofia Lévinasa zwrócona jest w stronę niepamiętnej przeszłości, która nigdy nie stała się właściwym czasem, a zatem jego myślenie toczy się niejako obok i poza czasem. Odpowiedzialność i substytucja nie mają swej temporalnej charakterystyki, ponieważ dzieją się zawsze i zawsze już się dokonały. Ich jedynym punktem odniesienia jest biblijny czas stworzenia, który nigdy nie stał się teraźniejszością, dlatego jest czasem niepamiętnym. W czasie Lévinasa wszystko się już dokonało i przyszłość jako dalszy ciąg upływu czasu nie ma już specjalnego znaczenia. Stąd wykluczenie nadziei jako istotnego elementu etycznego doświadczenia. Ukierunkowanie intencjonalne nadziei postrzegane jest przez Lévinasa wręcz jako groźba budowania iluzji nowego czasu i sprowadzania przyszłości do czasu teraźniejszego. Jednocześnie trzeba podkreślić, że w filozofii tej zawarta jest głęboka religijna eschatologia. Choć może to brzmieć paradoksalnie, filozofia ta ma swój niezmienny wewnątrz-

ny wektor. Jest nim eschatologia sprawiedliwości, która prowadzi poza istotę i poza czas, po to, by w etycznym geście substytucji przybliżyć się do Dobra i w pewnym sensie przejść na jego stronę. Tam jednak nie ma już nic do powiedzenia, tam nie przemawia już człowiek.

Religijny dramat opisany przez Księdza Tischnera rozwija się w trzech aktach – w akcie stworzenia, objawienia i zbawienia. Czas tego dramatu, jakkolwiek nie jest tożsamy ze zwykłym czasem ludzkim, układa się w ciąg istotnych wydarzeń, który można nazwać dziejami zbawienia albo eschatologią zbawienia. Sensem tego czasu, zawartym w nim od samego początku, jest zbawienie człowieka: „Chodzi o »usprawiedliwienie«, o »zbawienie«, w którym lub poprzez które byt ludzki osiąga swą »prawdę«.”<sup>14</sup> Ten czas jest więc stale otwarty na przyszłość, rozumianą jako horyzont absolutnego spełnienia. Z perspektywy losu konkretnego człowieka taki czas jest czasem zawsze możliwej nadziei, tak samo zresztą jak łaski, która jest jej inną twarzą.

Po tym wszystkim, co już powiedziano, nie ulega wątpliwości, że substytucja musi mieć zupełnie inny sens u Lévinasa i u Tischnera, a próby ich zbliżenia, czy wręcz sprowadzenia do wspólnej podstawy, nie mogą się powieść. Inna jest wszakże wizja człowieka w jednej i drugiej filozofii. Można powiedzieć, że człowiek jest tutaj jakby formowany przez dwie odmienne agatologie. Chociaż bowiem obydwaj myśliciele powołują się na Dobro, które jest przeciw tym samym, jedynym Bogiem, to ich rozumienie relacji człowieka i Boga jest diametralnie różne. Z jednej strony mamy absolutnie Innego, który nie daje się nawet pomyśleć, Nieskończonego, ledwie przeczucwanego w niepokoju pragnienia, z drugiej zaś – Boga wcielonego, który zbawia i godzi ze sobą wolność Nieskończoną i Skończoną. Z jednej strony Wielki Nieobecny, rozpoznawalny po zatartych śladach, z drugiej sama Obecność, dająca się poznać po owocach łaski. Czy miałyby z tego jednak wynikać, że człowiek Lévinasa traci samego siebie w beznadziejnym akcie całkowitego poświęcenia się za innego, mając zaledwie jakąś namiastkę abstrakcyjnego przetrwania w istnieniu tego, którego ocalił, zaś człowiek Tischnera, umierając, znajduje wybawienie w Dobru, które zapewnia mu wieczną nagrodę w niebie oraz dalsze trwanie w duchowej wspólnoty świętych? Czy nie jest raczej tak, że Lévinas, doprowadziwszy do samego końca jedyną możliwą Mowę etycznego świadectwa, milczy o tym, o czym Tischner mówi z upoważnienia teologii? Czy milczenie jednego nie jest na miarę mówienia drugiego? Czy to zatrzymanie się na granicy dopełnionego świadectwa samo nie świadczy o inności prze-

śniania, które mimo owej „beznadziejnej” pozycji świadka może jednak powiedzieć: „Świadectwo jest pokorą i wyznaniem, poprzedzającym wszelką teologię. Jest kerygmą i modlitwą, głoszeniem chwały i wdzięcznością”<sup>15</sup>?

Jako konkluzję naszego badania proponujemy twierdzenie, że ta konfrontacja Tischnera z Lévinasem, której zewnętrznym tylko przejawem był spór o charakterze filozoficznym, jest w istocie wyrazem trudnego spotkania dwóch, inaczej doświadczonych, odrębnych duchowości – chrześcijańskiej i żydowskiej, które nie tylko dają odmienne odpowiedzi na pytanie o człowieka i o absolut Dobra, ale w ogóle, od pewnego miejsca, rozchodzą się w różnych kierunkach, niezdolne kontynuować tego, tak długiego i cierpliwie podtrzymywanego, dialogu.

Wszak prawo, w sensie religijnego prawa Izraela, pozostaje stałym punktem odniesienia całej filozofii Emmanuela Lévinasa. Jego etyka jest próbą przełożenia zasad najwyższego prawa religijnego, które wyraża się między innymi w całej kazuistyce przepisów życia codziennego, na tradycyjne pojęcia europejskiej filozofii.<sup>16</sup> Prawo pochodzące wprost od Boga zobowiązuje w sposób absolutny. Nakłada obowiązek, przed którym nie można się uchylić. Zachowanie prawa i wypełnienie zobowiązania jest tu na miarę zachowania własnej tożsamości. Odstępstwo oznacza w każdym przypadku śmierć, i to nie wprost śmierć fizyczną, ale utratę samego siebie, unicestwienie duchowe. Oto ciężar słodkiego wybrania, którego się nigdy nie potwierdzało swoim własnym wyborem. Oto ciężar trudnego przymierza, które się dziedziczy przez pokolenia. To wybranie dokonało się „kiedyś” przed czasem i „przed” historią, dlatego nie mogło zostać nigdy potwierdzone indywidualnym aktem wyboru dokonanym w czasie, żadnym konkretnym aktem historycznym. Być zakładnikiem drugiego znaczy tyle, co nieść to absolutne zobowiązanie płynące z prawa – „Nie upokarzaj i nie uciskaj konwertyty, bo jeśli będziesz jego [lub ją] krzywdził, to gdy będzie do Mnie żarliwie wołał – na pewno wysłucham jego wołania. Mój gniew zaplonie i zabiję was mieczem, i wasze żony będą wdowami, a wasze dzieci sierotami” (Szemot, Miszpatim 22, 20-23).<sup>17</sup> Pochodzące z Tory postaci cudzoziemca (konwertyty, wygnańca), wdowy i sieroty zachowują

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Inaczej...*, dz. cyt., s. 251.

<sup>16</sup> „Zgodność wielkiej dobroci z wielkim legalizmem stanowi oryginalną cechę judaizmu” (E. Lévinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 21).

<sup>17</sup> W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia fragment ten brzmi następująco: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej. Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeśli byś ich skrzywdził i będą się Mi skarżyli, usłyszę ich skargę, zapali się gniew mój, i wygubię was mieczem i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami” (Wyj. 22, 20-23).

<sup>14</sup> J. Tischner, *Słór...*, dz. cyt., s. 168.

w ramach etyki Lévinasa swój oryginalny, prawny charakter. Określają one niejako, wewnątrz żydowskiego systemu prawa, miejsca kulminacji odpowiedzialności za drugiego. Czy kluczowe dla całej filozofii Lévinasa spotkanie twarzą w twarz nie znaczy zatem odkrycia owego krzyku i owej permanentnej skargi kierowanej przez drugiego człowieka do Najwyższego, w której domaga się on sprawiedliwości? Czy twarz nie jest po prostu krzykiem i skargą, która nie pozostaje bez odpowiedzi?

Komentarz Nachmanidesa do przytoczonego cytatu z Tory brzmi: „Ale właściwe wyjaśnienie wydaje mi się takie, że Bóg mówi: »Nie uciskaj cudzoziemca, myśląc, że nikt nie przyjdzie mu z pomocą, ponieważ wiecie, że byliście cudzoziemcami w Egipcie i Ja zobaczyłem, jak jesteście tam uciskani i pomściłem was. Wyzwolę każdego z rąk silniejszego od niego (por. Tehilim 35,10). Nie uciskajcie też wdów ani sierot, bo Ja usłuszę ich krzyk. Bóg ma miłosierdzie nad nimi nie z powodu ich zasług, lecz dlatego, że są prześladowani«” (cyt. za: Tora Pardes Lauder, tłum. Rabin Sacha Pecaric i Ewa Gordon, Kraków 2003, s. 256). Wierność prawu w imię sprawiedliwości czynionej drugiemu nawet za cenę własnego życia – to kwintesencja nauczania Emanuela Lévinasa.

Dla Tischnera, jak wiadomo, takim punktem odniesienia jest Ewangelia. Można paralelnie stwierdzić, że jego filozofia jest nową próbą przełożenia na kategorie współczesnej filozofii jej zasadniczego przesłania. Według Księdza najważniejszym elementem tego przesłania jest wolność, a zwłaszcza wolność przyjmowania daru, jakim jest łaska. Cały dramat Boga i człowieka toczy się więc na linii napięcia wybrania i odmowy. Jest to dramat ponawianego wybrania i odpowiedzi dawanej przez wolnego człowieka, przebiegającej formę wierności albo zdrady. W filozofii człowieka, jaką tworzył Ksiądz Tischner, ostatecznie chodziło zawsze o zbawienie, o odsłonięcie wszystkich warunków człowieczeństwa, które sprawiają, że człowiek może być zbawiony i że jest tego wart. Aby mógł on być zbawiony, musi być wolny, musi mieć ową wolność zaczynania od nowa, musi mieć także zdolność do posiadania nadziei. Wolność i nadzieja, która jest łaską, to główne wątki antropologicznej lekcji Józefa Tischnera.

Czy to rozejście się obydwu myślicieli może świadczyć o tym, że na drodze dialogu chrześcijan z żydami staje próg, którego, z racji zasadniczych, nie da się w ogóle przekroczyć? Próg ten wyznaczają zarówno istotne racje teologiczne, jak i odmiennosc religijnej wrażliwości, szczególnie wyostrowanej przez tragiczne doświadczenia dwudziestego wieku, z jednej strony – przez żywą pamięć shoah, z drugiej – przez świeże doświadczenie komunizmu.

Bez względu jednak na to, jaka by nie padła tutaj odpowiedź, jedno wydaje się pewne – właściwy spór o człowieka nie toczy się tu między filozofami, ale między dwoma wielkimi tradycjami, między rabinem a księdzem, między żydem a chrześcijaninem, między wymogiem boskiego Prawa a dobrą nowiną Ewangelii, filozofowie zaś ubierają go jedynie w pojęcia, w jasne formuły argumentów i w subtelne dystynkcje uczonych rozpraw, które budzą nasz nieskrywany podziw.<sup>18</sup>

### Resumé

La philosophie d'Emmanuel Lévinas a profondément inspiré l'œuvre de Józef Tischner. La rencontre intellectuelle des deux penseurs a suivi néanmoins un itinéraire bien difficile: depuis la fascination de Tischner pour la pensée de Lévinas, en passant par un long dialogue, et jusqu'à la confrontation et l'opposition de principe. Finalement les deux philosophies bifurquent dans différentes directions, en donnant deux réponses opposées à la question sur le statut métaphysique de l'homme dans le drame religieux.

Cet article essaie de reconstruire les sources de ce conflit. L'auteur examine les notions clés de l'éthique de Lévinas, comme les notions de « séparation » et de « substitution », dans la perspective de la « philosophie du drame » de Tischner. L'évolution des idées de Lévinas s'est traduit par la radicalisation de sa position dans la question de la responsabilité étiq ue sur l'autre. Cette position, qui au départ concordait avec la philosophie du drame, est devenue par la suite incompatible avec la vision du drame religieux présentée par Tischner dans son œuvre « Controverse sur l'existence de l'homme ».

Il apparaît que, bien que les deux penseurs représentent la même pensée, tournée vers la perspective du Bien, et que nous appelons l'agathologie, leurs philosophies diffèrent dans la conception des principales catégories. Le bien, la liberté, l'Autre, l'espérance, la rencontre, la responsabilité prennent chez les deux penseurs des sens différents.

L'auteur propose une thèse: ces deux philosophies représentent deux traditions spirituelles et religieuses distinctes: le judaïsme et le christianisme, et le débat philosophique n'est qu'une expression intellectuelle de profondes divergences spirituelles. La bifurcation des philosophies de Tischner et de Lévinas pourrait être un symptôme du dialogue qui, à un certain stade, perd la base

<sup>18</sup> „Być może w rytualizmie regulującym wszystkie gesty życia codziennego prawowiernego Żyda, w sławetnym jarzmie Prawa – odczuwanym przez pobożne dusze jako radość – kryje się najbardziej charakterystyczny aspekt żydowskiej egzystencji. To rytualizm chroni ją przez całe stulecia. Utrzymuje egzystencję w jej bycie najbardziej jednak naturalnym, jakby oddalonym od natury. Być może w ten sposób jest ona obecna przy Najwyższym” (E. Lévinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 28).

commune de la compréhension et ne peut plus être poursuivi. Le silence de Lévinas à propos de l'homme qui devint l'otage de l'autre, est à la mesure de la parole de Tischner sur l'homme sauvé. Le débat des philosophes apparaît alors comme un débat mené au niveau spirituel, entre un prêtre et un rabbin.

ADAM HERNAS – prawnik, filozof, związany z Instytutem Myśli Józefa Tischnera. Publikował w „Znaku”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Etyce” oraz „Logosie i Ethisie”. Mieszka w Krakowie.  
E-mail: ahernas@kki.pl

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

ROMAN POTOCKI

### POWTÓRZENIE I PROBLEM FILOZOFII (=RELIGII) JAKO PSYCHOTERAPII

Søren Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, oprac. Bronisław Świdorski,  
Warszawa 2000

Pozycja prezentuje teksty Sørena Kierkegaarda skupione wokół problematyki egzystencjalnej, tekst samego *Powtórzenia* oraz *Rok astronomiczny* heglisty i przeciwnika Kierkegaarda Johana Ludwika Heiberga, a także znakomite wprowadzenia do każdego z tekstów i posłowie napisane przez tłumacza, Bronisława Świdorskiego.

#### WSTĘP DOWARTOŚCIOWUJĄCY...

...Zakochał się w dziesięć lat młodszej Reginie... Ileż razy już to powtarzano, komentując dzieło Sørena Kierkegaarda. Wydaje się, że o nic innego tu nie chodzi, jak o wielką miłosną sublimację. Dla domorosłego psychoanalityka sprawa już jest załatwiona. Przecież taksówka odjechała, a po sprawie został jedynie kwit z szatni i inne dowody zakończenia. Pozostaje jedynie ruminacja albo..., o ile jesteśmy ambitni, a nasze poczucie własnej wartości nieco nadszarpnięto – sublimacja. Rzucamy się w wir pracy i już jesteśmy nieobecni w naszym wspomnieniu. Nie po to, aby zapomnieć, ale by przewartościować siebie, sobie coś dowieść, zacząć od siebie samego. Skoro coś się nam nie udało, należy przywrócić siebie sobie, zacząć w tym od podstaw siebie. Powtórzyć „siebie”. Lecz w sa-



mych rzeczach niczego to nie zmienia, nie zmienia niczego w interesującej nas sprawie bolesnego wspomnienia, prędzej czy później będziemy zmuszeni wrócić właśnie do tych wydarzeń i odegrać je ponownie, być może już dojrzałsi, wiedzący, co utykało, i przekonani o wadze sprawy, na której nam zależy. Tak zaczynać winniśmy każdego dnia, powtarzać ten sam rytuał, ale za każdym razem doskonalsi. Motyw freudowskiej sublimacji byłby chyba jedynym możliwym kontekstem interpretacyjnym dla Kierkegaardowskiego powtórzenia, gdyby nie przecucie prowizoryczności tego znanego mechanizmu psychologicznego i gdyby nie... religia. A religia wszystko zmienia, jak przekonuje autor *Powtórzenia*, postępujący się przykładem biblijnego Hioba.

#### KIERKEGAARD I KOBIETY... FILOZOFICZNIE, CZYLI OGÓLNE, ALBO W NIC NIE MÓWIĄCY SPOSÓB...

Jesteśmy, o ile jesteśmy, niezdecydowani z powodu obowiązku, strachu – to normalne, kiedy nie możemy decydować, kiedy konsekwencje są nieprzyjemne – lepiej wtedy trwać w zawieszeniu, które nie przynosi nam nic. Kiedy mamy do wyboru coś nieprzyjemnego i odwlekanie, to wybieramy odwlekanie – ale nigdy nie doświadczymy, czy dobrze, czy źle wybraliśmy. Jeżeli tak jest, to znaczy, że nie mamy wyboru albo wybór był pozorny. Wybór jest wtedy, gdy możemy opowiedzieć się za rezygnacją albo akceptacją, nie wtedy, gdy mamy do wyboru rezygnację i odwlekanie jej. To nie jest wybór, tylko strata czasu... Odwlekanie nie niesie żadnych konsekwencji i przez ich brak nigdy nie dowiadujemy się, czy dobrze, czy źle wybraliśmy. To zawieszenie woli. Kierkegaard był zdecydowany i gotowy na konsekwencje, wybór polegał na rezygnacji. Jako kochanek byłby kimś, kto nie może zdecydować, z powodu nie zawsze własnych ograniczeń. Brak konsekwencji nas ludzi – wydaje się, że trwamy przy czymś, co wygląda na zmierzanie dokądś. A jedynie, dokąd wtedy zmierzamy, to do wspomnienia lub nadziei, a to jest podróż jedynie w myślach. Brak konsekwencji ludzi bezpieczeństwem, które niczego prócz siebie nie daje (anty-pody lęku egzystencjalnego), to pustka naszej woli trwającej w zawieszeniu między aktem a wykonaniem. Takie bezpieczeństwo nas więzi.

Wielkoduszność kobiety – odczucie bólu – znowu jestem sobą. Oto logika miłości. Nigdy nie zestarzeje się kobieta, która okazała taką wielkoduszność – przez to, że wybrała innego – rozdarcie zostało przez to uleczone – nastąpiło powtórzenie w duchu, pewien ruch możliwy jedynie w duchu – teraz niedoszły kochanek należy do idei. W taki sposób zachowa wspomnienie miłości idealnej, ale jedynie jako nastrój, bo „zabrakło mu faktów”. A „dorobilby” się świadomości religijnej, zdobytej przez niego samego – wobec Boga. Czy to jest zbawienie, czy pograżenie w rozpacz, odzyskanie życia czy też jego utrata? Nie osiągnął jasnego wizerunku swojego uczynku, ponieważ „równocześnie chciał go zoba-

czyć i nie”, ponieważ pragnął tego w sferze widzialnej i zewnętrznej, co znaczy: chciał i nie chciał. Religijność wyczerpuje wszelkie możliwe, straszliwe konsekwencje. Tymczasem osiągnięta została świadomość dwuznaczna, podczas gdy religijna byłaby poważna, zdobyta wobec Boga. Religijna jednostka odrzuca żarty rzeczywistości, a w sobie znajduje odpoczynek.

#### POWTÓRZENIE I POWTARZANIE

Nie tak trudno zatem odgadnąć wagę pojęcia „powtórzenia”. Czy jest ono możliwe? Czy my jednak za każdym razem nie powtarzamy tych samych błędów lub, co gorsza, wytwarzamy całe mnóstwo zachowań, by nie musieć się już starać i doskonalić, znajdując takie oto usprawiedliwienie: przecież robimy coś pierwszy raz i od razu nie musimy być mistrzami? Ci, co tak mówią, nigdy nie będą mistrzami w niczym. Zawsze pozostaną uczniami. Odrzucili prawdę na rzecz jej poszukiwania. To jest droga wszere, polegająca na mnożeniu jedynie doznań i przeżyć w ich wielorakości lub intensywności. Czy pojęcie „powtórzenia” odnosi się do potocznie rozumianego powtarzania, w przypadku którego powtórzyć to tyle, co zrobić coś jeszcze raz? Kiedy mistrz walki mówi: „powtórz!”, to nie chce przecież widzieć jeszcze raz tego samego jak na nagraniu filmowym... Może są dwa powtórzenia: jakieś przyrodnicze i to ludzkie? To pierwsze byłoby powtórzeniem tego samego tak samo, zgodnie z określonym algorytmem lub prawem, oczywiście na pewnym poziomie ogólności: rzeczy zawsze spadają, a zimą Wisła zawsze pokrywa się lodem. Drugie znaczenie powtórzenia odnosiłoby się do egzystencji: pomimo że z każdą chwilą jesteśmy inni (w znaczeniu heraklitemskim), to za każdym razem mówimy, że to n a n a s coś spada, a więc coś się powtarza i dzięki temu wiemy, że nie należy przecho-dzić blisko budowy wysokościowej. Ale właściwy sens tego egzystencjalnego powtórzenia staje się wyraźny dopiero w zetknięciu z duchowością.

Takie samo jest więc tylko to, co ogólne, jednak gdy tylko styka się z jednostkowością, wytraca w tym ontologicznym kompromisie swoje *constans*. I jest to zasadnicze otwarcie możliwości dla powtórzenia. Uwaga ta zarazem wyraża różnicę między ogólnością heglisty Johana Heiberga i egzystencjalizmem Kierkegaarda. To, co ogólne, odnosi się do powtarzalności praw przyrody i kosmosu, to, co egzystencjalne, jest konkretne i obiektywne w swoim subiektywnym działaniu się. Heiberg w *Roku Astronomicznym* mówi o pomyłce wynikłej z umieszczenia powtórzenia w dziedzinie ducha. Jedynie, co się ściśle powtarza, to każdego roku cykliczna przemiana pór roku czy pozycji gwiazd. W świecie ducha natomiast „każde nowe pokolenie prześciga poprzedników i z ich osiągnięć buduje rzeczywiście nowy początek – taki, który prowadzi ku temu, co nowe”<sup>1</sup>. Akcent pada nie na powtórzenie, ale na to, co ze sobą niesie, mianowicie: prze-

<sup>1</sup> Soren Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 2000, s. 156.

mianę. To ona ma znaczenie dla duchowości, której znamiem jest rozwój, a jej brak oznacza stagnację i zniknięcie powtórzenia. Przyroda to powtórzenie, duch natomiast to progres, który „w pewnym sensie likwiduje powtórzenie”<sup>2</sup> w swoim procesie rozwojowym. Docieramy do rdzenia pojęciowego konfliktu między dwoma kopenhaskimi myślicielami. Heglista Heiberg zarzuca Kierkegaardowi nieuprawnione rozszerzenie pojęcia powtórzenia w dziedzinie ducha, jego zdaniem to, co wyrazić pragnął adwersarz, zawiera się w pojęciu mediacji<sup>3</sup> i to ono ma w dziedzinie ducha znaczenie dla rozpoczynania od nowa. A znaczenie ma nie sama możliwość „nudnego” powtórzenia, lecz to, co zrobi z nim sam człowiek, w co je zamieni – rozumieć je zatem należy jako podstawę dopiero działalności ducha, a nie jego przejaw. Można tą tezę rozszerzyć na całe życie ludzkie. I tu możemy tak adaptować: nie ma znaczenia samo życie, ale to, co z nim zrobimy – taki zabieg może jednak zostać przeprowadzony z powodzeniem, dopiero gdy zrezygnujemy z ogólnego i panhistorycznego pojęcia ducha, czy też nawet z ducha narodu. Musimy znaleźć zrozumienie dla jednostkowości konkretnej egzystencji, dla której czas właściwy to terażniejszość z jej chwilową radością, smutkiem czy rozpaczą. Wtedy jednostka przestaje pozostawać „w stanie kontemplacji i zupełnej beztroski, pozwalając czasowi przepływać”<sup>4</sup>. Pojawia się to, co pomija heglizm kopenhaski w interesującym nas problemie: w o l n o ś ć umniejszająca tylko w duchowej egzystencji. To za jej sprawą jednostka może dopiero coś zrobić z bezpardonowo narzucającą się historią, życiem czy powtórzeniem. Wolności brakuje w rozumianym przez Heiberga stosunku powtórzenia do jednostki dlatego, że jednostka ma w tym systemie jedynie kontemplującą świat i poniekąd bierną rolę. Powtórzenie przeciwstawione jest jedynie biegowi historii i kosmosowi. Natomiast pytanie Kierkegarda jest pytaniem „o stosunek wolności do fenomenów ducha, w którego kontekście jednostki żyją, gdyż historia jednostki rozwija się jako kontynuacja jej przeszłości i otaczającego człowieka małego świata jednostki. Jest to pytanie o powtórzenie wewnątrz jednostkowych granic, powtórzenie w życiu człowieka.” Autor *Powtórzenia* proponuje odwrócenie i zasadniczą zmianę zainteresowań filozofii: zamiast myśleć stosunek powtórzenia do ducha, pomyślimy jednostkę duchową szukającą wolności skonfrontowanej z brutalną fizycznością powtórzenia. Na taki zabieg może sobie pozwolić jedynie „psycholog chowający w zanadrzu religijne pojęcia”<sup>5</sup>. Afirmatywna relacja do rozwoju wolnego ducha da nam możliwość wartościowania i przyjęcia perspektywy etycznej – w niej możliwe jest podjęcie decyzji o odrzuceniu takiego, rodzaju powtórzenia, w którym widzimy zło, i ustanowienie takiego, w którym odnajdziemy dobro. Krótko mówiąc, otworzy nas na świadomość i refleksję.

<sup>2</sup>Tamże, s. 157.

<sup>3</sup>Pojęcie to nie jest w książce wyjaśnione, ale chodzi o heglowski motyw łączenia tezy i antytezy w syntezę, stanowiącą nową jakość nieredukowalną do genetycznie istotnych członów.

<sup>4</sup>Tamże, s. 205.

<sup>5</sup>Tamże, s. 206.

Ale to nie jedyny sposób przejawiania się powtórzenia. Wydaje się, że Kierkegaard sam podsuwa takie rozumienie omawianego pojęcia, które umożliwiłoby wstrzelenie się w dziedzinę ducha jednostkowego. Dokonuje tego podobnie, jak we współczesnym dyskursie neostrukturalistycznym (Derrida) eksploatuje się pewien sens pojęcia, aby go potem porzucić i oddać się grze niespodziewanie ukazanego znaczenia.

Powtórzenie wiązać możemy ze wspomnieniem. Aby to zabrzmiało filozoficznie i zarazem zaistniało w ramach pojęciowej zasłony dymnej, przywołana zostaje pewna znana koncepcja teoriopoznawcza. Platowska teoria poznania żywi się przekonaniem o latentnym charakterze naszej wiedzy. Uczenie się jest przypominaniem, a sama wiedza jest wspomnieniem. Powtarzamy więc jedynie coś, co już kiedyś było. Ale to nie o wiedzę nam chodzi. To wspomnienie możliwe na gruncie egzystencji nas interesuje. Karkołomne Kierkegaardowskie określenie powtórzenia jako wspomnienia „do tyłu” oznacza takie umieszczenie przeszłego zdarzenia w przyszłości, aby było możliwe ponowne jego przeżycie. A to możliwe jest tylko na gruncie samoświadomego ducha. Za Heideggerem moglibyśmy powiedzieć: „takiego, który odnosi się do siebie”. „Powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu.”<sup>6</sup> Ale powtórzenie w znaczeniu „okrążenia życia”, to znaczy przeniknięcia go duchem, uświadomienia sobie jego powagi i refleksowania go. „Ten, kto nie okrążył życia, zanim zaczął żyć, nigdy żyć nie będzie”<sup>7</sup> – brzmi jak wyrocznia. Życie więc to jego świadomość i wolność, potrafiące duchem odmienić sens rzeczywistości. A jest to najistotniejszy problem *Powtórzenia* – w jaki sposób przemienić nieszczęśliwą miłość tak, by stała się szczęściem. „Immanentna mediacja” nie przyniesie znaczącego przemienienia – strata na poziomie rzeczy zawsze pozostanie stratą i jedynie martwym wspomnieniem. Tu trzeba odnieść się do transcendencji.

Hiob więcej nam powie niż najznakomitszy filozof. Hiob, jego żona i trzech przyjaciół – u nich znajdziemy więcej niż na konferencji filozoficznej. Ale czy filozofia ma w czymś pomóc? Może jej rolą jest jedynie podporządkowanie, a nie służenie? Może służenie przez podporządkowanie? Czy ma nas przemienić? Zdaniem kopenhaskiego samotnika, filozofia racjonalna zagubiła się w swoim obiektywnym zadufaniu. „Ruch logiki”, jakim jest mediacja, prowadzony poprzez immanencję, gubi wolność, ponieważ prowadzony jest przez czas i przestrzeń. Transcendencja wyrywa ruch z immanencji czasowo-przestrzennej – możliwe staje się przejście odmienne od logicznego rozwoju. Heroizm Hioba polega nie na wierze w sprawiedliwość Bożych postanowień, również nie na bezwzględnym poddaniu się im, ale na bezczelnym i aroganckim obstawaniu przy tym, że pomimo tragedii między nim a Bogiem jest wszystko w porządku – nie ma żadnej winy ani krzywdy wyrządzonej jeden drugiemu – można łatwo odczytać tutaj różnicę w stosunku do protestantyzmu. Tam gdzie źle się dzieje, tam

<sup>6</sup>Tamże, s. 19.

<sup>7</sup>Tamże.

nie ma łaski bożej – u Kierkegarda jest obojętne dla łaski, czy dzieje się źle czy dobrze – nie o to tu chodzi. Najważniejszym zdaniem jest: Hiob ma rację, rację ugruntowaną nie w obiektywnym wymiarze, ale subiektywnym – w wolności. Potwierdza bezgraniczną wierność Bogu, wbrew protestanckiej wymowie zewnętrznych przejawów łaski. Uporczywie trzymanie się „mam rację” potwierdza szlachetność ludzkiej wolności. Hiob odwraca się od „kary”, on chce widzieć „próbę”. Próba to rodzaj przeobrażonej przez ludzką wolność kary. Wolność, która nie decyduje wbrew Bogu, ale za sobą samą, za świadomością, za wolną świadomością.

Czy jest jakaś specjalna różnica między zwykłą egzystencją a egzystencją filozofa w odniesieniu do dysponowania środkami poznawczymi i samego życia? Nie ma takiej. Jedyna różnica jest taka, że ten drugi mówi o czymś, co wynika z uświadamiania sobie pewnych treści. Obiektywność może ma do powiedzenia więcej prawd niż subiektywność, ale to tylko obiektywność – nie może mi pomóc, nie może się zbliżyć. Czy mogę dysponować czymś, co jednocześnie byłoby obiektywne i zarazem tkwiło we mnie, angażując całe spektrum moich dyspozycji i właściwości? Czy można w taki sposób pomyśleć religię? Rozwiązaniem Kierkegarda nie jest jedynie prosta w swoim teoretycznym koncepcie irracjonalność wiary – wyboru. A jeżeli sugestia takiego rozumienia powstaje, to przyczyną jej jest aktowe pojęcie doświadczenia religijnego, które do pewnego stopnia wydaje się być niezależne od duchowej aktywności podmiotu – stąd irracjonalizm.

Kierkegaard zdaje się zauważać, że w religii oficjalnej brak jest autentyczności<sup>8</sup> – mieni się albo barwami racjonalnymi, albo emocjonalnymi. Nie potrafi współgrać z powtórzeniem egzystencjalnym. Przytaczając słowa Sokratesa: „Jestem bardzo ciekaw wiedzy, lecz krajobrazy i drzewa niczego mnie nie nauczą. Czynią to zaś ludzie w mieście” – zdradzamy chęć bycia uczniem każdego człowieka, byle nie był nim heglista, czyniący, według Kierkegarda, z idei „coś zewnętrznego”. Czym byłaby wolność bez wyższej idei? Jedynie żądzą „estetycznie dwuznaczną”. Dla Kierkegarda istotne jest związanie idealistycznego myślenia, odbywającego się przy udziale transcendencji, z wolnością egzystencjalną (dialogiką sfery interpersonalnej).

Hiob przedstawia pewną sytuację wyjściową (pisma), dokonaną i w swoim konkretnie uchwytą. Nie możemy zrozumieć Hioba na wejściu. My stoimy dopiero u progu pytania, jak powtórzyć nieudaną miłość, by być szczęśliwym. Mamy sytuację dzieła niedokonanego (mowy). Możemy pojąć Hioba w uwikłaniu przedstawienia emocjonalnego i religijnego. Jest wtedy dla nas czytelny. Sytuacja pisma nie jest tylko umiejscowieniem mowy, jej powtórzeniem w nośniku, jest czymś znakomicie innym. Tak jak nie rozumiemy mowy, tak pismo daje się rozumieć, i to w przeróżny możliwy do otwarcia sposób. Mowa nie daje się powtórzyć, można powtórzyć słowa, ale to co innego. Powtórzenie nie

jest jedynie prostym przenoszeniem nadziei we wspomnieniu – w tym dialektycznym ruchu gubi się sytuację egzystencjalną. To taki ruch, jakiemu odpowiada psychologiczna reprezentacja poznawcza powiedzenia „będzie dobrze”. Tylko religia jest zdolna do reorganizacji – otwiera na nieskończone, nie na treść nadziei. Dlatego człowiek religijny może zrozumieć „jutro”, tylko on będzie rad z powtórzenia. W innym miejscu Kierkegaard powie: chrześcijanin jest jak wiosłarz, tyłem do celu – nie widzi go. Nasuwa się tu porównanie z pewną, tu okrojona koncepcją wiary jako dokonania rachunku zysków i strat w perspektywie eschatologicznej. Z punktu widzenia religijności kierkegaardowskiej jest to „totołotkowa” koncepcja religii. Inwestujemy pewne dobra i otrzymujemy mniej lub bardziej pewną wygraną. Kierkegaard inwestuje wszystko z przekonaniem, że nie otrzyma nic. Świadomość absurdu i absolutność woli łączą się tutaj w jeden strumień. Po fakcie możemy dopatrywać się prawidłowości, ale też nigdy wtedy, gdy mamy do czynienia ze świadomością religijną. Sytuacja dojścia i wyjścia są całkowicie inne duchowo, mediacja nigdy nie zajdzie, ponieważ sprzeciwi się temu wolność. Hiob jest niezrozumiały, bo jego egzystencja nie dzieje się na drodze mediacji, ale dzięki powtórzeniu. Jest do końca człowiekiem wierzącym. I dlatego nie możemy go zrozumieć, dlatego Kierkegaard widzi w nim ruch powtórzenia. Sytuacje są niewspółmierne, nie ma przejścia, jest skała. Dawno już w interpretowaniu Kierkegarda zaprzestano rozumieć go w sposób religijny. Interpretatorzy coraz rzadziej zadają sobie pytanie, czy mamy do czynienia z pogrążonym w rozpacz po stracie ukochanej kopenhaskim intelektualistą, czy z myślicielem obsesyjnie religijnym?

...A bezpośrednia inspiracja była biblijna, podczas gdy cały zabieg miał charakter filozoficzny.

ROMAN POTOCKI, ur. 1971, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, mieszka w Krakowie.

<sup>8</sup>Np. „Chciałem ocalić moją duszę od dusznych kazań wikarego” (tamże, s. 221).

ŁUKASZ KOŁOCZEK

## ŻARLIWOŚĆ IRONII CZY IRONIA ŻARLIWOŚCI?

Adam Zagajewski, *Obrona żarliwości*, Wydawnictwo a5, Kraków 2003

Książka Adama Zagajewskiego *Obrona żarliwości* oceniona została w recenzjach jako konserwatywny manifest: „*Obrona żarliwości* jest wyzwaniem rzuconym w twarz literatom średniego i młodszego pokolenia, rzuconym z irytującą subtelnością, arystokratycznie, trochę tak, jakby stary hrabia przyzwyczajony do rapierów proponował pojedynek towarzystwu od kijów bejsbolowych i siekier. Od pierwszego zdania, więcej – od wysmakowanego zdjęcia na skrzydełku okładki – do ostatniego akapitu powinna wywoływać irytację i gniewne pomruki, wygląda bowiem jak klasycystyczny manifest” (M. Olszewski, „Gazeta Wyborcza”, 04.02.2003, cytat zaczerpnięty z Internetu). Zapewne jest coś w tych esejach, co pozwala w ten sposób je czytać. Ale obecna jest w nich także ambicja filozoficzna, której – niezależnie od stanowiska zajmowanego w dyskusji na temat kondycji poezji – należy wnikliwiej się przyjrzeć. Apologia żarliwości nie jest li tylko manifestem literackim ani nawet jedynie buntem przeciw współczesnym tendencjom w poezji. Sięgając po tę książkę, mamy do czynienia z próbą znalezienia w świecie pozbawionym wszelkich punktów odniesienia jakiegokolwiek zakorzenienia. Żarliwość – w rozumieniu Zagajewskiego – nie jest lekceważeniem stanu współczesnej kultury duchowej, której tarczą obronną, a jednocześnie symptomem stanu zdrowia, jest ironia, lecz podstawą, fundamentem, pierwotnym sposobem bycia, na którym – dopiero wtórnie – może zaistnieć ironia.

\*

Żarliwość – przy takiej lekturze *Obrony...* – staje się podstawową kategorią filozoficzną, taką, która sięga do korzeni rzeczywistości – jest więc kategorią radykalną. Weźmy ją pod lupę.

Dziedzina, w której można mówić o żarliwości jest *Pomiędzy* (kategoria *metaxu* zaczerpnięta z Platona): człowiek jest w ciągłym ruchu pomiędzy „skończonością i nieskończonością, między trzeźwą empirycznością i oszołomieniem tym, co niewidzialne, między konkretem naszego życia i boskością” (s. 17-18), pomiędzy codziennością i ekstazą. Ów ruch jest wystawiony na dwa skrajne niebezpieczeństwa. Z jednej strony może on znieruchomieć w zaświatach, tracąc w ten sposób zupełnie kontakt z rzeczywistością, z drugiej zaś z tą rzeczywistością związać się zbyt silnie, „skamienieć» w ironii i w wulgarnie przeżywanej codzienności” (s. 17). Pierwsze wstrzymanie ruchu objawia się obłędem, drugie – nudą. Żarliwość jawi się jako energia, dzięki której wychodzenie i powracanie są możliwe.

Żarliwość nie jest pewnością siebie, raczej jej dziedzina – *metaxu* – skażona jest nieusuwalną niepewnością. Pełna jest natomiast humoru, nawet wbrew pochopnie wypowiedzianym słowom Ciorana: „mistyka i humor nie tolerują się nawzajem” (pochopnie, bo Cioran w swych dziennikach po chwili zastanowienia weryfikuje to stwierdzenie).

Zagajewski przeciwstawia żarliwości ironię. Co prawda, istnieje wiele odmian ironii i nawet ci, którzy dla autora *Obrony...* są obrazami żarliwości, do niej się uciekali. Autoironia jest jak najbardziej pożądana i nie stoi w sprzeczności z żarliwością. Trucielska jest natomiast ironia systematyczna, szyderstwo, ironia jako postawa wobec świata, ironia z założenia, z intelektualnego lenistwa lub ograniczenia. Taka ironia podszyta jest „perwersyjną odmianą pewności”, pewności o nieistnieniu piękna, dobra i prawdy.

Przeciwstawienie: ironia – żarliwość nie wskazuje jednak na równorzędność obu fenomenów. Podobnie jak dobro i zło w średniowiecznych systemach są sobie przeciwstawne, a jednak nie równoważne – pierwotne jest zawsze dobro, a zło to jedynie brak dobra – tak i tutaj ironia jest wtórna względem żarliwości. Żarliwość stanowi grunt, na którym dopiero może rozwijać się ta druga, jest jakby serem, w którym „substancja” sera jest wcześniejsza od serowych dziur.

Autor apologii żarliwości nie zgadza się na żadne redukcjonistyczne podejście do rzeczywistości. W *Uwagach o wysokim stylu* – drugim z kolei esej – próbuje nakreślić bogactwo, w które zanurzony jest człowiek. Na tę Całość składa się, z jednej strony, powszedniość codziennej egzystencji, godność zwyczajnych przedmiotów, ale z drugiej – życie duchowe, czyli sposób, w jaki człowiek staje w obliczu tajemnicy świata. Wzniosłość, dreszcz metafizyczny, szaleństwo, radość, mistyka to tylko niektóre fenomeny wewnętrznej postawy wobec Tajemnicy. W stosunku do życia – owej różnorodnej całości – człowiek może przybrać postawę zblazowania, sarkazmu i krytycznego dystansu albo nadać mu energii, płomienności, żarliwości właśnie.

Czym jednak jest żarliwość „sama w sobie”? Autor waży się na definicje tylko w jednym miejscu, a i tak – zdaje się dla asekuracji – wypowiada ją tak, jak potrafi najlepiej: w języku poezji. „Żarliwość; plomienny śpiew świata, na który

odpowiadamy naszym własnym, niedoskonałym śpiewem” (s. 21). Zaskakujące jest to, że w określeniu tym pierwszoplanowy jest świat, jego śpiew. To on podaje ton, my zaś odpowiadamy, każdy z nas tak, jak umie, na płomienną ową intonację. Wezwanie i odpowiedź, zagadnięcie i odgadnięcie (się). Żarliwość to całość tej sytuacji: być wezwanym przez świat i odzywać się do niego.

\* \*

Książka Zagajewskiego oczywiście nie składa się z jednego tytułowego eseju, który powyżej poddałem analizie. Stanowi on jednak klucz, któremu podporządkowana jest cała reszta. Owa reszta wskazuje na świadectwa żarliwości.

Część druga w postaci czterech esejów dotyczy czterech Gigantów, ludzi, w których talent poetycki wątpić nie możemy, a których żarliwość mogłaby być wzorem. Wśród nich Czapski, Herbert i Miłosz. Opisani pięknie, jak bohaterowie, przez człowieka, który ich jeszcze znał, ale pamięć o nich zaczyna przemieniać się w mit. Pozostały esej poświęcony jest Fryderykowi Nietzsche. Jego pierwsze pisma przepojone były ogniem, porywały, wskazywały na to, co dzieje się w duszy tego profety; późniejsze zaś straciły z tonu, „skamieniały” w obłędzie.

Trzecia część to dwa teksty pokazujące, że żarliwość musi być cechą istotną poezji. W poezji najlepiej pokazuje się, iż żarliwość jest pierwotna wobec ironii, ba! żarliwość jest warunkiem możliwości poezji. Zadziwiająca – w tej perspektywie hermeneutycznej, jaką zaproponowałem – jest część czwarta, poświęcona przestrzeni. Lwów, Kraków i Paryż są bohaterami trzech kolejnych esejów. Pierwszy zaś z tej serii pokazuje człowieka w podróży, która może być szansą na to, co Rzymianie nazywali *otium*, czasem przeznaczonym na kontemplację. Wakacje w tym sensie są ludzkiemu duchowi niezbędne. Zaskakujący, ale jak najbardziej przemyślany, jest akcent położony na przestrzeń. Człowiek potrzebuje zakorzenienia, świadomości, że jest skądś. Jeśli żarliwość ma być próbą odbudowy zagubionego współcześnie zakorzenienia, musi być także zwróceniem się do miejsc w przestrzeni. Życie wewnętrzne człowieka obejmuje sobą także miasta. W tym sensie można powiedzieć, że mają one dusze. Życie duchowe miast pozwala rozeznaczyć się temu, kto potrafi na nie patrzeć, znaleźć w nich ślady żarliwości innych. Miasta są tak samo ważne jak Giganci – świadkowie żarliwości.

Ostatni esej – *Pisać po polsku* – spina kłamrą książkę, a jednocześnie wskazuje na jeszcze jeden wymiar świadectwa – na język. Język nosi w sobie całe bogactwo doświadczeń wcześniejszych pokoleń, ale jednocześnie jest na tyle plastyczny, że przyjmuje w siebie trywialność i wulgarność. Jako taki – towarzyszy wielkości ludzkiego ducha i jego ucieczki w powszedniość – język woła przemożnym głosem, jest najbardziej niewygodnym świadkiem (męczennikiem).

\* \* \*

Po załamaniu się wiary w Boga u progu nowożytności i wiary w człowieka u schyłku tej epoki znajdujemy się w sytuacji nader dziwnej. Obrazowo mówimy, że żyjemy po śmierci Boga. Świat wartości, który konstytuował sens ludzkiej egzystencji, legł w gruzach. Źródłem sensu nie może być już ani Bóg, ani człowiek. W tej pustce człowiek doświadcza granic swojej wolności. Tylko od niego zależy, jak zorganizuje sobie życie. Czy utonie w nieukojojonej rozpacz, czy znajdzie – sam dla siebie – cel. W dramacie ludzkiej wolności nie chodzi wcale o brak szacunku dla istnienia, ponizenie istnienia swoim sarkazmem, o pochwałę nicości – Zagajewski posiłkuje się tu Miłoszem (s. 119). Gra toczy się o najwyższą stawkę, o afirmację życia.

Książka Adama Zagajewskiego – potraktowana jako traktat o żarliwości – jest próbą znalezienia w świecie po śmierci Boga źródła nadziei, czegoś, do czego człowiek mógłby się odnieść, fundamentu, na którym mógłby budować, w końcu czegoś, co zapewniłoby sens. Żarliwość jest tedy próbą przewyciężenia nihilizmu i ocalenia od pesymizmu.

Postawa żarliwości wchłania w siebie niepewność, która wynika stąd, że „nasza obecność tutaj i nasza wiara nie mogą nigdy uzyskać absolutnej i permanentnej sankcji, choćbyśmy pragnęli jej z całą siłą” (s. 18). Ludzka wędrówka od Tu do Tam i z powrotem pozbawiona jest niewzruszonych drogowskazów, co sprawia, że owa ekstatyczna kraina wcale nie jest jedna, jednoznacznie określona (a przynajmniej nakreślona), w żaden sposób „obiektywna”. Zagajewski, co prawda, posługując się mową Diotymy z *Uczty* Platona, nazywa ten świat Pięknością, może nawet życzyłby sobie, by ekstazy Nietzschego, Czapskiego, Herberta i Miłosza w swej istocie niczym się od siebie nie różniły, to jednak nie znajdujemy nic przemawiającego za ową tożsamością. Niepewność jako brak absolutnej i permanentnej sankcji oznacza, że zaświaty pozbawione są jakiegokolwiek treści, a ruch transcendowania jest jedynie ruchem formalnym – przekraczaniem własnego „ja” (*nota bene*, ekstaza wskazuje właśnie na stanie *stasis*) na zewnątrz (*ex*). Żarliwość musi być zatem wpajaniem sensu w formę zaświatów i jednocześnie wiarą, że ów sens ma jakieś znamiona rzeczywistości.

Różnorodność tych „ziem obiecanych”, niebiosów, tożsamości, między którymi nie można zagwarantować, sprawia, że żarliwość musimy indeksować. Nie ma jednej transcendentalnej żarliwości, istnieją jedynie żarliwości poszczególnych Gigantów. W konsekwencji konstatacja ta oznacza, że żarliwość jest subiektywną strategią sensotwórczą.

Zagajewski chciałby uniknąć, moim zdaniem, tej subiektywizacji, dlatego też nie uznaje wszystkich rodzajów żarliwości. Jest według niego coś nie w porządku, gdy kapitan Ernest Jünger doznaje zachwyty widokiem płonącego Paryża. Ale właściwie dlaczego ma mu być odebrana możliwość kontemplacji? Aby zabezpieczyć się przed „niemoralnymi” ekstazami, autor *Obrony...* formułuje kryterium: „wyprawy »w górę« powinny być podejmowane w stanie we-

wewnętrznej uczciwości" (s. 19). Wewnętrzna uczciwość nie jest jednak żadnym kryterium, bo kto może orzec, iż wspomniany już Jünger nie zachwycał się dziełem zniszczenia, będąc w stanie zgody z własnym sumieniem? Żarliwość – niestety – nie jest zarezerwowana dla „dobrych”. Jest na nią miejsce i wśród gazowanych, i wśród gazujących. Prawda to brutalna i bolesna, nawet jeśli zdaniem apologety żarliwość otwiera i łączy. Heidegger nauczył nas tego, że otwieranie z istoty swojej jest zawsze zamykaniem.

Żarliwość jest – zdaniem Zagajewskiego – pierwotniejsza od ironii. Konstytuuje ona sens, który ironia dopiero może burzyć. Ale czy można odmówić żarliwości tym, którzy z ironii uczynili sens swojego życia (albo inaczej mówiąc, żarliwie układają się z brakiem wszelkiego sensu). Ironia jako strategia radzenia sobie z przygniatającym bezsenssem tożsama jest z żarliwością. A skoro ta druga ma być pierwotna, to można mówić o żarliwości (na sposób) ironii. Owszem, jest to rodzaj żarliwości, której Zagajewski odmówiłby racji bytu, chociaż z drugiej strony, gdyby żarliwy ironista ekstatycznie zanurzał się w nicłość z czystym sumieniem...

A może już samo poszukiwanie pocieszenia gdziekolwiek – także i w żarliwości – zakrawa na ironię, a więc sama żarliwość przesiąknięta jest ironią?

\* \* \* \*

Autor omawianej książki pragnie ocalenia tego, co ludzki duch wznosił przez wieki, tego, czego świadkami są Herbert i Miłosz, Paryż i Kraków, język polski i francuski. Obrona żarliwości to apel o ocalenie. I chociaż ta apologia pozostawia wiele pytań o przedmiot swej obrony, to jednak sam apel powinien dotrzeć do każdego, w kim tli się jeszcze iskierka nadziei.

ŁUKASZ KOŁOCZEK, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.  
E-mail: koloczek@gazeta.pl

Ks. DARIUSZ OKO

## PODRĘCZNIK METAFIZYCZNEGO MYŚLENIA

Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwa Aureus i Znak, Kraków 2004, s. 320

Dla wszystkich zwolenników metafizyki ukazanie się jej kolejnego podręcznika, tym bardziej takiego podręcznika, jest radosnym wydarzeniem. Prof. Stróżewski, co prawda, sądzi, że najśluszniej jest nazywać ją – jako naukę o bycie – ontologią, ale to właśnie o filozofię tradycyjnie określaną jako metafizyka tutaj chodzi. Zresztą pożegnanie z pojęciem metafizyki nie jest tu tak radykalne, bo już teorie będące próbą rozwiązania ontologicznych problemów są nazywane metafizycznymi. Nawet jeżeli w najbliższym czasie pojęcie ontologii miałyby zdobyć zupełną przewagę (a jeszcze tak się nie stało), to jednak żyjąc w okresie przejściowym, mamy prawo (i niekiedy obowiązek) używać tego pojęcia zamiennie z pojęciem metafizyki, tak mocno przecież związanym z tradycją filozofii europejskiej, tak bogatym swoimi dziejami, także dziejami sporów i bojów o tę „filozofię pierwszą”, że trudno tak prosto z nim się pożegnać, takie pożegnanie czasem mogłoby nawet wyglądać na jakiś unik w sporze. Tym bardziej, że „metafizyka” bywała niekiedy przeciwstawiana „ontologii” w znaczeniu np. ingardenowskim.

A podręcznik ten cieszy, po pierwsze, dlatego, że sam w sobie jest świadectwem siły metafizyki żyjącej pomimo i wbrew tylu druzgocącym i jakoby „ostatecznym” jej krytykom, które już wiele razy miały doprowadzić do pożegnania się z nią raz na zawsze (tak że już z racji tej wielości same krytyki musiały się znaleźć w kręgu podejrzanych, zaprzeczały same sobie, skoro po kolejnym, rzekomo ostatecznym przewyciężeniu metafizyki kolejne pokolenie anty-metafizyków znowu znajdowało coś do „tym-razem-naprawdę-ostatecznego-przewyciężenia”, dowodząc tym samym, że twierdzenia poprzedniego pokolenia były jednak przynajmniej częściowo gołosłowne). Po drugie, ten podręcznik cieszy szczególnie, bo jest więcej niż podręcznikiem. Nie należy on do

tego typu dzieł, które poprzez swój suchy styl prezentacji i bezrelacyjne zestawienie obok siebie stanowisk różnych szkół filozoficznych (czasami, co gorsza, tylko jednej szkoły) przypominać mogą klaser ze znaczkami pocztowymi. Wydaje się, że Autor kieruje się także tutaj zasadą: minimum prezentacji, maksimum myślenia, czyli: prezentacja tylko tam, gdzie konieczna, myślenie wszędzie tam, gdzie możliwe. Dobrze przecież wie, jak trudno w metafizyce o ostateczne odpowiedzi, rozwiązania, dlatego bardziej od nich ceni pytania, problemy, bardziej od gotowych systemów metafizycznych ceni metafizyczne myślenie, które do nich (zawsze tymczasowo) doprowadziło. Systemy – albo tylko bardziej rozbudowane koncepcje, hipotezy – przychodzą, zdobywają niekiedy (nawet prawie powszechnie) uznanie, po czym dostrzega się ich niewystarczalność, załamują się i odchodzą, pozostaje natomiast myślenie ocalające czasem ich niektóre elementy. Dlatego prof. Stróżewski żadnego stanowiska nie prezentuje jako ostatecznego, niepodważalnego (choć ma oczywiście swoje sympatie i preferencje), widać to już w strukturze książki wyznaczonej przez problemy, a nie szkoły. Poszczególne rozdziały poświęcone są najważniejszym zagadnieniom ontologicznym: pojęciu ontologii i jej krytyce, bytowi, istnieniu, istocie, nicości, transcendentaliom, przedmiotowi, systemom, ostatecznemu gruntowi i racji. Autor, po koniecznej prezentacji określonego twierdzenia, dogłębnie je analizuje, porównuje z innymi, tak doprowadza od ich dialogu, by tym gruntowniej móc je ocenić. Wszystko to czyni z erudycją i mistrzostwem starego profesora, który w ciągu swego długiego naukowego życia zdobył mnóstwo umiejętności i zgromadził morze wiedzy, który jest nie tylko profesorem powtarzającym myśli innych, ale także filozofem mającym własne. Tak wciąga czytelnika w proces poszukiwania, tworzenia i odkrywania, uczy nie tylko metafizyki, uczy czegoś więcej: metafizycznego myślenia, jego praca przypomina multimedialne i interaktywne zaproszenie.

Korzystanie z niego ułatwia i uprzyjemnia jego forma. Książka jest świetnie skonstruowana pod względem redakcyjnym i graficznym, jak na wskroś nowoczesny podręcznik przystało. Nie tylko klasyczny, skrócony, ale i analityczny spis treści, tytuły nie tylko w tekście, ale i na marginesach, króciutkie biografie filozofów w „kapsułkach”, tabele, grafiki i aneksy bardzo pomagają w orientacji, zrozumieniu, powtórzeniu i zapamiętaniu. Książka jest znakomita nie tylko pod względem treściowym, ale i dydaktycznym.

Ujmuje też skromność Autora, który otwarcie mówi o swoich ograniczeniach, dziękuje współpracownikowi, panu doktorowi Sebastianowi Kołodziejczykowi, który z racji swego udziału w powstaniu tekstu zasługuje na tytuł nie tylko redaktora, ale nawet i współautora. To szczególnie cenna postawa w filozofii, w której nie brak przecież przykładów przeciwnych: przeceniania siebie aż do skrajności, aż do całkowitego odrzucenia i pogardy innych, aż do zaprzeczenia racjonalności i trzeźwości, którymi filozofia ma być przeniknięta, z których ma żyć. Ta postawa wyraża się również w fundamentalnym otwarciu na inne kierunki filozofii. Choć, choćby z racji zasadniczych etapów swojej eduka-

cji, prof. Stróżewskiemu najbliższa jest filozofia klasyczna i fenomenologia, to jednak próżno byłoby szukać u niego jakichkolwiek śladów totalnej negacji innych kierunków, która przecież nie jest tak całkiem nieobecna również we współczesnej filozofii polskiej. Przeciwnie, wyraźnie widać w jego pracy życzliwość, choć oczywiście krytyczną, otwartość dla innych kierunków niż te jemu akurat najbliższe. Gotów jest zastanowić się nad każdą interesującą propozycją metafizyczną, niezależnie skąd ona przychodzi, gotów jest również od niej czegoś się nauczyć. Z tej postawy płynie też siła i wartość jego myśli, ona po prostu owocuje nieustannym ubogaceniem siebie. Bardzo inaczej niż w tych kierunkach, które epatują patosem wykluczania innych, patosem jednostronności. On jest bardzo krótkowzroczny, na krótko może uwieść swoją prostotą, obietnicą możności rezygnacji z trudu poznania innych stanowisk, ale na dłuższą metę oznacza zawsze samo-zubożenie (nieraz straszliwe) skrajnego krytyka. On sam przecież, niejako na własne życzenie, pozbawia się prawd i wartości, które niesłusznie, być może koniunkturalnie, zanegował. Ta postawa negacji innych może zresztą być przejawem postawy w istocie sekciarskiej, która, niestety, jest możliwa także w filozofii. Żadna filozofia nie jest przecież tak do końca racjonalna, każda jest swoistą mieszanką rozumu i wiary filozoficznej, w każdej znajdujemy przecież fragmenty (nieraz całkiem spore) będące bardzo przedmiotem swoistej wizji, proroctwa intelektualnego niż (choć tymczasowo) zadawalającego racjonalnie uzasadnienia. Jeśli mimo to jakaś szkoła filozoficzna sama usiłuje absolutyzować całą siebie – wraz ze wszystkimi, nawet najslabiej uzasadnionymi fragmentami – porzuca teren krytycznego myślenia, niebezpiecznie zbliża się do ideologicznego modelu sekty religijnej, w którym za (tak bardzo złudne) pewność i ukojenie poznawcze oraz (jeszcze bardziej złudne) poczucie ekskluzywizmu zbawczego wobec „tych na zewnątrz” trzeba zapłacić ofiarą z własnego, krytycznego rozumu i całkowitym podporządkowaniem się guru.

Prof. Stróżewski jest jak najbardziej odległy od ulegania tego typu postawom, dlatego w jego książce panuje atmosfera swobodnego, wolnego dialogu filozoficznego, nieuprzedzonego szukania pośród rozmaitych pomysłów rozwiązania problemów tego, co aktualnie wydaje się najbardziej uzasadnione. Charakterystyczne przy tym, że prawie zawsze jesteśmy tutaj prowadzeni ponad (tak często upraszczającymi i zubażającymi) poglądami szkół, ponad głowami uczniów – do mistrzów, do geniuszu tych, którzy zainicjowali dany sposób widzenia rzeczywistości. To jest najbardziej twórcze, produktywne, to prowadzi najdalej – na szczyty. A szczytem w tej książce, zgodnie z naturalną dynamiką metafizyki, jest mówienie o racji ostatecznej, o Absolutcie. Metafizyka zwykle tak się kończy, takie ma uwieńczenie. Skoro stara się odkrywać to, co najbardziej podstawowe i ogólne, to – o ile jej się to udaje – musi docierać do jednoczącego, tłumaczącego gruntu i źródła wszystkiego. Nieprzypadkowo tak właśnie brzmi ostatnie zdanie całej pracy: „Na nasze wyjściowe pytanie: »Dlaczego istnieje raczej byt niż nic?« odpowiadamy: »albowiem istnieje Byt

koniecznie istniejący, który jest Dobrem.« To jej kulminacja, końcowy akord, wynik wewnętrznej logiki, to też swoiste świadectwo. Naturalnym zwieńczeniem metafizyki jest filozofia Boga, to dlatego jest ona naturalną sojuszniczką teologii i wiary, to dlatego też jej los jest z nimi splątany, to dlatego jednym z najpotężniejszych nurtów krytyki i negacji metafizyki jest nurt ateistyczny (np. Nietzsche, Feuerbach, Marks). To dlatego dzieje metafizyki są częścią dziejów poszukiwań przez człowieka ostatecznego sensu świata i swojej egzystencji, także częścią dziejów postawy przyjmowanej wobec rezultatu tych poszukiwań: podejmowania odpowiedzialności z nich wynikającej lub też odrzucania jej – razem ze znalezioną odpowiedzią. Prof. Stróżewski nie ucieka od odpowiedzi, jaką – w zdecydowanie przeważającej części swojej historii – dawała i daje metafizyka, przeciwnie, przyjmuje ją z wielkim zrozumieniem. I na tym również polega wielka wartość tej książki: jasne opowiedzenie się za teizmem przez wielkiego profesora filozofii – również na podstawie wszystkiego, co w filozofii poznał i stworzył. Ważny punkt orientacji dla młodszych, może szczególnie dzisiaj. O tej „naturalnej” tendencji metafizyki do kulminacji w mówieniu o Bogu świadczą też osobowości filozofów, którzy są tu przywoływani jako mający do powiedzenia w kwestiach metafizyki coś szczególnie ważnego. I nie chodzi tu tylko o myślicieli starożytnych i średniowiecznych, którzy, jak wiadomo, właściwie wszyscy byli zdecydowanymi teistami. Chodzi też o nazwiska nowożytne i współczesne: Leibniz, Brentano, Gilson, Theilard de Chardin, Bocheński, Tillich, Lévinas i Tischner – wszyscy oni byli nie tylko filozofami, ale także teologami inspirowanymi Objawieniem (a niektórzy również duchownymi). Spośród tych, którzy tworzyli metafizykę, czy ontologię, większość była właśnie taka. Ta książka również to uświadamia.

Na koniec można tylko wyrazić swoje pragnienie poznania ciągu dalszego: na gruncie takiej wiedzy i umiejętności stworzenia własnej koncepcji ontologii – pomimo wszystkich trudności takiego zadania. Do tego właśnie zaprasza profesora Stróżewskiego pani prof. Barbara Skarga w swojej recenzji *Ontologia Władka* („Tygodnik Powszechny”, 19.09.2004). Pewnie, że będzie to też tylko kolejny etap w dziejach metafizyki, dzieło – jak każde – podległe dyskusji i krytyce innych, ale dzieło, którego tak bardzo potrzebujemy, bo zawsze pozostajemy istotami metafizycznymi. Metafizyka na nasze czasy.

KS. DARIUSZ OKO, dr filozofii i dr teologii, adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAT. Autor między innymi książek: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan* oraz *Łaska i wolność*. Główny obszar badań to ontologia współczesna oraz zagadnienia graniczne pomiędzy filozofią i teologią. Obecnie przygotowuje pracę habilitacyjną na temat: *Transcendentalne podstawy metafizyki w ujęciu Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*.  
E-mail: atoko@cyf-kr.edu.pl



