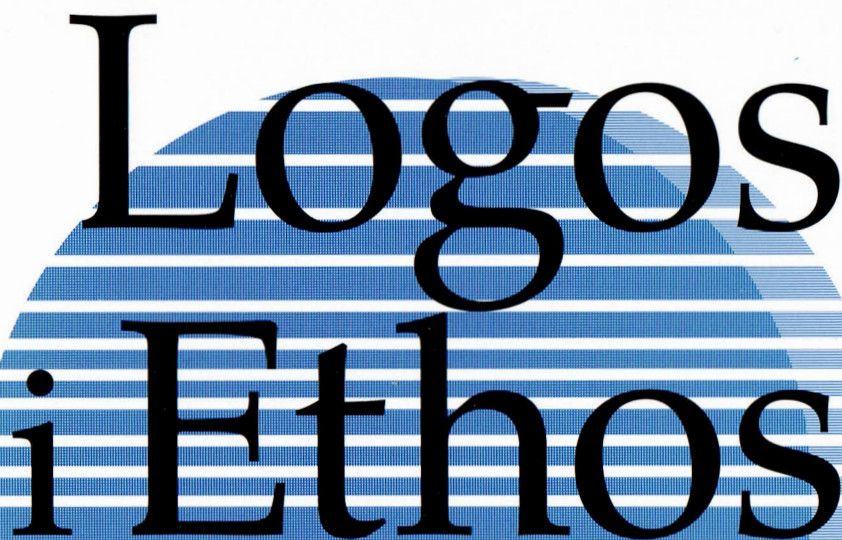


Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)



# Logos i Ethos

1 (20) 2006

**PAT Kraków**

Redakcja: Joanna Barcik (sekretarz redakcji) Aleksander Bobko,  
Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny), ks. Zbigniew Liana,  
ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skańska, 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](mailto:logosiethos@pat.krakow.pl)

Dyżur redakcyjny: czwartki 10.00–11.00

Opracowanie redakcyjne: 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. „Logos i Ethos” można zamawiać drogą elektroniczną (formularz zamówienia dostępny na stronie [www.pat.krakow.pl/dzialy.php?id=wn1](http://www.pat.krakow.pl/dzialy.php?id=wn1)).

**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 z 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 śródtytułów oraz adiustacji językowej. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma.

1 (20) 2006

PAT– Kraków

## Spis treści

### PRZEKŁADY

Mistrz Eckhart, <i>Prolog do Dzieła Tez</i> .....	3
Piotr Augustyniak, <i>Myślenie bycia czy teoria istnienia?</i> .....	12

### ROZPRAWY

Dieter Birnbacher, <i>Czy klonowanie reprodukcyjne narusza godność człowieka?</i> .....	27
Tadeusz Biesaga, <i>Przeciw ciasnym koncepcjom osoby i jej godności</i> ....	45
<i>Dobro na akord</i> , Rozmowa z Profesorem Dieterem Birnbacherem ...	48

### Z WARSZTATU MŁODYCH

Tadeusz Pabjan, <i>Beauty as a Value in a Scientific Theory</i> .....	55
Elżbieta Kot, <i>Ujęcie tradycji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura</i> .....	67
Łukasz Kołoczek, <i>„Początek” w Przyczynkach do filozofii Martina Heideggera</i> .....	89
Piotr Augustyniak, <i>Zapytać ciszę – otworzyć Dlaczego</i> .....	104
Katarzyna Nowikowa, <i>Antropologia Dostojewskiego</i> .....	122
Aneta Adamczyk, <i>Człowiek w Tischnerowskiej koncepcji nadziei</i> .....	144

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Beata Kolek, <i>Wobec ostatecznej możliwości</i> .....	167
Piotr Duchliński, <i>O otwartości tomizmu egzystencjalnego</i> .....	171
Piotr Duchliński, <i>W sprawie metodologii filozofii</i> .....	186
Piotr Janik SJ, <i>Filozofia nauczycielką życia</i> .....	191
Wojciech Sordyl, <i>Powrót do neokantyzmu?</i> .....	194
Marek Urban, <i>Chrześcijańsko-antychrześcijański świat Kierkegaarda</i> ...	197

## PRZEKŁADY

MISTRZ ECKHART

PROLOG DO DZIEŁA TEZ<sup>1</sup>

*Bycie jest Bogiem.* Początek pierwszej części *Dzieła Trzyczęściowego*, czyli *tez*, której pierwszy traktat dotyczy bycia i bytu oraz jego przeciwieństwa, którym jest nic. Dla jasności wywodów zawartych w tym traktacie i wielu następnych należy podać wstępnie kilka uwag.

Po pierwsze, tak jak wedle słów Filozofa, „białe oznacza samą jakość”, tak „byt” oznacza samo bycie. Podobnie również ma się rzecz w stosunku do innych. Na przykład „jedno” oznacza samą tylko jedność; „prawdziwe” prawdziwość; „dobre” dobroć<sup>2</sup>; „szlachetne” szlachetność; „słuszne” słuszność; „sprawiedliwe” sprawiedliwość itd. Tak samo z ich przeciwieństwami, mianowicie „złe” oznacza samo tylko zło; „fałszywe” samą fałszywość; „nieprawe” nieprawość; „niesprawiedliwe” niesprawiedliwość itd.

Po drugie, należy na wstępie zauważyć, że w inny sposób powinno się wydawać sądy o bycie, a inaczej o bycie „tym” lub „tamtym”. Podobnie,

<sup>1</sup> Podstawa przekładu: Meister Eckhart, *Prologus in Opus Propositionum*, w: tegoż, *Die lateinischen Werke. Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolorum Genesis*, t. I, red. K. Weiss, Stuttgart, s. 166-182. Dziękuję o. Miłosławowi Wylęgał OP za przejrzenie tłumaczenia i cenne uwagi.

<sup>2</sup> Właściwie „dobro-ść” – *bonitas*, abstrakt od „dobra”, analogicznie jak *veritas* względem *verum*. Należy pamiętać o dwuznaczności wyrazów *unum*, *bonum*, *verum*, czyli przymiotników, które podlegają też substancjalizacji i występują w funkcji rzeczownikowej. Stąd równoważne tłumaczenie: „jedno” oznacza samą tylko jedność; „prawda” prawdziwość; „dobro” dobroć.

inaczej o byciu prostym i samym w sobie [*absolutum*], bez żadnych dodatków, a inaczej o byciu „tego” lub „tamtego”. Podobnie też z innymi, na przykład w inny sposób o dobru samym w sobie, a inaczej o dobru „tym” lub „tamnym”, albo o dobru „tego” lub o tym, co dobre dla „tego”. A zatem, jeśli mówię, że coś jest, lub orzekam o czymś, że jest jedno, prawdziwe albo dobre, to wspomniane wyżej cztery określenia podpadają pod orzecznik jako drugi człon [zdania] i są brane formalnie i substancjalnie. Gdy jednak mówię, że coś jest „tym”, na przykład kamieniem, i że jest jednym kamieniem, prawdziwym kamieniem lub dobrem „tym”, czyli kamieniem, to wspomniane cztery określenia uznaje się za trzeci człon zdania. Nie są wówczas orzecznikami, lecz łącznikami lub dopełnieniem orzecznika.

Na wstępie należy zatem zaznaczyć, że, po pierwsze, jedynie Bóg jest we właściwym sensie bytem, jednym, prawdą i dobrem. Po drugie, dzięki<sup>3</sup> [*ab*] Niemu wszystko jest, jedno jest, prawdziwe jest i dobre. Po trzecie, wszystko bezpośrednio od [*ab*] Niego ma to, że jest, że jest jedno, że jest prawdziwe, że jest dobre. Po czwarte, jeśli mówię o byciu „tym”, albo o jednym „tym” lub „tamnym”, prawdziwym „tym” i „tamnym”, to określenia „to” i „tamto” nic więcej nie dodają ani niczego nie dołączają do bytości [*entitas*], jedności, prawdziwości czy dobroci niż „by”, „jedno”, „prawdziwe”, „dobre”.

[1] Pierwsze spośród tych czterech zdań, mianowicie: że jedynie Bóg jest we właściwym sensie bytem, jasno ukazuje się w słowach trzeciego rozdziału *Księgi Wyjścia*: „jestem, który jestem” i „ten, który jest, posłał mnie”; oraz w słowach *Księgi Hioba*: „ty, który jesteś jedyny”. Podobnie mówi Jan Damasceński, że pierwsze imię Boga brzmi: „jest, ponieważ jest”. Wiąże się z tym to, że wedle pierwszej księgi *Fizyki* Parmenides i Melissos uznawali wyłącznie jeden byt, a jednocześnie przyjmowali wielość bytu „tego” i „tamtego”, na przykład ogień, ziemię itp. Świadczy o tym Awicenna w księdze swej *Fizyki*, którą nazywa *Sufficientia*. Nawiązują do tego także słowa z szóstego rozdziału *Księgi Powtórzonego Prawa* i trzeciego rozdziału *Listu do Galatów*: „Bóg jest jeden.” Widać już w ten sposób prawdziwość wspomnianego zdania, które mówi, że bycie jest Bogiem. Dlatego temu, kto pyta o Boga, czym lub kim jest, odpowiada się, że jest byciem, wedle trzeciego rozdziału *Księgi Wyjścia*: „jestem, który jestem” i „który jest”, jak powiedziano powyżej.

<sup>3</sup> Przyimek „a”, „ab”, ze względu na jego ontologiczną „dosłowność” u Eckharta, najlepiej byłoby tłumaczyć jako „z”: z Boga (którym jest bycie) wszystko ma bycie; z bycia (które jest Bogiem) wszystko jest. Ze względów stylistycznych odstępuję jednak przeważnie od takiego tłumaczenia i oddaję „ab” terminami „dzięki” albo „od”.

Tak samo znowu rzecz ma się z jednym, a mianowicie że sam tylko Bóg jest we właściwym sensie jednym lub jeden, jak czytamy w szóstym rozdziale *Księgi Powtórzonego Prawa*: „Bóg jest jeden.” Wiąże się z tym to, że Proklos i *Liber de causis* często określają Boga imieniem „jeden” i „jedność”. Oprócz tego owo jedno jest negacją negacji. Z tego względu przysługuje tylko pierwszemu i pełnemu byciu, jakim jest Bóg, który w niczym nie podlega negacji, ponieważ wszelkie bycie zarazem już z góry posiada i w sobie zawiera.

W ten sam sposób rzecz ma się z prawdą, wedle czternastego rozdziału *Ewangelii Janowej*: „ja jestem prawdą”. Zaś Augustyn w ósmej księdze *O Trójcy Świętej* mówi: „Bóg jest prawdą”, „ponieważ Bóg jest światłem”, i poniżej: „gdy słyszysz, że jest prawdą, nie pytaj, czym jest”. „Trwaj więc, jeśli możesz, w tym pierwszym dotknięciu, którym zostaniesz porażony jak błyskawicą, skoro powiada się ci, że on jest prawdą.” I Augustyn chce powiedzieć, że to jest Bóg.

Tak samo rzecz ma się z dobrem. W osiemnastym rozdziale *Ewangelii Łukasza* czytamy: „nikt nie jest dobry, prócz samego Boga”; a w dziewiątym rozdziale *Ewangelii Marka*: „nikt nie jest dobry, prócz jednego Boga”. Proklos mówi zaś w swej dwunastej tezie: „Źródłem i pierwszą przyczyną wszelkich bytów jest dobro.” Wiąże się z tym to, że Dionizy uznaje dobro za pierwsze imię Boga. Również Augustyn powiada w trzecim punkcie ósmej księgi *O Trójcy Świętej*: „jeśli możesz, spójrz na samo dobro, a zobaczysz Boga”, „dobro wszelkiego dobra”.

Tyle o pierwszym spośród czterech zdań, mianowicie o tym, że sam tylko Bóg jest we właściwym sensie bytem, jednym, prawdą, dobrem, zaś pozostałe, poszczególne rzeczy są bytem „tym”, jak kamień, lew, człowiek itp., oraz jednym „tym”, prawdziwym „tym”, dobrym „tym”, np. dobry duch, dobry anioł itp.

[2] Drugie spośród czterech [zdań], a mianowicie, że od [*a*] samego tylko Boga wszystko ma bycie, bycie jednym, bycie prawdziwym i bycie dobrym, wynika z tego, co już wyżej powiedziano. Jakże bowiem cokolwiek miałoby być, jeśli nie dzięki [*ab*] byciu? Albo jak coś miałoby być jedno, jeśli nie dzięki jednemu lub przez jedno, czyli przez jedność? Albo prawdziwe bez prawdziwości lub dobre, jeśli nie przez dobroć, tak jak dla przykładu wszystko, co białe, jest białym dzięki bieli? Poza tym Boecjusz w dziele *O pocieszeniu* uczy, że tak jak dobro i prawda są ugruntowane i ustanowione przez bycie i w byciu, tak i bycie jest ugruntowane i ustanowione w jednym i przez jedno.

Tak więc jak wszystko od Boga, to jest bycia, ma bycie, tak ma i bycie jednym, i bycie dobrym, i podobnie bycie prawdziwym. Albowiem trzy pierwsze określenia w prawdzie i przez prawdę mają to, że są. Wszak, co



nie jest prawdziwie, w ogóle nie jest. Również jednym nie jest to, co naprawdę nie jest jedno, ani dobrem nie jest to, co naprawdę nie jest dobre. Wszak i złotem nie jest to, co nie jest złote prawdziwie i tak jest ze wszystkimi poszczególnymi rzeczami.

Oprócz tego „byt”, „jedno”, „prawda” i „dobro” określają to, co jest pierwsze w rzeczach, i to, co dla wszystkiego wspólne. Z tego względu są one obecne i pozostają wewnątrz wszystkiego przed pojawieniem się jakiegokolwiek przyczyny, która nie jest względem wszystkich pierwsza i powszechna. Są więc obecne wewnątrz wyłącznie za sprawą [a] samej tylko pierwszej i powszechnej przyczyny wszystkiego. Nie wyklucza to jednak oddziaływań przyczyn wtórnych. Forma ognia nie udziela bowiem ogniewi bycia, lecz bycia „tym”, ani bycia jednym, lecz bycia „tym” jednym, czyli ogniem i jednym ogniem. Podobnie jest z prawdą i dobrem. To zaś, że forma ognia udziela bycia ogniem, jednym, prawdziwym i dobrym, ma ona dzięki trwaniu pierwszej przyczyny, zgodnie ze słowami *Liber de causis*: „trwanie i istota wszelkiej inteligencji jest następstwem czystej dobroci, którą jest pierwsza przyczyna”; to samo zawiera komentarz do tego miejsca.

Ponadto, jak o tym wyżej wspomnieliśmy, nic, czyli żadne bycie, nie może zostać odmówione [*negari*] bytowi, czyli zanegowane [w wypowiedzi] o byciu, lecz przysługuje mu negacja negacji bycia. Tak też jednemu nie może zostać przypisana negacja niczego jednego, czyli żadnej jedności, poza negacją negacji jedności i jedna; podobnie jest z prawdą i dobrem.

Wynika z tego jasno, że każdy poszczególny byt ma od [a] Boga to, że jest, że jest jeden, że jest prawdziwy i że jest dobry. Każdy zaś byt ma każde ze wspomnianych określeń nie tylko od samego Boga, lecz ma je od Niego także w sposób bezpośredni.

[3] To zaś jest trzecie z czterech wyżej wymienionych, zasadniczych twierdzeń. Mianowicie, że każdy poszczególny byt nie tylko ma, lecz ma w sposób bezpośredni od Boga – bez żadnego pośrednictwa – całe bycie, całą swą jedność, prawdziwość i całą swą dobroć. Jak bowiem mogłoby być coś, pomiędzy czym a byciem wypadałoby coś pośredniego, a co w konsekwencji stałoby na zewnątrz, jakby na uboczu, poza samym byciem. Bycie zaś jest Bogiem.

W ten sam sposób jest z jednym i jakimkolwiek [określonym] jednym, z dobrem i jakimkolwiek [określonym] dobrem. Niczym jest bowiem wszystko, czego w jakiegokolwiek rzeczy bezpośrednio nie dotyka, nie przenika i nie formuje samo bycie. Podobnie, czegokolwiek nie dotyka ani dogłębnie nie formuje lub nie przyodziewa jedno, to nie jest jednym. Podobnie jest z prawdą i dobrem. Do tego odnoszą się słowa z ósmego rozdziału

*Księgi Mądrości* o mądrości, która jest Bogiem: „dotyka od krańca aż po kraniec z mocą i dobrocią”, i z pierwszego rozdziału *Księgi Izajasza*: „ja jestem pierwszy i ostatni [*novissimus*]”. To, co pierwsze, nie dopuszcza bowiem żadnego pośrednictwa. Dlatego na początku *Liber de causis* jest powiedziane, że wpływ pierwszej przyczyny na początku jest obecny, a na końcu nie. Jest obecny na początku, ponieważ jest pierwsza, a nieobecny na końcu, ponieważ [jako pierwsza] jest ostateczna [*novissima*].

Następnie, ponieważ Bóg, będąc całym sobą byciem, jest wprost jeden lub jednym, konieczne jest, aby całym sobą był bezpośrednio obecny w całej poszczególniej rzeczy. A zatem w żadnej jej części później niż w innej, ani w żadnej części za sprawą innej, jak pięknie uczy Augustyn w pierwszej księdze *Wyznań* zaraz po rozpoczęciu. To właśnie można zobaczyć we wszelkiej formie istotowej. Dusza bowiem całą sobą jest bezpośrednio obecna w całym ożywionym ciele i całą sobą formuje całe ożywione ciało bez czegoś pośredniczącego. Podobnie forma ognia całą sobą i bez zapośredniczenia jednocześnie dogłębnie formuje i przyodziewa całą istotę swej materii, nie część po części, lecz poszczególne części za sprawą całości [*per totum*]. Dlatego też bycie jest sprawą całości i jest jedną całością. Ze względu na to w siódmej księdze *Metafizyki* to całość jest nazywana byciem i staniem się, nie zaś część.

Wynika zaś z tego, że powstawanie jest czymś natychmiastowym, nie zaś stopniowym; nie ruchem, lecz kresem ruchu. Ukazuje się tu w sposób oczywisty błąd tych, którzy przyjmują jakieś stopnie, jakby formalnych zapośredniczeń, pomiędzy istotą materii i formą istotową złożenia. Jeśli zaś każda forma istotowa w istotowym przenikaniu przyobleka i formuje całą materię, bezpośrednio całą sobą i w całości, to musi to być najbardziej prawdziwe w stosunku do samego bycia, które jest w sposób powszechny formalną aktualnością wszelkiej formy i istoty.

O tym zaś, co zostało powiedziane, iż wszelki poszczególny byt ma bezpośrednio od samego Boga całe swe bycie, całą swą jedność, prawdziwość i dobroć, twierdzi się znów, co następuje: Niemożliwe jest, aby byciu samemu brakowało jakiegoś bycia, czyli jakiegoś sposobu lub rodzaju bytowania [*essendi*], i aby bycie to było w nim nieobecne. Albowiem poprzez to, że brak go i jest nieobecne w byciu, nie ma go i jest niczym. Bogiem wszak jest bycie. To samo należy powiedzieć o jednym. Czego bowiem brak jednemu i co jest w nim nieobecne, to nie jest jednym ani nie czyni [nic] jednym, ani nie może być sposobem lub rodzajem jednego. Na tej samej zasadzie to samo odnosi się do prawdy i dobra.

A zatem samemu bytowi, czyli byciu samemu, nie można odmówić w ogóle żadnej bytości [*entitas*]. Dlatego z bytem samym – z Bogiem – nie

można związać żadnej negacji, prócz negacji negacji wszelkiego bycia. Stąd bierze się to, że jedno, to jest negacja negacji, pozostaje w najbardziej bezpośrednim odniesieniu do bytu. A więc tak jak rzecz ma się z relacją bytu do bytów, tak też ma się z jednym w stosunku do wszystkiego, co – jako jakikolwiek sposób lub rodzaj jedna – jest jedno. Tak też z prawdą odnośnie wszystkiego, co prawdziwe, i z dobrem odnośnie do wszystkiego, co ogólnie i szczegółowo jest dobre.

[4] Zatem byt „ten” lub „tamten”, jedno „to” lub „tamto”, prawdziwe „to” lub „tamto”, dobre „to” lub „tamto”, o ile są „tym” lub „tamnym”, niczego zupełnie nie dodają, ani nie przymnażają bytości, jedności, prawdziwości i dobroci. A to jest czwarte spośród wymienionych zasadniczych twierdzeń. Mówiąc to zaś, nie odbieramy rzeczom bycia, ani nie niszczy my bycia rzeczy, ale ugruntowujemy [*statuimus*].

Wyjaśnimy zaś to w tej chwili dwojako: po pierwsze, za pomocą przykładów, po drugie, poprzez racje rozumowe. Pierwszy sposób rozpada się na trzy przykłady. Pierwszy przykład dotyczy materii i formy; drugi – części i ich całości; trzeci – człowieka, którego przyjęło Słowo.

Pierwszy przykład: wiadomo, że materia nie dostarcza żadnego bycia złożeniu [materii i formy] i nie ma sama z siebie zupełnie żadnego bycia prócz tego bycia, którego złożeniu udziela forma. Jednakże nie twierdzimy z tego powodu, że materia jest niczym, lecz że jest substancją i drugą częścią złożenia.

Odnosnie do drugiego przykładu: poszczególne części nie dostarczają zupełnie żadnego bycia swojej całości, lecz raczej całe swe bycie otrzymują od swej całości i w swej całości. W przeciwnym razie bowiem całość nie byłaby jednym, lecz byłaby w takiej liczbie, w jakiej są części – jeśli tylko jakakolwiek część dodawałaby swe własne bycie całości samej. Niemożliwe zaś jest, by dwa bycia lub więcej znajdowały się i były zmieszane w jednym, bardziej, niż gdyby wiele form istotowych znajdowało się w jednym podmiocie. Bycie bowiem jest tym, co samo przez siebie i z siebie ma zdolność odróżniania [rzeczy]. Dlatego jedno bycie nie może mieć wielu [rodzajów] bycia. I na odwrót, jeśli ma wiele form – na przykład jako podmiot wszystkich kategorii w obrębie gatunku – to pozostaje jednym byciem pod względem liczby dzięki jedności całego złożenia, mianowicie Piotra lub Marcina.

Odnosnie do trzeciego przykładu: w człowieku, którego przyjęło Słowo, dopuszczamy tylko jedno jedyne osobowe i hipostatyczne bycie samego Słowa. Mimo to Chrystus był prawdziwie człowiekiem w tym samym sensie co inni ludzie.

To zaś, co zawiera się w tym twierdzeniu, daleko bardziej odnosi się do stworzenia w stosunku do Boga Stwórcy niż do materii w stosunku do

formy lub do części w stosunku do całości, ponieważ Bóg jest przyczyną bardziej wewnętrzną, wcześniejszą, doskonalszą i bardziej powszechną.

Po drugie, to, co zostało powiedziane, można udowodnić poprzez racje rozumowe. Pierwszy sposób jest taki: wszystko, co daje bycie, stwarza oraz jest pierwszą i powszechną przyczyną wszystkiego, jak to wyżej powiedziano. Żadne zaś „to” lub „tamto” ani nie stwarza, ani nie jest pierwszą i powszechną przyczyną wszystkiego. A zatem żadne „to” lub „tamto” nie udziela bycia. To właśnie mówi Augustyn w pierwszej księdze *Wyznań*, w wersie piątym: „nie ma żadnej innej żyły, z której płynie w nas bycie i życie prócz tego, że stwarzasz nas, Panie”. I dalej dodaje: „Czy to moja wina, jeśli ktoś tego nie pojmuje?”

Drugi sposób jest taki: „pierwszy jest bogaty z natury [*per se*]”, jak jest powiedziane w *Liber de causis*. Ale nie byłby on ani „bogaty z natury”, ani „pierwszy”, jeśli coś innego udzielałoby bycia prócz niego samego. A zatem żaden byt „ten” lub „tamten” nie udziela bycia. Co prawda, formy udzielają bycia „tym” lub „tamnym”, jednakże tylko pod względem „tego” lub „tamtego”, nie zaś pod względem bycia. To właśnie jest powiedziane w pierwszym rozdziale *Ewangelii Janowej*: „wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie jest”. Bowiem owe „stało się” i „jest” oznaczają bycie.

Stąd bierze się trzeci sposób dowodzenia tezy: poza byciem i bez bycia wszystko jest niczym, również to, co zostało stworzone. Jeśliby więc coś innego prócz Boga udzielało bycia, Bóg nie udzielałby bycia wszystkiemu, i [nie na wszystko] w jakiś sposób by wpływał. Albo też to, co by dawał i [jak] by wpływał, byłoby niczym. Sprzeciwiają się temu słowa z pierwszego rozdziału *Listu św. Jakuba*: „daje wszystkim obficie” oraz słowa z jedenastego rozdziału *Listu do Rzymian*: „z niego i przez niego i w nim jest wszystko” itp.

Z kolei czwarty sposób jest taki: dobro „to” lub „tamto” i byt „ten” lub „tamten” posiadają całe swe bycie z [*ab*] bycia i przez bycie i w byciu. A zatem „to” lub „tamto” nie oddaje, w okrężnym ruchu, jakiegoś bycia byciu samemu, od którego, na sposób przyczynowy, otrzymuje bycie. Można to zobaczyć na dowolnym przykładzie. I tak, biała tarcza całe swe bycie białą, jako biała, otrzymuje dzięki bieli. Sama z siebie ani nie posiada zupełnie żadnej bieli, ani nie oddaje jej, jako tarcza, bieli samej. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że rzecz jest prawdziwie jedna dzięki temu, iż poszczególne własności, które posiada jako całość, ma od czegoś jedyne. Dla przykładu, ciało złożone jako całość ma rozmiar [*quantum*] tylko za sprawą samego rozmiaru [*quantitas*]. Poza nim zaś nic z tego, co jest w cielem – czy to materia, czy forma, czy któraś jakość itd. – niczego do tego rozmiaru nie dodaje. I dalej to samo ciało jako całość jest jakieś [*aliquale*] za sprawą

samej tylko jakości [*qualitas*], np. białe za sprawą bieli, czarne czerni itd. Nic innego – czy to materia, czy forma, czy wielkość itp. – zgoła niczego tu nie dodaje, ani nie sprawia, ani nie przymnaża jakości. Tym bardziej więc całe złożenie, np. kamień, ma bycie kamieniem dzięki [a] formie kamienia, jednakże bycie ma wyłącznie od [a] samego Boga, to jest od pierwszej przyczyny.

Co więcej, nie należy sobie wyobrażać, że przyczyny rzeczy – mianowicie przyczyna sprawcza, celowa, formalna i materialna – miałyby dostarczać i przyłączać złożeniu poszczególne bycia [*singula esse*]. To raczej rzecz jako całość, wraz ze wszystkimi swymi częściami i własnościami, otrzymuje to samo [jedyn]e bycie: od jedynego celu tylko i wyłącznie na sposób celowy; od formy na sposób formalny; od materii zaś na sposób pasywny i receptywny. Z kolei, jeśli w tej samej rzeczy znajdują się przyczyny tego samego rodzaju, np. wiele przyczyn sprawczych, lub celowych, to nie działają one wedle kolejności [jedna po drugiej]. Ale jedna poddana drugiej, niższa we władaniu wyższej, przynoszą – w jedynym działaniu – ten sam skutek zgodnie z porządkiem przyczynowania. Dwa [działania] bowiem, jako [odrębne] dwa, przynoszą zawsze odrębne [skutki]. To zaś koniecznie trzeba wiedzieć, aby orzekać o stosunku każdej przyczyny do pierwszej i najwyższej przyczyny wszystkiego, która jest Bogiem.

Rekapitułując pokrótce to, co zostało powiedziane, można to sprowadzić do siedmiu zdań:

Pierwsze powiada, że „byt” oznacza samo tylko bycie, „jedno” jedność, „prawdziwe” prawdziwość, a „dobre” samą tylko dobroć.

Drugie, że inaczej powinno się mówić o bycie, a inaczej o bycie „tym” lub „tamym”. To samo dotyczy innych, np. jednego, prawdy i dobra. Z tego względu byt jest tylko jeden i jest Bogiem; byty zaś „te” i „tamte” są liczne. W ten sam sposób jest też z jednym, prawdą, dobrem, jak to wyżej powiedziano.

Trzecie jest uzasadnieniem drugiego, dopiero wypowiedzianego. A mianowicie, gdy nazywam coś „bytem”, „jednym”, „prawdą” i „dobrem”, każde z tych określeń jest orzecznikiem zdania i pojmuję się je formalnie i substancjalnie. Gdy zaś mówię, że coś jest bytem „tym” i jednym „tym”, np. człowiekiem, i prawdziwym „tym” lub dobrym „tym” albo „tamym”, to żadne z tych określeń nie jest orzecznikiem, lecz łącznikiem lub dopełnieniem orzecznika.

Czwarte powiada, że tylko sam Bóg we właściwym sensie jest bytem, jednym, prawdą i dobrem.

Piąte, że tylko od [ab] samego Boga wszystko jest, jedno jest, prawdziwe jest i dobre jest.

Szóste, że bezpośrednio z [a] Boga wszystko ma to, że jest; że jest jedno; że jest prawdziwe; że jest dobre.

Siódme, że nic stworzonego nie dodaje ani nie przymnaża rzeczom w jakikolwiek sposób bytości, jedności, prawdziwości i dobroci.

Tymi więc wstępnymi uwagami, podanymi dla jasności tego, co trzeba powiedzieć, rozpoczniemy i powiedzmy: *Bycie jest Bogiem* itd.

przełożył Piotr Augustyniak

PIOTR AUGUSTYNIAK

## MYŚLENIE BYCIA CZY TEORIA ISTNIENIA?

### „ESSE” MISTRZA ECKHARTA I TOMASZA Z AKWINU

*Prolog do Dzieła tez*<sup>1</sup> stanowi wprowadzenie do pierwszej części *Opus tripartitum* – najważniejszego teoretycznego dzieła Mistra Eckharta. *Prolog* wraz z poprzedzającym go *Prologus generalis* powstał podczas drugiego pobytu Eckharta, w roli Magistra Teologii, na Uniwersytecie Paryskim w latach 1311-1313.<sup>2</sup> W *Prologu* Mistrz wypracowuje główne rysy swego dojrzałego myślenia ontologicznego, które poprzez *Kazania* stanowiące podwalinę niemieckiego piśmiennictwa filozoficzno-mistycznego weszło na trwałe w krwioobieg niemieckiej filozofii.

Najważniejszą kategorią tej ontologii jest termin *esse*, który po raz pierwszy znalazł się w centrum rozważań ontologicznych w traktacie Tomasza z Akwinu *De ente et essentia*<sup>3</sup>. Nasuwające się przypuszczenie, że Eckhart jest kontynuatorem Tomaszowego „egzystencjalizmu” metafizycznego, wydaje się ze wszech miar zasadne. Eckhart znał i bardzo cenil twórczość Akwinaty – swego zakonnego współbrata i poprzednika na paryskiej kate-

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Prologus in Opus Propositionum*, w: tegoż, *Die lateinischen Werke. Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolorum Genesis*, t. I, red. K. Weiss, Stuttgart, s. 166-182. Cytowane dalej jako Lw I.

<sup>2</sup> Por. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, s. 72.

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, w: *Tomasza z Akwinu opusculum „De ente et essentia”*. *Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV w.*, red. W. Senko, Warszawa 1978, s. 9-28. Cytowane dalej jako De.

drze. Jednakże sposób ujęcia *esse* jest w przypadku Mistra zupełnie odmienny, a przy tym w pełni autonomiczny i oryginalny. To, że zgodność obu tych sposobów myślenia jest wątpliwa, widać wyraźnie już w głównej tezie prologów: *Esse est deus*.

Stwierdzenie to jest na pierwszy rzut oka bliskie intuicjom Akwinaty. Jednakże teza Mistra zawiera w sobie ważkie i niepokojące odwrócenie. Nie, jak u Tomasza: „Bóg jest pełnią istnienia”, ale „Bycie jest Bogiem”.<sup>4</sup> Ujawnia się tu, jak głębokiego ontologicznego zwrotu dokonuje myśl Eckharta. Określę go wstępnie w następujący sposób: zwrot od metafizycznej teorii istnienia (*esse*) do myślenia bycia (*esse*). Na czym polega różnica? Spróbuję ją rozjaśnić, zderzając ze sobą treść obu traktatów.

### 1. DE ENTE ET ESSENTIA

Tomasz analizuje w swym traktacie pojęcie „bytu” (*ens*), które traktuje jako nazwę desygnatu o charakterze „empirycznym”. Co prawda, „bytem” bywa nazywane wszystko to, co można wyrazić w zdaniu twierdzącym,<sup>5</sup> a więc to, co da się pomyśleć, czyli każda niesprzeczna treść. Jednak Tomasz jest w swej analizie wierny węższemu znaczeniu tego pojęcia, które mu odpowiada zawsze coś w rzeczy, coś „realnego”.<sup>6</sup> Tożsamość „realnie” istniejąca. Przedmiotem logiczno-ontologicznej refleksji Akwinaty są najogólniejsze pojęciowe ujęcia tego, co napotykane jest przez człowieka. Interesuje go wyjaśnienie tego, co *realnie jest*, czyli *istnieje*.

Akwinata jest transcendentalistą. Poprzez swą pojęciową analizę poszukuje takiego sensu „bytu”, dzięki któremu określona i pojęta zostanie struktura rzeczy (tego, co realne) – jej jednoczesna i nieoddzielna realność oraz poznawalność. Wyjściowym sensem słowa *esse* jest dla Tomasza *to, co realne: to, co istnieje i jest dostępne w doświadczeniu*. Nie interesuje go, *czym konkretnie jest dana rzeczy, ale jak jest i pozwala się poznać*. Innymi słowy, *jaka jest struktura tego, co realne*. Określeniem *jak rzeczy jest właśnie „byt” („być realnie”)*. Drugim określeniem owego *jak jest* „istota” (*essentia*).

<sup>4</sup> Por. J. Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*, Athens Ohio 1978, s. 103: „In the 'Prologue' to the *Opus tripartitum* Eckhart sets out the 'first proposition' (...): being is God (*esse est deus*). He does not say, as did Aquinas, that God is being (*deus est suum esse*), but he adopts instead the more extreme expression that being is God.”

<sup>5</sup> „(...) secundo modo potest dici ens omne id, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat” (De, s. 9).

<sup>6</sup> „Sed primo modo non potest dici ens, nisi quo aliquid in re ponit” (De, s. 9).

Te dwa pojęcia są głównymi kategoriami, wyznaczającymi strukturę istnienia i poznawalności (jowości) tego, co realne.<sup>7</sup> Akwinata chce zbadać, jakie są korelacje znaczeń obu tych terminów. Dzięki temu chce wyjaśnić, jak jest to, co istnieje.

Dla Tomasza nazwa „byt” odnosi się zasadniczo i we właściwym sensie tylko do substancji,<sup>8</sup> czyli do tego, co w przeciwieństwie do przypadłości jest podmiotem swoich cech. Jest czymś-w-sobie, a nie w innym podmiocie. Dzięki temu istnieje ona samoistnie, czyli odrębnie i samodzielnie, niezależnie w swej rzeczywistości od istnienia czegoś innego. Substancjalne bycie-w-sobie pozwala powiedzieć o rzeczy, że *jest* czymś. To, co realne, jest tak, że jest-czymś. *Bycie-czymś* stanowi *jak* (strukturę, czyli rzeczywistość – „byt”) tego, co realne. Tak pojęty „byt” to inaczej *quidditas* („coś”). *Quidditas* zaś jest w filozofii, z czym zgadza się Tomasz, synonimem istoty (*essentia*).<sup>9</sup> Można więc powiedzieć, że znaczenia terminów „byt” i „istota” pokrywają się. Być realnie („byt”) to być czymś – mieć swoje coś („istota”) w sobie. *Byt=istota*.<sup>10</sup> „Istota” jest określeniem struktury, czyli rzeczywistości („bytu”), tego, co realne. Innymi słowy, „istota” określa to, co jest warunkiem możliwości, czyli podstawą *esse*.<sup>11</sup> Można więc powiedzieć, że we wstępnym rozważaniu tego, jak istnieją rzeczy codziennego doświadczenia, Tomasz nie wykracza poza arystotelesowski esencjalizm. To, co jest, czyli każde realne, podlegające doświadczeniu istnienie (rzecz), którego struktura (równość) zwie się „bytem”, jest nieodzownie czymś – podpada pod pojęcie „istoty”.

„Byt” określa przede wszystkim strukturę czegoś *względnie* samoistnego; albowiem wszystko, czego można doświadczyć, podlega zmianom i skazane jest na zniszczenie. Tomasz przejmuje wyjaśnienie tego stanu rzeczy od Arystotelesa. To, do czego mamy dostęp poprzez doświadczenie zmysłowe, jest jednocześnie zaktualizowane i pozostaje w możliwości do dalszej aktualizacji. Możliwość warunkuje możliwość zmiany. Możliwość zniszczenia bierze się ze współwystępowania w rzeczy obu dynamik: bycia w akcji i bycia w możliwości. Ich współwystępowanie świadczy bowiem o złożoności rzeczy. To zaś, co złożone, może ulec rozpadowi, a skoro może, to z pewnością kiedyś mu ulegnie. Rozpad ów musi oznaczać zupełną anihilację, gdyż oba substraty pozostają czymś realnie istniejącym dopóty, dopóki są połączone.

<sup>7</sup> „(...) ens autem et essentia sunt, quae primo intellectui concipiuntur” (De, s. 9).

<sup>8</sup> „(...) ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus” (De, s. 10).

<sup>9</sup> „(...) nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur” (De, s. 10).

<sup>10</sup> „(...) ens primo modo dictum est quo significat essentiam rei” (De, s. 10).

<sup>11</sup> „(...) essentia dicitur, secundum quo per eam et in ea ens habet esse” (De, s. 10).

Substrat aktualizujący zostaje nazwany „formą”, możliwościowy zaś „materią”.<sup>12</sup> W ten sposób to, co podlega doświadczeniu, zostaje nazywane przez Tomasza „substancją złożoną”. Struktura tego, co realne, oznaczana przez „byt”, czyli „istotę”, jest więc złożeniem „materii” i „formy”.

Wydaje się, że to esencjalistyczne stanowisko wyjaśnia w sposób zadowalający *jak* tego, co realne, łącznie z bardzo kłopotliwymi dla tego poglądu zdarzeniami zmiany i zniszczenia. Jednakże w obszarze doświadczenia mieści się coś, co podważa to stanowisko. Tą szczególną, kłopotliwą dla esencjalizmu, rzeczą jest człowiek, czyli rzecz o zdolności intelektualnego poznania. Struktura człowieka, jako rzeczywistość ulegająca zmianom i podległa śmierci, pozostaje złożeniem z formy i materii. Jednak człowiek, poznając intelektualnie, uchwytytuje niematerialny sens, odebraną od możliwości (zmiany) czystą „formę” rzeczy. Konsekwencje tego faktu są dalekosiężne. W myśl zasady, będącej tu ważkim założeniem, że tylko podobne poznaje podobne, w człowieku musi być „coś”, co samo w sobie jest od „materii” wolne. Skoro człowiek jest zdolny do poznawczego oderwania „form” związanych istotnie z „materią”, to jego własna „forma” musi być związana z „materią” w sposób umożliwiający jej równieś wtedy, gdy nastąpi rozpad złożenia. „Forma” ta zachowuje samoistność, czyli substancjalne bycie, również bez „materii”. Jest więc nieśmiertelna.<sup>13</sup> Dlatego – przekonuje Tomasz – należy uznać, że realnie istnieje coś, czego doświadczyć można tylko pośrednio, co z racji intelektualnego poznawania nie może być ustrukturyzowane wedle dotychczasowych ustaleń. W przypadku takiej rzeczy nie sprawdza się wypracowana wcześniej koncepcja „bytu” i „istoty” jako złożenia z materii i formy. Tomasz przyjmuje więc, że zbiór substancji – tego, co w ścisłym sensie realne – dzieli się na dwa podzbiory. Pierwszy obejmuje rzeczy nieobdarzone intelektualnym poznaniem, tzw. substancje *złożone*, drugi – obdarzone nim, tzw. substancje *proste*.<sup>14</sup>

Człowiek, jako istnienie doświadczane zmysłowo, posiadające ciało, zmieniające się i umierające, jest szczególnym przypadkiem substancji złożonej.

<sup>12</sup> „In substantiis igitur compositis materia et forma notae sunt” (De, s. 11).

<sup>13</sup> „Videmur enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet, quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque sit etiam sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus” (De, s. 19).

<sup>14</sup> „Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae” (De, s. 10).

żonej. Szczególnym, bo z racji intelektualności jego dusza jest granicznym przypadkiem substancji prostej.<sup>15</sup> Aby wyjaśnić specyfikę duszy jako podmiotu niematerialnego poznania, Tomasz przystępuje do transcendentnego określenia struktury substancji prostej w ogóle, czyli tzw. czystych, anielskich inteligencji, które inaczej niż dusza nie wchodzą w ogóle w złożenie z materią.

„Istota” w przypadku substancji złożonej oznacza złożenie „formy” i „materii”. „Istotą” rzeczy jest bycie-czymś, którego nieredukowalnym aspektem jest bycie-w-możliwości do przemiany i zniszczenia. Z kolei „istota” substancji prostej oznacza takie bycie-czymś, które nie wiąże się z możliwością zmiany i rozpadu. „Istotą” jest tu bowiem prosta, niezwiązana „forma”. *Istota = forma*.<sup>16</sup> Na mocy wcześniejszych analiz również „byt” inteligencji, jako tożsamy z „istotą”, musiałby zrównać się z „formą”. Wówczas „forma”, oznaczająca bycie-w-akcie, wyczerpywałaby realność inteligencji, która byłaby czystą, ostateczną aktualnością, nie pozostającą już w możliwości do czegokolwiek, a więc niczym się nie wyróżniającą. Jednakże taki akt może być tylko jeden.<sup>17</sup> Należałoby więc przyjąć, że jest tylko jedna dusza i inteligencja oraz że jest ona Bogiem. Takie rozwiązanie jest dla Akwinaty dosłownie nie-do-rzeczne, sprzeczne z dostępną w doświadczeniu wielością ludzkich indywiduów. Dlatego uznaje on, że „byt” substancji prostej nie może być tożsamy z „formą” i oznaczać czystego aktu.<sup>18</sup> A zatem „byt” ów nie może być tożsamy z „istotą”. Kluczowe ustalenie dotychczasowych analiz zostaje w ten sposób podważone. Akwinata jest zmuszony, przynajmniej w przypadku inteligencji, do podjęcia rozważań od nowa. Zastanawia się, jak obecna jest w substancjach „prostych” – jak to określa – „domieszka możliwości”<sup>19</sup>.

Analiza ta przynosi wynik zupełnie nowy i „nadspodziewany”. Podczas gdy „istota” inteligencji tożsama jest z jej „formą”, jej „byt” jest złożeniem „istoty” („formy”) i „istnienia” (*esse*). Odkrycie tej różnicy uzasadnia, jak możliwa jest wielość dusz i inteligencji. Pozbawione „materii” są one

<sup>15</sup> „Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus” (De, s. 22).

<sup>16</sup> „Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens, et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea predicatur” (De, s. 20).

<sup>17</sup> „Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, quod fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae” (De, s. 20).

<sup>18</sup> „Huiusmodi autem substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimodo simplicitas naturae, ut sint actus purus” (De, s. 20).

<sup>19</sup> „Permixtio potentiae” (De, s. 20).

„formą” aktualizowaną przez „istnienie”. „Istota” („forma”) jest w możliwości do „istnienia”, a „istnienie” oznacza aktualizację „istoty”. Inteligencje i dusze są więc substancjami prostymi pod względem niezłożoności ich „istoty”, jednakże jako realnie istniejące rzeczy pozostają złożone z aktu i możliwości. Dzięki temu może być ich wiele.<sup>20</sup>

Tomasz odkrywa owo zdwojenie dzięki specjalnej, wypracowanej przez siebie, metodzie analizy, tzw. *separacji*. Opiera się ona na tym, że można pomyśleć coś, czyli ująć „istotę” danej rzeczy, nie rozstrzygając, czy rzecz o takiej „istocie” realnie istnieje. Można więc odseparować „istotę” od „istnienia”. Akwinata wyciąga stąd wniosek, że pojęcia „istnienia” i „istoty” oznaczają coś różnego w strukturze rzeczy,<sup>21</sup> choć jednocześnie realnie nierozdzielne. Różnica ta w oczywisty sposób pokrywa się z poczynionym na wstępie rozróżnieniem dwu sensów słowa „byt”. Odróżnia bowiem to, co pomyślane, czyli pewien sens, od jego realnej konkretyzacji. Tomasz zauważa teraz jednak, że „istota” czegoś realnego nie może być podstawą, czyli warunkiem możliwości, jego istnienia, gdyż sama potrzebuje „istnienia”, aby realnie być.<sup>22</sup> *Następuje tu istotne przesunięcie*. W wyjściowym stanowisku „istota” była określeniem tego, *jak* jest to, co realne – jego całej struktury, czyli realności. „Istota” oznaczała tu dokładnie to samo co „byt”, czyli realność konkretnego istnienia (*esse*) (rzeczy). Teraz opis owej struktury domaga się dwu nie pokrywających się określeń: „istota” i „istnienie” (*esse*). Termin *esse* zmienia więc swoją pozycję. Zostaje przesunięty na wyższy (drugi) poziom teorii. Zmienia się diametralnie jego znaczenie.

Zobrazuję, na czym polega to przesunięcie, odwołując się do precyzyjnej niemieckiej terminologii filozoficznej. W wyjściowym stanowisku Tomasa *esse* było odpowiednikiem *Seiende*, czyli pewnego bytującego konkretnego, którego strukturę można było określać zamiennie jako „istota” (*essentia = quidditas*) – niemieckie *Was-sein* – i „byt” (*ens*), czyli *Sein*. W stanowisku wypracowanym dzięki separacji struktura *Seiende* określana jest nadal terminem *Sein*, który nie jest już jednak tożsamy z *Was-sein*, ale oznacza to, co łącznie oznaczają terminy *Was-sein* i *esse*, czyli „istnienie” *vel*

<sup>20</sup> „Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset” (De, s. 21).

<sup>21</sup> „Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo (...) Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate” (De, s. 20).

<sup>22</sup> „Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei” (De, s. 21).



„egzystencję”. *Esse*, odpowiadając tu dokładnie niemieckiemu *Dasein*, oznacza więc drugi aspekt struktury *Seiende*. Odnosi się do pewnego, konstytutywnego wymiaru jego *jak*, jego struktury. Znaczeniem słowa *Sein* (*ens*) jest realność *Seiende*. Znaczeniem słowa *Dasein* (*esse*) jest jeden z dwu aspektów tej realności. A ponieważ operację separacji przeprowadzić można na dowolnej rzeczy, a nie tylko na inteligencji, „istnienie” odróżnione od „istoty” staje się kolejnym *transcendentalnym określeniem* nie tylko inteligencji, ale każdej rzeczy.

Tomaszowa teoria „istnienia”, wypracowana po to, aby uzasadnić możliwość intelektualnego poznania i związanej z nim nieśmiertelności, zmusza go do podważenia swego wyjściowego esencjalizmu. Czy jednak podważenie to prowadzi do przewyżczenia?

Sens zdwojenia „istoty” i „istnienia” jest taki, że substancją, czyli czymś realnym, samodzielnie istniejącym, jest tylko to, co jest-czymś. Substancją nie jest zaś ani samo „coś” rozumiane jako pewna niesprzeczna treść, ani samo „jest”. W języku Tomasza: ani „istota”, ani „istnienie” nie jest samoistne, czyli nie bytuje samodzielnie. Ponieważ zaś źródłem realności nie jest „istota” rzeczy, ale „istnienie”, które nie pochodzi od istoty, a w rzeczy jest zawsze skończone i ograniczone, dlatego musi mieć ono źródło w istnieniu samoistnym, nieskończonym i nieograniczonym.<sup>23</sup> Tomasz, zastanawiając się, jak jest „istnienie”, przekształca pytanie *jak?* w pytanie *skąd?* i dochodzi do wniosku, że jego podstawą jest istnienie, które nie jest strukturą tego, co realne, ale samo realnie istnieje. Istnienie, które jest substancją i którego realność podpada pod termin „byt”. Ową substancją, której „istota” oznacza istnienie, jest Bóg. Tomaszowi szczególnie zależy na jego substancjalnym, analogicznym do innych rzeczy charakterze. Dzięki temu Bóg jest podmiotem własności, które można o nim analogicznie orzekać, bez czego niemożliwa byłaby, tak ważna dla Akwinaty, pozytywna teologia.<sup>24</sup>

Zauważmy, że w ten sposób Tomasz miesza ze sobą dwa poziomy teorii. Na pierwszym znajdowała się rzecz, coś realnie istniejącego (*Seiende*). Na drugim znajdowało się *jak* owej rzeczy, czyli jej struktura, *sens vel*

<sup>23</sup> „Ergo oportet, quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud, quod est per se, sicut ad causam primam, oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, ex eo quod ipsa est esse tantum, alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quod non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est” (De, s. 21).

<sup>24</sup> „Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant perfectiones reliquae et nobilitates. Immo habet Deus perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur” (De, s. 23).

warunek możliwości (podstawa), oznaczane terminami „byt” (*Sein*), „istota” (*Wassein*) i „istnienie” (*Dasein*). Pytając o *skąd* owego „istnienia”, Tomasz sprowadza je ponownie na pierwszy poziom teorii. Substancjalizuje i reifikuje transcendentalny sens (*jak*). Sprowadza go do realnego komponentu rzeczy. *Dasein* staje się tu realną częścią *Seiende*, czymś z pierwszego poziomu teorii, co samo domaga się wyjaśnienia. Jak powiedziałby Husserl, istnienie staje się jednym z fenomenów ze sfery obowiązywania.<sup>25</sup> Co więcej, wyjaśnienia tego – jako sprawczej przyczyny, a nie sensu i warunku możliwości – szuka nie na drugim, ale w na pierwszym poziomie teorii, w przestrzeni tego, co realne. Wyjaśnieniem tym jest *Seiende=Dasein*. Wyjątkowość i jedyność owej rzeczy polega *nie* na tym, że nie mieści się w sferze realności i przekracza bycie-czymś, ale jedynie na tym, że znaczenia pojęć *Sein*, *Was-sein*, *Dasein* zrównują się w jego przypadku i pokrywają ze znaczeniem pojęcia *Seiende*. Oba poziomy teorii zostają w ten sposób utożsamione, a myślenie transcendentalne Tomasza popada w zdroworozsądkowy „realizm”. Komentarz Heideggera:

W metafizyce *Dasein* jest nazwą sposobu, w jaki *Seiende* realnie bytuje, i oznacza to samo, co bycie obecnym. (...) Poprzez całe dzieje metafizyki ciągnie się jednak nieprzypadkowy zwyczaj, aby nazwę realności *Seiende* przenosić na nie samo (...) W ten sposób *Dasein* jest zaledwie poprawnym niemieckim przekładem *existentia*. (...) Chwilowo *Dasein* nie znaczy nic innego. W związku z tym można mówić o rzeczowym, zwierzęcym, ludzkim, czasowym *Dasein*.<sup>26</sup>

Ostatecznym wynikiem przeprowadzonej do końca, ponownej analizy struktury „bytu” jest wniosek, że każda rzecz ma swoje *esse*. Wniosek ten podważa wyjściowe twierdzenie, że strukturę każdego *esse* (każdego realnego istnienia) wyczerpuje „istota”. *Esse* nie jest jednak „istnieniem”, czyli drugim obok „istoty” aspektem struktury rzeczy. Taki pogląd, utożsamiający *esse* z jednym, wspólnym, transcendentalnym warunkiem możliwości tego, że każda rzecz jest realna, ostatecznie wydaje się Tomaszowi błęd-

<sup>25</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie. Z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, Warszawa 1982, s. 25.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989, s. 295-296. („In der Metaphysik ist 'Dasein' der Name für die Art und Weise, wie Seiendes *wirklich* seiend ist, und meint soviel wie Vorhandensein (...) Durch die ganze Geschichte der Metaphysik zieht sich aber der nicht zufällige Brauch, den Namen für die Wirklichkeitsweise des Seienden auf dieses selbst zu übertragen (...) Dasein ist so nur die gute deutsche Übertragung von *existentia* (...) Durchgängig meint 'Dasein' nichts anderes. Und man kann demgemäß vom dinglichen, tierischen, menschlichen, zeitlichen Dasein sprechen.”)

ny.<sup>27</sup> Istnienie jest według niego przyłączanym z zewnątrz komponentem, bez którego żadna rzecz nie istnieje. Istnień jest więc tyle, ile rzeczy, czyli istniejących „istot”. *Esse* danej rzeczy, nie będąc tożsame z jej całością, jest czymś realnym w niej. W ten sposób nie tylko powraca podważony wcześniej esencjalizm, ale zostaje on umocniony i ugruntowany. Wszystko, co jest, jest czymś, czyli ma strukturę „istoty”. Podpada pod nią – całościową strukturę rzeczy – również istnienie jako niesamoistny, ale realny komponent rzeczy.

Tomasz ugruntowuje w ten sposób swoje „realistyczne” stanowisko. Wszystko, co w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest, realnie istnieje. Ma strukturę bycia-czymś. Nie ma niczego, co w swej strukturze nie miało by aspektu „istoty”. Wszystko, co jest, przynajmniej w analogicznym sensie jest rzeczą-substancją. Skrajnym przypadkiem tego „realizmu” jest Bóg. Teoria *esse* Akwinaty nie jest przewyżczeniem esencjalistycznej, metafizycznej tradycji, ale jedną z jej najistotniejszych, najdobitniejszych postaci.

## 2. ESSE EST DEUS

Eckhart rozpoczyna *Prolog* do *Opus Propositionum* od dwu uwag dotyczących użycia najbardziej ogólnych pojęć, tzw. transcendentaliów („byt”, „jedno”, „prawda”, „dobro”), oraz różnych sposobów orzekania za ich pomocą. Te dwie uwagi mają dla zrozumienia jego myśli ogromne znaczenie.<sup>28</sup> W pierwszej uwadze powiada, że pojęcie „byt” (*ens*) oznacza samo bycie (*esse*), analogicznie pozostałe pojęcia ogólne, np. termin *verum* („prawda” *vel* „prawdziwe”) oznacza *veritas* – prawdziwość.<sup>29</sup> Jakiego rodzaju desygnatem jest *esse*? Światło rzuca na to druga uwaga. Eckhart zauważa w niej, że pojęć „byt” i pozostałych wymienionych terminów używa się w zdaniu na dwa sposoby. Pierwszy, formalny i substancjalny, polega na tym, że „byt” jest orzecznikiem zdania – „x jest bytem”, dosłownie: „x jest będący”, lub prościej: „x jest”. Analogicznie z pozostałymi transcendentami

<sup>27</sup> „Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est” (De, s. 22).

<sup>28</sup> „Ad evidentiam igitur dicendorum in hoc tractatu et pluribus sequentibus quaedam prooemialiter sunt praenotanda” (Lw I, s. 166).

<sup>29</sup> „(...) ens solum esse significat” (Lw I, s. 166).

liami,<sup>30</sup> np. *verum* w zdaniach typu „x jest prawdziwe”. Drugi polega na tym, że „byt”, „prawdziwe” *etc.* są łącznikami zdania lub dopełnieniami orzecznika<sup>31</sup> – „x jest czymś bytującym”, lub krócej: „x jest tym” *vel* „x jest czymś prawdziwym”, „x jest prawdziwym tym”. Eckhart podaje przykłady: „coś jest kamieniem”, „coś jest prawdziwym kamieniem”. Ponieważ desygnatem pojęcia *ens* jest *esse*, dlatego podmiotem, o którym można w sposób właściwy – formalny i substancjalny – orzec, że „jest bytem”, czyli „bytuje”, po prostu „jest”, jest wyłącznie *esse*. Pozostałe zdania, w których „byt” („jest”) nie jest orzecznikiem i nie jest orzekany w sposób właściwy, ale jedynie wtórny, jako uzupełnienie orzecznika lub łącznik zdania, można orzec tylko o czymś, co Eckhart określa jako „to” i „tamto” – *hoc et hoc*.

Eckhart z tych uwag natury logiczno-językowej wyciąga radykalne wnioski ontologiczne. Za dwoma odmiennymi sposobami wydawania sądów kryje się ontologiczna różnica pomiędzy byciem a „tym” i „tamnym”. Na czym ona polega? Najogólniej rzecz biorąc na tym, że bycie („byt”) *jest*, a „to” lub „tamto” *jest czymś*. Opracowaniu tej różnicy Eckhart poświęca pozostałą część *Prologu*. Dokonuje tego, dowodząc i komentując cztery twierdzenia.

Określenie „to” i „tamto” odnosi się do wszystkiego, co realnie istnieje i może być przedmiotem doświadczenia. Eckhart podaje przykłady: kamień, lew, człowiek, anioł, duch. „To” i „tamto”, przełożone na język Tomasza, obejmuje zarówno substancje złożone, nie poznające intelektualnie (kamień, lew), jak i substancje proste – formy substancjalne zupełnie niezłożone z materią lub złożone z nią „docześnie” – które poznają niematerialnie (człowiek, anioł, duch).

Termin „to” lub „tamto” oznacza każdą realnie istniejącą jednostkową rzecz, odpowiada temu, co u Tomasza określiliśmy jako *Seiende*. Zakres tego pojęcia obejmuje *wielość* rzeczy. Pojęcie owo mieści się więc na pierwszym poziomie teorii. Eckhart analizuje też strukturę „tego” i „tamtego”, wychodząc na drugi poziom teorii, który był głównym przedmiotem zainteresowań Akwinaty. Dla opisu tej struktury używa tych samych co on określeń: „materia”, „forma”, „złożenie” oraz innych, tj. „jakość”, „wielkość” *etc.* Pojęcia te nie są jednak głównym przedmiotem jego analiz. Odwołuje się do nich przede wszystkim w przykładach. Podstawową strukturą drugiego poziomu teorii, którą wypracowuje i analizuje Eckhart, jest *bycie-czymś*. „To” lub „tamto” jest zawsze „tym bytującym” („tym bytem” –

<sup>30</sup> „(...) in praedicato cadunt tamquam secundum adiacens praemissa quattuor et formaliter accipiuntur et substantive” (Lw I, s. 167).

<sup>31</sup> „Copula vel adiacens praedicati” (Lw I, s. 167).

ens hoc)<sup>32</sup>, czyli *chymś*, dla którego Mistrz rezerwuje w staroniemieckim języku *Kazań* termin *ih̄t*.<sup>33</sup> Eckhart podobnie do Akwinaty twierdzi, że strukturą (*jak*) tego, co realne, jest bycie-czymś – Tomaszowa „istota”. „*To-bytujące*” = „istota”. Przywołując użytą wcześniej terminologię: *Was-sein*. Z drugiej strony użycie terminów „to” i „tamto” w *Kazaniach* (staroniemieckie *diz und daz*), wedle których bycie „tym” lub „tamtym” możliwe jest tylko jako bycie „tu” lub „tam”,<sup>34</sup> wskazuje, że drugim istotnym określeniem struktury realności jest u Eckharta „bytujące tu”, czyli „istnienie”, „bycie tu oto” (*Da-sein*). W ujęciu Mistrza strukturą tego, co realne, czyli „tego tu”, podobnie jak u Akwinaty, jest bycie-czymś („istota”) i „istnienie”, *Was-sein* i *Dasein*, dwa aspekty jednej struktury. Aspekty nierozdzielnie związane ze sobą, bowiem być-tym oznacza istnieć (być-tu), a istnieć oznacza być-tym.

W radykalnej różnicy wobec *Seiende*, o strukturze *Was-sein* i *Dasein*, Mistrz stawia *esse*, dla którego rezerwuje określenie *ens* (*Sein*). *Sein*, jako nazwa bycia, nie jest więc w żadnym razie określeniem czegoś realnego, istniejącego i będącego czymś, ani jego struktury. Nie jest *jak*, czyli strukturą i warunkiem możliwości „tego” i „tamtego”. Czym więc jest, a dokładniej, *jak* jest bycie? Najprostsza, przywołana już odpowiedź: bycie jest „bytem”; jest tym, co jest; jest byciem i niczym innym. Próbuując wyjaśnić, czym jest bycie samo w sobie i od jego strony, natykamy się od razu na niewiele mówiącą tautologię. Dlatego Eckhart próbuje zbliżyć się do sensu bycia od strony „tego” i „tamtego”. Każde „to” określa coś wyróżnionego pośród innych coś; coś, czemu brak czegoś innego. „To” jest więc zawsze *negacją*: „to” a nie „tamto”. Bycie zaś, będąc radykalnie *inne* do „tego” i „tamtego”, nie może pozostawać w żadnej opozycji; nie ma w nim żadnego braku bycia. W tym sensie jest ono absolutnie jedno, nie ma w nim negacji właściwej dla bycia-czymś. Jest więc *negacją negacji*.<sup>35</sup> Pozostawanie w różnicy wobec „tego” i „tamtego” nie umniejsza tej jedyności i pełni. Przeciwnie, właśnie na tej jedyności i pełni zasadza się jego różnica (*innosc*), gdyż „to” jest z zasady czymś nie-pełnym i nie-jedynym (jest wielością).

<sup>32</sup> „(...) solus deus est ens (...) reliquorum autem singulum est ens hoc” (Lw I, s. 170).

<sup>33</sup> „Der iht sihet oder vellet iht in d̄in bekennen, daz enist got niht; d̄a von niht, wan er noch diz noch daz enist” (Meister Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, t. III, red. J. Quint, Stuttgart, s. 223).

<sup>34</sup> „(...) der herre (...) enist diz noch daz und enist weder hie noch d̄a” (tamże, s. 120-121).

<sup>35</sup> „Praeterea li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse (...) competit, de quo nihil negari potest” (Lw I, s. 169).

Owa jedynosc i pełnia *esse* pozwala Eckhartowi stwierdzić: bycie jest Bogiem. Bóg bowiem jest tym, kto nic nie traci i w niczym nie jest ograniczony przez to, że istnieją stworzenia. Tak jak tylko byciu przysługuje termin „byt”, tak też – powiada Eckhart w pierwszym twierdzeniu – tylko Bóg jest we właściwym sensie „bytem”.<sup>36</sup> To jest pierwsze zasadnicze stwierdzenie Eckharta. Sprowadza ono różnicę teologiczną (Bóg – stworzenie) do różnicy ontologicznej (bycie – „to” i „tamto”) i pozbawia ją obecnego u Tomaszsa i w całej metafizycznej tradycji sensu. Różnica teologiczna nie jest u niego sposobem, w jaki różnią się od siebie dwie analogiczne substancje.

Inną drogą pozwalającą zbliżyć się do sensu bycia jest analiza tego, że każde „to” i „tamto”, choć nie jest „bytem”, istnieje. Będąc czymś, jest-tu. Skoro tylko bycie jest byciem, wszystko, co jest-tu, musi być dzięki byciu. Bycie jest więc przyczyną tego, że coś istnieje. Jest to przyczyna pierwsza i powszechna (obejmująca wszystko)<sup>37</sup>. Mówiąc „przyczyna”, Eckhart nie ma na myśli transcendentnego warunku możliwości, czyli podstawy i struktury rzeczy. Nie pozbawia to jednak struktury mocy warunkowania: udziela ona „temu” i „tamtemu” bycia-tym, np. forma ognia sprawia, że ogień jest ogniem. „To” i „tamto” istnieje jednak wyłącznie dzięki byciu, a dokładnie: z [*ab*] niego.<sup>38</sup> Nie oznacza to jednak, że bycie, nie będąc strukturą rzeczy, jest zewnętrzną przyczyną sprawczą, która mieści się podobnie jak „to” i „tamto” na pierwszym poziomie teorii. Nie będąc ani „tym”, ani „tamtym”, nie zamieszkuje ani na pierwszym, ani na drugim poziomie teorii, bycie jest czymś pozostającym *wewnątrz* tego, co realne. Jest *źródłem* bijącym wewnątrz „tego” i „tamtego”. Takie konsekwencje ma drugie twierdzenie Eckharta.

Bycie – Bóg i źródło – pozostając wewnątrz rzeczy, jest nie tyle pierwszą przyczyną, która posługuje się czymś pośrednim (przyczyną wtórną), aby udzielić rzeczy istnienia, ale jest przyczyną jedyną – pierwszą i ostatnią.<sup>39</sup> Każde „to i tamto” czerpie swe istnienie bezpośrednio z bycia-źródła. Bezpośrednio z niego jest-tu. Pogląd ten jest ukrytą polemiką z Tomaszem,<sup>40</sup> który skończonemu istnieniu rzeczy powierza rolę pośrednika pomiędzy Bogiem-istnieniem a jej realnością. Jeśli jednak istnienie rzeczy, polemizuje z tym poglądem Eckharta, jest czymś pomiędzy nią a byciem samym, to jest na zewnątrz bycia i nie jest byciem. A więc takie pośredniczące istnie-

<sup>36</sup> „(...) solus deus est ens (...) proprie” (Lw I, s. 170).

<sup>37</sup> „Causa prima et universali omnium” (Lw I, s. 171).

<sup>38</sup> „Quomodo enim quippiam esset nisi ab esse?” (Lw I, s. 170-171).

<sup>39</sup> „Prima et novissima” (Lw I, s. 173).

<sup>40</sup> Por. K. Ruh, *Meister Eckhart...*, dz. cyt., s. 79, 82-86.

nie nie-jest, jest niczym,<sup>41</sup> ani byciem, ani „tym” lub „tamtym”, ani jego strukturą. Jedynie bycie więc całym sobą przenika, formuje, dotyka każde „to”, w każdej jego części i w każdym aspekcie.<sup>42</sup> Tak brzmi trzecia teza Eckharta.

Wynika stąd jeszcze jeden wniosek dotyczący bycia. Skoro „to” i „tamto” całe swe bycie-tu czerpie z bycia, to żadne „to” i „tamto” ani jego struktura nie dodaje nic do bycia. Nie jest niczym ponad i poza byciem. Jest to najbardziej radykalna z tez *Prologu*, która wydaje się unieważniać wyjściową ontologiczną różnicę. Z drugiej strony stanowi ona powtórzenie i rozjaśnienie wyjściowej tautologii: tylko bycie jest; tylko bycie jest byciem. To, co nie jest byciem, nie dodaje nic do bycia i w ściałym sensie w ogóle *nie jest*, gdyż żadna rzecz nie ma swojego bycia (istnienia). Eckhart zastrzega jednak, że jego myśl nie prowadzi do „monistycznych” wniosków. Nie chodzi tu o „panteistyczne” rozpuszczenie „tego” i „tamtego” w Bogu, ale o ich ugruntowanie.<sup>43</sup> Do tej pory Eckhart wskazał *explicitie* na dwa aspekty ugruntowania „tego” i „tamtego” w byciu. Każde „to” i „tamto” jest-tu z [ab] bycia i *przez* [per] bycie (*przez*, bo jest z bycia bezpośrednio). Teraz wskazuje na trzeci aspekt tego ugruntowania. Nie tylko z i przez, ale też *w* [in] byciu.<sup>44</sup> Owo *bycie-w*, immanencja, wyklucza „monizm” i „panteizm” w taki sam sposób, jak sformułowana na początku różnica ontologiczna wyklucza „dualizm”. O „dualizmie” nie może być mowy, dlatego że po obu stronach różnicy nie stoją dwie przeciwstawne substancje, ale z jednej strony „to” i „tamto” – Tomasz rzekłby, substancjalne coś – a z drugiej strony bycie, nie mieszczące się w opozycjach: substancja – przypadłość, samoistne – niesamoistne. Po jednej stronie różnicy jest „to” i „tamto”, po drugiej bycie, które jest zupełnie *innym*, a jednocześnie *źródłowym* wobec „tego” i „tamtego”. O „monizmie” nie może być mowy z tego samego powodu. „To” i „tamto” wewnątrz bycia nie zostaje sprowadzone do roli jego przypadłości, gdyż bycie jest zupełnie *inne* niż substancja, w której zakotwiczona jest przypadłość.

Zupełna, źródłowa *inność* bycia nie jest opozycją, ale jest płodną różnicą, która pozwala być-tu. Jest jedynym miejscem, w którym możliwe jest

<sup>41</sup> „Quomodo enim esset, inter quod et esse medium caderet, et per consequens staret foris, quasi a latere, extra ipsum esse?” (Lw I, s. 173).

<sup>42</sup> „Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est” (Lw I, s. 173).

<sup>43</sup> „Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus” (Lw I, s. 176).

<sup>44</sup> „(...) ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse” (Lw I, s. 179).

„to” i „tamto”. Żywnym gruntem, poza którym nic nie może wzrastać. Źródłem, wewnątrz którego „to” i „tamto” zostaje wyróżnione; poza którym nie ma nic. Immanencją, która nie jest „stroną” ontologicznej różnicy, ale sposobem jej dziania się. Immanencją w byciu – w źródłowo i płodnie *innym*. Sformułowana na wstępie tautologia – bycie jest byciem – ujawnia w ten sposób swój ontologiczny sens, który wskazuje na ontologiczną immanencję jako różnicującą istotę różnicy, pozwalającą być „temu” i „tamtemu”.

Ponieważ zaś do ontologicznej różnicy sprowadza Eckhart różnicę teologiczną, mamy tu do czynienia z „przewrotem kopernikańskim” w teologii. W *Prologus generalis*, który poprzedza niniejszy *Prolog*, Eckhart formuluje go dobitnie. Akt stworzenia nie tworzy nic poza Bogiem, ale dokonuje się w Bogu. Właśnie w tej i tylko tej immanencji stworzenie może istnieć w pełni swej odmienności. Poza Bogiem zaś nic nie ma i być nie może. Bowiem bycie jest Bogiem.<sup>45</sup>

Podsumowując, dla jasności odwołam się jeszcze raz do niemieckiej terminologii. Tomasz, poddając analizie *Seiende*, transcendentnie badał jego strukturę (*Sein*), w której wyróżnił dwa istotne momenty – *Was-sein* i *Dasein*. Z przyczyn teologicznych zatarł potem różnicę pomiędzy oboma poziomami teorii. Akwinata najpierw wyprowadził *esse* na drugi poziom teorii jako *Dasein* – „istnienie”, „egzystencję” rzeczy – a potem nadał mu charakter realnej części, substratu *Seiende*, które wraz ze swą strukturą podpada pod termin *ens* (*Sein*). Eckhart myśli *esse* w ontologicznej różnicy do *ens hoc et hoc* (*Seiende*). Również w jego rozważaniach każda rzecz, czyli *Seiende*, ma transcendentną strukturę *Was-sein* i *Dasein*. Jednakże w radykalnej różnicy do tak ustrukturyzowanego *Seiende* pozostaje w jego ontologicznych rozważaniach *esse*. Tylko jemu przysługuje termin *ens*. Tylko ono jest *Sein*. *Sein*, ale nie *Dasein*. W ujęciu Akwinaty, będącego kontynuatorem metafizycznej tradycji, wszystko, co jest, jest *Seiende* – realnym istnieniem, które zawsze jest-czymś (*Sein*). *Sein* jest to więc określenie *Seiende*. Eckhart ujawnia *inność esse* – „coś”, co nie jest-czymś, wykracza więc poza realne istnienie i jego strukturę, poza refleksję na pierwszym i drugim poziomie teorii. Owo *esse* (*Sein*) nie jest na sposób *Seiende*. Pozostaje radykal-

<sup>45</sup> „Secundum inter quattuor, scilicet quod *creavit in principium*, id est in se ipso, sic patet: cratio dat sive confert esse. Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur *creavit omnia in principio*, id est in se ipso. (...) Ubi notandum quod omne quod deus cerat, oparatur vel agit, in se ipso operatur vel agit. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit” (Meister Eckhart, *Prologus generalis in opus tripartitum*, s. 160-161, w: tegoż, *Die lateinischen Werke. Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolorum Genesis*, t. I, dz. cyt., s. 148-165).

nie *inne*. Jest różnicującą gruntem, płodnym źródłem, immanencją, która wy-różnia w sobie *Seiende*. Mistrza Eckharta myślenie bycia przewyżcza w ten sposób teorię istnienia Akwinaty, która jest jeszcze jedną postacią esencjalizmu – metafizycznego monologu „istoty”, głoszącego, że wszystko, co jest, jest zawsze czymś (*Seiende*).

### Summary

Master Eckhart is one of the most significant thinkers of the late Middle Ages. His *Prolog to the Work of Thesis*, which I have translated, is the ontological introduction to the *Opus tripartitum* – Eckhart's Latin *opus magnum*. The *Prolog* contains seven fundamental ontological propositions that explain the sense of a sentence: „Being is God”.

My essay is an attempt to show the fundamental difference between the sense of the term „being” (*esse*) in *The Prolog* and its understanding by Thomas Aquinas. The sense of being, which is contained in Aquinas' *De ente et essentia*, takes its roots from the essentialism of Aristotle. Thomas modifies this modus of ontological thinking but does not overcome its fundamental meaning. His ontology still describes only the transcendental structure of thing (beings). Being is the second, besides essence, aspect of this structure: the existence of thing. Eckhart, thanks to his understanding of being, overcomes this tradition. His „being” describes entirely another modus of being than thing (beings). In this way Eckhart anticipates ontological difference of Heidegger.

PIOTR AUGUSTYNIAK, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej, zajmuje się filozofią niemiecką (Eckhart, idealizm niemiecki, Heidegger).  
E-mail: paugusty@o2.pl

## ROZPRAWY

DIETER BIRNBACHER

### CZY KLONOWANIE REPRODUKCYJNE NARUSZA GODNOŚĆ CZŁOWIEKA?

#### 1. WPROWADZENIE

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech międzynarodowej debaty wokół klonowania reprodukcyjnego jest niewłaściwa proporcja między pewnością, z jaką zwłaszcza politycy potępiają klonowanie reprodukcyjne jako coś moralnie nie do zniesienia, a siłą argumentów wytaczanych dla podparcia tego potępienia. Można byłoby się pokusić o wyjaśnienie tego faktu tym, że politycy – jak to zresztą często bywa – również w tym przypadku ulegają pokusie zbitcia moralnego kapitału wyborczego, zwłaszcza tam, gdzie to nic nie kosztuje: potępienie procedury, która w dużej mierze ciągle jest tylko technologiczną „muzyką przyszłości” i po której raczej nie należy się spodziewać, że kiedyś zapanuje na nią jakiś wart wzmianki popyt, nawet gdyby stała się ogólnie dostępną, nie kosztuje przecież ani utraty elektoratu, ani miejsc pracy. Ponadto zawsze to okazja do międzynarodowego „zwarcia szyków”, którego brak odczuwany jest przecież tak boleśnie. Nareszcie znowu jest coś, co do czego panuje płynąca z głębi serca jednomyślność, dzięki której każdy wie, że jego własny pogląd harmonizuje z sądem przytłaczającej większości narodów.

Przy takich okazjach nie omieszka się wskazać na to, że klonowanie reprodukcyjne jest niedopuszczalne i należy go zakazać przede wszystkim

kim dlatego, że narusza ono godność człowieka, i to w sposób kategori-  
czny, bezwarunkowy i bez jakiegokolwiek ale. Nawet gdybyśmy byli pew-  
ni, że można byłoby to zrobić bez żadnego ryzyka, nie powinniśmy tego  
robić. Również na wypadek, gdyby nad niebezpieczeństwami wynikają-  
cymi z zastosowania tej procedury przy dzisiejszym stanie wiedzy i umie-  
jętności zarówno dla dziecka–klonu, jak i jego otoczenia i całego społec-  
zeństwa można byłoby w zasadzie panować, winno się zaniechać wszel-  
kich prób jej stosowania.

Również w odnośnych rezolucjach na temat moralnych i prawnych  
aspektów klonowania człowieka argument sprzeczności z ludzką godno-  
ścią figuruje na pierwszym miejscu. To, że klonowanie reprodukcyjne jest  
nie do pogodzenia z godnością człowieka i właśnie dlatego powinno zo-  
stać prawnie zakazane, wydaje się – jak sugerują te rezolucje – odpowiadać  
jakieś światowemu konsensowi. Sąd ten rozumie się z reguły tak, jakby  
jego treścią było nie tylko jakieś szczególnie intensywne moralne potępie-  
nie klonowania reprodukcyjnego, ale że to potępienie jest bezwarunkowe  
i niezależne od konsekwencji.

Filozoficznemu obserwatorowi nasuwają się w tym miejscu dwa pyta-  
nia:

- 1) Jakie pojęcie godności człowieka zakłada to potępienie? Czy pojęcie  
to odpowiada temu, które zakłada się w innych kontekstach bio-  
etycznych, w których także chodzi o godność człowieka?
- 2) Jakież to specyficzne rysy wykazuje klonowanie reprodukcyjne,  
które sprawiają, że popada ono w konflikt z zasadą poszanowania  
ludzkiej godności, a których nie wykazują inne procedury sztucz-  
nej reprodukcji, nie podlegające takiemu samemu osądowi (na przy-  
kład zapłodnienie *in vitro*)?

Większość stanowisk w kwestii etyki klonowania reprodukcyjnego nie  
daje na te pytania zadowalającej odpowiedzi. Wydaje się, jakby empatycz-  
ny osąd sprzeczności z godnością człowieka uważano za coś tak oczywi-  
stego, że sądzi się, iż jakakolwiek dalsza eksplikacja jest zbyteczna. Tym-  
czasem w jednym z międzynarodowych stanowisk (chodzi o jedno ze stan-  
owisk WHO) znajdujemy ku naszemu zaskoczeniu coś w rodzaju  
zaproszenia do uczestnictwa w poszukiwaniu racji legitymizujących po-  
tępienie klonowania reprodukcyjnego – co można rozumieć m.in. jako  
przyznanie się do tego, że argumentom, którymi się dysponuje, tak na-  
prawdę daleko jeszcze do tego, aby uprawomocnić to empatyczne aprio-  
ryczne potępienie:

A stated in resolution WHA51.10 „(...) cloning for the replication of human  
individuals is ethically unacceptable and contrary to human dignity and integri-  
ty. Elaboration of the ethical, scientific, social and legal considerations that are  
the basis of this call for the prohibition of reproductive cloning should continue”  
(World Health Organization 1999).

## 2. CZY KLONOWANIE JEST RZECZYWIŚCIE NIE DO POGODZENIA Z GODNOŚCIĄ CZŁOWIEKA?

Aby przybliżyć się do odpowiedzi na postawione pytanie, trzeba naj-  
pierw zadać pytanie o podmiot, w intencji którego się występuje, pod-  
miot, którego ludzką godność postrzega się jako zagrożoną przez klonowa-  
nie. Ludzka godność nie jest przecież żadnym samodzielnym parametrem,  
lecz wymaga nosiciela, jakiegoś podmiotu godności. Należy zatem zapy-  
tać, czyja godność jest stawką w grze pod tytułem klonowanie reproduk-  
cyjne. Zasadniczo wchodzi tu w grę czterech kandydaci:

- 1) dziecko–klon,
- 2) osoby, których komórki użyto w procesie klonowania,
- 3) embrion będący bezpośrednim „produktem” procedury klonowa-  
nia oraz
- 4) ludzkość jako całość, tzn. rodzaj ludzki.

Listę tę można swobodnie podzielić na dwie grupy: w pierwszej grupie  
obejmującej kandydatów nr 1 i nr 2 podmioty godności mają charakter  
osobowy, w drugiej zaś obejmującej kandydatów nr 3 i nr 4 – nieosobowy.

Rozróżnienie na osobowych i nieosobowych nosicieli ludzkiej godno-  
ści odpowiada faktowi, że pojęcie ludzkiej godności – takie, jakiego się  
współcześnie używa w kontekstach etycznych – nie jest pojęciem jednoli-  
tym i homogenicznym, lecz rodziną spokrewnionych ze sobą pojęć, które  
funkcjonują odmiennie nie tylko pod względem semantycznym, ale rów-  
nież pod względem syntaktycznym. Podczas gdy pojęcie godności czło-  
wieka w zastosowaniu do osób suponuje indywidualnego nosiciela god-  
ności, inaczej jest z godnością, którą odnosi się do wczesnych form ludz-  
kiej egzystencji i do gatunku jako całości. „Godność człowieka”  
w zastosowaniu do osób można deklarować jako pewne przysługujące  
tym osobom moralne uprawnienie, tymczasem przy nieosobowych rodza-  
jach przypisania godności jest to wykluczone. Ewentualne byty nieosobo-  
we bywają, co prawda, nosicielami godności, jednak niezwykle trudno je



ujmować jako nosicieli uprawnień moralnych. Ludzkim embrionom, ludzkim zwłokom czy rodzajowi ludzkiemu jako całości można sensownie przypisywać najwyżej uprawnienia jurydyczne, ale nie uprawnienia moralne.

Co dokładnie oznacza „ludzka godność” w zastosowaniu do indywidualnych osób? W swoim centralnym znaczeniu ludzka godność stanowi zespół uprawnień moralnych, które nakładają na innych ludzi określone negatywne i pozytywne obowiązki. Poszanowanie godności w tym sensie oznacza traktowanie innych „po ludzku”, co jest jednoznaczne z traktowaniem ich jak ludzi, a nie jak rzeczy. Oprócz tego istnieje pewne marginalne znaczenie ludzkiej godności, w którym określa ona pewien rodzaj statusu moralnego: godność w tym sensie wiąże się z moralnością i – w odróżnieniu od godności ludzkiej w głównym znaczeniu – można ją stopniować. Tak rozumianą godność można utracić albo przynajmniej naruszyć, a to przez szczególnie rażące czyny sprzeczne z moralnością, w szczególności czyny będące wyrazem pogardy dla ludzkiej godności innych (w pierwszym, głównym sensie). Indywidualna godność ludzka w głównym znaczeniu jest typowo godnością ofiary, która domaga się od innych poszanowania; indywidualna godność ludzka w sensie marginalnym jest typowo godnością sprawcy, którą ten traci wskutek ingerencji w godność ludzką innych. W momencie, kiedy godność ludzka staje się przedmiotem pogardy, naruszona zostaje godność obu: zarówno sprawcy, jak i ofiary, ofiary przez to, że zostaje potraktowana w sposób, w jaki nie powinna być traktowana jako człowiek, sprawcy przez to, że sam traktuje innych tak, jak nikt nie powinien tego czynić – jako człowiek.

Jeżeli zatem „ludzka godność” w swoim głównym, indywidualistycznym znaczeniu jest zgodnie ze swoim współczesnym użyciem czymś w rodzaju zespołu uprawnień moralnych, to jakież są te uprawnienia? Uważam, że ten zespół obejmuje swoją treścią przynajmniej pięć poniższych uprawnień moralnych:

- 1) prawo do ochrony przed naruszeniem godności w sensie rażących aktów pogardy i upokorzenia,
- 2) prawo do minimum wolności działania i decydowania,
- 3) prawo do otrzymania pomocy w razie niezawinionego przez siebie znalezienia się w ciężkim położeniu,
- 4) prawo do minimum jakości życia w sensie wolności od cierpień oraz
- 5) prawo do niebycia zinstrumentalizowanym w imię cudzych celów bez osobistego przyzwolenia i w sposób rażąco szkodliwy.

Nawet jeśli lista ta jest nieprecyzyjna – tak nieprecyzyjna jak samo pojęcie ludzkiej godności – to i tak przecież wydaje się rozciągać przynajmniej na najważniejsze zachowania, które powszechnie kwalifikuje się jako naruszenie godności ludzkiej: prześladowanie ze względów rasistowskich lub religijnych, tortury, pranie mózgu, ale także odmawianie lub uniemożliwienie dostępu do minimum egzystencji biologicznej. Rozciąga się ona również na owe akty „instrumentalizacji”, które Kant chciał wykluczyć za pomocą drugiej formuły swojego imperatywu kategorycznego, takie jak: zniewolenie, sprzedaż wiejskich dzieci do służby w obcym wojsku czy nieludzkie karanie, takie jak ćwiartowanie ku uciesze tyranów i motłochu.

Wróćmy do naszego pytania: czy można powiedzieć, że dziecko–klon doznaje uszczerbku na swojej godności w tym znaczeniu „godności ludzkiej” – względnie w jakiś sposób nawiązujący do tej eksplikacji pojęcia godności człowieka? Moim zdaniem nie wchodzi tu w grę żadna inna diagnoza niż ta, że definitywnie tak nie jest. Istotowa cecha pogardy dla ludzkiej godności w znaczeniu indywidualnym tkwi w tym, że cudze zachowanie wyrządza przedmiotowej jednostce jakąś poważną szkodę lub wywiera na nią w inny sposób negatywny wpływ – nawet w tak ekstremalny sposób, że chciałoby się powiedzieć, że jest ona traktowana jak jakaś rzecz, a nie jak człowiek. Jednak niczego podobnego nie należy się spodziewać w przypadku klonowania reprodukcyjnego.

Nie ma to oznaczać, że klonowanie w żadnym razie nie wpływałoby szkodliwie na dziecko–klon. Klonowanie reprodukcyjne nie ma nic wspólnego z moralną niewinnością. Negatywne efekty psychologiczne dotyczyłyby przede wszystkim prawa do wolności (nr 3 na powyższej liście) i prawa do niebycia przedmiotem poważnych instrumentalizacji (nr 5), praw przytoczonych pośród elementów znaczeniowych pojęcia ludzkiej godności. Co się zaś tyczy prawa do wolności, to oczekiwania rodziców wobec dziecka–klonu mogłyby być tak intensywne i do tego stopnia „przebojowe”, że ograniczyłyby prawo tamtego do „otwartej przyszłości” i niedopuszczalnie zacieśniłyby jego swobodę autentycznego wyboru swojej indywidualnej drogi życiowej. W przypadku, gdy lata życia „oryginału” i dziecka–klonu przetną się i „oryginał” weźmie w swoje ręce wychowanie dziecka–klonu, zachodzi wówczas niebezpieczeństwo, że dziecko zostanie tak bardzo uzależnione od „oryginału”, że poważnie pogorszy to jego szanse rozwoju samodzielnej osobowości.

Podobne niebezpieczeństwa czyhają w związku z „instrumentalizacją”. Dziecko–klon mogłoby się rozwijać w taki sposób, że stanie się możliwie wierną kopią „oryginału” i swoją drogę życiową dopasuje przede wszystkim do cudzych pragnień zamiast do własnych predyspozycji.

Fakt, że te ryzyka istnieją, nie może jednak sam w sobie uprawomocnić rozumienia klonowania jako działania wymierzonego przeciwko ludzkiej godności dziecka-klonu. Po pierwsze, niebezpieczeństwa te są związane z procedurą klonowania reprodukcyjnego tylko przypadłościowo (kontyngentnie). Nie są z nią związane immanentnie, ale „zewnętrznie”. Bowiem to nie sama procedura klonowania reprodukcyjnego zacieśnia opcje dziecka-klonu czy też podporządkowuje jego rozwój cudzym oczekiwaniom, lecz sposób, w jaki się je potem wychowa, po tym, jak proces klonowania został zakończony.

Dlatego też te wtórne zagrożenia nie mogą uzasadniać ani kategorię osądu klonowania, jaki znajdujemy w większości odnośnych rezolucji, ani szczególnej intensywności wyrażanego w nim potępienia.

Również faktu, że klonowanie w istocie z góry przesądza o genetycznej konstytucji dziecka-klonu, nie można ujmować jako naruszenia wolności dziecka-klonu. Jego indywidualna wolność mogłaby być ograniczona własną konstytucją genetyczną tylko wówczas i w tej mierze, w jakiej wykluczała by lub silnie utrudniała by autonomiczny rozwój, na przykład za sprawą ciężkiej choroby genetycznej w znacznym stopniu upośledzającej rozwój osobowości. Jednak jej prawdopodobieństwo u dziecka-klonu nie jest większe niż u dziecka poczętego normalnie (a ponieważ klonowany genom już raz się „sprawdził”, jest ono nawet mniejsze). Fakt, że genom dziecka-klonu nie jest rezultatem przypadkowego przetasowania, ale celowego intencjonalnego wyboru, nie uprawnia w każdym razie do przyjęcia założenia, że dziecko-klon jest w swoim rozwoju mniej wolne niż dziecko poczęte normalnie. Również w przypadku normalnie poczętego dziecka genom dziecka jest już w dużej mierze przesądzony od momentu połączenia się jaja i komórki nasienia, a przecież nie narusza to wolności dziecka.

To samo dotyczy wymiaru „instrumentalizacji”. Dziecko-klon może się oczywiście stać ofiarą instrumentalizacji. Ale ten sam los może spotkać również dziecko normalnie poczęte. W przypadku zinstrumentalizowania dziecka-klonu w imię cudzych celów źródła tego zinstrumentalizowania w żadnym razie nie należy szukać w procedurze, której to przede wszystkim zawdzięcza ono swoje istnienie. W momencie, w którym mogłaby się rozpocząć instrumentalizacja, proces klonowania jest już od dawna zakończony. Dopiero gdy dziecko-klon się urodzi, może stać się przedmiotem instrumentalizacji. Tym, co jest w tym punkcie zwodnicze, jest wizja całkowitej „kontroli”, jakiej poddane jest dziecko-klon. Klonowanie faktycznie oznacza sprawowanie w znacznej mierze kontroli, najpierw nad genetyczną konstytucją dziecka, następnie – i dzięki temu – także nad jego fenotypem. Nie oznacza to jednak *eo ipso* sprawowania w podobnie

dużej mierze kontroli także nad przebiegiem jego konkretnego życia. Ponadto zagrożenia psychospołeczne, jakie dla dziecka-klonu wynikają ze sposobu jego powstania, tylko w rzadkich przypadkach mają tak dramatyczny charakter, że można je uznać za poważnie sprzeciwiające się ludzkiej godności. Stymulowanie rozwoju dziecka poprzez wywieranie presji psychicznej w preferowanym kierunku czy też nasycaenie dziecka jakąś preferowaną tożsamością psychiczną, na przykład jakąś określoną orientacją religijną, są zbyt bliskie normalności, aby uprawomocnić masywne potępienie moralne kryjące się za zarzutem sprzeczności z godnością człowieka. W przeciwnym razie już chrzest w Kościele byłby naruszeniem godności ludzkiej. Obawa Jürgena Habermasa, że daleko idące programowanie konstytucji genetycznej następnego pokolenia mogłoby podminować fundamenty równości, autonomii i wzajemnego poszanowania – a tym samym fundamenty demokratycznego ładu społecznego, wydaje mi się tak samo nieuzasadniona, jak alarmistyczne wydaje mi się jego żądanie, abyśmy właśnie dlatego zakazywali takiego programowania już w zarodku. Oczywiście możliwości nowoczesnej medycyny reprodukcyjnej nie są wolne od pewnego potencjału zagrożeń społecznych. Jednym z nich jest zwłaszcza dotkliwie zakłócające spontaniczność sfery reprodukcyjnej obciążanie rodziców odpowiedzialnością za „jakość” potomstwa. Ale te rodzaje zła nie pociągają przecież za sobą naruszenia ludzkiej godności. Stałyby się nim jedynie wówczas, gdyby towarzyszyły im inne substancjalne rodzaje zła, takie jak np. umyślne klonowanie jakiejś rasy niewolników lub urodzonych pariasów. Bardziej substancjalny charakter niż ryzyka psychiczne mają dla dziecka-klonu ryzyka fizyczne. *De facto* wedle wszystkiego, co wiemy z doświadczeń z klonowaniem zwierząt, należy się liczyć z tak masowymi ryzykami uszkodzeń, że nie tylko szerokie stosowanie tej procedury – zapowiadane przez kilku szarlatanów – ale już nawet jej testowanie w eksperymentach na człowieku musi w zasadzie uchodzić za nie do zaakceptowania. W obliczu niewielkiej presji cierpienia, która przemawia za zaangażowaniem tej procedury, już same te ryzyka sprawiają, że klonowanie reprodukcyjne na człowieku jawi się jako coś niedopuszczalnego. Nie implikuje to jednak tezy, że klonowanie reprodukcyjne już przez sam ten fakt można zarazem uznać za akt wymierzony w ludzką godność. Po pierwsze, dezaprobatą wynikająca z namysłu nad ryzykami ma charakter konsekwencjalistyczny, a nie kategorię. Po drugie, nie każde nieuprawomocnione narażenie na szkody narusza godność ludzką. Z naruszeniem godności ludzkiej mielibyśmy do czynienia co najwyżej wówczas, gdyby w toku doświadczeń z klonowaniem wysoce prawdopodobne było, po pierwsze, uszkodzenie dziecka-klonu, po drugie, klon zostałby

użyty wyłącznie lub przede wszystkim jako „królik doświadczalny”, a więc chodziłoby wyłącznie lub przede wszystkim o to, aby przetestować procedurę, a nie o to, aby zaspokoić rodzicielskie pragnienie posiadania dziecka.

Czy naruszenie godności ludzkiej w kontekście klonowania mogłoby polegać na tym, że przyszłe dziecko–klon czyni się tu przedmiotem pragnień rodziców? To, że dziecko–klon jest przedmiotem pragnień rodziców, jest nie do podważenia. Ale czy samo to uprzedmiotowienie, jak się to okazjonalnie twierdzi, kończy się „urzeczowieniem”, zdegradowaniem do rangi rzeczy, naruszającym ludzką godność? Przez sam fakt, że dziecko jest przedmiotem pragnienia, nie staje się ono jeszcze rzeczą, nie staje się nią również przez to, że jest przedmiotem pragnienia dziecka o określonych cechach. Rodzice pragnący dziewczynki swoim pragnieniem nie czynią owej dziewczynki jakąś tylko rzeczą. „Urzeczowienie” może być nie do pogodzenia z ludzką godnością tylko wtedy, gdy człowiek traktowany jest jak rzecz. Mentalny akt, jakim jest pragnienie, jeszcze do tego nie wystarcza. Ani pragnienie dziecka o określonych cechach, ani kroki podejmowane przez rodziców w celu realizacji tego pragnienia w żaden sposób nie oddziałują zmysłowo na dziecko. Tak długo, jak długo klonowanie się nie zakończy, dziecko istnieje jedynie jako intencjonalny przedmiot pragnień rodziców i jako intencjonalny przedmiot eksperymentu mającego pomóc tym pragnieniom stać się rzeczywistością. Na naruszenie godności ludzkiej składa się jednak coś więcej: realność poszkodowanego na swej ludzkiej godności X i realność zachowania konstytuującego to naruszenie godności. Tymczasem nie jest możliwe ani naruszenie godności jakiegoś tylko wyobrazonego X, ani naruszenie godności realnego X poprzez jedynie wyobrażone zachowanie (np. wyobrażone zgwałcenie czy torturowanie). Naruszenie godności ludzkiej jakiegoś intencjonalnego obiektu mogłoby najwyżej uchodzić za naruszenie symboliczne, ale nie naruszenie *sensu stricto*. Jest jednak sprawą problematyczną, czy w przypadku samego klonowania reprodukcyjnego może być o tym mowa. Również na mentalnej płaszczyźnie wyobrażeń i pragnień nie wydaje się, aby dziecku–klonowi wyrządzano jakąś większą krzywdę. Jakkolwiek by nie było – musi to w każdym razie prowadzić do błędu, jeśli takie jedynie symboliczne naruszenie ludzkiej godności stawia się normatywnie na jednej płaszczyźnie z realnymi naruszeniami ludzkiej godności i stosuje do nich te same moralne i jurystyczne kategorie oceny.

Także fakt, że poczęciu dziecka–klonu przyświecają inne cele niż tylko to, aby pomóc zaistnieć jakiemuś jakkolwiek ukonstytuowanemu dziecku, nie wprowadza procedury klonowania reprodukcyjnego w konflikt z za-

miadą ludzkiej godności. Pragnienie dziecka ze względów dynastycznych czy dla zachowania albo ustabilizowania jakichś sojuszków z pewnością nie jest pozbawione problemów moralnych. Ale te problemy nie uprawomocniają tak masowego werdyktu moralnego, jak ten, zawierający się w apelu do ludzkiej godności. A może cechą klonowania pozbawiającą godności jest to, że dziecko za sprawą intencjonalnego wyboru jego uposażenia genetycznego staje się czymś w rodzaju wyrobu, czymś wyprodukowanym, i to, że reprodukcja upodabnia się pod tym względem do procesu produkcji przemysłowej? Z całą pewnością klonowanie jest rodzajem wytwarzania, jednakże mniej w sensie przemysłowym, a bardziej w sensie rzemieślniczym, odniesionym do indywidualnego produktu. Ale już z racji formalnych produkt dziecko–klon nie może zostać pozbawione godności, nie może zostać zdegradowane do rangi rzeczy i zepchnięte do statusu podczłowieka przez sam tylko produkcyjny charakter swojego poczęcia: dopiero kiedy proces wytwarzania dobiega końca i dziecko w ogóle zaczyna istnieć, może się ono stać przedmiotem takiego traktowania, które pozbawia je godności.

Z tych rozważań nie wypływa żaden inny wniosek, jak tylko ten, że nie widać, w jaki sposób w klonowaniu reprodukcyjnym miałoby się dokonywać naruszenie indywidualnej godności ludzkiej sklonowanego dziecka. Dla tego, czego domaga się ciesząca się powszechnym uznaniem norma poszanowania godności ludzkiej w jej głównym odniesieniu do jednostek sensie, a mianowicie traktowania człowieka jak człowieka, a nie jak rzeczy, klonowanie w żaden sposób nie jest zagrożeniem.

Co jednak sądzić o idei, że klonowanie reprodukcyjne uderza w godność dawców komórek lub innych osób, które przyczynowo uczestniczą w procedurze klonowania, tak że dochodziłoby tutaj do naruszenia ludzkiej godności w sensie, który powyżej nazwaliśmy marginalnym? Wizja, że godność ludzka może zostać naruszona nie tylko przez coś, czego się doznaje, ale także przez coś, co się czyni, jest wizją wywodzącą się z filozofii Kantowskiej i nie jest żadnym zaskoczeniem, że wobec ścisłego uzależnienia niemieckiej ustawy zasadniczej od etyki Kantowskiej również w niemieckim kodeksie konstytucyjnym funkcjonuje odnośna idea. Charakterystycznym przykładem jest w tym względzie sposób potraktowania w niemieckiej jurysdykcji konstytucyjnej znęcania się nad zwierzętami. Zanim przed kilku laty przyznano zwierzętom autonomiczny status konstytucyjny, dołączając odpowiedni *passus* do art. 20a ustawy zasadniczej, standardowy argument niemieckich sędziów Trybunału Konstytucyjnego za karalnością znęcania się nad zwierzętami (zwierzętami, tym samym za konstytucyjnością ustawy o ochronie zwierząt) polegał na wskazywa-

niu na fakt, że znęcanie się nad zwierzętami stanowi akt pogardy dla godności ludzkiej – *nota bene* własnej godności ludzkiej sprawcy. Podobnych przykładów nie brakuje w historii niemieckiej debaty jurystycznej wokół medycyny reprodukcyjnej. W latach sześćdziesiątych w debacie nad sztuczną inseminacją nie było niczym nadzwyczajnym, gdy słyszano niemieckich konstytucjonalistów argumentujących, że należy tej procedury ustawowo zakazać, ponieważ narusza ona indywidualną godność ludzką osób biorących w niej udział, zwłaszcza godność potencjalnych rodziców. Oczywiście oba przykłady są przykładami implikowanego moralizmu prawnego. W obu przypadkach wszyscy uczestnicy nie mogli się łudzić co do tego, że owo każdorazowo inkryminowane zachowanie nie dlatego uważano za karygodne, że naruszało określone uprawnienia potencjalnych ofiar, ale dlatego, że oceniano je jako rażąco niemoralne. Ponieważ jednak zwierzęta w owym problematycznym czasie nie posiadały jeszcze żadnych konstytucyjnych uprawnień, nie można było się powołać na ich status prawny w celu ograniczenia innych swobód zagwarantowanych na mocy konstytucji, w tym na przykład swobody badań. A ponieważ sztuczna inseminacja, o ile w ogóle jest rodzajem zbrodni, jest zbrodnią „bez ofiar”, więc z góry było niejasne, czyje uprawnienia praktyka ta mogłaby ewentualnie naruszać. I to właśnie dlatego sięgnięto do zasady godności człowieka jako rodzaju normatywnej *carte blanche*. Spodziewano się po niej, że stworzy przynajmniej pozór uprawomocnienia nadający się prawnie do utrzymania.

Problem, wobec którego staje idea mówiąca, że klonowanie reprodukcyjne stanowi naruszenie ludzkiej godności osób uczestniczących w tej procedurze, jest oczywisty: idea ta suponuje, że klonowanie jest do głębi niemoralne. Wzięte w sobie nie może tego wyjaśniać, dlaczego jest niemoralne. Klonowanie tylko wtedy może naruszać godność ludzką osób biorących w nim udział, kiedy niemoralność tej procedury uzasadni się w sposób niezależny. Takiego niezależnego uzasadnienia zasada godności człowieka nie może jednak dostarczyć.

### 3. NIEOSOBOWA GODNOŚĆ LUDZKA

Trzecim kandydatem do rekonstrukcji pojęcia ludzkiej godności suponowanego w oficjalnych argumentach przeciwko klonowaniu jest godność nieosobowa. Nieosobowa godność przysługuje człowiekowi jako własność, niezależnie od tego, czy w kontekście nosiciela tej własności

chodzi o autentyczny podmiot w znaczeniu osoby ludzkiej, czy o wtórna postać człowieczeństwa, na przykład ludzki embrion lub ludzkie zwłoki.

Nieosobowa godność jest powszechnie przyjętym składnikiem potocznych sposobów mówienia o ludzkiej godności. Nie we wszystkich przypadkach, w których potocznie mówi się o naruszeniu godności ludzkiej, uczestniczy jakiś podmiot, no i *a fortiori* nie w kontekście wszystkich naruszeń godności ludzkiej poszkodowany jest jakiś podmiot w swoich uprawnieniach. Zawsze ilekroć potępia się handel ludzkimi embrionami czy ludzkimi zwłokami jako sprzeczny z ludzką godnością, nie można tego rozumieć tak, że zachowania te naruszają określone uprawnienia moralne. Co prawda, wiele sposobów obchodzenia się z ludzkimi zwłokami potępianych jako sprzecznych z ludzką godnością da się zrekonstruować jako naruszenie uprawnień moralnych, a mianowicie jako naruszenie uprawnień dawnych żywych osób. Ale już w kontekście sprzecznych z godnością ludzką sposobów obchodzenia się z ludzkimi embrionami taka rekonstrukcja napotyka na ograniczenia: kto odrzuca badania na embrionach jako sprzeczne z ludzką godnością, tego nie można rozumieć tak, jak gdyby chciał powiedzieć, że badania te naruszają określone uprawnienia potencjalnych przyszłych osób, które rozwiną się z przedmiotowych embrionów. Bo przecie tych osób z zasady nie będzie. Sporne w kontekście niszczących badań na embrionach jest tymczasem to, że są one nie do pogodzenia z przeżyciem embrionu. Byłoby jednak czymś chybionym, gdyby naruszenie ludzkiej godności jakiegoś embrionu ludzkiego rozumieć jako naruszenie uprawnień jakiejś tylko potencjalnej osoby. Pytanie, czy godność można i należy przypisywać nieosobowym formom człowieczeństwa, jest – jak wiadomo – wysoce kontrowersyjne. Musi nieuchronnie wzbudzać kontrowersje w społeczeństwach, w których ludzką godność uznaje się nie tylko jako koncepcję moralną, ale także prawniczą, i w których akty deptania ludzkiej godności również w sensie nieosobowym uchodzą za karygodne występki. W Niemczech wzrasta obecnie, co prawda, opozycja wobec stosowania koncepcji ludzkiej wolności zaczerpniętej z konstytucji do ludzkich embrionów, ale oficjalna wizja rzeczy była i jest taka, że również ludzkim embrionom przysługuje ludzka godność. Wizja ta została podparta przede wszystkim decyzją niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego sprzeciwiającą się liberalizacji ustawy antyaborcyjnej z 1975 roku, w której Trybunał stwierdzał, że ludzka godność „przysługuje ludzkiemu życiu wszędzie tam, gdzie ono istnieje”. Wszakże nawet ci, którzy bronią odnoszenia tego pojęcia do ludzkich embrionów i ludzkich zwłok, z reguły uznają, że to pojęcie ludzkiej godności, które da się odnieść do ludzkich embrionów i ludzkich zwłok zarówno pod względem semantycznym, jak i pod wzglę-

dem swojej wagi normatywnej różni się od tego pojęcia, które można odnieść do osób. Racja, dla której godność przypisywana ludzkim embrionom i zwiłkom różni się semantycznie od pojęć „osobowych”, ma związek z tym, że jest o wiele mniej zachowań mogących być wyrazem nieposzanowania godności embrionów i zwiłków niż zachowań będących wyrazem nieposzanowania godności osób. Ani w odniesieniu do embrionów, ani w odniesieniu do zwiłków nie ma sensu mówienie o ich poniżaniu, prześladowaniu, torturowaniu, zaniechaniu czy odzieraniu z elementarnych swobód. W ogóle wydaje się istnieć tylko jedno jedyne zachowanie, które może naruszać ich godność – gdy traktuje się je wyłącznie jako środek – w sensie kantowskim – na przykład do czysto komercyjnych celów, albo w przypadku ludzkich embrionów, do celów innych niż ich własne przetrwanie i rozwój w kierunku pełnej istoty ludzkiej. Jeśli zaakceptujemy rozciągnięcie pojęcia ludzkiej godności na embriony, wówczas za naruszenie godności ludzkiej w tym sensie musi uchodzić każda forma badań na embrionach, która nie przyczynia się do przetrwania i dalszego rozwoju indywidualnego embrionu.

Również pod względem wagi normatywnej zachodzi oczywista różnica między „osobowymi” a „nieosobowymi” zastosowaniami pojęcia ludzkiej godności. Nikt poważnie nie myśli o tym – nawet jeśli okazjonalnie sugerują to na przykład przedstawiciele Watykanu – aby naruszenia godności „nieosobowej” opatrywać tym samym werdyktem co naruszenia godności ludzkiej w sensie „osobowym”. W przeciwnym razie trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego na przykład za badania na embrionach tam, gdzie zakazuje ich kodeks karny, przewidziano znacznie łagodniejsze sankcje niż za takie same występki popełniane na dzieciach czy osobach dorosłych. Wystarczy choćby porównać sankcje karne za pozyskiwanie komórek macierzystych z wczesnych embrionów (pociągające za sobą śmierć tych embrionów) z jakąś potencjalnie analogiczną praktyką na małych dzieciach. W obu praktykach istoty ludzkie poddaje się dość radykalnej instrumentalizacji. Jednak podczas gdy sankcje karne w drugim przypadku są – słusznie – drakońskie, w przypadku embrionu są niemal symboliczne i można je w zasadzie pominąć. W tym sensie w tych ładach prawnych, w których naruszenie godności ludzkiej jest karygodnym występkiem, mówienie w kontekście aktów naruszenia „nieosobowej” godności ludzkiej w ogóle o „godności ludzkiej” musi być wysoce dezorientujące. Stosowniej byłoby zaliczyć występki tego rodzaju do kategorii wykroczeń przeciwko zasadom przyzwoitości albo pietyzmu. Jeżeli może tu być mowa o jakiejś szkodzi, to najwyżej o szkodzi symbolicznej, porównywalnej ze szkodzi, którą wyrządza się przez bluźnierstwo, obrazę przekonań reli-

gijnych i inne zachowania, uważane za karygodne dlatego, że obrażają uczucia jakichś większości lub mniejszości. Tego rodzaju występki nie mają jakiegś szczególnie brzemiennego natury. Posługiwanie się w ich kontekście tak empatycznym i tabuizowanym pojęciem prawnym, jak pojęcie ludzkiej godności, może sprowadzić tylko na manowce.

Zadajmy jednak także nasze najważniejsze pytanie dla tego znaczenia ludzkiej godności: czy klonowanie reprodukcyjne oznacza naruszenie godności embrionu w tym sensie, że procedura ta niedopuszczalnie go „instrumentalizuje”, a więc w sensie kantowskim – redukuje do rangi wyłącznie rzeczy lub wyłącznie środka do celu, tzn. do rangi środka do celów innych niż jego własne przetrwanie i jego własny rozwój? Również i tutaj odpowiedź nie może być inna: taka instrumentalizacja w imię cudzych korzyści jednoznacznie tu nie występuje. Embrion wytworzony metodą klonowania reprodukcyjnego wytwarzany jest przecież z intencją nie inną niż ta, aby przetrwał i aby rozwinęła się z niego dorosła ludzka istota. Ani wytwarzanie embrionu, ani jego hodowla nie zawierają w sobie „instrumentalizacji” w tym znaczeniu, że embrion staje się przedmiotem manipulacji w imię obcych mu celów. Samo wytwarzanie embrionu jako takie nie może być wymierzone w ludzką godność, w przeciwnym razie ten sam zarzut odnosiłby się także do zapłodnienia *in vitro*. Gdy embrion wreszcie zaistnieje, poddawany jest manipulacji – o ile w ogóle – co najwyżej w imię jego dalszego istnienia i dalszego rozwoju – nie zaś w imię jakichś obcych mu celów. Jeśli w ogóle w procesie klonowania reprodukcyjnego coś poddaje się „instrumentalizacji”, to co najwyżej materiały, z których klonowanie bierze swój początek: jądro komórki somatycznej „oryginału” i pozbawiona jądra komórka jajowa, z którą tamta się stapia. Wszak jednak materiałów samych w sobie także nie można uważać za nosicieli ludzkiej godności, nawet godności w sensie nieosobowym.

Pozostaje sprawdzić czwartego kandydata, ideę głoszącą, że klonowanie reprodukcyjne narusza godność rodzaju ludzkiego jako całości. Wizja ta może na pierwszy rzut oka wydawać się dziwna. Ale w pewnym sensie wizja genetycznej godności jest fundamentalną ideą, z której wywodzi się wizja ludzkiej godności we wszystkich innych znaczeniach. Wszystkie te dalsze znaczenia zależą od założenia, że ludziom jako takim, i to niezależnie od wszelkich innych cech, przysługuje pewien uprzywilejowany status. Tylko dlatego, że cały gatunek ludzki cieszy się szczególną pozycją, cieszy się nią również każda przynależąca doń jednostka, niezależnie od tego, czy jako jednostka wykazuje ona własności swoiste, czy typowe dla gatunku. Czy to czwarte pojęcie ludzkiej godności dostarcza punktu oparcia dla werdyktu potępiającego klonowanie reprodukcyjne? Chciałbym

podejść do tego pytania nieco określną drogą za pośrednictwem pewnej analogii. Ową analogią jest rozpowszechniona wizja głosząca, że winniśmy respektować granice gatunkowe między człowiekiem a zwierzętami i przeciwdziałać powstawaniu hybryd międzygatunkowych między człowiekiem a zwierzętami. Ingerencje w rozwój zarodkowy czy inne manipulacje, które mają na celu wyprodukowanie hybryd ludzko-zwierzęcych (np. istoty stojącej między człowiekiem a małą człękoksztalną, co zresztą pod względem biologicznym wydaje się najzupełniej możliwe), ściągają na siebie zwykle ekskomunikę, nawet jeśli jej źródłem znacznie częściej jest pewien instynktowny wstręt, a rzadziej – racje.<sup>1</sup> Z pewnością nie tylko z tego względu są one obiektem potępienia, by ewentualnie oszczędzić potencjalnej hybrydzie nędznego żywota. Potępia się je również nie dlatego, że zostałyby naruszona indywidualna godność ludzka takiej hybrydalnej istoty.<sup>2</sup> Jeśli to potępienie ugruntuje się – jak zwykle – zasadą ludzkiej godności, to nie z odniesieniem do indywidualnej godności ludzkiej potencjalnej hybrydy, ale z odniesieniem do godności gatunku. Zasada kryjąca się za zakazem hybrydyzacji wydaje się być rodzajem zasady czystości, porównywalnej z zakazem małżeństw mieszanych między rasami lub grupami etnicznymi obecnym w wielu kulturach: nie należy zacierać granicy między gatunkami, nie należy stawiać pod znakiem zapytania jednoznaczności przynależności gatunkowej, a tym samym wstrząsać fundamentalną orientacją istot przynależących do gatunku człowiek.<sup>3</sup>

Z tego punktu widzenia źródłem zakazu wytwarzania hybryd ludzko-zwierzęcych wcale nie jest przede wszystkim pragnienie, aby uchronić potencjalną hybrydę przed szkodami. Wynika on raczej z pragnienia, aby

<sup>1</sup>To z pewnością tej powszechnej awersji zawdzięczamy fakt, że pytanie, czy istnieją racjonalne powody, aby zakazać hybrydyzacji, tak rzadko poruszane jest w literaturze bioetycznej. Jednym z niewielu etyków, którzy nie odrzucają *a priori* wytwarzania hybryd ludzko-zwierzęcych, jest amerykański teolog Joseph Fletcher. W 1974 roku uznał on hybrydy za moralnie uprawomocnione, o ile służyłyby ludzkim potrzebom. Wolno byłoby prawomocnie produkować istoty „paraludzkie” na przykład po to, aby wykonywały za człowieka niebezpieczne lub poniżające prace.

<sup>2</sup>Jednak tak właśnie sądzą Beyleveld i Brownsword, którzy ostrzegają przed produkcją chimér, wskazując na to, że produkty miałyby ewentualnie cierpieć z powodu naruszania ich ludzkiej godności.

<sup>3</sup>Przeciwko takiej próbie wyjaśniania występuje Bayertz: „Dlaczego na pomysł hybryd ludzko-zwierzęcych reagujemy tak głębokim niesmakiem, podczas gdy nie irytują nas na przykład muły, które też są hybrydami międzygatunkowymi?” Ale jako ludziom bliższa nam jest sprawa hybryd ludzko-zwierzęcych, a wyraźna granica między człowiekiem a zwierzętami jest dla naszej orientacji w świecie ważniejsza niż granica między koniem a osłem.

uchronić przed szkodami całe mnóstwo ludzi, u których potencjalne narodziny współczesnego analogonu Frankensteinowskiego monstrum wywołałyby głębokie lęki, dezorientację i poirytowanie.

Ta analogia nie dostarczyła nam na razie niczego więcej, jak tylko pewnego załączka wyjaśnienia. Analogia między produkowaniem hybryd ludzko-zwierzęcych a klonowaniem reprodukcyjnym daleka jest od doskonałości. To prawda, że klonowanie reprodukcyjne, podobnie jak mieszanie gatunków biologicznych, ma w wysokim stopniu charakter manipulacyjny. Jednak ani nie wykracza poza granice gatunków, ani nie wytwarza monstrów. Wytwarza jedynie przesunięte względem siebie w czasie jednorodne bliźnięta. Narodziny dziecka–klonu wywołałyby, co prawda, irytację, nie wywołałyby jednak irytacji o takim wymiarze metafizycznym, jakiej należałoby się spodziewać po narodzinach hybrydy ludzko-zwierzęcej.

Mimo to analogia z niemal powszechnym zakazem umyślnego wytwarzania hybryd gatunkowych wydaje się najlepszym punktem wyjścia, jeśli chcemy zrozumieć panujące wokół klonowania reprodukcyjnego uprzedzenia. Opór przed klonowaniem wydaje się w istocie wyrastać stąd, że upatruje się w nim czegoś monstrualnego lub perwersyjnego. Inaczej jednak niż w kontekście wytwarzania hybryd ludzko-zwierzęcych, monstrualności klonowania nie można sprowadzać do monstrualności jego rezultatów. Ewentualna monstrualność tkwi w sposobie wytwarzania, nie w produkcie.

#### 4. ZASADY NATURALNOŚCI

W tym miejscu staje się oczywiste, że u podstaw tego niemalże instynktownego oporu przed klonowaniem reprodukcyjnym leży jakaś zasada naturalności. Tym, co klonowanie reprodukcyjne ma wspólnego z umyślnym wytwarzaniem monstrów – o ile samo nie rodzi monstrów – jest czynnik przekraczania granicy, fakt, że wraz z klonowaniem reprodukcyjnym prometejska technologia znosi kolejną granicę wytyczoną przez naturę. Świadome podwojenie istniejącego genomu, zajmując miejsce przypadkowej kombinacji genów, sprawia, że kolejny podstawowy proces naturalny zostaje poddany ludzkiemu sterowaniu. Kolejny raz została podważona autonomia przyrody

Tylko wtedy, kiedy dziwaczność klonowania sprowadzi się do jego nienaturalności, uwidacznia się owa ciągłość łącząca sprzeciw wobec klonowania reprodukcyjnego i równie rozpowszechniony – i równie instynk-



towny – sprzeciw wobec ingerencji w rozwój zarodkowy. W obu przypadkach – jak się wydaje – zasadę ludzkiej godności w zastosowaniu do gatunku ludzkiego wykorzystuje się do tego, aby obłożyć ekskomuniką potencjalne poszerzenie kontroli technicznej nad procesami naturalnymi o pewien emocjonalnie drażliwy obszar. W obu przypadkach klątwa zapobiega ewentualnemu zawirowaniu leżących głęboko orientacji i zbiorowego poczucia pewności.

Jeśli ta analiza jest trafna i rzekoma „monstrualność” klonowania reprodukcyjnego polega w istocie na tym, że przekracza się w nim jakąś fundamentalną naturalną granicę, to należy się teraz uczciwie domagać, aby mówić o tym otwarcie, a nie zawoalowywać pokrętnym i mylącym powoływaniem się na godność człowieka. To powoływanie się jest zawoalowaniem przede wszystkim z uwagi na to, że godności ludzkości w tradycjach filozoficznych korzystających z gatunkowego pojęcia ludzkiej godności, na przykład w filozofii renesansu czy filozofii oświecenia, upatrywano przeważnie w umiejętności transcendowania naturalnych ograniczeń, a nie w ich respektowaniu. Wyobrażenie głoszące, że naturalny ład, jaki zastajemy, należy uszanować, a nawet traktować jako święty, jest raczej charakterystyczne dla tradycji myśli teologicznej, które w łaździe naturalnym widzą ład ustanowiony przez Boga – ład ten człowiek ma obowiązek pozostawić niezmienny w jego zastanych strukturach. Stąd rezolucje, które wiążą klonowanie z ludzką godnością, wydają się być nieświadomie motywowane strategicznie. Wyzyskują patos przesycający powszechnie uznane pojęcie godności człowieka w celu ochrony czegoś, co jest zupełnie odmienne od jego właściwego sensu i o wiele mniej wielkoduszne i wzniosłe: aby ludzie postrzegali zachowywanie tego, co tylko się da z tego, do czego przywykliśmy, za coś naturalnego i niedyspozycyjnego.

Rzadko kiedy eksponuje się odniesienie do zasad naturalności. Jednym z nielicznych stanowisk, które to czynią, jest pierwsze stanowisko interdyscyplinarnego zespołu roboczego w Niemczech ds. klonowania reprodukcyjnego. Przechodzi się w nim ze zdumiewającym brakiem skrupułów od godności człowieka do godności naturalności, tak jakby oba pojęcia odnosiły się do niemalże tej samej rzeczy:

To oczywiste, że swobodny rozwój indywidualnej osoby stoi w tak ścisłym związku z zachowaniem struktury naturalnej reprodukcji, że przez wzgląd na godność i wolność indywidualnej osoby musi być respektowana także godność naturalnej reprodukcji związanej z ludzkim gatunkiem.

Pozycja ta jest jednak tak mocna, że wyklucza ogół procedur reprodukcji wspomaganej. W dodatku nie wiadomo, dlaczego to godność człowieka miałaby akurat zależeć od sposobu jego reprodukcji – czegoś, co człowiek ma wspólnego nie tylko z ssakami, ale także z wieloma „niższymi” zwierzętami. Wniosek, że za powoływaniem się na genetyczną godność człowieka w debacie wokół klonowania reprodukcyjnego kryje się zasada naturalności, można dodatkowo podeprzeć pewnym eksperymentem myślowym. Otóż wyobraźmy sobie, że istnieje „naturalna” metoda decydowania nie tylko o momencie narodzin, ale także o cechach potomstwa za pośrednictwem jakiegoś intencjonalnego działania, na przykład poprzez wybór momentu poczęcia. Zawsze ilekroć poczęcie nastąpi w określonej fazie cyklu kobiety, zamiast dziecka o genomie zmieszonym z genomów obojga partnerów tworzy się klon jednego z partnerów, na przykład poprzez spontaniczne powstanie bliźniąt.<sup>4</sup> W pewien sposób można byłoby także i tutaj mówić o „wytwarzaniu”, tyle że o wytwarzaniu środkami naturalnymi. Sztuczność wyczerpywałaby się w świadomym przestrzeganiu momentu poczęcia, a więc w akcie, który – jako że nie odbywa się bez środków pomocniczych o „technicznym” charakterze – nawet w świetle nauczania katolickiego uchodzi za „naturalny”. W przeciwnym razie rezultatem tej procedury byłyby ewentualnie te same skutki wtórne co w przypadku klonowania reprodukcyjnego. Przykładowo, również przy naturalnej metodzie klonowania dzieci mogłyby zarzucać potem rodzicom, że ci albo świadomie poczęli je jako klony, względnie bliźnięta, albo przynajmniej musieli się z taką ewentualnością liczyć. Czy jednak również w tym przypadku klonowanie uchodziłoby za akt urzeczowienia sprzecznego z ludzką godnością? Trudno byłoby coś takiego przyjąć. Nawet w razie, gdyby musiano zaangażować pewne środki techniczne, aby „dopomóc” powstaniu „klonu”, wcale nie byłoby to jeszcze oczywiste. Środki te mogłyby być przecież tak swojskie i nie dość spektakularne, że raczej nie odbierano by ich jako takich. W tej samej mierze, w jakiej środki techniczne zatraciłyby swój wyraźny „techniczny” charakter, zabrakłoby też punktu, w którym można byłoby tu zarzucić „urzeczowienie”.

Powoływanie się w kontekście klonowania reprodukcyjnego na „godność człowieka” nie wydaje się być niczym więcej, jak tylko maskowaniem pewnej doniosłej, ale jakże rzadko otwarcie proklamowanej zasady naturalności. To, że ta zasada jest *de facto* tak wpływowa i kształtuje postawy nie tylko szerokiego ogółu, ale również czołowych filozofów, nie jest

<sup>4</sup> Podobny eksperyment myślowy poddaje się dyskusji w raporcie Rady Prezydenckiej dla prenatalnego wyboru określonych cech dziecka.

niczym zaskakującym dla tych, którym nieobce są trendy panujące w obrębie etyki przyrody. Ale że zasada naturalności odgrywa doniosłą rolę również w bioetyce, jest w pełni akceptowane dopiero od niedawna. Skoro więc tak jest, to przywoływanie zasady godności człowieka jest świadomym zafałszowaniem nazewniczym, rodzajem „polityki pojęciowej”.

Ale abstrahując od tej zwodniczej polityki pojęciowej, stosowanie pojęcia godności człowieka w kontekście klonowania reprodukcyjnego ma jeszcze jedną kłopotliwą konsekwencję: odwoływanie się do ludzkiej godności ma tendencję do zaciemniania prawdziwych problemów etycznych związanych z klonowaniem. Te zaś zdecydowanie leżą w substancjalnych ryzykach, które imputuje się dziecku-klonowi – nie tylko przy ewentualnym rutynowym stosowaniu tej procedury w przyszłości, ale już na etapie eksperymentów na ludziach, niezbędnych do jej testowania. Niezależnie od tego, jak bardzo udałoby się pewnego dnia zademonstrować na innych ssakach bezpieczeństwo tej procedury, to i tak zastosowanie jej na ludziach kryłoby w sobie znaczny potencjał zagrożeń. A ponieważ jest czymś nieprawdopodobnym, aby pierwsza seria dzieci-klonów musiała być kozłem ofiarnym na zasadzie „królików doświadczalnych”, zatem testy te nie skończyłyby się naruszeniem godności człowieka. Mimo to pozostaje rzeczą problematyczną, czy te zagrożenia zrekompensują potencjalne późniejsze korzyści z tej procedury. Klonowanie (w odróżnieniu od zapłodnienia *in vitro*) jest towarem luksusowym. Nie odpowiada mu żaden popyt, który należałoby poważnie potraktować. Jego obecny zakaz jest słuszny, nawet jeżeli niektóre z przytaczanych dlań racji są więcej niż wyświechtane.

TADEUSZ BIESAGA

## PRZECIW CIASNYM KONCEPCJOM OSOBY I JEJ GODNOŚCI

Komentarz do referatu Dietera Birnbachera: *Czy klonowanie reprodukcyjne narusza godność człowieka?*

Referat podważa twierdzenie, że klonowanie reprodukcyjne narusza godność człowieka. W swej kantowsko-pragmatycznej perspektywie twierdzi, że klonowanie reprodukcyjne, mimo że jest „rodzajem wytwarzania, mniej w sensie przemysłowym, a bardziej w sensie rzemieślniczym, odniesionym do indywidualnego produktu”, to jednak nie narusza godności dziecka-klonu. „Produkt dziecko-klon – twierdzi autor – nie może zostać zdegradowane do rangi rzeczy i zepchnięte do statusu podczłowieka przez sam tylko produkcyjny charakter swojego poczęcia, dopiero kiedy proces wytwarzania dobiega końca i dziecko w ogóle zaczyna istnieć, może się ono stać przedmiotem takiego traktowania, które pozbawia je godności.” Argument jest więc prosty, dziecko, które urodzi się dzięki klonowaniu reprodukcyjnemu, ma tę samą godność co dziecko urodzone z poczęcia naturalnego, a więc klonowanie nie naruszyło jego godności. Procedurze klonowania nie możemy więc niczego zarzucić.

W argumentacji tej autor pomija jednak prawa człowieka w okresie prenatalnym do właściwego mu, najlepszego środowiska poczęcia i urodzenia. Takie prawa formułuje się w oparciu o klasyczne pojęcie teleologii

natury ludzkiej, natury płciowości, rodziny, rodzicielstwa. Prokreacja nie jest produkcją, lecz międzyosobową realizacją dóbr, które wyznaczają określony sposób postępowania. Z tego kontekstu wynikają zasady normatywne wskazujące, że temu, który ma być powołany do istnienia, należy się, aby był chciany i oczekiwany jako dar miłości małżeńskiej, zarówno duchowej i cielesnej, jako owoc macierzyństwa i ojcostwa, a nie technicznej produkcji realizującej chęć posiadania. To, że człowiek-klon ma swoją godność ludzką, nie znosi faktu, że naruszono należne mu uprawnienia do godnego zapoczątkowania jego istnienia i do właściwego mu środowiska jego rozwoju.

Jasne jest, że zasad tych nie da się sformułować z pozycji dualizmu Kantowskiego, w którym odarto wymienioną wyżej rzeczywistość z jej celowości, a tym samym z normatywności. Autor na końcu artykułu stara się wprawdzie przywołać w argumentacji pojęcie natury, pisząc, że „prawdziwe problemy etyczne związane z klonowaniem (...) leżą w substancjalnych ryzykach, które imputuje się dziecku-klonowi”, ale rozumienie tej natury jest wyraźnie empiryczne, biologiczne. Wyprowadzone z niej argumenty etyczne są argumentami etyki konsekwencjalistycznej.

Autor wprawdzie chciał ujawnić w swym referacie, jakie pojęcie godności zakłada argument uznający klonowanie za sprzeczne z godnością ludzką, ale, niestety, nie dokonał tego. Posłużył się bowiem przyjętą przez siebie fenomenalistyczną, deskryptywną, funkcjonalistyczną koncepcją osoby i jej godności, pomijając dość wyraźną krytykę tego typu ujęć, przeprowadzoną również na terenie niemieckim, choćby przez Roberta Spaemanna. Deskryptywne, ciasne pojęcie osoby i jej godności wykorzystywane jest przez niektórych bioetyków, jak na przykład H. Engelhardt, P. Singer, do wykluczania pewnych ludzi z grona osób. Według nich ci, którzy nie przejawiają aktualnie zachodzących aktów świadomej odpowiedzialności za siebie i innych, nie są osobami.

Dieter Birnbacher zdaje się posługiwać kryterium urodzin jako kryterium bycia osobą, gdy twierdzi, że dziecko-klon posiada ludzką godność. Odmawia jednak takiej godności embrionowi ludzkiemu, traktuje go jako byt nieosobowy, pozbawia go podmiotowości i uprawnień moralnych. Posuwa się tak daleko, że w sferze aksjologicznej zrównuje go ze zwłokami ludzkimi. Píše bowiem: „Ludzkim embrionom, ludzkim zwłokom czy rodzajowi ludzkiemu można sensownie przypisywać najwyżej uprawnienia jurydyczne, ale nie uprawnienia moralne.” Takiej jednak nihilizacji przeczą zarówno dane embriologii, jak też filozoficznie akceptowane kryteria opowiadające się za człowieczeństwem embrionu od początku jego zaistnienia. Embriologia potwierdza bowiem, że embrion ludzki jest

istotą żywą, a nie zmarłym organizmem. Wkracza on na tor swego rozwoju z olbrzymim dynamizmem życia, o czym świadczą poszczególne jego etapy. Zestawianie jego statusu ze zwłokami przeczy więc elementarnym danym. Nie można go też zestawić w jednym szeregu z bytami relacyjnymi, jak na przykład ludzkość. W stosunku do ludzkości jest bytem konkretnym i jako taki posiada konkretne uprawnienia moralne. Według Roberta Spaemanna wystarczy kryterium genealogiczne, pochodzenia od rodziców, dziedziczenia ich natury, aby stwierdzić człowieczeństwo embrionu i traktować go podmiotowo, według należnych mu uprawnień moralnych.

Szkoda, że autor referatu nie przywołał wyżej wspomnianych koncepcji osoby i jej godności oraz właściwych kryteriów człowieczeństwa człowieka w okresie prenatalnym, lecz w ramach przyjętej przez siebie pragmatyczno-scientystycznej perspektywy rozstrzygał tak doniosłe problemy jakimi są: status ontyczny i moralny embrionu ludzkiego oraz problem klonowania człowieka.

## DOBRO NA AKORD

ROZMOWA Z PROFESOREM DIETEREM BIRNBACHEREM

Klonowanie nie narusza godności ludzkiej – mówi Dieter Birnbacher, niemiecki filozof, autor książki *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*. O problemach moralno-etycznych związanych z paradygmatem troski o przyszłe pokolenia rozmawia Jola Workowska.

**JOLA WORKOWSKA:** Dzieci nie są już owocem miłości, a małżeństwo nie jest już etapem do tworzenia rodziny, bo oto nowe życie powstaje w próbówce w laboratorium. Życie człowieka zmienia sens, a Pan twierdzi, że to w niczym nie zmienia ludzkiej godności.

**DIETER BIRNBACHER:** Co dokładnie oznacza „ludzka godność” w zastosowaniu do indywidualnych osób? W swoim centralnym znaczeniu ludzka godność stanowi zespół uprawnień moralnych, które nakładają na innych ludzi określone negatywne i pozytywne obowiązki. Poszanowanie godności w tym sensie oznacza traktowanie innych „po ludzku”, co jest jednoznaczne z traktowaniem ich jak ludzi, a nie jak rzeczy. Oprócz tego istnieje pewne marginalne znaczenie ludzkiej godności, w którym określa ona pewien rodzaj statusu moralnego: godność w tym sensie wiąże się z moralnością i – w odróżnieniu od godności ludzkiej w głównym znaczeniu – można ją stopniować. Tak rozumianą godność można utracić albo przynajmniej naruszyć, a to przez szczególnie rażące czyny sprzeczne z moralnością, w szczególności czyny będące wyrazem pogardy dla ludzkiej godności innych (w pierwszym, głównym sensie). Indywidualna godność ludzka w głównym znaczeniu jest typowo godnością ofiary, która domaga się od innych poszanowania;

Indywidualna godność ludzka w sensie marginalnym jest typowo godnością sprawcy, którą ten traci wskutek ingerencji w godność ludzką innych. W momencie, kiedy godność ludzka staje się przedmiotem pogardy, naruszona zostaje godność obu: zarówno sprawcy, jak i ofiary, ofiary przez to, że zostaje potraktowana w sposób, w jaki nie powinna być traktowana jako człowiek, sprawcy przez to, że sam traktuje innych tak, jak nikt nie powinien tego czynić – jako człowiek. Zatem „ludzka godność” w swoim głównym, indywidualistycznym znaczeniu oznacza pewien zespół uprawnień moralnych, których klonowanie – w żaden sposób – nie narusza. Mówiąc krótko, chodzi o pięć uprawnień, a mianowicie o: prawo do ochrony przed naruszeniem godności w sensie rażących aktów pogardy i upokorzenia, prawo do minimum wolności działania i decydowania, prawo do otrzymania pomocy w razie niezawinionego przez siebie znalezienia się w ciężkim położeniu, prawo do minimum jakości życia w sensie wolności od cierpień oraz prawo do niebycia zinstrumentalizowanym w imię cudzych celów bez osobistego przyzwolenia i w sposób rażąco szkodliwy.

**J.W.:** Skoro klonowanie jest takie super, dlaczego nie jest Pan jego zwolennikiem?

**D.B.:** Klonowanie jest niebezpieczne, ponieważ wiąże się z dużym ryzykiem. Niezależnie od tego, jak bardzo udałoby się pewnego dnia zademonstrować na innych ssakach bezpieczeństwo tej procedury, to i tak zastosowanie jej na ludziach kryłoby w sobie znaczny potencjał zagrożeń. A ponieważ jest czymś prawdopodobnym, aby pierwsza seria dzieci-klonów musiała być kozłem ofiarnym na zasadzie „królików doświadczalnych”, zatem rzeczą problematyczną pozostaje pytanie, czy te zagrożenia zrekompensują potencjalne późniejsze korzyści z tej procedury.

**J.W.:** Czyli odpowiedzialność za przyszłe pokolenia polega na... zwycięstwie strachu? Przedstawioną przez Pana argumentację porównać można do toku myślenia gracza sportowego, który nie wyjdzie na boisko, bo nie wie, czy wygra.

**D.B.:** Piłkarz musi ryzykować, bo taka jest natura sportu, ale człowiek ma na ogół inną naturę. Uważam, że skoro nie jesteśmy pewni wyników, nie możemy ryzykować. Gdybyśmy byli absolutnie pewni wyników klonowania reprodukcyjnego, nic nie stanęłoby na przeszkodzie, by powoływać do życia nowych „ludzi-klonów”.

**J.W.:** Założmy, że klonowanie jest absolutnie bezpieczne. Czy uważa Pan, że jest to dobry sposób „rodzenia” się człowieka?

**D.B.:** Jestem etykiem empirycznym i próbuję uprawiać etykę niezależnie od metafizyki – dlatego uważam, że nie należy opisywać świata, używając kategorii „dobro” – „zło”. Sądzę, że możliwość uniwersalnego uzasadnienia twierdzeń jest możliwa tylko w oparciu o te wartości, które zostały uznane przez wszystkich, czyli mówiąc wprost: jeżeli zdecydowana większość ludzi uznałaby, że klonowanie jest dobrym sposobem „rodzenia” – zaakceptowałbym taki świat.

Etyka musi mieć wymiar pragmatyczny, a nie metafizyczny. Dążę do uniwersalnego uzasadnienia twierdzeń, ale tylko w oparciu o wartości, które akceptują wszyscy. Taką zasadą jest na przykład zasada unikania szkód czy zasada bycia chronionym, co nie oznacza, że to roszczenie o ochronie można w równym stopniu także rozszerzyć na fazę prenatalną życia, czy też terminalną; trudno wyprowadzić równe roszczenia dotyczące embrionu czy zwłok.

**J.W.:** Skoro większość statystyczna decyduje o naszych działaniach, czy oznacza to, że wspólnota jest źródłem moralności?

**D.B.:** Tak, bowiem normy moralne, jak to już powiedział Immanuel Kant, roszczą sobie pretensje, by być uznanym powszechnie. Ale proszę zwrócić uwagę, że omawiane przeze mnie normy praktyczne nie wynikają po prostu w sposób konieczny z utylitarystycznych norm idealnych i przyjętych hipotez antropologicznych, ale że zostawiają pole dla rozwiązań alternatywnych. Jak zwykle w etyce normatywnej przy stosunkowo stałych zasadach pozostaje także dużo do zrobienia dla „intuicyjnie” postępującej moralnej władzy sądenia. Zasady mogą wskazywać jej drogę, ale jest pewien moment, od którego musi postępować już sama.

**J.W.:** Czyli Robinson Crusoe był amoralny?

**D.B.:** W pewnym sensie – tak, bowiem o moralności człowieka w społeczeństwie decyduje nie sam człowiek, ale inni obywatele. Musi o tym pamiętać bioetyk, który, wypowiadając sądy publicznie, musi zachowywać się zupełnie inaczej niż w murach laboratorium.

Podkreślam jeszcze raz: to powszechna ważność opinii i sądów decyduje o jakości życia publicznego.

**J.W.:** Pańska teoria etyki empirycznej nie odnosi się zatem do człowieka, lecz tylko do jednej jego roli: do bycia obywatelem.

**D.B.:** Tak, bowiem etyka ma funkcję polityczną.

**J.W.:** W przedstawionej przez Pana wizji nie liczy się tożsamość jednostki, lecz skuteczność obywatela.

**D.B.:** Etyka ma polityczną funkcję i – mówiąc językiem kolokwialnym – nie interesują mnie Pani poglądy na temat życia czy śmierci wygłaszane w kuchni czy na imieninach u cioci.

**J.W.:** Nie zagraża nam wieloetyczność? Inna etyka w szkole, inna w pracy, a inna na zebraniach partyjnych?

**D.B.:** Takie niebezpieczeństwo realnie istnieje, ale jest to konsekwencja podziału na sferę prywatną i publiczną.

**J.W.:** W książce *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia* porównuje Pan etykę do kodeksu drogowego, którym kierować się mają uczestnicy ruchu drogowego i w ten sposób pozbawia Pan człowieka możliwości decydowania o swoim losie. Wspólnota rozumiana jako masa jest najważniejsza.

**D.B.:** Jest tu sprzeczność między wolą jednostki a pragnieniami masy, ale sądzę, że zawsze można znaleźć jakiś kompromis.

**J.W.:** Nie sądzi Pan, że pańska etyka empiryczna wymusza zmianę dotychczasowej koncepcji człowieka, w myśl której człowiek odpowiedzialny był przede wszystkim przed Bogiem, przed sobą i przed innymi. Pan redukuje rozumienie człowieka tylko do wymiaru odpowiedzialności społecznej...

**D.B.:** W moim ujęciu najważniejszy jest wymiar odpowiedzialności wobec drugiego, ale ten drugi to nie tylko sąsiad, ale i wnuk. Jestem odpowiedzialny za całe pokolenia.

**J.W.:** Jak mogę być odpowiedzialny za innych, skoro nie jestem odpowiedzialny za siebie?

**D.B.:** To, że inaczej zachowuje się Pani podczas konferencji prasowych, a inaczej w kuchni, nie oznacza, że nie jest Pani za siebie odpowiedzialna.

**J.W.:** Wilhelm Weischedel, mówiąc o istocie odpowiedzialności, wskazuje na dużą rolę samoodpowiedzialności, która oznacza, że odpowiadam sam za siebie przed sobą samym. Odpowiadam za wymóg urzeczywistnienia, który stawiam sobie samemu, wyobrażając sobie pewną możliwość egzystowania, a w pańskiej koncepcji „bycie sobą” jest czymś paralelnym do „bycia głodnym” czy „bycia dorosłym”.

**D.B.:** Za każdy swój wybór ludzie muszą płacić cenę. Jeżeli chce się być sobą zawsze i wszędzie, to – jak pokazuje życie – nie należy spełniać funkcji publicznych.

Siła motywacji reguł praktycznych nie zależy bowiem tylko od ich własnej wewnętrznej zrozumiałości, ale także od tego, czy w sferze kultury jest dla nich przygotowany grunt. Wartości – czy to jako części składowe „ducha obiektywnego”, czy jako subiektywne postawy aksjologiczne – traktowane są z perspektywy etyki idealnej, a także z funkcjonalnych punktów widzenia, jako wielkości, które same podlegają ocenie z uwagi na korzyści i koszty.

Korzyść bycia sobą *online* nie jest przecież bezrefleksyjna; jeżeli decyduję się na wybór pewnej wartości, to korzyść zawsze jest mierzona według tego, w jakim stopniu jej uznanie przyczynia się do realizacji tego, co jest przez nią wymagane, a jej koszty według tego, w jakiej mierze jej uznanie to udaremnia.

**J.W.:** Czuje się Pan utylitarystą?

**D.B.:** Tak, pewnego rodzaju utylitarystą niebezpośrednim, bowiem zawsze pytam o użyteczność praw i instytucji, nigdy o pożytek dla Kowalskiego.

### Summary

Prof. Dieter Birnbacher, in his lecture (while presenting his paper), considers the realm of the human dignity as far as the term „dignity”, operating in the law against human therapeutic cloning, is concerned. He asks such questions: What is the understanding of the human dignity in the discussion on cloning? Is that notion coherent with its usage in other bioethical discussions?

What is a specific character of cloning if it is claimed that it violates the human dignity? Further, Birnbacher asks about the human subject (child-clone, deliverer of reproductive cells, humankind). In his opinion, the dignity of human subjects (child-clone, deliverers of cells) has a moral character, whereas the dignity of non-human subjects (embryo, humankind) has only a juridical one. Putting under examination each case, Birnbacher reaches the conclusion that the procedure of reproductive cloning does not violate the human dignity. He is convinced that moral entitlements do not concern cloning itself. It is so because what comes into play is an intentional subject but not a real one. Therefore, the concept of the human dignity is not, for an author, an adequate argument against cloning. He thinks that the real reason speaking against the procedure stems from the so-called „principle of naturalness”. It points to the fear preventing from the violation of the nature boundaries. For Birnbacher, the notion of the human dignity is a mistaken term, or a kind of „conceptual politics”.

Taking up a critical discussion with such views, Rev. Prof. Biesaga pointed to such teleological notions as human nature, human sexuality, family, and stemming from them the rights of a child to be born and grown up in the best possible environment. In Biesaga’s opinion, that is a very place where the normative rules have their source. It is a guarantee that someone who comes into this world is wanted and expected, and he/she is not treated as an industrial artefact too. Biesaga assessed critically and negatively such Birnbacher’s views as: functionalist notion of the person, endowing the human embryo with an only sub-personal status, and treating it as a human corpse. It is a nihilistic approach which does not take adequately into consideration a scientific data concerning embryology, and, more importantly, it deprives a foetus of the moral rights.

In an interview with Mrs Workowska, Birnbacher reiterated his thesis concerning the human dignity. He stressed that he is against reproductive cloning because of a risk which should be avoided. Birnbacher conducts an empirical ethics and tries not to engage in metaphysics. As an adherer of Kant’s philosophy, he claims that the ethical reasoning should stem from the agreement of the majority, but the moral norms should obtain the universal approval. Ethics is to have a pragmatic dimension and it has a political function too. Morality is not to be an individualistic but a social activity. The understanding of the person is connected with the notion of responsibility meaning the responsibility of a whole generation rather than the responsibility of a single human being. Birnbacher is also a utilitarian thinker but he specifies that his stance is a non-direct utilitarianism which reveals itself through the attitude of care for the utility of rights and institutions.

DIETER BIRNBACHER, profesor uniwersytecki na Uniwersytecie w Düsseldorfie; zajmuje się filozofią i etyką ekologiczną. Autor *Ökologie und Ethik* (1980), *Ökophilosophie*



(1997), *Tun und Unterlassen* (1995). W Polsce znany z publikacji *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia* (1999).

TADEUSZ BIESAGA, prof. dr hab. PAT, dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki PAT, kierownik Katedry Bioetyki WF PAT; etyk i bioetyk, zajmujący się personalistycznymi podstawami bioetyki. Autor *Sporu o normę moralności* (1998), redaktor serii *Studia z bioetyki, współpracownik „Medycyny Praktycznej”*.

JOLANTA WORKOWSKA, doktorant UJ (Wydział Studiów Międzynarodowych i Stosunków Politycznych), sekretarz SDP o/Kraków.  
E-mail: jaworek@autocom.pl

## Z WARSZTATU MŁODYCH

TADEUSZ PABJAN

### BEAUTY AS A VALUE IN A SCIENTIFIC THEORY

Since the decline of positivistic philosophy, there has been no denying, that certain values do exist in science. Despite the great effort of R. Carnap and his partisans, today few people believe that „it is quite impossible to create a sentence expressing value-judgment”<sup>1</sup>. Science is embedded in values, this means that there are some characteristic epistemic values which guide scientific research and are present in every process of evaluation in science.<sup>2</sup> First of all, the truth is such a value, as it is a purpose of every scientific activity. Even if sometimes it is impossible to state conclusively and with absolute certainty the truth about some aspects of reality, the truth always remains an ideal to which one should aspire. Secondly, when two or more scientific theories seem to be true, it is necessary to make a choice between them to select the best option. Making such a choice is the basic and most important value judgment in relation to scientific theories. According to T. Kuhn, a good scientific theory is characterized by

<sup>1</sup>R. Carnap, *The elimination of metaphysics through logical analysis of language*, in: *Logical Positivism*, A.J. Ayer (ed.), Free Press, Glencoe 1959, p. 77.

<sup>2</sup>On the theme of different kinds of values, present in science, cf. e.g. L.R. Graham, *Between science and values*, Columbia University Press, New York 1981.

five values: predictive accuracy, internal and external coherence, generality, simplicity, and fertility.<sup>3</sup> E. McMullin formulates a similar list of values.<sup>4</sup> Other authors specify more values present in scientific explanation; among them there is a very special one: beauty of a scientific theory. In this paper we will indicate some criteria of beauty which can be seen in the domain of science; then, we will present how the category of beauty functions in the context of discovery and in the context of justification of scientific theory; finally, we will discuss the presence of beauty in mathematics, which is a particularly important tool for most scientific theories.

### 1. THE CRITERIA OF BEAUTY IN PHYSICAL THEORY

Beauty was a subject of philosophical discussion long before modern science emerged. In the antiquity, there existed at least three different theories of beauty; among them there was The Great Theory of Beauty, originated in the Pythagorean school. According to this theory, proportion is the essence of beauty: something is beautiful if its parts or some of its properties, which can be expressed by numbers, remain in precisely fixed ratios.<sup>5</sup> Two theses spring from The Great Theory: beauty is rational, so we can recognize it not with our senses, but with our mind; beauty is an objective feature of beautiful things, as objective as the proportions between numbers.<sup>6</sup> The Great Theory of Beauty was commonly accepted from the time of antiquity until XVIII century, and even now it has many supporters. According to M. Heller, The Great Theory not only survived, but also developed into one particular discipline, namely theoretical physics: „In XVIII century Greek Great Theory went through crisis; today critics and theoreticians do not believe in it any more. But The Great Theory did not cease to exist, it turned – for such is the law of time passing by – into contemporary physics.”<sup>7</sup> This conclusion can be supported by opinions of many other scientists and philosophers. One of them says: „Since the primary object of the scientific theory is to express the harmonies which are

<sup>3</sup> Cf. T. Kuhn, *Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice*, in: *The Essential Tension*, The University Press, Chicago 1977, p. 320-339.

<sup>4</sup> Cf. E. McMullin, *Values in Science*, Proceedings PSA 1982, vol. 2, p. 3-27.

<sup>5</sup> On the theme of The Great Theory of The Beauty, as well as of other ancient theories of beauty, cf. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2002, s. 21-39.

<sup>6</sup> Cf. M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 66.

<sup>7</sup> Tamże, s. 72.

found to exist in nature, we see at once that these theories must have an aesthetic value. The measure of the success of a scientific theory is, in fact, a measure of its aesthetic value, since it is a measure of the extent to which it has introduced harmony in what was before chaos.”<sup>8</sup>

Before we show that beauty is the criterion of correctness of scientific discovery and that it occurs in the context of justification as an additional feature of the mathematical structure of physical theory, let us first answer the question: what are the criteria of beauty itself? Pointing out such criteria is not an easy task because of the complexity of the aesthetic domain.<sup>9</sup> In the opinion of S. Weinberg, there are some elements which are the components of the notion of physical theory's beauty.<sup>10</sup> The first and most important is the simplicity of the idea or the simplicity of the structure. Of course, contemporary physical theories are not „simple”, in an ordinary meaning of the word, when we compare them to some older theories. But „if we translate all the great theories of dynamics from Aristotle to Einstein into the language of presently known mathematical structures, they will arrange in a sequence of explicitly increasing simplicity. In succeeding theories of the sequence, one makes less and less artificial assumptions; mathematical structures of successive theories include less and less additional elements resulting from its formal nature. This increasing simplicity is fascinating and makes the logic of progress remarkably clear.”<sup>11</sup> Moreover, the simplicity of the theory makes it more verifiable because it allows us to design more experimental tests to verify the theory. The second element of the notion of beauty is, according to Weinberg, the sense of inevitability.<sup>12</sup> In the General Theory of Relativity it is the very sense of inevitability which made Einstein unable to include anything to his field equations that would destroy its notional structure. This is why Einstein could later say that the main advantage of his theory is its logical completeness.<sup>13</sup> There is

<sup>8</sup> Statement of J.W.N. Sullivan. Citation from: S. Chandrasekhar, *Beauty and the Quest for Beauty in Science*, in: *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivations in Science*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, p. 60. Chandrasekhar presents many examples of theories which scientists acknowledged to be beautiful.

<sup>9</sup> Cf. A. Staruszkiewicz, *Wartości estetyczne teorii fizycznych*, w: *Spór o uniwersalia świata a nauka współczesna*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Zyciński, OBI, Kraków 1991, s. 41-43. Author's claim is that there is no possibility of objectification of aesthetic judgements.

<sup>10</sup> Cf. S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, Vintage Books, New York 1994, p. 132-165.

<sup>11</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., s. 68-69.

<sup>12</sup> Cf. S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, dz. cyt., p. 135.

<sup>13</sup> Cf. tamże.

a close connection between inevitability and simplicity; they are complementary with respect to each other, and together they build the notion of beauty of physical theories.

S. Chandrasekhar mentions two more criteria of physical theory's beauty. The first one is due to F. Bacon and concerns some „strangeness in the proportion”<sup>14</sup>. In this case, strangeness means something so unusual that it excites wonderment and surprise. General Theory of Relativity is a good example of a theory that excites wonderment, as it ascertains a connection between two fundamental notions, which for a long time were considered independent: spacetime (and its geometry) and matter (and its movement). The greatest strangeness in the proportion in this theory consists in „our altered view of spacetime”<sup>15</sup>; which stands for a discovery, that the geometry of time and space is not absolute, but is qualified by the distribution and movement of matter. The second criterion of beauty, mentioned by Chandrasekhar, is „the proper conformity of the parts to one another and to the whole”<sup>16</sup>. Of course, Einstein's theory fulfills this criterion as accurately as the previous ones.

It is not an easy task to formulate objective criteria of aesthetic evaluation. This task becomes especially difficult with reference to scientific theory. Even Einstein and Dirac, when asked about the subject, gave evasive answers.<sup>17</sup> Maybe, the solution to this problem lies in an attitude towards a particular science (e.g. physics), within which a given theory is expressed. There are, for example, some physicists who practice physics in an artistic manner;<sup>18</sup> Heller includes in this group such names as Newton, Maxwell, Einstein, and Schrödinger.<sup>19</sup> Practicing physics in an artistic manner means the search for a proper theory on the basis of „inner perfection”, a concept based on the recognition of beauty in the right structure. There are of course some other premises which have no direct connection

<sup>14</sup> Cf. S. Chandrasekhar, *Beauty and the quest for Beauty in Science*, dz. cyt., p. 70.

<sup>15</sup> Tamże. On the theme of aesthetic evaluation of GTR, cf. S. Chandrasekhar, *The Aesthetic Base of the General Theory of Relativity*, in: *Truth and Beauty*, dz. cyt., p. 144-170.

<sup>16</sup> S. Chandrasekhar, *Beauty and the quest for Beauty in Science*, dz. cyt., p. 70. This criterion is due to Heisenberg.

<sup>17</sup> Cf.: „Einstein emphasized the fact that a physical theory should be »simple«. But what if a real physical theory is in fact not simple? Einstein answered to this question that such a theory would not hold his interest. It is certainly not an answer to the problem included in the question”; A. Staruszkiewicz, *Wartości estetyczne teorii fizycznych*, dz. cyt., s. 42.

<sup>18</sup> This is why Heller calls physics one of humanities; cf. M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., s. 23.

<sup>19</sup> Cf. tamże.

to the aesthetic dimension of a theory, e.g.: the number of assumptions, presence of some artificial assumptions, lack of satisfactory connection with the accepted theories etc. But even these premises can „improve” or „compromise” the inner perfection of a theory. Then the essential point of theory formation is some kind of brainwave, inexplicable certainty, that the last part of a puzzle has found its place. Every contemporary empirical theory is composed of many different elements, like theorems, proofs, empirical data, and many other complex constituents connected with each other. It is not easy to comprehend these different elements. This requires much studying and effort. „But the very moment of understanding consists in grasping some general plan, in noticing from a certain perspective that everything becomes simple.”<sup>20</sup> But sometimes a feeling of „inner perfection” is not sufficient to confirm a theory's correctness. It happens that a beautiful theory seems to be false. Chandrasekhar argues that a theory which really fulfills the criteria of beauty has to be true, and shows that there are many examples of beautiful theories which proved to be true in spite of initial problems with their confirmation.<sup>21</sup>

If we assume that beauty can be an objective feature of a scientific theory, then a certain degree of sensitivity to beauty is necessary to recognize it in this theory. So, a kind of artistic spirit is an indispensable condition to practice science in an artistic manner, and to be able to formulate as well as to recognize objective criteria of aesthetic evaluation in empirical theory. Similar conclusions can be found in one of Kuhn's essays, in which likenesses as well as differences between activities of a scientist and those of an artist are expounded.<sup>22</sup> Detailed analysis of this issue is also included in a paper of Chandrasekhar.<sup>23</sup>

## 2. THE CATEGORY OF BEAUTY IN THE CONTEXT OF DISCOVERY AND IN THE CONTEXT OF JUSTIFICATION

As well known, mathematical structures of physical theories reveal, in a sense, the order of the physical world. The problem occurs when different theories describe the world in different ways. This is why one of the

<sup>20</sup> Tamże, s. 27.

<sup>21</sup> Cf. S. Chandrasekhar, *Beauty and the quest for Beauty in Science*, dz. cyt., p. 66.

<sup>22</sup> Cf. T. Kuhn, *Comment on the Relations of Science and Art*, „Comparative Studies in Society and History”, 11 (1969), p. 403-412.

<sup>23</sup> Cf. S. Chandrasekhar, *Shakespeare, Newton, and Beethoven, or Patterns of Creativity*, in: *Truth and Beauty*, dz. cyt., p. 29-58.

basic questions about our cognition of the world is formulated in the following manner: what criteria should we use to select the right theory to describe physical reality best? The most important originators of contemporary theoretical physics, such as Einstein and Dirac, pointed out that, in such a case, one should be guided by some clues taken from experiment, from the history of physics and, lastly, by aesthetic sense. „Dirac emphasized that aesthetic sense is most important in the early phases of the process of search for a theory.”<sup>24</sup> Therefore, empirical theory should be confirmed not only by empirical tests, but also by the theory's „inner perfection”<sup>25</sup>. This rule remains true with reference to every theory, but it becomes especially noticeable in the case of theoretical physics.

According to Heller, the category of beauty occurs in theoretical physics in two different contexts: in the context of discovery and in the context of justification. The first one concerns everything that is responsible for the very moment of scientific discovery. This context can be illustrated by the example of Einstein's discovery of the General Theory of Relativity, sometimes referred to as „the most beautiful physical theory”<sup>26</sup>. In 1915, when the field equations were almost ready, Einstein knew that he was near to the final solution: the equations worked well, they correctly passed the first empirical tests. „However, Einstein's aesthetic sense still was not satisfied, because not all of the elements of his mathematical structure were arranged „in proper proportions.”<sup>27</sup> Everything became clarified when Einstein discarded one of the conditions imposed on the coordinates. The field equations, written in a slightly changed form, started to allow any system of coordinates. „As soon as Einstein's aesthetic sense was satisfied, he knew immediately, that his new equations were ready.”<sup>28</sup> Therefore, beauty occurs in the context of discovery as simplicity emerging inevitably from the chaos of differing ideas, which suddenly begin to reveal desired structure of the theory. Probably in all great scientific discoveries of our times one could indicate such an aspect of the context of discovery, regardless of whether the discoverer himself was aware of this process or not. Of course, this conclusion depends on the understanding of the very notion of beauty (its objectivity or subjectivity). R. Penrose argues that in mathe-

<sup>24</sup> Cf. A. Staruszkiewicz, *Wartości estetyczne teorii fizycznych*, dz. cyt., s. 41. Author accents, that a discovery of Dirac's equation is a good confirmation of this rule.

<sup>25</sup> Einstein's expression.

<sup>26</sup> Cf. L. Landau, E. Lifshitz, *Teoria pola*, Nauka, Moskwa 1973, s. 291.

<sup>27</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., s. 68.

<sup>28</sup> Tamże.

atics and in science the criterion of beauty is as important as that of truth, and that it is impossible to separate one from the other when one considers the issues of inspiration and insight, which are important aspects of the context of discovery. „The strong conviction of the validity of a flash of inspiration is very closely bound up with its aesthetic qualities. A beautiful idea has a much greater chance of being a correct idea than an ugly one.”<sup>29</sup> The same is true in case of the context of justification in which insensitivity to beauty makes justification of the theory difficult.

The context of justification of a physical theory concerns the essential elements of a theory, which allow a scientist to make some empirical predictions, and which are finally responsible for the acceptance of a given theory by all scientists. The most important component of the notion of beauty in this context is symmetry. In physics, symmetry becomes an element of the mathematical structure of a given theory, and, as a part of this structure, „symmetry is subject to an evolution and successive generalizations in the direction determined by the increase of the structural beauty”<sup>30</sup>. Symmetry is an operation which keeps something unchanged, e.g. a square is symmetrical, because, when we rotate it in a determined manner, we get an identical, unchanged shape of a square. But we can apply this procedure process of keeping something unchanged not only to spatial figures but also to other entities explored by science. For example, the interaction between a proton and a neutron in the nucleus can be mathematically described as a kind of operation which leaves everything unchanged that is necessary for a strong nuclear interaction to exist. The same is true of other kinds of interactions: gravitational, electromagnetic, and weak nuclear – every one of them has its own characteristic symmetry. To discover such symmetry means to create a theory of these interactions.<sup>31</sup> At this point, the problem of beauty merges with the program of unification of physics.<sup>32</sup>

S. Weinberg and A. Salam managed to create a theory of the unified weak and electromagnetic interactions between elementary particles (W-S Unification), the so called Electroweak Interaction theory. This unification became possible because the scientists succeeded in identifying the symmetry of the unified interaction. If it were possible to identify the right

<sup>29</sup> R. Penrose, *The Emperor's New Mind*, Penguin Books, New York 1991, p. 421.

<sup>30</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., s. 70.

<sup>31</sup> Cf. tamże.

<sup>32</sup> On the theme of the unification of four interactions cf. e.g. M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 56-69.

symmetries responsible for other unified interactions, the remaining unifications would be achieved. So far, the so called Grand Unifying Theory (GUT), that is, the unification of electroweak and strong nuclear interactions, is yet to be completed because of the lack of symmetry of unified interactions. To this day the same problem remains for the third and the last unification, the so called Superunification (SUPER), which stands for unification of gravitation with the other three interactions. The additional difficulty in finding the right symmetry for this unification is caused by the fact that the symmetry of gravitational interaction has a quite different nature than the symmetries of other interactions: the first one is of spacetime character, whereas the other ones are purely dynamic, and are not related to spacetime.<sup>33</sup> To be able to unify these two kinds of symmetries, one has to make another generalization of the notion of symmetry itself; this new kind of symmetry is called „supersymmetry”<sup>34</sup>. Two physical theories make use of this concept to achieve a superunification: the theory of supergravitation and the theory of superstrings.<sup>35</sup>

Heller argues that in the very beginning there was some kind of Pre-Symmetry. Perhaps, it was supersymmetry, perhaps some other kind of presently unknown, generalized notion of symmetry. Later on, when space and time emerged, successive breaking of symmetries occurred, accompanied by the emergence of four interactions: gravitational, electromagnetic, nuclear strong and weak, regarded today as fundamental. „The whole richness of the world that surrounds us – including ourselves – is nothing but the product of breaking The Original Symmetry. If symmetry means beauty, we are children of beauty.”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Cf.: „If we look in this manner at the fundamental interactions of physics, more explicit difference between the gravitational interactions and the other ones manifests itself. As we remember, gravitation – according to the General Theory of Relativity – is nothing more than the curvature of a spacetime. No wonder that the symmetry characteristic for gravitation is of spacetime type, (...) whereas symmetries characteristic for the other interactions are dynamic ones. From the mathematical point of view this difference is so huge, that it is a very difficult thing to find a symmetry which is reach enough to merge spacetime symmetry of gravitation with dynamic symmetries of the other interactions”; tamże, s. 63.

<sup>34</sup> To describe this kind of symmetry one had to invent a new kind of numbers, the so called supernumbers or Grassmann’s numbers; cf. tamże, s. 64.

<sup>35</sup> On the theme of this theories, cf. e.g.: B. Greene, *The elegant Universe. Superstrings, Hidden Dimensions and the Quest for the Ultimate Theory*, W.W. Norton, New York 1999.

<sup>36</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., s. 72.

### 3. BEAUTY IN MATHEMATICS

The primary tool for description of symmetries in theoretical models of physical theories is mathematics. The fact that the whole physical Universe can be described with the aid of mathematics has been a great puzzle and mystery since the first human questions about the rationality of the world. This is why many scientists believe that beauty of the Universe is reflected in mathematics.

Regardless of the answer to the question of whether mathematics really exists in the physical world (whence it is recognized by us), or it does not exist independently (but is created by us), the incomprehensible effectiveness of mathematics in the process of scientific explanation of Universe is unquestionable. „Man applies mathematics to the Universe, and the Universe responds by revealing at least a part of the information which constitutes its structure.”<sup>37</sup> Such a dialog between man and the Universe is possible only in the language of mathematics; the history of science shows us that questions asked in other languages remain with no answer. Without mathematical models it would be impossible to explore the structure of the Universe, because the Universe has a mathematical nature.<sup>38</sup> This is the basic assumption of every empirical science, employing the method of building mathematical models which are later matched up with the physical world. If mathematical structures are the symptom of rationality and intellectual beauty, then we could say that the Universe prefers and realizes only beautiful models. This is another reason to treat beauty as the relevant criterion of a theory’s righteousness.<sup>39</sup>

The criteria of beauty with reference to mathematics are similar to those of physical theory. The first and most important one is truth. A theory can not be beautiful if it is false. This is why in mathematics the truth and the lack of contradictions is the most important condition of beauty. The next criterion is simplicity. The simplicity of reasonings, of theorems, and – particularly – the simplicity of proofs are significant symptoms of beauty in mathematics.<sup>40</sup> There are many proofs of important theorems which have

<sup>37</sup> M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Znak, Kraków 1995, s. 181.

<sup>38</sup> On the theme of the mathematical nature of the Universe cf. e.g.: *Matematyczność przyrody. Sympozjum – Kraków 12-13 maja 1989*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, OBI, Kraków 1990; M. Heller, *Matematyczność przyrody*, OBI, Kraków 1992.

<sup>39</sup> Cf. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 12-13.

<sup>40</sup> Cf. A. Pelczar, *Piękno w matematyce*, w: *Jedność nauki – jedność świata?*, red. M. Heller, J. Mączka, Biblos, Tarnów 2003, s. 191-199.

been considerably simplified by mathematicians; the main idea behind such simplifications is the application of comparatively elementary notions and methods in cases which do not require complicated and difficult means. However, such simplifications do not mean that mathematics should give up the search for advanced and refined methods and structures, which are an indication of non-elementary theories. It happens, that „some constructions and methods – very difficult and subtle by degree of complexity and degree of abstraction – can be, and actually are, regarded as beautiful”<sup>41</sup>. In such theories the simplicity of ideas is not accompanied by the simplicity of means necessary to its realization. The indispensable condition of beautiful proofs and reasonings in mathematics is their elegance, which should be distinguished from simplicity alone. An elegant proof or calculation is the one which leads to an important result without excessive complications. However, „it is not important for the beauty of a theory that its equations should have elegant solutions”<sup>42</sup>. For instance, the field equations in General Relativity can be easily solved only in the simplest cases; however, the theory remains beautiful despite this fact.

The property of beauty in mathematics is unstable; the smallest change in a beautiful theorem or proof can destroy its beauty.<sup>43</sup> The sensitivity to every significant alteration of mathematical beauty is related to the sense of inevitability and to some kind of necessity included in the theory. The inner perfection of mathematical models excludes excessive simplifications, because the elements of the theory which make it beautiful cannot be simply removed; they are essential. In this sense, necessity is one more condition for beauty in mathematics.

Mathematical model of physical reality is the place where the beauty of mathematics merges with the beauty of an empirical theory. There are many examples of physical theories which benefit from the application of beautiful mathematical structures. In XIX century when C.F. Gauss and other mathematicians created non-Euclidean geometry, they did not think about its applications in physics. They dealt with this new domain because of its beauty. Later, when Einstein began his work on General Relativity, he needed a mathematical theory of curved spaces to describe gravitation as the curvature of spacetime. He was surprised when he found out that such a theory was ready to use and waited for him as non-Euclidean geometry. Similar examples can be found in the domain of quantum mecha-

<sup>41</sup> Tamże, s. 195.

<sup>42</sup> S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, dz. cyt., s. 134.

<sup>43</sup> Cf. A. Pelczar, *Piękno w matematyce*, dz. cyt., s. 197.

Physics. Physicists searching for symmetries that may be used for describing the families of elementary particles, did not have to invent such symmetries; they just had to reach for a catalogue of all possible symmetries invented by mathematicians long before.<sup>44</sup> These examples, as well as many others which can be found in the history of science, confirm the well-known sentence of E.P. Wigner which states that „enormous usefulness of mathematics in the natural sciences is something bordering on the mysterious and that there is no rational explanation for it”<sup>45</sup>. As a matter of fact, the range of mathematical notions, which are used in physics in the process of description of the world, constitutes only a small percentage of all notions of mathematics. But if we assume that beauty really is a feature of mathematical notions, then it is not surprising that it is assigned to physical theories, which make use of them. The fact that mathematicians, guided by a sense of beauty, create structures successfully used in physics, is a strong argument for a mathematical as well as beautiful nature of the Universe.

\* \* \*

Some people believe that empirical science and beauty are mutually exclusive. They think that empirical methods deprive nature of its beauty and make it insensitive to the value of beauty.<sup>46</sup> And if we assume that beauty is not an objective feature of nature, then it cannot be a relevant value of any theory which describes such nature. In this paper, we tried to argue that this conclusion is not correct. We showed that there are many scientists led by a kind of a strong conviction that beauty of the Universe is in a way embodied in empirical theories that describe physical reality. But the conviction of famous scientists is not the only support for our thesis. It seems it is not possible for such a fundamental feature as the beauty of nature to lose its objectivity because of the form of description being em-

<sup>44</sup> For other examples cf. tamże, s. 123-128.

<sup>45</sup> Cf. E.P. Wigner, *The unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, „Communications on Pure and Applied Mathematics”, 13/1 (February 1960), p. 2.

<sup>46</sup> Cf. e.g.: „In such a perspective the problem of beauty as an objective feature of nature that exists outside of human self has to fail. Speaking about beauty of surrounding world would be naïve. Beauty would cease to be a property of nature treated in this manner, because the image of the nature which is determined by empirical sciences presents this nature as cold, deprived of what is called value. Nature is nothing more than running protons and electrons derived from a given empirical theory. In respect of value, and – thereby – of beauty, such a nature is completely indifferent”; P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 106-107.

ployed. Scientific description of beauty of the world is as good as philosophical because it reveals one more aspect of this primary notion. And if beauty of the world is, in a sense, reflected in scientific description of nature, then it is not surprising that discovery of an empirical theory, as well as its development, can be marked by this fundamental value. This is why we believe that beauty can be a significant criterion for the validity of a scientific theory, and, because of this, it can be regarded as a real and essential value present in the domain of science.

### Streszczenie

Istnieje powszechne przekonanie, że kategoria piękna nie funkcjonuje na terenie ścisłych teorii naukowych. Tymczasem historia nauki pokazuje, iż piękno nie tylko jest w nauce obecne, ale również stanowi ono istotną wartość, która w wielu przypadkach pozwala wybrać właściwy kierunek badań naukowych. W niniejszym artykule przedstawione zostały argumenty za tezą, iż piękno jest obiektywną własnością fizycznej rzeczywistości i jako takie stanowi istotną wartość w teoriach tę rzeczywistość opisujących. Pierwszy punkt tekstu omawia kryteria piękna naukowej teorii, z których najważniejszymi są prostota oraz „poczucie nieuchronności”; punkt drugi dotyczy miejsca piękna w kontekście odkrycia oraz kontekście uzasadniania teorii naukowych; punkt trzeci dotyczy piękna w matematyce, która jest podstawowym narzędziem pomocnym w budowaniu modeli fizycznej rzeczywistości w naukach ścisłych.

KS. TADEUSZ PABJAN, doktorant na Wydziale Filozoficznym KUL (sekcja: Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych; kierunek: Filozofia Przyrody Nieożywionej).  
E-mail: tpabjan@poczta.onet.pl

WIZBIETA KOT

## UJĘCIE TRADYCJI W HERMENEUTYCE HANSA-GEORGA GADAMERA I PAULA RICOEURA

### 1. WIZJA TRADYCJI W FILOZOFII HANSA-GEORGA GADAMERA

W swoim *opus magnum* *Prawda i metoda* Gadamer wiele miejsca poświęca problemowi tradycji i jej znaczeniu dla hermeneutyki. W swoim rozumieniu tego, co nazywa doświadczeniem hermeneutycznym, odwołuje się do opisu kręgu hermeneutycznego stworzonego przez Martina Heideggera. Heidegger pisze: „Koła tego nie można sprowadzać do jakiegoś *vitiosum* – choćby tylko z konieczności tolerowanego. Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznania, która jednak tylko wtedy jest należycie uchwycona, gdy wykładnia zrozumiała, że jej pierwszym, ciągłym i ostatnim zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu sobie przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego za sobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie »rzeczy samych«.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 217.



Według Heideggera rozumienie to ciągle zastępowanie wstępnych projektów i mniemań pojęciami bardziej adekwatnymi, mającymi potwierdzenie w samych rzeczach. Interpretator nie może kierować się dowolnymi pomysłami interpretacyjnymi, ale nakreśliwszy sobie pierwszy sens całości, poddawać go nieustannej weryfikacji. Gadamer zgadza się z tym poglądem, podkreślając, że chociaż nie możemy zakładać, że dany tekst jest całkowicie zgodny z naszymi oczekiwaniami i mniemaniami, to nie jest konieczne rezygnowanie z wszelkich wstępnych mniemań na jego temat. Konieczna jest jedynie otwartość na poglądy innych i na to, co mówi nam tekst. Jak pisze Gadamer, „nie chodzi więc w ogóle o to, by się zabezpieczać dla ochrony od przemawiającej poprzez tekst tradycji, lecz, przeciwnie, o to, by nie dopuszczać niczego, co może przeszkadzać w rozumieniu jej głosu na podstawie rzeczy samych. Dominacja nie przejranych uprzedzeń czyni głuchym na rzecz przemawiającą w przekazie tradycji.”<sup>2</sup>

Kluczowe u Gadamera pojęcie uprzedzenia czy też przesądu, w języku polskim mające znaczenie zdecydowanie pejoratywne, według autora *Prawdy i metody* nabrało charakteru negatywnego dopiero w Oświeceniu. Rozumiano wtedy przez nie osąd wydany przed sprawdzeniem wszystkich merytorycznie istotnych elementów, wstępne rozstrzygnięcie (tak jak np. w prawie). Szkoda, która kojarzy się z uprzedzeniem, jest dopiero konsekwencją owego rozstrzygnięcia. Gadamer pisze, że „»uprzedzenie« to zatem wcale nie »błędny sąd«, bo jego pojęcie może mieć pozytywne i negatywne znaczenie”<sup>3</sup>. Jednak Oświecenie utożsamiało niemiecki *Vorurteil* i francuski *préjugé* z „nieuzasadnionym sądem”.

Oświecenie rozróżniało dwa rodzaje przesądów – oparte na autorytecie ludzkim i na pośpiechu. Pośpiech może doprowadzić do błędów w trakcie posługiwania się rozumem. Tak rozumiał ten rodzaj przesądu Kartezjusz. W *Rozprawie o metodzie* pisał: „Samo postanowienie pozbycia się wszelkich mniemań, którym poprzednio dawaliśmy wiarę, nie jest przykładem do naśladowania dla każdego; świat składa się prawie wyłącznie z takich dwóch rodzajów umysłów, dla których przykład ten jest zupełnie nieodpowiedni. Z tych mianowicie, którzy uważając się za zdolniejszych, aniżeli są w rzeczywistości, nie mogą powstrzymać się od pośpiechu w sądzie i nie mają dość cierpliwości, by zachować należyty porządek w kierowaniu swymi myślami.”<sup>4</sup> Gadamer przytacza też pogląd Schleiermache-

ra, który uważał, że powodem nieporozumień są spętanie umysłu i pośpiech.<sup>5</sup>

Krytyka autorytetu zawiera się m.in. w znanej definicji Kanta dotyczącej Oświecenia: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Za wini oną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia.”<sup>6</sup> Ufanie autorytetowi sprawia więc, że przestajemy się posługiwać rozumem. Oświecenie zwracało się zwłaszcza przeciw tradycji chrześcijańskiej, a więc i Biblii. Chciało pojmować tradycję racjonalnie i w sposób wolny od uprzedzeń. Gadamer wskazuje tu na interesującą rzecz. Otóż jego zdaniem sam fakt utrwalenia czegoś na piśmie nadaje temu wielki autorytet, ponieważ trudno jest nam sobie wyobrazić, że coś, co jest zapisane, jest fałszem. Zapis jest jakby dowodem prawdziwości. Musimy dokonać wielkiego wysiłku, aby uwolnić się od tego uprzedzenia i traktować przekaz pisemny z taką samą ostrożnością jak ustny.<sup>7</sup> Oświecenie tego dokonuje. Źródłem autorytetu ma być tylko i wyłącznie rozum, a nie tradycja. Wyjątkiem jest tu Oświecenie niemieckie, które uznawało przesady zawarte w religii chrześcijańskiej za zawierające w sobie prawdę, wspierającą słaby ludzki rozum, i szukało kompromisu między nim a autorytetem Biblii. Tutaj przesąd płynący z pośpiechu rozumiano nieco inaczej – jako zbyt pochopne opowiedzenie się za nowością, odrzucanie jakichś prawd dlatego tylko, że są stare i potwierdzone autorytetem. Paradoksalnie, oświeceniowa filozofia dziejów mówiąca, że *logos* przewycięża stopniowo mit i świat stopniowo jest „odczarowywany” została utrwalona przez Romantyzm, który tę wizję podzielał, tylko oceniał ją negatywnie.

Romantyczne dążenie do przywrócenia tego, co stare, kult mitycznej świadomości zbiorowej poprzedzającej myślenie i gloryfikacja życia zgodnego z naturą są według Gadamera „równie dogmatyczne i abstrakcyjne jak założenie o stanie doskonałym spełnionego oświecenia lub o wiedzy absolutnej”<sup>8</sup>. Romantyzm i jego badanie tego, co dawne, zrodziły dziewiętnastowieczny historyzm, który ożywianie przeszłości zamienił w zdy-

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 259.

<sup>3</sup> Tamże, s. 260.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 18.

<sup>5</sup> Por. H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 267.

<sup>6</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 194.

<sup>7</sup> Por. H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 261-262.

<sup>8</sup> Tamże, s. 263.

stansowany opis i, o ironio, uznał się za najdoskonalszą realizację oświeceniowego postulatów uwolnienia się z dogmatyzmu. Wedle Gadamera to, wydawałoby się, niemożliwe połączenie Oświecenia z Romantyzmem wskazuje na to, że obydwie te prądy naruszają ciągłość tradycji. Oświecenie te tradycje, które uważa za sprzeczne z rozumem, pojmując historycznie, próbując powrócić do dawnego sposobu rozumienia, Romantyzm traktuje tak wszelką tradycję, nie wierząc w możliwość jej rozumowego poznania. Romantyzm przyjmujący postawę historyczną nabiera charakteru oświeceniowego. I tu otwiera się pole działania dla hermeneutyki, która pokazuje, że oświeceniowy postulat odrzucenia wszelkich przesądów sam jest przesądem. Nasz rozum nie jest bowiem absolutny, lecz historyczny i ograniczony warunkami, w jakich przyszło mu działać. To my zależymy od dziejów, a nie one od nas. „Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie.”<sup>9</sup>

Ta konstatacja pociąga za sobą konieczność rehabilitacji pojęcia uprzedzenia oraz znalezienia kryterium, za pomocą którego możliwe będzie odróżnienie uprzedzeń zasadnych od bezwartościowych.

Oświecenie nie brało w ogóle pod uwagę, że autorytet może być przyczyną przesądów, ale też i prawdy. Jeden z najznamienitszych prekursorów Oświecenia, Kartezjusz, w sferze moralności pozostał przy dotychczasowym systemie moralnym. Wprawdzie nazywał go tymczasowym, ale nie wprowadził w nim żadnych istotnych zmian, co, jak twierdzi Gadamer, jest znamienne i świadczy właśnie o owej prawdzie niesionej przez autorytet. Oświecenie zdeformowało pojęcie autorytetu, utożsamiając go ze ślepyim posłuszeństwem. Jednak, jak pisze Gadamer, „autorytet osób nie ma swej ostatecznej podstawy w akcie poddania i abdykacji rozumu, lecz w akcie uznania i poznania – mianowicie poznania tego, że inny przewyższa czyjś osąd i pogląd i że dlatego jego sąd ma pierwszeństwo.”<sup>10</sup> To właśnie rozum uznaje ową wyższość autorytetu, która nie opiera się na władzy, ale na poznaniu. Gadamer wskazuje na bardzo istotną kwestię – uznanie autorytetu opiera się na przekonaniu, że to, czego on od nas wymaga, nie jest dowolne i bezrozumne, ale jest możliwe do zrozumienia. Jeśli akceptujemy daną prawdę dlatego, że ufamy osobie, która ją głosi, w gruncie rzeczy jest to taka sama akceptacja jak ta, do której doszlibyśmy, posługując się tylko rozumem.

<sup>9</sup> Tamże, s. 265.

<sup>10</sup> Tamże, s. 268.

Tradycja ma dla Gadamera znaczenie bardzo szerokie. Obejmuje zakres od techniki i użycia narzędzi, rzemiosło, zachowywanie dobrych obyczajów, ustanawianie wzorów postępowania do dzieł sztuki.<sup>11</sup> Tradycja jest pewną formą autorytetu. Docenienie wartości tradycji, która kształtuje nasze życie w bardzo znaczący sposób, choć nie opiera się na samodzielnym rozumowym uznaniu jakichś prawd czy zwyczajów, pojawiło się w Romantyzmie. Jednak Romantyzm, tworząc to pojęcie w opozycji do Oświecenia, zniekształcił je, ujmując tradycję jako coś przeciwnego rozumnej wolności, jako coś historycznie danego, podobnie jak dana jest przyroda. Zdaniem Gadamera między rozumem i tradycją nie ma tak radykalnego przeciwieństwa. Tradycja to „zawsze pewien moment wolności i samych dziejów”<sup>12</sup>. Potrzebuje potwierdzenia i podtrzymywania. Jest czynnością przechowywania, która jest niewidocznym działaniem rozumu. Jest więc działaniem wolnym w takim samym stopniu jak świadome wprowadzanie zmian. Zatem zarówno Oświecenie, jak i Romantyzm w swoich definicjach tradycji nie trafiły w jej istotę.

Gadamer uważa, że w naukach humanistycznych konieczne jest zajęcie się ich stosunkiem do przeszłości i tradycji. Hermeneutyka musi rozpocząć od zlikwidowania opozycji: tradycja–historia, dzieje–wiedza. Tradycja i badanie historyczne tworzą jedność, której nie da się rozdzielić. Oddziaływanie tradycji stanowi istotę nauk humanistycznych. Widać to wyraźnie przy porównaniu ich do nauk przyrodniczych, które tylko marginalnie interesują się własnymi uwarunkowaniami historycznymi. Interesuje je postępowanie, uzyskanie ostatecznego wyniku w badaniu danej rzeczy. Ten rodzaj badania występuje także w humanistyce, ale nie jest to jedyne pole jej działania. W badaniu historycznym liczy się nie tylko to, co przekazywane, ale także ten, kto to robi, i sposób, w jaki to czyni. Różne aspekty, poprzez które dane zjawisko ukazuje się nam w ciągu różnych epok, tworzą w nas pewną całość, a nie, jak to ma miejsce w przyrodoznawstwie, zostają z biegiem czasu odrzucone, gdy wiedza i możliwości techniczne posuną się naprzód. Dlatego, jak pisze Gadamer, wielkie osiągnięcia humanistyczne rzadko się starzeją.<sup>13</sup> Historia to symfonia głosów i przekazów, a badanie historii jest zarazem przekazem tradycji. Trudno mówić o przedmiocie humanistyki w takim samym sensie, jak mówi się o przyrodzie jako przedmiocie badań przyrodoznawstwa, w który ono wnika i dą-

<sup>11</sup> Por. A. Bronk SVD, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 238.

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 269.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 271.

ży do jej ostatecznego poznania. Dziejów nie da się poznać w sposób ostateczny, a przedmiot badania zależy od samego życia i od aktualnej sytuacji, w której to badanie jest podejmowane i która je określa.

Rozumienie należy pojmować nie jako subiektywny proces, lecz jako włączenie się w przekaz tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są wciąż zapośredniczane. Wynika stąd naczelną zasadą koła hermeneutycznego, iż część należy rozumieć w odniesieniu do całości i *vice versa*. Starając się zrozumieć poszczególne elementy, mamy już pewien projekt sensu całości. Rozumienie jest uwieńczone sukcesem, gdy szczegóły są zgodne z całością, co oczywiście wymaga korekt tej pierwotnej antycypacji sensu. Gadamer polemizuje tu ze stanowiskiem Schleiermachera, który wyróżnił w tym procesie stronę obiektywną, czyli odnoszenie się danego tekstu do całej tradycji literackiej w danym gatunku, oraz subiektywną, czyli relację danego dzieła do duchowego nastawienia autora. Według Gadamera nie chodzi o to, aby wniknąć w przeżycia autora, aby rozumieć go lepiej niż on rozumiał sam siebie, lecz raczej o to, by, odwołując się do powszechnego sensu, zrozumieć, jak doszedł on do takiego poglądu. Zdaniem autora *Prawdy i metody* lepiej krąg hermeneutyczny opisuje Heidegger, bo u niego relacja części i całości nie ulega unicestwieniu po przeniesieniu się w duchową sytuację autora, lecz cały czas trwa gra rozumienia i przedrozumienia, tradycji i interpretacji.<sup>14</sup> Wspólnota sensu, do której się, interpretując, odwołujemy, jest cały czas zmienna, przekazując tradycję, sami ją kształtujemy.

Interpretując tekst, zakładamy, że wyraża on w pełny sposób swój pogląd, że stanowi pewną jedność sensu oraz że jego treść jest prawdziwa. Gadamer nazywa to „antycypacją pełni”<sup>15</sup>. Mamy już jakiś pogląd na daną sprawę. Dopiero gdy nie uda nam się uznać tekstu za prawdziwy, gdy nie uda nam się go zrozumieć i zaczynamy mieć wątpliwości co do jego przypadku, zaczynamy próby zrozumienia go jako poglądu kogoś innego.

Jednak refleksja interpretatora nad jego własnymi antycypacjami sensu i wyjściowymi przekonaniem nie jest łatwa. Nie umiemy sami odróżnić uprzedzeń produktywnych od błędnych. Należy jeszcze wyjaśnić, co rozumie pod tymi pojęciami Gadamer. Zdaniem Andrzeja Bronka „przesady prawdziwe, mówiąc najogólniej, umożliwiają bezpośrednio poznanie, przesady fałszywe (demaskuje je postępujące badanie) pomagają poznaniu pośrednio, gdyż na ich tle pojawia się prawda. Funkcja każdego przesądu jest jednocześnie pozytywna i negatywna. Pozytywna, gdyż umożliwia on poznawanie, negatywna, gdyż zgodnie z negatywną koncepcją

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 277-279.

<sup>15</sup> Tamże, s. 280.

poznania ogranicza wielość możliwych sposobów widzenia świata. Nieuprawniony jest ten przesąd, który zamyka drogę do dalszych doświadczeń.”<sup>16</sup> W oddzieleniu przesądów produktywnych od nieproduktywnych odgrywa rolę dystans czasowy. Jego wartość stała się jasna po ontologicznym zwrocie w rozumieniu, którego dokonał Heidegger, określając je jako egzystencjał. Ponieważ bycie ludzkie jest ze swej istoty czasowe, dystans temporalny przestaje być czymś, co trzeba pokonać poprzez przeniesienie się w ducha epoki, jak uważała hermeneutyka romantyczna. Gwarantuje on niejako „ochłonięcie” z bieżących emocji i odniesień i w ten sposób pozwala w pełni wybrzmieć sensowi wypowiedzi. Oczywiście Gadamer zastrzega, że dystans czasowy „ma jeszcze inny sens oprócz sensu uśmiercania czyjś zainteresowania przedmiotem”<sup>17</sup>. Sens bowiem, jak wspomniano wyżej, nigdy się nie wyczerpuje, powstają wciąż nowe rozumienia, przy czym dystans pełni rolę filtra zatrzymującego błędne interpretacje, ujawnia błędy i ukazuje nowe sposoby rozumienia. Uświadomienie sobie naszych uprzedzeń jest możliwe dopiero w konfrontacji z tradycją. Do ich przełamania dochodzi poprzez nowe doświadczenie, gdy pojawiają się jakieś trudności w poznaniu, powodujące, że zaczynamy zastanawiać się nad sądem, który przedtem nieświadomie przyjmowaliśmy.<sup>18</sup> Gdy coś do nas przemawia, musimy zawiesić własne przesady, co ma strukturę pytania – jest otwarte na możliwości odpowiedzi. Hermeneutyka musi podkreślać dziejowość rozumienia, „dzieje efektywne”<sup>19</sup>.

Świadomość efektywnodziejowa uświadamia nam, że znajdujemy się w pewnej sytuacji hermeneutycznej, której nigdy nie zrozumiemy w pełni. Jesteśmy w pewien sposób ograniczeni horyzontem, czyli zakresem widzenia z pewnego punktu. Jednak ten horyzont nigdy nie jest zamknięty i nieustannie się zmienia. Nie można mówić o horyzoncie interpretatora i horyzoncie historycznym, w który on ma się przenieść. Horyzonty te stapiają się, tworząc jeden powszechny horyzont, umożliwiający rozumienie innych bez narzucania im swego punktu widzenia i bez utożsamiania się z ich stanowiskiem. Gadamer pisze: „Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapienia się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów.”<sup>20</sup> Jednak nie można mówić także o jednym wszechogar-

<sup>16</sup> A. Bronk, dz. cyt., s. 220-221.

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 283.

<sup>18</sup> Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 223.

<sup>19</sup> Tamże, s. 285.

<sup>20</sup> Tamże, s. 290.

niającym horyzoncie, bo w bardzo wyraźny sposób doświadczamy napięcia między tym, co przeszłe, a tym, co teraźniejsze, i zadaniem hermeneutyki jest rozwijanie tego napięcia, a nie niwelowanie. Warunkiem rozumienia jest zatem zaprojektowanie horyzontu historycznego i zarazem zniesienie go poprzez odniesienie do tradycji. Ów proces stapiania łączy się z naczelnym problemem hermeneutycznym, a mianowicie z *zastosowaniem*. Gadamer odwołuje się do zapomnianego trzeciego zadania hermeneutyki, którym obok rozumienia i interpretacji jest aplikacja do konkretnej sytuacji. Zadanie to wypełniały hermeneutyki teologiczna i prawnicza, np. w kazaniach i wyrokach sądów.<sup>21</sup> Jednak wszelkie teksty, także filologiczne i historyczne, zawierają w sobie odniesienie do zastosowania.

Świadomość efektywnodziejowa ma charakter doświadczenia. Analizując różne koncepcje doświadczenia, od Arystotelesa przez Bacona i Hegla, Gadamer wyróżnia cechy doświadczenia w ogóle, które musi posiadać też doświadczenie hermeneutyczne. Doświadczenie jest ogólne, ale uzyskiwane nagle, w sposób, którego nie da się przewidzieć, i obowiązuje dopóki inne doświadczenie go nie zakwestionuje; polega na odrzucaniu uogólnień fałszywych; ma charakter dialektyczny, tzn. w wyniku doświadczenia, które robimy, zmienia się zarówno jego obiekt, jak i my sami; z jego dialektyczności wypływa otwartość na inne doświadczenia, a z tym wiąże się fakt, że nie możemy uniknąć złudzeń i rozczarowań, co prowadzi nas do doświadczenia własnej skończoności, dziejowości.<sup>22</sup>

Doświadczenie hermeneutyczne to doświadczenie tradycji, która do niego przemawia jako jakieś ty. Tak jak w relacji ja–ty w codziennym życiu dystansowanie się do drugiego i traktowanie go jako narzędzia niszczy etyczność tej relacji, tak w hermeneutyce „kto się w refleksji dystansuje do życiowej więzi z tradycją, niszczy prawdziwy sens tej tradycji”<sup>23</sup>. Świadomość efektywnodziejowa musi być otwarta na tradycję.

Doświadczenie wypływa z pytania. Otwiera się na pewien obszar niejasności, ale zarazem pytanie, aby nie było zawieszony w próżni, musi posiadać horyzont. Musi być właściwie postawione, wiedzieć, w jakim kierunku zmierza. Sztukę takiego stawiania pytań prezentują platońskie dialogi. Doświadczenie hermeneutyczne ma formę rozmowy – tekst, przekaz tradycji stawia nam pewne pytanie. Aby na nie odpowiedzieć, sami musimy zacząć stawiać pytania, starając się z kolei zrekonstruować pytanie, na które ów tekst odpowiada. Jednak ta rekonstrukcja musi obejmować nie

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 291-292.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 324-333.

<sup>23</sup> Tamże, s. 336.

tylko horyzont tego konkretnego pytania, ale także horyzont, w którym znajdujemy się my, jako zapytujący i inspirowani przez tradycję. Interpretator musi skłonić tekst do rozmowy, zadając mu pytanie, na które oczekuje odpowiedzi w tekście. Natomiast to oczekiwanie odpowiedzi zakłada przynależność pytającego do tradycji. Świadomość efektywnodziejowa spaja horyzonty rozumienia między tekstem a interpretatorem, a dokonuje się to za pośrednictwem języka.<sup>24</sup>

## 2. TRADYCJA W UJĘCIU PAULA RICOEURA

Koncepcja tradycji Paula Ricoeura wiąże się z jego badaniami świadomości historycznej. Ricoeur chce określić sposób, w jaki musi być ukształtowana świadomość podmiotu, aby posiadał on zdolność narracyjnej artykulacji swojej egzystencji.

Przy opisie świadomości historycznej kluczowe jest uchwycenie relacji między antycypacją przyszłości i interpretacją przeszłości. Ta relacja opisywana jest przez Ricoeura w dziele *Temps et récit* za pomocą kategorii horyzontu oczekiwań i przestrzeni doświadczenia przejętych od Reinharta Kosellecka.<sup>25</sup> To one są warunkami możliwości owej narracji historycznej.<sup>26</sup> Należy przy tym zaznaczyć, że, jak pisze Maciej Bugajewski, „Ricoeur sądzi, że uświadamianie sobie przez podmioty indywidualne i kolektywne czasu (dziejów) jako całości zawsze będzie procesem otwartym, niedokończonym. W tym sensie językowe (ewentualnie narracyjne) artykulacje przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, oraz werbalizacje relacji tych sfer czasu, mogą co najwyżej być uważane za mediacje niedokone (...), skazane na zastąpienie przez inne – alternatywne.”<sup>27</sup>

Horyzont oczekiwań jest zbiorem korelatów wszelkich czynności świadomości indywidualnej i zbiorowej, które polegają na odnoszeniu się do przyszłości. Są to np. emocje (obawy, lęki, nadzieja), manifestacje wolicjonalne (np. pragnienia) oraz intelektualne (przewidywania, projekty, kalkulacje).

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 337-350.

<sup>25</sup> Przedstawiając poglądy Ricoeura zawarte w *Temps et récit*, korzystać będę z książki Macieja Bugajewskiego *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Poznań 2002 oraz Marka Drwięgi *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998.

<sup>26</sup> Por. M. Bugajewski, dz. cyt., s. 38-39.

<sup>27</sup> Tamże, s. 21.

Przestrzeń doświadczenia natomiast to rezultat narracyjnej lub nienarracyjnej działalności świadomości, której celem jest wypracowanie wyobrażenia przeszłości. Dzięki niej przeszłość jest w jakiś sposób obecna w teraźniejszości. Horyzont oczekiwań i przestrzeń doświadczenia pozostają ze sobą w relacji dialektycznej. Są bowiem skierowane w przeciwnych wymiary czasu – przeszłość i przyszłość, i wyznaczają sobie inne cele – horyzont generuje różne, niepowiązane z sobą oczekiwania, natomiast przestrzeń doświadczenia próbuje scalić w jedno wydarzenie z przeszłości; a zarazem warunkują się nawzajem – ponieważ przyszłość kształtuje się pod wpływem przeszłych doświadczeń, a to, jak wygląda przestrzeń doświadczenia, zależy od tego, jakie mamy oczekiwania względem przyszłości. Oba te wymiary stanowią warunek możliwości czasu historycznego – zawierającego w sobie zarówno odniesienia do przeszłości i teraźniejszości, jak i przyszłości.<sup>28</sup>

Problem tradycji jest u Ricoeura kwestią wpływu przeszłości na teraźniejszość. Postać, w jakiej ukazuje się nam przeszłość, jest wynikiem wspólnej pracy przedmiotu i podmiotu poznania, wzajemnie się warunkujących. Przestrzeń doświadczenia jest korelatem pracy dziejów i aktywności poznającego podmiotu, przywołujących się wzajemnie. Wzajemne poznanie „zbliżanie się” przyszłości do teraźniejszości i odwrotnie Ricoeur nazywa dialektyką trawersacji dystansu temporalnego.<sup>29</sup> Poszukuje odpowiedniego opisu tej dialektyki, wiążąc teorię Kosselecka z Gadamerowską kategorią *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, czyli świadomością efektywnościową, „wystawioną na działanie historii i będącą skutkiem tej historii, by oddać poprawnie znaczenie słówka *Wirkung*”<sup>30</sup>. Ma to doprowadzić do pokazania powiązania między przestrzenią doświadczenia a jedną ze struktur podmiotu, nazywaną: *bycie-wystawione-na-działanie-przeszłości* (*l'être-affecté-par-le-passé*). To powiązanie nazywa Ricoeur tradycyjnością (*traditionalité*). Dotyczy ona zjawisk o charakterze ontologicznym, składowych historii rozumianej jako dzieje, a nie jako wiedza o dziejach. Wskazuje, jak uprzednie fazy dziejów dialektycznie warunkują poznanie historyczne. Tradycyjność to trans-misja tradycji z przeszłości do teraźniejszości, wynikająca z napięcia między oddziaływaniem przeszłości a jej recepcją. Skutek tego przekazywania to trawersacja, czyli przebiegnięcie poprzez sensory tradycji dystansu czasowego między przeszłością i teraźniejszością. Przebiegnięciu ulega czasowa struktura

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 39-43.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 22.

<sup>30</sup> M. Drwięga, dz. cyt., s. 84.

ra złożona z przeszłości, gdzie przekazywany sens jest konstytuowany, oraz teraźniejszości, gdzie następuje jego recepcja. Dzięki tradycyjności sam czas ulega trawersacji. Przebieganie czasu przez tradycję jest podstawą wiedzy o przeszłości.<sup>31</sup>

Ricoeur odróżnia treść przekazu tradycji od operacji, którym ta treść jest poddawana, a których wynikiem jest temporalna trawersacja. W odniesieniu do zawartości przekazu tradycji pojawiają się trzy kwestie:

Po pierwsze, przekaz przeszłości ma strukturę językową lub zapośredniczoną językowo, ma naturę dyskursywną. Tradycja to „rzeczy już powiedziane, rozumiane i przyjmowane”<sup>32</sup>. Świadczą o tym trzy fakty:

1. Narracja historyczna opiera się na wyrazach ludzkiego działania i jego czasowości dokonywanych na poziomie tzw. *mimesis I*. W tym miejscu konieczne jest objaśnienie koncepcji *mimesis* Ricoeura. Według niego relacja między tzw. czasem pierwotnym, przedjęzykowym, a czasem ludzkim (czasem praktyki społecznej), wyrażonym w narracji, zapośredniczona przez czas historyczny, czas narracji historycznej, ma charakter *mimesis*. Czas językowy mimetycznie odnosi się do czasu pierwotnego. Proces ten ma trzy etapy – *mimesis I*, *mimesis II* i *mimesis III*, interesuje nas tu ten pierwszy. *Mimesis I* to szereg operacji językowych, których rezultatem jest przednarracyjna artykulacja działań ludzkich, odróżnianie ich od ruchu fizycznego.<sup>33</sup> *Mimesis I* jest pierwszym językowym wyrazem naszej rzeczywistości, który stanowi bazę dla działań wyższego rzędu, o charakterze narracyjnym. Ustala, jaki poziom kultury umożliwia narrację historyczną, jaki pogląd na świat musi mieć jakiś autor, aby móc stworzyć narrację historyczną, a zarazem, jaki poziom kultury musi reprezentować odbiorca, aby tę narrację zrozumieć.

*Mimesis I* realizuje się na trzech etapach:

- a) semantyki działania, która bada reguły znaczenia i użycia języka, jakim posługują się ludzie, chcąc wyartykułować swe działanie. Znajomość owych reguł musi cechować autora narracji historycznej oraz jej czytelnika. Tworzy się tu siatka pojęciowa opisująca działanie, jego cele, motywy, podmioty działania i innych, którzy działaniu towarzyszą.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Por. M. Bugajewski, dz. cyt., s. 45-48.

<sup>32</sup> Tamże, s. 48.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 24-25.

<sup>34</sup> Por. M. Drwięga, dz. cyt., s. 74.

- b) symbolicznego zapośredniczenia działania – kultura interpretuje działanie poprzez symbole konieczne dla stworzenia zbioru reguł działania i jego wartościowań etycznych.
- c) wymiarów temporalnych – na tym poziomie ludzkie działanie, już wyartykułowane i ujęte symbolicznie, jest ujmowane jako dokonywane w terażniejszości postrzeganej w horyzoncie przyszłości i przeszłości.<sup>35</sup>

Wracając do problematyki tradycji, koncepcja *mimesis* ma dla niej takie znaczenie, że konsekwencje naszych przeszłych działań i same te działania są w sposób symboliczny zapośredniczane w języku i jako przekazywane w formie językowej mogą wpływać na terażniejszość.

2. Przeszłość wywiera wpływ poprzez teksty. Ricoeur zastrzega, że nie oznacza to deprecjacji tradycji ustnej, a wskazanie dyskursu zapisanego jako umożliwiającego pracę dziejów.

3. Historiografia ze swej istoty jest zależna od tekstów przekazanych potomności.

Drugą cechą zawartości przekazu tradycji jest fakt, że tradycja tworzy się w światach innych od naszego – odległych w czasie.

Trzecia sprawa to wielość miejsc genezy tradycji. Powstaje tu pytanie, jak mają się do siebie tradycje o odmiennej genezie. Zdaniem Ricoeura, idącego tu za Gadamerem, między horyzontami stworzonymi przez odmienne światy tradycji możliwa jest fuzja, owo „stapianie się horyzontów rozumienia”, o którym była mowa w poprzedniej części – różnice nie zostają tu zniesione, a podkreślone, tradycje wzajemnie się interpretują i re-interpretują, w wyniku czego zachodzi wzajemne usytuowanie przekazów we wspólnym horyzoncie, do którego odnosi się terażniejszość przyjmująca tradycję.<sup>36</sup>

Jak pisze Maciej Bugajewski, „tradycja jest w teorii Ricoeura złożoną strukturą lingwistyczną, pochodną procesu interpretacji i reinterpretacji, dokonywanych horyzontalnie i wertykalnie w stosunku do czasu”<sup>37</sup>.

Jeśli idzie o drugi wymiar tradycji, o operacje dokonywane na jej treści, które przyczyniają się do jej recepcji, Ricoeur koncentruje się raczej na tym, jak powinna wyglądać recepcja idealna, niż na opisie, jak rzeczywistość wygląda. Twierdzi, że błędna interpretacja tradycji powoduje zniesienie napięcia między propozycjami sensu, które niesie przeszłość, a artykulacjami odnoszącymi się do sytuacji, w której następuje recepcja – ma to

<sup>35</sup> Por. M. Bugajewski, dz. cyt., s. 72-77.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 48-50.

<sup>37</sup> Tamże, s. 50.

miejsce na przykład wtedy, gdy interpretator nagina tradycję do swych własnych oczekiwań co do treści przekazu lub w sposób naiwny dostosowuje sens tradycji do wcześniej akceptowanych przekonań. Jasne jest, że wówczas tradycja nie może wnieść nic nowego do terażniejszości, skoro różnice między przeszłością i chwilą obecną zostają zatarte.

W idealnym, hermeneutycznym podejściu do tradycji to napięcie między przeszłością a terażniejszością powinno być jak najwyraźniej podkreślone i uświadomione. Konieczne jest w tym celu stosowanie krytycznych procedur wyjaśniających struktury sensu poddawanego rozumieniu. Przeważność jest obecna w terażniejszości pod postacią sensów wynikłych z procesu interpretacji przekazu przeszłości. Celem interpretacji hermeneutycznej jest stworzenie takiego sensu tradycji, który nie zatraciłby tego, co go różni od sytuacji, w której następuje recepcja, a zarazem byłby jakoś włączony w terażniejszość.<sup>38</sup>

Ricoeur podkreśla wzajemne oddziaływanie na siebie w recepcji tradycji przeszłości (dziejów) i terażniejszości (świadomości historycznej). Relację między nimi nazywa „walką o rozpoznanie i akceptację sensu”<sup>39</sup>. Przeszłość za pośrednictwem tradycji zgłasza projekt sensu, kwestionując tym samym akceptowane w terażniejszości artykulacje rzeczywistości – jest to jednak możliwe dlatego, że terażniejszość zapytuje o znaczenia nie-mlone przez tradycję i ich prawomocność. Przestrzeń doświadczenia wymaga do swojego ukonstytuowania się aktywności jednej i drugiej strony. Zdaniem Ricoeura podmiot jest skazany na recepcję przekazu tradycji, bez niej nie moglibyśmy wypracować artykulacji przeszłości.

Ponieważ tradycja pokonuje dystans między przeszłością i chwilą obecną, w wyniku tego jej ruch ów dystans czasowy nabiera charakteru „procesu mediacji zapośredniczonego przez łańcuch interpretacji i reinterpretacji”<sup>40</sup>. Przekaz tradycji podtrzymuje związek między dziejami a świadomością historyczną, między tym, co przeszłe, a tym, co obecne.

Przy omawianiu koncepcji tradycji Ricoeura nie można pominąć jego rozważań na temat związku przekazu tradycji z prawdą. Ricoeur podejmuje tu krytyczną analizę koncepcji Hansa-Georga Gadamera i Jürgena Habermasa. Docenia i podziela omówiony wyżej pogląd Gadamera o nieusuwalnym związku między myśleniem a przekazem tradycji, między poznaniem a uprzedzeniami. Postawa krytyczna wobec tradycji, choć po-  
nawczo konieczna i niezbędna, nie może tego związku zakwestionować.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 51-52.

<sup>39</sup> Tamże, s. 53.

<sup>40</sup> Tamże, s. 55.

Nasza refleksja nad tradycją, zanim jeszcze nastąpi, już jest od tej tradycji jako zależna, świadomość jest ukształtowana przez dzieje.<sup>41</sup>

Według Ricoeura dla Gadamera poznanie jest refleksją bytu ludzkiego nad sobą samym, doświadczana rzeczywistość jest ujmowana językowo i te próby werbalizacji przekazuje nam przeszłość. Tradycja jest zbiorem językowych propozycji sensu, ale jednocześnie zawiera nadwyżkę sensu informującą, że to, co komunikowane, jest prawdziwe. Sensy tradycji okazują się przekonaniem, wierzeniami ludzi z przeszłości. Ale wedle Gadamera w tradycji z samej jej istoty zawiera się zachęta, aby jej prawdziwość poddać krytyce – bo jest ona wielością przekazów, symfonią głosów, często sprzecznych lub rywalizujących ze sobą. Odbiorca tego przekazu musi zdecydować, które treści tradycji są prawdziwe, a które, po krytycznym namyśle, należy odrzucić.

Tradycja jest konieczna dla koła hermeneutycznego. Koło to ma strukturę pytań i odpowiedzi, relacja rozumienia ma postać rozmowy. Interpretator stawia tekstowi pytanie i antycypuje odpowiedź. A więc tradycja jest warunkiem *sine qua non* procesu hermeneutycznego, bo to ona dostarcza antycypacji sensów, przedrozumień, które inicjują proces interpretacji i sterują jego przebiegiem. Tak Ricoeur rozumie koncepcję Gadamera i zgadza się z nią, co nie znaczy, że w pewnych aspektach nie poddaje jej krytyce. Jego zdaniem Gadamer nie odpowiada zadowolająco na pytanie, które z owych rywalizujących przekazów tradycji powinniśmy uznać za prowadzące do prawdy, a które odrzucić. Gadamer odwołuje się tu do autorytetu, co zostało omówione powyżej, oraz do roli dystansu czasowego. W ciągu dziejów, dzięki recepcji tradycji i jej interpretacji nastawionej na odkrycie prawdy, dochodzi do wyselekcjonowania tych prawdziwych. Odbywa się to przez porównanie mocy autorytetów popierających poszczególne przekazy tradycji. Autorytet oraz samodzielna ocena interpretatora co do trafności argumentacji stojącej za jakąś tradycją wystarczą do jej weryfikacji. Według Ricoeura jednak to nie są instancje wystarczające. Pragnie wzmocnić pomysł Gadamera i w tym celu korzysta z koncepcji Jürgena Habermasa.<sup>42</sup>

Paul Ricoeur korzysta ze stworzonej przez Habermasa koncepcji genezy tradycji oraz tzw. idealnej wspólnoty komunikacyjnej, która jest gwarantem prawdy. Według autora *Teorii działania komunikacyjnego* w interpretacji Ricoeura sposób powstawania tworów językowych, w tym także przekazu tradycji, sprawia, że ich roszczenia prawdziwościowe muszą być

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 192-196.

traktowane z nieufnością. Interpretując tradycję, trzeba zawsze zakładać, że jest ona zideologizowana. Dlaczego? Dlatego, że język stanowi jeden z elementów życia społecznego, obok m.in. wytwarzania i dążenia do dominacji. Jest zatem wciąż podporządkowywany celom pracy i władzy. Jest zinstrumentalizowany, traktowany pragmatycznie, komunikaty językowe nie służą prawdzie, lecz realizacji interesów. Według Habermasa istnieją trzy rodzaje interesu – techniczno-instrumentalny, związany z naukami empirycznymi; praktyczny, dotyczący komunikacji międzyludzkiej, związany z naukami historyczno-hermeneutycznymi oraz związany z wyzwoleniem podmiotu, któremu odpowiada dziedzina krytycznych nauk społecznych, których zadaniem jest odkrycie i zwalczanie form przymusu nami kierujących.<sup>43</sup> Zatem tradycja uniemożliwia osiągnięcie celu badania, które sama zapoczątkowuje, ponieważ jest tak podporządkowana interesom, że nawet krytyczne odniesienie do niej nie jest w stanie wykryć wszystkich jej zafałszowań. Jak zatem można osiągnąć prawdę? Habermas twierdzi, że warunkiem możliwości prawdy jest wspólnota komunikacyjna. Jest ona ulokowana poza historią, utopijna. Habermas pisze: „Wchodząc w argumentację, uczestnicy muszą zakładać wzajemnie, że warunki idealnej sytuacji mówienia zostały spełnione. A jednak wiedzą, że dyskurs nigdy nie jest definitywnie »oczyszczony« z niewyświetlonych motywów i przymusów. Nie możemy się obyć bez założenia czystej mowy i musimy się pogodzić z »zanieczyszczeniami« mowy”<sup>44</sup>.

Ricoeur zgadza się z pierwszym twierdzeniem, ale odrzuca drugie. Chce wypracować teorię pośrednią między koncepcjami Gadamera i Habermasa. Według niego Habermasowska wspólnota komunikacyjna byłaby rzeczywistością gwarantem prawdy, miejscem wszelkiej prawomocności, realizacją ideału ludzkości pojednanej. Prawda ujawniałaby się w niej w wyniku konsensusu wypracowanego w procesie niezakończonego przedstawiania swoich racji. Zdaniem Ricoeura wyobrażenie idealnej komunikacji odgrywa istotną rolę w tworzeniu horyzontu oczekiwań i przestrzeni doświadczenia, składających się na świadomość historyczną.

Idealna wspólnota komunikacyjna zdaniem Ricoeura rzeczywiście jest poza dziejami – nigdy nie będzie zrealizowana, ale jest ideałem, ideą regulatywną, w istotny sposób wpływającą na formę świadomości historycznej. Stan idealnego porozumienia jest w ukryty sposób obecny w każdej realnej sytuacji komunikacji, zakłada się, że kiedyś zostanie zrealizowany.

<sup>43</sup> Por. M. Drwiega, dz. cyt., s. 44.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 364.



Prawda reguluje zatem nasze myślenie, wchodzi w skład horyzontu oczekiwań, a zatem jest już obecna w praktyce komunikacji. Zarazem prawda obecna jest także w przekazie przeszłości, ponieważ tradycja to dokonane w przeszłości artykulacje dziejów, które zawsze są tworzone w odniesieniu do horyzontu oczekiwań.

Jednak ponieważ prawda absolutna nigdy nie zostanie osiągnięta, wspólnota komunikacyjna jest ideą regulatywną, ale i graniczną.<sup>45</sup>

Ricoeur stara się też odpowiedzieć na pytanie, jak w jego koncepcji prawda absolutna ma się do konkretnych propozycji sensu, pretendujących do prawdziwości, które pojawiają się w naszej codziennej komunikacji. Wprowadza rozróżnienie na akty komunikacyjne spełnione – gdzie partnerzy są przekonani o wzajemnym rozpoznaniu sensu, który miał być przekazany. Mogą być spełnione w różnym stopniu – od komunikacji słabej aż do komunii z drugim. Im większe spełnienie, porozumienie, tym według Ricoeura mniejsza instrumentalizacja języka, tym bliżej do idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Komunikacja ma tu strukturę koła hermeneutycznego – podejmując ją, mamy już pewne przedrozumienia sensu, pochodzące z tradycji. Zatem za dające dostęp do prawdy można uznać te z nich, które owocują spełnionymi aktami komunikacyjnymi. To byłoby wedle Ricoeura kryterium odróżniania przesądów fałszywych od prawdziwych.

Znaczenia przekazywane w ramach tych aktów mają charakter znaków ahisterycznej prawdy absolutnej. Ricoeur nie wyjaśnia, co tutaj rozumie pod pojęciem znaku. W interpretacji Macieja Bugajewskiego, może chodzić o to, że owe znaczenia w jakiś sposób zbliżają się do idealnego porozumienia, a zarazem nigdy go nie osiągną.<sup>46</sup>

Widoczne jest, że Ricoeur sprzeciwia się Habermasowskiej nieufności do tradycji, według niego do tradycji należy mieć pewne zaufanie – uznać jej prawdziwościoroszczenia, dopóki nie pojawi się lepiej uzasadniona propozycja sensu. Ta postawa podobna jest do założeń Gadamera, ale zdaniem Ricoeura zaufanie względem tradycji ma tu mocniejszą podstawę – odniesienie do spełnionych aktów komunikacyjnych, a poprzez nie do prawdy absolutnej.<sup>47</sup>

Problematyka tradycji pojawia się także w innym tekście Ricoeura – w rozprawie *Struktura i hermeneutyka*. Tutaj z kolei odwołuje się on do strukturalizmu Claude'a Lévi-Straussa.

<sup>45</sup> Por. M. Bugajewski, dz. cyt., s. 196-204.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 204-207.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 207-208.

I tradycja, i hermeneutyka są rozumiane jako pewien sposób przeżywania i posługiwania się czasem – czasem przekazu, czasem interpretacji.

Te dwie warstwy wspierają się o siebie, wzajemnie do siebie przynależą. Hermeneutyka ma pewne dzieje, które same przynależą do tradycji, „nie dokonujemy interpretacji z niczego, lecz aby wyjaśnić, przedłużyć i dzięki temu utrzymać żywą tradycję, w której tkwimy. W ten sposób czas interpretacji należy w jakiejś mierze do czasu tradycji”<sup>48</sup>

Tradycja pozostaje martwa, o ile nie jest interpretacją depozytu, który przekazuje. Ricoeur porównuje ją do paczki, która nie przechodzi z rąk do rąk, nie będąc otwierana, ale jest skarbem, z którego czerpiemy pełnymi garściami i który poprzez to się odnawia. Każda tradycja żyje dlatego, że jest interpretowana, tylko za tę cenę pozostaje żywa. Jak wygląda ta zależność między tradycją a interpretacją?

Ricoeur twierdzi, że do jej opisu potrzebny jest trzeci wymiar czasu wpisanego w bogactwo sensu, który umożliwiłby krzyżowanie tych dwóch czasów – czas samego sensu. Stawia hipotezę roboczą, że ma on coś wspólnego z konstytucją semantyczną symbolu, który ma podwójny sens – ofiaruje jeden sens za pośrednictwem drugiego, sens pierwotny odsyła do przenośnego, duchowego. Zawiera zawsze więcej, niż mówi, i „daje do myślenia”<sup>49</sup>.

Do opisu tego czasu sensu Ricoeur angażuje fonologię i strukturalizm Lévi-Straussa. Strukturalizm zapożyczył z językoznawstwa model synchroniczny (nauka o stanach języka w aspekcie systematycznym) i diachroniczny (zajmujący się rozwojem systemów, pojawianiem się w nich nowych zdarzeń językowych). Diachronia jest zależna od synchronii, ponieważ zmiana jest widoczna tylko przez porównanie wcześniejszych i późniejszych stanów systemu. Ricoeura interesuje, jak to podporządkowanie diachronii synchronii może opisać dziejowość symboli.<sup>50</sup>

Lévi-Strauss odkrywa podobieństwo systemów językowych do innych zjawisk społecznych, na przykład pokrewieństwa. Pokrewieństwo jest systemem komunikacji, na przykład reguły wymiany kobiet w społeczeństwach pierwotnych mają zapewnić pewien rodzaj komunikacji. Autor *Myśli nieoswojonej* chce sprawdzić, czy inne aspekty życia społecznego, także religia i sztuka, nie mają podobnej budowy. W tym celu trzeba stwo-

<sup>48</sup> P. Ricoeur, *Struktura i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147.

<sup>49</sup> Tamże, s. 148.

<sup>50</sup> Tamże, s. 151-152.

rzyć pewien kod, który będzie w stanie wyrazić uniwersalne wartości struktur. Antropologia strukturalna poszukuje związku między przejawami struktury języka i struktury społecznej. Ricoeur chce sprawdzić, jaki związek takie rozumienie struktur ma z hermeneutyką i jak model synchroniczno-diachroniczny ma się do poruszonego wcześniej problemu dziejowości sensu.<sup>51</sup>

Lévi-Strauss, badając myślenie mityczne, które pełni funkcję owego kodu, twierdzi, że jego cechą charakterystyczną jest budowanie z pozostałości kulturowych, na ruinach poprzednich kultur, operowanie już istniejącymi znakami, tak jak *bricoleur* buduje z resztek wcześniejszych budowli. Myślenie mityczne jest nietrwale i chwiejne. W społeczeństwach totemicznych toczy się ciągła walka między strukturą a zaburzającym ją zdarzeniem, którą obrazują mity. Mit unicestwia to, co dziejowe, umieszcza je poza czasem, a wyrażenie tych pozaczasowych wydarzeń przypada obrzędom.

Ricoeur zarzuca Lévi-Straussowi ograniczenie badanych społeczeństw tylko do społeczeństw totemicznych i ignorowanie na przykład kultury semickiej, reprezentującej model, jak go nazywa Ricoeur, kerygmaticzny, tzn. przekazujący działania Boga,<sup>52</sup> które nie są tak wrażliwe na diachronię, jak sugeruje to autor *Myśli nieoswojonej*. Opierając się na książce Gerharda von Rada *Theologie des Altes Testament* na temat teologii tradycji historycznych Izraela,<sup>53</sup> Ricoeur pisze, że sens Starego Testamentu opiera się bowiem właśnie na diachronii, na konkretnych wydarzeniach – wyjściu z Egiptu, objawieniu na Synaju, wejściu do ziemi obiecanej, niewoli babilońskiej itd. Sposób rozumienia tych zdarzeń polega na „odtworzeniu wypływającej z tej udziejowionej wiary pracy intelektualnej, rozwiniętej w ramy konfesyjne, często hymniczne, zawsze kultowe”<sup>54</sup>. Pismo święte jest wynikiem tego wysiłku intelektualnego. Każde pokolenie, reinterpretując tradycję, udziejawia ją, pobudza jej rozwój, którego nie da się ująć w ramy systemu. Tradycja koryguje samą siebie. Ricoeur twierdzi, że Izrael zyskał tożsamość historyczną właśnie dzięki ponownej interpretacji swych tradycji, niejako zaprojektował siebie w przeszłości jako naród wybrany.<sup>55</sup>

Tak zająbiają się trzy dziejowości – dziejowość konkretnych zdarzeń, dziejowość żywej interpretacji tworzącej tradycję i dziejowość rozumienia – hermeneutyki.

Według Ricoeura sens wielkich symboli i mitów hebrajskich, jak na przykład stworzenie i upadek, nie wyczerpuje się w metodzie strukturalnej. Można używać ich ponownie i to nie w sensie *bricolage'u*, lecz dlatego, że zawierają nadwyżkę sensu. Chodzi o treść, a nie o strukturę. Ów nadatek sensu uruchamia tradycję i proces interpretacji. Dlatego roszczenia strukturalizmu do powszechnego obowiązywania jego modelu są nieuprawnione.

W hermeneutyce należy zastąpić pojęcia synchronii i diachronii pojęciami dziejowości tradycji i dziejowości interpretacji. Jednak Ricoeur nie kwestionuje istnienia związku między strukturalizmem a hermeneutyką. Do mówienia o sensie konieczne jest bowiem minimum rozumienia struktur. Na przykład w przypadku niezwykle bogatej XII-wiecznej symboliki judeochrześcijańskiej orientacja w niej możliwa jest dzięki czemuś, co Ricoeur za Marie-Dominique Chenu nazywa „mentalnością symboliczną”<sup>56</sup>. Wspólnym mianownikiem dla tych wszystkich symboli była Biblia i jej egzegeza. Egzegeza niejako nakładała ograniczenia wyobraźni artystów i bujności natury. „Symbol oderwany nie ma sensu; albo raczej symbol oderwany ma nadmiar sensu”<sup>57</sup>, pisze Ricoeur. Zatem symbol może znaczyć tylko w pewnej strukturze, która go ogranicza i czyni wyraźnym.

Problem tradycji omawia Ricoeur także w eseju *Egzegeza i hermeneutyka*, odnosząc się do metody historyczno-krytycznej badania tekstów. Według niego ta metoda jest niezbędna, ponieważ „czytane przez nas teksty są w ostatecznej instancji tekstami mówiącymi nie o tekstach, ale o świadectwach, które same odnoszą się do zdarzeń. (...) z tego wynika, że samo świadectwo jest częścią tradycji oraz że kierujący się ku niemu akt hermeneutyczny wpisuje się w pewną tradycję interpretacji, w jej założeniu jednorodną z konstytutywną tradycją świadectwa.”<sup>58</sup> Hermeneutyka należy zatem do ciągłości tekstu, do jego transmisji. Interpretatora z tekstem łączy ta sama tradycja. Proces interpretacji, sam tworząc tradycję, zajmuje się tekstem, który z kolei jest podjęciem jakiejś tradycji. W ten sposób tworzy się ciąg: tekst–interpretacja–tradycja, który można odczytywać w dowolnej kolejności. Badanie tekstu jest próbą powrotu do świadectw leżących u jego początków. Tekst odnosi się do relacji: zdarzenie–świadectwo, a świadectwo jest elementem tradycji. W ten sposób hermeneutyka niweczy dyktans czasowy między tekstem i interpretatorem, tworząc między nimi ciąg

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 154-159.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 165.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>54</sup> Tamże, s. 162-166.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 166.

<sup>56</sup> Tamże, s. 178.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 332-333.

głość tradycji. Poprzez interpretację tekstów leżących u podstaw naszego rozumienia interpretujemy samych siebie. Jednak metoda historyczno-krytyczna powinna zostać nieco zmodyfikowana, „zrektyfikowana”, jak pisze Ricoeur, i pozbyć się trzech złudzeń:

- 1) złudzenia, że zrozumienie tekstu jest uzależnione od jego źródła. Wedle Ricoeura to tekst dobiera sobie źródło;
- 2) złudzenia, że pojęcie autora tekstu ma znaczenie psychologiczne. Autor jest funkcją samego tekstu, docieramy do niego przez ten tekst;
- 3) złudzenia, że odbiorca ma także wymiar psychologiczny lub socjologiczny. Ricoeur twierdzi, że interpretacja jest dokonywana przez sam tekst w odniesieniu do jego własnej tradycji, jest jego ponownym wypowiedaniem, a dopiero wtórnie jest czytając lekturą.<sup>59</sup>

W tym ujęciu nie ma oczywiście mowy o obiektywnej, odkrywanej prawdzie tekstu. Jak pisze Ricoeur, na obecnym etapie rozwoju kultury nie możemy jeszcze pokonać przepaści między ideą prawdy a naszą interpretacją. Jednak należy szukać pocieszenia w stwierdzeniu, że prawda naszej egzystencji jest prawdą stawania się, jest dynamiczna. Zarazem interpretacja też nie może być dowolna, lecz musi utrzymywać dystans wobec tekstu, co uchroni go przed zbyt subiektywnym ujęciem. Samowolę egzegety ogranicza też wspólnotowy charakter interpretacji i przynależność do łańcucha tradycji.

#### PODSUMOWANIE

Na podstawie przedstawionych powyżej analiz można stwierdzić, że koncepcje Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura wykazują duże podobieństwa, jeśli chodzi o wyróżnione przez nie najistotniejsze cechy zjawiska tradycji. Obydwie twierdzą, że tradycja jest zjawiskiem pozytywnym i niemożliwym do usunięcia z naszego sposobu pojmowania świata. Obydwaj filozofowie zakładają, że tradycja warunkuje nasze rozumienie, że wpływa na to, jak kształtujemy nasze wyobrażenie przeszłości i oczekiwania w stosunku do przyszłości. Obydwaj podkreślają fakt, że tradycja jest zjawiskiem żywym i zmiennym, a proces jej interpretacji nigdy nie będzie całkowity i skończony. Dopiero w konfrontacji z przekazem przeszłości możemy uświadomić sobie warunkujące nasze myślenie uprzedze-

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 334-335.

nia i postawić dziejom pytanie o ich sens. W obydwu ujęciach recepcja tradycji jest procesem świadomym, odwołującym się do rozumu i poszukującym kryterium prawdziwości poszczególnych przekazów. Właściwa interpretacja tradycji nie polega na jej nagięciu do naszych oczekiwań ani na utożsamieniu się z interpretowaną rzeczywistością, lecz na utrzymaniu twórczego napięcia między teraźniejszością a przeszłością, na akceptacji dystansu czasowego. Tradycja nie jest czymś, co nas ogranicza, ale czynnikiem twórczym, zmieniającym nas i samą siebie, motorem postępu rozumienia. Krytyka tradycji wpływa na ogół z błędnego rozumienia jej samej lub zjawisk z nią związanych, jak na przykład autorytet. Obydwaj autorzy podkreślają też fundamentalny związek tradycji z językiem i z tekstem. Największe różnice między Gadamerem a Ricoeurem występują w kwestii kryterium prawdziwości tradycji, ale i tu Ricoeur częściowo akceptuje rozwiązanie Gadamera.

#### Summary

This article is an attempt of presenting the concept of tradition in Hans-Georg Gadamer's and Paul Ricoeur's philosophy. They both claim that tradition is a positive and necessary element of our understanding of the world and ourselves. Gadamer connects tradition with his concept of prejudices – ideas, expectations and ways of thinking and seeing the world that we inherited from our ancestors and which affect our cognition and understanding. But tradition is not an uncritical and blind trusting in authorities, but work of reason and freedom. Tradition is an essence of humanities and understanding is joining the stream of tradition. As in the hermeneutic circle we can understand the whole only in connection with the parts, we can also understand the world, ourselves and the present only in relation to the past and the future. Gadamer tries to establish a criterion for separating true and productive prejudices from false ones. He says that a time distance can be this criterion – if some prejudices and traditions last through ages despite the fact that the world changes, it means that they are true. Tradition is connected with interpretation, they play with each other, texts ask us questions that we try to answer.

According to Paul Ricoeur, tradition is connected with researching historical consciousness. He takes advantage of notions created by Reinhart Koselleck – 'the horizon of expectations' (the future) and 'the sphere of experience' (the past), which are connected by tradition. Tradition equals 'things that are told, understood and accepted'. The past affects the present and the future through the texts. There are many traditions that can be joined, they interpret and re-interpret each other, creating the common horizon of our understanding. The false interpretation of tradition is the one, which eliminates the tension between

the fast and the present. The past through the mediation of tradition submits the project of sense, questioning the understanding of the present, and the present asks, what is the meaning of tradition.. Ricoeur agrees with Gadamer that tradition is essential for the hermeneutic process, because it affords us projects of understanding. Both philosophers differ when the problem of true and false tradition is concerned. Ricoeur claims that the time distance is not a sufficient criterion and uses notions of the 'ideal communication community' and 'fulfilled communication acts' created by Jürgen Habermas. The true pre-understandings coming from tradition are those which end with fulfilled communication acts – 'fulfilled' means that those who communicate, are concerned that they understood each other and that they are closer to truth.

Tradition according to Ricoeur is a collection of linguistic proposal of sense. It is vital when it interpretes and corrects itself. Hermeneutic eliminates the distance between the text and the interpreter but in the same time an interpreter should keep the distance to the text and take the tradition into account.

ELŻBIETA KOT (ur. 1976), absolwentka PAT, doktorantka w Katedrze Filozofii Religii Wydziału Filozoficznego PAT. Publikowała w „Logosie i Ethosie”. Mieszka w Krakowie. E-mail: elizja@interia.pl

ŁUKASZ KOŁOCZEK

## „POCZĄTEK” W PRZYCZYNKACH DO FILOZOFII<sup>1</sup> MARTINA HEIDEGGERA

Pojęcie „początku” znajduje się w centrum każdej radykalnej filozofii, choć oczywiście nie zawsze *explicite*. Radykalne myślenie to myślenie, którego celem jest dotarcie do fundamentów (do „korzeni”, jeśliby rozumieć określenie „radykalne” dosłownie – pochodzi ono bowiem od łacińskiego *radix* – korzeń<sup>2</sup>). Każda radykalna filozofia stawia sobie za cel dotarcie do źródła, z którego wypływa wszystko to, z czym mamy do czynienia na co dzień. Fundament, grunt czy źródło, do którego ma dotrzeć radykalny namysł, jest początkiem. Tak rozumiany początek jest celem filozofującego namysłu, który zaczyna swój trud od tego, co najbliższe, by w końcu odkryć to, co było u początków. Jednak mimo że jest zwieńczeniem wysiłku filozofa, w porządku uzasadniania, uprawomocniania czy też usprawiedliwiania rzeczywistości zajmuje miejsce pierwsze. Początek sam już nie wymaga uzasadnienia ani legitymizacji.

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

<sup>2</sup> Słownik łacińsko-polski pod redakcją M. Plezi (Warszawa 1974, tom IV, s. 445) oprócz tego pierwszego znaczenia wymienia inne: „najniższa część czegoś, podstawa, podnóże (góry)”, „początek, źródło”. Równobrzmiące słowo greckie *ῥαδίξ* oznacza gałąź, liść palmowy. Polskie użycie słowa „radykalny” wywodzi się zatem od terminu łacińskiego.

Pojęcie „początku” nie musi wprost pojawiać się w języku filozofii radykalnej. Czym jednak jest absolutna apodyktyczna oczywistość czy źródłowe doświadczenie, jak nie właśnie szczególnym sposobem rozumienia „początku”?

W *Przyczyńkach*... pojęcie „początku” pojawia się *explicite* i w projekcie tym odgrywa niebagatelną rolę. Czym w ogóle jest początek pomyślany przez Heideggera, o początku czego mówi i dlaczego właśnie o początku?

## 1. PROJEKT DESTRUKCJI

Pierwszym przybliżeniem pojęcia „początku” w rozumieniu autora *Przyczyńków*... jest projekt destrukcji z rozprawy *Bycie i czas*. Już wtedy Heidegger zdał sobie sprawę z konieczności podwójnej strategii opracowania pytania o bycie. Przepustką umożliwiającą przedostanie się w obszar bycia jest konkretny byt, który zapytuje o własne bycie. Pierwszą zatem strategią musi być analiza *Dasein* – bytu, który ma „dostęp” do bycia. Analityka ujawnia struktury bycia tego bytu. Z drugiej strony fenomenologicznemu spojrzeniu ujawnia się „historyczność” bycia – dzieje filozofii można obserwować jako dzieje pokazywania się (zazwyczaj jednak na sposób zakrywania) bycia. Drugą tedy strategią wyświetlenia sensu pytania o bycie musi być interpretacja dziejów zachodniej filozofii.

Owa podwójność strategii – jak mi się wydaje – wynika z faktu, że Heidegger utożsamia słowo „dziać się” z „być”. W *Byciu i czasie* poszukuje struktur bycia *Dasein*. Struktury jednak nie są „statyczne”, lecz wpisane jest w nie „dzianie się”. Wpisanie to zrazu, w dziale pierwszym (w analityce przygotowawczej), dokonuje się jeszcze nie wprost – „dzianie się” jest bowiem założone w procedurze analizy *Dasein*: Heideggera nie interesuje pytanie typu „co to jest?” („co to jest człowiek?”), lecz zapytuje, „w jaki sposób jest ten byt, któremu chodzi o jego własne bycie?” W zabiegu przesunięcia akcentu z „co” na „jak” bycia *Dasein* dokonuje się pierwsze, aczkolwiek jeszcze skryte, utożsamienie „być” i „dziać się”. W dalszym toku analizy synonimiczność obu słów ujawnia się już bezpośrednio. Dział drugi *Bycia i czasu* ustala, że źródłową strukturą bycia *Dasein* jest czasowość, i przeprowadza ponowną analizę tego bytu po to, by oświetlić „dzianie się” założone w uprzednio odkrytych strukturach *Dasein*.

„Być” to to samo co „dziać się”. Okazuje się więc, że pierwsza strategia, odkrywanie struktur bycia *Dasein*, domaga się strategii drugiej – wysłedze-

nia dziejowości samego bycia. W rozprawie *Bycie i czas* ta druga strategia jest zapowiedziana i przybiera postać destrukcji dziejów ontologii.<sup>3</sup>

Na czym polega destrukcja? Wynika ona z oczywistej konstatacji, że *Dasein* jest wrzucone w tradycję. Tradycja, którą zazwyczaj łączymy z przeszłością, wyznacza horyzont przyszłości *Dasein*, wyznacza bowiem zasób sposobów, na jakie *Dasein* może się rozumieć. Jednak to, co tradycja przekazuje, przekazuje jako niedostępne, bo „wydaje to na pastwę oczywistości i zamyka dostęp do rzeczywistych pierwotnych »źródeł«, z których ukształtowane zostały odziedziczone kategorie i pojęcia”<sup>4</sup>. Dla Heideggera, inaczej niż dla Kartezjusza i Husserla, oczywistość nie jest synonimem źródłowości, lecz przeciwnie: należy przebić się przez to, co oczywiste, by dotrzeć do tego, co źródłowe.

Aby więc na nowo postawić pytanie o bycie, należy ożywić to, co w tradycji skostniałe: „jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się w horyzoncie kwestii bycia destrukcję przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia.”<sup>5</sup> Destrukcja w *Byciu i czasie* pomyślana jest nie jako niszczenie tradycji albo „zrzucanie jej z siebie”, lecz jest sposobem dotarcia do źródeł owej tradycji, a co za tym idzie, także do źródeł samej ontologii. Źródła tradycji określają dziś (choć w sposób skryty) nasze rozumienie bycia. Destrukcja tedy jest konieczna, aby możliwe się stało postawienie pytania o bycie.

Źródłowe doświadczenie, które leży u podstaw ontologii, jest doświadczeniem konstytuującym ontologię wraz z jej dziejami. W tym sensie można powiedzieć, że źródła ontologii wyznaczają obszar jej możliwości. Destrukcja jest zatem – jako docieranie do źródeł – wytyczaniem granic ontologii (jest krytyką w kantowskim sensie tego słowa). Wytyczanie granic, pozytywnie rzecz ujmując, oznacza wskazanie ontologii jej możliwości.<sup>6</sup>

*Bycie i czas* jest pracą niedokończoną. Opublikowana została jedynie pierwsza część, nigdy natomiast nie ukazała się część druga, która miała

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 28-38.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 32.

<sup>6</sup> „Destrukcja nie ma także negatywnego sensu strąśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej 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”, por. tamże.

być właśnie destrukcją. Niemniej jednak Heidegger podjął próbę destrukcji. Po opublikowaniu rozprawy *Bycie i czas* ukazały się liczne komentarze do dzieł myślicieli, których prace miały wielki wpływ na dzieje metafizyki. Spośród nich najbardziej znane są komentarze do Nietzschego, Kanta i Platona. Są one w znacznej mierze realizacją projektu destrukcji, tzn. próbą pomyślenia wraz z wielkimi myślicielami tego, co u nich niewypowiedziane, ale rządzące jednak ich namysłem. Inaczej mówiąc, destrukcja w tych komentarzach polega na ukazaniu myśli komentowanych filozofów w horyzoncie obejmującego całą ontologię pytania o bycie. Trud tej pracy polegał – jak mi się wydaje – na próbie „opanowania” obszaru zachodnich dzieł zachodniej metafizyki. „Opanowanie” to polega na wyzyskaniu tego wszystkiego, co o byciu na gruncie tych dzieł można powiedzieć. Z drugiej strony zaś komentarze te zdają sprawę z zapomnienia, w jakie popadło bycie.

## 2. POCZĄTKI

Istotne dla nas w projekcie destrukcji jest to, że chce on wytyczyć granice ontologii i wskazać na jej pozytywne możliwości. Destrukcja – aby to osiągnąć – posuwa się (historycznie rzecz ujmując) do tyłu, zaczynając od tradycji stosunkowo nieodległej, by w końcu dotrzeć do źródeł. Można powiedzieć, posługując się już inną terminologią niż tą z *Bycia i czasu*, że dotrzeć do źródeł to dotrzeć do początku. Destrukcja w swym zamiarze jest „wędrowką” do początku, odkrywającą wszystko to, co wcześniej po drodze zostało zgubione.

Początek jest tu rozumiany w sensie greckiej ἀρχή. To greckie słowo można na wiele sposobów przekładać na języki nowożytne, za każdym razem odsłaniając pewną część znaczenia ἀρχή, niemniej jednak wszystkie te „cząstkowe” znaczenia odsyłają do jednego, w pewnym sensie nadrzędnego, pojęcia.<sup>7</sup> Aby opisać to, co Heidegger ma na myśli, mówiąc o „początku”, przyjrzyjmy się, jakimi znaczeniami mieni się grecki termin.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Pojęcia, które mają tę właściwość, nazwałem w artykule *Przyczynki do „Przyczynków”. Wstęp do lektury „Przyczynków do filozofii (z wydarzania)” Martina Heideggera* („Logos i Ethos” 2004, nr 2) pojęciami fugicznymi.

<sup>8</sup> Przytaczam znaczenia greckiej ἀρχή za: W. Stróżewski, *Pytania o arche*, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 8-49. Omawiany przeze mnie fragment znajduje się na stronach 11-13.

Αρχή przekłada się przede wszystkim jako „początek” we wszystkich możliwych odcieniach znaczeniowych: w sensie przestrzennym (np. początek odcinka), czasowym (np. początek wojny) lub jako początkowy argument. Może też oznaczać początek jako źródło – czyli nie tylko w przestrzennym i czasowym sensie, ale również pochodzenia, genezy. Αρχή tłumaczy się także poprzez pojęcie „zasady”, czyli podwalin, fundamentów, gruntu. Ale może być również zasadą rozumianą jako „coś zasadniczego”, głównego, ważnego. Może także oznaczać regułę postępowania. Αρχή w niektórych użyciach znaczy tyle, co przyczyna, choć w grece istnieje inny termin, który tłumaczymy jako przyczyna, mianowicie α'ιτ'ια<sup>9</sup>. Czwarte znaczenie słowa ἀρχή to władza, a stąd rozumie się to słowo także jako państwo, kraj, dziedzina, obszar.

Wydaje się jednak, że spośród wymienionych znaczeń ἀρχή jako początek jest podstawowe. Pozostałe znaczenia wskazują na pewne aspekty początku myślanego po grecku. Początek jako rozpoczynający włada tym, co rozpoczyna. Władanie polega na określeniu już z góry istoty rozpoczętego, której musi się ono „poddawać”. Jako determinujący istotę rozpoczętego, początek jest także przyczyną i zasadą rozpoczętego i jako taki wytycza obszar swego władania: obszar możliwości „dziania się” rozpoczętego.<sup>10</sup>

Destrukcja jest zmierzaniem do początku dzieł metafizyki, ale bynajmniej nie da się rozumieć tego początku wyłącznie jako punktu w historii – czasów Parmenidesa i Heraklita, czy może nawet Talesa. Destrukcja ma zamiar odsłonić źródła metafizyki, wskazać jej istotę, a poprzez to wyznaczyć obszar władania tej istoty. Obszar ten to obszar wszystkich możliwości metafizyki. Zarazem jednak destrukcja chce wyznaczyć granice temu obszarowi. Zadanie to jest możliwe jedynie jako docieranie do początku, który włada obszarem i zakreśla go. Pojęcie początku jest nieobecne w *Byciu i czasie*, zadanie destrukcji wykładamy teraz w języku *Przyczynków*... Ta druga praca Heideggera mówi jednak o dwóch początkach...

I nie dziwota, skoro destrukcja spenetrowała całą dziedzinę władania początku dzieł metafizyki, wyznaczyła jej granice, przepatrzyła wszystkie możliwości mówienia o byciu w ramach tychże dzieł i ujawniła to jedno: wszelkie myślenie o byciu jest beznadziejnie uwikłane w byt. Chcąc cokolwiek pomyśleć o byciu, zawsze trzeba rozpocząć od bytu (bytu, który

<sup>9</sup> Heidegger daje własne rozumienie słowa α'ιτ'ια w *Pytaniu o technikę*, w: tegoż, *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.

<sup>10</sup> Warto zwrócić uwagę, że różnica: początek – rozpoczęte jest jedną z postaci różnicy ontologicznej. W dalszej części artykułu ukaże się związek początku z byciem.

już w jakiś zastany sposób jest zrozumiała, czyli przed-łożony w świetle jakiejś, zastanej już, wykładni bycia; zaczynając od bytu, zbyt wiele przesądza się już o byciu). Sam Heidegger w *Byciu i czasie* nie wymknął się panowaniu początku dziejów metafizyki. Pytanie o bycie, jeśli ma być postawione radykalniej, a to znaczy: bardziej źródłowo, niż w *Byciu i czasie*, musi zostać zadane bez uprzedzającego wszelkie badanie rozumienia bytu. A ponieważ – jak wykazała destrukcja – w obrębie władania początku dziejów metafizyki niemożliwy jest inny dostęp do bycia jak tylko poprzez byt, toteż pytanie o bycie może zostać radykalnie postawione jedynie „poza” władztwem tego początku, na obszarze hegemoni innego początku.

Inny początek to „miejsce”, w którym bycie pomyślane jest bez wcześniejszego rozpatrywania bytu. Ścisłe rzecz biorąc, w dziedzinie wyznaczonej przez ów inny początek nie ma już bycia, lecz „coś”, co pozostaje dla myślenia w pewnym związku z byciem, ale samo pomyślane jest ze swego wnętrza, z siebie samego, bez „zapośredniczenia” w bycie. Heidegger ucieka się w *Przyczynkach*... do sprytnego zabiegu, mianowicie oznacza „bycie bez bytu”, „bycie w innym początku”, słowem *Seyn*<sup>11</sup>. Termin ten różni się od znanego *Sein* jedynie jedną literą, która wszakże nie zmienia ani znaczenia, ani wymowy słowa. Owo „y” wskazuje, że zmieniło się tylko jedno: pytanie o bycie musi być postawione z innej perspektywy, z samego Bycia. W obszarze władania innego początku nie ma mowy o byciu, lecz o Byciu.

Jeszcze jedno ustalenie terminologiczne, z którego już czynimy użytek. Heidegger nazywa początek dziejów zachodniej metafizyki pierwszym początkiem, a początek, w którym źródłowo ma być postawione pytanie o Bycie – innym początkiem. Określenie „inny” nie jest tu bez znaczenia: inny początek myślenia został nazwany „innym” nie ze względu na to, że jest inaczej ukształtowany niż inne dotychczasowe filozofie, lecz dlatego, że musi on być jedynym innym w odniesieniu do jedynego pierwszego początku.

Między pierwszym a innym początkiem nie ma żadnego ciągłego przejścia. Przejście takie byłoby jakąś metodą oderwania się od bytu, ale właśnie odrywanie się od bytu jako rozpoczynanie od bytu wpisane byłoby w pierwszy początek. W obszar rządzonej przez inny początek można jedynie wskoczyć,<sup>12</sup> przeskoczyć otchłań oddzielającą obie dziedziny. Wraz

<sup>11</sup> Tłumacz rozróżnia *Sein* od *Seyn* za pomocą wielkiej litery B: *Sein* to bycie, *Seyn* – Bycie.

<sup>12</sup> W artykule *Przyczynki do „Przyczynków”. Wstęp do lektury „Przyczynków do filozofii (Z wydarzenia)” Martina Heideggera („Logos i Ethos” 2004, nr 2)* nakreśliłem formy, w jakich utrzymany jest namysł w *Przyczynkach*... Jest to skok, fuga i przemiana.

z skokiem musi się jednak dokonać przemiana pytającego: z bytu, który rozumie swoje bycie w przynależnego Byciu, z *Dasein* w *Da-sein*.

Heidegger dla opisanego początku posługuje się specyficznym językiem, w którym słowo „grunt” pełni najważniejszą rolę: „Początek jest samogruntującym się czymś wysięgającym; gruntującym siebie w zgruntowanym przez siebie gruncie; wysięgającym jako gruntującym i dlatego nieprześcignionym.”<sup>13</sup> To zdanie, choć napisane enigmatycznie, mówi coś, co dobrze już wiemy: początek nie znajduje się jedynie na początku, lecz „zajmuje” cały obszar – jako właśnie władający, wstawia się w to, co rozpoczyna (gruntuje). „Samogruntuowanie” wskazuje także coś, co w języku metafizyki moglibyśmy nazwać *causa sui*. Początek nie odsyła do niczego poza sobą, sam nie ma początku (przyczyny), albo jest początkiem sam dla siebie. Z niego wypływa to, co zapoczątkowane, i właśnie w tym jako zapoczątkowanym początek niejako odbija swoje piętno. Początek tedy włada swym obszarem. Włada znaczy tu gruntuje, zakreśla zasięg i istotę swego władania. Jako gruntujący i wstawiający się w to, co sam zgruntował, początek jest nieprześcigniony.<sup>14</sup> Oznacza to, że nic, co należy do dziedziny początku, nie może go prześcignąć, wyjść poza, transcendować. Z drugiej strony początek nie jest „ponad” tym, co rozpoczyna.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że użyta tu przez Heideggera struktura wstawiania siebie w to, co dokonane (początek jest gruntującym siebie w zgruntowanym przez siebie gruncie), jest również strukturą projektu. Projekt jest wstawianiem się w to, co otwarte przez sam projekt.<sup>15</sup> Faktycz-

<sup>13</sup> *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 58 („Der Anfang ist das Sichgründende Vorausgreifende, nich gründend in den durch ihn er-gründeten Grund; vorausgreifend als gründend und deshalb unüberholbar”; s. 55).

<sup>14</sup> Przymiotnik „nieprześcigniony” (*unüberholbar*) jest stosowany także w *Byciu i czasie*. Tam odnosi się on do śmierci: „Tak oto śmierć odstawia się jako możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona” (*Bycie i czas*, dz. cyt., s. 352; „So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit”; *Sein und Zeit*, s. 250). W *Byciu i czasie* śmierć jako kres spełnia analogiczną funkcję jak pojęcie początku w *Przyczynkach*...: śmierć „wyznacza” obszar, w którym *Dasein* jest sobą, zarazem jednak *Dasein* umiera od chwili narodzin – śmierć zatem towarzyszy mu przez całe życie. Śmierć w końcu jest nieprześcigniona, to znaczy nie można być sobą poza obszarem wytyczonym przez własną śmierć. Analogię tę interpretować można w ten sposób, że mianowicie początek jest jednocześnie kresem, a kres jest zawsze początkiem.

<sup>15</sup> „Przemysłowanie 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”; *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 59 („Das Erdenken der Wahrheit des Seyns ist wesentlich Ent-wurf. Zum Wesen eines solchen Entwurfs gehört es,



nie początek jest projektem. Tylko jako projekt można zrozumieć początek w jego władaniu, wyznaczaniu obszaru tego władania, „generowaniu” możliwości i „współtowarzyszeniu” wszystkiemu, co rozpoczęte (zamiast o „współtowarzyszeniu” Heidegger będzie mówił o „nie dającym się obejść uprzedzaniu”).

W interpretacji Heideggera władza początku jest władzą pytania. W dziejach ontologii władza pytanie sformułowane przez Arystotelesa: τὸ ὄν. Każdy filozof i każda myśl pojawiająca się w dziejach była próbą odpowiedzi na to pytanie, a zatem pytanie to rządzi myśleniem. Pytanie to Heidegger nazywa pytaniem przewodnim.<sup>16</sup> W innym początku władza pytanie podstawowe: „pytanie o bycie to pytanie o prawdę Bycia. Postawione i pojęte dziejowo, staje się ono w stosunku do dotychczasowego (przewodniego) pytania filozofii o byt pytaniem podstawowym.”<sup>17</sup>

### 3. POWTÓRZENIE

A jednak każdy początek jest nieprześcigniony. Jak zatem ma się dokończyć przezwyjęcie pierwszego początku jako oswobadzające się przekroczenie jego granicy? Heidegger odpowiada: „ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi być on ciągle powtarzany, osadzany w rozłożeniu na jedyność swojej początkowości, a wraz z tym swego nie dającego się obejść uprzedzania”<sup>18</sup>. Przezwyjęcie dokonuje się więc jako powtórzenie.

daß er im Vollzug und in der Entfaltung sich selbst in das durch ihn Eröffnete zurückstellen muß”; s. 56).

<sup>16</sup> „Zadając pytanie o byt jako byt ὄν ἢ ὄν i zapytując zarazem z tej perspektywy o bycie bytu, pytający stoi w obszarze tego pytania, które przewodziło początkowi zachodniej filozofii i jej dziejom aż do końca u Nietzschego. Dlatego to pytanie o bycie (bytu) nazywamy pytaniem przewodnim”; tamże, s. 77 („Wird nach dem Seiendem gefragt ὄν ἢ ὄν und in dieser Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich der Frage, von der der Anfang der abendländischen Philosophie und deren Geschichte bis zum Ende in Nietzsche geleitet war. Wir nennen deshalb diese Frage nach dem Sein (des Seienden) die Leitfrage”; s. 75).

<sup>17</sup> Tamże, s. 14 („Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur Grundfrage”; s. 6).

<sup>18</sup> Tamże, s. 58 („Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit una damit seines unumgeharen Vorgreifens gesetzt werden”; s. 55).

„Powtórzenie” to termin, którym Heidegger posługiwał się już w *Byciu i czasie*. Przyjrzyjmy się zatem, na co „powtórzenie” wskazuje w tym dziele.

„Powtórzenie” w tej rozprawie pojawia się po raz pierwszy w rozdziale czwartym działu drugiego, w paragrafie 68 pod tytułem: *Czasowość otwartości w ogóle*, który analizuje czasowość poszczególnych momentów strukturalnych troski: rozumienia, położenia (rzucenia), upadania i mowy. W myśl rozważań tego paragrafu rozumienie uczasawia się niewłaściwie (przeważnie) lub właściwie. Niewłaściwie uczasowienie rozumienia to uwspółcześniające wyczekiwanie. (*Dasein* zamiast wybiegać ku śmierci jako najbardziej własnej możliwości, oczekuje jej na podstawie bytu objętego zatroskaniem.) W zdecydowaniu tymczasem – a więc właściwym sposobie bycia – *Dasein* wydobywa się z Się i staje się Sobą. Właściwe rozumienie jako wybiegające zdecydowanie jest także powracaniem-do-siebie („także” sygnalizuje, że chodzi tu o jedną z trzech ekstaz czasu, mianowicie o byłość). Właściwa byłość rozumienia polega na powtórnym wprowadzaniu się *Dasein* w najbardziej własną możliwość bycia. „Właściwe bycie-byłym nazwiemy powtórzeniem.”<sup>19</sup> Powtórzenie więc to właściwa ekstaza czasu. W przeciwieństwie do niej sytuuje się zapomnienie, które jest także ekstazą czasu (byłością), ale w *modus* niewłaściwości. Dopiero na gruncie zapomnienia możliwe jest przypomnienie, „albowiem w *modus* zapomnienia byłość »otwiera« pierwotnie horyzont, w który jestestwo, zagubione w »zewnętrzności« tego, co objęte zatroskaniem, może wnikać przypomnieniem”<sup>20</sup>. Zapomnienie jest więc pierwotne w stosunku do przypomnienia, oba zaś związane są z niewłaściwą „przeszłością”. „Dopiero powtórzenie otwiera jestestwu jego własne dzieje”<sup>21</sup> i jako takie powtórzenie jest warunkiem możliwości historii.<sup>22</sup>

Powtórzenie w *Byciu i czasie* jest oczywiście sposobem bycia *Dasein*. *Przyczynki...* ze względu na to, że próbują postawić pytanie o Bycie, a więc nie skupiać uwagi na bycie, powtórzenia nie mogą rozumieć w ten sposób. Jednak zachowany zostaje taki oto sens tego terminu: ponowne wprowadzanie się w najbardziej własne możliwości. Powtarzanie pierwszego początku jest zatem powtórnym wprowadzaniem go w niego samego, w jego najbardziej własne możliwości: „musi on być (...) osadzany w rozłożeniu na jedyność swojej początkowości, a wraz z tym swego nie dającego się obejść uprzedzania”. Pierwszy początek ma być wobec tego sprowadzony

<sup>19</sup> Tamże, s. 475.

<sup>20</sup> Tamże, s. 476.

<sup>21</sup> Tamże, s. 541.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 551.

do siebie samego i jako sam w sobie ujęty. To był cel programu destrukcji. Powtórzenie w *Przyczynkach*... oznacza osiągnięcie celu destrukcji metafizyki.

Ważne jest także to, że w *Byciu i czasie* powtórzenie zostało przeciwstawione zapomnieniu i przypomnieniu. Powtórzenie pierwszego początku nie jest przypomnieniem sobie tego, co myślane było na początku (tzn. przed Platonem i Arystotelesem). Nawet najgłębsze studia nad pierwszymi filozofami nie zagwarantują dokonania powtórzenia pierwszego początku, z tego oto powodu, że do istoty początku należy zapomnienie: to, co wydarza się jako początek, z istoty swej musi zostać zapomniane w obrębie tego, co rozwija się z tego początku. Jedynie sam początek przechowuje to, co się w nim wydarza. „Początek bowiem jest tym, co skryte, jeszcze nie nadużyte i wyeksploatowane źródłem, które uchylając się ciągle, najdalej wysięga i w ten sposób przechowuje w sobie najwyższe panowanie.”<sup>23</sup> Osadzenie początku w jego jedyności i nie dającego się obejść uprzedzającego charakteru (czyli powtórzenie) oznacza przywrócenie go temu, co jedyne. Czemu oddany ma zostać początek? Byciu: „Czym tedy jest początek (...)? Jest on istoczeniem samego bycia.”<sup>24</sup> Powtórzenie to zatem sprowadzenie początku do bycia i wyświetlenie jego charakteru zapomnienia. „Powtórzenie» oznacza tu raczej dopuszczenie, by to samo, jedność Bycia, ponownie, a tym samym na gruncie bardziej źródłowej prawdy, stało się biedą.»Ponownie» oznacza tu właśnie: całkiem inaczej.”<sup>25</sup>

„Tylko coś jednorazowego jest powtarzalne. Jedynie to ma w sobie podstawę konieczności tego, że następuje powrót do tego czegoś, a jego początkowość jest przejmowana. Powtórzenie nie oznacza tu tępej powierzchowności i niemożliwości samego tylko wystąpienia tego samego drugi i trzeci raz. Początku bowiem nie można ujmować jako tego samego, ponieważ ma on charakter uprzedzający i w ten sposób, zapoczątkowując coś, przejmuje to za każdym razem inaczej oraz odpowiednio do tego określa tego czegoś powtórzenie.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Przyczynki*..., dz. cyt., s. 60-61 („Denn der Anfang das Verborgene, der noch nicht mißbrauchte und betribene Ursprung, der sich immer entziehend am weitesten vorausgreift und so die höchste Herrschaft in sich verwahrt”; s. 57).

<sup>24</sup> Tamże, s. 61 („Was ist also der Anfang (...)? Er ist die Wesung des Seins selbst.” s. 58).

<sup>25</sup> Tamże, s. 74-75 („Vielmehr heißt hier »Wiederholung«, das selbe, die Einzigkeit des Seyns, wider und somit aus einerursprünglicheren Wahrheit zur Not werden zu lassen. »Wieder« besagt hier gerade: ganz anders”; s. 73).

<sup>26</sup> Tamże, s. 58 („Nur das Einmalige ist wiederholbar. Nur es hat in sich den Grund der Notwendigkeit, daß wieder zu ihm zurückgegangen und seine Anfänglichkeit

Powtórzenie początku to sprowadzenie go do siebie samego, skupienie go w sobie („zwinięcie”). Początek w powtórzeniu osiągniany jest w jego istocie: byciu, które jest zapomniane. Powtórzyć początek to znaczy zatem ponownie „doświadczyć” istoty bycia. To istotowe doświadczenie jako powtórzone nie jest tym samym, z którego rozwinęła się metafizyka. Jest zupełnie inne, gdyż właśnie osiągnięte w swej początkowości. Powtórzenie pozwala tedy przenieść się w Inne – jest przewycięzeniem pierwszego początku.

Ze słowem „początek” w tekście *Przyczynków*... związana jest pewna trudność, pojawia się tam bowiem utrudniająca zrozumienie dwuznaczność. Z jednej strony, mówimy o innym początku jako o czymś radykalnie innym od pierwszego początku. Niemniej jednak inny początek jest czymś odległym i tylko przeczuwanym, niejako celem drogi, po której kroczą *Przyczynki*...<sup>27</sup> Z drugiej strony, mówi się o „myśleniu początkowym”, co mogłoby sugerować, że myślimy wewnątrz innego początku. Takie złudzenie mogą powodować również wszystkie te fragmenty *Przyczynków*..., które sugerują, co „dokonuje się” wewnątrz obszaru ukonstytuowanego przez inny początek. „Początek” w sformułowaniu „inny początek” i „początkowe” w formule „myślenie początkowe” mówią o czymś zupełnie innym. Myślenie początkowe nie jest myśleniem w innym początku, lecz jedynie przygotowaniem przedostania się do niego. Zgoda, że przygotowanie to waży się na projekt innego początku i jako projekt wypowiada się w nim. Ale czyni to po to, aby obszar ten został kiedyś dopiero osiągnięty.

übernommen wird. Wiederholung meint hier nicht die dumme Oberflächlichkeit und Unmöglichkeit des bloßen Vorkommens desselben zum zweiten und dritten Mal. Denn der Anfang kann nie als dasselbe gefaßt werden, weil er vorgreifend ist und so je das durch ihn Angefangene anders übergreift und demgemäß die Wiederholung seiner bestimmt”; s. 55).

<sup>27</sup> Wskazuje na to jeden z pierwszych akapitów książki: „»Przyczynki« pytają na drodze torowanej dopiero przejściem do innego początku, w który wchodzi właśnie myślenie Zachodu [myślenie Zachodu wchodzi w przejście, a nie w inny początek – przyp. Ł. K.]. Droga prowadzi dzieje ku przejściu w Otwarte i przygotowuje im przypuszczalnie bardzo długi pobyt, w trakcie którego inny początek myślenia pozostaje czymś ciągle tylko przeczuwanym, choć już rozstrzygniętym”; tamże, s. 12 („Die »Beiträge« fragen in einer Bahn, die durch den Übergang zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird. Diese Bahn bringt Übergang ins Offene der Geschichte und begründet ihn als einen vielleicht sehr langen Aufenthalt, in dessen Vollzug der andere Anfang des Denkens immer nur das Geahnte aber doch schon Entschiedene bleibt”; s. 4).

#### 4. PRZYSZLI

Próba zwinienia metafizyki do jej początku i projekt innego początku zostaje w *Przyczynkach*... rozświetlona interpretacją współczesnej epoki, czasów, w których myślimy i staramy się dokonać przewyższenia ontologii.

Epoka, w której żyjemy, jest epoką zachodzenia.<sup>28</sup> Zachód – podobnie jak zachód słońca – jest końcem czegoś i początkiem czegoś innego. Stąd epoka zachodzenia to epoka przejścia. Wiemy już, że Heidegger rozumie przez to przejście od pierwszego do innego początku. Zachód naszej epoki nie jest jednak tak prosty jak zachód słońca. Ten dzieje się „dla wszystkich” i jest czymś już oswojonym, nikt nie boi się zachodu słońca, bo wiadomo, że po nocy znów nadejdzie dzień. Zachód naszej epoki jest inny. Przede wszystkim nie jest punktem w historii, nie dokona się tego lub tamtego dnia, lecz jest wydarzeniem dziejowym, tzn. dokonuje się od samego początku. Początek jest jednocześnie końcem. Do zachodu nie mogliśmy się dotąd przyzwyczaić, dla większości spośród tych, którzy zdają sobie z niego sprawę, jest on zagrożeniem, poddaje bowiem w wątpliwość konstytutywne dla powszedniego życia wartości i ideały. Dla tych z kolei, którzy go nie przeczuwają, jest światem codziennego zatroskania. Zachód przejawia się w dominującym bez-istociu. Jego bez-istocie „jest bezsilnością, już-nieemożnością, ustaniem za pozorem ogromu, masowości i prymatu urządzania w stosunku do tego, co ma ono wypełniać.”<sup>29</sup> Jedynie nieliczni upatrują w epoce zachodu znaku przydzielania się Bycia. Tych, wytrwale wyczekujących znaku, nazywamy Przyszłymi. Przyszli przynależą już do innego początku.

Pierwszy początek pyta o byt jako byt i odpowiedź widzi w rozmaitych postaciach bytości. Bytość – jakkolwiek różnie pojmowana – zawsze była czymś ogólnym i najbardziej pustym, a nadto uznawana za coś oczywistego. Jako taka zasłaniała ona Bycie i nie pozwalała o nie zapytać. Nie tylko o Bycie zresztą, ale jak dowodzi Heidegger, w dziejach metafizyki nie pytano także o istotę człowieka (w jej odniesieniu do Bycia), o prawdę ani o czas, przyjmując jedynie ich wykładnię w kategoriach obecności.

<sup>28</sup> „Nasza pora jest epoką zachodzenia”; tamże, s. 367 („Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs”; s. 397).

<sup>29</sup> Tamże („Das Un-wesen des Untergangs aber geht seinen eigenen und anderen Weg und ist Versacken, Nichtmehrkönnen, Aufhören hinter dem Anschein des Riesenhaften und Massenhaften und des Vorrangs der Einrichtung vor dem, was sie erfüllen soll”; s. 397).

Bycie, *Da-sein*, prawda i czas w pierwszym początku zostały zapomniane, zostawione, nie podjęte w namyśle. Dzieje zachodu (w podwójnym sensie tego słowa: zachodniej tradycji i końca jako bez-istocia) rozwijały się, odrywając się coraz bardziej od swego źródła. Cóż zatem wiemy o dzisiejszej epoce?

Czym w ogóle jest epoka? „Epoka” pochodzi z greckiego słowa *ἐποχή* i oznacza powstrzymywanie. Heidegger interpretuje to słowo w odczycie *Czas i bycie* jako przesłanie się bycia.<sup>30</sup> Dzieje są następowaniem po sobie epok, ale nie w znaczeniu okresów historycznych, lecz przesłań Bycia.

Epoka dzisiejsza jest epoką zupełnej bezproblemowości. „Nic, co istotne – jeśli to określenie ma jeszcze w ogóle jakiś sens – nie jest już w tej epoce niemożliwe lub niedostępne. Wszystko »się robi« i »da się zrobić“, jeżeli będzie tylko »wola« po temu. (...) Ta wola, robiąca wszystko, z góry przypisała się m a c h i n a c j i, owej wykładni bytu jako przed-stawialnego i przed-stawionego.”<sup>31</sup> Epoka nasza zatem jest epoką machinacji. Machinacja to wykładnia bycia bytu, która wyrosła na innej, nowożytnej wykładni bycia, mianowicie bycia jako przedmiotowości przedmiotu. Jest ona dalej jeszcze posunięta w zapomnieniu bycia niż jej poprzedniczka. Machinacja oznacza już jedynie kalkulowanie bytu i jego rachowanie (np. na człowieka patrzy się poprzez pryzmat liczb w statystycznych badaniach). Zgodnie z tą wykładnią bycia bytuje jedynie to, co przed-stawione i jako takie możliwe do policzenia. Machinacyjna epoka nie stawia pytań. Co najwyżej ma „problemy” – zadania jeszcze nie obliczone. Wykorzenia ona wszystko to, co godne pytania. Niemniej jednak to, co godne pytania, nie może zostać zupełnie wykorzenione „nawet dla epoki zupełnego braku pytań”<sup>32</sup>. Machinacja zatem „przywołuje na pomoc” przeżywanie, aby podjąć owo godne pytanie i na swój sposób je unieszkodliwić. Żyjemy zatem w epoce

<sup>30</sup> Por. M. Heidegger, *Czas i bycie*, tłum. J. Mizera, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 15. „Dzieje bycia oznaczają przesłanie bycia, w którym posłania – wraz z ich przejawianiem się – powstrzymują nie tylko posyłanie, lecz także To, które posyła. Powstrzymywanie zwie się po grecku *εποχή*. Dlatego mówimy o epokach przesłania bycia. Epoka nie oznacza tu jakiegos odcinka czasu w dziejach, lecz podstawowy rys posłania, każdorazowe powstrzymywanie się na korzyść zdolności odbierania daru, tzn. bycia ze względu na zgruntowanie bytu”.

<sup>31</sup> *Przyczynki*..., dz. cyt., s. 106-107, („In diesem Zeitalter ist nichts Wesentliches – falls diese Bestimmung überhaupt noch einem Sinn hat – mehr unmöglich und unzugänglich. Alles »wird gemacht« und »läßt sich machen«, wenn man nur den »Willen« dazu aufbringt. (...) Denn dieser Wille, der alles macht, hat sich im voraus der Machenschaft verschrieben, jener Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten”; s. 108-109).

<sup>32</sup> Tamże, s. 107 („das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit”; s. 109).

poзору, jakoby nasze przeżycia dotyczyły najgłębszych pokładów rzeczywistości. „»Przeżycie«, oznaczające tutaj podstawowy sposób przedstawiania tego, co machinacyjne, oraz utrzymywania się w tym, stanowi dostępne dla każdego upublicznienie tego, co tajemnicze.”<sup>33</sup> Epoka ta jest w związku z tym epoką upublicznienia wszystkiego.

Namysł nad innym początkiem wynika z doświadczenia biedy dzisiejszej epoki. Ta dzisiejsza bieda jest jednak pomyślana w szczególny sposób: bieda epoki zachodu to bieda braku wszelkiej biedy. Kiedy wokoło nie ma żadnej biedy, nic nie brakuje, nic nie jest godne zapytania, sam ten fakt rzuca cień podejrzenia. Doświadczenie biedy jako braku biedy pozwala na przewycięzanie pierwszego początku, czyli pytanie o jego istotę z perspektywy innego początku.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Pierwszy i inny początek wytwarzają między sobą specyficzne napięcie. Z jednej strony, wedle wielu stwierdzeń Heideggera między początkami zionie otchłań, nie ma żadnego mostu, czyli metody (w greckim znaczeniu tego słowa, tzn. drogi), za pomocą której można byłoby przejść z terenu wyznaczanego przez pierwszy początek w obręb drugiego. Z drugiej strony, inny początek jest powtórzeniem pierwszego, czyli „czymś” najbliższym związanym z pierwszym.

Bez wątpienia jednak można stwierdzić, że inny początek nie jest „zaświatowy” (tzn. że nie leży w jakimś miejscu poza naszym światem), nie-dostępny, mistyczny – osiągany jedynie w wyniku mistycznego daru. Inny początek to odmienne spojrzenie na to, w co jesteśmy zanurzeni, umiejętność dostrzegania tego, co dla „metafizycznych” oczu pozostaje niedostępne, w końcu inny początek to język, który wypowiada to, co dotąd było niewypowiadalne. Dlatego Heidegger powiada o przemianie istoty człowieka.<sup>34</sup>

Struktura napięcia między początkami jest też szczególnym sposobem rozumienia źródłowości. Nie jest to szukanie apodyktycznej pewności (jak

u Husserla) czy poszukiwanie właściwego rozumienia bycia *Dasein* (jak w *Byciu i czasie*). U podstaw *Przyczynków*... leży intuicja, że „źródło” musi być innego rodzaju niż to, co ze źródła bierze początek. Początkiem wszystkiego nie może być substancja pierwsza – wyróżniony byt spośród innych bytów, ani jedna oczywistość wyodrębniona od innych oczywistości waleorem apodyktyczności, ani nawet wyszczególnione spośród innych możliwych, mniej „właściwych”, rozumienie własnego bycia. Źródło-początek włada, zakreśla horyzont możliwego rozumienia rozpoczętego, wyznacza granice.

Inny początek nie jest osiągnięciem pierwszej rzeczy w ciągu następujących po sobie rzeczy podobnych do pierwszej. Jest raczej osiągnięciem zasady organizującej wszystko to, co rozpoczęte, raczej doświadczeniem istoty dziejów zachodniej metafizyki. W tym sensie możemy powiedzieć, że inny początek jest doświadczeniem źródłowym.

#### Summary

In the article *The beginning in Heidegger's „Contribution to Philosophy”* I point at the aim towards his thinking leans in his *opus magnum*. In my opinion, he attempts to reach out for the essence of ontology. The beginning of the history of western metaphysics is „the space” where this could be achieved. In this article I discuss the meaning which is ascribed to this notion in *Contribution...* and the strategies that are employed to overcome the beginning of metaphysics. The beginning of metaphysics is claimed to be the first beginning. The overcoming or rolling off is carried out as the destruction of the history of ontology and the repetition of the first beginning. „The destruction” and „the repetition” come from „Being and Time”. The article is also devoted to analyzing the changes that those notions have undergone. As a result of repeating the first beginning of the experiencing the essence of western thinking, Heidegger arrives at another beginning. My whole essay is devoted to discussing of „another beginning”.

ŁUKASZ KOŁOCZEK, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT.  
E-mail: koloczek@gazeta.pl

<sup>33</sup> Tamże, s. 107-108 („»Erlebnis« hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin, ist die Jedermann zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen”; s. 109).

<sup>34</sup> Przemiana ta ma dwa znaczenia: z jednej strony chodzi o zmianę rozumienia człowieka jako takiego, o dostrzeżenie jego relacji z Byciem, a z drugiej – o własną przemianę filozofującego.

PIOTR AUGUSTYNIAK

## ZAPYTAĆ CISZĘ – OTWORZYĆ DLACZEGO

PRZYCZYNKI DO FILOZOFII M. HEIDEGGERA JAKO PRZEZWYCIĘŻENIE  
MYŚLENIA TRANSCENDENTALNEGO

### 1. TRANSCENDENTALNY HORYZONT

Heidegger we *Wprowadzeniu do Bycia i czasu*, stawiając pytanie o sens bycia, myśli na wskroś transcendentalnie.<sup>1</sup> Więcej, w celu postawienia pytania i udzielenia odpowiedzi, projektuje ów transcendentalny namysł w taki sposób, aby uwolnić go od przesądów nowożytnego transcendentalizmu, od jego niesproblematyzowanych założeń skrytych pod szyldem „oczywistości”. Heidegger myśli transcendentalnie i jednocześnie myślenie takie projektuje. Znaczy to, że dokonuje próby projektu (*pro-jectio*), rzucenia się w radykalizowane myślenie transcendentalne, próbując osiągnąć szczyt jego możliwości. Przez co szczyt ów jest wyznaczany? Przede wszystkim przez samą moc, chciałoby się rzec, rozmach zapytywania. Przez to, o co i jak pyta pytanie. Pytanie o sens bycia jest pytaniem o sposób bycia bytu. Pytanie pyta o to, jak „jest” byt, czyli jak się jawi to, co się pojawia. Pyta więc o jawienie się. Jak pyta to pytanie? Pyta fenomenologicznie, po-

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 3-56. Na temat transcendentalnego projektu *Wprowadzenia* por. mój artykuł: *Transcendentalny sens ontologii Heideggera*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2, s. 171-186.

zwalając jawieniu ujawnić się. W ten sposób samo pytanie uzyskuje odpowiedź, a w niej swe spełnienie. Postawienie pytania o sens bycia jest próbą projektu myślenia, który to projekt ma wynieść (rzucić) myślenie ku szczytowi jego możliwości. Szczytem tym jest umożliwienie ujawnienia jawienia się (bycia). To umożliwianie, czyli samo myślenie, jest jednak tylko momentem tego, co umożliwia – samoujawniania się jawienia (bycia). Zauważmy, że pytanie ma tu charakter przejściowy. Projektuje ono myślenie tak, aby stało się tym, czym jest już w swych możliwościach. Myślenie, stając się w pełni sobą jako istotny moment ujawniania się jawienia, nie potrzebuje pytania. Myślenie nie pyta więcej, oznajmia odtąd wprost wypowiadające się bycie. Jest niejako sposobem tego wypowiadania się.

Jawienie się bytu jako φάναι i λόγος jest jednocześnie mową. Jest źródłowym określeniem mowy. Jeśli wyróżnić dwie zasadnicze formy wypowiedzi: zdanie oznajmujące i pytające oraz zastosować to rozróżnienie do mowy jako jawienia się, okazuje się, że jest to mowa w formie oznajmującej. Jawienie jest oznajmianiem bytu. Oznajmianiem, które ma strukturę współprzynależności myślenia i bycia. Struktura ta ma charakter odkrytości [ἀλήθεια] bytu. W odkrytości odkrywa się oznajmiany byt i jego oznajmianie się (bycie). W ten sposób odkrytość – współprzynależność myślenia i bycia – jest samoujawnianiem się jawienia, czyli, jakkolwiek dziwnie to zabrzmie, oznajmianiem, które samo się oznajmia. Druga zasadnicza forma wypowiedzi – pytanie – ma w tej strukturze znaczenie czysto przejściowe. Jest ono próbą projektu. Myślenie potrzebuje go, gdyż jako przynależne człowiekowi jest, w jego codziennym sposobie bycia, momentem samoujawniania prawie wyłącznie *in potentiam*. Bycie jawi się zabieganemu o swe codzienne sprawy człowiekowi tylko sporadycznie i niejasno. Chciałoby się rzec: majaczy. Dlatego człowiek musi się odpowiednio nastroić, aby jego myślenie stało się w pełni sobą. Nastrojem tym jest zadziwienie, które wprowadza myślenie w pytanie o sens bycia i projektując próbuje „przesunąć” w ten sposób jego istotę w strukturę jawienia. Jeżeli próba ta jednorazowo w pełni by się powiodła, pytanie przestałoby w ogóle być potrzebne. Ponieważ jednak – mówiąc obrazowo – człowiek cierpi na ciągłe „wahania nastrojów”, jego myślenie wciąż się dekoncentruje i odwraca od swego zasadniczego zadania. Dlatego zadziwienie i zapytywanie wciąż są potrzebne, gdyż potrzebne są ciągle próby projektowania (rzucania), czy też – wyrażając to samo od strony bycia – utrzymywania myślenia w strukturze ujawniania. Tak pojęte pytanie jest tylko przyczynkiem wspomagającym to, co zasadnicze: oznajmianie.

Wedle Heideggera piszącego *Wprowadzenie do Bycia i czasu* myślenie osiąga tu swój szczyt i jest w tym wyniesieniu radykalną postacią myślenia transcendentálnego. Jest jednocześnie momentem wyniesionej na szczyt mowy, mowy w sensie źródłowym, jako oznajmiania się bycia. Zapoczątkowany jednak we *Wprowadzeniu* ruch myślenia nie ogranicza się tylko do wyznaczenia i osiągnięcia tego szczytu. Heidegger patrzy na szczyt jako na kres pozytywnych możliwości. Kres rozumiany jako wyczerpanie możliwości, czyli pozytywnych zasobów, jest już z góry określony w początku. Początek bowiem, jako źródło, nie jest nigdy niewyczerpywalny. Heidegger opisuje szczyt jako kres w perspektywie posunięcia, którym jest zwrócenie się do źródła transcendentálnego myślenia. Zwrócenie dokonane w destrukcji tradycji. Poprzez to posunięcie problematyzuje on – jako ograniczoną – zaprojektowaną wcześniej szczytowość.

Destrukcji tej Heidegger dokonuje w bardzo wielu tekstach – na szczególną uwagę zasługują te spośród nich, które dotyczą początkowego, źródłowego dla całej tradycji, myślenia greckiego. Komentując Parmenidesa,<sup>2</sup> Heidegger pokazuje, że tak myślenie w swym szczytowym wyniesieniu, jako moment struktury jawienia, jak i jawiący się byt oraz bycie jako jego samoujawniające się jawienie są określone poprzez przyjętą w greckim początku wykładnię bycia jako uobecniania. Wykładnia taka narzuciła się Grekom i jako źródłowa określiła całą przestrzeń zachodniego, transcendentálno-ontologicznego namysłu. To wstępne, źródłowe określenie jest o-graniczeniem wyznaczającym kres pozytywnych możliwości myślenia. Transcendentálny szczyt oglądany od strony greckiego początku okazuje się być wyznaczonym u źródła kresem.

To spojrzenie od strony źródła nie jest jednak, wedle Heideggera osiągalne poprzez samo filologiczno-historyczne badanie. Spojrzenie na greckie teksty z perspektywy nowożytnych metod badawczych nie jest nigdy spojrzeniem od strony źródła, lecz od strony tego, co zeń wypływa. Filologiczny i historyczny namysł może być tu tylko przygotowawczy, sama jednak destrukcja, otwierająca spojrzenie od strony źródła, może się dokonać jedynie jako projekt greckiego myślenia. To rzucenie się nie jest jednak próbą „przeistoczenia się w Greka”. Pozwala ono bowiem ujrzeć greckie ujęcie bycia jako uobecniania w pełni jego problematyczności, która dla samych Greków nie była w całości dostępna.

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, Warszawa–Wrocław 2000 oraz M. Heidegger, *Moira*, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 205–228. Porównaj również mój artykuł na ten temat zamieszczony w „Logosie i Ethosie” 2005, nr 1.

Czym jest ta problematyczność? W oczach Greków byt jako to, co uobecniające się, ujawnia się w logosowej mowie, czyli oznajmianiu. Kryje się za tym intuicja, że tylko to, co obecne, może być oznajmione. Również jednak bycie, ujęte wraz z bytem jako jego uobecnianie i wraz z nim się ujawniające, jeśli ma się wraz z bytem ujawnić, musi się ujawnić w tym samym oznajmianiu. Jako oznajmiane staje się więc bytujący na sposób uobecniającego się bytu. Bycie okazuje się niczym innym niż specjalnym rodzajem bytu – Heidegger powiada: bytością. Problematyczność greckiego ujęcia bycia polega więc na tym, że choć Grecy próbują myśleć różnicę ontologiczną, czyli bycie i byt w ich różnicy, to wychodząc od bytu, wkraczają na drogę zacierającą ową różnicę. W ten sposób greckie określenie prawdy (ἀλήθεια) oznacza wyłącznie odkrytość, czyli prawdę bytu. Do prawdy bycia jako takiego, do uchwycenia i ujawnienia bycia w jego radykalnej różnicy wobec bytu, w greckim początku zgoła się nie dociera. Podobnie więc i myślenie transcendentálne, ugruntowane na greckim myśleniu początkowym, pytając o warunek możliwości tego, że coś się jawi, czyli o bycie jako grunt (jawności) bytu, nie dociera do owego warunku jako takiego, do bycia jako bycia, do gruntu jako gruntu. Szczytowa formuła transcendentálna: „samoujawnianie jawienia się”, bazująca na rozumieniu jawienia jako mowy oznajmującej, jest uchwyceniem tego, jak się dzieje prawda bytu (jak się on uobecnia i ujawnia), czyli ujęciem bycia prawdy bytu, nigdy zaś samej prawdy Bycia.<sup>3</sup> Ta ostatnia pozostaje całkowicie skryta na gruncie greckiego początku i panującej w nim prawdy jako odkrytości bytu oraz jawienia jako oznajmiania.

Do tego doprowadza Heideggera droga destrukcji. Warto podkreślić, że skoro jest ona rzuceniem się (projektem) w greckie myślenie, również ujawniona w niej problematyczność greckiego ujęcia bycia oraz wskazanie na ukrytą w niej prawdę Bycia ma charakter projektu. W tym momencie projektujący ruch myślowy Heideggera przechodzi w ostatnią fazę rzutu. Jest to skok<sup>4</sup> będący projektem uchwycenia i pomyślenia tej skrytej prawdy By-

<sup>3</sup> Dla odróżnienia bycia, myślanego bez związku z bytem, od bycia bytu zapisujemy je wielką literą. Pisownia ta – przyjęta w polskiej literaturze – jest odpowiednikiem używanego przez Heideggera w *Przyczynkach do filozofii* terminu *Sein* w odróżnieniu od *Sein* (bycia bytu). Por. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989, s. 74–75 (M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, Kraków 1996, s. 76–77). Dalej podaję numery stron w wydaniu niemieckim i w nawiasie, odpowiednio, w wydaniu polskim.

<sup>4</sup> Skok (*Sprung*) jest terminem używanym przez Heideggera w *Przyczynkach* i licznych późniejszych dziełach. Na gruncie greckiego początku, nazywanego przez Heideggera pierwszym początkiem (*der erste Anfang*), możliwe jest rozumienie bycia jako prawdy (odkrytości) bytu. Heidegger próbuje przekroczyć pierwszy początek i pomy-

cia. Jest to posunięcie przewyższające myślenie transcendentalne. Wyrazem tego etapu heideggerowskiego myślenia są *Przyczynki do filozofii*.

## 2 ZAPYTYWANIE JAKO POWIADANIE BYCIA

Podjęcie kwestii Bycia, dokonujące się w *Przyczynkach*, stało się dla Heideggera koniecznością na skutek doświadczonej przez niego niemożności uchwycenia bycia od strony bytu. Tego rodzaju ujęcie bycia, charakterystyczne dla pierwszego początku, nie było w stanie ukazać Bycia w jego radykalnej różnicy, inności względem bytu. Pytanie o bycie jako pytanie o bycie bytu, czyli o byt jako byt ( $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ ), jest, co prawda, przewodnie (*Leitfrage*) dla pierwszego początku i stale pojawia się w jego dziejach, jednakże ma ono tylko wstępny i przygotowawczy charakter wobec nadchodzącej każdorazowo odpowiedzi. Pytanie jest podporządkowane odpowiedzi. Odpowiedź zaś oznajmia bycie, określając je jako bytość (*Seiendheit*) – to, co ogólne (*das Gemeine*), czyli ogólność bytu. W ten sposób, ze względu na charakterystyczny dla oznajmiania prymat odpowiedzi, zacierają się istotna odmiennosc Bycia względem bytu. Bycie bytu przestaje się właściwie różnić od bytu.<sup>5</sup>

Dlatego myślenie dokonujące skoku i projektujące inny początek, myślenie przejściowe będące projektem i próbą myślenia Bycia w jego inności, musi zaprojektować odmienny od oznajmującego *modus* mowy – myślowe powiadanie (*das denkerische Sagen*).<sup>6</sup> Powiadanie to nie dokonuje się

śleć prawdę Bycia. Myślenie prawdy Bycia określa on mianem innego początku (*der andere Anfang*). Od pierwszego do innego nie wiedzie żadna bezpośrednia droga, tylko skok. Inny początek jest powtórzeniem (*Wiederholung*) pierwszego, ale w taki sposób, aby myśleć to, co związane z pierwszym i źródłowe dla niego, ale w nim niepomyślane. Por. s. 7 i 55 (15 i 58).

<sup>5</sup> Por. s. 75 (77): „Wird nach dem Seienden als Seiendem gefragt ( $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ ) und in dieser Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich der Frage, von der der Anfang der abendländlichen Philosophie (...) geleitet war. Wir nennen deshalb diese Frage nach dem Sein (des Seienden) die Leitfrage. Ihre allgemeinste Form hat bei Aristoteles die Prägung erhalten  $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$ ; was ist das Seiende (...)? Sein meint hier Seiendheit. (...) Das Sein (als Seiendheit) ist immer und nur als das κοινόν, das Gemeinsame und so Gemeine für jegliches Seiende, gemeint.“ (Ze względu na praktyczną nieprzekładalność *Przyczynków* przytaczam w przypisie tekst oryginału. Polskie tłumaczenie przytaczam w tekście głównym tylko tam, gdzie wydaje mi się to konieczne.)

<sup>6</sup> Używam terminu „powiadanie czegoś” jako odpowiednika niemieckiego *sagen* etwas w przeciwieństwie do *sprechen* über etwas. *Sagen* jest obecne już na etapie *Sein und Zeit*, w którym oznacza transcendentalne oznajmianie (ujawnianie) bytu. Jako „myślowe powiadanie” Heidegger chce w *Przyczynkach* zaprojektować inne niż ujawnianie „uchwytywanie” Bycia.

w formie oznajmiania, nie opisuje (*beschreiben*) bowiem ani nie wyjaśnia (*erklären*), ani nie naucza (*lehren*) właściwych odpowiedzi, które ujawniają to, co stając naprzeciw (*im Gegenüber*) myślenia, chce się za jego sprawą ujawnić. Powiadanie Bycia nie jest więc apofantycznym ujawnianiem bytu, które było możliwe na gruncie bycia–jawienia. Gdzie bycie owo samo miało strukturę odkrytości, czyli samo-oznajmiania się. Powiadanie Bycia ma w sobie jednak pewne formalne podobieństwo do tej struktury pierwszego początku. Powiada ono Bycie, które nie jest czymś „naprzeciw”, czymś innym od „ujmującego” je powiadania. W powiadaniu Bycia samo powiadanie jest do powiedzenia. Powiadanie Bycia jest powiadaniem powiadania, Bycie jest więc samo-powiadaniem, które powiada siebie w myślowym powiadaniu. Zawarta tu analogia niesie w sobie jednak pewną istotną różnicę. Samooznajmianie bycia jest zapośredniczone w oznajmianiu czegoś innego (bytu). Do ujawnienia się bycia był potrzebny byt. Samopowiadanie Bycia jest powiadaniem powiadania zupełnie niezapośredniczonym w powiadaniu czegoś innego.<sup>7</sup>

Nie jesteśmy jeszcze w stanie, na obecnym etapie tych rozważań, usunąć trudności interpretacyjnych, piętrzących się w powyższej, wstępnej i zawiłej próbie zrozumienia formuły „powiadanie Bycia”. Skonstatujmy na razie, co się dotąd rozjaśniło. *Przyczynki* są projektem myślowego powiadania Bycia. Musi to być powiadanie (myślenie) inne niż oznajmianie, czyli mowa właściwa dla pierwszego początku. To inne powiadanie musi jednak doprowadzić i wziąć (brać) udział w powiadaniu się Bycia, czyli w istotczeniu (*Wesung*) Bycia jako powiadania – w samopowiadaniu (Byciu).

### 2.1. MYŚLENIE JAKO ZAPYTYWANIE

Spróbujmy sprecyzować, na czym ma polegać myślowe powiadanie, inne niż oznajmianie. Heidegger pisze wprost, że w *Przyczynkach* jako projekcie myślowego powiadania Bycia chodzi o zapytywanie (*Fragen*), które nie ma być wstępem do odpowiedzi, lecz które samo jako zapytywanie jest swoim celem. Próba postawienia pytania o prawdę Bycia ma być tylko

<sup>7</sup> Por. s. 4 (12). „Dennoch muß auch hier schon wie in einer Vorübung jenes denkerische Sagen der Philosophie im anderen Anfang versucht werden. Von ihm gilt: Hier wird nicht beschrieben und nicht erklärt, nicht verkündet und nicht gelehrt; hier ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns.“



pobudzeniem i wzmożeniem siły zapytywania (*Weckung und Stärkung des Fragekraft*), a nie prowadzić do oznajmiania. Pytanie nie jest więc próbą rzucenia (projektu) myślenia w oznajmianie bycia. Próba pytania jest raczej projektem wytrwałego (nieprzerwanego) zapytywania, które samo jest celem – zamierzonym w projekcie powiadaniem Bycia. Takie trwanie w pytaniu jest czymś niezrozumiałym dla myślenia nastawionego na oznajmianie. Niczego się w takim zapytywaniu nie oznajmia, nic bowiem apofantycznie nie jest w nim ujawniane. Dlatego też myśleniu pierwszego początku, wprawiającemu się w coraz sprawniejszym ujawnianiu, wydaje się ono jakimś umysłowym zastojem (*stillstehende Besinnung*). Tymczasem zapytywanie nie jest żadnym ograniczonym powstrzymywaniem się od powiadania. Nie jest ono ucieczką od uchwycenia prawdy. Zapytywanie, nie odsłaniając prawdy bytu, do której odsłonięcia mogłoby być jedynie wstępem, jest naporem (*Anstrum*) na to, co nieodsłanialne jako prawda bytu – na prawdę Bycia. Zapytywanie jest projektem „innego” myślenia, które jest rzuceniem się, „naporem” na to, co musi pozostać „niepokonane” (*das Unbewältigte*) i niezdojane dla apofantycznego myślenia pierwszego początku. Dla myślących wciąż w obszarze tego ostatniego jest ono dlatego wymogiem wykroczenia poza siebie (*das Übersichhinausfahren*).<sup>8</sup>

Projekt myślenia jako wejścia w zapytywanie o Bycie i wytrwania w nim, tak samo jak transcendentalny projekt myślenia apofantycznego, potrzebuje odpowiedniego dla siebie nastroju, w którym człowiek jest w stanie na nie się powołać. W pierwszym początku nastrojem takim było zadziwienie (*Erstaunen*), które popychało człowieka do objęcia pytaniem kolejnych pokładów oczywistości, niesproblematyzowanych założeń myślenia. Efektem zadziwienia była eksplikacja, czyli oznajmiające ujawnienie kolejnych pokładów i ufundowanie ich na następnych założeniach (oczywistościach), które sproblematyzować i wyeksplikować musiała kolejna fala zadziwienia. W pierwszym początku postępowanie to dokonuje się „dowolnie” długo, czyli zależnie od możliwości skończonej istoty człowieka. Zadziwienie „przesuwające” myślenie człowieka w obszar coraz

<sup>8</sup> Por. s. 10 (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 Wunder des Fragens im Vollzug erfahren und zur Weckung und Stärkung der Fragekraft wirksam gemacht werden. Das Fragen erweckt sogleich den Verdacht der leeren Versteifung auf das Unsichere, Unentschiedene und Unentscheidbare. Es nimmt sich aus wie ein Zurückreißen des 'Wissens' in die stillstehende Besinnung. (...) Und dennoch: im Fragen ist der treibende Anstrum des Ja zum Unbewältigten, die Weitung in das noch unausgewogene Zuerwägende. Hier waltet das Übersichhinausfahren in das uns Überhöhende.”

głębszego ujawniania się bytu, aż po wysiłek ujawniania samego jawienia (bycia bytu), jest nastrojem nośnym dla oznajmiania. Dlatego powiadanie trwające w pytaniu – zapytywanie – może się dokonać tylko na gruncie innego nastroju. Jest nim przeczuwanie (*Erahnenn*), choć nie jest to bynajmniej jego jedyna nazwa. Heidegger zwie je też m.in. obawą, wytrzymałością, niepewnością (*das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu*). Każde ze słów, określających nastrój dla myślowego powiadania Bycia, jest wzięte z języka tradycji i należy jeszcze do pierwszego początku. Dlatego żadne z nich nie może być ostateczne.<sup>9</sup>

Podstawowy nastrój zapytywania, otwierając je, sam już wykracza poza pierwszy początek i jest zwiastunem, a nawet samym nadejściem innego. Nastrój jest zawsze tym, co obejmuje człowieka, co się mu narzuca. Dlatego same *Przyczynki* jako projekt innego myślenia muszą się już w obszarze takiego nastroju poruszać, lub choćby do niego zmierzać, niejako go przyswajać. Szczegółowa prezentacja poszczególnych określeń (przywołań) tego nastroju przekracza ramy niniejszej prezentacji. Zaznaczmy tylko dwa jego zasadnicze wymiary. Nastrój ten musi nieść w sobie wymiar rezygnacji (*Verzicht*) uprzytamniającej fiasko pierwszopoczątkowej próby oznajmiania bycia od strony bytu. Musi być rezygnacją wobec niewystarczalności zadziwienia, które wciąż jest formą owładnięcia przez byt i efektem gwałtu zadawanego myśleniu przez przemożność ontyki. Musi być jednak równocześnie też zdecydowaniem (*Entscheidenheit*) na „twórcze cierpienie” projektowania innego myślenia dla właściwego powiadania Bycia. Nastrój zapytywania, czyli myślowego powiadania Bycia, jest przeczcuciem, które niesie w sobie wymiar tak rezygnacji wobec ograniczoności myślenia oznajmiającego, jak i zdecydowania na inne powiadanie. Wszystko to zaś w perspektywie przeczuwania inności Bycia – jego niepochwytności w panującym wszędzie oznajmianiu bytu. Projektowane w *Przyczynkach* zapytywanie, czyli trwanie w pytaniu o prawdę Bycia, jest próbą otwarcia ciszy (*die Stille eröffnen*), z której będzie mogło rozbrzmieć powiadanie Bycia – stanie się ono słyszalne i uchwytnie (*vernehmbar*).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Por. s. 20-22 (27-28): „Im ersten Anfang: das Erstaunen. Im anderen Anfang: das Er-ahnen. (...) Die Grundstimmung des anderen Anfangs kann nur kaum jemals und gar im Übergang zu ihm durch einen Namen genannt werden. Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreifliche alles Einfachen. Die Grundstimmung heißt uns: das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.”

<sup>10</sup> Por. s. 22-23 (29): „Der Verzicht ist hier jedoch nicht das bloße Nichthabenwollen und Auf-der-Seite-lassen, sondern geschieht als die höchste Form des Besitzes, dessen Hoheit im Freimut der Begeisterung für die unausdenkbare Schenkung der Verweige-

Cóż to znaczy „otworzyć ciszę”? Byt jest tym, co się jawi; jest tym, co siebie oznajmia. Sfera dominacji bytu, sfera pierwszego początku jest więc przestrzenią zdominowaną przez dźwięk i głos nieustannego oznajmiania. „Napór” oznajmiania urasta do chałasu i krzyku oznajmianych przez byt sensów i treści, ulegających w tym naporze dewaluacji do pustych pojęć. Bycie w tej nieprzerwanej gadaninie nie może wcale dojść do głosu. Myślenie zajęte bytem, zaangażowane w jego oznajmianie się, nie może jednocześnie powiadać Bycia. Nie może jednocześnie oznajmiać i trwać w pytaniu. Dlatego, aby „dojść” do myślowego powiadać Bycia, rzucić się w nie, należy najpierw „otworzyć ciszę”, czyli zamilknąć. Zamilknięcie musi ciągle i nieprzerwane oznajmianie. Jeżeli projekt zapytywania ma być skokiem myślenia w powiadać Bycia, to cisza zamilknięcia jest wstępnym „o d-skokiem” myślenia o oznajmiania, przygotowującym skok – postawienie pytania.

Zamilknięcie jednak, jako zerwanie z pierwszym początkiem i jego sposobem mówienia, jest jednocześnie spełnieniem innego. Heidegger pisze, że inny początek spełnia się (*vollzieht sich*) jako zamilknięcie.<sup>11</sup> Pamiętając, że chodzi nam cały czas o projekt powiadać Bycia, musimy postawić pytanie, w jaki sposób projekt tego powiadać – zapytywanie – może się utożsamiać z zamilknięciem; w jaki sposób milczenie może być zapytywaniem, a nie tylko przygotowaniem do niego.

## 2.2. BYCIE JAKO ZAPYTYWANIE

Aby odpowiedzieć na owo pytanie, należy przypatrzeć się temu, „co”, wedle Heideggera, myślowe powiadać (zapytywanie) ma uchwycić; co ma „do powiedzenia”. Wiemy już, że jest to Bycie, które samo jest powiadać siebie, oraz że jest ono Byciem nie myślanym od strony bytu. Byciem w jego radykalnej jedyności, czyli – mówiąc w perspektywie bytu – w jego inności i różnicy. Byciem, które Heidegger myśli jako grunt (*Grund*).

Jedną z wersji pytania przewodniego o bycie bytu było pytanie o grunt, czyli rację bytu. Bycie jest w tej perspektywie doświadczane jako grun

nung die Entschiedenheit findet. (...) Diese Entschiedenheit aber ist als erahnende nur die Nüchternheit der Leidenskraft des Schaffenden, hier des Entwerfers der Wahrheit des Seyns, die der Wesenskraft des Seienden die Stille eröffnet, aus der das Seyn (als Ereignis) vernehmbar wird.“

<sup>11</sup> Por. s. 77 (79). „Die Wegbesinnung: (...) Wie der andere Anfang als *Erschweigung* sich vollzieht.“

bytu. Stawiając jednak takie pytanie, nie przemyśliwuje się gruntu jako takiego, gruntu samego w sobie, w jego inności źródłowej dla mówienia o różnicy bycia względem bytu. Przeciwnie, pytanie o grunt bytu prowadzi do ujęcia bytu jako ugruntowanego na innym bycie albo samym sobie. Utożsamiając grunt z bytem, redukuje jego inność i znosi ontologiczną różnicę. Próba projektowania myślowego powiadać (zapytywania) wyrasta z konieczności zachowania różnicy. Jest próbą zapytania o grunt w jego źródłowej inności – o grunt jako Bycie. Już nie *vom Seienden* – o d s t r o n y bytu – czyli w perspektywie tego, jak byt jest oparty na gruncie, ale o Bycie jako Bycie; o grunt jako grunt; o to, jak Bycie jest gruntem; o istotę (istoczenie) gruntu. W ten sposób pytanie o Bycie jest pytaniem podstawowym (*Grundfrage*), pytaniem o grunt.<sup>12</sup>

Bycie jako grunt bytu jest jednocześnie gruntem i źródłem języka, czyli wszelkiego apofantycznego *logosu*. Bowiem *logos* jako bezpośrednie (*unmittelbar*) oznajmianie jest transcendentálním ujawnianiem się bytu, czyli tego, co ujawniające się – jest strukturą bytu ugruntowaną wraz z nim w Byciu. Ujawnianie się bytu, jako jego sposób bycia – jako *logos* przynależny bytowi – ujawnia byt i nic więcej. Apofantyczny *logos* nie ujawnia (nie oznajmia) Bycia, choć to właśnie w nim jest ugruntowany. Mowa bytu nie może wysłowić swego źródła. Sfera słowa jako domena „logiki”, czyli sfera opanowana przez *λόγος*, jest ustanowiona w tym, czego żadne słowo, żadne *logosowe* oznajmianie nie dosięga. Dlatego obszar Bycia jest sferą sygetyki (*Sigetik*), czyli *σιγή* – ciszy, milczenia, które jest jednocześnie istotą i gruntem wszelkiego *logosu*, wszelkiego języka podporządkowanego oznajmianiu bytu. Sygetyczny obszar Bycia leży poza słowem i jest niedostępny *logosowemu* oznajmianiu. Próba jego myślowego powiadać nie tylko przejściowo jest więc zamilknięciem tak, jakby miało ono przygotować skok ku nieskutecznemu dotąd oznajmianiu bycia. Samo Bycie jako niepochwytne przez słowo źródło (grunt) *logosu*, czyli oznajmiania się bytu, jest ciszą, która „rozlega” się tylko w milczeniu. Dlatego projekt powiadać Bycia jest próbą zamilknięcia – u-ciszenia *logosu* – równo-

<sup>12</sup> Por. s. 75-77 (77-78): „Wird dagegen nach dem Seyn gefragt, so geht hier der Ansatz nicht aus vom Seienden, (...) sondern es vollzieht sich der Einsprung in die Wahrheit (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst. (...) Und sofern das Seyn erfahren wird als der Grund des Seienden, ist die so gestellte Frage nach der Wesung des Seyns die *Grundfrage*. (...) Das Seyn als der Grund, in dem alles Seiende erst als solches zu seiner Wahrheit (...) kommt.“ Por. też C. Wodziński, *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś... Projekt ontologii apofantycznej*, s. 46, w: tegoż, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 39-79.

znaczoną z otwarciem (się) ciszy. Bycie jako samopowiadanie to „rozleganie się” i „wybrzmiewanie” Bycia–ciszy w sygetyce myślenia.<sup>13</sup>

Bycie będące „ciszą przelotności ostatniego Boga”<sup>14</sup> jest milczeniem (*Schweigen*), w którym gruntuje się język – logosowa struktura ujawniania się bytu. Mając źródło w milczeniu, czyli w swym innym, apofantyczna mowa znajduje w nim stosowną dla siebie miarę (*Maß*). Jest odmierzana przez to, czym nie jest – jest przez swe źródło wyznaczana i jednocześnie ograniczana. To w Byciu–ciszy, jako źródle słowa, apofantyczna z istoty mowa otrzymuje swą moc, ale to również w nim jest założona (ustanowiona) skończoność tej mocy. Jej nieprzekraczalną granicą jest to, co radykalnie inne niż byt, czyli samo Bycie–cisza jako źródłowe „poza” bytu, nieogarnialne jego logosowym samooznajmieniem. Tylko takie „odmierzone”, właściwie osadzone mówienie, jest dziejowe (*geschichtlich*), jest przynależną do pierwszego początku częścią dziejów Bycia, jako „skrytych dziejów wielkiej ciszy”<sup>15</sup>. Tylko jako dziejowe przestaje sobie ono rościć prawo do bycia absolutnie uniwersalnym i niepodważalnym medium, jak się to dzieje we współczesnej logice i teorii poznania. Bycie, jako źródło języka, czyli apofantycznego oznajmiania, jest ciszą, stanowiącą jego miarę. Dzięki posiadaniu miary logosowy język jest sobą. Dzięki skrytej we „własnym” gruncie mierze jest tym właśnie, a nie czym innym. Bycie–miara jest więc tym, dzięki czemu ma sens pytanie: „dlaczego apofantyczny język jest tym właśnie i dokonuje się w taki sposób?” Bycie jako źródłowa miara dla λόγος jest warunkiem możliwości zapytania o niego i o to, co poza jego zasięgiem. Więcej jeszcze, Bycie samo jest pytaniem o oznajmianie i jego źródło, gdyż jako milczący, wymykający się oznajmianiu, grunt języka problematyzuje go i stawia pod znakiem zapytania – zmusza „adepta” ciszy do zapytania o siebie jako grunt w sposób wykluczający odpowiedź, która z istoty może być tylko oznajmieniem ugruntowanego już bytu i jego struktur. Bycie–cisza jest więc źródłem pytania o milczący grunt logosowej mowy pierwszego początku. Jest nieopanowaną przez *logos* ciszą, która milcząc, jest brzemienią słowem (*logosem*). Jej milczenie pyta, „prowokując” myślenie do postawienia pytania o siebie – pyta poza apofantycznymi możliwościami odpowiedzi.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Por. s. 79 (80): „Wir können das Seyn selbst (...) nie unmittelbar sagen. Denn jede Sage kommt aus dem Seyn her und spricht aus seiner Wahrheit. Alles Wort und somit alle Logik steht unter der Macht des Seyns. Das Wesen der 'Logik' ist daher die Sighetik. In ihr erst wird auch das Wesen der Sprache begriffen.”

<sup>14</sup> S. 406 (374): „Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.”

<sup>15</sup> S. 34 (39): „verborgene Geschichte der großen Stille”.

<sup>16</sup> Por. s. 510 (467): „Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt (...), dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort. (...) Die

Zacytuję kilka fragmentów:

1. Czy prawda istoczy i dlaczego? Ponieważ tylko w ten sposób istoczy Bycie. Dlaczego Bycie?
2. Istota prawdy gruntuje konieczność Dlaczego, a wraz z tym zapytywania. (...)
3. Pierwsze pytanie (1) jest w sobie istotnym określeniem prawdy.<sup>17</sup>

Dlaczego jest prawda? Czy ona w ogóle jest? W jaki sposób? Gdyby nie było prawdy, na czym opierałaby się choćby możliwość Dlaczego? Czy poprzez pytanie o Dlaczego prawda zostaje już potwierdzona w swym stanie rzeczy, iż musi ona jakoś być? Zapytywanie jako szukanie gruntu, z którego i na którym winna być prawda. Skąd jednak zapytywanie?<sup>18</sup>

Nasuwa się myśl, by sprawdzić, czy w pytaniu: dlaczego jest prawda? nie dałoby się rozwinąć prawdy jako gruntu Dlaczego i określić ją w ten sposób w jej istocie.<sup>19</sup>

Wy-darżanie [Bycie – przyp. P.A.] i możliwość Dlaczego! Czy Dlaczego można jeszcze uczynić trybunałem, przed którym mogłoby stanąć Bycie?

Dlaczego jednak prawda Bycia? Należy ona do jego istoty!

Dlaczego byt? Ponieważ jakiś Byt Najwyższy jest czegoś takiego przyczyną, wytwarza to?

(...) Jak można na tej podstawie odpowiedzieć na Dlaczego? Dlaczego byt? Dlaczego? Po co? Na ile? Racje! Podstawa i źródło Dlaczego. Zawsze

Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten. Es hält das Maß, indem es die Maß-stäbe erst setzt.”

<sup>17</sup> S. 353 (327-328): „1. West Wahrheit und warum? Weil nur so Wesung des Seyns. Warum Seyn? 2. Das Wesen der Wahrheit gründet die Notwendigkeit des Warum und damit des Fragens. (...) 3. Die erste Frage (1) ist in sich die Wesensbestimmung der Wahrheit.”

<sup>18</sup> S. 367 (340): „Warum ist die Wahrheit? Ist sie denn und wie? Wäre Wahrheit nicht, worauf stünde auch nur die Möglichkeit des Warum? Wird durch die Warumfrage die Wahrheit schon in ihrem Bestand, daß sie irgendwie sein muß, bestätigt? Fragen als Suchen des Grundes, aus welchem und auf welchem die Wahrheit sein soll. Woher aber das Fragen?”

<sup>19</sup> S. 367 (341): „Nahe liegt zu versuchen, ob nicht in der Frage: Warum ist Wahrheit? die Wahrheit als der Grund des Warum sich entfalten und so in ihrem Wesen bestimmen läßt.”

poza byt. Dokąd? Ponieważ bycie istotczy. Dlaczego Bycie? Z niego samego. Lecz czym jest ono samo?<sup>20</sup>

Pytanie przejściowe (dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?) pyta o byt i w ten wyłącznie sposób trzeba je zrazu rozwijać (...) ponieważ doprowadzone do skrajności (...), wstawia w „przestrzeń” Bycia (...).

Metafizyczna postać pytania: przyczyna najwyższa, ens entium! Żadnej odpowiedzi, bo brak pytania.

A nicość? Jej ostawianie się? A Dlaczego? Jego grunt? A samo pytanie? Jako myślenie Bycia.<sup>21</sup>

Natężenie, przechodząca w zamilknięcie usilność tych fragmentów, mówi samo za siebie. Niepodobieństwem jest ich streszczenie. A jednak wyłania się z nich projekt samego Bycia. Projekt pojmowania go i jego prawdy jako pytania, jako źródłowego Dla czego (*das Warum*).

Jedną z form pytania przewodniego jest też pytanie: „dlaczego jest byt, a nie raczej nic?” Pytanie to jest jednocześnie pytaniem przejściowym (*Übergangsfrage*). Stawiane usilnie, doprowadzone do skrajności, przygotowuje przejście: skok do innego początku. Kluczowym terminem jest tu słowo „dlaczego”. Jeśli na pytanie to odpowiada się, wskazując na byt najwyższy albo na byt ogólny (bycie bytu jako bytość), wówczas słowo to nie przestaje obowiązywać. Pytanie jest aktualne. „Dlaczego byt?” to również: „dlaczego byt najwyższy?”; „dlaczego bytość?” „Dlaczego” ostaje się w każdej metafizycznej (pierwszopoczątkowej) odpowiedzi. W ten sposób „dlaczego” podprowadza do gruntu bytu w jego jedności, czyli – biorąc pod uwagę byt – w jego radykalnej inności i różnicy. Wyprowadza myślenie w kierunku skoku ku gruntowi jako prawdzie Bycia. Czyżby więc odpowiedzią na pytanie przejściowe było samo Bycie? Chciałoby się rzec: „dlaczego byt, bo Bycie”. Nie! albowiem podprowadzenie to jest

<sup>20</sup> S. 508-509 (466): „Das Ereignis und die Möglichkeit des Warum! Kann das Warum noch zu einem Gerichtshof gemacht werden, vor den das Seyn zu stellen ist? Warum aber die Wahrheit des Seyns? Sie gehört zu seinem Wesen! Warum Seiendes? Weil ein Höchstes Seiendes solches verursacht, herstellt? (...) Wie soll von daher das Warum beantwortet werden? Warum Seiendes? Warum? Weshalb? Inwiefern? Gründe! Grund und Ursprung des Warum. Jedesmal über das Seiende weg. Wohin? Weil Sein west. Warum Seyn? Aus ihm selbst. Aber was ist es selbst?”

<sup>21</sup> S. 509 (466): „Die Übergangsfrage (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?) fragt nach dem Seienden, und so zunächst ausschließlich zu entfalten [ist – przyp. P.A.] (...) weil ins Äußerste (...) gebracht, in den 'Raum' des Seyns stellt (...). Die metaphysische Gestalt der Frage: oberste Ursache, ens entium! Keine Antwort, weil nicht gefragt. Und das Nicht? Sein Bestand? Und das Warum? Sein Grund? Und die Frage selbst? Als Denken 'des' Seyns.”

możliwe tylko tam, gdzie pozostaje „dlaczego”. Z tego względu projekt *Przyczynków* nie próbuje otworzyć Bycia w odpowiedzi, wskazującej zawsze tylko na byt i jego strukturę. Projekt próbuje otworzyć Bycie jako grunt nieprzemijalności pytania: „dlaczego byt?” Żaden byt nie znosi „dlaczego”, ponieważ to Bycie gruntuje jego trwałość. W nieprzemijalności „dlaczego” kryje się to, co nieoznajmialne w ujawnieniu i źródłowe dla wszelkiej jawności bytu (tego, co zdolne do oznajmienia). Ponieważ Bycie jest gruntem dla bytu i dla jego oznajmującego ujawniania się, jednakże nie da się go jako ten grunt oznajmić, dlatego Bycie nie jest odpowiedzią na pytanie: „dlaczego jest byt?” Zupełnie inaczej: jest żywo i łem tego pytania, pozwalającym je postawić i udzielać na nie odpowiedzi, ale wykluczającym zniesienie pytania w którejkolwiek z prób odpowiadającego oznajmiania. Jest źródłową pytałością, źródłowym, niewyczerpywalnym Dla czego, które jako źródło bytu oraz wszelkiego pytania o byt przekracza każdą odpowiedź. Nienaruszalna Cisza Bycia wybrzmiewa w milczeniu jako Pytanie. A zatem samopowiadanie jest Ciszą, gdyż Cisza jest Pytaniem.

Ponieważ Bycie nie może zostać ujęte żadną odpowiedzią, choć jest źródłem wszelkiego (odpowiadającego) ujawniania, dlatego też dla logosowego języka prawda Bycia jest nieuchwytna – pozostaje skryta. Z prawdą Bycia projektant ma jednak do czynienia. Prawda, która rozumiana jest konsekwentnie przez Heideggera jako uchwytność, ujmowalność i otwartość („słyszalność”) czegoś,<sup>22</sup> wydarza się również „w przypadku” Bycia, albowiem jako skryta Cisza źródłowej pytałości Bycie „dochodzi do głosu” w „prowokowanym” przez nią (przez siebie!) zapytywaniu myślowego powiadania. Bycie jako powiadanie, czyli otwarcie się Ciszy, jest swoją prawdą. Projekt Bycia to zatem projekt prawdy Bycia. Również ją Heidegger projektuje jako zapytywanie. Rozlega się ono w pytaniu: „dlaczego Bycie?” Prawda, zaprojektowana jako zapytywanie, pozwala uchwycić Bycie w kryjówek źródłowej pytałości. Jest ona uchwytnością Dla czego w myślowym zapytywaniu o nie, sprowokowanym „prawdziwościowym” charakterem samego Bycia. Prawda Bycia to jego zapytywanie się, czyli wydarzanie się Ciszy–Pytania, źródłowe dla wszelkiego zapytującego myślenia. Projekt to próba wejścia w wydarzanie się zapytywania i „uchwycenie” skrytego w nim Bycia jako

<sup>22</sup> Heidegger konsekwentnie w ten sposób pojmuje prawdę. W pierwszym początku jest ona uchwytnością i otwartością jako odkrytość i jawność bytu. Analogicznie w innym początku prawda Bycia jest również uchwytnością i otwartością, lecz już nie na sposób jawności i ujawniania.

Ciszy–Pytania. Dlatego rzucenie się w wydarzenie prawdy nie jest projektem procesu zmierzającego do zniesienia Dłaczego w jakimkolwiek „Dłatego”, ale ujęcia Dłaczego jako Dłaczego. Jest immanentną dla zapytywania się Dłaczego (wydarzenia się Bycia) uchwytnością w zapytywaniu myślowego powiadania – w jego „dłaczego”. Samo to zapytujące myślenie jest tylko momentem (choć istotnie niezbędnym) wydarzenia się (istoczenia) Bycia jako prawdy Bycia, czyli zapytywania się Pytania. Jak widać, istoczenie Bycia ma tu „strukturę” (*Gefüge*) powiadania, które powiada samo siebie. Kształt tej „struktury” jest następujący: samopowiadanie powiadania, czyli prawda Bycia w myślowym powiadaniu człowieka. Gdzie prawda jest uchwytnością (zapytywaniem, czyli wydarzeniem się Pytania), Bycie – źródłowym, wydarzającym się Pytaniem (niewyczerpaną pytajnością), zaś powiadanie człowieka – zapytującym myśleniem. Bycie (wydarzenie), czyli prawda Bycia, jako uchwytność (zapytywanie się) źródłowego Pytania w zapytującym myśleniu.

### 2.3. ZAPYTYWANIE JAKO PRZYNALEŻNOŚĆ MYŚLENIA DO BYCIA

Spróbuję krótko podsumować wyniki dotychczasowych rozważań. *Przyczynki* przedstawiły się nam zrazu jako próba innego niż transcendentalne myślenia Bycia, próba przezwyciężenia myślenia transcendentalnego w jego niezdolności do powiadania Bycia. Heidegger stanął przed próbą zaprojektowania innego myślenia (myślowego powiadania), które byłoby zdolne do uchwycenia pra-uchytności (prawdy) Bycia, niemożliwego od strony bytu, w obrębie jawienia się, dokonującego się w strukturze współprzynależności myślenia–oznajmiania i bytości (bycia bytu). Próbę tę określa Heidegger jako projekt pytania podstawowego (*Grundfrage*). Pytania o grunt jako taki, o prawdę (istoczenie) Bycia, czyli o Bycie od jego strony. Trwanie w tym pytaniu, wytrwale zapytywanie, jest sposobem myślenia, w które w próbie innego początku ma przeprojektować się („przeskoczyć”) myślenie transcendentalne jako oznajmiający sposób ujawniania się bytu i jego bytości. Projekt projektuje to i n n e myślenie tak, aby zachować w nim Bycie jako prawdę. Inne myślenie nie jest próbą wdarcia się w to, co wieczne i nieodwracalnie skryte, ale w to, co, będąc skryte dla logosu, samo mówi „o” sobie, powiada się i n a c z e j, nie ujawniając się. Dlatego *Grundfrage* jest dla projektanta tylko pozornie p y t a n i e m-o. Jest ono trwaniem w pytaniu gruntu (*Frage des Grundes*), w pytaniu prawdy Bycia, w pytaniu samego Bycia. Sens tej formuły nieprzypadkowo jest dwuznaczny. Dopełniacz „gruntu”, „prawdy Bycia”, „Bycia” zwiastuje, że próba dokonywana

w *Przyczynkach* jest projektem myślenia wytrwale zapytującego Bycie i jego istotę (*Wesen des Seyns erfragen*), projektem pytania skierowanego do prawdy Bycia, nie zaś – jak dotąd – do bytu.<sup>23</sup>

Dopełniacz ów mówi jednak jeszcze coś innego. Pytanie gruntu to również pytanie stawiane przez grunt, przez prawdę Bycia, jego (jej) zapytywanie. Co to jednak znaczy, że Bycie pyta? Znaczy to, że w swej jedyności i prostocie, w swej ciszy, jest ono „wybrzmiewaniem” i „dojściem do głosu”. Bycie wydarza się jako otwartość kryjącej się w podstawowym pytaniu Ciszy, która jednocześnie umożliwia ujawnianie (bytu) i odpiera każdy jego szturm na siebie (każdą próbę odpowiedzi). To, co kryje się w *Grundfrage* i wyklucza zniesienie go w odpowiedzi, otwiera się przed projektantem jako pierwotna, nieprzekraczalna nierozstrzygalność (*Unentscheidbarkeit*) gruntu dla logosowego oznajmiania. Ukryta prawda (otwartość) Bycia pociąga za sobą w pierwszym początku ciągłą konieczność podejmowania próby rozstrzygnięcia jej (logosowego ujawnienia) i jego niemożliwości.<sup>24</sup>

W Heideggerowskim projekcie Bycie jako grunt nigdy się nie ujawnia, nie jest samoujawnianiem. Jednakże zmusza i wzywa do wytrwałego zapytywania siebie, otwierając się w nim w inny sposób. Jest niepokojącym, nachodzącym projektanta pytaniem, które próbuje „zagadnąć” go i nastroić jego myślenie do zwrotnego zapytywania, czyli trwania „w środku Bycia” (*in der Mitte des Seyns*).<sup>25</sup>

Myślenie jako zapytywanie jest więc „reakcją” na prawdę Bycia, czyli samoodsłanianie się Bycia–Dłaczego; na źródłową pytajność gruntu, która wydarza się (istoczy) jako zapytywanie. Jednakże ta „reakcja” nie jest czymś wtórnym wobec postawionego już „obiektywnie” przez Bycie pytania. Prawda, czyli zapytywania się Bycia–Pytania, odsłania się (wydarza) tylko w zapytującym myśleniu. Jedynie „w zapytywaniu Bycie odpowiada danym przez siebie znakiem.”<sup>26</sup> Tylko w zapytywaniu myślenia Bycie istoczy („jest”), czyli zapytuje. Tylko w tym myślowym powiadaniu Bycie „jest”

<sup>23</sup> Por. s. 87 (88): „Von den Götter gebraucht, durch diese Erhöhung zerschmettert werden, in der Richtung dieses Verborgenen müssen wir das Wesen des Seyns als solchen erfragen.”

<sup>24</sup> Por. s. 23 (30): „Diese Ferne der Unentscheidbarkeit des Äußersten und Ersten ist das Gelichtete für das Sichverbergen, ist die Wesung der Wahrheit selbst als Wahrheit des Seyns.”

<sup>25</sup> Por. s. 12-13 (20): „Sie sind die eigentlich Glaubenden, weil sie sich – eröffnend das Wesen der Wahrheit – auf den Grund zu halten. (...) Die Fragenden – einsam und ohne die Hilfsmittel einer Bezauberung – setzen den neuen und höchsten Rang der Inständigkeit in der Mitte des Seyns.”

<sup>26</sup> S. 10 (18): „im Fragen der Wink des Seyns antwortet”.

jako Bycie, czyli odsłania się w swej prawdzie jako źródłowe Dłaczego. Myślenie przynależy więc do samej prawdy (wydarzenia się) Bycia, które jest unoszącym je żywiołem.

W myśleniu transcendentálním pierwszego początku mieliśmy do czynienia z próbą pełnego ujęcia ontologicznych struktur rzeczywistości – tego, jak jest „rzeczywistość”. Ujęcie to nie mogło być jednak pełne, gdyż myśląc od strony bytu, ujmowało – mówiąc językiem rozprawy *Czym jest metafizyka* – „byt i nic więcej”<sup>27</sup>. Ujmując byt i jego struktury, nie obejmowało ono nic innego. Jednakże już greckie myślenie wskazuje, że pełne ujęcie rzeczywistości wymaga ujęcia różnicy ontologicznej. Nie tylko bytu, ale i całkiem Innego, czyli Bycia w jego jedności, gruntu bytu jako gruntu, w nim samym, a nie jako ugruntowania („gruntowności) bytu. Skoro niemożliwa jest droga do ujęcia „całości” od strony bytu, Heidegger projektuje drogę „odwrotną”. Drogę wychodzącą od projektu Bycia – od próby skoku w otwartość (prawdę) jego istoczenia. To właśnie od strony jedności Bycia ma się pokazać „całość”, a więc i sam „byt” w pełni swej prawdy. To inne ujęcie nie jest już transcendentálną, apofantyczną mową *logosu*, ale myślowym powiadaniem wyczerpującym się w pytaniu. Heidegger projektuje *quasi*-transcendentálną „strukturę”, przewyżającą niemoc transcendentálnego myślenia, w którym nieujawnialne Bycie nie mogło się otwierać. Jest to projekt *quasi*-transcendentálny w tym sensie, że projektuje on myślenie, które brałoby udział w Byciu jako prawdzie (w jego samopowiadaniu). Nie-transcendentálne samoujawnianie się jawienia, czyli bycie jako samooznajmianie odkrytości (prawdy) bytu; oraz nie-myślenie – oznajmianie jako moment i niezbędny warunek tego samoujawniania! Lecz Bycie jako p r a w d a *Bycia* – samopowiadanie (zapytywanie się) źródłowej nierozstrzygalności i pytajności gruntu; oraz z a p y t u j ą c e myślenie, czyli poszukiwanie, które jako nieustające jest odnajdywaniem (się) źródłowego pytania: *Bycia–Dłaczego!* Owo myślenie jest „niezbędnym” momentem prawdy (otwartości) *Bycia–Ciszy*; wydarza się tylko jako „zagadnięte” i pochwycone przez „zagadkę” tego „zagadnięcia”, czyli przez *Bycie–Pytanie*. Tak istoczy, „jest”, wydarza się (*Bycie*). Tylko od tej „strony” uchwytana jest „całość”. Uchwytana nie w oznajmianym ujawnianiu, ale w pytającej i wytrwale zapytywanej *Ciszy*.

<sup>27</sup> Por. M Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 97, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 95-112.

## Summary

Heidegger, in his *Introduction to Being and Time* identified transcendental thinking with ontology and constructed this manner of thinking as overcoming modern transcendentalism. While considering Presocratics' thought he determined the explicative limits of ontology. In this way Heidegger prepared himself the possibility to ask about thinking, which overcomes whole ontological and transcendental thinking.

Heidegger makes an attempt to sketch out this possibility in his *Beiträge zur Philosophie (Contribution to Philosophy)*. In my essay I try to understand the main sense of this "darkest" and the most difficult to interpret work of the 20<sup>th</sup> century philosophy. Transcendental thinking looked for an *answer* to the question of the sense of beings. Thanks to this answer, being of beings – the ontological structure of beings' self-appearing – was to be shown. *Another* way of thinking in *Beiträge* takes its roots from an intuition that it is not possible for being to appear as beings' structure. Therefore Heidegger gives up looking for an answer to the fundamental question of ontology and makes an attempt to ask *another* question. He questions about the truth of being (*Seyn*) – about being not longer interpreted in the horizon of beings.

My interpretation aims at showing that the question asked by Heidegger is not something introductory and does not lead to an answer. In the ontological tradition only an answer had the appearing power. In *Beiträge* only persisting in asking can show being. A question as an aim of thinking transforms fundamentally its structures. The fact that the question here is going to be the essence of thinking is nothing accidental. The very object of thinking decides about it. This object – being – forces to be asked about. The 'structure' of its appearing is asking, which is directed to thinking and forces to question back about what asks. Thinking as the question about being's asking is a manner of its self-appearing. This self-appearing cannot be done when thinking attempts to answer. Asking is the element of being – its self-appearing behind the presence of beings in the answer.

PIOTR AUGUSTYNIAK, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant Papieskiej Akademii Teologicznej, zajmuje się filozofią niemiecką (Eckhart, idealizm niemiecki, Heidegger).  
E-mail: paugusty@o2.pl

KATARZYNA NOWIKOWA

## ANTROPOLOGIA DOSTOJEWSKIEGO

## POWIEŚĆ O CZŁOWIEKU

Fiodor Dostojewski jest wybitnym rosyjskim pisarzem końca XIX wieku (1821–1881), którego twórczość odznacza się problematyką filozoficzną. Pisarz różni się od idealistycznych myślicieli swojej epoki podejściem do jej pytań. Wychodzi od konkretnego doświadczenia, obsewując zjawiska społeczne i krytycznie podchodząc do głoszonych idei. Głównym tematem i punktem odniesienia w jego twórczości jest człowiek. Ze względu na ten fakt jest zazwyczaj umieszczany w nurcie filozofii egzystencjalnej.<sup>1</sup>

Dostojewski był wnikliwym obserwatorem. Żywo interesowało go życie społeczne, ale był i przenikliwym znawcą duszy pojedynczego człowieka. Powieści jego są tragediami losu ludzkiego. Są zarazem odzwierciedleniem własnej wewnętrznej walki pisarza. Wszyscy bohaterowie dzieł Dostojewskiego reprezentują różne strony i etapy rozwoju jego ducha.<sup>2</sup> Ta-

<sup>1</sup> Rozumienie Dostojewskiego jako egzystencjalisty jest szeroko przedstawione przez L. Szeszową w dziele *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 2000; por. także: P. Guardinii, *Человек и вера*, Bruxelles 1994, s. 35, 204–205 oraz F. Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, Indiana 1986, s. 147.

<sup>2</sup> Н. Бердяев, *Мирозозерцание Достоевского*, w: *Философия творчества, культуры, искусства*, Moskwa, t. 2, s. 15.

lent pisarza w niezwykle subtelny sposób łączy i zespala osobiste doświadczenie ze zdolnością przenikania i wczuwania się w wewnętrzny świat drugiego człowieka. „Człowiek jest tajemnicą – pisze autor w liście do brata Michała. – Należy ją odgadnąć, i jeżeli będziesz odgadrywać ją nawet przez całe życie, nie mów, że straciłeś czas; zajmują się tą tajemnicą, ponieważ chcą być człowiekiem.”<sup>3</sup>

Rosyjski pisarz w swoich powieściach rysuje strukturę świadomości ówczesnego człowieka, postawionego wobec wyboru między dobrem a złem. Człowiek przedstawia się jako odcięty od swoich korzeni – od narodu i od Boga, nieustannie poszukujący zagubionego sensu swojego życia. Dzieła myśliciela stają się dramatyczną opowieścią osoby, ukazaniem jej wewnętrznego nieskończonego i dynamicznego świata.

Badając granice i dno ludzkiej natury, Dostojewski napotyka na zjawisko zła. Zło rodzi się z ułomności, z dysharmonii władz ludzkiej natury. Tragedia rozgrywa się we wnętrzu człowieka, gdzie dokonuje się wybór pomiędzy Bogiem i bytem oraz ucieczką od Boga do niebytu. Zło spowodowane przez rozdwojenie, rozszczepienie osoby w rezultacie odejścia od Boga jest głównym motywem dzieł pisarza.

Dla Dostojewskiego człowiek stanowi głębię, sedno bytu. Wewnątrz człowieka otwiera się nieskończony świat.<sup>4</sup> Cały ten świat, problemy dobra i zła rozwiązują się przez człowieka i w człowieku. Pytanie o człowieka jest zarazem pytaniem o Boga i na odwrót. Człowiek nosi w sobie niezarty obraz Boga, zespolony z jego sercem. Obraz ten roztacza w duszy człowieka światło duchowe oświecające serce oraz wskazujące drogę rozumowi. Zwracając się do tego obrazu, odkrywamy w sobie prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Rozwiązać tajemnicę człowieka oznacza dla autora rozwiązać tajemnicę Boga.

<sup>3</sup> Пор. Ф. М. Достоевский, *Письма 1832-1859*, w: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Leningrad 1985, t. 28, ks. 1, s. 63: „Человек есть тайна, ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком.”

<sup>4</sup> P. Guardinii, dz. cyt., s. 153 oraz por. Б. Вышеславцев, *Значение сердца в религии*, w: *Путь. Издание русской Религиозно-Философской Академии*, Paris 1925, s. 66.



## CZŁOWIEK

## 1. OSOBA LUDZKA

Badając istotę człowieka, Dostojewski dostrzega jego tajemniczość i dwoistość, wewnętrzne przeciwieństwa i konflikty. Podkreśla również, że osoba ludzka jest zasadą jedności bytu ludzkiego, uświadamiającego i określającego samego siebie. Osoba nie jest złożonością różnych momentów, lecz stanowi ich jedność. Z pojęciem osoby wiąże się ściśle pojęcie wolności jako samostanowienia tejże osoby. Zatem osoba ludzka oznacza możliwość samopoznania i działania człowieka.<sup>5</sup> Osoba jest sposobem istnienia właściwym jedynie człowiekowi. Osoba jest „mnie dana na jeden moment, i ten moment należy do mnie” – pisze Dostojewski w rękopisach do *Zbrodni i kary*.<sup>6</sup>

Dla przybliżenia rozumienia osoby ludzkiej przez Dostojewskiego, a także jego analizy zła, należy zarysować prawosławne rozumienie osoby. W myśli prawosławnej osoba ludzka stanowi istotę cielesno-duchową. Cielesna strona świadczy o skończoności, duchowa zaś o wolności i niedefiniowalności osoby. W myśli prawosławnej z pojęciem osoby, w języku rosyjskim (*личность*)<sup>7</sup>, nierozdzielnie związane jest pojęcie twarzy, oblicza (*лицо, лик*). Twarz oznacza aspekt osoby rozpatrywany w jej całości. Z pojęciem twarzy wiąże się także rozumienie osoby jako istoty doskonałej, prawdziwej, czyli autentycznej (*подлинной*). Twarz przeświadcza przez samą osobę, jej czyny. Pojęciu twarzy (*лик*) przeciwstawione jest pojęcie podobizny, maski (*личины*) jako czegoś zewnętrznego, zasłaniającego autentyczność (*подлинность*) osoby.<sup>8</sup> Twarz reprezentuje sobą coś rzeczywistego, odsłania osobę i służy jej poznaniu. Maską zaś zasłania osobę, uniemożliwiając dialog i poznanie.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Por. В. В. Зеньковский, *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*, Москва 1993, s. 73.

<sup>6</sup> Ф. Достоевский, *Преступление и наказание. Рукописные редакции*, w: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград 1973, t. 7, s. 152: „Личность. Она мне на одно мгновение дана, и это мгновение – мое.”

<sup>7</sup> Pojęcia osoby, twarzy, autentyczności i maski są związane nie tylko współprzenikaniem swojego znaczenia w tym ujęciu, lecz także mają wspólny korzeń: licznosc, lico, lik, podlinnik i licznina (*личность, лицо, лик, подлинник, личина*). We współczesnej zachodnioeuropejskiej filozofii wieź osoby ludzkiej i twarzy jest podkreślana w filozofii Emmanuela Lévinasa.

<sup>8</sup> Por. Л. П. Карсавин, *Прологомены к учению о личности*, w: *Сочинения*, Москва 1993, s. 467.

<sup>9</sup> Por. П. Флоренский, *Иконостас*, Москва 2003, s. 32-33.

Twarz (*лик*) jest najbardziej bliska obrazowi Boga w człowieku. Obraz Boga w człowieku stanowi odbłask niewysłowionego piękna Pierwowzoru. Można powiedzieć, że twarz jest ideą, pięknem Pierwowzoru realizowanym w empirycznej osobie (*личности*). Świadczy o tym wrodzone dążenie człowieka do piękna i dobra. Twarz, odsłaniając istotę człowieka, jest piękna, maska jako zasłona jest brzydka. W samej osobie mieści się dążenie do nieskończoności, której człowiek może szukać tak w Bogu, jak i w sobie samym. Możliwość samostanowienia człowieka stawia go przed wyborem dobra lub zła, rodząc w nim tym samym antynomię.<sup>10</sup>

Dostojewski na przykładzie swoich bohaterów głosi prawdę o tym, że znajdujący się na dnie, a nawet zły człowiek pozostaje osobą ludzką. Najwyraźniej widoczne jest to na przykładzie przestępców ze *Wspomnień z domu umarłych*<sup>11</sup>, którzy zachowywali godność i usiłowali przejawiać własną osobę przez wytrwałość, ryzyko, a nawet przez następną zbrodnię.<sup>12</sup>

Osoba ludzka ze względu na obecność w niej pierwiastka Bożego jest nadrzędną wartością etyczną. Osoba ludzka pozostaje zawsze najważniejszą, stanowiąc nieodłączny warunek tak samostanowienia samego człowieka, jak dobra i sprawiedliwości w społeczeństwie. W nauce o człowieku pisarz wykląda całościowe jego ujęcie, protestując przeciwko racjonalistycznym i utylitarystycznym koncepcjom antropologicznym.

## 2. SERCE – CENTRUM OSOBOWOŚCI

Dostojewski zgodnie z wizją teologii prawosławnej i słowianofilów uważa serce za tajemnicze centrum osobowości człowieka.<sup>13</sup> Wszystkie wydarzenia życia i duchowego świata jednoczą się w nim. Rozum nie jest w myśli prawosławnej jedynym fundamentem. Serce, oświetlone miłością, reguluje wewnętrzne życie człowieka i kieruje rozumem oraz irracjo-

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 467 oraz В. В. Зеньковский, *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*, dz. cyt., s. 73, a także Архимандрит Киприан (Керн), dz. cyt., s. 147.

<sup>11</sup> Tytuł oryginału dzieła F. Dostojewskiego brzmi: *Notatki z Мертвого дома (Записки из Мертвого дома)*.

<sup>12</sup> Por. F. Dostojewski, *Wspomnienia z domu umarłych*, Warszawa 1957, s. 82.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Dziennik pisarza 1877-1881*, dz. cyt., t. III, s. 7 oraz Б. Вышеславцев, *Значение сердца в религии*, w: *Путь, издание Религиозно-Философской Академии*, Paris 1925, s. 60. W filozofii zachodnioeuropejskiej podobnie kwestię serca rozpatrywał D. von Hildebrand w dziele *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga*, przeł. J. Koźbial, Poznań 1985.

nalnymi siłami natury ludzkiej. Stanowi tym samym równoważący czynnik osoby. Zatem aby zrozumieć siebie, należy spojrzeć wewnątrz nieskończonego świata zawartego w sobie. Takie rozumienie człowieka jest głęboko religijne. Słowianofil Iwan Kirejewski nauczał, że zasada jedności polegająca na zjednoczeniu wszystkich sił człowieka w sercu jest gwarantem prawdziwego poznania tak siebie samego, jak i Boga.

Człowiek jest istotą twórczą. Źródło natchnienia stanowi jego nieskończony i bogaty wewnętrzny świat oraz zawarty w nim pierwiastek Boży. W swojej twórczości, której przejawem jest samostanowienie, upodabnia my się do Boga. Nawet w najbardziej zagubionym człowieku kryje się część obrazu Bożego. Poprzez pokorę i uznanie winy człowiek ma możliwość duchowego przemienienia się, zmartwychwstania. Osoba ludzka jest zdolna odrodzić się na nowo po ciężkim doświadczeniu wtedy, gdy nie zostały odcięte korzenie serca łączące ją z Bogiem. Zerwanie mistycznego związku z Bogiem i ludźmi jest początkiem zwyrodnienia osoby ludzkiej. Człowiek pozbawiony więzi z innymi jest człowiekiem, który zagubił swoje „ja”. Zanegowanie tajemniczego centrum prowadzi tym samym do zanegowania twórczego wymiaru człowieka, sprowadzając go do poziomu mechaniki i determinacji.

Chrześcijaństwo naucza także, że z serca płynie nie tylko dobro, ale również zło. Prawda ta odsłania antynomię wewnętrznego „ja” człowieka. Antynomia ta ma swoje korzenie w jego wolności. Właśnie wolność stanowiąca istotę osobowości człowieka zrodziła zło. Bez wolności nie ma człowieka, ale człowiek ze względu na wadę swojej natury i ograniczoność poznania jest nieuchronnie narażony na błędy. Błędy rozumu są łatwe do wykrycia nie tyle drogą logiki, ile poprzez samo życie. Natomiast „błędy serca są czymś ogromnie ważnym: jest to już duch zarażony niekiedy nawet w całym narodzie, niosący ze sobą nader często taki stopień ślepoty, który nie ustępuje nawet przed żadnymi faktami, choćby niezbicie wskazywały prostą drogę; przeciwnie, przerabiający te fakty na swój sposób, utożsamiający je ze swym zarażonym duchem...”<sup>14</sup> Postępowanie nie zależy wyłącznie od stopnia poznania. Ślepotą serca jest brak miłości. Błędy tej ślepoty są ciężkie do naprawienia, ponieważ uderzają w najgłębszą istotę

<sup>14</sup> F. Dostojewski, *Dziennik pisarza 1877-1881*, dz. cyt., t. III, s. 7.

Ф. М. Достоевский, *Дневник Писателя 1877, 1880, август 1881*, dz. cyt., Санкт-Петербург 1995, t. 14, s. 5-6: „Ошибки сердца есть вещь страшно важная: это есть уже зараженный дух иногда даже во всей нации, несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже ни перед какими фактами, сколько бы они не указывали на прямую дорогу; напротив, перерабатывающая эти факты на свой лад, ассимилирующая их с своим зараженным духом...”

człowieka. Grzech powoduje rozdwojenie jego osobowości. Natomiast miłość zjednoczona z Bogiem przywraca równowagę i niesie w sobie rozwiązanie antynomii serca.

Światopogląd Dostojewskiego jest tragiczny, ale nie jest do końca przeliknięty rozpaczą i absurdem. Rosyjski myśliciel utwierdza prymat twórczo-intuicyjnego charakteru życia nad racjonalnym. Dobra nie da się nauczyć ani zrozumieć dzięki racjonalnym dowodom. Poznanie nie czyni człowieka dobrym. Przesłanie pisarza jest głęboko religijne, postrzegające kryzys ducha ludzkiego jako zagubienie więzi z Bogiem.

### 3. CIAŁO A DUCH

Złożoność człowieka świadczy nie tylko o bogactwie wewnętrznego życia, lecz także o jego tragiczności. Człowiek jako cielesno-duchowa istota jawi się często jako rozbity w swojej wewnętrznej całościowości. Ciało i duch niekiedy tracą swoje konstytutywne znaczenie dla natury ludzkiej, stając się przeciwstawnymi czynnikami.

W opisie odbywających karę na katordze w dziele *Wspomnienia z domu umarłych* Dostojewski przedstawia przykłady zwyrodnienia osoby ludzkiej spowodowane dysharmonią ciała i ducha. Ataman zbójców Korieniew wcielił przerażenie nie swoim okrucieństwem, lecz duchową drętwotą swojej osoby. Ciało górowało w nim nad duszą. Wszystkie jego pragnienia były wyłącznie pragnieniami cielesnych przyjemności.<sup>15</sup> Podobnie A-w stanowił obraz tego, do czego mogła doprowadzić tylko cielesna strona pozbawiona wszelkich norm. Życie na katordze nie tylko nie doprowadziło go do pokuty, ale uczyniło z niego kawałek mięsa z zębami i żołądkiem oraz ogromnym pragnieniem grubych, zwierzęcych przyjemności. Porucznik Żeriebiatnikow jest przykładem duszy, która zarosła tłuszczem. Żeby ją rozruszać, potrzebował różnych okrutnych i wyrafinowanych przyjemności, które wynajdywał, wymierzając kary więźniom.<sup>16</sup> Obok tych bohaterów *Martwego domu* można umieścić postać Fiodora Pawłowicza z *Braci Karamazow*, który poświęcił całe swoje życie lubieżności. Jego wygląd zewnętrzny oddawał całkowicie stan jego duszy, w której duchowa strona zanikła, a pozostały wyłącznie pragnienia przyjemności.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Por. tenże, *Wspomnienia z domu umarłych*, dz. cyt., s. 57.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 77, 185-186.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 31, t. 2, s. 395.

W życiu Parfena Rogożyna z dzieła *Idiota* widoczna jest głęboka namiętność doprowadzona do ostateczności. Żyje tylko teraźniejszą chwilą, przedmiotem swojego pożądania, nie myśląc o przyszłości. Gdyby nie zdarzyło mu się namiętnie zakochać w Nastazji Filipownie, skierowałby wszystkie swoje siły na gromadzenie pieniędzy albo skończyłby na Syberii za jakąś zbrodnię.<sup>18</sup> Namiętności nieukierunkowane przewodnią ideą czynią bunt w człowieku, osłepiając w nim rozum, wolę i serce. Dymitr Karamazow opisuje działanie rozpasanych namiętności jako gorączkę spowodowaną ugryzieniem jadowitego owada.<sup>19</sup>

Wola należy do sfery ducha w człowieku. Władza ta kieruje cielesną stroną człowieka i podejmuje czyny. Autor przedstawia na stronach swoich dzieł ludzi o silnej woli. Takimi są zbójca Orłow, któremu jego silna duchowa energia pomagała przetrwać wszystkie fizyczne i psychiczne utrapienia katongi. Widać w nim było pełne zwycięstwo nad ciałem.<sup>20</sup> Podobny do niego Mikołaj Stawrogin z *Biesów* jest człowiekiem o silnej woli, całkowicie panującym nad sobą samym. Mógł bez strachu znajdować się na pojedynku i sam zabijać z zimną krwią. Przy wielkiej złości, która go ogarniała, zachowywał rozum i panował nad wolą.<sup>21</sup> Wola jako ślepa moc panowania nad cielesnymi siłami i ukierunkowująca je do działania także wymaga podporządkowania się przewodniej idei.

Zatem nie tylko cielesna strona grozi rozbięciem jedności osobowej człowieka. Duchowa strona pozbawiona granic również go niszczy. Podobnie do namiętności ciała można powiedzieć o namiętnościach rozumu, lub o rozumnych namiętnościach.<sup>22</sup> Przykładem „duchowego rozpasania”<sup>23</sup> jest Iwan Karamazow, który dochodzi do wniosku, że skoro Boga nie ma, to „wszystko wolno”.<sup>24</sup> Bliskim mu bohaterem jest Rodion Raskolnikow ze *Zbrodni i kary*, głoszący teorię nadczłowieka stojącego poza dobrem i złem.<sup>25</sup> Kiryłow, bohater dzieła *Biesy*, jest najbardziej wyraźnym przykładem namiętności ducha. Myśl o śmierci Boga i możliwości bycia samemu bogiem

<sup>18</sup> Por. tenże, *Idiota*, Warszawa 1984, s. 238.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 126.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Wspomnienia z domu umarłych*, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 200-201. W polskim tłumaczeniu użyte przez autora słowo „złość” zostało przetłumaczone jako „gniew”. Por. Ф. М. Достоевский, *Бесы*, Київ 1994, s. 187.

<sup>22</sup> Д. Мережковский, *Творчество Л. Толстого и Достоевского*, w: Л. Толстой и Достоевский. *Вечные спутники*, Москва 1995, s. 112.

<sup>23</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 396.

<sup>24</sup> Por. tamże, t. 1, s. 83, 297.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Zbrodnia i kara*, dz. cyt., s. 284, 451.

doprowadza go do samobójstwa jako logicznego wniosku głoszonej teorii.<sup>26</sup> Do stanu ducha pozbawionego ograniczeń można zaliczyć także upartywanie piękna w niszczeniu oraz nihilizm negujący najbardziej podstawowe wartości osoby ludzkiej.

Duchowa strona człowieka jest wyższa od cielesnej. Do strony cielesnej odnoszą się witalne siły nurtujące w głębi natury ludzkiej. Ziemskie, irracjonalne i nieokiełzane siły, jak nazywa je sam autor, drzemią na dnie ludzkiej natury.<sup>27</sup> Stanowią one materiał, z którego osoba przy pomocy ducha ma stworzyć siebie. Człowiek jest istotą pełną przeciwieństw, często rozdartą wewnątrz. Jednak nie przestaje tracić przez to swojego znaczenia. Dostojewski poprzez analizę fenomenologiczną człowieka próbuje odnaleźć przyczyny tej dysharmonii i otworzyć drogę do przywrócenia jego pierwotnej wewnętrznej jedności. Pozytywni bohaterowie dzieła *Bracia Karamazow* starzec Zosima i Alosza Karamazow stanowią przykłady dążenia do scalenia własnej osoby.

#### 4. WOLNOŚĆ

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że osoba ludzka jest zdeterminowana. Zło wpisane jest w jej naturę i stanowi jej przeznaczenie. Z jednej strony człowiek jest narażony na działanie irracjonalnych witalnych sił swojej natury, z drugiej ograniczają go los i okoliczności. Jest rozdarty pomiędzy złem wewnątrz niego i tym poza nim. Wydaje się, że człowiek stawia w obliczu zła rozpaczliwe pytanie o wolność, dobro i sens swojego istnienia, nie posiadając wcale wolności i sensu.

W swoich dysputach Dostojewski zawsze zaczyna od samej istoty sprawy, od samego sedna sprzeczności. Poprzez przeżycie najokrutniejszej zbrodni człowiek nie tylko cierpi, lecz poznaje prawdę o dobroci swojej natury i jej wolności. Grzech i zło są przejawem wolności. Wolność jest najwyższym dowodem niezależności osoby ludzkiej i świadectwem obrazu Bożego w niej. Wolność człowieka warunkuje jego tragiczność, więc tragedia egzystencjalna jest przede wszystkim tragedią wolności. Jak pogodzić pojęcie wolności powodującej grzech i wolności jako obrazu Bożego? Czy nie ma tu sprzeczności?

Problem zła jest problemem chrześcijańskim. W antropologii prawosławnej wyróżnia się wolę Bożą, wolę człowieka oraz wolę szatana. Człó-

<sup>26</sup> Por. tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 605.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 249-250.

wiek jest ontologicznie związany z Bogiem. Grzech polega na oddzieleniu woli człowieka od woli Boga i utwierdzeniu swojej własnej. Przejawianie się zła jest zakorzenione w wolności człowieka, dlatego zło nie ma własnej natury, lecz jest określonym stanem duszy, oddzieleniem się od Boga.<sup>28</sup> Wolność jest najwyższą wartością i istotą człowieka oraz jest koniecznym warunkiem więzi z Bogiem, miłości Boga i bliźniego. Dopiero w miłości wolność odzyskuje swoją pełnię.

Tragedia rozgrywa się pomiędzy człowiekiem a Bogiem, a potem powiększona kilkakrotnie rozgrywa się pomiędzy ludźmi. Tragedia egzystencjalna polega na walce w duszy pierwiastka Bożego i odciętego od Stwórcy stworzenia. Wybory człowieka mają swój metafizyczny wymiar jako wybory bytu lub niebytu. W centrum tragedii znajduje się zbrodnia jako najbardziej skrajny jej przejaw.

Dążąc do odpowiedzi na wołanie uwikłanego w skomplikowaną życiową sytuację człowieka, Dostojewski opisuje fałszywą drogę realizowania wolności. Jest to droga buntu i samowoli. Człowiek zbuntowany jest „człowiekiem podziemnym”, wyzwajającym ze swojego wnętrza siły witalne oraz irracjonalne dążenie do bezgranicznej wolności. Fala nieukierunkowanych sił powoduje rozdwojenie osobowości. Człowiek zbuntowany jest człowiekiem oderwanym od korzeni, rzuconym w samowolę, negującym prawo i porządek wszechświata.

Doświadczając własnej słabości, człowiek próbuje pokonać ją bez Boga. Droga wolności ukazuje antynomię: jest to droga do Boga–człowieka, lub do Człowieka–boga. Pierwsza jest przeznaczeniem i ocaleniem człowieka. Druga stawia alternatywę: albo jest Bóg i wtedy człowiek jest zniewolony, albo nie ma Boga i wtedy człowiek jest wolny. Wolność i istnienie Boga przedstawia się osobie zbuntowanej jako coś przeciwstawnego, ograniczającego jej wielkość i wolność. Dramatyczne doświadczenia bohaterów powieści Dostojewskiego pozwalają prześledzić rozwój i konsekwencje tych postaw. Na przykładzie losu swoich bohaterów rosyjski myśliciel pokazuje, że zabójstwo Boga jest równocześnie zabójstwem samego człowieka. Wolność jest możliwa tylko z Bogiem, bez Niego nie ma nie tylko wolności, ale i samego człowieka. Osoba ludzka posiada wartość nie tylko sama w sobie, ale także jako obraz Boży.

Wolność jest samostanowieniem człowieka, źródłem twórczości. Powołanie do wolności niesie ze sobą odpowiedzialność. W momencie próby ucieczki od tej odpowiedzialności dar staje się ciężarem. Wolność sama

w sobie jest irracjonalna. Realizując wolność poprzez samostanowienie, człowiek musi iść drogą ciemności i samotności. Dostojewski widzi źródło wszystkich problemów w wewnętrznym świecie człowieka, a zatem pytanie o wolność może być rozwiązane tylko od wewnątrz. Skoro wolność jest istotą, głębią człowieka, o której powiedzieliśmy, że jest antynomiczna, to czy można mówić o jakimś świetle? Czy te irracjonalne siły, rzucające osobę w wir autonegacji i cierpienia, nie wydają się przeczyć sile życia wpisanej w jej naturę? Jednak właśnie wykraczanie poza zdrowy rozsądek, poza wszelkie reguły stanowi gwarant wolności. Wolność jest irracjonalna, a zatem jest duchowa. Istota człowieka wymyka się wszelkiej racjonalizacji. Życie zawiera się w irracjonalności.

Dostojewski nie zatrzymuje się jednak na stwierdzeniu irracjonalności wolności, lecz ukazuje jej ścisły związek z miłością. Łączy wolność z ideą soborowości, mistycznego związku wszystkich ze wszystkimi. Wolność nie jest samowolą, lecz posiadaniem siebie. Posiadanie siebie stanowi wyższy przejaw woli. Natomiast rozpasane pragnienia prowadzą tylko do niewoli. Dostojewski zgodnie z myślą teologii prawosławnej wiąże wolność z pokorą. Pokora jest siłą, która staje się wyższą formą wolności.

## DNO CZŁOWIEKA

### 1. ANTYNOMICZNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Głównym tematem twórczości Dostojewskiego jest „podziemny człowiek”. Antropologia pisarza operuje antynomiami negacji i powrotu. Irracjonalna, nieskończona głębia ludzkiego ducha jest źródłem wszelkiego zła i buntu. Działanie ciemnych, witalnych sił wywołuje w człowieku potrzebę zatracenia miary, potrzebę zajrzenia w przepaść, a czasem nawet rzucenia się w nią. Skoro w głębi osoby ludzkiej mieści się tyle zła i chaosu, to jak może znajdować się w nim równocześnie pierwiastek Boży? Czy człowiek wobec tego nie jest tylko egoistyczną istotą, zwierzęciem pozbawionym ducha? Czy istotą człowieka nie jest absurd?

Pisarz opisuje ruch antynomii na przykładzie swoich bohaterów, którzy odczuwają w sobie ból tej dwoistości. Miłość Lizy do Maurycego Nikołajewicza przechodząca w nienawiść i odwrotnie do Stawrogina w *Biesach*.<sup>29</sup> Wierzący Alosza przeżywa momenty niewiary, a ateista Iwan wiary oraz niewinna nastolatka Lise przejawia ukryte pragnienie zła w *Braciach*

<sup>28</sup> В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, Москва 1991, s. 98-99.

<sup>29</sup> Por. F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 373.

*Karamazow*.<sup>30</sup> Arkadij Dołgorukij, bohater dzieła *Młodzik*, dziwi się, iż człowiek może mieć w swojej duszy jednocześnie wysoki ideał i podłość. Jego ojciec Andriej Wiersiłow mówi o sobie, że się rozdwa. Jego osoba zachowuje rozum i świadomość, a sobowtór pragnie czynów bezsensownych. Obrazem jego wewnętrznego rozdwojenia jest rozbić przez niego ikony.<sup>31</sup>

Człowiek ma szeroką naturę zdolną pomieścić w sobie różne przeciwności i może naraz oglądać w sobie dwie przepaści: przepaść wyższych ideałów nad nim oraz przepaść najgorszego upadku pod nim. Autor opisuje to na przykładzie Dymitra Karamazowa, który potrafił oddać wszystkie swoje środki do życia, aby uratować ojca swojej narzeczonej Katarzyny Iwanowny, a następnie wziąć jej pieniądze dla uprowadzenia Gruszy.<sup>32</sup> W większym stopniu antynomia widoczna jest w postaci Mikołaja Stawrogina z *Biesów*, dla którego nie ma różnicy w pięknie pomiędzy dobrym, szlachetnym uczynkiem a okrutnym żartem. Na obydwu biegunach odnajduje on jednakowe piękno, doznaje jednakowej przyjemności. Ślub tego pięknego i błyskotliwego arystokraty z biedną i upośledzoną Marią Timofiejewną ilustruje antynomię piękna.<sup>33</sup> Dymitr Karamazow twierdzi, że można zacząć od ideału Madonny, a dojść do ideału Sodomy. Człowiek nie kierujący się przewodnią ideą swojej istoty traci rozeznanie prawdziwego piękna. Dramat piękna odzwierciedla walkę dobra i zła, która odbywa się w sercu człowieka.<sup>34</sup>

Dla Dostojewskiego fakt istnienia ciemnych sił w głębi ludzkiej natury stanowi dowód bogatego, pełnego napięć duchowego życia człowieka.<sup>35</sup> To, co na pozór wydaje się sprzecznością, jest zasadą *coincidentia oppositorum*, zbieganiem się opozycji. Poprzez nawarstwienie grzechu rosyjski myśliciel dostrzega światło, „żywą siłę życia” wpisaną w naturę człowieka. Należy przypomnieć w tym momencie przekonanie Dostojewskiego o możliwości wiedzy nieuświadomionej. Nieskończona głębia wewnętrznego świata człowieka świadczy o jego wielkości. Głębia ta nie jest wyłącznie źródłem zła, ale przede wszystkim jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Autor podkreśla, że po osiągnięciu ostatecznego kresu autonegacji następuje bardziej uświadomione dążenie do przywrócenia złamanej rów-

nowagi. Doświadczenie samozniszczenia może sprawić, że człowiek doceni i z większą mocą uchroni wartość swojej duszy.

## 2. INSTYKT SAMOZNISZCZENIA

Zagłębiając się w ciemne dno natury ludzkiej, Dostojewski dostrzega w nim obok instynktu samozachowania również instynkt samozniszczenia. „Prawo samozniszczenia i prawo samozachowania są jednakowo silne w człowieku!”<sup>36</sup> Instynkt samozniszczenia nie jest wynaturzeniem natury ludzkiej, ale jej właściwością.

Istnienie tego prawa w człowieku neguje racjonalistyczne i utylitarystyczne koncepcje antropologiczne usiłujące zdeterminować osobę ludzką poprzez rozum, dobro i korzyść. „Przecież nasze [wasze] korzyści – twierdzi bohater *Notatek z podziemia* – to dobrobyt, bogactwo, swoboda, spokój, no i tak dalej (...) wszyscy ci statystycy [wszystkie te statystyki], mędrcy i przyjaciele rodu człowieczego, wyliczając ludzkie korzyści, jedną stale pomijają? (...) owa osobliwa [chytra] korzyść do żadnej klasyfikacji się nie kwalifikuje (...) istnieje jakaś jedna najkorzystniejsza korzyść (...) dla której człowiek, jeżeli zajdzie potrzeba, gotów jest wystąpić przeciw wszystkim prawom, a więc przeciw rozsądkowi, honorowi [godności], spokojowi, dobrobytowi (...) byleby tylko osiągnąć ową podstawową [pierwotną] najkorzystniejszą korzyść, która jest dla niego cenniejsza nad wszystko.”<sup>37</sup> Człowiek może świadomie zapragnąć dla siebie głupoty i szkody. Czyni tak dla zachowania prawa do pragnienia rzeczy głupich i wyzbycia się obowiązku pragnienia wyłącznie rzeczy rozsądnych. Pragnienie rzeczy

<sup>36</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 417.

Ф. М. Достоевский, *Идиот*, Москва 1997, s. 435: „Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве!”

<sup>37</sup> Tenże, *Notatki z podziemia*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. I, London–Warszawa 1992, s. 21.

Ф. М. Достоевский, *Записки из подполья*, Харьков–Москва 1998, s. 553-554: „Ведь ваши выгоды – это благоденствие, богатство, свобода, покой, ну и так далее (...) все эти статистики, мудрецы и любители рода человеческого, при исчислении человеческих выгод, постоянно одну выгоду пропускают? (...) эта мудреная выгода ни в какую классификацию не подпадает... (...) есть одна такая самая выгодная выгода (...) которая главнее и выгоднее всех других выгод и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти, то есть против рассудка, чести, покоя, благоденствия (...) лишь бы только достигнуть этой первоначальной, самой выгодной выгоды, которая ему дороже всего.”

<sup>30</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, t. 2, dz. cyt., s. 274-275.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Młodzik*, Kraków 2002, s. 500-501.

<sup>32</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 298.

<sup>33</sup> Por. tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 250.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 127.

<sup>35</sup> Por. С. Л. Франк, *Достоевский и кризис гуманизма*, w: *Русские эмигранты о Достоевском*, Санкт-Петербург 1994, s. 201.

nierozsądnych dlatego wydaje się najbardziej korzystnym, ponieważ stanowi przejaw indywidualności i osobowości człowieka.<sup>38</sup> Zatem paradoksalnie instynkt samozniszczenia nie oznacza zdeterminowania osoby ludzkiej do czynienia zła, lecz stanowi przejaw jej wolności.

Prawdą o człowieku jest ten fakt, że kocha on nie tylko twórczość, lecz także niszczenie i chaos. Nastolatka Lise z *Braci Karamazow* zwierza się Ałoży ze swojego pragnienia bycia nieszczęśliwą. „– Polubiła pani nieład? – Ach, pragnę nieładu. Wciąż mam ochotę podpalić dom. Wciąż o tym myślę, jak podejść i skrycie podpale, ale koniecznie skrycie... – Po co czynić zło? – Aby nigdzie nic nie zostało.”<sup>39</sup> „– Bywają chwile, kiedy ludzie kochają występki (...) pod tym względem wszyscy jakby się zmówili, żeby kłamać. (...) Wszyscy twierdzą, że nienawidzą zła [zbrodni], a w rzeczywistości je kochają. (...) teraz pańskiego brata będą sądzić za to, że zabił ojca, a równocześnie wszyscy go kochają za to, że zabił ojca.”<sup>40</sup> Iwan Karamazow wygłasza na sądzie: „– Zabili ojca, a udają że się zlekli (...) Wszyscy pragną śmierci ojca. Jeden gad pożera drugiego... Gdyby nie dowiedzono [nie było] ojcobójstwa – wszyscy by się rozgniewali i wrócili do domu zli... Igrzysk! »Chleba i igrzysk!«”<sup>41</sup>

Pragnienie chaosu ze szczególną mocą unaocznia reakcja ludzi przy spostrzeżeniu nocnego pożaru, zarysowana przez pisarza w *Biesach*. Strach i odczucie własnego niebezpieczeństwa przy pięknych rozbłyskach płomieni w nocy powoduje w widzach wstrząs mózgu i wywołuje drżenie w nich niszczycielskie instynkty. To mroczne odczucie prawie zawsze jest zachwycające.<sup>42</sup> Podobnie Wiersiłow, bohater dzieła *Młodzik*, opowiada o swoim pragnieniu rozdeptania pięknego bukietu kwiatów, który przy-

<sup>38</sup> Tamże, s. 27.

<sup>39</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 274.

Ф. М. Достоевский, *Братья Карамазовы*, Київ 1994, t. 2, s. 149-151: „– Полюбили беспорядок? – Ах, я хочу беспорядка, Я все хочу зажечь дом. Я воображаю, как это я подойду и зажгу потихоньку, непременно чтобы потихоньку. (...) – Зачем делать злое? – А чтобы нигде ничего не осталось.”

<sup>40</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 274-275.

Ф. М. Достоевский, *Братья Карамазовы*, t. 2, s. 151: „– Есть минуты, когда люди любят преступление (...) в этом все как будто условились лгать и все с тех пор лгут. Все говорят, что ненавидят дурное, а про себя все его любят. (...) Послушайте, теперь вашего брата судят за то, что он отца убил, и все любят, что он отца убил.”

<sup>41</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 384.

Ф. М. Достоевский, *Братья Карамазовы*, t. 2, s. 265: „– Убили отца, а все притворяются, что испугались (...) Все желают смерти отца. (...) Не будь отцеубийства – все бы разошлись злые... Зрелищ! »Хлеба и зрелищ!«”

<sup>42</sup> Tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 506.

niósł na urodziny swojej żony. Chciał to uczynić, ponieważ bukiet był bardzo piękny na tle mrozu i śniegu.<sup>43</sup>

Dostojewski we *Wspomnieniach z domu umartwych* pisze, że właściwości kata są obecne prawie w każdym współczesnym człowieku. Jednak rozwijają się tylko u tych, u których przeważają inne właściwości, czyniąc z nich potwory.<sup>44</sup> Lise, komentując historię o okrutnym znęcaniu się nad dzieckiem, twierdzi, że sama ukrzyżowałaby go i usiadłaby naprzeciwko, by jeść kompot ananasowy.<sup>45</sup> Doświadczenie władzy nad ciałem i duchem drugiego człowieka opanowuje odczucia, rodząc pragnienie zła. Tyrania jest przyzwyczajeniem, które rozwija się i zamienia w chorobę duszy, bezpowrotnie niszcząc człowieka.<sup>46</sup>

Na stronach *Dziennika pisarza* z 1873 roku autor przytacza spór dwóch chłopów o to, kto uczyni czyn nieprawdopodobnie zuchwały. Ponieważ najbardziej straszne zuchwalstwa wydają się najbardziej kuszące. Istotą tego pragnienia jest przejaw antynomii natury ludzkiej, potrzeba uczynienia czegoś ponad miarę.<sup>47</sup> „Dojdiesz do takiej granicy, że jeśli zatrzymasz się przed nią – będziesz nieszczęsna, a przekroczysz ją, może będziesz jeszcze bardziej nieszczęsna”<sup>48</sup> – wyznaje Raskolnikow swojej siostrze Duni w *Zbrodni i karze*. Adwokat Dymitra Karamazowa argumentuje fakt zabójstwa ojca tym, że odczucie upadku jest tak samo potrzebne szerokim ludzkim naturom, jak i odczucie szlachetności. Takie natury jednoczą w jednym i tym samym momencie dwie przepaści i bez tego są nieszczęśliwe.<sup>49</sup> Cierpienie jest mu tak samo potrzebne jak i dobrobyt.<sup>50</sup> Nawet w szczęściu jest odrobina nieszczęścia, szczęście bez niego jest dla człowieka niepełne.<sup>51</sup> „(...) dla ludzkości [człowiekowi]

<sup>43</sup> Por. tenże, *Młodzik*, dz. cyt., s. 499.

<sup>44</sup> Tenże, *Wspomnienia z domu umartwych*, dz. cyt., s. 195.

<sup>45</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 276.

<sup>46</sup> Tenże, *Wspomnienia z domu umartwych*, dz. cyt., s. 194.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Dziennik pisarza 1847-1874*, dz. cyt., t. I, s. 304-305.

<sup>48</sup> Podaję własne tłumaczenie ze względu na zniekształcenie sensu w polskim tłumaczeniu. Por. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, dz. cyt., s. 248: „(...) gdy dojdiesz do granicy, której nie będziesz mogła przekroczyć, będziesz nieszczęśliwa, a gdy ją przekroczysz, będziesz może jeszcze nieszczęśliwsza...”

Ф. М. Достоевский, *Преступление и наказание*, w: *Избранные сочинения*, Москва 1997, t. 1, s. 465: „Ну и дойдешь до такой черты, что остановишься перед ней – несчастна будешь, а перешагнешь, то может быть, будешь еще несчастнее. Такая черта есть.”

<sup>49</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 2, dz. cyt., s. 399.

<sup>50</sup> Tenże, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 563.

<sup>51</sup> Tenże, *Dziennik pisarza 1847-1874*, dz. cyt., t. I, s. 305.

potrzebne jest nie tylko szczęście, lecz i nieszczęście, zupełnie tak samo<sup>52</sup>.

W tym współistnieniu w ludzkiej naturze instynktu samozachowawania i samozniszczenia odnajduje swój wyraz nie tylko właściwa mu antynomiczność. Zagrożenie pomaga człowiekowi uświadomić siłę życia zawartą w nim, odczuć siebie jako całość. Gwałtowność istnienia wydaje się tym głębsza, im głębsza jest trwoga.<sup>53</sup>

### 3. DĄŻENIE DO CIERPIENIA

Człowiek prowadzony przez instynkt samozniszczenia niekiedy wybiera zło, zachowując pełną świadomość swojego dążenia. Zło upragnione i uczynione nawet jako przejaw wolności przynosi cierpienie przede wszystkim sprawcy. „A człowiek niekiedy namiętnie gustuje w cierpieniu, to fakt (...) Cierpienie – przecież to jedyne źródło świadomości...”<sup>54</sup> – wyznaje bohater *Notatek z podziemia*.

Natasza, bohaterka dzieła *Skrzydzeni i poniżeni*, zostawia rodziców w imię miłości do Aloszy, zachowując świadomość przyszłych męk, w których widzi szczęście.<sup>55</sup> Sonia w dziele *Młodzik* opuszcza męża i idzie do Wersilowa, uświadamiając sobie, że czekają ją nieszczęścia.<sup>56</sup> W *Biesach* Liza niszczy swoje życie dla jednej nocy ze Stawroginem, wiedząc, że nie kocha jej i jest w stanie wyrządzić jej tylko zło.<sup>57</sup> „Chcę siebie zgubić” – mówi nastolatka Lise Aloszy.<sup>58</sup> Dymitr Karamazow zwierza się bratu Aloszy, że jego życie podobne do lotu w przepaść na złamanie karku jest piękne w swoim poniżeniu. Wybiera Gruszę, zdradzając narzeczoną, ponieważ chce być poniżony.<sup>59</sup> Dostojewski opisuje dążenie do cierpienia jako odczucie lotu w przepaść, analizując dochodzenie człowieka do zbrodni

<sup>52</sup> Tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 212.

Ф. М. Достоевский, *Бесы*, dz. cyt., s. 197: „(...) человеку, кроме счастья, так же точно и совершенно во столько же, необходимо и несчастье!”

<sup>53</sup> Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 35.

<sup>54</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 31-32.

Ф. М. Достоевский, *Записки из подполья*, dz. cyt., s. 563: „Страдание – да ведь это единственная причина сознания.”

<sup>55</sup> Tenże, *Skrzydzeni i poniżeni*, Warszawa 1984, s. 739.

<sup>56</sup> Tenże, *Młodzik*, dz. cyt., s. 15.

<sup>57</sup> Tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 515-516.

<sup>58</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 275.

<sup>59</sup> Tamże, t. 1, s. 126.

we *Wspomnieniach z domu umarłych*. „Może to wszystko przypomina doznania człowieka, co stojąc na wysokiej wieży, czuje nieprzeparty pociąg do zięjącej pod jego nogami otchłani, że już sam rad by w końcu skoczyć w nią na złamanie karku: raz kozie śmierć! (...) napawa się tym strachem, lubi samą odrazę, którą wzbudza w innych.”<sup>60</sup>

Opowieść bohatera *Notatek z podziemia* jest opowieścią o najgłębszym dnie ludzkiej natury. „Urzędnik był ze mnie liczy [zły] – mówi o sobie »podziemny człowiek« – Byłem przykry i znajdowałem w tym zadowolenie.”<sup>61</sup> „(...) doznawał jakiejś skrytej, nienormalnej, podławej uciechy, kiedy czasem w (...) noc wracałem do swojego kąta, zdając sobie dobrze sprawę, że i dziś znowu popełniłem świństwo [podły uczynek], że tego, co się stało, żadną miarą się nie odrobi, i w głębi duszy skrycie kąsałem się za to zębami, ćwiartowałem i szarpałem siebie tak, że gorycz przekształcała się w końcu w jakąś haniebną, obmierzlą [przekłątą] lubość [słodycz], a wreszcie w niewatpliwą, rzeczywistą rozkosz (...) [w desperacji właśnie bywają najbardziej palące rozkosze, zwłaszcza kiedy już ma się szczególnie wyostrzoną świadomość beznadziejności swego położenia]”<sup>62</sup>.

Dążenie do cierpienia jest powodowane nie tylko przez obecny w naturze ludzkiej instynkt samozniszczenia, lecz także stanowi skutek doznanej krzywdy. Zapatrzenie się we własne cierpienia ofiar Dostojewski nazywa „egoizmem cierpienia”<sup>63</sup>. Stan ten polega na przyjemności bycia nieszczęsną i możliwości przeklinania swojego krzywdziciela przez całe życie. Pisarz najwyraźniej opisuje tę cechę na przykładzie dziewczynki Nelly

<sup>60</sup> Tenże, *Wspomnienia z domu umarłych*, dz. cyt., s. 108-109.

Ф. М. Достоевский, *Записки из Мертвого дома*, Харьков–Москва 1998, s. 307: „Все это может быть похоже на то ощущение, когда человек с высокой башни тянется в глубину, которая под ногами, так что уж сам наконец рад бы броситься вниз головою: поскорей, да и дело с концом! (...) Он наслаждается этим страхом, любит самое отвращение, которое возбуждает у других.”

<sup>61</sup> Tenże, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 539.

<sup>62</sup> Tamże, s. 11-12. Ostatni fragment zaznaczony w nawiasach podaję w moim tłumaczeniu. Por. „ale i w desperacji trafiają się najbardziej palące rozkosze...”

Ф. М. Достоевский, *Записки из подполья*, dz. cyt., s. 543: „ощущал какое-то тайное, ненормальное, подленькое наслаждение возвращаться, бывало, в иную гадчайшую петербургскую ночь к себе в угол и усиленно сознавать, что вот и сегодня сделал опять гадость, что сделанного опять-таки никак не воротить, и внутренне, тайно, грызть, грызть себя до за это зубами, попить и сосать себя до того, что горечь обрашалась наконец в какую-то позорную, проклятую сладость и наконец – в решительное, серьезное наслаждение! (...) но в отчаянии-то и бывают самые жгучие наслаждения, особенно когда уж очень сознаешь безвыходность своего положения.”

<sup>63</sup> Tenże, *Skrzydzeni i poniżeni*, dz. cyt., s. 988.



i jej matki w dziele *Skrzydzeni i poniżeni*. Podobnie Nastazja Filipowna z *Idioty* pragnie zagubić siebie, aby zemścić się na Tockim, swoim krzywdzicielu. Godzi się wyjść za mąż za Rogożyna, a ucieka od księcia Myszkina, ponieważ dąży do własnej śmierci.<sup>64</sup> Katarzyna Iwanowna, bohaterka *Braci Karamazow*, odrzuca Iwana, którego kocha, a wybiera poniżającego ją Dymitra.<sup>65</sup> Grusza wyznaje Aloszy, że raczej kocha własne lzy z pięciu lat, aniżeli samego winowajcę.<sup>66</sup> Skutkiem doznanej krzywdy jest pragnienie wyrządzenia zła przez samą ofiarę. Rodzenie się skłonności do zła autor opisuje na przykładzie Gruszy, która z biednej dziewczyny przemieniła się w silną i bezczelną kobietę zdolną krzywdzić innych.<sup>67</sup> Publiczne poniżenie ojca małego Iluszy z *Braci Karamazow* rodzi w jego sercu gniew i pragnienie zemsty.<sup>68</sup>

Człowiek jako osoba pragnie siebie afirmować. Czyni to w sposób pozytywny jako twórcze działanie lub w sposób negatywny przez zbrodnię. Im bardziej dotkliwe jest doświadczenie bezsilności i poniżenia, tym gwałtowniej człowiek może rzucić się w wir zła i cierpienia. Dostojewski zauważa, że jest to „smutny, spazmatyczny przejaw osobowości, instynktowny żal za sobą, chęć zadokumentowania siebie, swej poniżonej osobowości, chęć, która pojawia się znienacka, i dochodzi aż do zawziętości [złości], do furii, do zamroczenia rozsądku, do ataku, do konwulsji.”<sup>69</sup> Raskolnikow w *Zbrodni i karze* dochodzi do idei nadczłowieka i próby zbrodni właśnie poprzez doświadczenie skrajnej bezsilności i osamotnienia. Dzieje się tak dlatego, że ryzyko, zuchwalstwo, komiczne utwierdzanie własnej godności stwarza iluzję wolności i prawdziwego życia.

W tym zapatrzeniu się we własny moralny upadek odnajduje swój wyraz antynomiczność natury ludzkiej. Świadomość własnego poniżenia, osiągając swój szczyt, ponad który człowiek nie jest w stanie go znieść, przemienia się w przyjemność. Instykt samozniszczenia przechodzi tym samym w instykt samozachowania.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 52, 240.

<sup>65</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 137.

<sup>66</sup> Tamże, t. 2, s. 27.

<sup>67</sup> Tamże, t. 2, s. 24-25.

<sup>68</sup> Tamże, t. 1, s. 223-234.

<sup>69</sup> Tenże, *Wspomnienia z domu umarłych*, dz. cyt., s. 82.

Ф. М. Достоевский, *Записки из Мертвого дома*, dz. cyt., s. 282: „это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самом себе, желание заявить себя, свою приниженную личность, вдруг проявляющуюся и доходящую до злобы, до бешенства, до омрачения рассудка, до припадка, до судорог.”

<sup>70</sup> Por. tenże, *Notatki z podziemia*, dz. cyt., s. 481.

## POWIEŚĆ O PIĘKNYM CZŁOWIEKU

Wizja człowieka jawiąca się u Dostojewskiego może wydać się pesymistyczna. Jednak pisarz jest przekonany, że zło nie jest częścią natury ludzkiej. Odślaniając ciemne strony ludzkiej duszy, pisarz dąży do odkrycia jej prawdy. Jedną z najdawniejszych i ulubionych idei Dostojewskiego było nakreślenie prawdziwie pięknego człowieka. Ten temat uważał za najbardziej trudny do zrealizowania. „Piękno jest ideałem, a ideał zarówno nasz, jak i cywilizowanej Europy nie został jeszcze wypracowany. Na świecie jest tylko jedna doskonale piękna postać [pozytywna osoba] – to Chrystus. (...) w literaturze chrześcijańskiej wśród postaci pięknych najbliższą ideałowi zdaje się być postać Don-Kichota. Jest on jednak piękny tylko [właśnie] dlatego, że równocześnie jest śmieszny. (...) W owym wzbudzeniu współczucia zawarta jest tajemnica humoru.”<sup>71</sup> Śmiech jest wyrazem radości i z tego względu stanowi broń przeciwko nudzie zła.

Książę Lew Myszkina, główny bohater *Idioty*, jest obrazem pięknego człowieka. Pojawia się w powieści jako dwudziestosześcioletni, wysoki, jasnowłosy mężczyzna o wielkich, niebieskich i przenikliwych oczach. Najbardziej wyraźnymi cechami jego charakteru jest śmiech i niewinność. Według zamysłu autora obraz księcia jest obrazem Chrystusa.<sup>72</sup> Jego opis jest podobny do opisu Jezusa w Ewangeliach. Książę należy do upadającego książęcego rodu, jest biedny i nie ma gdzie skłonić głowy. Jednak nie jest biedny, a jest dziedzicem wielkiego spadku. Na początku nie odbierają go poważnie, ale okazuje się, że staje się centrum wszystkich wydarzeń. Nie studiował nigdzie, ale wie dużo i poucza.<sup>73</sup> Widzi przyczyny rzeczy i wydarzeń, wszystkim przebacza i wszystkich kocha miłością chrześcijańską. Dobrowolnie się uniża i przyjmuje wszystko

<sup>71</sup> Tenże, *Listy*, dz. cyt., s. 230.

Ф. М. Достоевский, *Письма 1860-1868*, t. 28, ks. 2, dz. cyt., s. 251: „Главная мысль романа – изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь... Прекрасное есть идеал, а идеал – ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос (...) Упомяну только, что из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее Дон Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что в то же время и смешон. Это возбуждение страдания и есть тайна юмора.”

<sup>72</sup> Por. tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 10 oraz por. Ф. М. Достоевский, *Идиот. Рукописные редакции. Вечный муж. Наброски 1867-1870*, dz. cyt., t. 9, s. 249.

<sup>73</sup> Por. tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 60-61, 72.

w pokorze i łagodności.<sup>74</sup> Najbardziej lubi towarzystwo dzieci, ponieważ są szczęśliwe w swojej niewinności i otwartości. Jest on przekonany, że od dzieci można się nauczyć wielu rzeczy. Księżę sam jest obdarzony duszą dziecka.<sup>75</sup> W związku ze sprawą spadku musiał opuścić Szwajcarię, gdzie się leczył, i wrócić do Rosji. Jego spokojny pobyt za granicą i wyjazd są opisane jako misja. Podobnie Chrystus prowadził ukryte życie, zanim zaczął publiczną działalność. „Siedziałem w pociągu i myślałem: Idę teraz do ludzi; może nic nie wiem, ale zaczęło się nowe życie. Postanowiłem załatwić swoją sprawę uczciwie i stanowczo.”<sup>76</sup> Bohaterowie dzieła w sposób szczególny odnoszą do niego miano „człowiek”, niekiedy pisane w dziele z wielkiej litery.<sup>77</sup> Obecność księcia Myszkina wnosi atmosferę spokoju i zaufania.<sup>78</sup>

Aglaja przyrównuje księcia do „Biednego rycerza” z poematu A. Puszkina. „Biedny rycerz” przypomina obraz Don-Kichota, jednak nie jest komiczny, ale poważny. „Biedny rycerz” poświęcił całe swoje życie ideałowi, którym był obraz czystego piękna. Wybrał damę serca, uwierzył jej czystemu pięknu i nawet jeśli okazała się ona potem złodziejką, pozostałby do końca wierny swojemu ideałowi i broniłby go.<sup>79</sup> Księżę podobnie jak „biedny rycerz” broni Nastazji Filipowny, usiłując oświetlić światłem miłości mrok jej duszy. Kocha także Aglaję. Miłość księcia do dwóch kobiet jest symboliczna. Nastazję Filipownę i Aglaję symbolizują połowy rozbitego piękna, które zarazem fascynuje i budzi strach. Rozdarcie księcia pomiędzy nimi jest próbą scalenia rozbitego piękna poprzez siłę miłości. Kończy on, jak w poezji Puszkina, szaleństwem, oddając swoje życie „słodkiemu marzeniu” ocalenia i odrodzenia człowieka.<sup>80</sup>

Następnym pozytywnym bohaterem jest Alosza Karamazow, nowicjusz starca Zosimy. Jest on dwadziestoletnim, najmłodszym synem Fiodora Karamazowa, odznaczającym się pogodnym i zrównoważonym usposobieniem. Pisarz opisuje go jako wysokiego chłopaka o pięknej, nieco wydłużonej twarzy i ciemnoszarych, błyszczących oczach. Przybył do ojca nie zakończywszy gimnazjum, ponieważ odczuł w swoim sercu potrzebę

<sup>74</sup> Por. tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 10 oraz por. Ф. М. Достоевский, *Идиот. Рукописные редакции. Вечный муж. Наброски 1867-1870*, dz. cyt., t. 9, s. 218.

<sup>75</sup> Tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 85.

<sup>76</sup> Tamże, s. 86.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 197, 467.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>79</sup> Por. tamże, s. 276-277, 279.

<sup>80</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 20-21, 24.

wyruszenia w nową, nieznaną mu jeszcze drogę życiową.<sup>81</sup> Wstąpił do klasztoru, widząc w tej drodze wyjście z ciemności do światła. Bynajmniej nie był osobą egzaltowaną, ale w najwyższym stopniu realistą.<sup>82</sup> Zostaje posłany na świat przez swojego nauczyciela starca Zosimę.<sup>83</sup> Należy w tym momencie powiedzieć o rozumieniu pojęcia „świata” w teologii prawosławnej. Świat jest nie tylko stworzeniem Bożym, w którym żyje człowiek. Pojęcie „świat” w rozumieniu ascetycznym jest kategorią duchowości, służącej określeniu dziedziny namiętności i wad, czyli złych rzeczy.<sup>84</sup> Alosza jest posłany, by nieść dobro i prawdę zawartą w swoim sercu ludziom pogrążonym w złu. W dziele występuje jako nosiciel pokoju, kierujący się czynnym charakterem swojej miłości. Jest również obdarzony darem intuicyjnego poznania.<sup>85</sup>

Pozytywne, całościowe postacie dzieł Dostojewskiego są nie tyle obrazami, ile ikonami ludzi. Dobro i miłość nie tylko wyrażają się w ich czynach, ale także promieniują w całej atmosferze w ich obecności, a w sposób szczególny w ich twarzy. Dostojewski poświęca dużo uwagi opisowi twarzy swoich bohaterów. Twarz księcia Myszkina uspokaja otaczających.<sup>86</sup> Alosza, „gołąb”, „czysty cherubin”, według słów Iwana, swoją obecnością wygania czarta-zjawę.<sup>87</sup> Księżę odczytuje tragiczny los w twarzy Nastazji Filipowny, która jest rozbitym ikoną piękna. Patrząc po raz pierwszy na twarz generałowej i jej córek, opowiada o ich charakterze.<sup>88</sup> Przypomnijmy, że człowiek może być ikoną Boga lub „obrazem zwierzęcia”. Podobnie jak ikona jest oknem otwierającym na Boga, tak twarz jest oknem w wewnętrzny świat człowieka. W naturę ludzką wpisane jest otwarcie się na drugiego.

Dostojewski dla zarysowania swoich pozytywnych bohaterów często przechodzi do ekspresji ikonograficznej. Opisy twarzy niekiedy przypominają raczej opis ikony aniżeli realistyczny opis twarzy ludzkiej. Pisarz pragnie przez to podkreślić rolę twarzy jako odzwierciedlenia istoty osoby ludzkiej. Maria-kuternóżka z *Biesów* jest jaskrawym tego przykładem. Jej obraz wyłania się czytelnikom zarysowany przy świetle świecy. Jest chorośliwie szczupłą kobietą o chudej i długiej szyi oraz ciemnych włosach. Ubrana jest w prostą ciemną suknię. Jej twarz jest napudrowana i zarumie-

<sup>81</sup> Tamże, t. 1, s. 27, 29.

<sup>82</sup> Tamże, t. 1, s. 34.

<sup>83</sup> Tamże, t. 1, s. 92.

<sup>84</sup> Por. Архимандрит Киприан (Керн), dz. cyt., s. 413.

<sup>85</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 212, 213.

<sup>86</sup> Por. tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 40.

<sup>87</sup> Por. tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 2, s. 348.

<sup>88</sup> Por. tenże, *Idiota*, dz. cyt., s. 87-88, 91.

niona, długie i cienkie brwi są poczernione. Łagodne, szare oczy świecą się cichym i radosnym spojrzeniem.<sup>89</sup> Wydaje się, że staje przed nami obraz zaciemnionej od wieków ikony Dziewicy Maryi. Starzec Zosima w *Braciach Karamazow* jest przedstawiony jako zgarbiony starzec na słabych nogach. Jego twarz jest sucha, usiana drobnymi zmarszczkami. Cienkie wargi są złożone w łagodnym uśmiechu. Niewielkie oczy, jasne i błyszczące, podobne są do świecących punktów. Dopełniają obrazu: długi nos, siwe włosy, zachowane na skroniach, i mała broda w kształcie klina.<sup>90</sup> Opis postaci starca również wywołuje w pamięci ikonograficzny obraz jakiegoś świętego.

Działanie zła, skierowane na rozbięcie integralności osoby ludzkiej, można określić jako nieustający ikonoklazm. Bowiem człowiek w swojej istocie jest ikoną Boga. Piękno człowieka stanowi odzwierciedlenie harmonii jego wewnętrznego świata oraz znak dobroci. Przybierana maska piękna kusi pozorem dobra, zakłamując istotę relacji międzyludzkiej. Odnalezienie utraconego ideału dobra i prawdy jest uwarunkowane powrotem człowieka do własnych korzeni. Człowiek nie jest zawieszony w próżni, lecz żyje i działa w relacji do świata i w więzi z innymi ludźmi. Do natury ludzkiej należy nieustanne wykraczanie siebie samego i otaczającego go świata. Dążenie to jest zawsze skierowane ku czemuś, ku innemu człowiekowi lub ku Bogu. Właśnie w tej relacji możliwe jest prawdziwe samostanowienie człowieka. Samostanowienie, czyli tworzenie siebie samego, musi czerpać natchnienie z ideału piękna.

### Узложэние

Федор Михайлович Достоевский является выдающимся русским писателем конца XIX века, творчество которого наполнено философскими идеями. Основной темой его романов является человек. Писатель с помощью феноменологического анализа исследует природу человеческой личности. Герои являются образами идей, общественных течений, а также представляют этапы развития личности на пути самореализации.

Исследуя природу личности, Достоевский отмечает ее двойственность и таинственность. Личность находится на границе двух миров, земного и небесного и является гармонией души и тела. Нарушение этой гармонии приводит к деградации личности.

<sup>89</sup> Tenże, *Biesy*, dz. cyt., s. 141.

<sup>90</sup> Tenże, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., t. 1, s. 50.

Гарантией единства двойственной природы человека является его личность. Такое понимание единства писатель черпает из православия, где понятие личности связано с понятием лица. Лицо – это аспект личности представленный в ее целостности. Для писателя центром личности является сердце. Сердце, освещенное любовью, руководит внутренним миром личности, управляя разумом и иррациональными силами природы человека. С понятием личности тесно связано также понятие свободы. Свобода является гарантией творчества и самореализации личности. С другой стороны, выбирая путь самоволия, человек открывается на действие зла. Сутью свободы является не выбор, но владение самим собой.

Одним из главных понятий антропологии Достоевского является понятие антиномии. Писатель отмечает, что человеку свойственно кроме инстинкта самосохранения также инстинкт самоуничтожения и стремление к страданию. Несмотря на весь пессимизм по отношению к личности, Достоевский убежден, что зло не является неотъемлемой частью человека. Стремление самоутверждения сильнее порыва самоотрицания. Сущность личности выражается в бытии иконой Бога. Антропология автора глубоко христианская. В поисках дороги спасения человека зарисовывает образ прекрасного человека. Достоевский преодолевает драматизм и стремится к высшей гармонии духа, к единению логики разума и интуиции сердца.

KATARZYNA NOWIKOWA, Ukrainka, absolwentka teologii i filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, obecnie doktorantka na Wydziale Filozoficznym PAT.

ANETA ADAMCZYK

## CZŁOWIEK W TISCHNEROWSKIEJ KONCEPCJI NADZIEI

Człowiek, zwany w filozofii Józefa Tischnera człowiekiem dramatycznym, nie żyje na świecie sam, są wokół niego inni ludzie, których, wbrew powszechnemu mniemaniu, nie widzi, nie słyszy i nie spotyka. Spostrzega tylko zewnętrzną, nie zaś człowieka jako człowieka. Człowiek jako człowiek pojawia się dopiero wtedy, gdy staje przed nim jako uczestnik wspólnego dramatu. Uczestnictwo to nie przychodzi jako coś dane do słyszenia i widzenia, ale jako roszczenie, pytanie, na które trzeba odpowiedzieć.<sup>1</sup> Odpowiedź ta jest ważna, bo przemienia spotykających się w podmioty dramatu wzajemności. Otwarcie na drugiego jest otwarciem dialogicznym. W *Etyce solidarności* Tischner pisze, że „z doświadczeniem drugiego człowieka poprzez pryzmat wartości wiąże się nierozzerwalnie przeżycie jakiejś nadziei”<sup>2</sup>. W *Książeczce pielgrzyma* czytamy, że „nadzieja przychodzi do człowieka wraz z drugim człowiekiem. Bo człowiek jest dla człowieka zawsze zarazem spełnieniem obietnicy i obietnicą.”<sup>3</sup> Może obiecywać wierność, miłość czy też prawdę i może obietnicy dotrzymać lub też nie dotrzymać, wtedy rozpoczyna się dramat w dramacie i zdrada (w) nadziei.

<sup>1</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 9.

<sup>2</sup> Tenże, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 55.

<sup>3</sup> Tenże, *Książeczka pielgrzyma*, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 22.

Nadzieja w stosunkach z drugim człowiekiem jest niezwykle ważna, w pewien sposób w ogóle je umożliwia – bez nadziei nie wyszedłby pielgrzym naprzeciw drugiemu. Losy międzyludzkich dziejów nadziei mogą być rozmaite, my spojrzymy bliżej na trzy, które wydają się być najważniejsze: powierzenie – powiernictwo (w) nadziei, zdradę (w) nadziei oraz związek nadziei z miłością – nadzieję miłości doskonałej.

Rodzi się pytanie: dlaczego zdrada (w) nadziei, a nie w nadziei lub nadziei? Zdradzając, mogę zdradzić powierzoną mi nadzieję i wtedy jest to zdrada nadziei. Zdrada może zaistnieć tylko tam, gdzie ludzie powierzyli sobie nadzieję, czyli w nadziei. Pominięcie jednego z tych aspektów nie daje pełnej prawdy o zdradzie i dlatego też będziemy mówić: zdrada (w) nadziei. Podobnie z powiernictwem, powierzamy nadzieję, ale powierzamy ją także w nadziei, że drugi postąpi właściwie wobec aktu naszego powiernictwa i powierzonej w nim nadziei. Dlatego powiernictwo (w) nadziei.

### 1. POWIERNICTWO (W) NADZIEI

„Rysem istotnym każdej nadziei jest moment »zawierzenia siebie«. Żyjąc nadzieją, pokładamy w kimś naszą nadzieję”<sup>4</sup>, czyniąc go jej powiernikiem. Osoba jest tu podmiotem dramatu spotkania, za różnymi spotkaniami idą różne propozycje wspólnego realizowania wartości, różne nadzieje i różne powiernictwa (w) nadziei, różne zarówno co do treści, jak i ważności. Małe nadzieje przynoszą małe spotkania, wielkie nadzieje rodzą wielką miłość i najgłębszą wierność,<sup>5</sup> obiecują największe szczęście, ale grożą też największym nieszczęściem.

Siłą nadziei jest wychodzenie ku innemu, „nadzieja jest pozytywnością samą, jest zrozumieniem, że Dobro jest tuż, trzeba się tylko mu powierzyć”<sup>6</sup>. Nawet wobec możliwości utraty nadziei człowiek podejmuje próbę powierzenia jej drugiemu, wierzy przy tym, że Dobro sprawi, że drugi nie zawiedzie, że nie będzie tym, przez którego traci się nadzieję. Możliwość utraty nadziei jest ryzykiem każdego jej powierzenia. Czym jednak jest utrata nadziei? Co oznacza dla człowieka? Tischner pisze: „Kto traci nadzieję, czuje się niezdolny do niczego: nie potrafi mówić i słuchać, nie

<sup>4</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 282.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 412.

<sup>6</sup> B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, w: *Pytając o człowieka, myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 110.

potrafi spełnić żadnej ofiary.<sup>7</sup> Utrata nadziei jest ostatecznie utratą samego siebie i prawdziwego spotkania z drugim człowiekiem. Przed jej możliwością nie jesteśmy jednak w stanie uciec, bo „specyficznym rysem naszego codziennego dramatu stała się właśnie utrata nadziei. Kryzys nadziei stał się nieodłącznym towarzyszem naszego życia. Nie ma nikogo, kogo nie dotyka kryzys nadziei. Możliwość utraty nadziei jest częścią naszej egzystencji.”<sup>8</sup> Możliwość utraty nie jest jednak utratą, nie jest nią też kryzys (kryzys jako kryzys czegoś nie może istnieć bez tego czegoś).

Ludzie spotykają się na różnych płaszczyznach swych nadziei, mimo różnaitości spotkań w każdym z nich możemy odkryć pragnienie spotkania z drugim na terenie „nadziei istotnej”. Pragnienie, by drugi zrozumiał mnie w mojej nadziei istotnej, by stał się pewnym jej powiernikiem, bym ja zrozumiał go w jego istotnej nadziei i uczynił siebie godnym jej przyjęcia. „Nadzieja istotna” to ta, z którą pielgrzym kieruje się ku najważniejszym dla siebie wartościom. W niej chroni się przed upadkiem w rozpacz i w niej wyraża prawdę o sobie. Spotkać drugiego w tej nadziei nie jest wcale łatwo, bo jest ona często „nadzieją wędrującą”<sup>9</sup> pomiędzy różnymi wartościami. Jeżeli jednak uda się poznać, czego oczekuje człowiek w swej nadziei istotnej, w kim ją pokłada i ku czemu kieruje, będzie można powiedzieć, że poznało się człowieka.

#### POWIERNIK NADZIEI

Nadzieja jest możliwa tylko tam, gdzie człowiek komuś siebie powierza. „Aby mogła zaistnieć nadzieja, musi być ktoś, w kim ją pokładamy”<sup>10</sup> – pisze Tischner. Ktoś – powiernik naszej nadziei, jest wolnym człowiekiem i z tej racji może podjąć lub odrzucić wysuniętą przeze mnie propozycję zrealizowania jakiejś wartości. Spotkany na drodze pielgrzym może przyjmując moją nadzieję i nie zawieść lub przyjmując i zawieść, narażając mnie na kryzys nadziei i ryzyko jej utraty. Pokładając nadzieję w człowieku, wyra-

<sup>7</sup> „Chi perde la speranza non si sente capace di nulla: non riesce a parlare, ad ascoltare, non sa compiere alcun sacrificio”; J. Tischner, *Al lettore italiano*, w: tegoż, *Il pensiero e i valori*, tłum. A. Setola, Bolonia 1980, s. 16.

<sup>8</sup> „(...) e il tratto specifico del nostro dramma quotidiano è stata proprio la perdita della speranza. La crisi della speranza è diventata la compagna inseparabile della nostra vita. (...) Non c'è nessuno che non sia toccato dalla crisi della speranza. La possibilità della perdita della speranza fa parte della nostra esistenza”; tamże.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 56.

<sup>10</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 81.

żamy przekonanie, że jest on zdolny do wierności, że jest wierny.<sup>11</sup> Wprawdzie jestem świadomy ryzyka, jakie tkwi w tym geście, ale wierzę, że mój powiernik nie zawiedzie. Powierzam swoją nadzieję wierności drugiego, nie wiem, jak odniesie się on do mojego powierzenia i mojej nadziei, wiem tylko, że gest pokładania nadziei rodzi kolejną nadzieję. Teraz od drugiego zależą dwie moje nadzieje. Można powiedzieć, że drugi jest „podwójnym” powiernikiem. Najpierw złożyłem w nim na przykład nadzieję odwzajemnienia miłości, teraz składam nadzieję na to, że nie zabije we mnie nadziei na owo odwzajemnienie, że nawet jeżeli nie otworzy przede mną dziś drzwi swego serca, to pozwoli poczekać, nie pozbawi nadziei na nadzieję. Nadzieja na nadzieję... Złożyłem w drugim swoją przyszłość, od jego mocy wytrwania w wierności uzależniłem nie tylko siłę, ale i istnienie swej nadziei, od jego postawy – swoje życie.

Przyjęcie roli powiernika ludzkich nadziei to świadomość, że ode mnie zależy wzrost lub upadek drugiego, że podjąłem się największej z możliwych odpowiedzialności – odpowiedzialności za człowieka. Prawdą jest, że odpowiedzialność może być mniejsza lub większa, w zależności od tego, za jaką nadzieję jest odpowiedzialna. Z tym należy się zgodzić, trzeba jednak zaznaczyć, że odpowiedzialność jest tu nie tylko odpowiedzialnością za te konkretne nadzieje, ale też za nadzieję w ogóle, za zdolność jej powierzenia. Wartość nadziei stoi ponad wszelkimi obliczeniami i rachunkami – pomimo że nadzieje istotniejsze wymagają większej wierności, nie jest tak, że mniejsze wymagają mniejszej. Może się zdarzyć, że nie dochowam wierności tym mniejszym, zdawałoby się, banalnym nadziejom. Nie będzie mnie przy (z) drugim raz, drugi, trzeci i... może się zdarzyć, że ten ktoś nie przyjdzie do mnie w nadziei naprawdę istotnej, przecież tyle razy zawiodłem. Może się też zdarzyć, że nie pójdzie ze swoją nadzieją do żadnego innego człowieka, pomyśli, że jeżeli zdradził najbliższy (np. mąż, żona, osoba kochana), to czego oczekiwać od obcych. Oto zdarzył się dramat powiernictwa – ludzki powiernik zabił w drugim możliwość – zdolność powierzenia nadziei. Zapomniał, że być powiernikiem to wiedzieć, że jest się „poręką jutra”, kimś, komu powierza się swój los,<sup>12</sup> do kogo wraca się w czasie próby, żeby podtrzymać nadzieję.<sup>13</sup>

Być powiernikiem to mieć świadomość, że drugi przychodzi, bo jest w potrzebie, że wkracza w obszar mojej wolności, że już teraz muszę – chcę

<sup>11</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 282 i J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 2000, s. 49.

<sup>12</sup> Por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 13.

<sup>13</sup> Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 2000, s. 92.

uwzględniać go w swoich czynach i decyzjach. Nie mogę nagle i bez powodu zniknąć; przyjmując nadzieję, stałem się ojcem tego, który mi się powierzył, teraz mam zrozumieć, co znaczy być ojcem. Mam patrzeć na (T)tego, który pierwszy stał się – uczynił się (O)ojcem, mam patrzeć na Boga, uczyć się od Niego, co znaczy być wiernym. Stając się powiernikiem nadziei drugiego, staję się tym samym naśladowcą Bożej wierności i Jego posłannikiem, bo „to On przysłała tych ludzi, którzy stają się powiernikami nadziei”<sup>14</sup> i to On jest w nich jakoś obecny.

Nadzieja potrzebuje wierności, ale wierność potrzebuje także nadziei, nadziei na to, że drugi nie nadużyje mojej wierności, że nie narazi na niepotrzebny ból. Kiedyś przyjąłem powiernictwo nadziei, byłem odpowiedzialny za człowieka i wierny, kierując się dobrą wolą, chciałem iść w stronę dobra, ale zdarzyło się, że ten, który siebie powierzył, sam nie dochował wierności. Nie dochował, a ja nadal potrafię przyjmować nadzieje innych, potrafię, bo „wierność jest przede wszystkim aktem nadziei, a nie pamięci. Nadzieja nadaje jej sens i ostateczny kształt”<sup>15</sup>, „wierność kieruje się ku przyszłości”<sup>16</sup>. Wczorajszy powierzający sam nie dochował wierności, ale ja mam nadzieję, że dzisiejszy będzie inny. Co jednak znaczy, że wczorajszy nie dochował? Mógł nie dochować wierności swej nadziei – porzucić ją, bo okazała się zbyt trudna, wymagała heroizmu, mógł też nie porzucić samej nadziei, ale tylko mnie – jej powiernika. W pierwszym przypadku może się wydawać, że nie ma mowy o niedochowaniu wierności powiernikowi, bo nie jego była to nadzieja, tak jednak nie jest, powiernik zaangażował swą wolność i odpowiedzialność za drugiego w tej właśnie nadziei. Otrzymał swoistego rodzaju zaproszenie, a gdy je przyjął, okazało się, że ten, który zapraszał, odszedł. Dlaczego odszedł? Czy dlatego, że powiernik nie był na miarę potrzeby nadziei? Jeżeli tak, to można powiedzieć, że może i mógł, ale jeżeli powiernik nie zawinił... Powierzający mógł powierzyć swą nadzieję, a później dopiero zacząć uważać, że jego własna nadzieja go przerosła, że wymagała zbyt wielkiego heroizmu. Wiedział, że powiernik może pomóc, ale nie chciał pomocy, bał się heroizmu, bał się stworzenia w sobie – z siebie – nowego człowieka. Dlaczego? Skąd ten strach? Może wartości, które chciał wcielić w swoje życie, były zbyt wielkie? Może zbyt wielkiej wymagały przemiany? Ktoś może posądzić go o winę, winę nadużycia powiernictwa–powiernika. Może proble-

<sup>14</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 167.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 88.

<sup>16</sup> Tamże, s. 76.

mem jest jednak przyczyną niedochowania wierności powiernikowi, a bez jej poznania nie można wydawać żadnych sądów.

Ja powierzam tobie moją nadzieję, oczekuję wierności, ty, przyjmując moją nadzieję, także oczekujesz wierności, oto wyłania się wzajemność w powiernictwie.

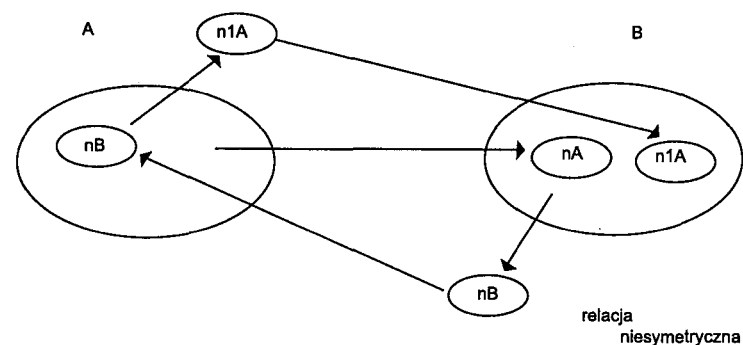
#### WZAJEMNOŚĆ POWIERNICTWA – POWIERZENIA

Powiernictwo nadziei jest zawsze dwustronne: „ja powierzam drugiemu swą nadzieję, a drugi powierza mnie swoją nadzieję”<sup>17</sup>. Jak dokładnie wygląda wzajemne powiernictwo nadziei? Czego dotyczy i co rodzi?

We wzajemności powiernictwa możemy spotkać się z dwoma sytuacjami: w pierwszej (I) ktoś (A) powierza komuś (B) swoją nadzieję (nA), w drugiej (II) A powierza swoją nadzieję (nA) B i B powierza swoją nadzieję (nB) A. Spróbujmy przyrzeć się tym sytuacjom nieco bliżej, wyobrazić je sobie i dla jaśniejszego uzewnętrznienia wyobrażeń narysować je:

I. S<sub>1</sub>: A i nA oraz B

W wyniku wzajemności powiernictwa powstają: n1A i nB

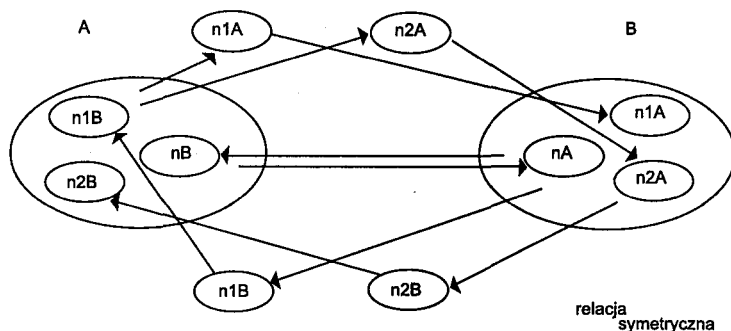


<sup>17</sup> Tenże, *Miłość niemilowana*, Kraków 1993, s. 25.

A powierza B swoją nadzieję (nA) na urzeczywistnienie jakiejś wartości, B przyjmuje ją i staje się powiernikiem A dla jego nA. Poprzez przyjęcie powiernictwa w B rodzi się, powierzona A, nadzieja (nB) na to, że A nie nadużyje jego wierności. Poprzez powierzenie w A powstaje nadzieja (n1A) na to, że B dochowa wierności jego nA.

II. Są: A i nA oraz B i nB

W wyniku wzajemności powiernictwa powstają: n1A i n1B oraz n2A i n2B



A powierza B swoją nadzieję (nA) na realizację jakiejś wartości i B powierza A swoją nadzieję (nB) na realizację jakiejś wartości. A przyjmuje nB i staje się powiernikiem B dla jego nB, B przyjmuje nA i staje się powiernikiem A dla jego nA. Poprzez przyjęcie powiernictwa w A rodzi się, powierzona B, nadzieja (n1A) na to, że B nie nadużyje jego wierności, w B rodzi się, powierzona A, nadzieja (n1B) na to, że A nie nadużyje jego wierności. Poprzez powierzenie w A powstaje nadzieja (n2A) na to, że B dochowa wierności jego nA, w B powstaje nadzieja (n2B) na to, że A dochowa wierności jego nB.

Widzimy, że zarówno w I, jak i w II przypadku powiernictwo nadziei jest wzajemne (choć zdecydowanie bardziej widoczne w II), różnica polega na tym, że w (niesymetrycznym) I nadzieje zrodzone z wzajemności są różne co do treści<sup>18</sup> (n1A i nB), natomiast w (symetrycznym) II nadzieje

<sup>18</sup> Treść nadziei rozumiemy tu jako to, czego dotyczą owe nadzieje (n1A i nB nie są nadziejami na to samo). Różnica co do treści nie znaczy jednak różnicy co do jakości rozumianej jako stopień intensywności przeżywania nadziei przez A i B.

zrodzone z wzajemności są parami takimi samymi co do treści (n1A=n1B i n2A=n2B). W obu jednak przypadkach widać, że powiernictwo nadziei zawsze rodzi wzajemność, jest dwustronne, że „nie tylko ja sam przyjmuję nadzieję drugiego, lecz także drugiego obarczam moją nadzieją”<sup>19</sup>, że „powiernik staje się powierzającym, a powierzający powiernikiem. (...) [bo] Powiernictwo jest wzajemnością. I na tym polega prawda nadziei.”<sup>20</sup> Łatwo zauważyć, że zawsze „ten, kto powierza swoją nadzieję, musi sobie zdawać sprawę, że sam także staje się powiernikiem czyjejs nadziei (...) [bo] Ta relacja musi być wzajemna.”<sup>21</sup> Ja powierzam siebie Tobie, Ty powierzasz siebie mnie, stajemy się uczestnikami tego samego dramatu, obok mojego i Twojego losu pojawia się n a s z los. Jeżeli w zawierzeniu nadziei mylimy się, nasza tragedia będzie wspólna, jeżeli jednak nie mylimy się, wspólnie będziemy przeżywać szczęście zwycięstwa.<sup>22</sup>

#### WIARA W POWIERNICTWIE

Powiernikiem nadziei człowieka nie zawsze jest człowiek, może nim być również Bóg. „Może”, bo nie jest ani tak, że cały świat w Niego wierzy, ani tak, że zmusza On kogokolwiek do uczynienia Go swym powiernikiem. Ci, co nie wierzą, nie wiedzą, czym jest wiara w powiernictwie, ci, co wierzą... też nie zawsze wiedzą. Dlatego spróbujmy przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco bliżej.

Powierzenie nadziei człowiekowi wprowadza ze sobą element ryzyka, że nie dochowa on wierności, powierzenie Bogu nie wie, co to niewierność powiernika; Bóg jest jedynym, który zawsze dochowuje wierności. Pielgrzym widzi w Nim swego powiernika i zawiera się Mu. Wiara wprowadza powierzenie w inne rozumienie czasu, dzięki niemu wykracza poza skończoność, Bóg jest tym, który nigdy nie odejdzie,<sup>23</sup> który daje pielgrzymowi błogosławieństwa i Ewangelie. Jaki jest sens błogosławieństw i Ewangelii w nadziei? Co w niej zmieniają? „Bóg błogosławieństw jest Bogiem powierzonej nadziei”, błogosławieństwa są rodzajem obietnicy złożonej człowiekowi przez Boga. Obietnicy, w której człowiek może pokładać swą nadzieję i na którą odpowiedzią jest powierzenie się (T)temu,

<sup>19</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 92.

<sup>20</sup> Tenże, *Polska jest ojczyzną*, Paryż 1985, s. 165.

<sup>21</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 167.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 345.

<sup>23</sup> Por. J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 21.



który obiecuje.<sup>24</sup> Obietnica dana ludziom to dopiero początek nadziei, nadziei nie tylko człowieka, że błogosławieństwa otwierają drogę do Ojca, ale też nadziei Ojca, że wolny syn ofiarowaną nadzieją przyjmie. „Bóg, proklamując błogosławieństwa, składa swą tajemniczą nadzieję w ręce człowieka.”<sup>25</sup> Przyjęcie nadziei Boga to wiara, jest ona wyborem Tego, który wybrał jako pierwszy, to Bóg skierował swój głos do człowieka i czekał (czeka) na odpowiedź, to On powierzył się w swej nadziei jako pierwszy.<sup>26</sup> Ewangeliczne tworzenie nadziei nie polega na tym, żeby pokazać człowiekowi nieznaną przyszłość, ale na tym, żeby pokazać mu (K)ogoś, w kim może złożyć swe nadzieje,<sup>27</sup> żeby powiedzieć mu, że „Chrystus to powiernik nadziei”<sup>28</sup>. Bóg proponuje człowiekowi nadzieję, której przyjęcie oznacza powierzenie siebie (T)temu, który powierzył się pierwszy. Chwila powierzenia siebie to zasadniczy moment wiary – *fides*, czyli wierności wybranych i wybierających, Boga i człowieka, wierności temu, który poświadcza – Chrystusowi.<sup>29</sup> Chrześcijańska wiara to szczególnego rodzaju wierność w nadziei, to więź Boga z człowiekiem, człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem, bo przez drugiego prowadzi droga do Boga.

Jeżeli człowiek odpowie na Jego wybranie i w Nim złoży swą nadzieję, uczyni ją nieśmiertelną. Jest on wolny, może to zrobić, ale nie musi. Bóg nie zmusza człowieka, by uczynił Go swym powiernikiem, On tylko proponuje i czeka.

## 2. ZDRADA (W) NADZIEI

Zdrada zawsze pojawia się tam, gdzie obok człowieka jest drugi człowiek. Pojawia się tam, gdzie ktoś kogoś spotkał, gdzie rozpoczął się ludzki dramat. Czym jest zdrada? Co znaczy zdradzić? Dlaczego zdradzam? Jaki jest sens i logika zdrady? Poszukiwania odpowiedzi są próbą refleksji nad tajemnicą zła<sup>30</sup>, wprowadzającą w świat zupełnie innych wartości – anty-

<sup>24</sup> Por. J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 162 lub tenże, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 103.

<sup>25</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 95.

<sup>26</sup> Por. J. Tischner, *Książd na manowcach*, Kraków 1999, s. 109.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 18.

<sup>28</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 283.

<sup>29</sup> Por. J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 31 i J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 334.

<sup>30</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 247.

wartości. Zdradzić to obiecywać i obietnicy nie dotrzymać, zdradzić to zawieść, zawieść drugiego i jego nadzieję. Nadzieję, którą mi powierzył i jako też jego samego zawartego w tej nadziei. Zdradzić nie mogę każdego, ale jedynie tych kilku spotkanych, tych, którzy powierzyli mi swą nadzieję, zdrada jest „przywilejem powiernika nadziei”<sup>31</sup>. Tischner pisze, że „zdradzić to coś więcej niż tylko: nie być wiernym. Znaczą: obiecywać wierność, a następnie zdradzić”<sup>32</sup>, znaczą: „zerwać więzy powiernictwa.”<sup>33</sup> Zdradą może być nieobecność przy tym, któremu obecność obiecaliśmy, odejście – ucieczka w chwili potrzeby. Może też nią być świadome wydanie (T)tego, który się nam powierzył. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze „zdradą bierną”, w drugim ze „zdradą czynną”<sup>34</sup>. Powiernik może zdradzić jawnie i w ukryciu, można zdradzić, pomimo że kiedyś naprawdę chciał być wiernym i dlatego, że przyszedł tylko po to, żeby zdradzić. Falszywy powiernik pozostaje przy powierzającym się, ale obecność jest tylko cielesna, on tak naprawdę nigdy nie był prawdziwym powiernikiem i nigdy nie przyjął nadziei, jest obecny, bo realizuje jakiś cel, czeka, aż drugi powierzy się, żeby można go było zdradzić. Tak, chciał i zdradził, pytanie tylko, czy wiedział, że poprzez jego zdradę drugi może stracić wszystko – „przede wszystkim sam duchowy organ wierności, władzę powiernictwa”<sup>35</sup>. W zdradzie wiem, że drugi może mnie zdradzić, ale nie znaczą to, że ja mogę zdradzić drugiego,<sup>36</sup> jestem wolny i zdrada nie determinuje mojego postępowania, zawsze mogę wznieść się ponad siebie i zacząć wszystko od początku, od nowego zawierzenia i nowego przyjęcia powiernictwa.

W teatrze zdrady na scenie stoją: zdradzony i zdradzający. Pierwszy kiedyś zaufał i powierzył swą nadzieję, dziś zamiast wiary–nadziei, że powiernik nie zdradzi, ma wiedzę, iż powiernik zdradził. Drugi zdradza. Dlaczego zdradza? Czy zdradzał zawsze, czy od jakiegoś momentu swego życia? Co spowodowało, że już nie chciał być wierny, jakie zło i ból strąciły go w te ciemności, czym uwiodła go kraina zdrady? Pytań przybywa z każdą chwilą.

<sup>31</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 85.

<sup>32</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 258.

<sup>33</sup> Tenże, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 108.

<sup>34</sup> Por. J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 178.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 144.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 88.

## ZDRADZAJĄCY

Wiemy, że człowiek jest zdolny do zdrady, że człowiek zdradza. Zapytajmy, kim jest człowiek, który zdradza, skąd przychodzi i dlaczego zdradza? Czy zdradzając drugiego, zdradza tylko jego, czy też w jakiś sposób także siebie? Pytanie to, choć początkowo może wydać się dziwne, po chwilowym zastanowieniu doprowadza nas do wiedzy, że zdradzając nadzieję drugiego, zdradzam nie tylko jego, ale też siebie, zdradzam siebie jako tego, który tę nadzieję przyjął, siebie jako powiernika nadziei. Jaka droga wiedzie do zdrady drugiego? Zdaje się, że może być ona dwojaka: albo od początku przychodzę z zamiarem zdradzenia, albo też gdzieś, na drogach życia, zmieniam zdanie i decyduję się zdradzić. Dlaczego zmieniam zdanie? Przyczyn może być wiele, ale wszystkie one sięgają korzeniami jakiejś niezdolności do heroizmu, słabości w chwili próby. Człowiek powierzył mi swoją nadzieję, chciałem dochować wierności, ale okazało się, że nie potrafię, zdradziłem. Zdrada nie ma usprawiedliwienia, nawet jeżeli drugi zdradził pierwszy, ja nie musiałem brać z niego przykładu, mogłem zdobyć się na heroizm niezdradzenia zdrajcy, mogłem spojrzeć na Chrystusa i zrozumieć, że można. Mogłem, ale nie uczyniłem tego.

Przypadek człowieka, który chciał zdradzić, który przyszedł tylko po to, żeby zdradzić, wydaje się nieco bardziej złożony, on wiedział, co chce uczynić, był tego świadomy. Czyżby zło ucieleśniło się w człowieku? Zdradzający staje się kusicielem i kusi drugiego, by mu się powierzył, obiecuje wierność i obecność. Ktoś uwierzył, zaufał i oddał w jego ręce swoją nadzieję. Człowiek powierzył się kusicielowi. A kusiciel? Zapytajmy, co zrobi kusiciel. „Czy kusiciel dotrzyma tego, co obiecał? Kusiciel nie chwyta wyciągniętej ręki. Kusiciel zdradza”<sup>37</sup>, po to przecież jest kusicielem. Człowiek się pomylił, myślał, że drugi nie zawiedzie, że dochowa wierności. Teraz już wie, że się pomylił, wiedza przyszła jednak dopiero po upadku, prócz bólu przyniosła jednak jeszcze coś: kusiciel jest zdolny do wzajemności! Przyszedł i zaproponował przyjęcie nadziei, kusił, by powierzyć mu nadzieję, „akt kuszenia wyłania się z horyzontu jakiejś wzajemności”<sup>38</sup>. Kusiciel jest „zdolny do wzajemności”, czyli nie jest stracony, można go jeszcze ocalić. Kusiciel jest człowiekiem. To otwiera nowy horyzont rozmyślań, możliwe staje się, że zdradzanie jest w jego przypadku nie tylko ciosem wymierzonym w nadzieję drugiego, działaniem z premedytacją, ale też rozpaczliwym wołaniem o pomoc... Co wtedy? Kim go nazwać?

<sup>37</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 225.

<sup>38</sup> Tamże, s. 249.

Gdzie umieścić i jak uratować? Pytania te ukazują kierunki dalszych rozważań.

Zdrada „wydobywa na jaw ranę, w której spoczywa ból przejawiający się we wszystkich innych bólach. Dano mi istnienie na próbę. (...) Moje istnienie jest więc owocem braku zaufania, owocem zdrady. Jestem tu na ziemi odmowy.”<sup>39</sup> Rysuje się próba przedstawienia zdradzającego jako tego, który sam został zdradzony. Czy zdradzony naprawdę, czy tylko w swojej własnej pewności–przekonaniu, to jest już zupełnie inna sprawa. W każdej zdradzie słyhać głos szyderstwa, które chce ogłosić bezsens istnienia polegający na tym, że dobro musi zginąć w walce ze złem,<sup>40</sup> że ten, kto zaufa, zostanie zdradzony, że istnienie każdej nadziei to tylko kwestia czasu. Ale czy na pewno? Czy szyderstwo jest tu konsekwentne? Czy ono samo nie ma nadziei, że zdradzona będzie wszelka nadzieja? Jeżeli tak, to czy szyderstwo nie ma przypadkiem nadziei na nadzieję? Może treść tej nadziei nie jest najlepsza, ale zawsze jest to jakaś nadzieja, jest więc na czym tworzyć, pytanie tylko, czy ktoś zechce i czy się odważy. Człowiek? Czy można wymagać od niego aż tyle? Bóg? Chyba tylko On.

Nie idealizujmy jednak zdradzających, nie wznosmy dla nich ofiarnych ołtarzy, bo może i nas zdradzą, mówiąc, że o pomoc ani nie prosili, ani jej nie potrzebowali. Wróćmy do dwóch dróg do zdrady, w pierwszej zdrajca przychodzi jak dobro, bez masek i zasłon, przychodzi, ale jest słaby, ulega kuszeniu zła, ulega złu, staje po jego stronie i zdradza powierzoną mu nadzieję, zdradza drugiego, zdradza człowieka. W drugiej zdrajca przychodzi do drugiego jak zło, w masce piękna i wierności, przychodzi i kusi, by mu się–siebie powierzył w swej nadziei. Przychodzi do drugiego tylko po to, żeby pozyskać jego nadzieję, a później ją zdradzić, przychodzi z podjętym postanowieniem. Zdradza drugiego, ale nie zdradza siebie.

Dwie drogi do zdrady drugiego, dwie o nich pewności, dwie pewności o krocącym nimi człowieku, to wiele, ale nam trzeba prawdy. Jaka zatem jest prawda, której szukamy? O pierwszym przypadku prawda mówi to, co mówiła już pewność; człowiek zdradził i wiedział, że zdradził, człowiek poznał prawdę, tak się złożyło, że była ona już w pewności. O drugim przypadku mówi ona, że zdradzam nie tylko drugiego, ale i siebie. Zdradzam siebie jako człowieka zdolnego przyjąć powiernictwo nadziei, siebie jako powiernika nadziei. Jedyne, czego nie zdradzam, to podjęte postanowienie, moja decyzja, tyle że decyzja nie jest nigdy mną, choć przeze

<sup>39</sup> Tamże, s. 265.

<sup>40</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 265.

mnie jest podjęta. Nie jest mną, ale jest podjęta przeze mnie jako tego, który uległ kuszeniu zła i użyczyl mu tym samym swej twarzy jako maski.

#### POKONANI PRZEZ ZDRADĘ

Wkraczamy w krainę pokonanych przez zdradę. Wychodzą ku nam i mówią: „Zdradzam, bo sam zostałem zdradzony”<sup>41</sup>, „raz zdradzony człowiek będzie czuł »uraz« przed powierzeniem swego zaufania po raz drugi”<sup>42</sup>. Mówią, że „zdradzeni czują się zwolnieni z obowiązku wierności”<sup>43</sup>, „zdradzeni stają się coraz bardziej niezdolni do wierności”<sup>44</sup>. „Zdradzajmy! Zdradzajmy, bo nas zdradzono (...) jestem zdradzony, więc zdradzam.”<sup>45</sup>

Człowiek został zdradzony, patrzy na otaczających go ludzi i albo postrzega każdego z nich jako potencjalnego zdrajcę, kogoś, kto może skrzywdzić, i wtedy wie, że trzeba być pierwszym, zdradzić, zanim zostanie się zdradzonym. Albo też patrzy na ludzi i wie, że nie przyszli, żeby zdradzać, że może nawet chcą być wierni, patrzy na nich i wie, że są po to, żeby on mógł ich zdradzić, żeby mógł po raz kolejny zranić, tak jak zraniono jego. Zna ból zdrady, wie, jak uderzać, żeby bolało.

Zdrada rzeczywistniona przez człowieka niszczy miejsca, w których może on być z drugim człowiekiem, niszczy dom i niszczy warsztat pracy<sup>46</sup>. Mówi, że nic w świecie nie jest pewne, że nie ma w nim podstaw dla stałości, że aby iść naprzód, trzeba zdradzać to, co jest. Mówi, że warunkiem postępu jest zdrada. Przedstawia człowieka jako istotę zmienną, która nie musi dziś dotrzymać tego, co kiedyś obiecała, bo nie jest już tym, kto obiecał, bo ten ktoś już dawno przeminął.<sup>47</sup> Zdrada chce tworzyć świat, w którym pielgrzym ani nie powierza nadziei, ani jej nie przyjmuje, w którym nie ma zaufania, nie ma jutra i nie ma wczoraj. W którym wspomnienie doznanej zawodu przekreśla możliwość dobrego przeżywania – wspomnienia przeszłości (tam jest zadany cios), jak i oczekiwania przyszłości (bez nadziei człowiek niczego nie jest w stanie oczekiwać). Tym, których pokonała, pozostawia tylko teraźniejszość, zachęca, aby używali

<sup>41</sup> Tamże, s. 259.

<sup>42</sup> Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 74 lub J. Tischner, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 36.

<sup>43</sup> J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, dz. cyt., s. 70.

<sup>44</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 144.

<sup>45</sup> Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 262.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 247.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 86.

chwili, bo jutro może przyjść nawet potop, wprowadza człowieka w po-gański świat<sup>48</sup>, w którym nie ma (T)tego, co nigdy nie zdradza i zawsze świadczy o wierności.

W świecie pokonanych przez zdradę człowiek mówi: „zdradzam, bo zostałem zdradzony”, nie myśli o drugim jako takim jak on człowieku, który jak on powierza komuś swą nadzieję i pragnie, by jej nie zdradzono. Nie myśli o drugim jako o sobie sprzed zdrady, zanim został zdradzony. Chociaż może właśnie myśli, może za oko chce wybić oko, a za ząb ząb. Może, ale czy jeżeli ktoś poznał i zrozumiał, jaką wartość ma oko, jakim brakiem jest jego utrata i jak boli, czy może narażać drugiego na to zło, czy może mu je zadawać? Wydaje się, że ktoś, kto mówi „zdradzam, bo zostałem zdradzony”, sam nie rozumie, co znaczy zdrada, zdrada nadziei, wie za to, czym jest urażona duma. Czyżby ci, którzy powierzyli swą nadzieję i zostali zdradzeni, ci, którzy już wiedzą, co to znaczy być zdradzonym, nie mogli zdradzać, bo zostali zdradzeni? Czyżby zdradzać, bo zostali zdradzeni, mogli tylko ci, których nie nadzieję, ale dumę zdradzono, a raczej zraniono? Czyżby matka, której zabito dziecko, która ten ból przeżyła i poznała jego ogrom, mogła zabić dziecko innej matce? Dla znalezienia odpowiedzi wyjdźmy nieco poza teksty Tischnera i spójrzmy na dwóch ludzi: jednemu zraniono nadzieję, a drugiemu tylko dumę. Pierwszy czuje ból, ogarniają go żal, smutek, rozpacz – emocje, widzi świat przez pryzmat swego bólu, oddany we władanie emocji wychodzi ku drugiemu, by zdradzać, by się mścić. Gdy emocje już opadną, gdy człowiek może spojrzeć zdradzie w twarz, gdy może zrozumieć, czym ona jest i jak rani, gdy może dołączyć do tego swoje przeżycia, wtedy nie jest w stanie zdradzić. Drugi, ten, którego dumę zraniono, może nie zrozumieć, że to była tylko duma, i wtedy będzie zdradzał w pewności o doznanej zdradzie nadziei, może zatrzyma się na tym etapie na zawsze, a może kiedyś zrozumie, że to była tylko (chora) duma. Może też być tak, że od początku będzie wiedział, że to nie była zdrada nadziei, ale urażenie dumy, i co wtedy? Wtedy, jeżeli uzna, że duma to on, jeżeli umieści w niej całą swoją wartość – całego siebie, będzie zdradzał, broniąc siebie, odda się emocjom i pójdzie szukać zemsty, może zatrzyma się tu i będzie zdradzał zawsze, a może kiedyś zrozumie, że duma to nie on. Może być też tak, że człowiek ten od początku zrozumie, że zraniono tylko jego dumę, że duma należy do niego, a nie on do niej, że jego wartość znaczy więcej, i wtedy nie będzie zdradzał drugiego człowieka. Wydaje się, że nie może zdradzać ten, kto wie – rozumie, czym jest zdrada, kto ją przeżył i nie podlega już emocjom.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Miłość niemilowana*, dz. cyt., s. 29.

Ludzie spod znaku „zdradzam, bo zostałem zdradzony” tworzą wokół siebie zakłętą kręgę, z których z każdym dniem coraz trudniej wyjść. Zamykają się w sobie i trwają tak niczym monady pełne bólu. Można ich zostawić, pozwolić, by dalej zdradzali, ale można też zapytać, jak wyrwać ich z zakłętego kręgu zdrady. Co lub (K)kto może pomóc? Czy może człowiek, czy też tylko Bóg? Zamknięty w kręgu zdrady nie chce spotkać drugiego, nie chce się na niego otworzyć, nie chce mu zawierzyć, nie chce budzić w sobie nadziei. Jest w nim jakiś niezaleczony i czule pielęgnowany ból, ból urażonej dumy, ból zamknięcia się na drugiego, jakieś „nie” wobec drugiego jako wartości, dlatego też ów drugi nie jest w stanie mu pomóc. Może zatem trzeba (K)kogoś lub czegoś więcej? Może trzeba łaski, miłości do osoby, nadziei? Może trzeba Boga?

Może tyle, że człowiek jest wolny, a Bóg i łaska nie zmuszają, ale oczekują akceptacji, oczekują „tak” z wnętrza człowieka. Trzeba zatem, aby wolny człowiek chciał przestać zdradzać, aby chciał mieć nadzieję, aby chciał ją w sobie obudzić.

#### POKONANIE ZDRADY

Są pośród zdradzonych tacy, co pomimo że sami zostali zdradzeni, nie zdradzają, tacy, co pomimo zdrady powierzają swe nadzieje jeszcze raz, tacy, co wybaczyli i zrozumieli. Zostali zdradzeni, a jednak ryzykują jeszcze raz. Dlaczego? W imię czego? Czego lub (K)kogo potrzeba, co może być aż tak ważne, że człowiek jest gotów powtórnie zaryzykować samego siebie?

Dla tych, co pokonali zdradę, wzorem i nauczycielem jest (T)ten, którego zdradzono, a który pomimo to przebaczył i pozostał wierny. Ci, co pokonali zdradę, dokonali tego, bo jest On – Chrystus, nauczyciel wierności – mocniejszej niż zdrada. Bo otworzyli się na głos Ewangelii, która nie zamyka oczu na zdradę, ale traktuje ją jak próbę nadziei i pomaga przez to przewyciężyć horyzont zdrady znacznie szerszym horyzontem nadziei.<sup>49</sup> Bo, gdzieś u kresu bólu zdradzonej nadziei, usłyszeli wykraczający poza porządek zdrady i zła płacz anioła – symbol pojawiającej się obietnicy, żal nad klęską dobra i człowieka. Głos ten objawił im się jako światło i chwała, jako nowa przestrzeń nadziei,<sup>50</sup> zaczęli dążyć do tego, by coś w sobie odbudować, coś zaleczyć, by nigdy nie zadać drugiemu bólu, jakiego sami do-

<sup>49</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 87.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 256-257.

znali. Zrozumieli, że różne bywają ludzkie nadzieje i różne ich zdrady, że są nadzieje mniej i bardziej istotne, że jest też nadzieja najistotniejsza. Można powierzyć drugiemu jedną ze swych mniejszych nadziei lub też jedną z tych większych, on może każdą z tych nadziei zdradzić. Zdrada nadziei boli, ale ból zdradzonej nadziei na odwiedzinie w chorobie boli inaczej niż ból zdradzonej miłości. Różne są rany zdradzonych nadziei, jedne wymagają czasu i refleksji, by się zaleczyć, drugim żaden czas nie pomoże, trzeba czegoś więcej. Jeżeli pielgrzym powierzył drugiemu swą mniejszą nadzieję, zdrada boli, ale ból ten nie jest aż tak mocny, by w jakiś sposób godzić w to, co w nim najczulsze, najbardziej jego. Siła takiej zdrady nie jest w stanie zabić w człowieku zdolności do ponownego powiernictwa nadziei. Jeżeli jednak człowiek ofiarował komuś jedną ze swych najistotniejszych nadziei, to być może jej zdrada będzie tak ogromnym bólem, że nie będzie już w stanie powtórnie powierzyć drugiemu swej nadziei. Zdrada najistotniejszej nadziei człowieka uderza w niego najmocniej, cóż zatem jest jego najistotniejszą nadzieją i komu ją powierza? Czy można zdradzić najistotniejszą nadzieję człowieka? Nie, nie można i wiedzą to ci, co pokonali zdradę. Nie można dlatego, że powiernikiem tej nadziei nie jest człowiek, ale Bóg, a On – jako jedyny – nie zdradza nigdy. Bóg i wiara – oto szansa pokonania zdrady. Trzeba, by człowiek zrozumiał, że nigdy nie jest zdradzony do końca, że zdradzone mogą być tylko jego mniejsze nadzieje. Że (T)ten, któremu powierzył samego siebie, nie zdradził i nie zdradzi. Co jednak z ludźmi, którzy nie uświadamiają sobie, że powiernikiem ich najistotniejszej nadziei jest Bóg, nie zaś człowiek? Co, jeżeli powierzający swą nadzieję jest agnostykiem?

### 3. MIŁOŚĆ

Miłość to kolejny etap naszej wędrówki. Tischner powiada, że „miłość i nadzieja idą ze sobą w parze. Czasem na pierwszy plan wysuwa się miłość, czasem nadzieja”<sup>51</sup>, człowiek, który nie kocha, ma nadzieję, że kiedyś pokocha i zostanie pokochany. Człowiek, który kocha, ma nadzieję, że jego miłość przetrwa wszelkie życiowe próby, że przyniesie szczęście i będzie wieczna. Skąd miłość w nadziei? Skąd nadzieja w miłości? W jednym z tekstów Tischnera czytamy: „miłość w swej istocie to wzajemne powiernic-

<sup>51</sup> Tenże, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 18.

two nadziei<sup>52</sup>, wzajemne – pomiędzy człowiekiem i człowiekiem oraz człowiekiem i Bogiem. Kiedyś na ziemię przyszedł Chrystus i nakazał miłość nie jako mgliste marzenie, ale jako możliwy do zaistnienia fakt, tak narodziła się największa z ludzkich nadziei, prawdziwa miłość jest w zasięgu serca człowieka. Jeżeli człowiek będzie chciał, miłość na pewno przyjdzie, jeżeli pokocha, będzie pokochany<sup>53</sup>. „Miłość »stała się przykazaniem«, aby mogła stać się przedmiotem ludzkiej nadziei<sup>54</sup> i dlatego też dziś prawdziwa miłość jest stale przedmiotem nadziei człowieka<sup>55</sup>.

Miłość odsłania przed człowiekiem inny – nowy świat i innego – nowego człowieka. Mówi, że ostoja pielgrzyma nie jest ani abstrakcyjne prawo dziejów, ani żadna klasa społeczna, ale serce człowieka, w którym można złożyć część swego wypełnionego nadzieją serca.<sup>56</sup> Mówi, że człowiek jest dobry, bo jest zdolny do miłości, że tak długo jak długo będzie kochał i miał nadzieję na miłość, zło nie będzie miało do niego dostępu. Rdzeniem świata i człowieka jest miłość, że wszystko, co jest, jest „osadzone” na miłości. Oparty na miłości, na dobru, nigdy nie jest całkiem zły, zawsze można go naprawić.<sup>57</sup> Miłość uczy bezinteresowności i cierpliwości. Kto kocha, musi umieć czekać, składać ofiarę, odradzać się i umierać, pojąć zasadę, że kto chce zachować życie, straci je, a kto je straci, ten je zachowa. W miłości człowiek składa drugiemu dar – ofiarowuje samego siebie, po to, by odzyskać siebie poprzez jego miłość. Kierując się zaufaniem do drugiego i nadzieją, że odwzajemni on miłość, darowuje mu siebie uboższego, a otrzymuje bogatego. Bogatego w miłość, wciąż rosnącą nadzieję i zaufanie. Nadzieja jest tu siłą przenikającą, podtrzymującą i rozwijającą miłość. Człowiek czeka i ma nadzieję, że niezależnie od wszystkiego drugi kiedyś miłość odwzajemni, że jego miłość nie tylko wyjdzie cało z każdej sytuacji próby, ale że stanie się dzięki niej jeszcze mocniejsza i głębsza.

W życiu pielgrzyma ważna jest miłość i nierozłączna z nią nadzieja, kochając, zawsze kocha z nadzieją. Kogo jednak kocha? I kogo może kochać? Odpowiedź znajdujemy w *Miłości niemiłowanej*: „człowiek ma w życiu trzy podstawowe miłości: miłość do siebie, miłość do bliźniego i mi-

<sup>52</sup> Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 162 i tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 103 oraz por. J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 195.

<sup>53</sup> Por. J. Tischner, *Dar nadziei*, „Przewodnik katolicki”, 26.10.1975, nr 43, s. 2.

<sup>54</sup> Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 84.

<sup>55</sup> Por. tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 115.

<sup>56</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 91.

<sup>57</sup> Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., Kraków 1999, s. 211 i 214 oraz tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 52.

łość do Boga<sup>58</sup>. Wszystkie one są jednakowo ważne, bez miłości do samego siebie nie można mówić o miłości do drugiego człowieka, a bez miłości do drugiego o miłości do Boga. Nie może też być tak, że ktoś kocha Boga, a nie kocha siebie i drugiego człowieka. Miłość pielgrzyma jest miłością prawdziwą tylko wtedy, gdy kocha zarówno siebie, drugiego, jak i Boga.

#### MIŁOŚĆ SAMEGO SIEBIE

Kto nie potrafi kochać siebie, nie potrafi kochać innych ludzi, jak zresztą może kochać tych, co są dalej, skoro nie kocha tego, który jest najbliższy. Miłość człowieka do samego siebie wyrasta z trzech zasadniczych źródeł: z instynktu samozachowawczego, prawa rozwoju i miłości Boga.<sup>59</sup> Instynkt domaga się istnienia za wszelką cenę, człowiek ma dbać nie tylko o swoje dzisiejsze istnienie, ale też o przedłużenie go poprzez potomstwo. Ma widzieć w sobie zarazem kontynuację tych, którzy byli, jak i zapowiedź tych, którzy będą. Człowiek wiedziony instynktem postrzega siebie jako „coś”, na istnieniu czego zależy trwającemu światu i samemu życiu. Człowiek dostrzega, że musi być cenny, ważny i potrzebny, to rodzi w nim poczucie własnej niezbędności i wartości, z których wynika miłość do tego, co cenne, ważne, potrzebne, niezbędne i wartościowe. Pielgrzym jest twórcą samego siebie, dziełem i artystą, który wie, że najpiękniejsze arcydzieła rodzi miłość, że można z nią pokonać wszelkie trudy i przeszkody własnego samorozwoju. Trzecie źródło omawianej miłości to Bóg i Jego miłość do człowieka. „Dowodem” tej miłości jesteśmy my sami, nasze istnienie, gdyby Bóg nas nie umiłował, nie istnielibyśmy. (Może by nas nigdy nie stworzył, a może by stworzył i później pozbawił istnienia...) Boża miłość do człowieka jest najbardziej podstawowym źródłem miłości człowieka do samego siebie, jeżeli On nas kocha, to znaczy, że jest w nas dobro, i jeżeli On nas kocha, to jak nie możemy kochać siebie my sami.<sup>60</sup> Pielgrzym, patrząc na miłość, jaką darzy go Stwórca, dostrzega, że niekochanie siebie byłoby powiedzeniem Bogu, że się pomylił, kochając to, co kochania nie jest warte. Nie kochając siebie, człowiek sugerowałby Bogu, że zawarte w ludziach Boże podobieństwo i obraz to za mało, by oczekiwać miłości. „Obraz i podobieństwo” – odsłoniła się prawda ukazująca, że kochając siebie, kocha

<sup>58</sup> Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 77.

<sup>59</sup> Por. tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 71.

<sup>60</sup> Por. tamże.

człowiek także Boga, że brak miłości do siebie to jakby brak miłości do Boga.

Wiemy już, skąd miłość do samego siebie, spójrzmy teraz na możliwe jej postacie. Człowiek może kochać właściwie i niewłaściwie. Miłość niewłaściwa to miłość, która popadła w skrajności, uległa degradacji i stała się albo ubóstwieniem siebie, albo nienawiścią do siebie.<sup>61</sup> W przypadku ubóstwienia człowiek wierzy, że wszystko, czego dokonał na tym świecie, dokonał sam, że nie potrzebny mu do pomocy żaden Bóg, bo sam jest na miarę Boga i może wszystko poznać, stworzyć i odkryć sam. W drugiej sytuacji miłość, a raczej jej brak, powoduje, że człowiek patrzy na siebie i nic nie widzi. Nic nie może być przedmiotem jego miłości, szacunku ani żadnych innych afirmujących uczuć.

Jeżeli są miłości niewłaściwe, to jaka jest właściwa? Właściwa miłość nie jest skrajnością, ale syntezą i pojednaniem nienawiści do siebie i ubóstwienia siebie. Właściwa miłość siebie samego jest też miłością własnego ciała.<sup>62</sup> Źródłem tej miłości jest również Bóg, to On stworzył człowieka z ciałem, to On uznał, że dobre było i piękne było. Dobre i piękno wymagają miłości, dobre i piękne ciało wymaga miłości. Nie miłując ciała, mówimy Bogu, że pomylił się, oceniając to, co stworzył. Pielgrzym, mimo że już wie, iż trzeba kochać swe ciało, musi jednak uważać, bo miłość ciała, jak każda inna, może zagubić swą istotę i stać się swą własną karykaturą, fałszywym odbiciem w krzywym zwierciadle. Niebezpieczeństwa czyhające na miłość ciała to nadmierne ubóstwienie ciała z jednej strony i skrajne potępienie i poniżenie go z drugiej. Człowiek może wszystkie życiowe wartości podporządkować ciału i płynącym z niego przyjemnościom, może zatopić się w świecie prymitywnego erotyzmu i do tego stopnia umiłowić własne popędy (już nie ciało!), żeby podporządkować im – ich zaspokojeniu wszystkie swoje działania. Druga skrajność może doprowadzić do niepotrzebnego umartwiania ciała, odmawiania mu jakiegokolwiek wartości, nazywania siedliskiem grzechu i bramą zła. Także i w tej miłości trzeba, by człowiek pojednał skrajności i pamiętał, że Bóg powiedział: „dobre było”.

#### MIŁOŚĆ DRUGIEGO CZŁOWIEKA

Człowiek kocha, jego miłość chce być wyznaniem, a nie odpowiedzią. Nie chce czekać, aż drugi wyzna. Chce przychodzić i wyznawać,

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 71-73.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 75-76.

nawet wtedy, gdy żadnych wyznań nie słyszy: „kochaj, bo Kocham”<sup>63</sup>. Słowa te wyrażają nie tylko to, co jest, ale też nadzieję na to, co może być – co będzie, bo nadzieja ufa i wierzy, że miłość zostanie odwzajemniona. Miłość do drugiego zmienia rozumienie siebie i świata. W dotychczasowy horyzont wartości wprowadza tego, kogo Kocham, jego dobro i obecność. Od chwili, gdy on zniknie, zniknie też cały świat, a gdy on wróci, wróci cały świat. Miłość sprawia, że ludzie z każdym dniem nabierają coraz większej pewności, że świat jest stworzony specjalnie dla nich, dla zaistnienia ich miłości. Uważają, że nawet największe bogactwa ziemi są niczym, jeżeli nie ma wśród nich miłości do drugiego człowieka i „od” drugiego człowieka. „Do” i „od”, bo miłość „w jedną stronę” to miłość nieodwzajemniona, a taka nie jest pełnym szczęściem.

W miłości zawarta jest szczególna sprzeczność między pragnieniem posiadania i nieposiadania umiłowanego. Tischner pisze, że „miłość chce umiłowanego mieć (...) jednak to umiłowanie doprowadza do tego, że umiłowany przestaje być sobą. W ten sposób miłość jakby podcina własne korzenie: przestaje być miłością do innego, staje się miłością samego siebie.”<sup>64</sup> Ja posiadam ukochanego, ja zmieniam go swoją miłością w kogoś innego niż był, zmieniam jego sposób i miejsce istnienia, zagarniam go i całego umieszczam w sobie. Istnieje też w miłości „tendencja przeciwna: żeby pozwolić umiłowanemu być, być sobą”<sup>65</sup>, żeby pozwolić być temu, co inne.<sup>66</sup>

Ten, kto kocha, wie, co znaczy ofiara, zaufanie i wierność. Człowiek wyrzeka się siebie w imię miłości, ofiarowuje siebie drugiemu, a zarazem przez to ofiarowanie odzyskuje i otrzymuje siebie. Kochający wierzy kochanemu, ufa mu nawet wtedy, gdy zawodzą wszelkie rozumowe racje, gdy znikąd nie widać żadnej rady, wiedzy czy pociechy. Jedyne, co jest, to miłość pełna nadziei i ona ma wystarczyć – ona wystarcza. Miłość żąda rzucenia się w ciemność, pielgrzymowi będzie się wydawać, że to już koniec, a później przyjdzie rozwiązanie. Ważne jest tylko, by pielgrzym chciał rzucić się w ciemność,<sup>67</sup> by zaufał swej miłości. Co jednak z tymi, którzy nie tyle, że nie zechcą, ale nie odważą się rzucić? Jak stworzyć na miłość tych, co boją się kochać, boją się zaufać i powierzyć? Kto ma ich nauczyć miłości? Tu zaczynają się problemy i rysują dalsze horyzonty rozmyślań. Można wedle rady tekstów Tischnera liczyć na to, że człowiek odkryje

<sup>63</sup> Por. tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 289; tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 89 oraz J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 189-190.

<sup>64</sup> J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 89.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Por. tenże, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 103.

<sup>67</sup> Por. tenże, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 68-70.

w sobie miłość, jaką darzy go Bóg, ale co się stanie, jeżeli nie odkryje? Co wtedy mu powiedzieć i jak ocalić przed światem, w którym miłość przytrafia się tylko innym? Pytania te nie są w żadnym przypadku zarzutami do Tischnera, który był myślicielem głęboko chrześcijańskim i miał prawo oprzeć swe rozważania na Bogu.

#### MIŁOŚĆ BOGA

Wszystko zaczyna się od miłości, bo sam „Bóg jest Miłością”. Bóg pokochał człowieka, nie czekając, aż ten miłość odwzajemni, pokochał bezinteresownie i wspaniałomyślnie. W imię tej miłości stworzył człowieka, przebaczył mu i sam stał się człowiekiem, by swą śmiercią odkupić winy umiłowanego. Miłość jest racją wcielenia. Wszystko dokonało się z racji miłości do człowieka.<sup>68</sup> Bóg kocha człowieka, kocha go, pomimo że jest radykalnie inny; kochając go takim, jakim jest, pozwala mu być. Między Bogiem a człowiekiem pojawia się miłość, która chce ogarnąć wszystko, co istnieje. Miłość ta nie daje się nigdy do końca wypowiedzieć. Człowiek nie znajduje odpowiednich słów, którymi mógłby wyznać Bogu swą miłość, Bóg znajduje, ale gdyby objawił człowiekowi całą swą miłość i „pełnię Siebie, człowiek by tego objawienia nie wytrzymał, umarłby”<sup>69</sup>. Paradoks uczuć: miłość nie pozwala wyznać miłości, bo ta oznaczałaby śmierć umiłowanego. Dwie „istoty”, które łączy największa z możliwych miłości, nie mogą wyznać jej słowami. Dlatego też czynią ją zasadą wszystkich swych działań, chcą wyrazić ją czynami. Bóg pokazuje pielgrzymowi, jak kocha lilie i wróble, po czym dodaje: „ciebie Kocham bardziej”, człowiek pokazuje Bogu, jak kocha innych ludzi, i mówi: „Ciebie Kocham bardziej.” Co, jeżeli człowiek nie kocha innych? Wtedy traci najważniejszą z możliwości – najważniejszy ze sposobów okazania Bogu swej miłości.

Tischner przypomina podstawową prawdę, iż „chrześcijaństwo jest religią miłości”<sup>70</sup>, a miłość jest jądrem wiary. Z miłości przepełnionej wiarą rodzi się nadzieja na nowe istnienie, Bóg umiłował człowieka i już wszystko jest możliwe. Człowiek nie zginie, zostanie zbawiony. W niebie nadzieja całkowicie przemieni się w miłość, bo nie będzie już zagrożona żadnym ryzykiem i żadną rozpaczą.<sup>71</sup> Dojrzała wiara zawsze wie, czym jest miłość,

wie, że miłość rodzi nowe życie – Chrystus przyszedł, by dać życie. Bóg pierwszy umiłował człowieka, a człowiek – Adam – zgrzeszył, zranił i odrzucił Jego miłość. Ten, kto wybrał, został odrzucony, mimo to nie odszedł i nie przestał kochać. Wciąż czeka, aż człowiek odwzajemni miłość<sup>72</sup> i złoży w Nim swą najistotniejszą nadzieję, a przez to i wszystkie pozostałe. Odwzajemnienie Bożej miłości to odnalezienie swego miejsca na ziemi i kiedyś poza nią. Tu, na tym świecie, gdzie miłość jest wiecznym przedmiotem nadziei, może człowiek spotkać Chrystusa, nauczyciela nadziei i miłości. Może przez miłość Chrystusa uczyć się miłości do Boga. Jeśli pielgrzym umiłuje Miłość, stanie się naprawdę wolny, porzuci wszystkie swe lęki i niepokoje, stanie się prawdziwym pielgrzymem miłości i nadziei.

#### Sommario

L'uomo drammatico non vive nel mondo da solo, intorno a lui ci sono altri uomini. In *Libro del pellegrino* J. Tischner scrive che „la speranza viene dall'uomo insieme ad un altro uomo. Perché per un uomo un altro uomo è sempre una promessa ed un adempimento di una promessa”<sup>73</sup>. Può promettere la fedeltà, l'amore o la verità e può mantenere la promessa o non mantenerla. In quel momento inizia un dramma nel dramma ed un tradimento della speranza. La speranza in un certo modo rende possibile il rapporto con un altro uomo, senza di essa il pellegrino non verrebbe incontro all'altro. Le sorti della storia interumana della speranza possono essere varie. Noi – seguendo l'autore della *Filosofia del dramma* – guarderemo più da vicino quelle che sembrano essere le più importanti: il deposito fiduciario della speranza, il tradimento della speranza ed anche la relazione fra la speranza e l'amore, la speranza di un amore perfetto.

L'affidamento della speranza è legato all'incontro con l'altro. Ai vari incontri si uniscono varie proposte di realizzazione comune dei valori, diverse speranze e diversi affidamenti della speranza, diversi sia per quanto riguarda il contenuto che la loro importanza.

<sup>68</sup> Por. tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 97-98.

<sup>69</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, dz. cyt., s. 91.

<sup>70</sup> J. Tischner, D. Zańko, J. Gowin, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 32.

<sup>71</sup> Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, dz. cyt., s. 101 i s. 197.

<sup>72</sup> Por. J. Tischner, *Filosofia dramatu*, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>73</sup> Tenże, *Il libretto del pellegrino*, Varsavia 1996, s. 22.



L'uomo affida all'altro le proprie speranze, l'altro può essere fedele o tradire. Tradire vuol dire promettere e non mantenere la promessa. Tradire significa deludere, deludere l'altro e la sua speranza. La speranza che lui mi ha affidato ed in un certo senso anche lui stesso contenuto in quella speranza. Il depositario può tradire apertamente e di nascosto.

Con la speranza è legato anche l'amore. Nella vita del pellegrino sono importanti l'amore e la speranza da esso inseparabile, il pellegrino amando, ama sempre con la speranza. Dentro di noi abita la speranza dell'amore perfetto. L'uomo che non ama spera che un giorno amerà e sarà amato. Quello che ama spera che il suo amore supererà tutte le prove della vita, che porti felicità e sarà eterno. L'amore scopre all'uomo un altro, cioè un mondo nuovo e un altro, cioè un uomo nuovo. L'uomo è buono, perché è dotato di amore, finché amerà e avrà la speranza dell'amore, il male non potrà vincerlo.

ANETA ADAMCZYK, doktorantka na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Zajmuje się myślą filozoficzną Józefa Tischnera.  
E-mail: aneta.adamczyk@poczta.fm

## DYSKUSJE I PUBLIKACJE

BEATA KOLEK

### WOBEC OSTATECZNEJ MOŻLIWOŚCI

Ks. Józef Makselon (red.), *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, s. 364

„Nasze bycie jest byciem ku śmierci” – pisał Heidegger i trudno się z tym stwierdzeniem nie zgodzić. Każdy z nas, w bardziej lub mniej uświadomiony sposób, zdaje sobie sprawę z tego faktu, choć łatwiej zaakceptować nieuchronność śmierci czyjejś niż własnej. Z drugiej strony zauważamy pewnego rodzaju dystans w stosunku do podejmowania tematu przemijania i śmiertelności człowieka – powszechność zagadnienia jest tylko pozorna. Dlaczego tak się dzieje? Choć z pewnością taki stan rzeczy można tłumaczyć na wiele sposobów, najprostsza odpowiedź wydaje się oczywista – boimy się tego, czego nie potrafimy wyjaśnić, ogarnąć rozumem i kontrolować. Jednak niechęć i zdystansowanie nie mogą usprawiedliwiać omijania tematu śmierci i – paradoksalnie – jej wpływu na nasze życie. Tym wszystkim, którzy nie unikają, a nawet są zainteresowani wspomnianą problematyką, przychodzi z pomocą książka pod redakcją ks. Józefa Makselona pt. *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*.

Chociaż tematyka książki może się wydawać dość zawężona, tak na prawdę jest wręcz odwrotnie. By uświadomić sobie rozległość zagadnień tanatologicznych, warto zwrócić uwagę na artykuł ks. prof. J. Makselona *Główne wątki badań tanatopsychologicznych*. Przedstawiając dwa zasadnicze nurty zainteresowania tanatopsychologów, jakimi są: charakterystyka postaw wobec śmierci oraz analiza doświadczenia umierania, autor uwrażliwia czytelnika na inne, nie mniej ważne, poruszane w książce zagadnienia – doświadczenie żałoby i osierocenia, samobójstwo czy problem eutanazji.

Ze względu na sposób opracowania poszczególnych tematów publikacje podzielono na część teoretyczną i badania empiryczne. Wśród zagadnień teoretycznych, oprócz wspomnianego wyżej artykułu, możemy znaleźć m.in. opracowania dotyczące samobójstwa (ks. Cz. Cekiera), żaloby (ks. J. Dziedzic), samotności (A. Latawiec). Inni autorzy natomiast przybliżają psychologiczne koncepcje śmierci i stającego wobec niej człowieka, prezentowane przez klasyków psychologii, takich jak: K. Dąbrowski (J. Mikołajczyk), A. Kępiński (s. A. Zaucha RM) czy V. E. Frankl (ks. M. Wolicki). Przedstawione analizy pokazują, że obok rzeczywistości śmierci nie można przejść obojętnie, gdyż egzystencjalne pytania, do których zagadnienie śmierci zdecydowanie należy, wkomponowują się w całość istnienia człowieka.

Refleksji tanatologicznej z pewnością sprzyjają sytuacje graniczne, czyli wydarzenia, wobec których nie można pozostać obojętnym. Do takich sytuacji należy rzeczywistość nieuleczalnej choroby, która prowokuje myślenie o śmierci nie tylko u samego chorego, ale i w całym jego otoczeniu. W kontekście pracy z chorymi terminalnie ważnym i często dyskutowanym problemem jest pytanie: Czy zawsze należy mówić pacjentowi prawdę o jego stanie zdrowia? O tych i innych problemach psychologa klinicznego pracującego z chorymi terminalnie możemy się dowiedzieć z artykułu ks. M. Stepulaka. W oparciu o specjalistyczną literaturę autor analizuje problemy etyczno-zawodowe, z jakimi spotyka się psycholog pracujący w szpitalu. Ważną konkluzją tego artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność jak najwcześniejszej edukacji etycznej studentów psychologii i medycyny, którzy w przyszłej praktyce zawodowej z pewnością będą musieli stawać wobec różnego rodzaju dylematów.

Druga część książki obejmuje badania empiryczne i praktyczne opracowania związane z problematyką tanatopsychologiczną. W każdym artykule, po krótkim, teoretycznym wprowadzeniu, autorzy prezentują własne badania i ich interpretację w świetle uzyskanych wyników. Z licznych opracowań możemy się dowiedzieć, jak stosunek człowieka do śmierci własnej czy innych osób koreluje z poczuciem bezpieczeństwa (o. M. Bartoś), poczuciem sensu, zadowolenia i zdolnością do empatii (o. J. Bielecki), skłonnościami narcystycznymi (ks. J. Szymoń) czy religijnością (ks. B. Grulikowski, ks. L. Jażdżewski; J. Śliwiak; ks. M. Wandrasz). Ponadto możemy prześledzić, jak ogólny i religijny rozwój wpływa na kształtowanie się postaw człowieka wobec rzeczywistości egzystencjalnej (ks. F. Głód, ks. M. Jarosz oraz ks. R. Jaworski i P. Świercz). Przedstawiając postawy katechizowanej młodzieży wobec cierpienia i lęku, ks. F. Głód zwraca uwagę na znaczącą różnorodność odpowiedzi wśród respondentów. Mimo iż większość z 589 przebadanych zgadza się z faktem nieuchronności śmierci człowieka, a w cierpieniu widzi wartość uszlachetniającą, to tylko u 14,9% młodzieży cierpienie wywołuje współczucie a u 7% obojętność. Zważywszy na dobór respondentów (młodzież katechizowana), zastanawiające jest, że jedynie 11,9% badanych uznaje śmierć za początek nowego życia, a aż 6,3% twierdzi, że życie najlepiej zakończyć samobójstwem. Podobną kwestię poru-

sza artykuł ks. R. Jaworskiego i P. Świercza, dotyczący stosunku dzieci i młodzieży do śmierci. Ważnym rozróżnieniem, jakie tam spotykamy, jest wyszczególnienie stosunku do: śmierci w ogólności, śmierci własnej, śmierci osób bliskich, śmierci osób obcych, śmierci widzianej na ekranie i do śmierci zwierząt. Każda z tych kwestii jest osobno opisana i analizowana, co nie przeszkadza wyciągnąć bardziej ogólnych wniosków. Badania wykazały, iż mimo że młodzi ludzie uważają śmierć za integralną część życia, to rzadko podejmują refleksję na jej temat i zasadniczo nie zastanawiają się nad przemijaniem swoim czy swoich bliskich. W oparciu o te stwierdzenia autorzy przedstawiają wskazania pedagogiczne mające uświadomić rodzicom i wychowawcom konieczność rozmawiania z młodzieżą na tematy śmierci i przemijania.

Jak już wspomniano, z problematyką śmierci i umierania nieodłącznie związany jest temat pomocy nieuleczalnie chorym. W artykule *Rozwój ruchu hospicyjnego w Polsce* J. Stokłosa opisuje historię powstawania na terenie Polski kolejnych hospicjów oraz prezentuje statystyczne dane dotyczące zarówno liczby i rodzajów hospicjów, jak i sposobu ich funkcjonowania. Poruszając problematykę hospicyjną, nie sposób pominąć zagadnienie wolontariatu, który odgrywa nieocenioną rolę w pomocy nieuleczalnie chorym. Wydaje się być oczywiste, że osoby decydujące się na takie zaangażowanie muszą mieć określone predyspozycje. Tej tematyki dotyczy artykuł H. Klimaszewskiej i ks. C. Opalacha pt. *Wolontariat hospicyjny – analiza psychologiczna na przykładzie lubelskiego hospicjum dla dzieci*. Po krótkiej charakterystyce wolontariatu, ze szczególnym uwzględnieniem wolontariatu hospicyjnego, autorzy przedstawiają badania dotyczące określenia rodzinnych, religijnych i osobowościowych uwarunkowań wolontariuszy. Uzyskane i opracowane wyniki prowadzą autorów do wniosku, że mimo iż badani wolontariusze charakteryzują się dojrzałą osobowością (w rozumieniu Allporta), to jednak podwyższony poziom niepokoju respondentów sugeruje konieczność pomocy duszpastersko-psychologicznej. Przeprowadzone analizy dają możliwość szczegółowego określenia warunków pomocy, jak i podania praktycznych wskazówek w tym kierunku.

Zarówno bliżej omówione badania, jak i inne, przedstawione w części praktycznej, analizy i wnioski prowadzą nie tylko do pogłębionej refleksji, ale i praktycznych działań, które mogą być podejmowane w razie nieprawidłowego odniesienia człowieka do śmierci i w tym kontekście do życia i siebie samego.

Niewątpliwą zaletą książki jest szeroki zakres poruszanej problematyki. Część teoretyczna zawiera osiem, część praktyczna jedenaście artykułów dotyczących różnych aspektów odnoszenia się człowieka do śmierci i przemijania; powszechność faktu śmierci stwarza bowiem możliwość badania i opisywania jej na wielu płaszczyznach.

Analiza zamieszczonych tekstów daje możliwość zapoznania się z wieloma zagadnieniami, które w dużym stopniu mogą być związane z problemami życia codziennego. Szczególnie interesujące w tym względzie są analizy empiryczne. Niemniej jednak niektóre z przedstawionych tekstów, ze względu na nauko-

wy charakter, mogą się okazać zbyt trudne dla przypadkowego czytelnika. Wydaje się, że zarówno opracowania teoretyczne, jak i zaprezentowane badania wymagają pewnego zorientowania w temacie. Szczególnie jest to widoczne w przypadku analizowania opracowań statystycznych, które niekiedy przybierają postać tabel pełnych liczb i skrótów (ks. R. Jaworski, P. Świercz; ks. M. Jarosz). W przypadku wspomnianych artykułów dobrze jest mieć chociażby podstawową wiedzę na temat statystyki i pojęć używanych w kontekście badań empirycznych, gdyż wydaje się, że autorzy taką wiedzę czytelnika milcząco zakładają.

Trudności w interpretacji wyników statystycznych nie muszą oznaczać, że całość książki jest nieprzystępna. Zwłaszcza wśród opracowań teoretycznych można znaleźć wiele cennych informacji na temat opisywanych zjawisk, które niewątpliwie poszerzają wiedzę ogólną i mogą okazać się przydatne w życiu codziennym. Należy jednak pamiętać, że przedstawiana książka jest opracowaniem naukowym i mimo iż porusza problemy jak najbardziej codzienne i powszechne, to mówi o nich językiem często dość hermetycznym.

Mając na uwadze zarówno niewątpliwe zalety, jak i wspomniane trudności, warto jednak sięgnąć po prezentowaną książkę. Mimo iż nie wszystkie artykuły mogą się wydawać ciekawe i warte przestudiowania, dobrze jest mieć świadomość zakresu problematyki przemijania i tego, jaki wpływ na nasze życie może mieć i niewątpliwie ma fenomen śmierci.

BEATA KOLEK, ur. 1980, doktorantka na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej.

PIOTR DUCHLIŃSKI

## O OTWARTOŚCI TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO

A. B. Stępień, *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzna i logiczna*, TN KUL, Lublin 2005

Antoni B. Stępień należy do czołowych przedstawicieli polskiego tomizmu egzystencjalnego, który określa jako w niektórych kwestiach fenomenologizujący. Należy bez wątpienia do tych wyjątkowych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego, który od początku swojej drogi zmagania się z filozofią postanowił otworzyć ten kierunek na dialog z współczesną filozofią – na początku (lata 60. i 70. XX wieku) z marksizmem, potem z fenomenologią, zwłaszcza z jej ontologiczną wersją reprezentowaną przez R. Ingardena, i z filozofią analityczną (zwłaszcza szkołą lwowsko-warszawską). Wydane ostatnio przez Towarzystwo Naukowe KUL *Dwa wykłady. Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzna i logiczna* stanowią z jednej strony owoc tych konfrontacji w postaci prezentacji własnego stanowiska filozoficznego, jakie do tej pory, od lat 50. ubiegłego wieku, A. B. Stępień kształtował, z drugiej zaś ukazują, iż twórczo stawia on stare problemy, poszukując nowych dróg ich rozwiązania.

W podtytule książki dowiadujemy się, że chodzi o przyczynek do ukazania relacji między teorią bytu (przedmiotu) a logiką. Książka ta zawiera dwa monograficzne wykłady autora: z roku 1967/1968, dotyczący punktu wyjścia w filozofii, następnie powtórzony w 2001/2002, oraz z roku 1999/2000, którego tematyka koncentrowała się na problematyce poznania filozoficznego.

W książce tej Stępień prezentuje swoje stanowisko w kwestii teorii poznania, metafizyki oraz ontologii (teorii przedmiotu). Podejmuje kwestie stosunku

klasycznie pojmowanej metafizyki do rozwijanej od XX wieku teorii przedmiotu. Natomiast teoria relacji służy autorowi jako ilustracja, za pomocą której pokazuje on, iż między teorią bytu a logiką zachodzi ściśle określona współpraca. Zauważmy, że Stępień nie jest pierwszym filozofem z grona tomistów egzystencjalnych, który podjął wątek określenia relacji między filozofią bytu (metafizyką) a logiką. Już w latach 50. kwestią wzajemnych relacji metafizyki i logiki zajmował się S. Kamiński, metodolog metafizyki, następnie zaś J. Herbut, który interesował się formalnym opracowaniem teorii analogii.

## 1. STANOWISKO W TEORII POZNANIA

Poglądy w dziedzinie epistemologii kształtowały się u Stępnia już od czasów pracy magisterskiej, którą poświęcił zagadnieniu niemożliwości teorii poznania w ujęciu Nelsona. Faktyczny wpływ na ukształtowanie się własnej propozycji teorii poznania miały prowadzone przez filozofa dyskusje z jednej strony z tomiściami egzystencjalnymi (E. Gilson i M. A. Krąpiec), z drugiej – z fenomenologami (Ingarden) oraz analitykami ze szkoły lwowsko-warszawskiej.

Skonstruowanie koncepcji teorii poznania wymaga poprawnego sformułowania punktu wyjścia, zakłada odwołanie się do jakiegoś ideału wiedzy i koncepcji uzasadnienia epistemicznego, a także umieszczenia teorii poznania w ramach racjonalnej koncepcji poznania naukowego. Program realizacji teorii poznania musi dotyczyć, po pierwsze, ustalenia przedmiotu teorii poznania, metody oraz celu. W tej kwestii Stępień idzie po linii klasycznej metodologii nauk. Na początku ustala kwestie punktu wyjścia. Zasadniczo wymienia cztery znaczenia terminu „punkt wyjścia”: „1) pierwsze czynności w uprawianiu pewnej dziedziny nauki (np. postawienie pierwszych pytań), 2) Pierwsze tezy uznane w danej nauce (odpowiedź na pewne pytania, ale również założenia tych pytań), 3) Pierwsze dane do zbadania, 4) Pierwsze dane do przyjęcia (nie są to tezy, lecz dane, na których podstawie formułujemy tezy)” (s. 17). Za obowiązujące uznaje dwa pierwsze znaczenia.

Od strony metodologicznej teoria poznania ma charakter autonomiczny (s. 19), jej przedmiotem jest poznanie, będące „źródłem informacji o jakichś przedmiotach, które jawią się jako fenomeny naszej świadomości” (s. 19). Celem teorii poznania jest ocena wartości naszych ujęć poznawczych. W kwestii metody Stępień wyraźnie nawiązuje do metody fenomenologicznej (czy też nie do transcendentnej?), sięga również do tradycji filozofii analitycznej, wykorzystując elementy analizy semantycznej języka. Relacje między przeżyciami poznawczymi nie mają charakteru przyczynowego (teza przyjęta od fenomenologów), lecz opierają się na związkach intencjonalnych. W punkcie wyjścia teorii poznania przyjmuje: „1) istnienie poznania (tzn. czynności świadomej, przeżywanej jako poznawanie), 2) pierwotne rozróżnienie przeżyć poznaw-

czych i niepoznawczych (zróznicowania tego Stępień nie opiera na definicji, lecz na fenomenologicznym wglądzie) (...), 3) samozwrotność i refeleksywność ludzkiego poznania (poznajemy nasze przeżycia poznawcze i ich rezultaty, 4) istnienie stałego podmiotu poznającego, samoświadomego swoich czynności i stanów” (s. 19). Motywem podjęcia badań epistemologicznych jest fakt zachodzenia (fenomenologiczna dana) w naszym poznaniu złudzeń oraz błędów poznawczych. Ten fakt jako fenomenologiczna dana (Stępień idzie tu za Ingardenem) pozwala na uchylenie zarzutu, iż teoria poznania już w punkcie wyjścia konstruuje swoją problematykę badawczą. Tymczasem, jak zakłada Stępień, żadna konstrukcja przedmiotu teorii poznania nie jest możliwa. Teoretyk poznania staje po prostu wobec pewnego faktu, który generuje różnego rodzaju problematyzujące pytania, które w swoim epistemicznym zapotrzebowaniu „domagają” się takiej eksplanacji, która zadośćczyniłaby ich poznawczym roszczeniom. Podmiot bowiem chce wiedzieć nie tylko, dlaczego popełnia błędy poznawcze, dlaczego w jego kognitywnej praktyce notorycznie pojawiają się pewne rozbieżności poznawcze, chce także wiedzieć, jak można tych błędów uniknąć, jak odróżnić poznanie wiarygodne, trafnie informujące, od poznania niewiarygodnego, wprowadzającego w błąd.

Stępień sformułował punkt wyjścia teorii poznania w duchu internalistycznym. Na pytanie o możliwość uzyskania prawomocnej wiedzy o zachodzeniu przeżyć poznawczych odwołuje się, za Ingardenem, do uzasadnienia epistemicznego opartego na intuicji przeżywania. Poznanie w swojej funkcji informacyjnej jako przedmiot epistemologii nie może być zdefiniowane ani też nie może zostać dowiedzione. Stępień poznanie traktuje jako „daną” fenomenologiczną, której można tylko doświadczyć w specjalnej formie samoświadomości, jaką jest intuicja przeżywania. „Dzięki intuicji przeżywania, czyli refleksji współtowarzyszającej, nie tylko na bieżąco mamy świadomość tego, co przeżywamy, ale dzięki temu unikamy ciągu w nieskończoność, nie musimy bowiem odwoływać się do ciągu w nieskończoność, żeby udowodnić sobie to, co aktualnie świadomie przeżywamy” (s. 44). Stępień ma ten sam problem co Ingarden, jest nim kwestia *petitionis principii* w epistemologii. Chodzi o to, najogólniej rzecz biorąc, w jaki sposób podmiot (kognitywny) może mieć dostęp do spełnianych przez siebie czynności poznawczych. Można iść drogą refleksyjnego uprzedmiotowienia przeżyć poznawczych, co jednak nie rozwiązuje problemu, lecz naprowadza nas na *regressus ad infinitum*. Akt refleksji jest bowiem czymś z zewnątrz dodanym do przeżycia. Poza tym tutaj chyba najbardziej ujawnia się „normatywizm” epistemologii, tak Ingardena, jak i Stępnia. Teoria poznania uprawiana w duchu „normatywnym” zakłada jako prawomocną „normę” poznania (kryterium), która musi spełniać takie własności epistemiczne, jak: adekwatność, oczywistość, niezawodność. Takie w przekonaniu Ingardena i Stępnia spełnia intuicja przeżywania. Zaznajamia ona podmiot poznający z faktem zachodzenia (przeżywania) przeżyć poznawczych, lecz nie na takiej zasadzie, jak czyni to refleksja. Intuicja przeżywania, czyli inaczej samoświadomość, jest „czymś”

immanentnym zarówno w strukturze każdego przeżycia, jak i aktu refleksji. Jest ona ekwiwalentem tomistycznej koncepcji *refelxio in actu exercito*. Intuicja przeżywania uprawomocnia fakt zachodzenia przeżyć poznawczych, niweluje groźbę ciągu w nieskończoność oraz ugruntowuje możliwość autonomicznej teorii poznania.

Stępień jest świadomy trudności teoretycznych, jakie niesie ze sobą zaproponowana strategia uzasadnienia. Intuicja przeżywania ściąga niechybnie zarzut niebezpieczeństwa zamknięcia się w sferze immanencji. Autor recenzowanej pracy trudność tę omija w sposób następujący: odwołując się ponownie do tego, „co dane” w sposób fenomenologiczny, twierdzi, iż „dane” te ujawniają, że podmiot nieustannie przekracza swoją własną immanencję świadomości. Dane jest przede wszystkim doświadczenie pewnego rodzaju dynamizmu świadomości. Intuicja przeżywania odsłania, iż każde przeżycie świadomościowe jest dane jako dalszy ciąg poprzednich spełnionych już faz. Każde przeżycie transcenduje zatem swoją jednorazową terażniejszość, ponieważ jest ujęte w klamry struktury protencjonalno-retencjonalnej. „W ten sposób przekraczam – pisze Stępień – immanencję swojej świadomości. Po pierwsze, przekraczam immanencję terażniejszości chwili za pomocą retencji i protencji. Po drugie, poprzez moje »ja«, egotyczność mojego przeżycia, przekraczam to »teraz«. Po trzecie, przekraczam je przedmiotami, z którymi mam do czynienia (do których się odnoszę) w aktach świadomości” (s. 54). Świadomość podmiotu poznającego jest świadomością, która otwarta jest na różnego rodzaju transcendencję. Nie jest tylko „przestrzenią” doświadczenia własnej podmiotowości, immanencji, lecz również miejscem, z którego tryskają intencjonalne akty, skierowane ku transcendentnym przedmiotom. Stępień nie rozstrzyga tutaj, o jakie przedmioty chodzi, albowiem teoretyka poznania (co przyjmuje za Ingardenem) nie tyle interesuje kwestia istnienia przedmiotów poznania, co kwestia aktów poznawczych, w których przedmioty te się uobecniają. Okazuje się zatem, że internalistyczny punkt wyjścia nie zawęży teorii poznania tylko do sfery immanencji.

Na zakończenie prezentacji stanowiska Stępnia w teorii poznania zwróćmy uwagę na kilka metodologicznych aspektów autonomicznej teorii poznania. Koncepcję tę cechuje autonomizm polegający na tym, iż teoria poznania jest niezależna w punkcie wyjścia od wszelkich szczegółowych nauk o poznaniu, nie zakłada w sposób dogmatyczny żadnych z przesłanek tych nauk ani też w uzasadnieniu twierdzeń nie posługuje się obowiązującymi w nich metodami. Idealem wiedzy, do którego odwołuje się lubelski filozof, jest koncepcja epistemologii jako wiedzy niedogmatycznej, która sama w oparciu o własne środki uzasadnia swoje twierdzenia. Tak pojęta epistemologia ma charakter metanauki, której celem jest ocena wartości poznań, dokonujących się także w innych naukach. Propozycja koncepcji teorii poznania, o czym wspominałem już na początku, wiązała się z dyskusją, jaką Stępień prowadził z tomistami egzystencjalnymi (środowisko KUL, przede wszystkim z M. A. Krapcem). Nie miejsce

tutaj na przypomnienie, jak wygląda projekt epistemologii w ujęciu Krapca, ale został on podany w wątpliwość w wielu polemicznych publikach Stępnia. Wedle jego propozycji epistemologia jest metodologicznie niezależna od metafizyki, ma inny punkt wyjścia, przedmiot, cel i metodę. W aspekcie epistemologicznym teoria poznania urasta do rangi filozofii pierwszej. Ocenia ona bowiem w aspekcie wartości poznawczej tezy metafizyki. Stępień oczywiście nie neguje faktu uprawiania metafizyki poznania. Jest ona ważnym działem, który ukazuje ontyczne, uniesprzeczniające racje poznania w ogóle. Nie jest ona jednak w stanie zastąpić autonomicznej teorii poznania. Autonomiczna teoria poznania, w przeciwieństwie do metafizyki poznania, ukazuje, iż poznanie nie jest konsekwencją relacji przyczynowych i że nie da się sprawności kognitywnych podmiotu wyjaśnić poprzez odwołanie się do mechanizmu bytu. Stanowisko w kwestii metodologicznego statusu epistemologii względem metafizyki nie pozostaje oczywiście bez wpływu na poglądy metafizyczne Stępnia, które w *Dwu wykładach...* zaprezentował w swojej pełnej i dojrzałej formie.

## 2. ROZUMIENIE METAFIZYKI

Zasadniczo Stępień opowiada się za metafizyką klasyczną uprawianą w duchu tomizmu egzystencjalnego. W swoich poglądach metafizycznych odstąpił on jednak od „twardego rdzenia” tomistycznej wykładni metafizyki, wchodząc zaś w dyskusję ze współczesnymi nurtami filozoficznymi (przede wszystkim fenomenologią ontologiczną Ingardena i niektórymi pomysłami analityków ze szkoły lwowskiej), ubogacił on metafizykę klasyczną poprzez odświeżenie jej aparatury pojęciowej. Swoje pierwsze metafizyczne deliberacje Stępień ogłosił już w latach 60., w książce *Wprowadzenie do metafizyki*. Trzeba tutaj wspomnieć, iż stanowi ona – w moim przekonaniu – drugi projekt, jaki od lat 50. pojawił się w środowisku lubelskiej szkoły filozofii klasycznej. Pierwszym był bowiem projekt Krapca i Kamińskiego, zawarty w pionierskiej jak na owe czasy pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*. Stępień rozwinął własny program badań metafizycznych; jego zreby pojawiają się także w *Dwóch wykładach*.

Analizy metafizyczne Stępnia cechuje, podobnie zresztą jak było to w przypadku teorii poznania, dbałość o początkowe rozstrzygnięcia metodologiczne. Celem tych ustaleń jest przede wszystkim determinacja punktu wyjścia metafizyki. Teoria bytu, zgodnie z wcześniej przywołanymi ustaleniami, ma zupełnie inny punkt wyjścia niż epistemologia, ponieważ jest od tej ostatniej metodologicznie niezależna. Jeśli epistemologia wychodzi od tego, „co jest dane” w strumieniu świadomości, nie rozstrzygając, czy to istnieje, czy nie, metafizyka postępuje wprost przeciwnie. Wychodzi ona od tego, „co jest dane” właśnie jako istniejące. Wedle tego jest ona związana z problematyką istnienia. Posiada w przeciwieństwie do epistemologii przedmiotowy punkt wyjścia. Zdaniem

Stępnia, przystępując do badań metafizycznych, trzeba ustalić „minimalną bazę wyjściową, aby nie narazić się na zarzuty sceptyczne w punkcie wyjścia metafizyki: należy ograniczyć się do tego, co niepowątpiewalne (niepowątpiewalne minimum potrzebne do uprawiania metafizyki) i wystarczające do postawienia pytania o rację istnienia i o rację uformowania czegoś. Takim punktem wyjścia metafizyki jest przyjęcie dwóch twierdzeń: 1) istnieją (co najmniej) dwa różne byty, 2) istnieje przynajmniej jeden byt zmienny. (...) Wobec tych bytów stawiamy pewne pytania. Pytania o to, dlaczego coś istnieje i dlaczego jest takie, a nie inne” (s. 87–88). Tezy te umieszczone w punkcie wyjścia „sumują naszą wiedzę empiryczną o otaczających nas przedmiotach” (s. 88). Ważną zaletą tak zdeterminowanego punktu wyjścia jest jego minimalne teoretyczne zaangażowanie. Inaczej dzieje się w przypadku pytań, które stawiamy po adresem tych powyższych danych. Są to pytania, które ujawniają już odpowiedni ładunek teoretyczny. Pytania te, na co zwraca uwagę Stępień, winny być tak postawione, aby udzielona na nie odpowiedź stanowiła eksplikację „danych” zawartych w punkcie wyjścia.

To, co jest dane, jest jakoś określone, w sobie zdeterminowane, treściowo uposażone. Wszak aby dwa byty między sobą różniły się, każdy z nich musi być jakoś wewnętrznie określony oraz musi istnieć. Wobec tych nieodpartych danych narzuca się, zdaniem Stępnia, pierwsza „definicja czy określenie bytu: byt to to, co jest jakoś określone w sobie i istnieje” (s. 89). Jest to, jak twierdzi filozof, trzecia teza początkowych ustaleń dotyczących punktu wyjścia. Kolejnym pytaniem, jakie metafizyk stawia pod adresem „bytu”, jest pytanie o konieczne warunki bycia bytem. Jest to pytanie teoretycznie najbardziej zaawansowane, które pełni także funkcję dyrektywalną w procesie pojęciowo-twórczym, jakim jest separacja. Stępień uznaje metodę separacji jako obowiązującą dla metafizyki. Wykładnia tej metody w jego ujęciu różni się jednak od tego, jak przedstawiają ją na przykład Krąpiec czy jego uczeń Maryniarczyk. Stępień podchodzi do metody separacji bardziej analitycznie. Wyróżnia sześć etapów formowania pojęcia bytu. I tutaj konieczne trzeba zauważyć, że Stępień rozróżnia empiryczne i teoretyczne pojęcie bytu. Przypuszczam, że z empirycznym pojęciem bytu mamy do czynienia na poziomie pierwszych trzech tez, które wiążą się z punktem wyjścia metafizyki, zaś z teoretycznym pojęciem bytu mamy do czynienia wtedy, kiedy uzyskujemy odpowiedź na pytanie o to, jakie są konieczne warunki bycia bytem (s. 92–93).

Pierwszym etapem separacji jest stwierdzenie różnorodności „tego, co” istnieje w percepcji. „Z istnieniem czegoś pierwotnie stykamy się w różnych typach aktów doświadczenia. Tak jest w spostrzeżeniu zmysłowym zewnętrznym i spostrzeżeniu zmysłowym wewnętrznym (somatycznym), również w introspekcji, w przypomnieniu, w percepcji *alter ego*. W tych różnych rodzajach doświadczenia stykamy się z istnieniem czegoś. Zastajemy pewne przedmioty, zastajemy je jako obecne dające znać o sobie, świadczące o tym, że tutaj tak a tak, że są takie a takie” (s. 105). Tutaj zachodzi pierwsza różnica między

Stępnem a tomistami. Poznanie istnienia nie dokonuje się dla Stępnia w ramach sądenia egzystencjalnego, jak chcą tego na przykład Krąpiec czy Maryniarczyk. Sąd egzystencjalny nie jest typem poznania bezpośredniego, lecz sam domaga się swojego epistemicznego uprawomocnienia w poznaniu bezpośrednim, a takim jest poznanie spostrzeżeniowe. Zatem sąd jest czymś wtórnym wobec spostrzeżenia. W tej akurat kwestii w łonie tomizmu egzystencjalnego nie ma zgodności, Stępień nie jest tutaj wyjątkiem, podobne stanowisko zajmuje także B. Bakies, E. Morawiec, S. Ziemiański. Etap drugi separacji jest etapem formowania sądów egzystencjalnych, w nich wszak ma miejsce świadoma afirmacja danych w spostrzeżeniach różnorodnych bytów, kolejnym, trzecim krokiem jest formowanie sądów orzecznikowych, za pomocą których dochodzi do wydobycia zestawu par opozycyjnych akcentujących różnorodność bytów. Na tym etapie ma miejsce kategoriale, pogrupowanie bytów. Jest to tym samym przejście do czwartego etapu, na którym dokonuje się już zreflektowane odróżnienie tego, co kategoriale, i tego, co transcendentalne (powszechnobytowe, dotyczące każdego bytu). Na etapie piątym stawia się pytanie o konieczne warunki bycia bytem, a udzielenie odpowiedzi na to pytanie wprowadza nas na szósty i ostatni etap procesu formowania pojęcia bytu, na którym dochodzi się do tego, że to, co transcendentalne, sprowadza się do bytu jako jedności zdeterminowanej treści, która istnieje (s. 93). Właściwie rzecz biorąc, „separacją jest tylko ten trzeci etap zestawiania par sądów, które wskazują na różnorodność (pod wieloma względami) bytów. Wydaje się – argumentuje Stępień – że głównym punktem operacji formowania pojęcia bytu jako bytu jest (1) rozróżnienie tego, co kategoriale i transcendentalne, (2) i zadanie pytania o konieczne warunki bycia bytem” (s. 94). „Odpowiadając na pytanie o warunki konieczne bycia bytem, istnienia czegokolwiek, przechodzimy do szóstego etapu, wieńczącego cały proces (czyli operację formowania pojęcia bytu), mianowicie intelektualnie dostrzegamy, że warunkami tymi mogą być jedynie określona treść i istnienie. Syntezą (syntetycznym ujęciem) tego dostrzeżonego warunku koniecznego jest zasada tożsamości, która jednocześnie jest definicją bytu jako bytu, ustalającą, że byt jest określoną treścią istniejącą (inne formuły zasady tożsamości: każdy byt jest bytem, każdy byt jest tym, czym jest, istniejąc). Później, analizując dalej warunki konieczne bycia bytem, wydobywamy i formujemy następne warunki w postaci zasady niesprzeczności, zasady wyłączonego środka, zasady podwójnego przeczenia i zasady racji (dostatecznej) bytu” (s. 103). Byt, który powstaje dzięki separacji, ma charakter pojęcia teoretycznego, jest już pewnym rozumieniem bytu w znaczeniu empirycznym. Tak rozumiany byt jest przedmiotem metafizyki. Jego desygnatem jest „to, co realnie” istniejące niezależnie od aktów świadomości. Taki byt istnieje w sposób obiektywny. Stępień, powołując się na aparaturę pojęciową Ingardena, pisze, iż byt realny cechuje się transcendencją strukturalną; żadna część tak rozumianego bytu realnego nie jest efektywną częścią świadomości. Akt świadomości nie może niczego zmienić w tak rozumianym bycie, a świadomość jest bezsilna

wobec istnienia realnego. Zdaniem Stępnia metafizyka operuje takim pojęciem bytu, którego konieczne warunki determinacji odsyłają w pierwszej kolejności do jego realnych desygnatów.

### 3. TEORIA BYTU CZY TEORIA PRZEDMIOTU?

Stępień porusza także problematykę relacji między teorią bytu, czyli klasycznie pojmowaną metafizyką, a teorią przedmiotu. Szczególny rozkwit teorii przedmiotu datuje się na początek XX wieku (choć historyczne jego początki sięgają już czasów średniowiecza), wiąże się on z takimi nazwiskami, jak F. Brentano, A. Meinong, E. Husserl, R. Ingarden, K. Twardowski, by wymienić tylko tych najważniejszych.

Kiedy pojawia się problem teorii przedmiotu? Aby go naświetlić, Stępień raz jeszcze powraca do operacji formowania przedmiotu metafizyki, czyli do separacji. Otóż punktem wyjścia separacji jest doświadczenie tego, co faktycznie istnieje w świecie empirycznym. Pytając następnie o konieczne warunki bycia bytem, odkrywa się, iż należy do nich treść (istota) oraz istnienie (akt bytu). Warunki te, zdaniem Stępnia, determinują byt realny. Tak uformowane pojęcie bytu ma charakter transcendentny. Transcendentalność jego jest uwarunkowana w analogicznej relacji, jaka zachodzi między istotą a istnieniem. I tutaj pojawia się problem rozszerzenia pojęcia bytu na inne sposoby istnienia, bez zawężania go tylko do sposobu realnego, z tym zaś związana jest kolejna kwestia: czy odkryte dla bytu realnego warunki bycia bytem spełniają się dla innych sposobów istnienia. Metafizyk stoi tutaj przed nie lada dylematem teoretycznym polegającym na rozstrzygnięciu, czy nie należałoby zatem przejść od transcendentności (istota i istnienie) do powszechnobytowości (akcentującej istotę (treść), strukturę bytu, z pominięciem istnienia). „Czy należy – pyta autor – poprzestać na jednej teorii bytu, czy też należy odróżnić teorię bytu i teorię przedmiotu lub ontologię. Czy logika interpretowana nie jako teoria związków między wyrażeniami, lecz rozumiana jako teoria związków między przedmiotami, stanami rzeczy, jest zakresowo szerszą teorią względem metafizyki?” (s. 128). Udzielając odpowiedzi na te pytania, autor czyni to z dużą wnikliwością analityczną. Dokonuje najpierw rozróżnienia znaczeń tego, czym jest „przedmiot” i „byt”. Wyróżnia trzy znaczenia terminu „przedmiot”: „1) Cokolwiek, co jest jakieś (niezależnie od tego, czy istnieje, czy nie istnieje, nawet niezależnie od tego, czy może zaistnieć, czy nadaje się do istnienia); dla tego znaczenia słowa „przedmiot” rezerwuje słowo „obiekt”, 2) To, co pomyślane lub uświadomione („lub” w znaczeniu alternatywy zwykłej niewyłączającej) lub to, co daje się pomyśleć, uświadomić; aktualny lub potencjalny przedmiot intencyjnego odniesienia naszych aktów świadomości. Przedmiot to tyle co przedmiot pomyślany lub przedmiot, do którego można się odnieść w akcie świadomości, 3) Przedmiot naszej intencji, ale wzięty wyłącznie jako korelat tej intencji świa-

domości” (s. 118). Jeśli zaś chodzi o pojęcie „bytu”, Stępień wyróżnia trzy jego znaczenia. I tak byt to: „1) To, co istnieje realnie lub w jakiś sposób nieprzypadkowy, wiąże się z tym, co realne (wąskie znaczenie; niektórzy chcieliby nawet zacieśnić je do bytu aktualnego), 2) To, co istnieje lub istnieć może, »istnieć może« należy rozumieć również w sensie czystej możliwości, nie tylko w sensie możliwości realnej, czyli możliwości arystotelesowskiej (najszerze znaczenie) (...), 3) to, co negatywnie niematerialne” (s. 119). Metafizyka w opcji klasycznej dotyczy tego, co realne, transcendentne, obiektywnie niezależne od świadomości. Pojęcie bytu jest „urobione” na podstawie tego, co realne. Ale to, co realne, nie wyczerpuje przecież całego uniwersum istnienia. Pozostaje kwestia przedmiotów intencjonalnych oraz idealnych. Stępień rozwiązuje kwestię ich istnienia w ramach postulowanego przez siebie realizmu umiarkowanego. Przyjmuje istnienie zarówno przedmiotów intencjonalnych, jak i obiektów matematycznych (znanzeń i tworów logiki), sprzeciwiając się stanowczo ich psychologizycznej wykładni, z jaką spotkać się można także w tomizmie (M. A. Krąpiec). Krytykując psychologizyczną interpretację bytów intencjonalnych (tworów kultury) oraz idealnych (przedmiotów logiki i matematyki), Stępień konstatuje, iż byt intencjonalny nie jest jakimś fragmentem ludzkiej psychiki. Akt intencjonalny, który ujmuje tenże przedmiot, trafia w coś, co jest wobec niego transcendentne. Jeśli zaś chodzi o status ontyczny tego typu przedmiotu, to jest on „bytem pochodnym względem bytu realnego – jego treść i struktura jest rezultatem pewnych czynności bytów realnych” (s. 129). Do bytu intencjonalnego zalicza Stępień także przedmioty matematyki: „choć jako realista umiarkowany odrzucam obiektywne istnienie sfery idealnej i uważam, że to, co zalicza się do sfery idealnej, jest po prostu częścią sfery bytu czysto intencjonalnego” (s. 249). Poprzez takie postawienie sprawy Stępień tak naprawdę nie przekracza perspektywy wyznaczonej przez metafizykę klasyczną. Sprawę mógłby skomplikować tylko jeden fakt: przyjęcie sfery idealnej jako nowego obiektywnego sposobu istnienia. Wobec tego faktu należałoby wszakże postawić na nowo problem warunków bycia bytem. Czy byłyby one takie same jak dla bytu realnego? Uznanie, iż sfera idealna ma charakter czysto intencjonalny, sprawia, iż zostaje ona włączona w perspektywę metafizyki, której przedmiotem jest byt realny. Mimo tego Stępień nie wyklucza uprawiania teorii przedmiotu. „Mianowicie oprócz metafizyki, czyli teorii bytu faktycznie istniejącego, teorię przedmiotu można uprawiać na terenie teorii poznania. Kiedy rozwijamy problematykę teorii poznania, musimy m.in. ustalić, jakie są warunki bycia przedmiotem aktu świadomości, co jest takiego istotnego dla tego, żeby coś było przedmiotem poznania, co charakteryzuje przedmiot poznania jako przedmiot poznania” (s. 130). Wedle tego problematyka metafizyki i teorii poznania zdaje się krzyżować. Z tym, że metafizyka, kiedy wypowiada swoje sądy o „przedmiocie” traktuje go zawsze jako coś, co istnieje, teoria poznania zdaje się być egzystencjalnie indyferentna. Epistemolog, rozważając różnego rodzaju możliwe przedmioty poznania, nie interesuje się ich statusem egzystencjalnym, czy one



istnieją realnie, idealnie czy intencjonalnie. On bada tylko modalności (sposoby prezentacji) uobecnień tych przedmiotów w odnośnych aktach poznawczych. Teoretyk poznania nie może jeden uciec od pytania o to, czym jest przedmiot poznania? Stąd też wydaje się, iż Stępień zakłada, że teoria poznania może wspierać się ontologiczną analizą możliwych przedmiotów poznania. Te wszystkie przedmioty są jednak w jakimś sensie pochodne od bytu realnego, nie zachodzi zatem konieczność przyjmowania czegoś w rodzaju autonomicznej sfery bytu. Stąd też odpowiedź na pytanie, czy teoria bytu, czy teoria przedmiotu, jest w ujęciu Stępnia taka: można odróżniać metafizykę od teorii przedmiotu (ontologii), wszak rozróżnienie to ma charakter tylko historyczny, od strony rzeczowej mamy do czynienia tylko z metafizyką bytu faktycznie istniejącego oraz teorią przedmiotu jako korelatu aktu świadomości – innej możliwości Stępień nie zakłada.

#### 4. TEORIA RELACJI I PRZYCZYNEK DO OKREŚLENIA STOSUNKU MIĘDZY TEORIĄ BYTU (PRZEDMIOTU) A LOGIKĄ

Druga część pracy poświęcona jest problematyce relacji w dwóch aspektach: filozoficznym oraz logicznym. Tematycznie jest ona związana z wykładem pierwszym, który dotyczy punktu wyjścia w filozofii. Stępień bowiem zachowuje wszystkie poczynione tam ustalenia metodologiczne. Poza tym analiza relacji ma cel znacznie dalekosiężny. Jak sam filozof zaznacza, ma ona stanowić coś w rodzaju przyczynku zmierzającego ku określeniu relacji między teorią bytu a logiką. Omawiając teorię relacji, Stępień dyskutuje z kilkoma nurtami filozoficznymi. Za adwersarzy obiera sobie takich filozofów, jak: R. Ingardena i N. Hartmana z kręgu fenomenologów, Bradleya z kręgu neoheglizmu, dyskutuje także z przedstawicielami filozofii analitycznej, tj. Russellem i Moorem. Głównym adwersarzem Stępnia jest jednak Ingarden, z którym sympatyzuje, oraz tomizm egzystencjalny (M. A. Krąpiec, M. Gogacz), który stara się uzupełnić rozstrzygnięciami Ingardena.

Omawiając problem relacji, filozof porusza wiele kwestii; wychodzi od analizy kategorii bytu i sposobów istnienia, następnie dyskutuje kwestię pluralizmu oraz monizmu. Warte bliższego przyjrzenia się są dokonane przez autora analityczne rozróżnienia kryteriów istnienia. Stępień przyjmuje stanowisko pluralizmu egzystencjalnego, można je określić jako słabą wersję tego stanowiska, ze względu na odrzucenie obiektywnej sfery bytu idealnego. Przyjmuje takie sposoby istnienia, jak realny, który istnieje w trzech postaciach: substancjalnej, przypadłościowej oraz absolutnej, intencjonalny oraz idealny. Jeśli chodzi o idealny sposób istnienia, wbrew Ingardenowi Stępień nie przyjmuje obiektywnego świata idei, gdyż takie stanowisko wiązałoby się ze skrajnym realizmem pojęciowym. Tymczasem autor recenzowanej pracy stoi na stanowisku

realizmu umiarkowanego; wedle tego stanowiska byty idealne są formą bytu czysto intencjonalnego. Ustalenie kategorii bytów i sposobów istnienia stanowi podstawę do egzystencjalnego zdeterminowania relacji.

Zanim jednak Stępień odsłania przed czytelnikiem swoje rozumienie relacji, analizuje jej problematykę na gruncie logiki. Tutaj powołuje się na takich autorów, jak: W. S. Jevons, A. Tarski, A. Grzegoryczyk, N. Winner, T. Czeżowski, L. Gumański, K. Kuratowski, J. M. Bocheński. Swój wywód ogranicza raczej do komentarza wybranych problemów logicznej teorii relacji. Z analiz tych wynika, iż Stępień jest zwolennikiem ontologicznego zaangażowania logiki. Jego zdaniem logika, analizując relację, wyznacza tym samym jakąś dziedzinę przedmiotową. Logika dąży do wyanalizowania (podobnie jak Ingarden) ogólnej natury relacji. Relacja, tak jak ujmuje ją logika, jest określoną strukturą, której przysługują różnego rodzaju własności formalne. „W logicznej charakterystyce relacji traktuje się relację jako pewną strukturę wyrażań, a poprzez nie strukturę stanów rzeczy, do których się te wyrażenia odnoszą (...) I tę strukturę wyrażań czy odpowiadających im stanów rzeczy można – jak powiedziałem – określić, odwołując się do funkcji propozycjonalnych czy orzecznikowych, bądź do zbiorów uporządkowanych. Poprzez te struktury wykazuje się związki zależności między stanami rzeczy, między relacyjnymi stanami rzeczy. Oczywiście filozof, zwłaszcza metafizyk typu tomistycznego, może tutaj postawić pytanie, czy te struktury, o których mówi teoria relacji, zachodzą zarówno między przedmiotami, jak i między elementami podprzedmiotowymi, czyli subontycznymi” (s. 185). Przypuszczam, iż Stępień przeciwny jest ograniczaniu się w logice tylko do syntaktycznego analizowania relacji. Relacje winny być odnoszące w aspekcie semantycznym, z uwzględnieniem tego, do czego się odnoszą. I tutaj Stępień przechodzi do filozoficznej analizy relacji. Jako metafizyk tomistyczny zdaje sobie sprawę z tego, iż relacje, jakie występują w strukturze bytu, mają inną naturę niż te, które bada logika. Relacje, tak jak ujmuje je filozofia bytu (tomizm egzystencjalny), mają charakter treściowo-egzystencjalny, można powiedzieć: materialny, inaczej jest z relacjami, które bada logika, ta ujmuje je wszak w aspekcie formalnym. Tutaj jednak można próbować pokazać, iż logika jest zależna od metafizyki. Otóż relacje, które bada logika, to twory abstrakcyjne wyższego rzędu, twory te jednak są konsekwencją abstrakcyjnej działalności podmiotu. Relacja jako relacja, tak jak widzi ją logika, jest konsekwencją procesu abstrakcji. Tak ujętą relację można w następnej kolejności poddawać różnego rodzaju zabiegom, na przykład formalizacji, w celu zdeterminowania ich własności formalnych.

Determinując relację od strony filozoficznej (metafizycznej), Stępień odwołuje się tak do tomistów egzystencjalnych, jak i Ingardena. Zdecydowanie przekracza tradycyjne rozumienie relacji. Odwołując się zaś do aparatury fenomenologicznej, ubogaca klasyczne rozstrzygnięcia, ukazuje nowe możliwości rozwiązania problematyki relacji. Na wstępie dokonuje odróżnienia relacji od stosunku. Wyróżnia relacje realne, myślnie oraz relacje mieszane (s. 238–239).

Następnie przechodzi do analizy relacji kategoryalnych i transcendentnych, podejmuje problem jednostkowości oraz tożsamości relacji. W analizach tych wykorzystuje aparaturę pojęciową ontologii Ingardena i tomistów egzystencjalnych.

Analiza teorii relacji kończy się taką oto konkluzją: „Wydaje mi się, że (...) przeciwstawienie sobie jako antagonistycznych teorii bytu (metafizyki) i logiki, czyli teorii związków między wyrażeniami czy wyrażonymi w tych wyrażeniach myślami, jest nieuzasadnione i ma swoje źródło w niezrozumieniu jej funkcji poznawczej” (s. 257). Metafizyka i logika winny ze sobą współpracować. Wobec stale obecnych tendencji wyrażających się w separacji logiki i metafizyki, których nie brak i w samym tomizmie, Stępień proponuje stanowisko przeciwne. Metafizyka może się czegoś nauczyć od logiki, ale także i logika od metafizyki. Stępień zwraca uwagę, iż współczesna logika, pogrążając się coraz bardziej w formalizmie swoich deliberacji, dystansuje się, i to świadomie, od wszelkich rozstrzygnięć egzystencjalnych. Można z tych rozważań wyczytać przestrożę metodologiczną, iż logika winna być także związana z rzeczywistością. Im bowiem dalej idzie się w procesie abstrakcji, tym coraz bardziej niknie z oczu realny konkret. Stępień, który jest przeciwieństwem realista, tego konkretnego nie traci z oczu. Wchodząc często na wyżyny wyrafinowanej abstrakcji, nie zapomina o tym, iż to wszystko ma swoje głębokie zakotwiczenie w świecie przedmiotowym.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

Pora przejść do konkluzji, które są następujące: recenzowana praca jest wyrazem solidnego warsztatu filozoficznego. Stanowi ona program realizacji badań epistemologicznych i metafizycznych, mający za grunt klasyczną filozofię (tomizm egzystencjalny) ubogaconą tradycją fenomenologiczną, zwłaszcza fenomenologią ontologiczną R. Ingardena. Stępień w przeciwieństwie do wielu współczesnych prób uprawiania refleksji epistemologicznej proponuje program autonomicznej teorii poznania, która u swoich podstaw zakłada dyrektywę metodologiczną maksymalizmu epistemologicznego. Stępień nie lęka się zarzutu fundacjonalizmu. Sam zresztą pisze już w pierwszym wykładzie, iż moda nie jest tym kryterium, którym powinien kierować się filozof. Współczesne podejścia w epistemologii, zwłaszcza analitycznej, krytykują fundacjonalizm jako program uzasadnienia wiedzy. Przeciwno niemu wysuwane są różnego rodzaju argumenty, mają one swoje źródło w takich kierunkach, jak koherentyzm czy pragmatyzm. Opcja fundacjonalistyczna jest założona przez lubelskiego filozofa w sposób świadomy. Oprócz programowego fundacjonalizmu autonomiczna teoria poznania nosi na sobie znamiona internalizmu. Stępień zakłada wszak, iż podmiot poznający posiada uprzywilejowany dostęp epistemiczny do własnych przeżyć poznawczych. Dostęp ten gwarantuje intuicja przeżywania, która jest prostą samoświadomością, będącą „imma-

nentnym” składnikiem każdego przeżycia poznawczego. Dziś internalizm nie jest modnym stanowiskiem w epistemologii. Od czasów Quina, który znaturalizował epistemologię, coraz częściej mówi się o paradygmacie eksternalistycznym. Dobrze debatę tę oddała w swojej pracy R. Ziemińska. Epistemologia Stępnia mimo programowego internalizmu wykracza zdecydowanie poza tradycję kartezjańską, w której internalizm ma swoje źródła. Podmiot poznający jest podmiotem dynamicznym, którego akty świadomości intencjonalnie wykraczają poza jego immanencję, kierując się w stronę tego, co transcendentne, aczkolwiek niekoniecznie istniejące realnym sposobem istnienia. Trzeba zauważyć, że ten eksternalistyczny wariant epistemologii Stępnia nie jest opracowany. Inna kwestia: dla współczesnego epistemologa problem może stanowić także metodologicznie postulowana autonomia teorii poznania w stosunku do szczegółowych nauk o poznaniu. Weźmy na przykład współczesną filozofię kognitywną (filozofię umysłu). Epistemologowie spod znaku *cognitiv science* uważają, iż jeśli filozof ma rzeczowo mówić o poznaniu, musi czynić to w kontekście szczegółowych nauk o poznaniu, takich jak: psychologia poznawcza, neurologia, neuropsychologia, psycholingwistyka, socjologia poznania. Jeśli nie uwzględni wyników tych nauk, nic ciekawego o poznaniu powiedzieć nie może. Stępień nie podejmuje konfrontacji ze współczesną filozofią umysłu, ale za to robi to świetnie jego uczeń S. Judycki, autor wielu ciekawych prac z filozofii umysłu. Pokazuje on, jak sędzę, iż filozofia poznania może się spokojnie rozwijać, pomimo że obok niej istnieje cała machina kognitywnego wyjaśniania procesów poznawczych. Warto jednak w tym miejscu postawić pytanie o szczegółowe opracowanie relacji między epistemologią filozoficzną a kognitywistyką; sędzę, że dla tożsamości współczesnego teoretyka poznania kwestia przedyskutowania tych spraw jest być albo nie być możliwości jego dziedziny wiedzy. Z pozycji epistemologii Stępnia ta debata może być jednak utrudniona, a to z tego względu, że autor zakłada metodologiczną dyrektywę autonomizmu epistemologii wobec nauk szczegółowych. Wydaje się ona stwarzać przepaści bez możliwości porozumienia. Obok filozofii umysłu autor milczy o współczesnej filozofii nauki. Wprawdzie odwołuje się w kilku miejscach swojej pracy do analityków, przeważnie ze szkoły lwowskiej, to jednak odczuwa się niedosyt konfrontacji ze współczesną filozofią nauki. Myślę, iż jest ona poważnym dyskutantem dla epistemologii filozoficznej, konfrontacja z nią może przynieść epistemologii filozoficznej dużo „dobrego”. Filozofia nauki zwraca uwagę przede wszystkim na dynamizm wiedzy naukowej, a implikacje tego można przenieść na grunt poznania w ogóle. Tutaj warto zwrócić uwagę na ciekawe analizy percepcji, doświadczenia, statusu przekonań, wiedzy, które przecież na gruncie filozofii nauki są przeprowadzane od XX wieku. Stępień takiej konfrontacji unika, zresztą w jego innych publikacjach z dziedziny epistemologii taka konfrontacja też nie występuje. Warto jednak podjąć ten wątek. Można postawić pytanie: czy da się ubogacić epistemologię Stępnia osiągnięciami filozofii nauki?

Walorem epistemologii Stępnia jest „uwolnienie” jej od metafizyki poznania. Dla Krąpca i innych tomistów filozofia poznania jest wiedzą, która metodologicznie zależna jest od pryncypiów metafizyki ogólnej. W recenzowanej pracy widzimy, iż teorii poznania przywraca się jej należne miejsce w gronie nauk filozoficznych. Stanowisko podkreślające niezależność epistemologii od metafizyki nie przekreśla oczywiście tej ostatniej. Rozważania epistemologiczne wykorzystuje autor także w metafizyce. Analizy metafizyczne, jakie przeprowadza Stępień, ujawniają go jako tomistę egzystencjalnego, tomistę, który jest otwarty na współczesne nurty filozoficzne, przede wszystkim na fenomenologię Ingardena. Jej też aparaturę pojęciową wykorzystuje do analizy relacji. Ta postawa otwarcia na współczesną myśl filozoficzną jest wyrazem głębokiej świadomości metodologicznej Stępnia, który dostrzega ograniczenia konceptualne tomizmu egzystencjalnego. Dostrzegał je znaczenie wcześniej już S. Kamiński, który widział możliwość „podreperowania” metafizyki tomistycznej w logice. Wyrazem tego była cała seria artykułów, jakie poświęcił tej problematyce. Stępień wykorzystał bogaty dorobek Ingardena, najpierw poprzez kontynuację jego projektu badań epistemologicznych, potem także w metafizyce. Prace metafizyczne Stępnia cechuje dbałość o solidny warsztat metodologiczny. Autor nie ucieka się do szybkich konstatacji i prostych rozwiązań, stawiając jakiś problem, analizuje go z różnych stron, dyskutuje stanowiska przeciwne, następnie zaś ukazuje możliwość jego rozwiązania.

Niniejsza recenzja nie oddaje wszystkich walorów pracy *Dwa wykłady*. Myślę, iż każdy z tych wykładów z osobna mógłby być przedmiotem artykułowego opracowania. Pod względem redakcyjnym praca jest starannie opracowana. Warto podkreślić to, iż książka ta jest zbiorem wykładów, jakie autor wygłaszał, więc jej charakter jest nieco inny niż na przykład monografii pisanej z myślą o czytelnikach. W wykładach tych ujawnia się żywe słowo skierowane do studentów. Wprawdzie można o tych wykładach powiedzieć, że „trącą” akademickością, ale mimo tego ich język jest żywy, informatywny, a przede wszystkim „jasny i wyraźny”. To cechuje wszystkie prace Stępnia. I tu chyba można usprawiedliwić autora, że niektórym filozofom wytyka on „mętność” związaną z wygłaszanymi założeniami teoretycznymi. Wszak sam autor nie unika trudności w prezentacji swojego własnego stanowiska, to jednak wyłuszcza swoje założenia w taki sposób, iż możliwa staje się z nimi rzeczowa dyskusja. Stąd też nie trzeba się domyślać, o co mu chodzi.

Na początku zaznaczyłem, iż A. B. Stępień jest wyjątkowym filozofem, jeśli chodzi o grono tomistów egzystencjalnych w Polsce. Chodziło mi przez to o podkreślenie, iż jest on myślicielem otwartym (odważnym) na konfrontację z innymi niż tomizm kierunkami filozoficznymi. Większość tomistów jest niestety zamknięta (Krąpiec, Maryniarczyk) na jakąkolwiek konfrontację ze współczesnymi nurtami filozoficznymi. Trudno tutaj powiedzieć, co stoi za owym zamknięciem, czy motywy psychologiczne (podejście do filozofii wyrasta przeciw z osobowości) czy też typowa filozoficzna megalomania wyrażająca się

w przekonaniu, iż skoro nasz (tomizm) system jest najlepszy, wszystko bez trudu wyjaśnia, to wobec takiego stanu rzeczy nie trzeba dyskutować i konfrontować się z innymi. Dyskusja jest z gruntu zbędna, skoro wszystko inne jest mitem, jak to często podkreśla o. M. A. Krąpiec. Niestety, taki stan rzeczy nie służy tomizmowi egzystencjalnemu. Prowadzi wszak do stopniowej izolacji tomizmu od innych współczesnych szkół filozoficznych. Izolacja zaś prowadzi do stagnacji i utraty ducha. Tymczasem tomizm egzystencjalny ma rzeczywiście dużo do zaoferowania, aby jednak zyskać sobie należyte zresztą miejsce pośród współczesnych nurtów filozofowania, winien wejść w twórczą konfrontację. A. B. Stępień pokazuje, iż metafizyka tomistyczna takiej konfrontacji wymaga, albowiem prawdziwa filozofia nie rozwija się przecież dzięki dogmatycznie przyjmowanym deklaracjom, lecz w żywym dialogu, w konfrontacji z przeciwnymi pogłębami. Jak do tej pory, z tomistów tylko Stępień i ci, którzy poszli w jego ślady, mam tutaj na myśli E. Morawca, A. Bronka, J. Herbuta, W. Chudego, J. Wojtysiaka, S. Judyckiego, E. Wolicką, U. Żegleń, J. Krokosa, T. Biesagę, S. Bafię, S. Ziemiańskiego, odważyli się na twórczy dialog ze współczesnością. Pozostaje mieć nadzieję, że będzie ich więcej. Książkę polecam tym wszystkim, którzy zajmują się epistemologią oraz filozofią klasyczną (tomizmem egzystencjalnym). Być może zapoznanie się z jej treścią będzie impulsem dla tomistów (którzy z różnych powodów są jeszcze zamknięci na jakikolwiek dialog) do podjęcia twórczego dialogu; cel, jak sądzę, jest przecież szlachetny, chodzi wszak o dobro ich własnej filozofii.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant Wydziału Filozoficznego PAT. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

PIOTR DUCHLIŃSKI

## W SPRAWIE METODOLOGII FILOZOFII

J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, TN KUL, Lublin 2004

We współczesnych czasach można zaobserwować wzmożony wzrost zainteresowań metafizycznych. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka. Pierwszą i chyba najważniejszą przyczyną dla filozofów, począwszy od Kartezjusza, poprzez Kanta, Husserla, na Kole Wiedeńskim i filozofii analitycznej skończywszy, był szybki rozwój nauk szczegółowych, a przede wszystkim przyrodniczych. Nauki te wygenerowały własną metodologię, która zaczęła stopniowo wypierać filozofię z grona nauk. I tak jak kiedyś postrzegano filozofię jako naukę pierwszą, która kładzie metodologiczne podwaliny pod inne dziedziny wiedzy (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), tak od czasów nowożytnych pozycja filozofii zaczęła coraz bardziej słabnąć. Nie od razu zdano sobie sprawę z sytuacji, w jakiej się ona znalazła. Aby jej zaradzić, wchodzono na skrajne i bezowocne drogi unaukowania filozofii, stworzenia jej na modłę nauk ścisłych, czy to matematyki (Kartezjusz), czy czystego przyrodoznawstwa (Kant), czy też fizyki (Koło Wiedeńskie), albo spychano filozofię na margines jakiegoś ezoterycznego i irracjonalnego poznania. Taka sytuacja ma miejsce w różnego rodzaju nurtach egzystencjalizmu, filozofii życia czy filozofii dialogu. Ta droga okazuje się być jeszcze tragiczniejsza w skutkach niż pierwsza. Albowiem rezygnuje w ogóle z ukazania jakiegokolwiek racjonalności i naukowości filozofii. Programowo dystansuje się od wszelkich metateoretycznych rozważań. Ta droga prowadzi w prostej konsekwencji do skreślenia filozofii z grona nauk. Pierwsza droga, o której wspominałem, polegająca na unaukowieniu filozofii na modłę innych nauk, jest również krótkowzroczna. Przyjmuje ona wszak, iż

naukowości filozofii nie ma co poszukiwać w niej samej, stąd też filozofia, aby wejść na drogę „czciwego” rozwoju naukowego, musi z konieczności przyjąć za obowiązujące jakiś wzór innej nauki. Filozofowie nowożytni, począwszy od Kartezjusza, mieli do wyboru albo matematykę, albo fizykę. Jak się okazało, wszystkie tego typu projekty okazały się fiaskiem. Nie powiódł się również neopozytywistyczny program uzdrowienia filozofii. Metodologiczne dążenia do unifikacji nauk pod sztandarem fizyki doprowadziły do destrukcji tradycyjnych problemów filozoficznych. Po neopozytywizmie Koła Wiedeńskiego można uprawiać filozofię już to jako syntezę nauk szczegółowych, już to jako pewien typ socjologii wiedzy (szkoła edynburska).

Wobec tych dwóch skrajnych dróg trzecią proponuje J. Herbut w pracy *Elementy metodologii filozofii*. W pracy prezentuje pewną propozycję uprawiania metodologii filozofii, jaka powstała w środowisku lubelskiej szkoły filozofii klasycznej jeszcze w latach 50. ubiegłego wieku. W pracy tej rozwija twórczo dorobek metodologiczny S. Kamińskiego i A. B. Stępnia.

We *Wstępie* autor prezentuje krótko swoje stanowisko w sprawie metodologii filozofii. Uważa, iż istnieje możliwość uprawiania takiej dyscypliny badawczej jak metodologia filozofii (s. 8). Nie podziela stanowiska scjentyzujących filozofów, którzy twierdzą, iż ze względu na to, że filozofia nie posiada naukowego charakteru, nie można opracować jakiegokolwiek metodologii filozofii. Odrzuca także stanowisko tych, którzy zakładają, iż metodologia filozofii jest zbędna dla niej samej. Są to przywołane powyżej nurty egzystencjalne, dialogiczne, a także postmoderniści. Uznają oni wszak pokrewieństwo filozofii z literaturą (s. 8). Podziela natomiast stanowiska tych, „którzy twierdzą, iż: (a) są takie koncepcje głównych dyscyplin filozoficznych, przy których dyscypliny te mają (mogą) mieć względnie naukowe cechy; względnie, tj. osiągalne przy tak osobliwej problematyce; (b) należy zajmować się sposobami uprawiania dyscyplin, spodziewając się, że przyczyni się to do uwyraźnienia stopnia ich racjonalności i – być może – do ich krytycznego rozwoju” (s. 8). Herbut nie omawia bliżej, jak miałoby wyglądać budowanie takiej metodologii filozofii. Twierdzi za I. Dąmbską, iż „tworzenie metodologii filozofii na wzór metodologii nauk zdaje się być jedyną z dróg do wyświetlenia charakteru filozofii i jej stosunku do nauk szczegółowych” (s. 8). Zadaniem tak rozumianej refleksji metodologicznej jak filozofia jest analiza i opis metod stosowanych przez filozofów do rozwiązywania rozmaitych zagadnień filozoficznych, w następnej kolejności metodologia filozofii analizowałaby racjonalność tych metod co do określenia stosunku filozofii do nauk szczegółowych. Herbut jest zdania, iż można próbować go określić na poziomie opisu elementarnych metod filozofowania, kwestią otwartą pozostaje, czy da się go urzeczywistnić przy filozoficznych metodach złożonych (s. 9). Tak rozumiana metodologia filozofii jest nauką drugiego (metanauką) stopnia. Operuje ona przede wszystkim językiem drugiego stopnia, czyli metajęzykiem.

Po *Wstępie* w następnych pięciu rozdziałach autor analizuje główne problemy, którymi zajmuje się metodologia filozofii. Jak zaznacza, wybór tych proble-

mów jest wybiórczy, zresztą książka nie ma charakteru monograficznego, jest skryptem dla studentów.

W rozdziale 2. autor podejmuje kwestie definicyjne takich pojęć, jak: metoda, metodyka, metodologia. Zasadniczo w determinacji definicyjnych tych terminów idzie za Ajdukiewiczem oraz Kamińskim. Warte uwagi są rozważania rozdziału 3., w którym Herbut analizuje ogólne założenia dociekań filozoficznych. Porusza kwestię presupozycji i schematów pojęciowych. Uzasadnia, iż żadna filozofia nie startuje z czegoś takiego, jak neutralny punkt wyjścia. Każda wszak przyjmuje jakieś minimalne założenia teoretyczne w postaci pytań i ich presupozycji. Całkowicie bezałożeniowe myślenie filozoficzne jest niemożliwe. Może być, co najwyżej ideałem, któremu zaprzecza pragmatyka uprawiania filozofii. Aby bowiem rozpocząć filozofowanie, już trzeba mieć jakieś pojęcia o bardziej lub mniej ustalonych znaczeniach, choćby przyjętych tymczasowo. Schemat pojęciowy odgrywa tutaj ważną rolę, jest on nasiąknięty różnymi presupozycjami, ontologicznymi, epistemologicznymi, są one oczywiście zrelatywizowane do danej dziedziny, w której zamierza się dokonywać badań. Metody filozofowania również nie są neutralne. Wyrastają one z różnych za potrzebować poznawczych i pytań, jakie badacz kieruje pod adresem interesującej go kwestii (może być to problem, przedmiot). Metody uprawiania filozofii, twierdzi Herbut, są uzależnione od uprzednich rozstrzygnięć w dziedzinie epistemologii, filozofii nauki.

Autor dzieli metody na: metody specyficznie filozoficzne oraz niespecyficznie filozoficznie. Te ostatnie to są takie metody, które są wspólne z innymi naukami. Podział metod filozofowania można także przeprowadzić wedle kryterium, które uwzględnia zakres ich stosowania (s. 18-19). Wtedy otrzymujemy takie metody jak: (1) ogólne, które stosowane są w różnych dziedzinach wiedzy filozoficznej oraz (2) szczegółowe, te związane są tylko z określonym działem wiedzy filozoficznej lub też problemem filozoficznym. Oczywiście kwestia stosowania tych metod uzależniona jest od uprzedniej koncepcji filozofii. W dalszej charakterystyce metod filozoficznych Herbut odróżnia: (1) makrometody, są to metody złożone, „znamionujące sposób budowania teorii w danej dyscyplinie lub sposób uprawiania jakiejś wyodrębnionej fazy analiz; (2) proste (mikrometody) – będące składnikami lub elementami metod złożonych” (s. 19). Metody pierwszego typu, czyli makrometody, są uzależnione od przedmiotu i celu badania. Rolę kierowniczą w tego typu metodach spełniają także pytania pomocnicze, przeważnie są to pytania mocno problematyzujące przedmiot badań, wtedy stwarzają one za potrzebowanie poznawcze na teorię eksplanacyjną. Metoda spełnia tutaj rolę odkrywania tych danych, penetrowania (problemów) ich złożoności, odsłonięcia struktury czy eksplikacji sensu „tego, co dane” (femenologia). Inaczej jest z metodami prostymi. Są one pewnymi etapami cząstkowymi metod złożonych i tak jak one są zdeterminowane celem i przedmiotem badania.

W rozdziale 4. Herbut przywołuje typologię metod filozofowania w ujęciu A. B. Stępnia i S. Kamińskiego. Następnie w 5. rozdziale przechodzi do analizy

metod prostych, porusza tutaj takie kwestie, jak problematykę sensu, kwestię opisu i oglądu przedmiotu, a także problem poznania i intuicyjnego uprawomocnienia wiedzy, następnie analizuje zagadnienie tworzenia pojęć ogólnych i związaną z tym problematykę definicji realnych oraz nominalnych. W punkcie 6. tego rozdziału dokonuje ciekawej typologii metod analizowania wyrażań. Wyróżnia następujące rodzaje analizy: pojęciową, reduktywną, logiczną, lingwistyczną, transcendentarno-logiczną oraz metody niestandardowe (zwłaszcza analizy Dummeta i Strawsona), a także analizę hermeneutyczną. W skład metod prostych wchodzi także formułowanie i rozwiązywanie problemów, kwestia stylów argumentowania. Herbut do metod prostych zalicza także wszystkie rozważne w ogólnej metodologii nauk typy rozumowania. Skrypt zamyka rozdział poświęcony problematyce relacji filozofii do innych dziedzin wiedzy (s. 91). Autor podejmuje problem wiedzy zdroworozsądkowej, stara się określić jej stosunek do wiedzy filozoficznej oraz naukowej. Analizuje także kwestie stosunku filozofii do światopoglądu i ideologii.

Herbut przeprowadza swoje wywody klarownym językiem. Praca napisana jest jasnym i przejrzystym stylem, choć w kilku miejscach autor nie unika powtórzeń. Cechą przeprowadzanych przez autora analiz jest solidny warsztat metodologiczny. Jak zaznaczyłem na początku, książka ta ma charakter skryptu, nie jest więc monografią, ukazującą pełny komplet zadań i problemów, którymi zajmuje się metodologia filozofii. Spełnia za to dobrą funkcję przewodnika do samodzielnego poszukiwania i dalszego zgłębiania poruszonych w niej zagadnień. Autor dodatkowo zaopatrzył skrypt w bibliografię, tak polską, jak i obcojęzyczną, co jest ułatwieniem czytelnikowi sprawy znalezienia adekwatnej literatury, dającej możliwość odpowiedzi na nurtujące go problemy. Oczywiście propozycja metodologii filozofii J. Herbuta, zgodnie z tym, co sam autor o presupozycjach metod pisał we *Wstępie*, od takich presupozycji nie jest wolna. Trzeba przypomnieć, iż kształt metodologii lubelskiego filozofa zdeterminowały prace Kamińskiego oraz Stępnia, a także niektórych analityków ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Zatem jest to metodologia z jednej strony sprofilowana filozofią klasyczną, z drugiej – tradycją polskiej szkoły filozofii analitycznej.

Jednym z zastrzeżeń, jakie można postawić pod adresem takiego projektu uprawiania metodologii filozofii, jest jej pewna statyka. Metodologia ta bada wszak metody filozoficzne, dystansując się od ich historycznego rozwoju. Myślę, że dobrym przykładem jest tutaj współczesna filozofia nauki, która tym różni się od ogólnej metodologii nauk, iż patrzy na metody naukowe i na rozwój wiedzy ludzkiej w aspekcie historycznych przeobrażeń. To pozwala na dostrzeżenie nie tylko faktu dynamiki wiedzy, lecz pozwala na nowo sformułować wiele istotnych problemów epistemologicznych, jak na przykład kwestia racjonalności i normatywności obowiązujących metod czy standardów naukowości. Trzeba tutaj, jak sądzę, pamiętać, że wszystkie metody filozoficzne wykształciły się w trakcie długiego procesu historycznego, procesu, który dokonywał się pod wpływem różnych czynników, tak tych związanych z wewnętrzną logiką kształtowania

filozofii, jak i zewnętrznej. Chodzi tutaj o warunki socjologiczne i psychologiczne. Warto zatem mieć na uwadze historyczną dynamikę rozwoju metod filozofowania.

PIOTR DUCHLIŃSKI, doktorant Wydziału Filozoficznego PAT. Zajmuje się metodologią etyki ogólnej, wybranymi problemami etyki szczegółowej, a także epistemologią oraz filozofią klasyczną.

PIOTR JANIK SJ

## FILOZOFIA NAUCZYCIELKĄ ŻYCIA

*Philosophia Rationis Magistra Vitae*, red. J. Bremer SJ, R. Janusz SJ, t. 1-2,  
wyd. WAM, Kraków 2005

*Philosophia Rationis Magistra Vitae* jest księgą pamiątkową, upamiętniającą 70 lat istnienia Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego (obecnie stanowiącego część Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie), ale przede wszystkim jest ona dedykowana Profesorom: Romanowi Darowskiemu SJ, Piotrowi Lenartowiczowi SJ oraz Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ, jego długoletnim nauczycielom i wychowawcom. Księga składa się z dwóch tomów. W pierwszym znajdują się: krótka historia Wydziału Filozoficznego Ojców Jezuitów w Krakowie, biografie wspomnianych profesorów oraz listy ich publikacji. Na tom drugi składa się 25 artykułów. Krótka prezentacja niektórych z nich oraz podejmowanych tam tematów ma w opinii piszącego zachęcić do sięgnięcia do tej publikacji i przybliżyć nieco jej charakter.

Piotr Aszyk SJ pisze o dysputach filozoficznych wokół koncepcji osoby, biorąc pod uwagę autorów opowiadających się tak za relatywnym, jak i substancjalnym modelem osoby. We *Wstępie* czytamy: „pospolite wizje człowieka okazują się niewystarczające i zbyt mało precyzyjne do tego, by uporać się z dylematami, przed jakimi stawia nas współczesna nauka” – tak zarysowana perspektywa staje się właściwym terenem jego refleksji. Józef Bremer SJ przedstawia koncepcję osoby według Dereka Parfita, współczesnego filozofa brytyjskiego. Tak konkluduje on swoje analizy: „Odwołując się do eksperymentów myślowych Parfita, można jednak powiedzieć – czego Parfit nie podkreśla – że mogę wiedzieć wszystko o psychicznych ciągłościach i związkach, a nie wiedzieć tego, że osoba, która

się przebudziła, jest mną.” Stanisław Głaz SJ reflektuje nad rolą uczuć w życiu człowieka, wnosząc nowy argument do antropologicznej dysputy.

Aleksander Posacki SJ, odnosząc się do *Legandy o Wielkim Inkwizytorze* z powieści F. Dostojewskiego *Bracia Karamazow*, poddaje krytyce „czysty humanizm”, w tym „humanizm ateistyczny”, gdyż sprowadzając rzeczywistość duchową do analiz zamykających się w obrębie wiedzy ludzkiej (do typu: „zamkniętej interpretacji”), jest on jedynie jedną z form „redukcji ontologicznej”. Rzeczywistość duchowa jest właściwym miejscem, gdzie wypowiada się człowieczeństwo albo anty-człowieczeństwo, bosko-ludzkie istnienie przeciw logice Antychrysta, logice Wielkiego Inkwizytora. Pisze autor: „Dostojewski nie był tylko psychologiem, ale przede wszystkim pnieumatologiem, analitykiem spraw Ducha, szpiegiem w służbie Transcendencji.”

Ks. Władysław Zuziak daje klucz do rozumienia procesu transformacji kultury, transformacji, jaka dokonuje się w zachodniej i we wschodniej części Europy. Podkreśla on, że nadzieję na powrót do moralnych i religijnych źródeł naszej kultury możemy wiązać z ponownym odradzaniem się sfery *sacrum*. Jolanta Kosztyen skupia swoje wysiłki na epistemologicznych analizach odkrycia biologiczno-ekologicznego. Autorka stwierdza, że „każda droga prowadząca do tzw. odkrycia naukowego daje wgląd w możliwości intelektu ludzkiego, ujawnia źródła, warunki, przyczyny oraz prawidłowości poznawania rzeczywistości przez człowieka”.

Patrząc z perspektywy horyzontu utworzonego przez współczesne nauki przyrodnicze, komputery oraz bio-technologię, Hans-Dieter Mutschler próbuje myśleć po arystotelesowsku w tym nowym kontekście; czy takie przedsięwzięcie jest w jakiś sposób możliwe do zrealizowania – jeśli tak, to w jaki? Ks. Włodzimierz Skoczny jest zainteresowany innym dialogiem, dialogiem pomiędzy nauką i teologią. W historii zdarzały się postacie, które umiały go integralnie przeżywać, jak prezentowany przez autora bł. Mikołaj Steno. Robert Janusz SJ, przedstawiając rozumienie terminu *prawdopodobieństwo* na bazie prostego problemu, jak zapewnia, „w kontekście wzajemnych relacji filozofii i nauk wykorzystujących modelowanie matematyczne”, przestrzega, że „Filozofia, która programowo ignorowałaby nauki matematyczno-przyrodnicze, przestałaby tym samym badać rzeczywistość, przestałaby być filozofią, stając się tym samym ideologią.” Ks. Stanisław Wszolek, reflektując nad dowodem ontologicznym Anzelm z Canterbury w świetle współczesnych obiekcji, zastanawia się nad naturą tego dowodu: w jakim sensie możemy mówić, że termin „dowód” był i jest zrozumiały? Jaką rolę w tym może pełnić doświadczenie, a szczególnie doświadczenie aksjologiczne? Autor konfrontuje się ze stanowiskiem I. Murdoch, szukającej rozwiązania „w obrębie ludzkiego doświadczenia, które nie może odwoływać się do niczego poza sobą”. Autor konkluduje: „Pełny, ścisły, właściwy sens wiary polega chyba na tym, że w akcie wiary mamy do czynienia z domknięciem tego, co nie jest możliwe dla myślenia dyskursywnego (i dowodu).” Tak więc, możemy powiedzieć, pod terminem tym nie zawsze mamy do czynienia z tym samym pojęciem.

Janusz Salamon SJ, pisząc o celu swojego artykułu, mówi: „W tym eseju będę badał twierdzenia i założenia Schleiermachera, które (w jego opinii) uzasadniają budowanie dogmatyki na uczuciu.” Autor próbuje zrozumieć, jak uniknąć problemów ludzkiej świadomości pojawiających się przy bezwarunkowym zaufaniu człowieka do Boga, mierząc się z krytyką – „jedynie ludzkiej samoświadomości”, sformułowaną na przykład przez F. Feuerbacha.

Krystyna Ablewicz podejmuje temat antropologicznej podstawy procesu wychowania, zwracając od samego początku naszą uwagę, że „dziecko jest człowiekiem, a nie dopiero nim się stanie jako człowiek dorosły”. Wychowawcy – *pajdagogos* – nie wolno nadużyć zaufania podopiecznych ani też zostawić ich samych w procesie poszukiwania własnej tożsamości i etosu – konkluduje autorka. W *Fides et ratio*, encyklice Jana Pawła II, znajdujemy zdania: „Warto podkreślić, że w takiej relacji międzyosobowej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne. Szuka się tu raczej prawdy o samej osobie: tego, kim jest i co ujawnia z własnego wnętrza. Człowiek udoskonala się bowiem nie tylko przez zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie, ale także przez żywą relację z drugim człowiekiem, która wyraża się przez dar z siebie i przez wierność. W tej wierności, która uzdalnia do złożenia siebie w darze, człowiek znajduje pełnię pewności i bezpieczeństwa.” W odpowiedzi na dokument papieski Tadeusz Ślipko SJ stwierdza: „Analiza treści encykliki dostarcza aż nadto dowodów, że formuła *Fides et ratio* [a nie: *Ratio et fides* – jak pisze autor na innym miejscu] nie jest zwykłym stylistycznym zwrotem, ale kwintesencją wyłożonej w encyklice doktryny.”

Na 150 stronach pierwszego tomu i 440 stronach tomu drugiego można odnaleźć typowe tematy podejmowane na wydziałach filozoficznych i pedagogicznych. Ze względu jednak na religijny kontekst tych refleksji, związany z patronatem zakonnym Towarzystwa Jezusowego – *Philosophia Rationis Magistra Vitae* może być widziana jako rozszerzony komentarz do papieskiego *Fides et ratio*, *fides* – przeżywanej w ramach wspólnoty ludzi wierzących, *ratio* – jako wyrazu ich stosunku do rzeczywistości. Podobnie jak w encyklice Jana Pawła II akcent refleksji filozoficznej położony jest na doświadczenie/doświadczenie osobowego spotkania ludzi między sobą, na przeżywanie siebie jako osoby, na wyrażanie siebie w akcie wydania/zaufania. Dostrzec to można nie tylko w problematykach dotyczących koncepcji osoby, na temat procesu edukacyjnego czy w zagadnieniach odnoszących do wiary. Nawet pozornie daleki od tej perspektywy typ refleksji nad odkryciem biologiczno-ekologicznym jest z punktu widzenia autorki a polegetyką sprawy intelektualnej naoczności, która „wiąże się z kwestią źródeł i fundamentów wiarygodności naszej wiedzy o świecie istot żywych”. Prezentowana tu *Philosophia Rationis* jest więc nie tylko „zdobywaniem abstrakcyjnej wiedzy o prawdzie”, ale również *Magistra Vitae*.

PIOTR JANIK SJ, mgr, jest pracownikiem naukowym w *Ignatianum*.  
E-mail: p.janik@jezuici.pl



WOJCIECH SORDYL

## POWRÓT DO NEOKANTYZMU?

Aleksander Bobko, *Wartość a nicłość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005

Książka Aleksandra Bobko jest pracą z zakresu historii filozofii. Celem, jaki przyświeca Autorowi, jest zaprezentowanie koncepcji filozoficznej Heinricha Rickerta, neokantysty, jednego z czołowych przedstawicieli tzw. szkoły badeńskiej. Aleksander Bobko stara się tego dokonać, prezentując i poddając analizie główne dzieło tegoż filozofa *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Jest to zadanie główne, ale nie jedyne. Autor stawia sobie także pytanie, czym było spowodowane nagle odejście od neokantowskiej szkoły myślenia, wiodącej prym w drugiej połowie XIX wieku. Szukając odpowiedzi, nie odwołuje się do „przyczyn zewnętrznych”, takich jak powstanie konkurencyjnych szkół filozoficznych i dynamiczny rozwój nauk – zwłaszcza fizyki. Sięga głębiej i przyczyny gwałtownego „zepchnięcia na margines” neokantyzmu stara się znaleźć w słabościach wypracowanego przez ten nurt systemu. Dlatego też tak ważnym przedsięwzięciem jest przedstawienie teorii wartości Heinricha Rickerta, jednego z czołowych przedstawicieli neokantyzmu, którego dorobek pozostaje jednak w dużej mierze – zarówno w Polsce, jak i w Niemczech – nieznanym.

Trzeba przyznać, że Aleksander Bobko czyni to z powodzeniem. O powodzeniu przedsięwzięcia świadczy kilka czynników.

Po pierwsze, w porównaniu do innych opracowań tematu koncepcja filozoficzna Rickerta została zaprezentowana w sposób przystępny. Autora interesuje „wydobycie jądra koncepcji”, w efekcie czego ukazuje w sposób systema-

tyczny i klarowny teorię wartości jako remedium na problemy ujawnione w trakcie przeprowadzanych przez Rickerta analiz poznania. Dzięki temu, zgodnie z intencją Autora, książkę można określić jako „skrócony przewodnik”, pozwalający nie tylko umiejscowić twórczość Rickerta na mapie neokantyzmu, lecz także odnaleźć się pośród innych opracowań myśli filozofa.

Po drugie, mając świadomość, jak złożonym i różnicowanym zjawiskiem jest neokantyzm, Autor nie ogranicza się do standardowego, a przez to jedynie hasłowego określenia tego nurtu i podejmowanej w jego ramach problematyki. Aleksander Bobko pokusił się o ukazanie tych elementów filozofii Kantowskiej, które odegrały szczególnie ważną rolę w myśli Rickerta, a także tych, którym badeńczyk się przeciwstawia, jak na przykład teoria sądu (s. 72) lub funkcja rozumu (s. 111). Wykazuje także, w jaki sposób teoria wartości Rickerta może zostać uznana za dopełnienie Kantowskiej idei „kopernikańskiego przewrotu”. Jest to o tyle istotne, że pozwala czytelnikowi dostrzec rzeczywistą więź łączącą neokantyzm (z charakterystycznym dla niego aparatem pojęciowym) z dorobkiem Kanta.

W tym miejscu warto może wspomnieć o pewnym niedopatrzeniu. Po wprowadzeniu, ukazującym inspiracje zaczerpnięte od królewieckiego myśliciela, Autor przytacza słowa Rickerta: „Nasze pytanie brzmi: czym jest niezależny od podmiotu przedmiot jako miara poznania albo przez co otrzymuje poznanie swoją obiektywność” (s. 43). Czytelnik nie może nie zadać sobie pytania, czy Rickertowi chodzi o rzecz samą w sobie, a jeśli nie, to czy mówienie o niezależnym od podmiotu przedmiocie, traktowanym w dodatku jako miara poznania, nie jest w zasadzie zaprzeczeniem myśli Kanta. Pytanie to pozostaje chwilowo bez odpowiedzi. Dopiero dalsza część książki świadczy o mylności przypuszczeń czytelnika. Zdaje się, że tak sformułowane przez Rickerta pytanie ma związek z zagadnieniami epoki, w której neokantyzm się rozwijał (np. rodzącą się teorią świadomości – por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 164.), a Autor, dbając o przejrzystość struktury pracy, starał się oszczędzić czytelnikowi uwikłania w szczególne problemy tego okresu.

Kolejnym, już trzecim atutem książki jest dokonanie krytyki teorii Rickerta, dzięki czemu czytelnik zaznajomiony zostaje z szeregiem poczynionych przez autora *Przedmiotu poznania* założeń, a wynikających z zastosowania przez niego metody transcendentalnej. Pozwala to Aleksandrowi Bobko sformułować doniosły wniosek: „filozofia badająca same warunki możliwości musi się w ostatecznym rozrachunku oprzeć na jakiejś aksjologii” (s. 123), co z kolei pod znakiem zapytania stawia możliwość dalszego stosowania metody transcendentalnej.

Jeszcze jedno zagadnienie świadczy o wartości książki Aleksandra Bobko. Można właściwie dojść do wniosku, że epistemologia Rickerta, która domaga się przyjęcia obowiązującej (nieistniejącej) wartości jako fundamentu poznania, jest mniej lub bardziej udaną próbą przeszczepienia metafizycznej koncepcji Hermana Lotzego na płaszczyznę filozofii transcendentalnej (s. 82-83). Wów-

czas można uznać teorię Rickerta za swoistą ciekawostkę z zakresu historii filozofii czy też próbę wskrzeszenia filozofii Kantowskiej u progu XX wieku, obnażającą zarazem formalne ograniczenia metody transcendentalnej. Aleksander Bobko jednak na tym nie poprzestaje. Co prawda, jedynie w zarysie, ale ukazuje teorię Rickerta jako element procesu lub też odskocznię do rozwiązania Kantowskiego problemu: Jak to się dzieje, że dochodzi do połączenia kategorii naszego umysłu i danych zmysłowej naoczności? Dlaczego myślenie przekłada się na otaczającą nas rzeczywistość?

Zagadnienie to nie zostało przez Rickerta rozważone. Aleksander Bobko pokazuje, że odpowiedzi szukać będzie Emil Lask, uczeń badeńczyka. W takiej perspektywie filozofia Rickerta przestaje być wyłącznie ciekawostką. Teoria ta staje się podstawą dla myśli, ogniwem pośredniczącym w procesie opracowania ważkiego zagadnienia.

W tej samej perspektywie książka Aleksandra Bobko przestaje być pracą z historii filozofii, a staje się raczej opracowaniem z filozofii problemu – doniosłego problemu. To zaś rzutuje na nasz odbiór neokantyzmu, który po przeczytaniu omawianej książki jest bardzo pozytywny. Trzeba nam zatem powrócić do neokantyzmu?

Postulat powrotu do neokantyzmu można również traktować jako rodzaj alternatywy wobec postmodernistycznych tendencji do pomijania zagadnienia prawdziwości i obiektywności poznania. Filozofia Rickerta jest bowiem dowodem na to, że nawet wówczas, gdy dociekanie obiektywności poznania ociera się o nicość, której przyjętą metodą badania zgłębić nie sposób, to jednak jest to „ważna nicość”. Wartości, nie mając statusu realnego bytu, „zobowiązują” nas mimo wszystko do rygoryzmu w naszym myśleniu i mocą powinności wzywają do podporządkowania się temu, co nie istniejąc, obowiązuje.

WOJCIECH SORDYL, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAT, zajmuje się filozofią neokantyzmu.

E-mail: wojtusfil@op.pl

MAREK URBAN

## CHRZEŚCIJAŃSKO-ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI ŚWIAT KIERKEGAARDA

*Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. Antoni Szwed, wyd. Antyk, Kęty 2006, s. 289

Szwajcarski teolog i filozof Hans Urs von Balthasar pisał o sytuacji filozofii chrześcijańskiej XIX i XX wieku: „Całkowita, nawet jeśli prymitywna i barbarzyńska, negacja chrześcijaństwa może być dla niektórych lepsza niż cały dwuznaczny sens idealistycznego, »obojnackiego« świata (*Zwitterwelt*), w którym amalgamat chrześcijańsko-antychrześcijański tak nieodwracalnie się stopił, iż myślenie dialektyczne może oddać się wszelkim grom nieskończonej spekulacji, bez konieczności dojścia do jakichkolwiek konkretnych rezultatów.”<sup>1</sup> Søren Kierkegaard próbował przeciąć ten dialektyczny splot dwóch światów, broniąc rozumianej pozytywnie religijności tego, co skończone, i wrócić do poważnej refleksji nad chrześcijaństwem. Wydaje się jednak, że i on sam nie uwolnił się całkowicie od gmatwaniny uzasadnień i zależności.

Wybór kilku bardzo ciekawych rozpraw, poświęconych temu wielkiemu myślicielowi XIX-wiecznej Europy, którego 150. rocznica śmierci minęła 11 listopada 2005 roku, przedstawił polskiemu czytelnikowi Antoni Szwed. Na omawianą publikację złożyły się dwie części, z których pierwszą stanowią rozprawy polskich badaczy dotyczące myśli Kierkegaarda, obszerna bibliografia

<sup>1</sup>Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i opracowanie M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 38-39.

przekładów jego dzieł na język polski i literatury jemu poświęconej, drugą natomiast – nowe, interesujące przekłady tekstów Duńczyka.

Estetyczny obraz świata i ludzkiej egzystencji w myśli Kierkegaarda wydaje się być rzadko podejmowanym tematem, dlatego też „teoria osobowości estetycznej” przedstawiona przez Karola Toeplitza w otwierającej książkę rozprawie, jest interesującym wprowadzeniem czytelnika w kształtowanie się całej myśli religijnej Duńczyka. Autor ukazuje świat przeżycia estetycznego, które „sprowadza się nie tylko do wzmoczenia przeżyć wewnętrznych przygotowujących do wiary, lecz pociąga za sobą jako skutek także izolację jednostki w stosunku do społeczeństwa i jego problemów, co cechuje także zegzystencjalizowaną wiarę” (s. 8). Podstawowym konfliktem egzystencji staje się, zdaniem Toeplitza, stosunek rzeczywistości materialnej do duchowej, symbolizujący jednocześnie wybór między Bogiem a podporządkowaniem się zmysłowości. Autor charakteryzuje „niższy” i „wyższy” szczebel życia estetycznego, reprezentowanego w osobach estetyka „bezpośredniego” i „refleksyjnego”. Świat estetycznego przeżywania rzeczywistości pozostanie dla Kierkegaarda tak naprawdę momentem przejściowym, nigdy nie zaakceptowanym, prowadzącym nieuchronnie do dojrzewania we wierze i ocenie egzystencjalnej sytuacji człowieka. Autor artykułu omawia dalej rolę ambiwalencji i fantazji jako „uniwersalnej metody interpretacyjno-poznawczej” (s. 24) Kierkegaarda. Stadium estetyczne jest dla niego, zdaniem Autora, „tylko jedną z możliwych sfer egzystencji” (s. 32). Poszukiwanie własnej istoty prowokuje estetyka do dokonania totalnego wyboru, który obejmuje „zarówno sferę podmiotowości”, jak też „sferę makrosocjalną, potraktowaną jako zagrożenie dla jednostki” (s. 33). Próba przecięcia dialektycznego węzła chrześcijańsko-antychrześcijańskiego nie uwalnia od gmatwaniny spekulacji, pomaga jednak „w zrozumieniu niejednej kategorii i problemu współczesnej myśli egzystencjalnej” (s. 34).

Kwestia „siedl dialektyki” wprowadza czytelnika w tematykę drugiej rozprawy, której autorem jest Edward Kasperski. Kierkegaard nie aspirował, jego zdaniem, do „stworzenia odrębnego i samodzielnego kierunku” rozważań filozoficznych. Były one, podobnie jak literatura piękna, jedynie zaszyfrowaną grą, zacierającą jego własną tożsamość. Autor rozprawy ukazuje próby dokonania jej określenia podejmowane przez samego Kierkegaarda, przede wszystkim w piśmie autobiograficznym *Punkt widzenia na moją działalność pisarską. Komunikat bezpośredni, raport dla historii* (1948). Dla Kasperskiego taką próbą określenia tożsamości jest teza o wierze i religijności, do której Kierkegaard przyznaje się publicznie, chociaż nie w sposób oczywisty i wolny od kontrowersji. Zdaniem Autora całą postawę, biografię i autobiografię Kierkegaarda określać miało filozoficzne, religijne rozumienie rzeczywistości, właściwa „percepcja rzeczywistości i stosunek do niej” (s. 61). Rozumienie rzeczywistości było przede wszystkim ukazaniem opozycji bytu i stawania się. Esteta, jak pisze Kasperski, jest dla Kierkegaarda tym, kim jest, podczas gdy człowiek etyczny i religijny jest tym, kim się staje, pozostając niedoścignionym ideałem. Dialektyka ustale-

nia tożsamości podmiotu stawała się trudnością ustalenia tożsamości samego Kierkegaarda. Przeczenie i pragnienie tożsamości sprawiły, że „pisarstwo Kierkegaarda odtwarzało stan permanentnego kryzysu osobowości autora, a jednocześnie samo w nim uczestniczyło” (s. 73).

Kolejna zamieszczona w książce rozprawa *Kierkegaarda dialog ze sobą*, autorstwa Antoniego Szweda, ukazuje rolę, jaką w duchowym rozwoju Duńczyka odegrała twórczość poetycka, będąca dla niego pewnego rodzaju samopoznaniem. Kierkegaard, jak twierdzi Szwed, jest nieustannie w drodze do zrozumienia, że obiektywna rzeczywistość zanurzona jest w „egzystującej subiektywności” (s. 77). Takiej subiektywizacji podlega również wiara. Ta jednak pozostaje nieustannie otwarta na objawienie, w którym Kierkegaard znajdował ostatecznie źródło swojej religijności i przynależności do chrześcijaństwa. Antoni Szwed przedstawia Kierkegaardowskie rozumienie roli jednostki w przekazywaniu prawdy o egzystencji oraz znaczenie jej osobistego spotkania z Bogiem. Tym samym przywołuje na nowo rozważane przez Duńczyka zagadnienie istoty podstawowej dla chrześcijaństwa relacji: „Chrystus – jednostka ludzka” (s. 83).

Jeśli chrześcijanin wybiera siebie i Boga w sposób absolutny, wkracza w obszary chrześcijańskiej mistyki – twierdzi Stefania Lubańska w rozprawie *Mistycyzm w filozofii Sorena Kierkegaarda*. Zdaniem Autorki Kierkegaard krytycznie spoglądał na mistycyzm, całkowicie ignorujący rzeczywistość. Widział w nim jednak głębokie doświadczenie spotkania człowieka z Boską nieskończonością, podobnie jak to miało miejsce u wielkich mistyków chrześcijaństwa: św. Jana od Krzyża czy św. Teresy z Avila. Bliskim temu przeżyciu wydaje się być Kierkegaardowski opis rozpaczy, w której człowiek doświadcza spotkania z Absolutem, uzmysławia sobie własną nicość. Doświadczenie rozpaczy jest wielką szansą odrodzenia samego człowieka, jest „wielką próbą wartości człowieka” (s. 98) i oddaniem się Mocy, która konstytuuje i umożliwia początek autentycznego aktu wiary.

Bronisław Świdorski uczynił bohaterami swej rozprawy dwie postacie: Kierkegaarda i Gombrowicza. Pokazuje, że wewnętrzne przeżycie wiary dokonywać się może w samotności, bez obecności innych, którzy przeszkadzają; można je jednak także, jak mówi Autor, „wykrzyczeć światu” (s. 102). Wydaje się wprawdzie, że Gombrowiczowi najbliższym do Nietzschego, ale nie w sposób wystarczający, dlatego postać Kierkegaarda prowokuje ciągle Gombrowicza do poświęcenia mu cennych refleksji nad egzystencją i chrześcijaństwem zanurzonym dialektycznie w świecie. Człowiek współczesny potrzebuje autentycznej religijności, wyzwolonej z historii i instytucji, chce stać się „wolną, żyjącą – czyli „nagą”, „rozebraną z historii”, samo-się-stwarzającą jednostką” (s. 106). Taka wolność, zdaniem Świdorskiego, przyciągała Gombrowicza zarówno do Nietzschego, jak i Kierkegaarda.

Można pokonać zgrzyotę i udrękę istnienia, twierdzą filozofowie egzystencji; można też, według innych, ulec tragizmowi istnienia i doświadczyć nicości śmierci. Taką wstępną myślą rozpoczyna Jacek Aleksander Prokopski swą rozprawę

*Egzystencja i nicość: Kierkegaard, Heidegger, Sartre.* Pytanie o nicość i istnienie, stawiane od początku myśli mitycznej, religijnej i filozoficznej, przybierało, według Autora, wiele postaci i różnorakie uzyskiwało odpowiedzi. Zdaniem Pokropskiego, mówiąc o pojęciu nicości, Kierkegaard „sytuuje swe rozważania gdzieś w połowie drogi między Platońską, Bergsonowską a egzystencjalną interpretacją nicości” (s. 118). Wydaje się, że bliskie jest mu zdefiniowanie przez Bergsona pojęcie, które współgra z relacjami pomiędzy nicością a świadomością. Dla Heideggera i Sartre’a natomiast człowiek wrzucony w świat doświadczania nicości wydobywającej się z wnętrza samej egzystencji. Analizę pojęcia nicości w myśli egzystencjalnej (Heideggera i Sartre’a) przeprowadza Pokropski w sposób szeroki i czasami zawily, by ostatecznie konkludować, że otwarcie Kierkegarda na „Nieskończonego Boga” odróżnia go wyraźnie od refleksji Heideggera i Sartre’a, tkwiących w niemożliwości pokonania nicości poprzez zwrot ku Bogu.

Artykuł Mikołaja Domaradzkiego *Kierkegarda recenzja nowożytności* jest próbą przedstawienia „konceptu niwelowania”, jak to wyjaśnia sam Autor, kreśląc cel swojej pracy. Nawiązuje przede wszystkim do tekstu *Recenzja literacka*, którego przekład znajduje się również w omawianej książce. Pojęcie „niwelowania” analizuje Domaradzki na trzech płaszczyznach: metafizyki, instytucji prasy oraz procesów „modernizacji, demokratyzacji i sekularyzacji” (s. 140). Metafizyka (chodzi zwłaszcza o filozofię heglowską) niweluje indywidualność, utożsamiając myśl z bytem i podporządkowując jednostkę państwu przez ustanowienie ideału aksjologicznej neutralności. Instytucja prasy „prowadzi do ukonstytuowania się społeczeństwa masowego” (s. 149), określanego przez Kierkegarda jako „publikum”. Refleksja (rozumiana jako nowożytna metafizyka) przyjmuje także postać szeroko rozumianych procesów demokratyzacji prowadzących do sekularyzacji społeczeństwa. W ten sposób źródła nowożytnego kryzysu indywidualności można odnaleźć, zdaniem Autora, w kryzysie religijności. Jeśli drugi z nich zostanie przezwyciężony, kryzys indywidualności może doprowadzić do rozkwitu „autentycznej podmiotowości” (s. 167).

Myśl filozoficzna Kierkegarda skłoniła Adama Workowskiego do odważnego przyjrzenia się pojęciu „autentyczności”. Wyrastające z doświadczenia codzienności dwa modele autentyczności (pierwszy oznaczający wolność i szczerść oraz drugi określający prawdziwość) odnajduje Workowski w dwóch modelach życia jednostki, ukazanych przez duńskiego filozofa: estetycznym i etycznym. Dopiero jednak religijny etap życia jednostki może stać się wzorem prawdziwej autentyczności. Myśl o religijnym charakterze autentycznego życia wydaje się być jednak obcą współczesnej umysłowości, dlatego też dla lepszego zrozumienia problemu autentyczności Workowski odwołuje się do analizy tego pojęcia w filozofii Martina Heideggera, będącego „znakomitym przewodnikiem po egzystencjalnych wątkach myśli Kierkegarda” (s. 183), ale niezdołnego do przekroczenia progu wiary. Ta zaś wydaje się być kluczem do zrozumienia prawdziwej autentyczności. W ten sposób, jak twierdzi Autor, powrócić należy

do religijnego przeżywania świata. Człowiek w obliczu Boga odnajduje autentyczność prawdy o sobie samym, uznaje własną nędzę i grzeszność. Przyznanie się do własnych słabości jest jednocześnie bramą do autentyczności.

Pierwszą część omawianej publikacji kończy tekst Antoniego Szweda *Kierkegaard w Polsce*. Autor przedstawia w nim zainteresowanie polskich myślicieli filozofią Duńczyka w kilku perspektywach. Ukazuje wczesną recepcję Kierkegarda w Polsce pod względem chronologicznym i treściowym, co wydatnie ubogaca próbę całościowego opracowania myśli duńskiego filozofa. Znajdujemy tutaj również historię przekładów i wskazówki praktyczno-merytoryczne, które ułatwiają zainteresowanemu czytelnikowi poszukiwania ważniejszych kwestii i problemów, dominujących w pracach polskich badaczy.

Niewątpliwą zaletą książki jest zamieszczenie w drugiej jej części nowych przekładów tekstów Kierkegarda, dokonanych przez Karola Toeplitza, Antoniego Szweda i Mikołaja Domaradzkiego. Staną się one bez wątpienia kolejną inspiracją do namysłu nad ludzką egzystencją i stanem współczesnej filozofii, nad ogólnie pojętą kulturą i religijnością. Teologiczne, filozoficzne i literackie przemyślenia Duńczyka ubogacają toczące się także i dziś dyskusje nad stanem świata chrześcijańskiego i „świeckiego”, zmuszają do namysłu nad sytuacją człowieka zanurzonego w „wątpliwą” i „niepewną” egzystencję. Książka pod redakcją Antoniego Szweda udowadnia tym samym założoną już w tytule „aktualność Kierkegarda”.

MAREK URBAN CSSR, dr, adiunkt Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Szczególny obszar zainteresowań: historia filozofii nowożytnej i współczesnej, idealizm niemiecki oraz myśl filozoficzna Hansa Ursa von Balthasara.

