

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



# Logos i Ethos

2/1993

PAT Kraków

ZESPÓŁ

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

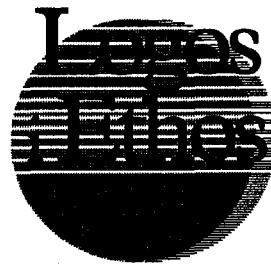
REDAKCJA

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

opracowanie graficzne: Mirosław Krzyszkowski

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

2/1993



PAT — Kraków

910808 II



147 H

CONTENTS

— DISSERTATIONS —

Ks. Antoni Siemianowski <i>Justice</i> .....	7
Jacek Czaja Jerzy Stelmach <i>Introduction into the procedural Justice</i> .....	33
Krzysztof Rebilas <i>Simone Weil — Desire for Transcendence</i> .....	43
Krzysztof Mech <i>Religion and Dialectics</i> .....	59
Ewa Mukoid <i>Between pathos and practice. Evil in the philosophy of Paul Ricoeur</i> .....	69
Ks. Roman Rożdżeński <i>Heidegger and the problem of the accessibility of being</i> .....	85
Aleksander Bobko <i>Suppositions, Goal and Limitations Neokantism on the base of Heinrich Rickert's and Emil Lask's Philosophy</i> .....	97

— PROFILES —

Piotr Murzański <i>Maurice Blondel</i> .....	109
Henry Duméry (Translation Małgorzata Frankiewicz) <i>The Philosophy of Action</i> .....	113
Maurice Blondel (Translation Piotr Murzański) <i>Action. A critical Essay on life and the structure of the Science of Practice — Introduction</i> .....	123
Maurice Blondel (Translation Piotr Murzański) <i>The letter to Georges Perrot</i> .....	137
Maurice Blondel (Translation Piotr Murzański) <i>On the strict philosophical Position on the Survey of the Religious Problem and on the Method Applicable</i> .....	141

— LETTERS —

Jan Skoczyński <i>Letters of M. Blondel to M. Zdziechowski</i> .....	157
(Translation Jan Skoczyński, Uta Hrehorowicz) <i>Letters of M. Blondel to M. Zdziechowski</i> .....	159

— TEXTS AND COMMENTARIES —

Søren Kierkegaard (Translation Antoni Szwed) <i>The Concepts of Innocence and Fear</i> .....	171
Antoni Szwed <i>Freedom and Faith in S. Kierkegaard's Philosophy</i> .....	179
Nicolai Hartmann (Translation Jacek Filek) <i>On the Essence of Ethical Values</i> .....	185
Paul Ricoeur (Translation Elżbieta Wolicka) <i>Life in Search of the Story</i> .....	225

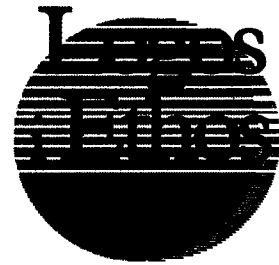
— DYSKUSJE I PUBLIKACJE —

Otfried Höffe (przekład Zbigniew Stawrowski) <i>Konwersja teorii krytycznej?</i> <i>O teorii państwa i prawa Habermasa</i> .....	251
Marek Nowak OP <i>Nowe cuda nie są dozwolone</i> .....	265
Krzysztof Rebilas <i>Antycznych Greków umiłowanie Męki Pańskiej</i> .....	275
O. Jacek Dembek CSsR <i>Moralność myślenia</i> .....	279
Antoni Szwed <i>Studia metafizyczne I. Dyscypliny i metody filozofii</i> .....	282
Piotr Śliwiński OFM Cap Ks. Zbigniew Wolak, <i>Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska</i> .....	284
Renata Bujakiewicz-Korońska, Jarosław M. Nęcki, Jacek Tarasiuk, Jacek Prokop, Jerzy Mirosław, Stanisław Jagielski Jan Galarowicz, <i>Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii</i> .....	286

— INFORMACJE —

<i>Metaxù. Pomiędzy tym a tym.</i> Ewa Mukoid rozmawia z Paulem Ricoeurem .....	297
<i>Informacje</i> .....	250
<i>Nowości wydawnicze</i> .....	323
<i>Wiadomości z Krakowa</i> .....	347

# Rozprawy





Ks. Antoni Siemianowski

## SPRAWIEDLIWOŚĆ

*Sprawiedliwy powinien być dobrym dla ludzi*  
(Mdr 12,14)

*Mówimy, że ona w i e l k a, bo trzeba nazywać,  
Aby mówić...*

Cyprian Kamil Norwid

## Rozbieżne opinie o sprawiedliwości

Mówić o sprawiedliwości nie jest sprawą łatwą. Jej bogata i wzniosła treść wymyka się jasnym pojęciom. Co gorsza, gdy wsłuchujemy się w sens niejednych wypowiedzi na jej temat, wówczas zdaje się w ogóle wymykać racjonalnemu myśleniu. W XIX wieku, w którym słowo sprawiedliwość było na ustach wszystkich, Proudhon tak o niej m. in. mówił: "sprawiedliwość pod różnymi nazwami rządzi światem, przyrodą i ludzkością, nauką i świadomością, logiką i moralnością, ekonomią polityczną, polityką, historią, literaturą i sztuką. Sprawiedliwość jest tym, co najbardziej pierwotne w duszy ludzkiej, najbardziej podstawowe w społeczeństwie; jest najświętszym z pojęć, tym, czego masy domagają się obecnie z największym żarem. To istota wszystkich religii, a zarazem forma rozumu, tajemniczy przedmiot wiary, a zarazem początek, środek i ostateczny cel wiedzy. Cóż można sobie wyobrazić bardziej powszechnego, mocniejszego, pełniejszego od Sprawiedliwości?"<sup>1</sup>

Ten patetyczny tekst można, rozpatrując go z punktu widzenia ścisłości logicznej, uznać za bełkot. Wprawdzie proklamuje sprawiedliwość najwyższą wszechwładną wartością, ale rozumienia jej treści nie przybliży, przeciwnie, czyni sprawą niejasną i powikłaną. Czyżby jednak ci wszyscy, którzy namiętnie wołają o sprawiedliwość, nie wiedzieli, czego chcą? A wołanie o sprawiedliwość w świecie od czasu do czasu zawsze się rozlegało, a od dwóch niemal wieków nie cichnie. W różnych zakątkach świata, nieraz w sytuacjach radykalnie odmiennych, ludzie domagają się sprawiedliwości, walczą o nią, w jej imię formułują różne postulaty. W roku 1939 Kazimierz Ajdukiewicz pisał: "ktokolwiek jest zdolny do żywienia uczuć moralnych, nie pozostawia tego słowa bez uczuciowego rezonansu. W imię sprawiedliwości bywają stawiane żądania domagające się utrzymania lub zmiany istniejących stosunków. Żądania te idą

niejednokrotnie w sprzecznych kierunkach. Źródłem tych sprzeczności może być różnica zdań co do przesłanek dotyczących faktycznego stanu rzeczy, lecz może nią być różnica w sposobie pojmowania samej sprawiedliwości, wieloznaczność samego wyrazu sprawiedliwość<sup>2</sup>. Dziś w pół wieku później można by to samo powiedzieć.

Niejasność i wieloznaczność słowa "sprawiedliwość" jest faktem, który musi niepokoić. Bo jeśli w żądaniach sprawiedliwości i w formułowanych postulatach nie bardzo wiemy, o czym ostatecznie myślimy i mówimy, to wtedy każdy może mieć rację, a w sprzecznych twierdzeniach — jak zauważa Chaim Perelman — "może nie być żadnego zakłamania. Każdy może być szczery i uważać, że tylko on walczy w imię sprawiedliwości. I nikt się nie myli, bo każdy mówi o innej sprawiedliwości". I dalej dodaje: "A jeśli przypomnimy sobie, że od tysięcy lat wszyscy antagoniści we wszystkich konfliktach publicznych i prywatnych, wojnach, rewolucjach, procesach sądowych, sporach pieniężnych głoszą zawsze i usiłują dowieść, że sprawiedliwość jest po ich stronie, że wszyscy domagają się zawsze sprawiedliwości, uciekając się do jakiegoś arbitrażu, zdamy sobie natychmiast sprawę z nieprawdopodobnej mnogości znaczeń, jakie się nadaje temu pojęciu, i z niezwyklego zamieszania wywołanego przez jego używanie"<sup>3</sup>.

Czyby sprawiedliwość tedy była zmyśleniem, jakimś irracjonalnym ideałem" (Keslen)? Zarówno Ajdukiewicz, jak i Perelman, nie traktując z góry sprawiedliwości jako zmyślenia, włożyli wiele trudu w przeanalizowanie różnych jej pojęć oraz różnych znaczeń i sposobów rozumienia treści, jakie łączymy z tym słowem. Obaj w końcu doszli do wniosku, że treści te trudno jasno i wyraźnie określić i tak sformułować, aby nie budziły zastrzeżeń. Obaj także wskazują, że wszystkie sposoby rozumienia sprawiedliwości pozostają ostatecznie w związku z tym, co się potocznie określa jako *p o c z u c i e* sprawiedliwości, a czego treść wyrażają starożytne formuły: *reddere suum cuique* bądź *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

Niejedni jednak sądzą, że treść tych formuł jest tautologiczna, bardzo uboga i zbyt ogólnikowa, w skutek tego jej chwiejne i niejasne rozumienie w konkretnych sytuacjach życia domaga się każdorazowo pozytywnych dookreśleń. To zaś znaczy, że tak niejasne poczucie sprawiedliwości trudno uznać za normatywne dla ludzi.

Czyby to miało zatem znaczyć, że ostatecznie jesteśmy skazani na ciągłe pozostawanie przy niejasnych pojęciach i na ustawiczne toczenie nierozstrzygalnych sporów o to, co i dla kogo w danej sytuacji jest sprawiedliwe? A może sprawiedliwość rzeczywiście jest pojęciową fikcją, irrealną chimerą naszych marzeń?

Czyż jednak nie daje wiele do myślenia fakt, że ludzie nieustannie odwołują się do ogólnoludzkiego poczucia sprawiedliwości jako nadrzędnej normy stosunków międzyludzkich? Widocznie owo niejasne i chwiejne poczucie sprawiedliwości kryje w sobie ważną dla życia treść. To zaś wskazuje, że dla człowieka, który łaknie i pragnie sprawiedliwości, w poczuciu tym jest wystarczające światło, aby w sporach o sprawy tego świata przy jego pomocy chronić się przed iluzjami czy arbitralnymi rozstrzygnięciami. Skoro tak się sprawy

mają, to przyjąć trzeba, że w intuicyjnym poczuciu sprawiedliwości musi się kryć wielkie bogactwo treści, które dopiero artykulacja — potoczna czy refleksyjna — może wydobyć na jaw w postaci różnych pojęć i formuł.

Za tym poglądem przemawia cała bogata tradycja kultury europejskiej. W kręgu jej oddziaływania idea sprawiedliwości należy do nadrzędnych. Nic zatem dziwnego, że słowo to budzi żywy rezonans w sercach i umysłach ludzi tęskniących za sprawiedliwością. Wyczuwają oni, że ogólne poczucie sprawiedliwości jest nie tylko wyrazem ich osobistych marzeń i tęsknot o lepszym świecie, ale przede wszystkim wyrazem wiary w autorytet własny sprawiedliwości, w jej zdolność do normowania ludzkich czynów, a przede wszystkim w jej wartość jako przymiotu ludzkich postaw i zachowań, a ponadto ogólnego przeświadczenia o roli sprawiedliwości jako podstawy ładu w świecie i racji jego istnienia. Autorytatywnym świadectwem tej wiary mogą być słowa Cicerona, który pisał: "Albowiem bez sprawiedliwości świat ten straciłby zupełnie swą wartość i nie byłoby miejsca dla pozostałych cnót, tak iż działałyby się ino same morderstwa, podpalenia, zdrady, krzywdy i inne nieszczęścia, znacznie gorsze niż te, które dotyczą nas dzisiaj, a przez nie świat nieuniknienie musiałby zginąć"<sup>4</sup>.

Cicero był wyrazicielem filozoficznej tradycji, biorącej początek w Grecji, gdzie sprawiedliwość oznaczała przede wszystkim moralną doskonałość człowieka. Arystoteles np. uważał, że "sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu", gdyż objawia się w stosunkach między ludźmi; słusznie więc uchodzi za najważniejszą z cnót moralnych i bardziej jaśniejszą niż gwiazda poranna czy wieczorna (por. *Et. Nik.* V,1, 1129 B).

W kulturze europejskiej rozumienie sprawiedliwości jest owocem oddziaływania nie tylko filozofii greckiej czy koncepcji prawników rzymskich, ale także religii Starego i Nowego Przymierza. Tradycja żydowska od samego początku łączyła sprawiedliwość z Bogiem żywym, Przez Mojżesza sam Bóg przekazywał: "Sprawiedliwości, sprawiedliwości szukaj, byś żył i posiadał ziemię, którą ci daje twój Bóg Jahwe" (Ptp 16,20). Dlatego też Izraelici, wierząc w Boga, wierzyli w wartość sprawiedliwości, w niej dostrzegali źródło nieśmiertelności. Prorocy tę wiarę umacniali. "Wskazano ci, człowiecze, co dobre i czego żąda Jahwe od ciebie: jedynie byś strzegł sprawiedliwości, ukochał miłosierdzie i żył w pokorze wobec Boga swego" (Mich 6,8). Tę wiarę Starego Przymierza w sens sprawiedliwości przejęło chrześcijaństwo, ale połączyło ją z wiarą w Jezusa Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło dla ludzi. W ten sposób rozumienie sprawiedliwości uzyskało nowe znaczenie, ale także nową siłę oddziaływania na długie wieki.

Współczesne rozumienie sprawiedliwości jako idei normatywnej jest owocem oddziaływania tradycji filozoficznej i religijnej. W związku z tym Perelman pisze w zakończeniu swego studium: "Złożone pojęcie sprawiedliwości jest więc za Zachodzie tym ośrodkiem, w którym spotykają się i zapładniają się wzajemnie związane formuły prawników rzymskich, racjonalne systemy filozofów greckich i namiętne inwokacje proroków żydowskich, które razem weszły do wielkiej tradycji chrześcijańskiej, racjonalistycznej, a później laickiej, bogacąc nasze myśli i ożywiając sumienie"<sup>5</sup>.

Jeśli sprawiedliwość miałaby być pojęciową fikcją, która się zrodziła z wychowania i sztucznej konwencji — jak to np. głosił Dawid Hume — to trzeba przyznać, że jest zadziwiająco żywotną fikcją i nadzwyczaj płodną dla życia, ciągle też zaskakuje głębią swej treści i niesie za sobą niegasnące światło mądrości. Czy zatem może w ogóle być fikcją? Czym jest? Odpowiedź nie jest łatwa. Jedno jest pewne, powodem trudności nie jest na pewno ubóstwo treści sprawiedliwości.

### Wieloznaczność pojęć sprawiedliwości jako fakt pozytywny

Jest faktem, że pojęcie sprawiedliwości jest wieloznaczne, co gorzej, także z trudem daje się jasno i wyraźnie określić, co to jest sprawiedliwość. Lecz ten fakt nie przekreśla jej znaczenia. Jest raczej odwrotnie. Spróbujmy zatem uczynić pierwsze kroki w kierunku zgłębienia treści sprawiedliwości i określenia jej kilku pojęć.

Sprawiedliwość jest wyłącznie faktem ludzkim, faktem który w życiu społecznym znajduje największy oddźwięk. Sprawiedliwości doświadczają tylko ludzie. Ale doświadczają jej w sposób paradoksalny, bo w sytuacjach niesprawiedliwości. Z tego powodu krzyk protestów przeciwko niesprawiedliwości wyprzedza jej pojęcie i wszelką jej artykulację. Już Heraklit głosił: "Nie znano by imienia sprawiedliwości, gdyby nie istniała niesprawiedliwość. Czasem pojawiają się nawet wielkie zbrodnie, które rodzą krzyk protestu wołający aż do nieba o sprawiedliwość. I wtedy krzyk ten wydaje się tylko krzykiem, który zagłusza pojęcie sprawiedliwości. Czyż to znaczyłoby, że bez cierpienia i krzywdy człowiek nie uświadomiłby sobie sensu sprawiedliwości? Trudno coś przesądzać, natomiast jedno jest pewne: Gdy człowiek protestuje przeciw krzywdom i woła o sprawiedliwość, wtedy musi jakoś swe wołanie uzasadnić. To zaś zmusza go do pozytywnego określenia sprawiedliwości, musi bowiem powiedzieć przeciwko czemu protestuje, czego chce i dlaczego. I wtedy odwołuje się — jako do racji nadrzędnej — do sensu tego, co dostrzega jako dlań słuszne. Z tego powodu droga człowieka do pozytywnego, pojęciowego określenia sprawiedliwości prowadzi poprzez negację jej negatywnych fenomenów. To zaś sprawia, że szczegółowa artykulacja świadomości słuszności czegoś domaga się wielu pojęć sprawiedliwości. Wszystkie jednak oscylują wokół tego, co zasadnicze, choć w swej treści bardzo proste: samo w sobie słuszne. Bo w każdej sytuacji i dla każdego człowieka sprawiedliwe może być tylko to, co samo w sobie słuszne i co jako takie mu się należy. Można więc powiedzieć, że pierwszym imieniem sprawiedliwości jest właśnie słuszność. Nie wszystko jednak co samo w sobie słuszne, należy się każdemu, lecz jedynie to, do czego ktoś ma uzasadnione prawo. W tym momencie więc pojęcie sprawiedliwości nieuchronnie łączy się ze świadomością prawa: "człowiekiem sprawiedliwym — powiada Arystoteles — jest rzecz jasna ten, kto trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne; to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i ze słusznością" (*Et. Nik.* V, I, 1129a). Lecz na jak długo? Póki czło-

wiek nie uświadomi sobie, że i prawo musi mieć jakąś miarę słuszności. Ale czy tylko prawo?

Protestując przeciwko temu, co niesłuszne i usiłując określić, co dlań sprawiedliwe — i co słusznie się każdemu należy — człowiek musiał sobie rychlej czy później uświadomić, że słuszne — lub niesłuszne — mogą być nie tylko jego czyny, jego zachowanie, ale także umowy, zwyczaje, praca i płaca, władza, podatki, różne przepisy regulujące życie. Tak więc słuszny może być nie tylko wyrok czy ocena, ale nawet samo spojrzenie na kogoś, spojrzenie na świat. Ale wtedy pojęcie sprawiedliwości zaczyna się znowu zlewać ze świadomością prawdy jako z czymś pierwszym. Nic więc dziwnego, że istniejące pojęcie słuszności łatwo traci swą jasność, a jego treść wymyka się myślom jako coś ubożego, ogólnikowego lub nieuchwytnego, ulotnego.

Tak więc sprawiedliwość, o jaką człowiek w życiu woła, o jakiej myśli i mówi oraz sprawiedliwość, jaką sam pragnie urzeczywistnić w świecie, a nade wszystko pojęcie sprawiedliwości, do jakiego się odwołuje jako do miary słuszności — w sferze myśli i mowy — świadczy już o bogactwie treści, z której się rodzi wielość pojęć. Świadomość słuszności rozciąga się na różne obszary życia. Świadczy to także o głębi ludzkiego serca. Zdolność odczucia i przeżycia sprawiedliwości świadczy również o wielkości człowieczeństwa. I korelatywnie niesprawiedliwość — o upadku człowieka, o jego wynaturzeniu. Człowiek niewrażliwy na sprawiedliwość jest największym zagrożeniem świata. Nie choroby, nie klęski żywiołowe, ale człowiek niesprawiedliwy staje się źródłem największych nieszczęść i przyczyną bólów świata. Natomiast nadzieją świata i jego nieocenionym bogactwem jest każdy sprawiedliwy człowiek. Czyżby sprawiedliwość, z którą tak ściśle łączy nas sens bycia człowiekiem, mogła być pojęciową fikcją, "irracjonalnym ideałem"? Czy nie jest ważną rzeczywistością, skoro od łączności z nią zawisł sens bycia człowiekiem?

Czym zatem jest sprawiedliwość? Odpowiedź wymaga wielu analiz, ale już teraz możemy powiedzieć — lecz jest to zaledwie wstępny krok i nie rozstrzygający o niczym — że sprawiedliwość jest, wbrew temu, co z patosem głosił Proudhon, rzeczywistością właściwą tylko człowiekowi. Tylko człowiek żyje sprawiedliwością, woła o nią, podporządkowuje się jej. Zatem sprawiedliwość należy do świata ducha, do sfery moralności, religii, a nie do świata przyrody; istnieje tam gdzie są osobowe podmioty, gdzie jest wolność, prawda, świadomość wartości. Świat natury nie zna imienia sprawiedliwości i nie podporządkowuje się jej.

Czy w ludzkim świecie sprawiedliwość jest wartością najwyższą? Nie, żadną miarą, jest tylko jedną z wartości najwyższych<sup>6</sup>. Jej sens jako wartości obecny jest we wszystkich sferach bytu, ale w każdej z nich ma inny charakter. I tak jako duchowa kwalifikacja ludzkich postaw i działań sprawiedliwość ma wyraźnie charakter cnoty moralnej, należy do sfery ducha i jest wartością porządku realnego. Sprawiedliwość zaś jako prawo, prawo czy norma ma także charakter aksjologiczny, ale należy już do intencjonalnej sfery bytu. Natomiast sprawiedliwość obecna w postulatach czy ideałach ukazujących, co być powinno i kierujących życiem ma również charakter aksjologiczny, ale

należy do intencjonalnej bądź do idealnej sfery bytu, w każdym bądź razie na pewno nie do realnej, gdyż nie jest przymiotem ludzkich postaw i działań.

Wieloznaczność sprawiedliwości nie powinna więc nikogo dziwić. Ta wieloznaczność nie powinna również znaczyć, że treść sprawiedliwości jest płynna i niejasna, a już wcale mało ważna. Jest więc przeciwnie i dlatego tak często odwołujemy się w wypowiedziach potocznych i w analizach do tzw. intuicyjnego pierwszego imienia sprawiedliwości. Wielość i wieloznaczność pojęć sprawiedliwości trzeba po prostu uznać za fakt i to fakt pozytywny i uczynić go punktem wyjścia do dalszych analiz przejawów sprawiedliwości w życiu.

## Sprawiedliwość w różnych dziedzinach życia jako fakt

Ludzie współżyją w rozmaitych wspólnotach, ale zawsze w konkretnych sytuacjach. Te zaś zmieniają się, bo zmieniają się sami ludzie i warunki, w jakich przychodzi im żyć. Jak wobec tego można ściśle określić i ustalić, co o i d l a k o g o jest czy powinno być sprawiedliwe? Co się wtedy dzieje gdy ludzie ustalają ściśle pojęcie sprawiedliwości? Czym się kierują? Od czego wychodzą? Odwoływanie się do sprawiedliwości jako nadrzędnej normy czy idei jest w życiu faktem, który bywa rozmaicie interpretowany.

Często przeciwstawia się sprawiedliwość samą w sobie lub czystą sprawiedliwość jako ogólną normę, naczelne prawidło bądź najwyższą wartość idealną — konkretnym sytuacjom lub faktom. Lecz wtedy bardzo łatwo sprawiedliwość uznać za inną rzeczywistość lub za zmyśloną fikcję. W życiu zaś jedno nie ulega wątpliwości: zawsze dążymy do tego, aby w konkretnych przypadkach — doświadczania niesprawiedliwości czy wołania o sprawiedliwość — właśnie sprawiedliwości stało się zadość; aby nie pozostawała oderwanym pojęciem. W życiu dążymy do urzeczywistniania, bądź też do wcielania sprawiedliwości w konkretne sytuacje. Chodzi bowiem o to, aby życie codzienne było s p r a w i e d l i w e. Niezależnie od tego, co sądzymy na temat samej sprawiedliwości, jakaś świadomość słuszności i oparte na niej szczegółowe określenia tego, co w konkretnej sytuacji jest dla kogoś sprawiedliwe — staje się często ważniejsze niż samo życie. Można nawet powiedzieć, że wtedy samo życie woła o sprawiedliwość jako naczelną normę, jako podstawę ładu społecznego, jako światło ukazujące drogi.

Są jednak dziedziny życia szczególnie czułe na sprawiedliwość czy też głośniejsze wołające o jej panowanie. I tak np. wzajemna wymiana produktów i owoców pracy domaga się ciągle ustalania słusznych przepisów, określonych kryteriów oceny. Umowy, jakie ludzie między sobą zawierają, domagają się określonych zasad prawnych. Sprawowanie władzy domaga się określonych praw i przepisów. Ustanawianie prawa domaga się mądrych i słusznych zasad. Osądzanie ludzkich czynów zewnętrznych (szczególnie przestępstw) domaga się sprawiedliwych praw, określonych reguł postępowania, a zwłaszcza sprawiedliwych sędziów. Spróbujmy teraz z o b a c z y ć — w fenomenologicznym znaczeniu tego słowa — o czym myślimy i mówimy, gdy artykułuje-

my nasze wołania o sprawiedliwość. Co dostrzegamy w postawach i czynach, gdy mówimy o nich, że są sprawiedliwe lub niesprawiedliwe? A słowo to odnosimy nie tylko do postaw i czynów, ale do różnych sytuacji życia, do reguł prawnych i do zasad. Trzeba zatem ustalić na podstawie analiz szczegółowych, jaki sens w tych wypowiedziach przybiera słowo sprawiedliwość. Jakim znamionom ulega jego znaczenie? Co w różnych pojęciach sprawiedliwości jest pierwsze i bezwarunkowe, a co wtórne i uwarunkowane? Ważne jest także, aby zobaczyć i ustalić, jaką rolę w naszym codziennym doświadczeniu sprawiedliwości — na tle niesprawiedliwości — odgrywa tzw. intuicyjne poczucie słuszności, do którego bezwiednie odwołujemy się domagając się sprawiedliwości w konkretnych sytuacjach.

### a) Wymiana dóbr — idea sprawiedliwości wymiennej

Wymiana dóbr — owoców pracy, produktów a także samej pracy jako siły — jest dziedziną życia, w której bardzo często pojawia się wołanie o sprawiedliwość. Ludzie bowiem łatwo w kupnie i sprzedaży, w handlu, w wynajmie rąk do pracy krzywdzą się wzajemnie. Krzywda ta dotyka osób, ale nie bezpośrednio. Kto np. tanio wyludził zboże od rolnika, ten nie skrzywdził go bezpośrednio. I podobnie, kto podstępnie sprzedał towar pozbawiony wartości za drogie pieniądze, ten nie skrzywdził bezpośrednio kupującego. Tak samo kto za mało zapłacił za wykonaną pracę, nie skrzywdził jeszcze bezpośrednio pracownika (bezpośrednio skrzywdziłby go, gdyby go pobił, znieważył). Trzeba więc podkreślić jako charakterystyczne, że w tej dziedzinie niesprawiedliwość w stosunku do osób dzieje się za pośrednictwem rzeczy, bezpośrednio dotyczy rzeczy, dopiero pośrednio osób. Można by powiedzieć, że chodzi tu o sprawiedliwość w dziedzinie rzeczy, o sprawiedliwość rzeczową, przedmiotową. Rzeczy — różne dobra — zawsze do kogoś należą, są czymś własnością, owocem pracy, służą komuś do życia. Dlatego też sprawiedliwość w tej dziedzinie, choć bezpośrednio urzeczywistnia się w sferze dóbr, polega jednak na oddawaniu tego, co się c z ł o w i e k o w i słusznie należy (a nie rzeczy): za jego pracę, za produkt, za towar.

Zastanówmy się, co to znaczy, że w dziedzinie dóbr człowiekowi coś się słusznie należy? Nasuwa się prosta odpowiedź: każdemu należy się słuszna zapłata za jego pracę, za produkt, za towar. Uchwytym wykładnikiem tej słusznej zapłaty jest jakaś określona cena, jaką płacimy za towar, za produkt, za pracę. W tej dziedzinie sprawiedliwości powinno stać się zadość w każdej sytuacji, gdy ceny (i wszelkie opłaty) są ustalone. Tak się wydaje, ale przecież wiemy, iż grząski to i niepewny teren raz ustalone ceny. Właśnie ceny i opłaty bywają płynne i jakże trudno je ustalić. W grę bowiem wchodzi wiele czynników. Interesy poszczególnych jednostek, grup społecznych, władzy. Czasami przeraża ta płynność ceny za towary i produkty, za wszelkie usługi. Rodzi się słuszne zważenie, czy w ogóle w tej dziedzinie może zapanować jakaś sprawiedliwość. Bo od czego wyjść? Na czym się oprzeć?

W sferze wymienionych dóbr jest faktem, iż cena za produkt lub towar jest niestała, wręcz kapryśna (np. cena za obraz van Gogha). Podobnie ma się

sprawa różnych opłat. Z tego powodu niejednym wydaje się, że jeśli w tej dziedzinie możliwa jest jakakolwiek sprawiedliwość, to tylko jako owoc: albo kompromisów, albo gry interesów, albo arbitralnych ustaleń przez władzę.

Nie ulega wątpliwości, że w sferze wymiany dóbr w ustalaniu cen ma miejsce gra interesów stron konkurujących ze sobą oraz popytu i podaży. Nic więc dziwnego, że do głosu dochodzą różne kompromisowe rozstrzygnięcia (zjawisko dziś coraz częściej stosowane przez grupy społeczne, narodowe, przez państwa broniące własnych interesów). Bywa, że cena jest następstwem arbitralnej decyzji. Tak, ale jest charakterystyczne, że w krytycznych momentach zaczyna dochodzić do głosu wołanie o sprawiedliwość. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy arbitralne decyzje są krzywdzące. Lecz cóż wtedy może znaczyć sprawiedliwość? Rezygnację z własnego interesu czy jego ograniczenie? Nowe arbitralne rozstrzygnięcie? Byłoby to dreptaniem w kółko. Chodzi o słuszne zaspokojenie własnego interesu i wyeliminowanie arbitralności w imię sprawiedliwości. Pozostaje więc pytanie, jakie muszą zaistnieć warunki, aby cena za towar czy zapłata za pracę była sprawiedliwa?

Najpierw owoc pracy — produkt, towar — musi mieć jakąś wartość (nie wnika, jaką wartość; przy produktach na ogół chodzi o wartość użytkową, lecz nie wyłącznie). Ta wartość nie może być fikcją, nie może być iluzją, nie może być wyłącznie projekcją subiektywnych interesów czy interesów grupowych. Jakież bowiem sens byłoby płacić sprawiedliwie za coś, co byłoby pozbawione wartości lub czego wartość byłaby iluzoryczna? Wartość pracy czy jej owocu musi być zatem wartością obiektywną, gdyż tylko wtedy możliwe jest ustalenie sprawiedliwej ceny. Gdy ta wartość pracy lub produktu zostanie odkryta (pomijamy pytanie, dla jakich celów lub potrzeb) i obiektywnie oceniona, pojawia się wtedy świadomość słuszności jako podstawa ustalenia zapłaty. Osobisty interes zostaje tu podporządkowany wartości, która staje się swego rodzaju miarą. Wartość produktów czy włożonej w nich pracy uzasadnia zatem wszelkie poczucie słuszności i dlatego w jego imię można sprawiedliwie żądać tego, co się komu należy (w formie zapłaty za jego pracę czy za produkt). I właśnie ta świadomość słuszności, mająca swój fundament, swe uzasadnienie w wartości pracy, towaru, czy produktu jest u podstaw ustalania wszelkich zasad i reguł w dziedzinie wymiany dóbr.

Lecz powie ktoś, że te zasady są płynne, zmieniają się, trudno je ściśle określić.

Tak, to prawda. Ale prawda dlatego, że sama wartość produktu czy towaru jest czymś niestałym, np. wartość samochodu wyprodukowanego w 1960, a w 1987 roku, wartość produktu świeżego a przestarzałego. Poza tym wartość użytkowa produktów — a ta szczególnie w grę wchodzi w sferze wymiany dóbr — jest wynikiem zapotrzebowań, ale również jakże często jedynie upodobań. Stąd tyle arbitralności w jej ocenie. Nic więc dziwnego, że intuicyjne poczucie słuszności jest niejasne i niestałe, gdyż sama wartość produktu jest niestała. Ponadto także jej ujęcie i ocena nigdy nie są w pełni adekwatne. Tej oceny wartości towaru czy produktu, ani jej kryteriów nie można raz na zawsze ustalić. Nic więc dziwnego, że w sferze wymiany dóbr tak trudno o stałe zasady sprawiedliwości. Niemniej jednak zdecydowany "nakaz": oddać każdemu,

co mu się słusznie należy kieruje życiem. Czym byłoby życie ludzkich wspólnot — czy byłoby ono w ogóle ludzkie? — gdyby ludzie nie odwoływali się do własnej świadomości wartości swych produktów i nie kierowali się intuicyjnym poczuciem słuszności w żądaniu sprawiedliwej zapłaty za swoje produkty? Co prawda trudno ściśle raz na zawsze ustalić, co i ile komu się należy za jego pracę i jej owoce, dlatego wprowadzenie sprawiedliwości w tę dziedzinę życia pozostaje ciągle nieureczywistnionym zadaniem do wypełnienia. Formułowane prawa i ustalone zasady nie nadążają za życiem i jego wymogami. Ze jednak życie nie wypadnie z właściwych sobie kolein, to tylko dlatego, iż ludzie zdolni są odczytywać wartości swych produktów i określić słuszność swych żądań, a tym samym mogą się kierować ogólną ideą sprawiedliwości, która nakazuje oddać każdemu to, co mu się słusznie należy za pracę i jej owoce.

Podkreślmy teraz to co istotne.

W dziedzinie wymiany dóbr, wartości tych dóbr, wartość pracy i jej owoców uzasadnia intuicyjne poczucie słuszności. Bez świadomości wartości poczucie słuszności jest nieuzasadnione, puste. Wszelkie wymogi słuszności bez odniesienia do wartości "wiszą" w powietrzu. Wartość dóbr — pracy i jej owoców — za pośrednictwem człowieka "woła" o sprawiedliwość. Sprawiedliwość oznacza tu zatem właściwe, możliwe do dokładnego i ściśle dostosowanie zapłaty do wartości pracy i jej produktu. Jest to podstawowy i niezmienny sens sprawiedliwości w dziedzinie wymiany dóbr. Ale w każdej konkretnej sytuacji człowiek musi na nowo odczytywać ten sens i określać ściśle jego zasadnicze wymogi, aby oddawać każdemu to, co mu się należy. Ta idea sprawiedliwości urzeczywistnia się bezpośrednio w sferze dóbr, dotyczy bowiem świata rzeczy, ale "zaadresowana" jest do człowieka i tylko on może ją wcielić w życie. Dziedzina wymiany dóbr może się stać światem sprawiedliwie uporządkowanym tylko przez człowieka, gdy dążąc do sprawiedliwości, staje się przewodnikiem i stróżem całej rodziny ludzkiej<sup>7</sup>.

#### b) Umowy i porozumienia a sprawiedliwość

Przyjrzyjmy się teraz odrębnej dziedzinie życia: umowom, jakie strony zawierają ze sobą. Wszelkie umowy i porozumienia, zwyczajowe lub pisane, są nieodzownym składnikiem życia zbiorowego. Bez nich życie nie mogłoby się toczyć w sposób uporządkowany, wolny od napięć i konfliktów. Uroczyste zawierane przymierza i sojusze, traktaty i porozumienia regulują i porządkują współżycie grup i większych społeczności. Bezpośrednio dotyczą stron zawierających porozumienie, pośrednio odnoszą się do rzeczy (np. dostęp do morza). Cel zawieranych umów i porozumień jest dwójaki: uniknięcie zła: np. wojen i konfliktów między państwami czy narodami, rozwiązywanie sporów i napięć wewnątrz społeczności oraz osiągnięcie dobra: rozumnego ładu i sprawiedliwego pokoju społecznego czy międzynarodowego. Fakt, że zawierane sojusze czy umowy łamano, że się starzały i nie nadążały za życiem, że bywały niedoskonałe lub nawet niesprawiedliwe (kiedy np. korzyść odnosiła tylko strona silniejsza lub sprytniejsza podczas zawierania porozumień) nie przekreśla ich



znaczenia i pozytywnej roli, jaką mogą w życiu odegrać w dążeniu do urzeczywistnienia sprawiedliwości.

Gdyby nie było konfliktów i sporów — i w ogóle jakichkolwiek zagrożeń w życiu zbiorowym — być może nie byłoby wcale umów i porozumień. Zobaczmy najpierw co się dzieje, gdy się strony układają ze sobą i zawierają umowę. Zwykle zostaje zażegnany jakiś konflikt. Dokonuje się to wskutek porozumienia (strony zaczynają się wzajemnie szanować i rozumieć swoje dążenia i interesy, czego wstępnym warunkiem jest wzajemne uznanie własnych osobowości i praw); bądź wskutek rezygnacji z dążenia do realizacji własnego zamierzenia (np. budowy tamy na rzece, z której dobrodziejstw korzystają różne państwa). Ma tu zwykle miejsce jakiś przemyślany kompromis (często jednak dobrze wykalkulowany), wskutek tego strony rezygnują z czegoś, ale zarazem na coś sobie pozwalają, zawsze jednak tak, aby interesy obu stron nie doznały uszczerbku. Może się więc wydawać, że sprawiedliwe porozumienie lub układ polega wyłącznie na wzajemnej rezygnacji i kompromisie albo na arbitralnych ustaleniach i postanowieniach, na które strony się godzą. Jeśli tak, to czy w tym wszystkim odgrywa jeszcze jakąś rolę poczucie słuszności jako pierwsze "imię" sprawiedliwości.

Zapytajmy wpraw, kiedy w ogóle jakaś umowa może być uważana za sprawiedliwą, a następnie dlaczego?

W wypadku np. wojny, gdy zostaje zawarte porozumienie, bezpośrednio zostaje usunięte zło, jakim jest sama wojna czy w ogóle konflikt zbrojny. Jako następstwo porozumienia pojawia się szansa osiągnięcia upragnionego dobra — pokoju. Ale czy o jakimś układzie możemy powiedzieć, iż z tej racji, że został przez strony zawarty i uznany za obowiązujący, jest już przez to samo sprawiedliwy? Otóż wcale nie, wiadomo bowiem, że układy nawet uroczysto podpisywane, mogą być krzywdzące, np. gdy strona pokonana musi przyjąć warunki podyktowane siłą przez stronę zwycięską. W historii takie układy miały często miejsce, gdy zwycięzcy nakładali wysokie kontrybucje na stronę pokonaną. Zwykle później układy takie stawały się powodem nowych konfliktów i to właśnie dlatego, że były odczuwane jako niesprawiedliwe. Otóż układ jakiś może być wtedy odczytywany jako sprawiedliwy, gdy żadna ze stron nie dominuje nad drugą i nie narzuca niczego przemocą, gdy strony układające wzajemnie się szanują i uznają swoje prawa, gdy ewentualnie krzywdy zostają naprawione i gdy obie strony dobrowolnie to przyjmują i uznają za obowiązujące. Ponadto każda ze stron musi mieć możliwość swobodnego egzekwowania swych praw i obrony swych interesów. Powstaje jednak pytanie, jakich? Czy wszystkich interesów? Otóż nie, w grę wchodzi jedynie słuszne prawa i interesy, a więc np. prawa do samostanowienia, do wolności, zamieszkania na własnym terytorium. Każda ze stron może egzekwować jedynie te interesy, które mogą być uznane jako słuszne. Pojęcie słuszności jest tu zatem pojęciem zasadniczym, pierwszym, pojęciem które uzasadnia obowiązek zachowania umowy, jak i samą umowę jako sprawiedliwą. Zatem zawarte układy i umowy należy zachować nie z tej racji, iż faktycznie zostały zawarte lub że są kompromisem, że są użyteczne, bądź że są uznawane przez większość członków danej wspólnoty, ale że są sprawiedliwe, że to, czego dotyczą, jest samo

w sobie słuszne dla ludzi. Świadomość słuszności, świadomość słusznych racji leży u podstaw wszelkich umów i porozumień, a nie sam fakt ich zawarcia. Właśnie sam fakt zawarcia umowy domaga się słuszności jako swego uzasadnienia. Lecz co uzasadnia słuszność? Jaka wartość — lub wartości — uzasadniają słuszność praw i interesów?

W przeciwieństwie do wymiany dóbr, gdzie wartość produktu jest pierwsza, w sferze umów i porozumień pierwsza — zawsze mroczna i niewyraźna, raczej przeżywana niż wyartykułowana — jest świadomość sensu wspólnotowej egzystencji ludzi oraz doniosłość wszelkich dóbr, które służą wspólnocie do jej egzystencji i pełnego rozwoju. Doniosłość wspólnotowej egzystencji jest założona we wszelkich pojęciach tego, co dla wspólnoty słuszne. Ludzie zgodnie ze swoją naturą zrzeszają się w różne wspólnoty i każdy z nich ma słuszne prawo do bytu. Każda też wspólnota istnieje dla ludzi, dla ich pełnego rozwoju. Zatem ontyczną racją wszelkich pojęć słuszności w życiu wspólnoty i egzekwowania jej wymogów w zawieranych umowach i porozumieniach jest ostatecznie n a t u r a o s o b y. Człowiek jako osoba nie może inaczej być w pełni sobą, jak tylko przez uczestnictwo we wspólnocie z innymi i z tej racji ma niezbywalne prawo do zrzeszania się. I to nie tylko we wspólnocie jednorodnej, np. w państwie, ale w różnych wspólnotach. Słuszne są więc te wszystkie układy i porozumienia, w których oddaje się każdej wspólnocie to, co się jej należy jako wspólnocie osób. A każdej takiej wspólnocie należy się m.in. prawo do istnienia i samostanowienia, do rozwoju, do zagospodarowania terenu swego zamieszkania, do bezpieczeństwa, do rozwijania własnych dążeń i wiele innych. Zresztą prawa te nie zostały jeszcze wszystkie wyartykułowane jako p r a w a d o...; zwykle dopiero konkretne sytuacje zagrożeń i konfliktów przymuszają do wyraźnego ich określenia.

Umowy i porozumienia, aczkolwiek czasem bezpośrednio likwidują konflikty, to jednak są słuszne i sprawiedliwe nie z racji f a k t u samego ich zawarcia. Słuszność i sprawiedliwość umów bierze się stąd, że w konkretnej sytuacji zostaje w nich określone to, co samo w sobie dla egzystencji wspólnoty i dla jej pełnego rozwoju jest właściwe, słowem to, c o w s p ó l n o t a o s ó b m u s i m i e ć, a b y b y ć. Umowy i porozumienia należy zachowywać dlatego, że w danej sytuacji — najczęściej konfliktu i nieporozumień — wyartykułują one mniej lub bardziej wyczerpująco to, co jest słuszne i sprawiedliwe dla bytu wspólnoty, tylko bowiem to należy się każdej wspólnocie i tylko tego może ona dochodzić, co samo w sobie jest słuszne. A do tego, co słuszne, każda wspólnota ma naturalne niezbywalne prawo.

Umowy i porozumienia dotyczą więc wprost wspólnot i ich interesów, a pośrednio rzeczy, nawet wtedy, gdy bezpośrednim przedmiotem umowy jest np. handel winem. Zatem u podstaw wszelkich porozumień — pisanych czy zwyczajowych — jest pierwsze "imię" sprawiedliwości": pojęcie tego, co słuszne, może być racją i podstawą umowy. Sprawiedliwość w dziedzinie umów i porozumień jest niczym innym jak r o z w i n i ę c i e m p o j ę c i a s ł u s z n o ś c i. Samą zaś słuszność w każdym przypadku uzasadnia naturalne prawo osoby do wspólnotowego bytu, do samorozwoju poprzez uczestnictwo we wspólnocie. Ale tym, kto każdorazowo odczytuje, co w danej sytuacji jest

słuszne i sprawiedliwe i co jako takie należy oddać każdej wspólnotie, jest zawsze człowiek, gdyż on jeden jest do tego powołany, aby w koegzystencji z drugimi żyć sprawiedliwością i chodzić jej drogami.

### c) Sprawowanie władzy a sprawiedliwość

Żadna wspólnota ludzka nie może istnieć i rozwijać się bez władzy. Wspólnotą ludzi — obojętne, jaka to jest wspólnota — musi ktoś rządzić, musi w niej być ktoś, kto jest uprawniony do kierowania jej życiem zbiorowym, kto wprowadza w to życie zbiorowe ład i porządek. Istnienie i funkcjonowanie władzy w życiu wspólnoty jest zjawiskiem naturalnym. Droga dojścia przez kogoś do władzy i sposób jej wykonywania mogą być określone zwyczajem lub prawem, ale nie zawsze tak bywa. Rządzący niekiedy dochodzą do władzy przy aplauzie ogółu, kiedy indziej legalnie, a więc na podstawie prawa, a czasem nawet siłą. Bywa też i tak, że niekiedy władza "leży na bruku" i wtedy wystarczy, że ktoś zaczyna rządzić, a więc kierować życiem zbiorowym.

Jeśli do władzy można dojść prawnie, wbrew prawu lub poza prawem, to jednak rządzić bez prawa nie można. Władza i prawo zawsze idą w parze, zatem idea władzy i rządzenia zakłada ideę prawa. Dlatego też gdy ktoś dochodzi do władzy siłą lub wbrew obowiązującym prawom, szybko po objęciu władzy zmienia zastane prawo lub ustanawia nowe, aby móc rządzić. Chodzi wtedy nie tyle o zalegalizowanie władzy co przede wszystkim o samo jej sprawowanie. Bez prawa nikt nie może rządzić, nawet absolutny dyktator.

Między życiem wspólnoty, władzą a prawem zachodzi ścisły związek: wspólnota nie może istnieć bez władzy, władza natomiast nie może funkcjonować bez prawa. Zatem u podstaw życia zorganizowanej wspólnoty — i to każdej wspólnoty — jest prawo, które kształtuje jej byt. Ono wyznacza, co w decyzjach władz jest słuszne oraz co jest sprawiedliwe we wzajemnych związkach, zarówno rządzonych, jak i rządzących.

Wobec tak ścisłego związku życia zbiorowego z władzą i prawem nasuwa się przypuszczenie, że władza i stanowione przez nią prawo w danej wspólnotie wyznacza w różnych dziedzinach życia sens tego, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Już w starożytności Ksenofont wyraźnie twierdził: "że sprawiedliwe jest to, co jest zgodne z prawem"<sup>8</sup>. Podobnie nowożytny pozytywizm głosi, że sprawiedliwość jest dostępna poznaniu jedynie poprzez prawo stanowione. To zaś znaczyłoby, że w życiu zbiorowym źródłem sprawiedliwości jest władza, a podstawą prawo przez nią stanowione.

Pogląd ten jest o tyle uzasadniony, że w życiu potocznym za sprawiedliwego uchodzi ten, kto respektuje obowiązujące prawa i zwyczaje, a za niesprawiedliwego ten, kto je łamie. I tak samo z perspektywy sprawujących władzę — na różnych szczeblach — lojalnym obywatelem jest ten, który respektuje prawa i zarządzenia władz. Dla władzy prawo jest istotnie podstawą legalności jej samej (prawomocności i uprawnień władzy do podejmowania określonych działań), jak i słuszności jej decyzji. Nic więc dziwnego, że władza i obowiązujące prawo zdają się w każdym przypadku wyznaczać i określać sens tego, co sprawiedliwe.

Wszystko jest jednak dobrze tak długo, dopóki — jak mówi Arystoteles — "władza jest stróżem tego, co sprawiedliwe" (*Et. Nik.*, V, 6, 1134b), gdyż wtedy jej osobista sprawiedliwość jest gwarancją sprawiedliwości stanowionych przezeń praw. Ale co począć w tych przypadkach, kiedy do władzy dochodzi uzurpator lub tyran i ustanawia prawa, które w odczuciu rządzonych są wyraźnie niesprawiedliwe? Historia dostarcza liczne przykłady takich praw zdecydowanie niesprawiedliwych. Czy wtedy takiemu prawu wolno się sprzeciwić i iść za tym co słuszne "wedle własnego sądu" (Sofokles, *Antygona*)? Jeśli tak, to w imię czego? Naszej wolności? Czy może w imię własnego poczucia słuszności? Cóż jednak mogłoby być jego miarą? Bo właśnie o tę miarę wszelkich ludzkich poczynań musimy pytać i zawsze szukać — o ile to tylko możliwe — obiektywnie ważnej miary, ostatecznie rozumnej i rozumnie uzasadniającej poczynania władzy i rządzonych.

Znane w historii fakty łamania praw przez władzę czy ustanawiania praw wyraźnie niesprawiedliwych oraz fakty wykorzystywania praw sprawiedliwych dla niegodziwych celów (np. kary śmierci czy banicji przeciwko domniemanym wrogom) nakazują odrzucić pogląd, że stanowione przez władzę prawo mogłoby być podstawą sprawiedliwości, a władza jej źródłem. Fakt, że ludzie władzy nie zawsze są "stróżami tego, co sprawiedliwe", wyraźnie wskazuje, iż nad władzą i jej poczynaniami musi być jakiś czynnik suwerenny, jakaś miara słuszności dla jej poczynania. W starożytności społeczeństwa teokratyczne taki czynnik suwerenny i miarę słuszności dostrzegali w Bogu (lub w bogach). Filozofia starożytna dostrzegała go w powszechnym ładzie kosmicznym, wszczepionym w naturę człowieka jako prawo naturalne i sumienie. Natomiast myśl nowożytna "stróża tego, co sprawiedliwe" dostrzegała w rozumie ludzkim i woli ludów. To ostatnie jest szczególnie aktualne w społeczeństwach, które organizują swe życie zbiorowe na zasadach demokratycznych. Ów czynnik suwerenny jest władzy potrzebny także dla usankcjonowania jej autorytetu. Trafną wydaje się myśl, że żadna władza, bez względu na pochodzenie, nie "utrzymałaby" się, gdyby nie implikowała jakiegoś elementu moralnego, czyli boskiego<sup>9</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że zarówno subiektywne poczucie słuszności — poszczególnych jednostek czy woli ludu — jak i ogólna idea sprawiedliwości, która nakazuje każdemu oddać to, co mu się należy, w konkretnych przypadkach nic nie mówi wyraźnie ani rządzącym, ani rządzonym, nie orzeka bowiem, co i dla kogo jest sprawiedliwe. A przecież życie zbiorowe i funkcjonowanie władzy z konieczności domaga się właśnie określonej koncepcji porządku i ładu oraz możliwie jasnych i wyraźnych pojęć, które by definiowały, co w danych sytuacjach życia jest godziwe i rozumne, co może być urzeczywistnione jako słuszne i rozumne dla społecznego interesu lub dla jednostek. Z tej racji w życiu zbiorowym ogólne normy i prawa określające, co jest sprawiedliwe, są absolutnie niezbędne. Określają one kompetencje i uprawnienia samej władzy oraz prawa i obowiązki rządzonych wobec władzy, przez co umożliwiają funkcjonowanie władzy w społeczności oraz "wewnętrzne" życie wspólnoty. Nic zatem dziwnego, że każda władza, ponieważ bez prawa nie może sprawować swych rządów, z reguły z a k ł a d a s p r a w i e d l i w o ś ć p r a w

już obowiązujących lub stanowionych przez nią. Dlatego też w mniemaniu przedstawicieli władzy obowiązujące prawa po prostu są sprawiedliwe dlatego, że zostały ustanowione. Czyż Robespierre nie uważał, że ustanowiony przez niego system terroru jest sprawiedliwy? Dla uzasadnienia tej założonej lub domniemanej sprawiedliwości praw przedstawiciele władzy przytaczają różne argumenty i racje, jak np. pożytek dla dobra ogółu (państwa czy narodu), sprzyjanie interesom poszczególnych grup społecznych (zawodowych, wyznaniowych); często też bywa wysuwana racja pomyślnego rozwoju wspólnoty, jej bezpieczeństwa.

Trzeba jednak stwierdzić, że te różne racje najczęściej właśnie zamazują pierwsze "imię" sprawiedliwości w sferze władzy, a więc ów pierwszy i podstawowy sens tego, co samo w sobie słuszne, a co jest podstawą sprawiedliwości sprawowanej władzy i stanowionych przez nią praw. To zamazywanie pierwotnego sensu sprawiedliwości bierze się stąd, że z punktu widzenia władzy, sprawiedliwym jest najczęściej to, co jest korzystne dla jej własnego interesu, tj. dla samego sprawowania władzy; zaś z punktu widzenia rządzonych za sprawiedliwe uchodzą te prawa, które w odczuciu ogółu są równe, a władza postępuje sprawiedliwie, gdy równo traktuje obywateli. Tak więc pożytek dla władzy i równość zdają się być pierwszym imieniem sprawiedliwości. Tymczasem równość nie jest, wbrew potocznym mniemaniom, wcale pierwszym imieniem sprawiedliwości, a tym bardziej pożytek. Często przecież bywa, że właśnie równość jest odczuwana jako coś niesłusznego (np. równe traktowanie chorego i zdrowego, równe traktowanie mężczyzny i kobiety, równe podatki dla niezamożnych i dla bogatych). Tylko w pewnych przypadkach równość znaczyć może to samo, co sprawiedliwość (do tego problemu jeszcze powrócimy). Ale jakże często pojęcie równości trzeba korygować w imię nadrzędnej idei sprawiedliwości! I to samo odnosi się do społecznego pożytku. Pozyteczne — dla władzy czy dla interesów grup społecznych — może być jedynie to, co okazuje się być samo w sobie sprawiedliwe i słuszne.

Trzeba zatem przyjąć, że pojęcia równości i społecznego pożytku z a k ł a d a j ą jakiś bardziej pierwotny sens sprawiedliwości, rzecz by można: źródłowy, który rodzi się z właściwej oceny konkretnej sytuacji, z możliwie adekwatnego określenia tego, c o w danej sytuacji i k o m u słusznie się należy: poszczególnym ludziom czy zbiorowości, grupom społecznym czy władzy dla ogólnego dobra, tzn. dla społeczności rządzonej, jak i władzy. W konkretnych sytuacjach konfliktowych, w których rodzi się spór o s p r a w i e d l i w o ś ć istniejących praw, strony toczące spór odwołują się do nadrzędnej idei sprawiedliwości, powołują się na nowe rozumienie słuszności swych uprawnień, żądań, interesów. Stanowione prawa czy funkcjonowanie władzy są o tyle sprawiedliwe, o ile są słuszne, a to znaczy o ile są we właściwy sposób dostosowane do wymogów czasu i potrzeb sytuacji. Wtedy też podstawowego znaczenia nabiera to, co w takich sporach o sprawiedliwość zostaje w nowy sposób odczuwane, ujęte i pojęciowo określone jako właściwe, adekwatne do wymogów sytuacji. Ale też wtedy cały spór o sprawiedliwość zaczyna ujawniać nowy, wyraźny związek z p r a w d ą, którą słusznie uważa

się za matkę sprawiedliwości. Bo czyż jest do pomyślenia sprawiedliwość, która by nie wyrastała z prawdy? Czymże by taka "nieprawdziwa" sprawiedliwość mogła być?

Dla władzy i dla rządzonych w ogólnym odczuciu sprawiedliwe jest to, co jest zgodne z prawem. Prawo zaś zdaje się wyznaczać sens sprawiedliwości, gdy określa uprawnienia władzy czy rządzonych i gdy wprowadza ład w życie społeczne. Jednak swoją moc "nadawania" uprawnień — władzy czy obywatelom — prawo czerpie nie z samego faktu ustanowienia przez tęże władzę, lecz z pierwotnego poczucia słuszności. Wszystko wskazuje na to, że właśnie to pierwotne poczucie słuszności, nie określa wyraźnie, co i dla kogo jest sprawiedliwe, to jednak zdaje się być właściwym źródłem, z którego czerpią swą rozumną prawomocność wszelkie pojęcie sprawiedliwości, a przede wszystkim ogólna idea sprawiedliwości, która bezsłownie nakazuje oddać każdemu to, co mu się słusznie należy: zarówno władzy jak i rządzonym.

#### d) Sprawiedliwość w prawie

Musimy uwzględnić osobno jeszcze samo prawo, aby wyraźniej ukazać jego związek ze sprawiedliwością, i sam charakter sprawiedliwości jako przymiotu prawa.

Prawo stanowi kościec i rdzeń życia zbiorowego. Bez prawa — choćby zwyczajowego — życie społeczne na żadnym poziomie organizacji nie byłoby ż y c i e m, ale chaosem. Prawa sprawiedliwe i mądre decydują o trwałości każdej zorganizowanej wspólnoty i świadczą o stopniu jej rozwoju. Ten naród jest wielki, który ma mądre prawa. W starożytności twórcy państw czy wielcy reformatorzy, bywali jednocześnie twórcami lub wielkimi kodyfikatorami prawa.

W jakim stopniu pozostaje stanowione prawo ze sprawiedliwością? Sprawiedliwość powinna być pierwszym i najważniejszym przymiotem prawa. Prawo po prostu m a b y ć s p r a w i e d l i w e, niesprawiedliwe zdaje się wprost zaprzeczać własnej istocie. Lecz, rzecz znamienita, nigdzie w prawodawstwie nie określa się, co to jest sprawiedliwość i jaką rolę odgrywa w stanowieniu praw. Co prawda tzw. normy generalne zawierają formuły, które określają pierwsze i podstawowe zasady tworzenia praw oraz ich interpretowania, lecz normy te nie określają, na czym polega sprawiedliwość prawa. Można je najwyżej uznać za artykulację niektórych zasadniczych t r e ś c i sprawiedliwości lub też za pierwsze p o j ę c i a, określające podstawowe wymogi ogólnej idei sprawiedliwości.

Postawmy zatem najprostsze pytanie: Kiedy prawo jest sprawiedliwe? Pytanie to musi sobie postawić każdy, kto ma powody, aby wątpić w słuszność, a tym samym w obowiązywalność stanowionych praw. Posłuchajmy, co w takiej sytuacji myślał Martin Luter King (podkr. A. S.): "Można zapytać: jak możesz bronić łamania pewnych praw i posłuszeństwa wobec innych praw? Odpowiedź zawarta jest w fakcie, że są dwa typy praw: są prawa sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Zgadzam się ze św. Augustynem, <że prawo niesprawiedliwe nie jest w ogóle prawem>. A jaka jest różnica między nimi? Jak można określić, kiedy prawo jest sprawiedliwe, a kiedy niesprawiedliwe? Prawo

sprawiedliwe jest stworzonym przez człowieka kodeksem, który pokrywa się z prawem moralnym lub z prawem Boga. niesprawiedliwe prawo jest kodeksem, który nie harmonizuje z prawem moralnym. Mówiąc słowami św. Tomasa z Akwinu, prawo niesprawiedliwe jest prawem ludzkim, które nie jest zakorzenione w prawie wiecznym lub prawie naturalnym. Każde prawo, które chroni osobowość ludzką, jest sprawiedliwe. Każde prawo, które degradowuje osobowość ludzką, jest niesprawiedliwe. Wszelkie prawa segregacyjne są niesprawiedliwe, segregacja zniekształca duszę i wyrządza szkodę osobowości człowieka. Daje temu, kto segreguje ludzi, fałszywe poczucie wyższości, a segregowanemu fałszywe poczucie niższości<sup>10</sup>.

Jedno niewątpliwie możemy stwierdzić: prawa stanowione mogą być niesprawiedliwe. Zatem fakt, że jakieś prawo zostało ustanowione i nawet promulgowane przez kompetentną władzę, nie decyduje jeszcze o jego sprawiedliwości. Nie jest też tak, jak sądził św. Augustyn, że "prawo niesprawiedliwe nie jest w ogóle prawem", ale jest właśnie niesprawiedliwym i tylko jako takie zdaje się tracić swą moc obowiązującą.

Co więc decyduje o tym, że prawo jest sprawiedliwe? Martin Luter King: "prawo sprawiedliwe jest stworzonym przez człowieka kodeksem, który pokrywa się z prawem moralnym lub prawem Boga, (...) które jest zakorzenione w prawie wiecznym lub prawie naturalnym". Czy to ma znaczyć, że prawo moralne lub Boże jest jakimś zbiorem ogólnych zasad dla tworzonego przez ludzi kodeksu? Dekalog można by uważać za taki zbiór zasad prawnych, ale prawo wieczne lub naturalne? Są to niejasności, jakie kryją w sobie tradycyjne formuły. Lecz mówiąc, że każde prawo, które chroni osobowość ludzką, jest sprawiedliwe", Martin Luter King zdaje się właśnie trafić w sedno sprawy. Bo przecież prawo istnieje po to, aby chronić człowieka i najwyższe wartości, aby wytyczać właściwe drogi ludzkiej koegzystencji. Naturalnie nie dlatego, że jest to korzystne dla ludzi, ale dlatego, że najwyższe wartości same ze siebie godne są tego, aby je chronić, aby człowiek wobec nich zachował właściwą postawę, aby na nie odpowiadał swym zachowaniem tak, jak one tego same z siebie wymagają. Wśród najwyższych wartości człowiek sam jest szczególnie cenną wartością i dlatego, każdemu z ludzi, nie tylko białemu, przysługuje na to, aby go zawsze szanować, aby pozwolić mu w wolności być sobą. Gdy człowiek jako wartość jest zagrożony przez jakieś działania czy zachowania innych ludzi to prawo, które go chroni, jest sprawiedliwe. Zatem wartości, których prawa chronią, są jednocześnie miarą sprawiedliwości samych praw.

Sprawiedliwość prawa bierze się więc stąd, że to, co ono nakazuje lub zakazuje, co ustala i postanawia treścią swych sformułowań może być ostatecznie zinterpretowane jako właściwa odpowiedź na wartość, a szczególnie na tę wartość, jaką jest każdy człowiek. I korelatywnie niesprawiedliwe jest prawo wtedy, gdy jego rozporządzenia są niewłaściwą odpowiedzią na wartość, jaką przedstawia człowiek. Prawo musi strzec godności człowieczeństwa w każdym z nas i umożliwiać nam pełne bycie sobą w wolności.

Sprawiedliwość prawa zakłada jednak zawsze sprawiedliwość człowieka, który we wspólnocie z innymi tworzy prawo; jest więc prawo sprawiedliwe — rzecz by można — sprawiedliwością człowieka. Wskazując treścią swych postanowień i rozporządzeń, jakie czyny i zachowania są właściwe, prawo wytycza drogę dla wolnej koegzystencji ludzi we wspólnocie. Ale tym, kto widzi i odczytuje sens tego, co w życiu słuszne, oraz kto określa jakie czyny i zachowania są właściwe, jest zawsze człowiek. Z tej racji trudno zgodzić się na twierdzenie Rawlsa, że "sprawiedliwość jest podstawową cnotą instytucji społecznych, tak jak prawda jest cnotą systemów myślowych"<sup>11</sup>. Nie jest bowiem tak, że sprawiedliwość człowieka zawisła od sprawiedliwości prawa, lecz odwrotnie, sprawiedliwość prawa — w określaniu, interpretowaniu i stosowaniu przepisów — zawisła od człowieka, który widzi konkretne sytuacje i je osądza, który rozumie prawo, który wsłuchuje się w jego sens i który gotów jest iść za jego głosem, ale który zdolny jest dostrzec i ocenić jego sprawiedliwość lub niesprawiedliwość.

Sprawiedliwość prawa, jako właściwość tworzonych przez człowieka ustaw, należy do intencjonalnej sfery bytu. Jest sprawiedliwością zasad i ogólnych wskazań, które orzekają, co w życiu być powinno lub nie powinno. Jest zatem sprawiedliwością pomysłaną i przedstawioną poprzez pojęcia i formuły i dlatego ma inny charakter, aniżeli sprawiedliwość ucieleśnioną w czynach i zachowaniach człowieka. Jest więc sprawiedliwością ponad światem, a nie w świecie, ale bez niej świat byłby bardzo ubogi, gorzej byłby skazany na zagładę, albowiem ukazując to, co być powinno, nadaje kierunek i sens życiu oraz biegowi realnego świata.

Sprawiedliwość prawa, jako właściwość ustaw i przepisów, nie jest sprawiedliwością doskonałą, nigdy bowiem nie wyczerpuje całego sensu sprawiedliwości. Żaden system prawny nie określa w pełni i do końca tej sprawiedliwości, która powinna być w świecie rzeczywistym. Ilekroć sprawiedliwości (a także niesprawiedliwości!) pojawia się w świecie poza prawem! Przecież w konkretnych sytuacjach życia ludzie zachowują się wobec siebie właściwie i oddają sobie wzajemnie to, co im się należy niezależnie od litery prawa. Dzieje się tak dlatego, iż sami intuicyjnie wiedzą, co jest dobre i sprawiedliwe. I trzeba powiedzieć, że bez tej osobistej wiedzy — co prawda spontanicznej, niesprecyzowanej, ale właśnie źródłowej — sprawiedliwość praw jest słaba i często łamana. Także twórcy prawa, gdy formułują ustawy czy korygują już istniejące, odwołują się do świadomości tego, "co dobre i sprawiedliwe w ich oczach" (Joz 9,25). Droga do sprawiedliwości prawa wiedzie poprzez sprawiedliwość człowieka, dlatego też prawo i moralność, choć są różnymi zjawiskami idą ze sobą w parze.

#### e) Sprawiedliwość w przewodzie sądowym

Instytucja sądu należy do najstarszych instytucji społecznych, a autorytet sędziego, obojętnie kto nim był: król, kapłan, wybierany sędzia — do rzędu najwyższych autorytetów w życiu wspólnot. Sędzia był zawsze szanowany, nie dlatego, że był potrzebny, lecz dlatego, że był rzecznikiem

sprawiedliwości, a sąd instytucją wymiaru sprawiedliwości.

W dziejach sądownictwa za epokowe należy uznać dwa fakty: 1. pojawienie się sądu jako odrębnej instytucji, której jedynym zadaniem jest wymiar sprawiedliwości; 2. pojawienie się instytucji oskarżyciela publicznego — urzędu prokuratora (w niektórych krajach nazywa się sędzią śledczym), którego jedynym zadaniem jest poszukiwanie sprawcy przestępstwa i dochodzenie sprawiedliwości. Prokurator z urzędu poszukuje sprawcę przestępstwa i domaga się dlań sprawiedliwej kary. Instytucja niezależnego sądu i urzędu prokuratora, eliminuje czynniki osobiste w dochodzeniu do sprawiedliwości, (jak np. chęć zemsty u poszkodowanego i jego rodziny). Prokurator jednak nie działa niezależnie od sądu jako instytucji, która spełnia jeszcze inne zadania, nie tylko karze za przestępstwa, ale broni praw i praworządności, przeprowadza różne czynności prawne, jak np. akty administracyjne. Podstawowym jednak zadaniem instytucji sądowniczej, jako odrębnego urzędu jest wymiar sprawiedliwości: w postaci kary za konkretne przestępstwa i rozstrzygnięcie sporów.

Sąd działa wyłącznie na mocy prawa. Bez prawa nie ma sądu i wymiaru sprawiedliwości. Ustanowione prawo jest punktem wyjścia do działalności sądowniczej. Prawo zawiera ogólne zasady i postanowienia, podaje reguły postępowania, określa rodzaje działań sądu i rodzaje przestępstw, które mają być rozpatrywane i sądzone. Prawo jednak nie przewiduje szczegółów, a wymiar sprawiedliwości odnosi się do konkretnych sytuacji. Dlatego zadaniem sędziego — w tym i personelu wspierającego pracę sądu — jest osądzić, jak się sprawy przedstawiają, kto winien, kto niewinien, kto ma rację w sporze itp. W toku przewodu sądowego sędzia musi więc rozpoznać człowieka i jego czyny, aby mógł wydać wyrok. Lecz wyrok wydany na podstawie obowiązującego prawa i przez kompetentnego sędziego nie jest już przez to wyrokiem sprawiedliwym, jest co najwyżej wyrokiem legalnym.

Dotykamy tu bardzo ważnego momentu dla zrozumienia sensu sprawiedliwości wyroku sądowego. Otóż wymiar sprawiedliwości funkcjonuje na podstawie prawa, ale oparcie całego przewodu sądowego na prawie — i to sprawiedliwym prawie — wcale nie gwarantuje sprawiedliwego wyroku. Bywa nawet i tak, że legalnie przeprowadzony proces i wyrok wydany na podstawie sprawiedliwych ustaw prawnych jest wyrokiem niesprawiedliwym. Aby wyrok mógł być sprawiedliwy, musi w pierw być p r a w d z i w y. Wyrok niezgodny z faktycznymi stanami rzeczy nigdy nie stanie się sprawiedliwy, aczkolwiek będzie legalny. Prawda jest zatem bezwzględny warunkiem sprawiedliwości wyroku sądowego. I ten ścisły związek sprawiedliwości z prawdą nigdzie nie rzuca się tak w oczy, jak właśnie w przewodzie sądowym. Zresztą sam przewód sądowy odbywa się po to, aby sędzia mógł dojść do poznania prawdy. Co więcej, właśnie przewód sądowy musi tę prawdę wykazać, udokumentować i uzasadnić. W sądzie nie wystarczy intuicyjne ujęcie prawdy ani ogólnoludzkie poczucie słuszności. W sądzie konieczne jest możliwie ściśle i uzasadnione poznanie prawdy o człowieku jako sprawcy czynu, o jego intencjach i motywach z jakimi działał, o okolicznościach, a przede wszystkim o jego rzeczywistej winie, bo wyrok bowiem musi być dostosowany do winy sprawcy, a nie

do żadnych innych wymogów w przewodzie sądowym tym bardziej sędzia nie może opierać się na osobistym odczuciu winy ani tym bardziej na osobistym rozumieniu sprawiedliwości, lecz musi posługiwać się ścisłymi pojęciami, dlatego też odwołuje się zawsze do ustaleń sprawiedliwości, jakimi posługuje się prawo. Nie dlatego by te ostatnie były bardziej obiektywne, ale by wyeliminować obiektywną dowolność. Niemniej jednak sędzia jest tym, kto rozpoznaje, kto odczytuje sens przepisów prawnych, kto interpretuje zasady i stosuje zasady prawa. Dlatego też sprawiedliwość wyroku — tak samo jak prawda w mowie — zależy ostatecznie od człowieka, a nie od samego prawa i instytucji wymiaru sprawiedliwości. W sądzie człowiek wydaje wyrok o drugim człowieku i jego czynach. Sprawiedliwość wyroku zależy więc ostatecznie od ludzi, a nie od litery prawa. Dlatego też w przewodzie sądowym i dochodzeniu do sprawiedliwości na drodze sądowej tak wielką rolę odgrywa znajomość prawa, ale jeszcze większą l u d z k i e doświadczenie tych, którzy sądzą, ich wiedza o człowieku, rozumieniu sensu spraw ludzkich, ich mądrość i serce, które pozwala widzieć i oceniać drugiego człowieka. Ma to doniosłe znaczenie w każdej sprawie, ale szczególnie wtedy gdy sędzia zmuszony jest kogoś ukarać, bo właśnie gdy go skazuje na jakąś karę, winien go karać sprawiedliwie. A każdy kto wydaje sprawiedliwy wyrok, sam jednocześnie staje się sprawiedliwy.

Odkrywamy tu moment dla sprawiedliwości w przewodzie sądowym najważniejszy: obecność człowieka. Od niego, a nie od litery prawa zależy sprawiedliwość wyroku. Jednak nie on jest jej miarą, lecz jedynie tym, kto s ł u ż y m o ż l i w i e p e ł n e m u u j a w n i e n i u s i ę s p r a w i e d l i w o ś c i w przewodzie sądowym i w wyroku, a tym samym i jej panowaniu w życiu. I tylko wtedy, gdy służy sprawiedliwości, może się sam stać sprawiedliwy.

#### f) Sprawiedliwość w postępowaniu człowieka

Człowiek sprawiedliwy jest największym dobrem świata. Może ktoś dokonywać wielkich czynów, mieć wrażliwą duszę, kochać wielką miłością, odznaczać się szeroką wiedzą, ale jeśli mu zabrakło sprawiedliwości, łatwo stać się może przekleństwem drugich i dla samego siebie. Sprawiedliwość jest tym szczególnym dobrem duchowym, które nadaje człowiekowi prawdziwego blasku i dostojności.

Gdy mamy do czynienia ze sprawiedliwym człowiekiem, mamy do czynienia z zupełnie nowym sensem sprawiedliwości. Choć łączy się z dotąd omawianymi, to jednak przyznać trzeba, że w życiu człowieka sprawiedliwość pojawia się — rzecz by można — źródłowo i dopiero w pełni realnie. Jest bowiem jakością, która go czyni kimś nowym. Nie jest to ta sprawiedliwość, której on pragnie, ani ta, do której dąży lub którą się kieruje, lecz ta, która go jako nowa jakość — przyozdabia. I korelatywnie, niesprawiedliwość jest tą jakością, która go szpeci. Nie jest to jednak jakość, z którą się człowiek rodzi — jak np. talenty czy szczególne wyposażenie — jest trwałą duchową jakością, którą on się przyozdabia wtedy, gdy s p r a w i e d l i w i e postępuje, gdy



spełnia czynny s p r a w i e d l i w e. Lecz kiedy te czyny i zachowania człowieka są sprawiedliwe? Co jest ich miarą?

Pobożny Izraelita Starego Testamentu był przekonany, że miarą sprawiedliwości są Boże przykazania; sprawiedliwie postępował ten, kto w życiu był im wierny, kto się nimi kierował, a przede wszystkim ten, kto był łaskawy wobec biednych i uciskanych, w obronie których staje sam Bóg<sup>12</sup>. Filozofia starożytna miarę sprawiedliwości dostrzegała w rozumie i sumieniu człowieka, dzięki którym był on sam zdolny w koegzystencji z innymi — szukając różnych dóbr i własnej pomyślności — określić to, co słuszne i zdecydować "by to, co jest dobre w bezwzględny tego słowa znaczeniu, było też dobre dla nich" (*Et. Nik.*, V, 1, 1129b).

Czy jednak miarą sprawiedliwości postępowania i czynów może być sam człowiek i jego rozum bez odniesienia do czegokolwiek poza nim? Na pewno taką miarą nie może być samo subiektywne p r a g n i e n i e sprawiedliwości — dla siebie samego czy dla innych; nie może nią nawet być także żadna subiektywna, najgorętsza nawet p a s j a czynienia świata lepszym, żadne szlachetne d a ż e n i e do urzeczywistnienia sprawiedliwości w świecie. Bo czyż Robespierre nie pragnął uszczęśliwić ludzkości zbudowaniem nowego porządku politycznego? Czyż Napoleon nie chciał udoskonalić świata wprowadzając nowy porządek w Europie? Czyż bohater powieści Borysa Pasternaka, Strelnikow nie poświęcił swego osobistego życia walce o sprawiedliwość?

Otóż miarę sprawiedliwości dla swych czynów i zachowań odnajduje człowiek nie w sobie samym — nie w swej woli, nie w swych pragnieniach i dążeniach — ale dopiero wtedy, gdy swój u m y ś l i s e r c e kieruje ku p r a w d z i w y m wartościom. "Duszą wszelkiego moralnie dobrego postępowania — pisze Dietrich von Hildebrand — jest przywiązanie do tego, co obiektywnie wartościowe, tj. zainteresowanie czymś w takim stopniu, w jakim jest to wartością"<sup>13</sup>. Dlaczego właśnie odniesienie do wartości ma tak decydujące znaczenie? Dlatego, że "to, co jest wartością, d o m a g a się wyjścia ku sobie, a to czemu wartości brak — odrzucenia. W tych wypadkach poszczególny człowiek nie może postępować jak mu się podoba. Winien się zastanowić i p o w i n i e n podjąć właściwą decyzję, gdyż wartości należy się nasze zainteresowanie i właściwa z naszej strony odpowiedź. (...) Umiejętność dostrzegania wartości i dążenia do nich — czyli gotowość odpowiadania na wołanie, które do nich płynie — oto podstawa wszelkiej moralnej wartości człowieka"<sup>14</sup>.

Wartości ucieleśnione w tym, co istnieje, są obiektywną i zarazem rozumną m i a r ą ludzkich zachowań i czynów. Dlatego też bez właściwego odniesienia się do nich — a wyrazem tego jest właśnie owa podstawowa gotowość do udzielania wartościom właściwych odpowiedzi w przeżyciach i zachowaniach — człowiek nie może się stać sprawiedliwy. Nie staje się sprawiedliwy ten, kto zamyka oczy na świat sensu poza sobą i kto nie pozwala dojść do głosu temu, który istnieje poza nim. Ani także ten, kto uważa, że może się stać sprawiedliwy mocą własnego "ja chcę być sprawiedliwy". Kto zamyka się w sobie i koncentruje się na sobie samym (na własnych pragnieniach i dążeniach), ten wkracza w myślenie na drogę egocentryzmu, a w dzia-

łaniu na drogę egoizmu. Ze strony człowieka o sprawiedliwości rozstrzyga jedynie, biorąc swój początek z jego woli, postawa gotowości udzielania wartościom właściwych odpowiedzi.

Tę wewnętrzną gotowość Dietrich von Hildebrand nazywa p r a w o ś c i ą. Pisze on tak: "Prawość jest niezbędnym warunkiem wszelkiego głębokiego poznania, a przede wszystkim warunkiem umiejętności dostrzegania wartości. Ta postawa otwiera człowieka na wzbogacający go i uszlachetniający wpływ wartości. Z drugiej zaś strony usprawnia go do szukania wartości, do oddania się im oraz do podporządkowania się ich majestatowi. Sprawia ona, że człowiek liczy się ze wzniosłością wartości moralnych i pamięta o nich. Prawość jest również źródłem szacunku wobec obiektywnie obowiązujących wymagań płynących od wartości, które niezależnie od woli i życzeń człowieka domagają się stosownej odpowiedzi z jego strony oraz posłuszeństwa"<sup>15</sup>.

Gdy więc w naszych zachowaniach i czynach udzielamy wartościom właściwych odpowiedzi — gdy ich bronimy, jeżeli są zagrożone, gdy się im oddajemy, gdy im służymy — sami stajemy się wtedy faktycznie sprawiedliwi, bo przez nasze czyny i zachowania, urzeczywistnia się w nas sprawiedliwość jako cnota. I korelatywnie; gdy wartościom odmawiamy właściwych odpowiedzi — bo np. ważniejsza jest nasza przyjemność lub pożydlivość, bo pycha nie pozwala nam przyjąć czegoś wyższego i godnego szacunku poza nami, stajemy się wtedy sami niesprawiedliwi, a nasze czyny stanowią nawet zagrożenie dla świata.

Można zatem powiedzieć, sprawiedliwość jako duchowa kwalifikacja urzeczywistnia się w nas w wyniku d o s t o s o w a n i a sensu naszych zachowań i działań do sensu wartości poza nami, w wyniku w s p ó ł b r z m i e n i a "głosu" naszych postaw i czynów z "niemym głosem" wartości. W owym dostosowaniu się do wartości człowiek objawia także istotę samego siebie jako ten, kto został powołany jednocześnie do służby i królowania. "Człowiekowi wszystko zostało powierzone — pisze Romano Guardini — nie jako przedmiot jego upodobania, lecz jako rzeczywiste dzieło Boże — zostało powierzone jego wiernym ręką, jego poznaniu i głębokiej czci. Dostrzec to i akceptować to jest kwestia sprawiedliwości, pierwsza i u podstaw wszystkich innych leżąca moralna postawa"<sup>16</sup>.

Człowiek zdradza samego siebie gdy nie chce być sprawiedliwy, gdy odmawia wartościom właściwych odpowiedzi w swej postawie i zachowaniach.

Prawość jako fundamentalna postawa moralna z naszej, podmiotowej strony, jest warunkiem sprawiedliwości czynów i zachowań, ale ich miarą są wartości poza nim. Tą miarą nigdy nie jest i być nie może moja szlachetna pasja, moje gorliwe zaangażowanie. Powstaje zatem pytanie, jak możliwa jest sama prawość jako akt woli, warunkujące sprawiedliwość wszelkich naszych zachowań. Czy prawość może się ukonstytuować — jeśli tak rzecz można — bez wyraźnego otwarcia oczu na świat wartości? Czy mogłaby być wyłącznie aktem naszej d o b r e j w o l i b e z ś w i a d o m o ś c i w a r t o ś c i?

Dotykamy tu sprawy bardzo istotnej, bo koniecznego związku aktów woli ze świadomością. Prawość jako stała gotowość do udzielania wartościom właściwych odpowiedzi zakorzeniona jest w woli, ale nie może się ukonstytu-

ować bez świadomości. Otóż tym pierwszym aktem świadomości, uprzedzającym prawość, jest w każdym wypadku moje subiektywne poczucie słuszości. Często się już do niego odwoływaliśmy i dlatego musimy poświęcić mu więcej czasu. Ale w tej chwili wystarczy, gdy powiemy, że poczucie słuszości jest właśnie tą bezpośrednią daną świadomości, która warunkuje prawość, daną świadomości co prawda mroczną, niewykryształizowaną w pojęcia, ale w sposób wystarczający ukazującą podmiotowi sens innych wartości. Poczucie słuszości jest aktem intuicji istoty wartości, ale takim aktem, który w chwili bezpośredniego zetknięcia się z wartościami odsłania podmiotowi ich sens. Jest zawsze zjawiskiem subiektywnym, pierwszoosobowym jak każde przeżycie poznawcze, ale to nie przeszkadza wcale, że spontanicznie jak błysk światła odsłania podmiotowi sens wartości jako to, co samo w sobie ważne i cenne, co godne szacunku i czci, czemu nie tylko warto się oddać z takich czy innych względów osobistych, ale czemu zawsze trzeba oddać to, co się należy. Co więcej. Dzięki temuż spontanicznemu odczuciu sensu wartości czujemy się odąd zawsze zobowiązani udzielać wartościom właściwych odpowiedzi, bo dostrzegamy, że w oddaniu się wartościom jest najgłębsza racja dla naszej egzystencji. Gdyby człowiek w ten sposób, sam od wewnątrz, nie dostrzegał sensu wartości i osobiście nie uznawał ich ważności, nie byłby zdolny decydować się i sam z siebie udzielać im właściwych odpowiedzi; nie poczuwałby się do tego sam ze siebie, ale w każdej sytuacji musiałby być nakłaniany i prowadzony z zewnątrz (przez społeczeństwo i jego instytucje, przez kulturę). Lecz wtedy każdy akt takiego skłaniania musiałby być przezeń odczuty jako zamach na jego wolność, jako próba ograniczenia autonomii i skrępowania jej racjami zewnętrznymi. W tej sytuacji sprawiedliwość nie mogłaby być nigdy aktem mojej wolności, ale byłaby czymś, co byłoby mi z zewnątrz narzucane.

Sprawiedliwość naszego postępowania, mając swoją miarę w wartościach poza nami, jest z naszej wolności, a urzeczywistnia się wtedy, gdy jesteśmy zdecydowani wartościom udzielać właściwych odpowiedzi. Urzeczywistnia się zaś jako nasza duchowa kwalifikacja, jest przeto cnotą i jako taka jest zawsze konkretną duchową kwalifikacją konkretnego człowieka. Każdy z nas staje się na swój sposób sprawiedliwy, gdy udziela wartościom odpowiedzi w sobie właściwy sposób. Dlatego też nie można powiedzieć, żeby sprawiedliwość jako cnota była gatunkowa czy rodzajowa, ogólna czy szczegółowa, społeczna czy indywidualna. Trudno także uznać, iż pierwszym jej imieniem jest równość. Bo czyż wobec każdej wartości muszę się zachować tak samo? Natomiast na pewno wiem, iż każdej wartości winienem oddać to, co się jej należy z racji bycia określoną wartością. Sprawiedliwość ta będąc konkretną kwalifikacją duchową człowieka, na nic nie wskazuje, niczego nie normuje, ona jedynie przyozdabia tego w kim się urzeczywistnia i kto jest jej nosicielem. Wskazują jedynie ideały i postulaty, ale te znowu nikogo nie przyozdabiają.

## Podsumowanie dotychczasowych analiz

Dotychczasowe analizy w wystarczającym stopniu uzasadniają przyjęty na początku pogląd, że wielość pojęć sprawiedliwości jest czymś normalnym. Nie jest ona owocem braku ścisłego sensu sprawiedliwości czy jej treściowego ubóstwa. Przeciwnie, różne pojęcia eksplikują i rozwijają bogactwo treści, jakie kryje się w różnych — sprawiedliwych lub niesprawiedliwych — zjawiskach życia.

Czy jednak, zamiast uzasadniać wielość pojęć, nie byłoby właściwsze szukać jednej podstawowej treści sprawiedliwości, co do której można by sprowadzić pozostałe pojęcia? Takie redukcjonowanie własnego sensu fenomenów jest bardzo niebezpieczne, może bowiem łatwo zubożyć widzenie i rozumienie zjawisk. Życia nie da się zamknąć w kilku prostych pojęciach i uporządkować przy pomocy jednej formuły. Niemniej jednak dużo do myślenia daje fakt, że w różnych dziedzinach życia wielką — jak widzieliśmy — rolę odgrywa to, co nazwaliśmy poczuciem słuszości. Musimy je więc uczynić tematem odrębnych dociekań.

Zanim jednak przejdziemy do tego tematu, musimy jeszcze podkreślić, iż na podstawie dotychczasowych analiz możemy uznać za uzasadnione przyjęte na początku przypuszczenia, że w życiu mamy do czynienia z dwoma zasadniczo odrębnymi sensami sprawiedliwości, a tym samym z dwiema różnymi kategoriami pojęć sprawiedliwości. A więc najpierw trzeba odróżnić sens sprawiedliwości związany z realnymi zachowaniami i czynami człowieka. Sprawiedliwość w tym znaczeniu jest własnością postaw i wypływających z nich działań i czynów. Jako własność zakorzeniona w woli jest jej cnotą, tzn. trwałą gotowością do udzielania właściwych odpowiedzi innym wartościom. Różne pojęcia określające bliżej tę podstawową kwalifikację sprawiedliwych czynów i zachowań człowieka są niczym innym jak rozwinięciem tegoż właśnie sensu. Sprawiedliwość w tym znaczeniu jest duchową jakością, która przyozdabia człowieka jako sprawcę działań i nosiciela moralnych wartości. Korelatywnie niesprawiedliwość jest duchową jakością, która szpeci go od wewnątrz. Ważne jest również i to, że sprawiedliwość — lub niesprawiedliwość — w tym znaczeniu urzeczywistnia się w wyniku podejmowanych czynów, nie jest ani czymś gotowym, ani czymś przypisanym człowiekowi poprzez akty świadomości (np. przez akt ocen moralnych).

Sprawiedliwość w drugim znaczeniu to treść świadomości i jej wytworów, a więc sprawiedliwość w sferze myśli i pojęć, sprawiedliwość jako treść tworzonych ideałów, postulatów, norm, prawideł i przepisów a także instytucji społecznych. Ten sens sprawiedliwości jest ściśle związany z poznaniem, z aktami określania i oceniania; pojawia się w świadomości jako rezultat odkrywania własnego sensu wartości i łączy się z określaniem właściwych na nie odpowiedzi. Sprawiedliwość w tym znaczeniu, w przeciwieństwie do sprawiedliwości jako własności czynów, możemy ocenić w kategoriach prawdziwości, trafności i adekwatności (sprawiedliwości jako cnoty nie możemy tak oceniać).

Między jednym a drugim sensem sprawiedliwości zachodzą zasadnicze różnice, co jeszcze wyraźniej wskazuje, iż należą do różnych sfer bytu. I tak sprawiedliwość jako cnota rzeczywiście przyozdabia człowieka, nadaje mu szlachetności i duchowego blasku, tym samym należy do sfery bytu realnego, do dziedziny ducha. Naturalnie cnota sprawiedliwości człowieka, który zachowuje się heroicznie, jest inna niż tego, który od czasu do czasu i tylko wobec niektórych wartości jest taki, jak być powinien. Ale ani sprawiedliwość heroiczna, ani — jeśli tak można powiedzieć — potoczna czy przeciętna niczego nie normuje, niczego nie ukazuje, nie jest ogólna czy szczegółowa (ogólna czy szczegółowa może być jedynie norma lub prawidło). Trudno także o sprawiedliwości jako cnotcie powiedzieć, że jest statyczna lub dynamiczna, legalna czy wymienna. Sprawiedliwość jako cnota jest duchowym bogactwem człowieka, zdobi go i czyni kimś nowym. Ponad to sprawiedliwość w tym znaczeniu nie jest w żadnym wypadku czymś co byłoby "zawieszona" ponad głową człowieka, ona go przecież efektywnie determinuje jako pozytywna jakość.

Natomiast sprawiedliwość w sferze myśli i pojęć jako treść ideałów, norm i prawideł jest w jakimś stopniu "ponad" człowiekiem i jego czynami. Normy bowiem treścią swoją wskazują i określają, jakie czyny i zachowania są właściwe, a jakie niewłaściwe. Ze względu na treść możemy też normy dzielić na ogólne i szczegółowe, na zakazujące i nakazujące. Normy swą treścią czegoś od nas żądają, coś postulują, czegoś oczekują — czego? — zawsze właściwych postaw i zachowań wobec wartości. Sprawiedliwość jako treść pojęć i norm także nikogo nie uszlachetnia, nie dodaje nikomu duchowego blasku, nie czyni go nowym. Kto myśli i mówi o sprawiedliwości, ten jeszcze nie jest sam człowiekiem sprawiedliwym, aczkolwiek uświadomienie sobie sensu sprawiedliwości ma dlań istotnie żywotne znaczenie. Tę sprawiedliwość ideałów, norm, prawideł — ale tylko tę — możemy przeciwstawić sferze realnego życia jako sprawiedliwość irrealnych myśli, pragnień i tęsknot. Irrealny, ale przecież wyrosły z życia i jakże dla samego życia ważny!

#### Przypisy:

1. P. J. Proudhon, *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1974, s.
2. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1920-1939*, Warszawa 1960, s. 365.
3. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 21-22.
4. *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 546.
5. Dy. cyt., s. 143.
6. Zob. I. Tammelo, *Zur Philosophie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Bern 1982, s. 23. Autor uważa, że społeczeństwo prowadzi życie uporządkowane tylko wtedy, gdy się nie przecenia sprawiedliwości, a docenia i n n e w a r t o ś c i, gdyż w życiu społecznym musi panować "Condominium najwyższych wartości", s. 135.
7. Zob. F. Heidsieck, *La Vertu de justice*, Paris 1959, s. 49.
8. *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 209.
9. Zob. L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Kraków 1982, s. 311.

10. Zob. W. Lang, *O cywilnym nieposłuszeństwie w doktrynie amerykańskiej*, Warszawa 1984, s. 234.
11. Zob. H. Garewicz-Buczyńska, *Sprawiedliwość jako racjonalność*, w: "Etyka", 19/1981, s. 111-131.
12. E. Hamell SJ, *Wiara a sprawiedliwość społeczna*, w: "Communio", 3/1981, s. 41 i n.
13. *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 12.
14. Tamże, s. 13.
15. Tamże s. 16.
16. *Koniec czasów nowożytnych. Świat, osoba, wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 180.

### (Summary) Justice

The word justice is ambiguous and it is difficult to define clearly its contents. What does it mean then if we refer in life to justice and its principles? The present article is on the subject of phenomenological analyses of different situations — exchange of economical goods, agreements, enacted laws, principles of mutual relationship and ruling, judiciary, valuations of human deeds — in which we use the words justice or justly in a justified way. The analyses show that a feeling of justness of something is always connected with the grounds of employing the words just and justice. The contents is expressed by ancient formulae *reddere suum cuique* and *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. We take this fundamental consciousness of the sense of justness over to life, which we normalize justly, to human deeds, which are pronounced by us to be right, and we express it in language, in the contents of notions and principles showing the justice as ideas and rules of behavior.

Jacek Czaja  
Jerzy Stelmach

## W STRONĘ PROCEDURALNEJ TEORII SPRAWIEDLIWOŚCI

### I

Początek sporu o pojęcie sprawiedliwości jest trudny do jednoznacznego ustalenia. Zagadnienie sprawiedliwości podjęte zostało już w księgach *Starego Testamentu*. Począwszy od Sokratesa i Platona sprawiedliwość staje się jednym z najbardziej fundamentalnych problemów etycznych, aksjologicznych oraz filozoficzno-semantycznych. Zaproponowano niewyobrażalną ilość definicji, klasyfikacji i podziałów. Trudno byłoby znaleźć bardziej rozwiniętą teorię etyczną, w której nie podejmowanoby prób odpowiedzi na pytanie czym jest sprawiedliwość. Z pojęciem sprawiedliwości związać można cały szereg intuicji. Przede wszystkim służyło ono do moralnej oceny czynów człowieka, do wyrażenia aprobaty (dezaprobaty) dla jakiegoś (indywidualnie rozumianego) zachowania, które nie było indyferentne z moralnego punktu widzenia (czyn sprawiedliwy to tyle co czyn moralny). W innych — bardziej ontologicznie ugruntowanych interpretacjach — termin "sprawiedliwość" odnoszony był nie tyle do oceny czynu ludzkiego co do oceny egzystencjalnej istoty. Ale na tym oczywiście nie koniec. Dość szybko, bo już w *Etyce nikomachejskiej* u Arystotelesa, pojawia się pojęcie sprawiedliwości powiązane z kwestią struktury dystrybucji dóbr. Dokonany zostaje podział na sprawiedliwość rozdzielczą (dystrybucyjną) oraz sprawiedliwość wyrównawczą (kumulatywną). Temu sformalizowanemu pojmowaniu sprawiedliwości można przeciwstawić ujęcie dające się określić jako instytucjonalne. W tym przypadku analizuje się nie samo pojęcie lecz raczej faktycznie istniejące instytucje: społeczne, polityczne lub prawne realizujące bądź wymierzające "jakąś sprawiedliwość". Wreszcie nie sposób pominąć prawniczych określeń tego pojęcia. K. Ajdukiewicz na przykład mówi o sprawiedliwości legalnej w sensie zgodności z literą (obowiązującego prawa oraz sprawiedliwości legalnej w sensie zgodności z duchem czyli idea prawa<sup>1</sup>. Szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania stanie się w dalszym ciągu tak zwana proceduralna koncepcja sprawiedliwości. Właściwe rozpoznanie relacji jaka istnieje pomiędzy materialnym (treściowo-statycznym) a formalnym (proceduralno-dynamicznym) podejściem do zagadnienia sprawiedliwości przesądza naszym zdaniem nie tylko o możliwości podjęcia dyskusji nad sprawiedliwością proceduralną lecz również pozwala na powiedzenie czegoś istotnego o spra-

wiedliwości w ogóle. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odróżnienie aspektu materialnego i proceduralnego badań nad sprawiedliwością jest zarówno z metodologicznego jak i ontologicznego punktu widzenia oczywiste. Jednak bliższa analiza pokazuje coś zgoła innego. Wyraźna z początku linia oddzielająca obydwie typy refleksji zaczyna się zacierać. W konsekwencji dochodzi nierzadko do pomieszania obydwu obszarów badawczych. Polskie spory o pryncypia religijno-moralno-polityczne są tego właśnie znakomitym przykładem! Ma to ostatecznie uzasadniać potrzebę zajęcia się tym tak modnym dziś tematem.

## II

Najprostsza z dających się sformułować definicji sprawiedliwości proceduralnej głosi, że sprawiedliwe jest to wszystko, co zgodne jest z uprzednio przyjętymi i zaakceptowanymi regułami, które posiadają wyłącznie formalny sens. Zgodnie z tym stwierdzeniem określone normy (materialne) bądź zachowania oceniamy (jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe) z punktu widzenia pewnej procedury. Procedura ta musi zostać przyjęta i zaaprobowana przez większość członków danej wspólnoty czy też instytucji.

Natychmiast pojawia się oczywiście pytanie o źródło (pochodzenie) owych reguł procedury, wreszcie pytanie o podstawy ich obowiązywania oraz sposób uzasadniania. W konsekwencji dochodzimy do fundamentalnej kwestii stosunku sprawiedliwości proceduralnej do materialnej.

Obie sprawiedliwości są rozróżnialne. Ale czy oznacza to pełną autonomię każdej z nich względem drugiej? Większość zwolenników teorii sprawiedliwości proceduralnej tę autonomię podkreślało. Naszym zdaniem ostre oddzielenie i przeciwstawienie nie jest możliwe. Są to raczej dwa aspekty (wymiary) realizacji tego samego fenomenu. Relacja istniejąca pomiędzy sprawiedliwością proceduralną a materialną jest z ontycznego punktu widzenia złożona. Jest to stosunek w pewnym stopniu analogiczny do tego jaki istnieje pomiędzy istnieniem i istotą czy też aktem i potencją. W czystych postaciach żadna z nich nie może wystąpić. Sprawiedliwość proceduralna nie jest nowym (z ontologicznego i metodologicznego) punktu widzenia typem sprawiedliwości. Jest to raczej tylko pewien szczególny sposób dyskusowania tego odwiecznego problemu jakim jest sprawiedliwość. Dlatego mamy prawo powiedzieć, że każda dająca się pomysłić i sformułować teoria sprawiedliwości musi być w jakimś sensie materialna (zawierać minimum treści) jak i formalna (zawierać minimum procedury). Tezę taką zdaje się potwierdzać historia rozwoju badań nad pojęciem sprawiedliwości. U Platona cnota sprawiedliwości ma wobec trzech pozostałych do spełnienia szczególne zadanie. Jest ona bardziej regułą proceduralną (kolizyjną) niżli materialną, zapewnia bowiem wewnętrzny ład moralny duszy ludzkiej. O Arystotelesie była już wcześniej mowa. W jednej z jego interpretacji pojęcie sprawiedliwości nabiera istotnie sensu formalnego. Sprawiedliwość w węższym znaczeniu wiąże on bezpośrednio ze strukturą dystrybucji dóbr. Sprawiedliwość już to... "odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestnikami

wspólnoty państwowej", już to "ma funkcję wyrównującą w rodzących zobowiązaniach stosunkach między ludźmi (...)"<sup>2</sup>. Z całą pewnością z formalnego aspektu analizy pojęć etycznych, w tym pojęcia sprawiedliwości, zdawali sobie sprawę przedstawiciele filozofii scholastycznej, zwłaszcza zaś Tomasz z Akwinu. Jednak podstawy dla dzisiejszego rozumienia pojęcia sprawiedliwości proceduralnej zostały zbudowane dopiero w nowożytnej filozofii. Szczególnie na dwa źródła chcielibyśmy zwrócić uwagę. Po pierwsze, na teorię umowy społecznej w wersji zaproponowanej przez Hobbes'a oraz Rousseau, po drugie, na koncepcję rozumu praktycznego oraz imperatywu kategorycznego przedstawioną przez Kanta.

Tomasz Hobbes rozwija teorię ogólnoludzkiego porozumienia, umowy społecznej. Umowa ta ma zamykać pewien okres ewolucji człowieka i społeczeństwa. Hobbes wychodzi od analizy psychologicznej natury ludzkiej uznając za najważniejszy instynkt samozachowawczy (dążenie do uniknięcia śmierci gwałtownej). Egoizm jednostki ludzkiej powoduje, że woli ona dobrowolnie zrezygnować ze swoich naturalnych uprawnień (stan natury to wszelako stan permanentnej walki) poszukując poprzez umowę kompromisu. Tylko w ten sposób człowiek może zapewnić sobie spokojne przetrwanie. Będąc wolny i równy innym jednostkom mierzy ich oczywiście swoją miarą. Jest więc gotów zrezygnować z takiego obszaru swojej wolności z jakiego gotowi są zrezygnować inni. Takie postępowanie jest zgodne z racjonalną naturą ludzką. To właśnie rozum narzuca rozwiązanie, którym jest umowa społeczna dokonana co prawda dla korzyści wszystkich, ale głównie z egoistycznych pobudek jednostki. Również dotrzymanie jej jest nakazem rozumu. Umowa społeczna mająca przede wszystkim sens czysto formalny, jest fundamentalnym prawem natury stanowiącym o istocie sprawiedliwości. Natomiast faktycznym (instytucjonalnym) gwarantem umowy społecznej, a co za tym idzie sprawiedliwości, jest suweren.

Nieco inaczej rozumie umowę społeczną Jan Jakub Rousseau. Zawarta jest ona bowiem w celu ochrony wolności jednostki. Za sprawiedliwe uznaje wszelkie uprawnienia wypływające z prawa, które równocześnie są zgodne z interesem jednostek. Źródłem prawa jest oczywiście umowa. Przystąpienie do niej jest bezwarunkowe czyli całkowite. Zdaniem Rousseau człowiek przystępując do umowy społecznej musi zrezygnować ze swoich uprawnień jednostkowych. Jest to wyrazem rozumności człowieka a równocześnie jest to rozwiązanie sprawiedliwe, bowiem w takiej samej sytuacji znajdują się wszystkie jednostki uczestniczące w umowie społecznej", a gdy sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikomu nie zależy na tym by była ona uciążliwa dla wszystkich". Inaczej (według Rousseau racjonalnie) rzecz ujmując, gdy tracę tyle co inni, to w istocie nic nie tracę. Formalnie rozumiana umowa społeczna jest wyrazem woli powszechnej, która zostaje wyartykułowana przez suwerena (tworzonego w równym stopniu przez wszystkie jednostki).

Immanuel Kant formułując swoje twierdzenie dotyczące zadań rozumu praktycznego otwiera nowy rozdział rozwoju proceduralnych teorii. Imperatyw kategoryczny będący nakazem rozumu praktycznego jest przeciwieństwem ni mniej ni więcej jak formalną podstawą dla każdego możliwego do skonstruowania systemu moralnego składającego się z norm materialnych. Jego zasięg wynika z



tego, że jest to uniwersalne prawo moralne o powszechnej ważności. Mamy tutaj do czynienia z klasycznym — dla teorii proceduralnych — przypadkiem wynikania "treści z formy" (*Inhalte aus der Form*)<sup>3</sup>. Myślenie takie będzie można odnaleźć w licznych koncepcjach prawa natury o zmiennej treści oraz XX-wiecznych proceduralnych teoriach sprawiedliwości.

Rodowód współczesnych proceduralnych teorii sprawiedliwości jest złożony. W pewnych przypadkach można nawet mówić o swoistym eklektyzmie. I tak na przykład za wybitnego przedstawiciela nurtu umowy społecznej uchodzi John Rawls, uznawany przez niektórych równocześnie za neokantystę. Podobnie rzecz ma się z teorią dyskursu Jürgena Habermasa, której rodowód jest szczególnie złożony. Bardziej jednoznaczny — kantowski — rodowód ma proceduralna koncepcja sprawiedliwości (słuszności) Roberta Alexy'ego. Ale znów ujęcie Arthura Kaufmanna jest próbą syntezy różnych podejść, zdaniem niektórych próbą eklektyczną. Niejednoznaczny jest wreszcie rodowód teorii systemowej Niklasa Luhmanna. Przyjrzyjmy się więc tym ujęciom nieco bliżej.

John Rawls jest twórcą jednej z najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych teorii sprawiedliwości proceduralnej. Do jego koncepcji wyłożonej w pracy *A Theory of Justice* nawiąże ogromna ilość badaczy i komentatorów<sup>4</sup>. Wychodząc od konstrukcji umowy społecznej proponuje przedmiotową charakterystykę pojęcia sprawiedliwości. Chodzi o to, że wartościowanie w kategoriach sprawiedliwości dotyczy nie podmiotów lecz instytucji bądź zachowań. W pierwotnym sensie sprawiedliwość oznacza pewien typ instytucji, które dokonują dystrybucji praw i obowiązków wynikających ze społecznej kooperacji. Instytucje te (jak na przykład własność prywatna, zabezpieczenie pewności obrotu gospodarczego itd.) powodują różne "ulożenie" jednostek w szerszej rozumianej strukturze społecznej. W konsekwencji więc prowadzą do powstania nierówności. Teoria sprawiedliwości ma w pierwszym rzędzie zajmować się tymi właśnie nierównościami. Teoria ta znajduje zdaniem Rawlsa zastosowanie w "społeczeństwach dobrze ułożonych" (*well ordered society*), w których każda jednostka zna określone zasady sprawiedliwości stanowiące jej wartości autonomiczne oraz ma pełną świadomość, że inni te zasady akceptują a ponadto, że są one stosowane przez instytucje społeczne. Wybór tych zasad dokonuje się na drodze porozumienia społecznego. Konsekwencją ich zastosowania ma być społeczeństwo idealne, wolne od niesprawiedliwości. Umowa społeczna zakłada, że aby sprawiedliwość mogła być realizowalna (*fair*), jednostki muszą być wolne i rozsądne. Rozumnie jednostek umożliwiła rezygnację z partykularnych interesów. Tak rozumiana umowa może być zawarta w stanie natury, który Rawls określa jako położenie pierwotne. W położeniu tym jednostki nie znają swojej pozycji społecznej (statusu, talentów, stopnia udziału w jakiegokolwiek dystrybucji). Posiadają tylko pewne minimum wiedzy generalnej na temat tak zwanych "okoliczności sprawiedliwości". Według Rawlsa taka "zasłona niewiedzy" daje gwarancje, że nikt nie skonstruuje teorii sprawiedliwości, która przynosiłaby mu wyłączne korzyści. Dające się określić formalne reguły sprawiedliwości powinny posiadać takie cechy jak: generalność przedmiotową, publiczność, abstrakcyjność oraz preferencyjność. Stosowane byłyby w sytuacjach konfliktowych — według zasady równości — rozstrzy-

gnięcia zaś dokonane na ich podstawie miałyby ostateczny (prawomocny) charakter. W ten sposób dochodzimy do określenia dwóch fundamentalnych zasad sprawiedliwości proceduralnej zgodnych z intuicjami etycznymi jednostki. Pierwsza z nich mówi o priorytecie wolności przed innymi wartościami, druga natomiast o priorytecie sprawiedliwości w stosunku do efektywności i dobrobytu (standardu życiowego). Obydwie zasady dotyczą istoty nierówności. Chodzi zarówno o świadomość istnienia tych nierówności i rozumną akceptację tego stanu rzeczy przez wszystkich (zwłaszcza zaś tych, którzy mają jej mniej), jak i o podkreślenie, że rozkład nierówności powinien być tak dokonywany by przynosił najwięcej korzyści najgorzej sytuowanym oraz by dostępność do urzędów i pozycji była otwarta na zasadzie autentycznej równości.

W nurcie umowy społecznej można lokować również innego przedstawiciela proceduralnej teorii sprawiedliwości, autora pracy *Anarchy, State and Utopia*, Roberta Nozicka. W przypadku jednak tego ostatniego niepodobna jest mówić o jakimkolwiek kantowskim rodowodzie, który jak pisaliśmy, przypisywany jest Rawlsowi. Nozick nawiązuje głównie do Johna Locke'a. Dochodzi do sformułowania trzech podstawowych — formalnych — zasad sprawiedliwości. Po pierwsze, jednostka, która wchodzi w posiadanie dóbr w zgodzie z zasadą sprawiedliwości jest do ich posiadania uprawniona. Po drugie, jednostka, która wchodzi w posiadanie dóbr w zgodzie z zasadą sprawiedliwości dotyczącą przenoszenia (własności), od kogoś kto jest do posiadania tych dóbr uprawniony, sama jest do ich posiadania uprawniona. Wreszcie po trzecie, uprawnienia do posiadania dóbr powstać mogą jedynie na drodze wymienionej powyżej. Punkt ciężkości proceduralnie rozumianej sprawiedliwości jest położony na kwestii legitymizacji osoby władającej określonym dobrem. W rezultacie historycznie rozumiana teoria upoważnienia odwołuje się do jeszcze jednej reguły formalnej, wyjaśniającej charakter pierwotnego nabycia, którą Nozick nazywa "zasadą oczyszczenia".

Jürgen Habermas przedstawia konkurencyjną — wobec Rawlsa — wersję proceduralnej teorii prawdy i sprawiedliwości. Jej założenia opisuje w pracach; *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* oraz *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>5</sup>. Nazywana jest najczęściej teorią dyskursu lub teorią konsensualną. Habermas podejmuje próbę rekonstrukcji proceduralnych zasad rządzących procesem racjonalnej komunikacji. Prawda i sprawiedliwość są pochodne wobec tych zasad. Sprawiedliwe bądź słuszne jest wszystko to, co zgodne jest z formalnie rozumianymi regułami ustalającymi warunki dla racjonalnego i efektywnego dyskursu. Ostatecznym kryterium prawdy i słuszności staje się konsens, który z kolei legitymowany jest "siłą lepszego argumentu". Pojęcie "siły lepszego argumentu" daje się rozważyć w kontekście innego pojęcia, a mianowicie tak zwanej "idealnej sytuacji mowy". Sytuacja ta odznacza się tym, że biorący udział w dyskursie (wszyscy tworzący wspólnotę komunikacyjną) mają takie same, równe szanse, ponadto wolność argumentowania, mówienia, a równocześnie obowiązek prawdomówności, żadnych przywilejów ani też przymusów.

Bliska teorii Habermasa jest koncepcja zaproponowana przez Roberta Alexy'ego, między innymi w pracy *Theorie der juristischen Argumentation*<sup>6</sup>.

Teoria Alexy'ego jest dla nas wzorcowym wręcz przypadkiem teorii proceduralnej o zdecydowanie kantowskim rodowodzie. Alexy zajmuje się problematyką dyskursu argumentacyjnego. Za jego szczególną odmianę uważa teorię argumentacji prawniczej. Racjonalny, praktyczny dyskurs argumentacyjny ma zapewnić intersubiektywną kontrolę i sprawdzalność pewnych rozstrzygnięć. W dziedzinie normatywnej chodziłoby oczywiście nie tyle o prawdę co o słuszność ewentualnie sprawiedliwość tych rozstrzygnięć. Wyraźnie więc widać, że prawdziwość bądź sprawiedliwość oznacza postępowanie zgodne z procedurą, określonymi regułami argumentacyjnymi. Dyskurs ma charakter sformalizowany, będąc równocześnie praktycznym i racjonalnym. Dyskurs argumentacyjny opiera się na formalnych (istniejących lub możliwych do wydedukowania) regułach, ponadto odwołuje się do, w wypadku Alexy'ego, kantowskiej kategorii rozumu praktycznego, i wreszcie do pojęcia racjonalności. To, że dyskurs argumentacyjny jest racjonalny, oznacza jego uniwersalność, powszechną ważność, a w konsekwencji niepodważalność. Proceduralne reguły muszą obowiązywać. Musimy je przyjąć, bo po prostu są one racjonalne. W ten sposób wracamy jak się zdaje do punktu wyjścia naszej analizy historycznej, to znaczy do Hobbes'a, Rousseau oraz Kanta. Według Alexy'ego do opisanego pojęcia racjonalności wystarcza sześć zasad. Są to zasady konsystencji, racjonalności celowej, sprawdzalności, koherencji, uogólniania oraz otwartości<sup>7</sup>.

Za reprezentanta skrajnej wersji teorii proceduralnej uchodzi jeden z twórców teorii systemowej w socjologii i teorii prawa, a mianowicie Niklas Luhmann, autor książki pod zmiennym tytułem *Legitimation durch Verfahren*. Jednak Luhmann nie zajmuje się bezpośrednio pojęciami prawdy i sprawiedliwości. Jego zdaniem pojęcia te mają znaczenie li tylko symboliczne, w rzeczywistości zaś nic im nie odpowiada.

Artur Kaufmann podejmuje natomiast rzadką próbę pogodzenia podejścia proceduralnego z materialnym (substancjalnym). Istota fenomenu sprawiedliwości obejmuje zarówno "moment" bytowy jak i procesowy. Zdaniem Kaufmanna to człowiek rozumiany personalnie — jako osoba — spełnia te właściwości, tzn. jest substancją a równocześnie formalnie rozumianą relacją. W konsekwencji idea prawa jest ideą osobowo rozumianego człowieka. Przy takim podejściu zanika przeciwstawienie tego, co formalne, temu, co materialne. Proceduralna teoria sprawiedliwości uzyskuje mocny fundament bytowy, osobę ludzką<sup>8</sup>. Czy można jednak w przypadku Kaufmanna mówić o teorii proceduralnej? On sam uważa, że tak. Jego zdaniem personalistyczna interpretacja ma usuwać niedostatki i jednostronności teorii Habermasa.

### III

Spór o pierwszeństwo pomiędzy podejściem materialnym oraz formalnym nie wydaje się być łatwy do jednoznacznego rozstrzygnięcia. O tym szczególnym pierwszeństwie decydują uprzednie założenia ontologiczne lub epistemologiczne. Klasyczna metafizyka dawała zwykle pierwszeństwo materialnie (substancjalnie) rozumianej sprawiedliwości (słuszności, prawdziwości). Nawet gdy

dostrzegano potrzebę procedury, to uznawano ją za coś wtórnego i drugorzędnego. Z kolei w interpretacjach typu kantowskiego przyjmowano dokładnie odwrotne założenie, mające charakter tezy epistemologicznej. Pierwotna jest zasada proceduralna, będąca podstawą dla istnienia i obowiązywania norm materialnych. Treści są więc wyprowadzalne z formy. Takie myślenie znajduje również swoje potwierdzenie w czystej teorii prawa Hansa Kelsena, którego zresztą uważa się za neokantystę. Dla Kelsena paradygmatyczne znaczenie ma dynamiczny system normatywny. Relacje istniejące pomiędzy normami tego systemu mają czysto formalny — kompetencyjny — charakter. Co więcej, podstawę dla obowiązywania tak rozumianego systemu Kelsen znajduje w tzw. normie podstawowej (*Grundnorm*), która to norma jest hipotetyczną normą proceduralną.

Sprawiedliwość formalna i materialna dopełniają się. Jedna nie jest zupełnie możliwa bez drugiej. "Czysta sprawiedliwość materialna" bez chociażby minimum procedury jest ślepa, czy mówiąc mniej metaforycznie jest ona nie do zastosowania. "Czysta sprawiedliwość proceduralna" pozbawiona jakiegokolwiek treści jest — choć formalnie możliwa — czymś całkiem pustym. Ileż to doskonałych systemów moralnych pozostało czystymi, treściowymi lub formalnymi idealizacjami, bowiem zabrakło momentu ich urzeczywistnienia.

Równocześnie wydaje się nam, że wprowadzenie do myślenia prawniczego i etycznego kategorii sprawiedliwości proceduralnej jest z wielu powodów korzystne, a nawet konieczne.

Otóż po pierwsze, pojęcie sprawiedliwości proceduralnej pozwala nam określić pewne "minimum moralne" systemu normatywnego, bądź systemu zachowań. W konsekwencji za sprawiedliwy uznajemy taki system norm (zachowań), który zgodny jest z uprzednio przyjętą i zaakceptowaną procedurą. Odwołanie się do sprawiedliwości proceduralnej pozwala nam uwolnić się od groźby regresu *ad infinitum* w sporze o legitymację norm, wartości czy oceny zachowań. W tym upatrywać można prawdopodobnie słabość klasycznych substancjalnych teorii prawa natury czy też tradycyjnego pozytywizmu prawniczego (w wersji *Begriffsjurisprudenz*). W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze swoistym regresem aksjologicznym, w drugim z regresem historycznym. Poszukuje się bowiem materialnej (historycznej) przesłanki uzasadniającej obowiązywanie systemu prawa stanowionego. W konsekwencji sięga się do pojęcia historycznego suwerena, cofając się wciąż wcześniej i wcześniej. Dlatego też sprawiedliwość proceduralna staje się sprawiedliwością pewnego minimum. Taki sposób myślenia został ostatecznie ugruntowany w "proceduralnie" zorientowanych współczesnych koncepcjach prawa natury o zmiennej treści, którym początek dał między innymi neokantysta Rudolf Stammler. Współcześnie reprezentantem takiej "proceduralnej moralności" na terenie filozofii prawa jest Leon L. Fuller<sup>9</sup>.

Po drugie, sprawiedliwość proceduralna czyni zadość postulatowi bezpieczeństwa prawnego (ewentualnie moralnego). Gwarantuje ona niezbędną stałość i stabilność systemu. Gustaw Radbruch widział natomiast kolizję pomiędzy obydwiema wartościami, to znaczy materialną sprawiedliwością oraz bezpie-

czeństwem prawnym<sup>10</sup>. Dla nas spór o to, co ważniejsze, jest jak już wyżej pisaliśmy sporem o pewne ontologiczne i epistemologiczne preferencje.

Po trzecie, sprawiedliwość proceduralna umożliwia urzeczywistnienie (zastosowanie) określonego systemu norm lub zachowań. To urzeczywistnienie chcemy rozumieć jako "zetrzymanie" się ze sobą momentu formalnego i materialnego. Herbert L. A. Hart krytykując koncepcję Johna Austina zauważył, że system prawa rozumiany jako zbiór (materialnych) reguł pierwotnych jest po prostu nierealizowalny. Niezbędne są określone reguły wtórne (*secondary rules*) umożliwiające stosowanie tych pierwszych, czyniące zadość postulatowi proceduralnie rozumianej sprawiedliwości<sup>11</sup>. U Kelsena znów, jak zresztą pisaliśmy powyżej, urzeczywistnienie dynamicznie (formalnie) rozumianego systemu normatywnego następuje dzięki tak zwanej normie podstawowej.

No i po czwarte, sięgnięcie do konstrukcji sprawiedliwości proceduralnej staje się wręcz niezbędne w przypadkach ostrych konfliktów moralnych lub prawnych. Jest to jedyna droga uniknięcia anarchii. Można podać tutaj wiele przykładów, chociażby "polskich sporów" o legitymizację władzy istniejącej w okresie 1944-1989, sporów o podstawy obowiązywania prawa wydanego w tamtym okresie itd. Łatwo zauważyć, że bez sięgnięcia po określoną konstrukcję sprawiedliwości proceduralnej, rozstrzygnięcie tych konfliktowych kwestii nie jest możliwe.

Nie można równocześnie zapominać, że bezkrytyczne powoływanie się na pojęcie sprawiedliwości proceduralnej może być źródłem poważnych trudności czy też przekłamań.

Niestety, przyjęcie jakiejś proceduralnej teorii sprawiedliwości, pociąga najczęściej za sobą swoisty relatywizm ontologiczny i aksjologiczny. Poprzez procedurę rozstrzyga się nie tylko o sposobach zastosowania reguł treściowych lecz również o nich samych. To właśnie procedura staje się z ontologicznego punktu widzenia "pierwsza". Decydując tym samym o istocie, sensie a w końcu i treści sprawiedliwości jako takiej. Doskonale zdawali sobie z tego sprawę twórcy różnych odmian sprawiedliwości proceduralnej, usiłując ów "osad" relatywizmu usunąć, bądź przynajmniej ograniczyć. Starano się to uczynić poprzez wykazanie powszechności (uniwersalności) reguł sprawiedliwości proceduralnej (na przykład Rawls wskazywał na "powszechność poczucia sprawiedliwości", Alexy zaś na "uniwersalność reguł dyskursu argumentacyjnego wynikającą z ich racjonalności".)

Co więcej, z pomocą konstrukcji sprawiedliwości proceduralnej można legalizować patologie moralne i prawne. Przypomnijmy, że nie gdzie indziej jak w III Rzeszy za wartość najwyższą uznawano formalnie rozumiane bezpieczeństwo prawne. To właśnie państwa totalitarne dbały o pozory proceduralnie rozumianej praworządności. Jakże często wreszcie mamy do czynienia z dysonansem moralnym, który pojawia się wówczas gdy z pomocą "sprawiedliwej" (akceptowanej) procedury otrzymujemy absolutnie dezaprobowany przez nas rezultat.

O zastrzeżeniach tych warto pamiętać podejmując rozważania na ten przecież fascynujący temat.

## Przypisy

1. Podobną typologię przeprowadza R. Kleszcz w artykule *Kłopoty ze sprawiedliwością. Między semantyką a aksjologią* (maszynopis, powielony, Katowice 1992). W związku z tym również K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I (*O sprawiedliwości*), Warszawa 1985, s. 368.
2. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 168.
3. Zwraca na to uwagę A. Kaufmann w opracowaniu *Rechtsphilosophie in der Nach-Neuzeit*, Heidelberg 1990, s. 26 i n.
4. Również J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, (maszynopis — 1992).
5. A. Kaufmann, *Problemgeschichte der Rechtsphilosophie*, w: A. Kaufmann/W. Hassemer, *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg 1989, s. 133 i n.
6. Ponadto R. Alexy, *Die Idee einer prozeduralen Theorie der Juristischen Argumentation*, w: "Rechtstheorie-Beiheft" 2/1981 oraz A. Aarnio/R. Alexy/A. Peczenik, *Grundlagen der juristischen Argumentation*, w: W. Krawietz/R. Alexy, *Metatheorie juristischer Argumentation*, Berlin 1983 s. 9 i n.
7. J. Stelmach, *Die Hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*, Ebelsbach 1991, s. 143 i n.
8. A. Kaufmann, *Rechtsphilosophie in der Nach-Neuzeit*, dz. cyt., s. 32 i n.
9. L. L. Fuller przedstawia osiem formalnych warunków niezbędnych do zaistnienia prawa. L. Fuller, *Moralność prawa*, Warszawa 1978 s. 68 i n.
10. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956 (teksty: *Pięć minut filozofii prawa oraz Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*), ss. 335-337, 347-257.
11. Hart mówi o trzech rodzajach reguł wtórnych, mianowicie o: regule uznania (*rule of recognition*), regułach zmiany (*rules of change*) i regułach orzekania (*rules of adjudication*). Zobacz w: H. L. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961 s. 80 i n.

## (Summary) Introduction into the procedural Justice

Many Fields of the juridical and moral Research have been lately marked and transformed by a recurrence to obsolete or forgotten Ideas. The procedural Justice, as a very popular Subject nowadays, is such a Conception.

The Article concentrates on two Factors: first, the Idea of procedural Justice and the differentiation between formal (dynamic) and material (static) understanding of Justice.

There are some introductory Remarks on the old moral contractarian Tradition which originated with the Sophists and Theories of Justice at the Beginning.

Procedural Justice was re-discovered and fundamentally formed in modern moral Science. The renewal of the procedural Justice was initiated by Hobbes, Rousseau and Kant. In the following Part are presented twentieth-century Doctrines of Rawls, Nozick, Habermas, Alexy, Luhmann, Kaufmann.

In the closing Part an Attempt was made to discuss some methodological Questions arising from this kind of Theories. And the main Question was whether procedural Theory of Justice offers more satisfactory Treatment of foundational Aspects of juridical Theories. Although the Answer is not optimistic, some points of a Programme for further Studies have been outlined.

Krzysztof Rębilas

## SIMONE WEIL — FILOZOFIA PRAGNIENIA

## 1. Nędza pragnienia

W tematykę pragnienia wprowadza nas Simone Weil poprzez wnikliwą obserwację naszego codziennego życia<sup>1</sup>. Posiadamy różnego rodzaju dobra ziemskie, bogactwo, władzę, poważanie, lecz nie potrafimy na tym poprzestać, wciąż jesteśmy niezaspokojeni. Wydaje się nam, że gdy w przyszłości będziemy mieć ich więcej, zostaniemy nasyceni. Lecz oszukujemy się, gdyż wystarczy wyobrazić sobie, że posiadamy już to wszystko, by przekonać się, że nasze pragnienie nieustaje. Podobnie nasze dobre uczynki, które czynimy lub miłość, którą mamy w sobie do innych — wciąż nie mogą nas zadowolić, wciąż chcielibyśmy, aby były jeszcze doskonalsze i nie potrafimy sobie wyobrazić, na czym ten stan doskonałości miałby polegać. Bowiem zawsze, gdy tylko przedstawimy sobie np. naszą miłość do innych taką, jaką chcielibyśmy, aby ona była, okazuje się, że wciąż pragniemy czegoś więcej i już nie wiemy, czym by to coś miało być. Możemy pragnąć również szczęścia innych, lecz i tutaj nie potrafimy sobie wyobrazić takiego stanu szczęśliwości drugiego człowieka, aby nasze pragnienie mogło zostać ukojone. Także w przypadku cierpienia czy niechęci pragniemy wyzwolenia od tego zła, ale gdy wyzwolenie to nastąpi, pragnienie nasze trwa nadal. Wszelkie rzeczy, których brak niechybnie spowodowałby naszą śmierć lub chorobę — także nie one są tym, co mogłoby zapewnić nam ostateczne zaspokojenie.

Nasze pragnienie wykracza poza to wszystko, co należy do tego świata: czy to będą dobra ziemskie czy choćby najwspanialsze czyny, zachowania moralne. Umownie nazwijmy to wszystkim rzeczami tego świata, rzeczami ziemskimi.

Potrzeba jednak uwagi, by odnaleźć w sobie takie pragnienie. Zauważmy jak silnie uwaga wiąże się z pragnieniem: zauważyć pragnienie, to po prostu pragnąć.

Ku czemu jednak zwraca się owo pragnienie, co jest jego przedmiotem? To coś, ku czemu kieruje się pragnienie Simone Weil nazywa dobrem, dobrem absolutnym lub Bogiem. Nie jest to dobro występujące w opozycji do zła, która znamionuje jedynie świat rzeczy ziemskich. Owo dobro jest dobrem transcendentnym. Nie należy ono do porządku istnienia i w tym sensie pragnienie kierujące się ku niemu nazwać można pragnieniem bezprzedmiotowym. A jednak dobro jest rzeczywistością ("rzeczywistość i istnienie to nie to samo"<sup>2</sup>). Jest myślą na wskroś Platonią, myślą, do której Simone Weil często

wprost się odwołuje, że dobro jest ponad bytem i, co również — jak zobaczymy — przejmując Simone Weil, jest ono zarazem ostatecznym sensem bytu.

W związku z transcendentnym charakterem absolutnego dobra uwaga, wiodąca niejako pragnienie dobra, musi być czymś swoistym. Może się wydać dziwne, że uwagę nazywa Simone Weil cnotą pokory w dziedzinie rozumu, ale bliższe wejrzenie w to, czym jest uwaga, pokazuje, że pokora jest od niej nieodłączna. Przede wszystkim pokora wiąże się z doświadczeniem własnej nędzy, niewystarczalności. Być pokornym znaczy uznawać swoją zależność od czegoś, co jest wyższe ode mnie, to przyznać, że nie jest się panem siebie, że wszelkie dobro, które mnie spotyka lub które mogę czynić, jest ostatecznie darem pochodzącym od czegoś, co jest na zewnątrz mnie, a nie mającym źródła we mnie samym. Pokora jest możliwa tylko w stosunku do dobra. Nie może być ona uznawaniem swej zależności od czystego, radykalnego zła, bowiem zakłada ona moment afirmacji i dziękczynienia w stosunku do tego, od czego jest się zależnym.

Uwaga towarzysząca pragnieniu dobra wymaga pokory dlatego, że musi ona identyfikować rzeczy ziemskie jako to, co nie jest absolutnym dobrem. Rzeczy ziemskie łatwo jest osiągnąć, są one niejako w zasięgu ręki, co sprawia, że człowiekowi może się wydawać, iż to on jest panem i że tylko sobie zawdzięcza wszelkie dobro. Jest to pycha, która leży na dnie każdego grzechu. A "grzech nie jest niczym innym niż zapoznaniem nędzy ludzkiej"<sup>3</sup>. Nędza ludzka ma różne oblicza, jak np. poddanie czasowi, śmierci, zależność od konieczności praw przyrody i mechanizmów społecznych, popadanie w nieszczęścia, choroby itp. Jednakże nie te sytuacje są istotą nędzy człowieka. W nich jedynie nędza ta może się objawić, a gdyby ich zabrakło, pozostawałaby ukryta. Jej istotą jest bowiem nieodłączne człowiekowi pragnienie najwyższego dobra, które nieustannie pozostaje niezaspokojone. Uwaga służy temu, aby to pragnienie rozpoznać. A rozpoznać je, to rozpoznać własną nędzę bycia niezaspokojonym. Dlatego czujność uwagi wymaga pokory, dzięki której dobra ziemskie widziane będą jako niewystarczające i uwaga, będąc jakby okiem pragnienia, kierować się będzie ku dobru umieszczonemu poza wszystkim, co istnieje.

Innym znamieniem pokory towarzyszącej uwadze jest to, iż uwaga, wedle Simone Weil, nie wiąże się z wolą. W zasięgu woli są bowiem jedynie konkretne czyny należące do świata ziemskiego, leżące zawsze w płaszczyźnie horyzontalnej. Simone Weil mówi dosadnie, iż siłą woli wywołać można jedynie napięcie mięśni. Głupotą jest jednak w ten sposób starać się o cnotę czy natchnienie. Niebezpieczeństwo pychy polega tu na tym, iż człowiek może uznać za dobro to, do czego udaje mu się docierać siłą własnej woli. Sprowadza wtedy dobro do czegoś, co jest mu podległe i oszukuje się, że jest panem dobra i panem siebie. A gdy zdarza mu się odkryć, że wciąż jest niezaspokojony, pomnaża tylko wysiłek woli trwając w kłamstwie, że dobro jest w zasięgu jego woli.

Simone Weil ilustruje to w ten sposób: "W baśni Grimmów *O dzielnym krawczyku* przedstawione są zawody siłowe między małym krawcem a olbrzymem. Olbrzym rzuca kamień tak wysoko, że potrzeba wiele czasu, aby upadł

on na ziemię. Mały krawiec, który ma w kieszeni ptaka, mówi, że może to zrobić dużo lepiej, bo kamienie, którymi on rzuca, w ogóle nie spadają, i wypuszcza swojego ptaka. To co nie ma skrzydeł, zawsze w końcu upadnie. Ludzie skaczący na złączonych stopach ku niebu, zaabsorbowani wysiłkiem mięśni, nie patrzą w niebo. A właśnie jedynym skutecznym sposobem jest tu spojrzeć. Ono sprawia, że Bóg zstępuje"<sup>4</sup>.

Uwaga jest wysiłkiem, ale wysiłkiem specyficznym. Nie może ona prowadzić do uprzedmiotowienia i zawłaszczenia tego, ku czemu się kieruje. Musi ona wiązać się nie z wolą, ale z czystym pragnieniem, które zwraca się ku transcendentnemu dobru. Wtedy śledzi ona nieskończoną odległość, w jakiej pozostaje do nas absolutne dobro. A gdy w jakiś sposób udaje jej się przybliżyć do tego, ku czemu się zwraca, wtedy powinna "raczej cofnąć się. (...) Jeżeli pociągniemy za mocno winne grono, owoce posypią się na ziemię"<sup>5</sup>.

W związku z tym, kryterium skuteczności wysiłku kierującego się ku dobru, a więc kryterium czystości pragnienia, polegającej na nieprzywiązywaniu się do rzeczy ziemskich, zasadza się na tym, iż towarzyszy mu "uwaga stale rozważająca dystans pomiędzy tym, czym się jest i tym, co się kocha"<sup>6</sup>. Jeszcze innymi słowy, czystość i autentyczność pragnienia poznaje się po tym, iż uwaga będąca momentem pragnienia z całą jasnością ukazuje naszą wewnętrzną nędzę. Dlatego "absolutnie niczym nie zmacona uwaga jest modlitwą"<sup>7</sup>.

Zauważmy tutaj raz jeszcze, że wynika stąd, iż aby zrozumieć myśl Simone Weil, aby zrozumieć to, o czym ona pisze, potrzeba właśnie tej specyficznej uwagi, która ma charakter modlitwy.

Pokora uwagi pozwala zobaczyć także, że człowiek do "treści" dobra nie wnosi nic ze swej osobowości, że dobro jest absolutnie niezależne od indywidualnej charakterystyki osoby ludzkiej. Poznając dobro odkrywa się jego radykalną różność, zewnętrzną w stosunku do poznającej osoby i nienaruszalną samoistność. Jedyne, co w objawieniu się dobra, może okazać się jako pochodzące od poznającej osoby, to jego zafałszowanie. Simone Weil przybliża nam tą kwestię posługując się analogią zaczerpniętą z dziedziny matematyki<sup>8</sup>. Otóż rozwiązując zadanie matematyczne, gdy uda się nam zrobić to dobrze, widzimy, że rozwiązanie w swej istocie nie zawiera nic, co pochodziłoby od nas, że jest ono takie, jakie w sposób konieczny musi po prostu być. Dopiero gdy popełnimy błąd, spostrzegamy w rozwiązaniu coś, co wnieśliśmy my sami, czego my jesteśmy przyczyną.

Podsumowując, skonstatujmy to, co dotychczas zostało powiedziane: pragnienie zawiera w sobie dwa momenty, które ściśle ze sobą się splatają: uwagę i pokorę. Uwaga jest niczym oko pragnienia, zaś pokora jest czystością spojrzenia, a więc i czystością samego pragnienia. Takie pragnienie poprzez uwagę i pokorę jest miejscem otwartości na transcendentne dobro. Jest ono jednak zarazem miejscem doświadczenia własnej nędzy bycia niezaspokojonym i niemożności zapełnienia go własną mocą. Jedyne pycha, będąc złudzeniem samowystarczalności do tego, aby móc istnieć, posługuje się kłamstwem, jakoby dobrem były rzeczy ziemskie i, przywiązując do nich pragnienie, wprowadza iluzję zaspokojenia. Zaprzecza ona ludzkiej nędzy, na którą zgodzić się można jedynie poprzez pokorę. Poznanie własnej nędzy podsyca pragnienie. Im głębiej



poznaje się własną nędzę, tym bardziej się pragnie, a upragnione dobro jest na miarę doświadczanej nędzy. Jeżeli nędza będzie tak wielka, że spowoduje przyznanie, iż żadna z rzeczy ziemskich nie jest dobrem, że dobrem nie jest także nasze własne ja i nic z tego świata nie jest nas w stanie zaspokoić, wtedy pragnienie będzie naprawdę czyste, a czystość swą zawdzięcza pokorze.

## 2. Pragnienie a myślenie, poznawanie i wiara

Po tym ogólnym naświetleniu pragnienia, trzeba teraz bliżej rozważyć, jaki jest wedle Simone Weil związek pragnienia z myśleniem. Jest to szczególnie ważne w kontekście zagadnienia wiary, bowiem istotnym jest, czy to, ku czemu kieruje się pragnienie, dane jest jakoś świadomości, a jeśli tak, to w jaki sposób.

Widzieliśmy wcześniej, że pragnieniu, o którym mówi nam Simone Weil, nieodłącznie towarzyszy uwaga, a więc nie mamy tu do czynienia z jakimś sentymentalizmem. Obecność uwagi w pragnieniu świadczy o tym, że pragnienie jest zarazem myśleniem. Uwaga, stanowiąc jedno z pokorą, pełni ważną rolę negatywną: odstania nędzę i demaskuje rzeczy ziemskie jako nie będące prawdziwym dobrem. Czy jednak poprzez uwagę dane jest samo absolutne dobro?

Aby odpowiedzieć na to pytanie potrzeba wprowadzić rozróżnienie, które implícite zawarte jest w pismach Simone Weil, a dotyczące dwójakiego rodzaju myślenia, do jakiego zdolna jest dusza ludzka. Pierwszym rodzajem myślenia jest myślenie pojęciowe, które jest domeną rozumu. Drugim rodzajem myślenia jest myślenie apojęciowe, wykraczające poza racjonalne struktury. Takie myślenie przysługuje części duszy, którą Simone Weil nazywa świadomością nadprzyrodzoną.

Bóg, absolutne dobro, nie może być dany poprzez pojęcia. Dla rozumu jest to tajemnica, która nie może być przedmiotem jego działania "jako tej władzy, która pozwala coś stwierdzać lub zaprzeczać. (...) Jedyna część duszy ludzkiej, która może wejść w rzeczywisty z nią kontakt, to ta, która zdolna jest do miłości nadprzyrodzonej. Ona jedna, co za tym idzie, zdolna jest w stosunku do niej do afirmacji"<sup>9</sup>.

Widać stąd, że świadomość nadprzyrodzona, będąc specyficzną częścią duszy, jest świadomością miłującą. Myślenie świadomości nadprzyrodzonej to nic innego jak miłość nadprzyrodzona, która dla Simone Weil jest tym samym co pragnienie absolutnego dobra. Tutaj zatem odnajdujemy rozważaną wcześniej uwagę przynależącą pragnieniu. Jest ona myśleniem nadprzyrodzonej części duszy, myśleniem docierającym do absolutnego dobra.

Należy sądzić, iż myślenie dobra, tak jak rozumie je Simone Weil, jest myśleniem tego samego typu jak to, do którego odwołują się św. Anzelm czy Kartezjusz w swoich ontologicznych dowodach na istnienie Boga. Wedle nich bowiem o istnieniu Boga przekonać się można rozumowo. Bóg dany jest poprzez pojęcia: dla Kartezjusza jest to idea doskonałości, dla św. Anzelmia — pojęcie "tego ponad co nic większego nie może być pomyślane". O Bogu mo-

żna zatem mieć wiedzę, kontemplować Go można poprzez teoretyczne pojęcia i w ten sposób orzekać o Jego istnieniu.

W przeciwieństwie do tego, myślenie transcendencji dla Simone Weil jest w sposób nierozdzielny związane z pragnieniem zwróconym ku temu, co transcendentne. Ponieważ pragnienie absolutnego dobra jest swoistym ruchem przekraczania wszystkiego tego, co istniejące, również myślenie transcendencji jest, jak mi się wydaje, ruchem myślenia więcej niż się myśli. Jest to myślenie wciąż porzucające to, co myślane, aby pomyśleć to, co jest nie do pomyślenia. Właśnie w oparciu o tego rodzaju myślenie charakteryzuje pragnienie Emmanuel Lévinas, wyrażając zarazem sprzeciw wobec kartezjanizmu. "Nieskończoność nie jest przedmiotem kontemplacji, to znaczy nie jest na miarę myśli, która je myśli. Idea nieskończonego jest myślą, która w każdej chwili myśli więcej niż myśli. Myślenie, które więcej myśli niż myśli, jest Pragnieniem"<sup>10</sup>.

Myślenie, które myśli więcej niż myśli, to myślenie tego co nie do pomyślenia, a ściślej, tego co nie do pojęcia, tego, czego rozum nie może ogarnąć. Jest to myślenie nie rozumu, ale myślenie z głębi pragnienia. Jest ono czystym ruchem ku transcendencji, ale nie ku pojęciu transcendencji. Jest to bowiem ruch samego pragnienia dążącego ku "żywemu", rzeczywistemu dobru, będącemu jednak czymś radykalnie transcendentnym.

W związku z tym wydaje mi się, że dowody św. Anzelmia czy Kartezjusza mogą przybliżyć transcendencję nie poprzez swą materialną zawartość pojęciową, lecz przez sam fakt ich istnienia. Istnienie takich dowodów może być bowiem świadectwem pragnienia, poprzez które ich autorzy zetknęli się z transcendencją. Dają one do myślenia, dlaczego w ogóle ktoś siłił się na to, by je konstruować. Być może prześwituje przez nie inne myślenie, które przelane na papier, zdegradowane zostało do sfery pojęciowej. Być może to inne myślenie odnajdzie ktoś zastanawiając się nad pragnieniem, które powodowało ich autorami, aby wyrazić to co niewyrażalne, pragnieniem w swej absurdalności chyba nie tak odległym od pragnienia transcendentnego dobra.

Chociaż myślenie transcendencji i racjonalne myślenie pojęciowe zdecydowanie różnią się od siebie, to jednak istnieje między nimi pewna korelacja. Dopiero wówczas, gdy myślenie pojęciowe natrafi na swój kres, gdy rozbija się o sprzeczności, których nie sposób przewyciężyć, możliwe jest myślenie transcendencji. Poza sprzeczności może wyprowadzić jedynie pragnienie, które immanentnie przynależy myśleniu transcendencji. Bowiem właśnie pragnienie, i tylko ono, wnosi do myślenia pierwiastek ruchu "bardziej poznawczego niż poznanie"<sup>11</sup>, który wynosi myślenie na poziom transcendentny. Rzeczywistością transcendentną jest dobro, a do dobra zbliżyć się można jedynie poprzez pragnienie. Na płaszczyźnie rozumu mamy pojęciową wiedzę, której, gdy się ją posiada, nie otacza pragnienie transcendencji, choćby nawet pojęcia w niej zawarte dotyczyły tego co transcendentne. Wiedzę posiada się jako coś gotowego, co w pełni jest do naszej dyspozycji. Tymczasem "posiadanie dobra polega na tym, by go pragnąć"<sup>12</sup>. Dobro pozostaje ciągle w pewnym dystansie wobec nas. Ale właśnie ów dystans jest, poprzez pragnienie, sposobem komunikacji z dobrem.

Gdyby nasza wiedza była do końca spójna, zapewne poprzeszlibyśmy na niej. Jednakże, jak wskazuje Simone Weil, każde rzetelne myślenie rozumowe, które z pełną ścisłością przebiega podległą sobie dziedzinę, musi w końcu natrafić na nieredukowalne sprzeczności. Nie jest jednak łatwo je uznać, raczej się od nich ucieka lub chętnie zapomina, bowiem są one świadectwem naszej nędzy. Lecz wiemy już, że doświadczenie własnej nędzy jest nierozdzielalnym elementem samego pragnienia. W tym sensie, sprzeczności występujące w naszej wiedzy są dla nas zbawienne, bo pobudzają pragnienie wiodące do transcendentnego dobra. Zatrzymać spojrzenie na sprzecznościach, zatrzymać spojrzenie na własnej nędzy, to pozwolić trwać w sobie pragnieniu dobra.

Zatrzymajmy zatem nasze spojrzenie na jednej z takich nieprzezwyčajalnych dla rozumu sprzeczności i spróbujmy ją, idąc tropem Simone Weil, przekroczyć. Pamiętać ciągle trzeba, iż to nie rozum godzi sprzeczności, lecz pragnienie, które powinno być naszym własnym. Oto "przypadek zdań sprzecznych prawdziwych: Bóg istnieje, Bóg nie istnieje. Na czym polega problem? Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć wypowiadając to słowo. Ale to, czego nie mogę pojąć, nie jest złudzeniem"<sup>13</sup>.

Przeanalizujmy ten fragment: Twierdzić lub przeczyć, to domena rozumu. Skąd jednak czerpie on uprawomocnienie dla przeciwstawnych sobie twierdzeń? Twierdzenie pozytywne sankcjonuje miłość. Rozum przyznaje, "że obok niego obecna jest w duszy władza inna, wyższa od niego i wyżej prowadząca myśl. Władzą tą jest miłość nadprzyrodzona"<sup>14</sup>. Jest ona tym, co dla rozumu nie jest złudzeniem, ale — uwaga — jest ona zarazem tym, co dla rozumu jest niepojęte. Właśnie miłość, pragnienie dobra, będąc bezpośrednio dane rozumowi, jest mu zarazem w swej treści niedostępne. Ta słabość rozumu jest uzasadnieniem twierdzenia negatywnego: Bóg istnieje. Rozum abstrahując od miłości nadprzyrodzonej prawdziwie stwierdza, iż Boga nie ma. Rozum działający w oderwaniu od miłości nie tylko ma prawo do takiego twierdzenia, ale wręcz jest zobowiązany, jeśli tylko jest do końca rzetelny, coś takiego stwierdzać. "Z dwóch ludzi, którzy nie doświadczyli sami istnienia Boga, ten, który przeczy Jego istnieniu, jest Mu być może bliższy"<sup>15</sup>. Stwierdzenie, iż Bóg istnieje, nie poparte prawdziwym z Nim zetknięciem, podkłada pod imię Boga coś fałszywego, co jest jedynie pojęciem. Dlatego ateista może być bliżej Boga — bowiem gdy twierdzi, iż Boga nie ma, imię Boga pozostawia w czystości, żadnej z rzeczy tego świata nie przypisuje miana Boga. Lecz dlaczego się przed tym wzdraga, dlaczego żadnej z tych rzeczy, które rozum może poznać i ocenić jako istniejące, nie chce nazwać Bogiem? Jedynie dlatego, że może ocenić je jako niegodne tego miana. Jeżeli rzeczywiście taka ocena ma miejsce, to umożliwia ją pragnienie wykraczające poza myślenie, pragnienie sięgające samego Boga.

Widać stąd, iż zarówno twierdzenie: Bóg istnieje, jak i twierdzenie: Bóg nie istnieje, jeśli naprawdę mają mieć sens, są afirmacją Boga. Oba bowiem zakładają istnienie miłości nadprzyrodzonej sięgającej samego Boga. Jedynie

ona może usankcjonować pojęcie Boga, którym posługuje się rozum i sprawić, by mowa rozumu nie była czczym bełkotem. Choć w samym pojęciu Bóg nie jest dany i nie może być poprzez pojęcie poznany, to jednak pojęcie to pobudza pragnienie Boga i pozwala na prawdziwe docieranie do Niego.

Na podstawie rozważanej sprzeczności spostrzec można również, jak ściśle myślenie racjonalne spleta się z myśleniem nadprzyrodzonym. Jednakże wypowiedź racjonalna może mieć dwojaki charakter. Może odwoływać się ona do myślenia mistycznego, nadprzyrodzonego. Ale może też starać się w maksymalnym stopniu od niego abstrahować. To drugie podejście jest wedle Simone Weil niezwykle cenne, bowiem pozwala na oczyszczenie i wydobycie na jaw samego myślenia nadprzyrodzonego. "Wszędzie, gdzie tylko można, trzeba zakładać racjonalność w sensie kartezjańskim, to znaczy pewien mechanizm, po ludzku wyobrażalną konieczność, po to, by rzucić światło na to, czego się nie da do racjonalności sprowadzić"<sup>16</sup>.

Nie da się zapisać pragnienia. Zapisać można jedynie słowa, których odpowiednikami są pojęcia. W pismach Simone Weil mamy zatem zawsze do czynienia z jakąś racjonalną wypowiedzią. Ważne jest, aby umieć rozpoznać, czy dana wypowiedź ma charakter mistyczny czy też ściśle racjonalny. Wydaje mi się, że odcień mistyczny mają stwierdzenia pozytywne, próbujące opisać rzeczywistość dobra. W pierwszym rzędzie zaliczyć do nich trzeba tezy o miłości nadprzyrodzonej i Bogu — dobru absolutnym. Twierdzenie "Bóg istnieje", poparte jeszcze świadectwem nadprzyrodzonej miłości, należy właśnie do wypowiedzi tego typu. Wypowiedzi ściśle racjonalne mają zwykle charakter negatywny. Mówią one o tym, czym dobro nie jest lub wręcz: "A czymże jest to dobro? Nic o tym nie wiem"<sup>17</sup>. Mają one za zadanie oderwać myśl od sfery pojęciowej i pozwolić jej pójść wyżej. Aby jednak miało to miejsce, wypowiedzi negatywne potrzebują jakiejś pozytywnej dopowiedzi. Dlatego tezy negatywne nie występują w pismach Simone Weil samodzielnie, ale dopełniane są wypowiedzią o charakterze mistycznym. Tak więc ostatnie cytowane słowa Simone Weil uzupełnia w ten sposób: "Czy to istotne? Jest tym, czego samo imię, jeśli skieruję ku niemu swoją myśl, daje mi pewność, że rzeczy ziemskie dobrem nie są. I choćbym nic poza tym imieniem nie wiedziała, nie potrzebuję wiedzieć nic więcej, jeśli tylko potrafię zrobić z niego taki użytek". Podobnie teza "Bóg nie istnieje" uzasadniana jest co do swej prawdziwości poprzez odwołanie się do mistycznego poznania tego, co nie do pojęcia.

Jednakże szczytową formą wypowiedzi o charakterze mistycznym jest, często obecna w pismach Simone Weil, bezpośrednie zastawienie ze sobą zdań jawnie sprzecznych, tworzących paradoks. Nie jesteśmy jednak jeszcze dostatecznie przygotowani, aby wniknąć w sens tego rodzaju wypowiedzi, dlatego ich rozważenie musimy na razie odłożyć.

Widać jednak, dlaczego filozofię Simone Weil słusznie nazwać można filozofią bezzałożeniową. Choć znajdujemy w niej pozytywne twierdzenia, które nigdzie nie są uzasadniane i brzmią dogmatycznie, to jednak ich sens wykracza poza pojęciową treść w nich zawartą. Chodzi o to, by pomyśleć to, co nie do pojęcia. Nie może być założeń tam, gdzie mowa jest o tym, co niewyraźne. Nie można zatrzymywać się na poszczególnych twierdzeniach i

zawartych w nich pojęciach. Pojęcia dotyczące transcendencji są puste lub podłożona jest pod nie fałszywa treść, ciągle pozostająca w sferze racjonalnego myślenia. Raczej powinny one odsyłać myślenie ku temu, co niepojmowalne. Powinny wynosić myślenie na poziom transcendencji. Najdosadniej poucza nas o tym Simone Weil posługując się w swych wywodach paradoksami. Świadczą one o tym, że jej myśli nie można czytać "dosłownie", że są one "dźwignią transcendencji", czyli sposobem wykraczania poza to co naturalne i dające się wyobrazić.

Wydaje mi się, że wszelkie pozytywne stwierdzenia, tzn. te o charakterze mistycznym, które znaleźć można w pismach Simone Weil, należy traktować tak, jak autorka traktuje dogmaty wiary. "Dogmaty wiary nie są czymś, co można przyjąć jako twierdzenia. Są to rzeczy, na które trzeba patrzeć z pewnego dystansu, ze skupieniem, szacunkiem i miłością. (...) To pełne skupienia i miłości spojrzenie, odbite i powracające z ogromną siłą, otwiera w duszy źródło światła, rozjaśniając wszystkie dziedziny życia na ziemi. (...) Znaczenie tych zdań (tj. dogmatów wiary — przyp. K.R.) jest zupełnie inne od prawdy zawartej w prostym stwierdzeniu faktu (...) albo pewnika geometrii. O znaczeniu tym nie można ściśle mówić w porządku prawdy i fałszu, ale w innym, wyższym porządku; jest to bowiem znaczenie nie uchwytnie dla rozumu"<sup>18</sup>.

Pozostaje nam jeszcze rozważyć problem wiary. Rodzi się bowiem pytanie: skoro Bóg dany jest poprzez pragnienie, tzn. w myśleniu mistycznym, apojeciowym, to czy potrzeba tu jeszcze wiary? Simone Weil powiada w ten sposób: "Wątpienie dotyczące rzeczywistości Bożej jest wątpieniem abstrakcyjnym i werbalnym dla każdego, kto został przez Boga ogarnięty. (...) Od tej chwili przestaje istnieć problem wiary. (...) Jedyne wybory jakie człowiekowi pozostaje, to przywiązać lub nie przywiązać swojej miłości do czegoś na ziemi"<sup>19</sup>. Poznanie Boga poprzez pragnienie uniemożliwia wątpienie. Nie znaczy to jednak, że przymusza rozum do stwierdzenia: "Bóg istnieje". Poznanie to raczej porzuca rozum, przestaje być myśleniem stwierdzającym cokolwiek. A rozum, będąc w impasie, stwierdza: "Nie ma żadnego sensu mówić: dobro jest albo dobra nie ma, ale tylko to jedno: dobro"<sup>20</sup>. I na tym się zatrzymuje, to jego kres. Poznając pragnienie nie rozważa czy dobro istnieje, czy też nie. Nie jest ono myśleniem asertywnym. W myśleniu tym, dobro jest rzeczywistością i jako takie jest ono pewne, jest znane.

Ostatnia z cytowanych wypowiedzi Simone Weil jest przykładem złożenia negatywnego racjonalnego stwierdzenia ze zdaniem o charakterze mistycznym. Pierwsze stwierdza, iż dobro nie należy do porządku istnienia, tzn. wszystko co znane jest rozumowi i o czym orzekać można istnienie, nie podpada pod to pojęcie. Zmusza to myśl do porzucenia sfery pojęciowej i wyjścia ku temu, o czym mówić można jedynie w ten sposób, że wypowiada się jego imię: dobro. Jest to właśnie imię, tzn. nie pojęcie, które miałyby swoją racjonalną treść możliwą do wyrażenia w postaci asertywnej. Imię, gdy chodzi o dobro, jest na poziomie rozumu pojęciem pustym. Jego jedyną funkcją jest wskazywanie i odsyłanie myśli do rzeczywistości transcendentnej.

Na podstawie tego przykładu widać, że wypowiedzi Simone Weil nie stanowią jakiegoś opisu, ale prowadzą myśl do innego wymiaru. Nie można bowiem opisać tego co niewyraźne, ale można doń doprowadzić i umożliwić w ten sposób osobiste poznanie.

To poznanie dokonuje się poprzez pragnienie. Tylko dzięki osobistemu pragnieniu będziemy mogli przekonać się, dlaczego w myśleniu transcendentnego dobra jest jednak miejsce na wiarę.

Wiemy już, że wiara, tak jak ukazuje to nam Simone Weil, nie jest prostym wierzeniem, tzn. nie jest założeniem, że Bóg istnieje. W pragnieniu dobra Bóg jest dany i jest poznawany. Ale pragnienie, ze swej istoty, jest aktem swoistym. Jest to akt otwarty, ciągle niedopełniony. To co upragnione pozostaje wciąż w pewnym dystansie. Ale ten dystans jest właśnie sposobem poznania. Poznanie wówczas dzieje się, a nie jest aktem jednorazowym i zamkniętym. Poznanie, dokonujące się z głębi pragnienia, jest pokorną uwagą, która śledzi nędzę swego niezaspokojenia i w duchu błagania kieruje się ku samemu dobru, i odnajduje je. Ale choć dobro w pragnieniu jest dane, to jednak pozostaje nieogarnione. Nie daje się zawłaszczyć. Ciągłe domaga się ruchu ku sobie, ruchu, którego końca nie widać, ruchu nieskończonego, bo dobro jest nieskończone.

I tu właśnie potrzeba wiary. Przedmiotem wiary jest to, "że każda z myśli, w których pragnę dobra zbliża mnie do dobra"<sup>21</sup>. Wierzyć znaczy zatem trwać w pragnieniu dobra. To wytrwać w komunikacji z dobrem poprzez dystans, poprzez oddalenie, które jest istotą pragnienia. Ale ponieważ pragnienie jest zarazem wyznawaniem własnej nędzy, więc wierzyć znaczy także trwać w pokorze swej niewystarczalności, w uznawaniu swego niezaspokojenia, którego nie jest się w stanie zapełnić własną mocą.

Zatem Boga można poznawać — poprzez pragnienie, nadprzyrodzoną miłość, której towarzyszy pokorna uwaga. Wierzyć, to trwać w poznawaniu Boga, to trwać w miłości.

Jeżeli tak rozumieć wiarę, to czy możliwa jest niewiara? Sprowadza się to do pytania: czy możliwym jest przestać pragnąć dobra? Wedle Simone Weil naprawdę jest tylko jedno pragnienie. Może być ono tylko różnie skierowane. Może przywiązywać się ono do rzeczy ziemskich, ale może być też zwrócone ku samemu dobru. Każdy człowiek pragnie. Tam, gdzie nie ma pragnienia, nie ma istoty myślącej. Zwykle jest to jednak pragnienie przywiązane do rzeczy ziemskich. Takie przywiązanie pragnienia słusznie nazwać można niewiarą. Polega ona na tym, że pragnienie niejako wypiera się samego siebie, nie wnika w to, co jest jego prawdziwym źródłem, inspiracją. Zatrzymuje się na dobrach ziemskich. Towarzyszy mu fałsz, że dobrem są rzeczy ziemskie i dlatego prawdziwe dobro nie jest w nim dane. Ale dopóki jest ono pragnieniem, dopóty jest szansą dotarcia do dobra. W każdym pragnieniu jest bowiem coś absurdalnego, a mianowicie to, co jest samym ruchem, "energiją". Pragnienie, mające swój wyraz w różnych ludzkich dążeniach, jest w swej istocie czymś zadziwiającym i niezrozumiałym. A jednak ta absurdalność pragnienia jest najczęściej nieznaną. Nieznane jest to, że żadna z rzeczy ziemskich nie usprawiedliwia tego ruchu, że jego istnienie nie wynika z atrakcyjności świata. Tym

bardziej że, "jeżeli zejść w głąb siebie, okazuje się, że posiadamy dokładnie to, czego pragniemy"<sup>22</sup>. Bowiem, jak tłumaczy Simone Weil, wszystko na ziemi jest śmiertelne i ograniczone, a jeśli tego pragniemy, to przecież pragniemy tego, co śmiertelne i ograniczone. Lecz to, co śmiertelne, jest w gruncie rzeczy zawsze tym, co byłe, a to, co ograniczone, jest ograniczone w ten sposób, że jako takie już jest nam dane, tak że wejście w posiadanie takiej rzeczy nic tu nie zmieni, jej ograniczenie wcale tym sposobem nie zostanie zniesione.

Możemy teraz zrozumieć, dlaczego tak trudno jest wierzyć, dlaczego łatwo o niewiarę. Wiara, która jest poznawaniem Boga poprzez pragnienie, która jest trwaniem w tym poznawaniu, wymaga pragnienia oderwanego od rzeczy ziemskich. Pragnienie takie wyznaje swoją nędzę i ubóstwo, bowiem przyznaje, że żadne z dóbr ziemskich nie może go nasycić. Jest ono postawą pokory oczekującej dobra, którego nie może sobie samo zapewnić, a które może przyjść jedynie z zewnątrz. Wierzyć zatem to trwać w pokorze.

Pragnienie przywiązujące się do rzeczy ziemskich jest przeciwne pokorze. Jest ono wyrazem pychy, która żywi się kłamstwem, iż człowiek może sam siebie zaspokoić. To, co jest w zasięgu ręki człowieka, to rzeczy z tego świata. Tym dysponuje i powodowany pychą, oszukuje się, iż to właśnie one są prawdziwym dobrem. W ten sposób oszukiwane jest samo pragnienie, które jakby zapomina o sobie, wypiera się siebie. Pragnienie, które nie wie o sobie, w języku biblijnym nazwać można pragnieniem pograżonym w ciemności. Działa ono, lecz nie zna siebie, a przez to nie zna też swej najgłębszej inspiracji. Nie zna Boga, którego poznać można jedynie poprzez dystans pokory, w pragnieniu wyznającym swą nędzę. Pragnienie przywiązane do rzeczy ziemskich, to pragnienie, które nie wytrzymało w pokorze, które "nie wytrzymało w prawdzie" swej nędzy. Nie godząc się na swą nędzę, pragnienie to podporządkowuje sobie wszystko, co napotyka na swej drodze. Każda rzecz czy istota ludzka służy wówczas zagłuszeniu tej nędzy, która odzywa się w pragnieniu.

Teraz można zrozumieć, dlaczego nie ma niebezpieczeństwa błędnego koła w wymaganiu od czytelnika pism Simone Weil uwagi będącej pragnieniem, a służącej odkryciu w sobie właśnie owego pragnienia. Chodzi tu bowiem o wiarę, czyli o pragnienie, które trwa i w tym trwaniu poznaje samo siebie. Jest to zatem wymóg pragnienia, które nie cofnie się przed własną nędzą, które nie wyprze się siebie.

Dlaczego jednakże tak trudno o pokorę, dlaczego tak trudno przyznać, że jest się nędzarzem, gdy chodzi o dobro? Dlaczego w ogóle docieranie do dobra wiąże się z trudem? I dlaczego ów trud jest właśnie trudem pokory? Pytania te towarzyszyć nam będą do końca. Teraz przyjrzyjmy się jedynie, jak niesamowita musi to być pokora i jak niezwykle jest pragnienie, które z niej wypływa.

Otóż między rozumem i pragnieniem istnieje ciągle napięcie. Rozum nieustannie sprowadza myślenie z głębi pragnienia na poziom myślenia pojęciowego. W tej sferze nieuchronne jest pytanie: czy dobro, ku któremu kieruje się pragnienie, naprawdę istnieje? Samo stwierdzenie, iż kategoria istnienia nie nadaje się do opisu dobra, może wydawać się mało przekonujące, a na pewno pozostawia myśl na poziomie racjonalnym i nie pobudza samego pragnienia. W jaki zatem sposób pragnienie może się utrzymać w obliczu takiego pytania,

jaką odpowiedź powinien otrzymać rozum, by myśl mogła pozostać myślą pragnienia. Pragnienie na poziomie rozumu jest bezradne. Nie może rozumowi przedstawić żadnych dowodów na istnienie Boga.

Pascal, jak wiemy, w sytuacji niewiedzy rozumu odnośnie istnienia Boga, zaproponował przyjęcie zakładu, iż Bóg istnieje, bowiem ryzykuje się w ten sposób niewiele (rzeczy ziemskie), a w razie gdyby okazało się to prawdą, zyskałoby się nieporównywalnie więcej — życie i szczęście wieczne.

W przeciwieństwie do tego Simone Weil nie przeprowadza tego rodzaju porównawczych dywagacji. Jej odpowiedź jest odpowiedzią pragnienia, które rozumowi oferuje siebie. Treści poznawane w pragnieniu nie mogą być dane rozumowi. Rozum wie o pragnieniu jedynie tyle, że ono istnieje. Pragnienie przemawia w pokorze, przyznając, iż rzeczywiście nie można mieć o istnieniu Boga pewnej wiedzy. Lecz właśnie wobec tego faktu, pragnienie ujawnia swoje szaleństwo, swoją pokorną wierność trwania w oderwaniu od rzeczy ziemskich i ukierunkowaniu na upragnione dobro, na Boga, który wszak może nie istnieć. "Jeżeli to słowo (tj. Bóg — przyp. K. R.) odpowiada tylko złudzeniom, nic się nie straciło (żyjąc wedle pragnienia Boga — przyp. K. R.), bo wtedy nie ma żadnego absolutnie dobra, a więc nic do stracenia. Wygrało się nawet żyjąc w prawdzie, bo opuściło się dobra złudne, które istnieją, ale które nie są dobrem, dla jakiejś rzeczy, która nie istnieje, ale gdyby istniała, byłaby jedynym dobrem...

Jeżeli tak pokieruje się swoim życiem, żadna rewelacja w chwili śmierci nie może spowodować żalu. Bo gdyby przypadek albo demon rządziły ogółem światów, nie byłoby powodu żałować, że tak się żyło"<sup>23</sup>. W ten sposób pragnienie pokornie pozostaje przy sobie, mówi, że ono sobie wystarcza. Już teraz ma pewność, a nie, jak u Pascala, wszystko rozstrzygnie się w przyszłości. Już teraz nie żałuje i wie, że żałować nie będzie, bo to co jest w nim dane, jest jedynym, dla czego warto żyć, nawet jeśli jest tylko złudzeniem.

Myślę, że taka odpowiedź dana przez Simone Weil może zastanowić nawet najbardziej zatwardziałego racjonalistę i chociaż na ułamek sekundy wyprowadzić myśl do sfery pragnienia. Razi ona bowiem niepojmowalnym dla rozumu szaleństwem, szaleństwem wierności niezależnej od wszelkiej rozumowej konstatacji. Wobec tego szaleństwa rozum jest bezradny, lecz myśl biegnie wyżej. Staje się uwagą, a więc pragnieniem.

### 3. Pragnienie dobra jako absolutne dobro

Mimo dotychczasowych rozważań, najgłębszy sens pragnienia pozostaje ciągle przed nami zakryty. Jednakże teraz jesteśmy już przygotowani, by podjąć próbę przybliżenia się do niego. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że droga, na którą wkraczamy, jest drogą myślenia mistycznego. Dotyczy ona bowiem pragnienia w jego najbardziej wysublimowanej postaci, gdy jest ono czyste, całkowicie oderwane od rzeczy ziemskich.

W pierwszym przybliżeniu, jakie daje nam Simone Weil, dobro, ku któremu kieruje się pragnienie, jest w stosunku do niego jeszcze czymś zewnątrz-

nym. Lecz gdy pragnienie to jest całkowicie i wyłącznie zwrócone ku dobru, dobro to staje się czymś niezmiernie bliskim. Simone Weil nazywa tę relację bliskości z dobrem posiadaniem dobra.

Jednakże czy pragnienie będące w tym stanie jest zaspokojone? Odpowiedź na to pytanie, jakiej udziela nam Simone Weil, jest prawdziwą rewolucją, jeśli chodzi o zrozumienie, czym jest pragnienie najwyższego dobra. "Ktoś powie może, że nie miałbym już czego pragnąć? Owszem, bo właśnie pragnąć byłoby moim dobrem. Ktoś powie, że jeszcze czegoś więcej mogłabym pragnąć? Nie, bo już bym posiadała przedmiot mojego pragnienia. Pragnienie byłoby moim skarbem"<sup>24</sup>. Lub jeszcze dosadniej: "Tak jak <jest> i <nie jest> nie znaczy nic, gdy mowa o dobru, podobnie poczucie braku i zaspokojenia nie mają sensu, gdy mowa o pragnieniu dobra. To pragnienie nie może być nasycone, bo samo jest dobrem. Nie może być zawiedzione, bo samo jest dobrem"<sup>25</sup>.

Najczystsze pragnienie, zupełnie oderwane od rzeczy ziemskich, jest dobrem. I nie chodzi tu o to, że pragnienie jest dobrem jako środek do celu, jako sposób, w jaki dobro może być dane. Pragnienie jest samym dobrem, dobrem absolutnym, tym dobrem, które dotychczas przedstawialiśmy jako "przedmiot" pragnienia.

Pragnienie to jest czymś jakościowo zupełnie odmiennym od pragnienia skażonego przywiązaniem do rzeczy ziemskich. Nie oczekuje ono bowiem nasylenia. Dobro nie jest wobec niego czymś zewnętrznym. To pragnienie samo sobie wystarcza. Syci się ono sobą samym. Ale zarazem ciągle pozostaje nienasycone, bo ciągle jest pragnieniem. Lecz w tym nienasyceciu nie odczuwa zawodu, bo samo jest dobrem.

W świecie pragnienia, które jest dobrem, "żadna satysfakcja nie jest dobrem, żaden brak nie jest złem, przeciwieństwo dobra nie istnieje"<sup>26</sup>. Dla pragnienia, które jest dobrem, nic nie może zostać zinterpretowane jako przeciwieństwo<sup>27</sup> dobra, tzn. jako coś, co z dobrem nie ma nic wspólnego. Choć pragnienie to doświadcza pewnego braku, niezaspokojenia, to jednak nie jest ono postrzegane jako zło w sensie przeciwieństwa dobra. Taki brak, brak dobra odczuwa pragnienie wobec rzeczy ziemskich. Odznaczają się one bowiem jakąś ciągłą niewystarczalnością w stosunku do transcendentnego "ideału" dobra. A jednak dla pragnienia, które jest właśnie owym transcendentnym dobrem, nie są one czymś obcym, od czego należałoby się odwrócić. Nie tylko dobra ziemskie, ale i nasza miłość do innych, nasze dobre uczynki lub też szczęście innych ludzi — wszystkie te rzeczy ziemskie odnajdujemy jako naznaczone piętnem niedoskonałości, tj. jako nie będące na miarę transcendencji, a jednak jest dla nich miejsce w pragnieniu, pragnieniu, które samo jest dobrem. Choć dla owego pragnienia przedstawiają się one jako brak dobra, to jednak właśnie ów brak jest treścią samego pragnienia, jego wewnętrznym życiem. Dlatego nie są one przeciwieństwem dobra.

Zło jako przeciwieństwo dobra jest złudzeniem i istnieje w świecie pragnienia, które przywiązuje się do rzeczy ziemskich i w nich szuka zaspokojenia. Kłamstwem bowiem jest to, że dobrem jest zaspokojenie i na dodatek jeszcze zaspokojenie, które miałyby dać rzeczy tego świata. Gdy jednak uzna

się zaspokojenie jako dobro, wówczas pojawia się i jego przeciwieństwo — niezaspokojenie.

Ale zło jako przeciwieństwo dobra istnieje również dla pragnienia, które odkrywając to, że żadna z rzeczy ziemskich nie może mu dać zaspokojenia, odrywa się od nich i kieruje się ku dobru transcendentnemu. Wówczas bowiem dalej szuka ono zaspokojenia, tyle że w tym, co transcendentne. A wtedy rzeczy tego świata, jako nie dające tego zaspokojenia, mają dla takiego pragnienia sens przeciwieństwa dobra. Dopiero pragnienie, które odkryje, że samo jest dobrem i że jego niezaspokojenie jest czymś immanentnie mu przynależnym, niczego nie potraktuje jako dobra.

Jeszcze głębiej wnikniemy w sens czystego pragnienia, gdy zauważymy, że skoro pragnienie jest dobrem, to znaczy, że dobro jest pragnieniem. Innymi słowy, dobro jest ciągłym wykraczaniem poza siebie, jest ekspansją na wszystko, co istniejące. Dobro jest nieustannym udzielaniem się temu, co inne niż dobro. W tym ruchu dobro nie może jednak przestać być sobą. Wykraczając poza siebie, pozostaje w sobie. Rozrasta się jedynie, wszystko w ten sposób przenikając.

W dobru będącym pragnieniem odkrywamy zatem moment nędzy właściwej pragnieniu. Jest to nędza nieustannego nienasycecia, która jednak w przypadku pragnienia będącego dobrem żywi się sama sobą, a więc trwa ze zgodą na siebie samą.

Pamiętamy, że dobro to Bóg. Skoro jednak dobro jest pragnieniem, zrozumieć można, dlaczego Simone Weil mówi, iż jedynym obrazem Boga w nas jest nasza nędza. Znaczy bowiem ona tutaj tyle co pragnienie.

Jasnym jest także, dlaczego "Bóg może być obecny w stworzeniu tylko w formie nieobecności"<sup>28</sup>. Nieobecność Boga to brak dobra. Ale brak dobra jest momentem samego dobra, które jest pragnieniem. W tym sensie brak dobra przynależy do rzeczywistości dobra, a więc nieobecność Boga tu na ziemi jest sposobem Jego obecności. Bóg jest na ziemi jako pragnienie tego, by tu był. Bóg jest tym, który się wycofał, ale właśnie jako ten, który się usunął, jest tutaj, jest w pragnieniu dobra, które przenika przez brak tego dobra, przez dystans wycofania.

Spoglądając wstecz widzimy, że pragnienie, które początkowo kierowało się ku dobru, osiągnąwszy je i stawszy się dobrem, nie przestaje jednak być pragnieniem. W ewolucji pragnienia wyróżnić można jednak dwie odrębne fazy. W pierwszej dobro jest czymś zewnętrznym wobec pragnienia, w drugiej pragnienie staje się dobrem. Między tymi dwiema fazami nie ma żadnego "logicznego" przejścia. Pragnienie doznaje po prostu cudownej przemiany. Jeśli rzeczywiście ma ona miejsce, słusznym jest nazwać to dziełem łaski. Wprawdzie Simone Weil mówi, iż pragnienie, które jest dobrem, osiąga się poprzez oderwanie go od wszelkich rzeczy ziemskich, ale sama nie tłumaczy, jak może się to dokonać. Taka przemiana tym bardziej jest niezrozumiała, że nawet gdy uda się oderwać pragnienie od rzeczy tego świata, to jednak pozostaje w nas wiedza o tym, że tego oderwania pragnienia dokonaliśmy, a jako że na tym oderwaniu bardzo nam zależy, przywiązujemy pragnienie do tej wiedzy, która

wszak należy do szeroko rozumianych rzeczy ziemskich, a więc nie jest tym, co byłoby na miarę transcendentnego dobra. Musiałoby nastąpić zatem coś w rodzaju oderwania się od oderwania, czyli zapomnienie o wiedzy, że w swym pragnieniu jest się oderwanym od rzeczy ziemskich. Wydaje mi się, że nie można samemu zapewnić sobie takiego zapomnienia. Dokładnie tej kwestii przyjrzymy się nieco później.

Ewangeliczny opis takiej przemiany postępuje się obrazem wody będącej odpowiednikiem dobra. Spragnieni wody zostają napojeni. Ich pragnienie otrzymuje to, ku czemu się kierowało — wodę, która jest darem łaski. Lecz z chwilą otrzymania wody życia, sama ona staje się źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu. Źródło jest tutaj pięknym symbolem pragnienia. Jego wytryskiwanie jest samym ruchem pragnienia, które będąc dobrem, jak woda, udziela się wszystkiemu dookoła.

Odkrywamy zatem tutaj coś niezwykłego. Gdy pragnienie kierujące się ku dobru, samo nie będąc jeszcze dobrem, odwracało się od rzeczy ziemskich, to pragnienie, które jest dobrem, niejako powraca do nich. Pragnienie, które jest dobrem, jest miłością do świata. Jest to miłość nadprzyrodzona, pochodząca z Boga. Do takiej miłości nawołuje Simone Weil mówiąc: "Kochać to, co jest skazane na zniszczenie, wiedząc, że jest skazane na zniszczenie. (...) Naśladować Boga, który kocha nieskończenie rzeczy skończone"<sup>29</sup>. A jednak dla pragnienia, które nie jest jeszcze doskonałą Bożą miłością, jest torturą kochać rzeczy tego świata. To pragnienie kieruje się bowiem ku samemu dobru, a rzeczy ziemskie z powodu swej przyrodzonej niedoskonałości i niewystarczalności, postrzega jako niemożliwe do kochania. Lecz właśnie pokonanie tej niemożliwości jest przejściem pragnienia w stan doskonałości.

Zwróćmy uwagę na zmianę, jakiej podlega świat podczas przemiany pragnienia. Początkowo wszystkie rzeczy ziemskie jawiły się dla pragnienia jako absolutnie różne od dobra, były tym, od czego pragnienie powinno było się oderwać. Jednakże dla pragnienia, które samo jest dobrem, świat jest przedmiotem miłości. A przecież pragnienie, nawet będąc dobrem, jeśli się ku czemuś kieruje, to może być to jedynie dobro. "Bóg może kochać tylko siebie samego"<sup>30</sup>. W takim razie, w jaki sposób świat, jawiąc się jako tak różny od dobra, może być kochany? Musimy przyrzeć się dokładnie, w jakim stosunku pozostaje świat i dobro, skoro różnią się od siebie, a zarazem owo dobro jest dobrem absolutnym, tzn. dobrem, wobec którego (z perspektywy doskonałego pragnienia) nic nie może przedstawiać się jako jego przeciwieństwo. I nie chodzi przy tym o ustalenie jakiegoś ontologicznego stosunku istniejącego między światem a dobrem, ani o ontologiczną różnicę między nimi, lecz o rozważenie ich pod względem sensu, jaki przejawiają wobec pragnienia. Wydaje mi się bowiem, że wgląd w rzeczywistość od strony pragnienia jest wglądem najbardziej pierwotnym, i że wszelka ontologia, która próbowałaby objąć swoim zasięgiem i świat, i dobro, w nim powinna szukać swego usankcjonowania, nawet jeśli określa ona jedynie tzw. formalną strukturę rzeczywistości.

## Przypisy

1. Niniejszy tekst jest fragmentem większe całości zatytułowanej: *Pragnienie transcendencji wedle filozofii Simon Weil*.
2. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przekład A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, n. 50.
3. S. Weil, *Wybór pism*, przekład Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 149.
4. S. Weil, *Nieuporządkowane refleksje o miłości Boga*, przekład J. Neckar OP, w: "W Drodze" 1988, nr 7, s. 48.
5. S. Weil, *Myśli*, przekład A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 151.
6. S. Weil, *Wybór pism*, s. 147.
7. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 187.
8. Por. S. Weil, *Osoba ludzka i to, co święte*, przekład A. W., w: "Znak" 1963, nr 7-8.
9. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 38.
10. E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, w: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 40.
11. Tamże, s. 40.
12. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 46.
13. Tamże, s. 31.
14. Tamże, s. 30.
15. Tamże, s. 32.
16. Tamże, s. 35.
17. Tamże, s. 51.
18. Tamże, s. 39.
19. S. Weil, *Nieuporządkowane refleksje*, s. 49.
20. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 51.
21. S. Weil, *Wybór pism*, s. 63.
22. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 257.
23. S. Weil, *Wybór pism*, s. 62.
24. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 53.
25. Tamże, s. 54.
26. S. Weil, *Wybór pism*, s. 75.
27. Przeciwnieństwo nie jest tu rozumiane klasycznie, jak np. w pracy W. Stróżewskiego *Z problematyki negacji*, nadb. "Studia Mediewistyczne", nr 8, Wrocław 1967-1968. Nie chodzi tu bowiem o ontologiczne ujęcie dobra i jego przeciwieństwa, ale o ujęcie tego, co jest dane, z perspektywy pragnienia. Wtedy przeciwieństwem dobra jest to, co z perspektywy pragnienia jest nie do pogodzenia z dobrem, co z dobrem nie ma nic wspólnego. Odróżnienie przeciwieństwa dobra i braku dobra jest wyeksplikowane w dalszym ciągu niniejszych rozważań i jest czynione jedynie w kontekście sensu poznawanego w pragnieniu, a więc nie jest ono natury ontologicznej.
28. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 88.
29. S. Weil, *Wybór pism*, s. 78, 79.
30. S. Weil, *Myśli*, s. 199.



(Summary)  
Simone Weil — Desire for Transcendence

This essay is a presentation and an analysis of the phenomenon of desire according to thoughts of Simone Weil. It is shown that desire, which everyone can find within oneself, is in the most essential meaning desire for an absolute transcendent good, which is the reality of God. But usually we don't know about it because we don't know what our desire is. However, Simone Weil discloses that no thing of this world; even if the most noble one, can legitimate existence of desire within us. Nothing in this world is worth to be desired. But we deceive our desire and attach it to things of this world. If we really reflect for a moment, we will find out, that nothing can satisfy desire.

But to know it, special attention is necessary, which coexist with humility. Thanks to them desire recognizes that no thing of this world can give it satisfaction. So such desire stays in this world completely unsatisfied, in extreme poverty.

Faith means here refusing our desire to attach to anything of this world. Since the infinite and perfect good is outside this world, faith means also to persist in the face of emptiness.

But at last it turns out that pure desire, free of any attachment can never be satisfied. It is eternally unsatisfied because paradoxaly it is itself this infinite transcendent good.

For such desire, which is itself the good, no contradiction exists. This world, evil in it — it is not an opposition to this desire. Pure desire doesn't abandon the world. The world has the meaning of the absence of the good. But the absence of the good is just the reality of desire, is just the hunger of it.

The pair of opposites: good — evil exists for desire which looks for satisfaction. Pure desire is eternally unsatisfied, so evil can exist within it, but having another sense: it means infinite distance which desire overcomes tending towards the good; it means eternal unsatisfaction essential for desire, which can never be overcome.

So we can now understand the thesis of Simone Weil that God can only be present in this world in his absence. His absence here in the world is just His presence because He exists here as the desire for Him.

Krzysztof Mech

## WOKÓŁ RELIGII I DIALEKTYKI

Filozofia współczesna, zwłaszcza ta nawiązująca do Hegla, znajduje się w szczególnym położeniu. Z jednej strony wyrasta z niepokojów i zagrożeń współczesności, z drugiej strony z tradycji, która za ten stan rzeczy jest po części odpowiedzialna. Rozumiejąc człowieka w jego dialektycznym wysiłku urzeczywistniania się w historii doprowadziła go na skraj przepaści. Gubiąc religijny wymiar ludzkiej historii kazała mu zajrzeć w oczy bezsensu. Z drugiej jednak strony, podważając sens religijnego sposobu bycia człowieka pozwoliła gruntownie przemyśleć jego relację do Boga.

Filozofia dialektyczna wyrasta z jakiegoś doświadczenia wewnętrznego napięcia w człowieku, które jest źródłem ludzkiego przejawiania się w świecie. Myśl dialektyczna usiłuje zrozumieć zależność w jakiej pozostaje świat człowieka względem tego źródła, zrozumieć, że napięcie i wzajemne przenikanie pomiędzy "ja" a światem, znajduje swą podstawę w dynamicznej strukturze człowieka. Próba zrozumienia napięcia pomiędzy człowiekiem a światem oznacza rozumienie człowieka poprzez te dwa przeciwstawne aspekty. Jest to więc z jednej strony, próba rozumienia człowieka w jego wysiłku samotranscendowania, w jego potrzebie ciągłego przekraczania siebie i swoich wytworów, pokonywania tego co zastane, co jako kultura dane: "niemożliwość spełnienia wraz z jej następstwami — bezustannym szukaniem i próbowaniem"<sup>1</sup>; z drugiej strony jest to próba rozumienia człowieka w jego pragnieniu bycia u siebie, poszukiwania tożsamości z samym sobą i swoim światem, potrzebie duchowej więzi, w przeświadczeniu, że sens jest "zagwarantowany"<sup>2</sup>.

Sprawy te nabierają szczególnego znaczenia w kontekście wyrosłej z protestanckiego "etosu", dialektycznej refleksji nad religią. Poszczególne sposoby rozumienia człowieka w jego dialektycznym wymiarze określają sposoby rozumienia religii w całokształcie życia duchowego człowieka. Należy rozważyć ważniejsze kroki na drodze dialektycznego rozumienia religijnego sposobu bycia człowieka, zwłaszcza zaś te, które stanowią istotny punkt odniesienia dla współczesnych poszukiwań pojednania pomiędzy filozofią a religią.

\*\*\*

Punktem wyjścia dla naszych rozważań niech będzie kantowski agnostycyzm. Efektem kantowskiej epistemologii jest radykalne rozdzielenie religii i filozofii. Religia jest dziedziną rozumu praktycznego, gdzie wprowadzie możliwe jest myślenie, lecz niemożliwe jest naukowe poznanie. Bóg nie może być

przedmiotem racjonalnego poznania. Synteza religii i filozofii jest niemożliwa. Pomiedzy wiarą a rozumem nie ma wprawdzie konfliktu lecz nie ma także pojednania. Myśl Kanta jest wyrazem współczesnej mu atmosfery filozoficznej. Jeszcze XVII-wieczny racjonalizm uznawał rozum człowieka za boski pierwiastek noszący w sobie nadprzyrodzone światło umożliwiające poznanie Boga. Kant odrzucając tę możliwość wyróżnił w człowieku dwie heteronomiczne sfery: rozum i wiary; przepaść między człowiekiem a Bogiem stała się także rozumem w samym człowieku. Kryzys w filozofii religii stał się nieunikniony.

Wraz z myślą Hegla wkracza w filozofię potrzeba rozumienia rzeczywistości poprzez historię. Historia jest u Hegla jednym wielkim dowodem na istnienie Boga, a jego filozofia wyrasta ze świadomości kryzysu, którego duchowym wyrazem był właśnie kantowski agnostycyzm wraz z jego zerwaniem poznawczej więzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Kant na podstawie badań transcendentálnych zaprzecza możliwości teoretycznego poznania Boga, a w związku z tym możliwości pogodzenia mądrości bożej z istnieniem zła w świecie. System Hegla jest próbą restauracji teodycei, teorii "usprawiedliwienia" Boga. U Hegla zło znajduje swoje miejsce w procesie samopoznania Absolutu. Absolut (Duch) poznaje się w tym co sam z siebie uzewnętrznił, poprzez to co sam z siebie wyobcował; zło jest koniecznym aspektem tego procesu. Jest to proces, w którym "Duch wypracowuje w sobie świadomość tego czym jest sam w sobie"<sup>3</sup>; staje się bytem u siebie, świadomością swej własnej wolności. Pojednanie Ducha ze sobą, ostateczne bycie u siebie, jest zapośredniczone w historii. Poprzez dzieje człowieka "skończona świadomość ludzka rozpoznaje w sobie działanie Absolutu"<sup>4</sup>. Historia uzyskuje swój sens ze względu na ostateczny swój cel. Powrót do siebie, ostateczne pojednanie Ducha ze sobą, oznacza spełnienie się historii, koniec dziejów.

Pojęcie alienacji posłużyło Heglowi do wprowadzenia skończonych momentów w historii nieskończonego Ducha. Poszczególne aspekty dziejów człowieka, np. instytucje, formy świadomości, normy działania a także religia, są momentami, które Duch wyobcował w procesie dochodzenia do siebie i poprzez które uzyskuje samowiedzę. Określone momenty, które pojawiają się w dziejach, są w tym procesie uzyskiwania samowiedzy znoszone na rzecz nowej postaci Ducha. To znoszenie ma, mówiąc słowami Kołakowskiego, charakter asymilującej negacji<sup>5</sup>, tzn. że momenty te są zanegowane a zarazem wniesione w nową postać świadomości Ducha. Tak więc, kolejne postaci Ducha swoją "prawdę" uzyskują w obejmującej je syntezie. Żadna skończona postać Ducha nie może mieć więc absolutnego charakteru.

Również religia jest podporządkowana procesowi dochodzenia Ducha do siebie samego. Hegel, w imię poznania Boga w historii, dokonuje relatywizacji wszystkich religijnych momentów uzewnętrzniionych w kulturze. Religia jest formą ducha absolutnego, w której za pomocą wyobrażenia i uczucia dokonuje się pojednanie skończoności z nieskończonością. "O ile jednak religia pogodzić to chce za pomocą pobożności i kultu, tj. na drodze uczucia, o tyle filozofia chce to uczynić za pomocą myśli, myślowego poznania"<sup>6</sup>. Wprawdzie w najwyższej postaci religii, religii objawionej, poprzez obraz Boga-Człowieka dokonuje się zjednoczenie nieskończoności z tym co konkretne, lecz dopiero

na terenie filozofii dochodzi do uchwycenia Ducha w historii. Filozofia stanowi tym samym najwyższy, pojęciowy przejaw absolutnego Ducha. Pojednanie filozofii i religii dokonuje się kosztem podporządkowania wiary rozumowi. Religia uzyskuje swą "prawdę" w obejmującej ją filozoficznej syntezie.

Następcy Hegla odrzucają absolutną zasadę realizującą się poprzez dzieje. Myśl Kierkegaarda wyrasta z podobnego do heglowskiego uwrażliwienia na historię, lecz nie jest to już abstrakcyjnie rozumiana historia Ducha, którego poszczególne momenty mają coś z charakteru bycia poza czasem, poza rzeczywistością historią. Chodzi tu raczej o stojącego wobec historii "pojedynczego" człowieka, który zmagając się z duchowym dziedzictwem przeszłości, pyta o sens swej przyszłości. "W jaki sposób mogę otrzymać historyczny punkt wyjścia dla mojej wiecznej świadomości i w jakiej mierze może mnie zainteresować bardziej aniżeli tylko w sposób historyczny, i jak oprzeć swoje zbawienie na wiedzy o charakterze historycznym"<sup>7</sup>.

Rozważając jednostkę i jej zmagania z sensem Kierkegaard nie może przyjąć heglowskiej idei wolności, gdzie nie ma miejsca na wolność człowieka, który "samotny wobec Boga", "zatroskany o własne życie" pragnie "być sobą"<sup>8</sup>. Prymat jednostki nad ogólnością oznacza przede wszystkim odrzucenie heglowskiej idei Absolutu. Absolut Hegla zostaje zastąpiony przez jednostkę stojącą w obliczu Boga. "Bóg jest duchem i tylko w sferze ducha może dać o sobie świadectwo, tzn. we wnętrzu człowieka"<sup>9</sup>. System Hegla być może pozwala zrozumieć Nieskończoność — w jej relacji do skończoności — lecz uniemożliwia jej spotkanie w wierze. "Człowiekowi wiary dane jest znaleźć drogę ku Nieskończoności, a droga ta nie prowadzi do ofiary z konkretną jakąś system składa temu co ogólne lecz do ofiary Abrahama, do wędrówki do Boga, na jego rozkaz i w ufności, że on właśnie przywróci nam skończoność, którą kazał nam porzucić"<sup>10</sup>.

Abstrakcyjny pochod Ducha przez dzieje zostaje zastąpiony przeżywanym "w cichości serca", pełnym napięcia dialogiem z Bogiem, w którym człowiek zmagając się z problemem swego zbawienia. Kierkegaard nie odrzuca dialektyki jako sposobu odnoszenia się człowieka do Boga. "To co prowadzi do rezygnacji z dialektyki jest *eo ipso* zabobonem"<sup>11</sup>, w którym znajduje ukojenie ludzka "dążność do czegoś zupełnie pewnego, co wykluczałoby dialektykę, ale to jest tchórzostwo"<sup>12</sup>. Dialektyka wiary jest jedynym możliwym sposobem odnoszenia się tego, co skończone do nieskończoności, lecz nie jest to już dialektyka w rozumieniu Hegla. "Dialektyka wiary jest najdelikatniejsza i najmniejwyklejsza ze wszystkich i ma tę wzniosłość, o której mogę sobie wytworzyć pojęcie, ale to wszystko"<sup>13</sup>. Fundamentem relacji zachodzącej między człowiekiem, a tym co nieskończone, dialektycznego procesu wznoszenia się w wierze, nie może być "słowo, zdanie, książka, człowiek, stowarzyszenie lub cokolwiek innego"<sup>14</sup>. W imię prymatu jednostki nad ogólnością, w imię tego co w człowieku niepowtarzalne dokonuje się odrzucenie heglowskiej dialektyki. Wewnętrzny rozwój jednostki nie jest w niczym zapośredniczony, niczym obiektywnym zdeterminowany. Kiedy Hegel poszczególne zapośredniczenia relatywizuje względem obejmującej je całości, to Kierkegaard uważa je za przeszkodę na drodze do Boga. Między człowiekiem a Bogiem nie może

być zapośredniczeń. Mediację zastępuje "skok" w wiarę. Krytyka mediacji jest krytyką obiektywnego aspektu religii. Kościół, dogmat itp. to czynniki mediatyzujące bezpośrednią relację człowieka do Boga. Chrześcijaństwo nie może być udowodnioną obiektywną treścią, za którą przemawiają jakieś argumenty, np. historia, dowody, itp., "nie ma uczniów z drugiej ręki"<sup>15</sup>. "Idea naczelną filozofii jest mediacja, a chrześcijaństwa paradoks"<sup>16</sup>. "Paradoks wyraża stosunek między duchem a prawdą wieczną"<sup>17</sup>. Wiara w rozumieniu Kierkegaarda jest czymś w najwyższym stopniu niewyrażalnym, najbardziej wewnętrznym dialogiem z Bogiem, nie dającym się w żaden sposób zobiektywizować. Wiara jest absurdem, "absurdem jest że prawda wieczna manifestuje się w czasie"<sup>18</sup>. Za wiarą nie przemawiają żadne obiektywne racje; związana jest z ryzykiem subiektywnego wyboru, ma charakter irracjonalnego "skoku" stawiającego człowieka "w okropnym napięciu i okropnej odpowiedzialności", "samotnego wobec Boga"<sup>19</sup>.

Alienację, która pozwala Heglowi wprowadzić skończoność w strukturę Ducha, Kierkegaard odrzuca jako nieautentyczny sposób bycia człowieka. Celem krytyki zobiektywizowanego aspektu religii, która dokonuje się za pomocą sokratejskiej ironii jest w ostateczności odsłonięcie podmiotowi jego własnej egzystencji, jego "prawdy bycia". Duch jest u siebie w wierze, w cichości serca, w ufnym zatroskaniu o swoje zbawienie. Wiara jest rzeczywistością w której odstania się ludzkie człowieczeństwo — "jedynie wiara może uczynić człowieka całością". Wiara będąc aktem nadziei na ostateczne zbawienie, jest tym co nadaje sens indywidualnej historii człowieka. Dokonane na kartach *Choroby na śmierć* subtelne analizy dialektycznego napięcia między wiarą a rozpaczą, analizy kolejnych "poziomów" rozpacz, ukazują kolejne poziomy bycia na sposób nieautentyczny, w których jednostka ludzka nie jest u siebie. Rozpacz ma charakter jakiegoś bycia w świecie, kiedy jednostka ludzka w tym świecie się obiektywizuje przybierając i pełniąc w nim różne role. Tym samym, kiedy u Hegla obiektywizacja Ducha w świecie jest koniecznym aspektem samopoznania Absolutu, jego ostatecznego pojednania z samym sobą, o tyle dla Kierkegaarda wszelka obiektywizacja dialektyki rozpacz i wiary, jakaś próba jej zapośredniczenia, jest sposobem deprawacji wiary. Rozpacz jest stanem niemożności ustosunkowania się do Boga, a poprzez ten stosunek ustosunkowania się do samego siebie, bycia sobą. Rozpacz jako forma ucieczki od wiary, przejawia się w jakimś sposobie bycia w świecie, związana jest z jakąś formą obiektywizacji człowieka w świecie. Rozpacz jest grzechem odwrócenia się człowieka od Boga ku światu, ku byciu w świecie. Wszelkie "wyjście z siebie" podmiotu, jakaś forma obiektywizującej eksterioryzacji w świat jest utratą siebie. Wszelka eksterioryzacja jest alienacją, utratą przez człowieka danego mu w wierze jego człowieczeństwa. Tak więc o ile człowieczeństwo realizuje się w wierze, o tyle obiektywizacja człowieka w świecie jest jego deprawacją. Dlatego sposobem bycia w rozpacz może być zarówno ucieczka w przyjemność zmysłową jak i poszukiwanie pewności i samozadowolenia w zinstytucjonalizowanym Kościele. Krytyka zadufanego w sobie i pewnego siebie mieszczańskiego chrześcijaństwa XIX wieku przekształca się w krytykę wszelkich prób reifikacji autentycznej wiary.

Efektom odrzucenia Heglowskiej dialektyki, a przede wszystkim różnych sposobów bycia w świecie, jako sposobów bycia zobiektywizowanej rozpacz prowadzi Kierkegaardu ku skrajnemu irracjonalizmowi. Absurdalna wiara rozpoczyna się tam, gdzie kończy się rozum. Tam gdzie pojawia się autentyczna wiara, praca rozumu zostaje zawieszona ("dla boga wszystko jest możliwe"). Rozum albo wiara, albo-albo, oto rozwiązanie Kierkegaarda. Wiara jest absurdem, lecz to właśnie poprzez irracjonalną wiarę urzeczywistnia się człowieczeństwo, dokonuje się zmaganie człowieka z sensem swojego istnienia. Rozwijając myśli Kierkegaarda, Karl Barth oddzielił rzeczywistość wiary od rzeczywistości religii; wiara jest ufnym wyczekiwaniem na słowo Boga żywego, nie zaś próbą Jego intelektualnego opanowania, aktem w którym człowiek usiłuje rzeczywistość Boga zrozumieć.

*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* Marksa powstawały mniej więcej w tym samym czasie, co główne dzieła Kierkegaarda i podobnie jak one są krytycznym odniesieniem wobec Heglowskiej teorii Absolutu i jego postaci dialektyki. U Marksa napięcie pomiędzy człowiekiem a światem nie ma charakteru poznawczego przyswajania. Podobnie jak Hegel, Marks uznaje intencjonalny charakter opozycji pomiędzy świadomością a przedmiotem świadomości oraz ich wzajemne oddziaływanie; relacja ta ma jednak charakter ludzkiej *praxis*.

Tym co wyróżnia człowieka spośród innych bytów, to dana człowiekowi dzięki wolności, zdolność przekraczania swojego świata, kiedy ten świat stanowi daną mu w tym przekroczeniu jedną całość. Człowiek w swym akcie świadomości może się wobec tego świata zdystansować, potrafi sobie ten świat przedstawić. "Zwierzę jest bezpośrednio tożsame ze swoją działalnością życiową. Nie różni się od niej. Jest nią. Człowiek czyni samą swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości. Jego działalność życiowa jest świadoma. Nie jest czymś, z czym człowiek stapia się w jedno"<sup>20</sup>. To co konstytuuje człowieka jako specyficzny byt, co odróżnia go od zwierząt, to właśnie ludzka zdolność dystansowania, która umożliwia ustosunkowanie się człowieka do siebie i swojego świata. Lecz dystans nie jest tym stosunkiem lecz tylko jego możliwością, dystans jest warunkiem możliwości tego stosunku, w którym człowiek ustosunkowuje się do świata, do siebie samego, do drugiego człowieka. Ten stosunek nie jest bezpośredni lecz jest zapośredniczony w materialnym przetwarzaniu świata, w ludzkiej *praxis*. Praca jest podstawowym, wynikającym z istoty człowieka sposobem odnoszenia się do rzeczywistości. W wysiłku twórczego przekształcania poprzez pracę, świat przyrody staje się światem człowieka. Dlatego badanie człowieka, jego sposobów odniesień do świata, do samego siebie, do drugiego człowieka musi rozpocząć się od badania sposobów przetwarzania świata.

Tak więc dla Marksa, w procesie przetwarzania świata, człowiek uprzedmiotawia tkwiące w nim potencjalnie twórcze siły. Człowiek tworząc swój świat uprzedmiotawia w nim swą własną istotę. Stąd świat ludzki jest uprzedmiotowioną istotą człowieka. Uprzedmiotowienie jest sposobem samorealizacji człowieka, sposobem jego bycia w świecie, a także warunkiem jego bycia jako istoty ludzkiej. "Toteż właśnie przetwarzanie świata przedmiotowego stanowi dopiero prawdziwe potwierdzenie się człowieka jako istoty gatunkowej"<sup>21</sup>.

Człowiek uprzedmiotawiając swą istotę w przedmiocie pracy tworzy swój świat, świat w którym jest u siebie. Jest to bycie człowieka w zgodzie ze swą naturą, świadome, wolne, wspólnie z innymi ludźmi przetwarzanie świata przyrody.

Lecz świat może być dany człowiekowi jako obca, przeciwstawiająca się mu siła. Eksterioryzacja może przybrać charakter alienacji. Przyczyną alienacji są niesprawiedliwe stosunki społeczne, zdegradowany sposób bycia człowieka wraz z innymi ludźmi. Alienacja jest taką zdegradowaną eksterioryzacją. Świat przedmiotów, w których uzewnętrznia się istota człowieka może zostać człowiekowi odebrany. Świat taki jest światem społecznej niesprawiedliwości. Człowiek przestaje być w swym świecie u siebie. Świat człowieka staje się dla niego obcy, a sposób bycia w tym świecie poprzez pracę, byciem na sposób niehumaniczny. Przywrócenie człowiekowi jego świata może dokonać się poprzez zmianę "chorych" stosunków społecznych. Tylko w społeczeństwie o sprawiedliwych stosunkach pracy człowiek może być u siebie. Marksizm jest wyrazem nadziei, że w rewolucyjnym czynie ustanowienia nowych stosunków społecznych świat ten zostanie grupie uciskanej na nowo przywrócony.

Dla naszych rozważań istotny jest fakt, że zdegradowanym sposobem bycia w świecie jest religia. Rodzi się "świadomość nieszczęśliwa". Świadomość nieszczęśliwa eksterioryzuje istotę człowieka w świat idealny, a świat ten staje się obcą, panującą nad człowiekiem potęgą. Religia jest kompensatą człowieka, który został ograbiony z siebie. Religia jest wytworem zdegradowanego sposobu przekształcania świata, "duszą bezdusznych stosunków społecznych"<sup>22</sup>. Jest "świadomością i uczuciami człowieka, który jeszcze siebie nie odnalazł lub już ponownie siebie utracił"<sup>23</sup>. Będąc wytworem chorych stosunków społecznych, jest usankcjonowanym przez państwo sposobem samooszukiwania się człowieka, ograbiającym go z jego twórczych mocy — "im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje w sobie samym"<sup>24</sup>. Religia odciąga człowieka od słusznego buntu przeciwko niesprawiedliwym stosunkom społecznym, pozbawia go wiary w siebie samego. W efekcie twórcze moce człowieka, które winien poświęcić ulepszaniu swego świata, czy też na rzecz rewolucyjnego zrywu, zostają przeniesione w zaświaty. Religia jest niehumaniczna, ponieważ jest wytworem i sankcją niehumanicznych stosunków społecznych.

Podobnie ocenia religię Nietzsche. Nietzsche, tak jak Kierkegaard, rozpoczyna od pojedynczego człowieka, który w twórczym wysiłku zmagają się z sensem swojego świata, w autentycznym wysiłku tworzenia wartości przynosi światu to co nowe. Punktem wyjścia dla Nietzschego jest stan jakiegoś upadku człowieka i świata w którym żyje — "ściągnąłem oto kurtynę zasłaniającą deprawację człowieka"<sup>25</sup> — "wszystkie wartości, w których ludzkość sumuje obecnie swoje najwyższe pragnienia są wartościami dekadencji"<sup>26</sup>. Taka diagnoza wystawiona współczesności zakreśla Nietzscheańskie pole badań. Chodzi tu o to, aby zrozumieć człowieka jako twórcę wartości. Badając konkretną, skazaną na skończoność egzystencję człowieka, uwolnić ją od wszelkich ograniczeń i zafałszowań, przywracając człowiekowi prawdę o nim samym. "Kiedyż będziemy mogli rozpocząć unaturalnianie nas, ludzi, czystą, na nowo odnalezioną, na nowo uwolnioną naturą"<sup>27</sup>.

Człowiek Nietzschego, to twórca postawiony wobec świata kultury, który zmagają się z oporem tego co zastane, co mocą tradycji usankcjonowane i zabsolutyzowane, co w imię ludzkiej wolności, w imię twórczej woli mocy musi zostać odrzucone. Tym, którzy chcieliby zabsolutyzować wartości Nietzschego przynosi swoje przesłanie — "Bóg umarł", a wraz z nim wszystko co ogranicza wolność tworzenia. "Precz od Boga i od bóstw, wabi mnie ma wola twórcza; cóż bowiem pozostawałoby do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!"<sup>28</sup> Autentyczna postawa twórcy wobec zastanej kultury musi mieć postać buntu. Bunt Nietzschego dokonuje się w imię wielkiej twórczej woli mocy, która w potężnym wysiłku tworzenia ustanawia nowe wartości. Wola mocy jest dynamiczną siłą samoafirmacji życia realizującą się w ciągłym przekraczaniu swych wytworów — "I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: <Patrz, jam jest tym, co się zawsze samo pokonywać musi>"<sup>29</sup>. Bunt Nietzschego jest buntem przeciwko zastanej kulturze, przeciwko jej tendencjom do zabsolutyzowania swych wartości. Kultura staje się przyczyną zafałszowania autentycznej twórczej woli mocy, mechanizmem zniewolenia człowieka, ograniczającym ludzką wolność tworzenia.

Czy każda kultura przeciwstawia się twórczej woli mocy, realizującej się w ciągłym przekraczaniu swych wytworów? W myśli Nietzschego uderza przede wszystkim pasja z jaką atakuje on chrześcijaństwo — "Nazywam chrześcijaństwo jednym wielkim wewnętrznym zepsuciem, jednym wielkim instynktem zemsty, dla którego żaden środek nie jest zbyt jadowity, kryjomy, podziemny, niski — nazywam je jednym śmiertelnym piętnem hańby ludzkości"<sup>30</sup>. Lecz bunt Nietzschego nie jest buntem wyłącznie przeciwko chrześcijaństwu czy też kulturze chrześcijańskiej. To bunt przeciwko wszelkiemu kulturowemu zniewoleniu, wszelkiej kulturowej zabsolutyzacji określonych wartości, przeciwko wszystkiemu co zniewala wolnego i twórczego ducha człowieka. Każda kultura jest sposobem uzewnętrzniania twórczej woli mocy. Każda kultura ma "swoją czas", w określonym momencie historii człowieka, jest sposobem urzeczywistniania konkretnej woli mocy, jest kulturą w której ta wola mocy jest u siebie. System, który kiedyś pobudzał do wielkości dziś może ograniczać prawdziwą autentyczną moc tworzenia. Historia człowieka składa się z ciągłych odrzuceń zastanych wartości kultury, w których duch już "nie mieszka". Autentycznym sposobem bycia człowieka jest według Nietzschego niczym nie ograniczone tworzenie świata wartości. Człowiek jako twórca wartości urzeczywistnia swą wolę mocy w kulturze. Kultura jako świat wartości jest uprzedmiotowioną wolą mocy. Historia nabiera sensu w skończonym wysiłku tworzenia ludzkiego świata wartości. "Wszelka wartość stworzona już jest, a wszelką stworzoną wartością — jam jest. Zaprawdę, nie powinno być więcej <ja chcę!> — Tak mówi smok"<sup>31</sup>.

\*\*\*

Filozofia poheglowska, zachowując dialektykę a odrzucając heglowską teorię Absolutu, podważyła podstawę, dzięki której religia znajdowała swój ostateczny sens w obejmującej ją absolutnej całości. Religię traktuje się jako

uzewnętrzniony aspekt ludzkiego ducha, uznaje za pewien zobiektywizowany aspekt kultury. Człowiek eksterioryzuje się w świecie, a aspektem tego procesu jest religia. Również u Hegla, mimo że religia jest wyobcowanym z całości momentem w procesie samopoznania Absolutu, to jednak poznanie to dokonuje się poprzez działanie człowieka. Kierkegaard nie odrzuca faktu eksterioryzacji człowieka, uznaje jednak, że zafałszowuje ona autentyczną dialektykę wiary i rozpaczy. Dla wielkich podejrzliwych religia jest zdegradowanym sposobem bycia człowieka w świecie.

Religia jest formą, poprzez którą uzewnętrznia się wewnętrzna dynamika podmiotu. Podmiot jest bytem "nieukojonym", "naznaczonym" nieskończonością. Nieskończoność ta przejawia się w ludzkiej autotranscendencji, w niekończącym się przekraczaniu przez człowieka swoich własnych wytworów. Historia człowieka jest historią znoszenia kolejnych postaci ludzkiej kultury. W imię woli mocy, która jest destruktywną wolą znoszenia zastanych wartości, w imię tego, co nowe, Nietzsche odrzuci Boga, szukając pojednania człowieka ze światem w nieskrępowanym tworzeniu wartości. Również w imię dialektyki przekształcania świata poprzez człowieka Marks uzna religię za czynnik osłabiający słuszną walkę o sprawiedliwość społeczną.

Ateizm Marksa i Nietzschego stanowi możliwe konsekwencje myślenia dialektycznego. Dialektyka objawia swą destruktywną moc szczególnie tam gdzie chodzi o wartości najwyższe, o wartości absolutne. Świadomy destruktywnej mocy dialektyki był już Fryderyk Engels. "Filozofia dialektyczna burzy wszelkie wyobrażenia o ostatecznej prawdzie i odpowiadających jej stanach absolutnych ludzkości. Nie ostaje się przed nią nic ostatecznego, absolutnego, świętego; odkrywa ona piętno nieuniknionej zguby we wszystkim, co tylko istnieje, i nie ostaje się przed nią nic poza nieprzerwanym procesem stawania się i zanikania, nieskończonego wznoszenia się od stopni niższych do wyższych"<sup>32</sup>.

Również Kierkegaard, chociaż jak najdalszy od jakiegokolwiek postaci ateizmu, mocą swej dialektyki, odrzuca zobiektywizowany aspekt religii. Każda zobiektywizowana treść, każda religijna prawda może zostać podważona, podlega dyskusji, jest początkiem intelektualnego sporu, nie zaś życiem w zgodzie z Chrystusem. Tymczasem "prawdę znać oznacza być nią"<sup>33</sup>. Nie chodzi tu o co aktu wiary, ku czemu akt się zwraca, lecz raczej o jak tego aktu<sup>34</sup>. Dokonuje się egzystencjalizacja wiary. Niebezpieczeństwo egzystencjalizacji wiary tkwi w tym, że kładąc nacisk na egzystencjalne zaangażowanie w akcie wiary, zapoznaje się jej treścią. Przystajemy pytać o prawdziwość religijnych przekonań, wszystkie one stają się dla nas jednakowo ważne, a właściwie jednakowo nieważne. Religia sprowadzona do sposobu bycia człowieka, odarta z wszelkich treści, staje się efemerydą, mydlaną bańką, która pęka przy pierwszym zbliżeniu. W efekcie okazuje się, że "ateizm jest prawdziwie religijną i teologiczną odpowiedzią"<sup>35</sup> na wszelkie próby uprzedmiotowienia Boga. Okazuje się, że Nietzsche proklamujący śmierć Boga pełniej wyraża "Bezwarunkowe" niż niejeden wyznawca chrześcijaństwa, a Marks, z jego eschatologiczną nadzieją, jest bliższy chrześcijańskiej doktrynie człowieka niż idealistyczna teologia<sup>36</sup>.

Próby poszukiwania pojednania pomiędzy myślą dialektyczną a religią oznaczają, że jest coś z czym myśl ta mogłaby się pojąć. Zmagania z dia-

lektyką określają nie tylko próby poszukiwania transcendencji jako źródła dialektyki ale także próby jej pojednania z określoną tradycją religijną<sup>37</sup>. Problem pojednania wiary i rozumu, problem pojednania wiary z myślą dialektyczną sprowadza się więc do dwu kwestii. Po pierwsze czy możliwa jest jakakolwiek wiara przy zachowaniu dialektyki, i po drugie, czy możliwa jest wiara w Boga określonego na podstawie pewnej tradycji religijnej, w określonej religijnej treści?

Czym może być chrześcijaństwo dzisiaj dla człowieka świadomego tkwiących w nim napięć: z jednej strony pragnienia wolności, stanowienia o sobie; z drugiej zaś poszukiwania sensu, pragnienia tożsamości ze sobą i swoim światem? Czy możliwe jest pogodzenie myślenia religijnego z myśleniem, którego istotnym aspektem jest dialektyczny wymiar? Czy możliwe jest pojednanie pomiędzy prawdą Jezusa a myśleniem, dla którego każda prawda jest tylko względnym momentem w dziejowym procesie stawania, myśleniem dla którego każda zobiektywizowana w kulturze treść ma względny charakter? Czym może być dzisiaj chrześcijańska dobra nowina wobec roszczeń dialektyki? Jak możliwa jest restauracja chrześcijaństwa po dokonanych przewrocie dialektycznym? Autentyczna wiara i rozum, Ateny i Jerozolima<sup>38</sup>, relacja ta nabiera wciąż nowego wymiaru w świetle dialektycznego charakteru podmiotowości ludzkiej.

Przypisy:

1. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, PIW 1990, s. 39.
2. Por. M. Buber, *J and Thou*, N.Y., s. 148 i n.
3. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, PWN 1958, s. 96.
4. E. Gilson, T. Lagan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979, s. 36.
5. L. Kolakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, t. I, s. 51 i n.
6. G. W. F. Hegel, *Filozofia i inne dziedziny Ducha*, w: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, s. 315.
7. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, Warszawa 1988, s. XI. Cytat pochodzi ze wstępu Karola Toeplitza.
8. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN 1982, s. 142.
9. S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, S.V. III, s. 303.
10. E. Gilson, T. Lagan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979, s. 82.
11. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 237.
12. Tamże, s. 228.
13. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, PWN 1982, s. 34.
14. Tamże, s. 228.
15. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, Warszawa 1988, s. 128.
16. S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Tagebuchen 1962, t. I, s. 254.
17. S. Kierkegaard, *Journal*, t. II, Paris 1964, s. 93.
18. S. Kierkegaard, *Indevose i Christiendum*, Samlede Vaerker, Kopenhaga 1905, t. XII, s. 189.
19. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 142.
20. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, Warszawa 1958, s. 67.
21. K. Marks, *Rękopisy..*, dz. cyt., s. 68.

22. K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*, Dzieła t. I, Warszawa 1949, s. 457.  
 23. K. Marks, F. Engels, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: *Dzieła*, Warszawa 1968, t. I, s. 457.  
 24. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, Warszawa 1958, s. 62.  
 25. F. Nietzsche, w: Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 185.  
 26. Tamże, s. 185.  
 27. Tamże, s. 181.  
 28. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia 1992, s. 98.  
 29. Tamże, s. 133.  
 30. Tamże, s. 236.  
 31. Tamże, s. 26.  
 32. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, 1949, t. II, s. 345-46.  
 33. S. Kierkegaard, *Abteilung*, Köln 1964, t. 26.  
 34. Por. K. Teopltz, *Nad Kierkegaardem*, w: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. XXVIII.  
 35. P. Tillich, *Theology of Culture*, dz. cyt., s. 3.  
 36. P. Tillich, *The Protestant...*, dz. cyt., s. XII.  
 37. Warto tu na marginesie przypomnieć postać Jaspersa. Jaspers poszukuje transcendencji pozostając w zgodzie z tradycją dialektyczną. Daleki jest jednak od utożsamiania się z jakąkolwiek tradycją religijną.  
 38. L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1990, s. 101 i n.

### (Summary) Religion and Dialectics

The aim of this article is to present some aspect of relation of 19th century dialectical philosophy to religion, especially consequences for philosophy of religion. On the basis of historical development of this movement, are presented types of relation of this tradition to religion. On the one hand, the article indicates atheistic aspect of dialectical tradition which reject religion in the name of man and his culture, and on the other hand shows the religious aspect of this tradition, which try to reject culture in the name of immediate relation of the man to God. In the end, author poses question about possible reconciliation between religion and dialectical tradition, which has been done by this tradition from the beginning of the 20th century.

Ewa Mukoid

## MIĘDZY PATETYKĄ A PRAKTYKĄ ZŁO W FILOZOFII RICOEURA

### 1. Opór mitu

W pierwszej książce Ricoeura, fenomenologicznym studium ontologii woli<sup>1</sup>, problematyka zła poniekąd funkcjonuje w sposób negatywny, jako to, co nieobecne, przemilczane, wyrzucone poza metodologiczny nawias. Eidetyka nie uwzględnia zła, tak jak nie może uwzględnić drugiego bieguna rzeczywistości ludzkiej: transcendencji *sacrum*. Czy jednak badanie świadomości praktycznej może skutecznie abstrahować od grzechu i od świętości? Jakim kosztem czysty opis istoty woli pomija te działania wolności, które ujawniają się w takich zjawiskach jak: wina, błąd, namiętność? Obszerne *Wprowadzenie*, tłumacząc metodologiczną konieczność abstrakcji, objaśnia jej ograniczenia oraz nazywa to, co pozostaje poza zasięgiem ujęcia eidetycznego, jego kres górny i kres dolny: transcendencję i patos nędzy. Nieszczęście, cierpienie, konflikt, gwałt, namiętność, niesprawiedliwość, to niedostępne uchwytnościom formalnym, egzystencjalne wypełnienie formy: jej deformacja. Taka egzystencjalna tkanka dostarcza emocjonalnej aury symbolicznemu językowi *sacrum*. Podwójna abstrakcja okazuje się jednym aktem, który odcina fenomenologię wolności praktycznej od tego, co kwestionowałoby ją jednocześnie od góry i od dołu, już to jako zniewolenie wolności, już to jako jej heterogenna inspiracja.

Takie powiązanie kresu górnego i kresu dolnego pozostanie znamienym tematem ricoeurowskiego myślenia: między złem a świętością zachodzi podobny związek jak między fazami tego samego mitu<sup>2</sup>, czy między postaciami tego samego dramatu<sup>3</sup>. Ludzkie doświadczenie zła posiada zrazu charakter sakralny, wyraża się pierwotnie jako poczucie winy przed Bogiem, lub nędzy wobec Boga. Jego korelatem jest wyobrażenie archaicznej niewinności, zaś Transcendencja jawi się jako kres zła, uwolnienie od grzechu, zbawienie. Pytanie o pierwszy początek i pytanie o ostateczny kres współtworzą znaczenia słownika i budują składnię języka zła w lamencie i oskarżeniu zranionej wrażliwości.

Oto punkt wyjścia *Symboliki zła*<sup>4</sup>, książki, która podejmuje rozbiór znaczeń zawartych w niejasnej i oburzającej mowie zła: patetyce. Materiałem analiz są cywilizacyjnie ukształtowane dane językowe: rejestry leksykalne wyznania i oskarżenia oraz opowieści mityczne o początkach zła w świecie. Wieleś wyrazów zła niesie sensy uniwersalne — ujawnia je hermeneutyczny zabieg



typologii. W symbolicznej mowie wyznania dochodzą do głosu doświadczenia, których charakter określa zarazem charakterystykę kodu tej mowy: ślepotą, niejednoznacznością, skandal(-iczność). Pierwotna symboliczna mowa zła jest ślepa, bo zaślepią emocjami, niejednoznaczna, bo odsyła wciąż do coraz to głębszych, bardziej archaicznych przeżyć, skandaliczna, bo jej rewelacje są racjonalnie nie do przyjęcia.

Na poziomie kodu językowego doświadczenie zła wyraża się w trzech polach semantycznych zogniskowanych wokół terminów: zmaza, grzech i wina. Każde z nich przywołuje inne obrazy zła i ewokuje inną jakość przeżyć. Bowiem analizy Ricoeura postępują dwukierunkowo: wydobywają symboliczne co, rodzaj noematycznego współczynnika obrazów zła, oraz rozpracowują jak-warstwy emocjonalno-przeżyciowej współtworzącej pełny i mroczny sens symbolów, jego współczynnik noetyczny. Sakralna groza, *quasi*-etyczne przerażenie, wyobrażenie śmierci jako kary i oczyszczenia, towarzyszą obrazowości zmazy. Poczucie powszechnego zniewolenia potęgą grzechu jako demonicznej siły i obecności łączy się z fenomenologią grzeszności. Świadomość winy wyraża się jako zła nieskończoność prowadząc do impasu nieograniczonego oskarżenia, którym przemawia "nieufność, podejrzenie, a wreszcie pogarda dla siebie samego i nikczemność"<sup>5</sup>.

Wyodrębniony typy znaczeniowe pierwotnej mowy zła, ukazuje Ricoeur zachodzące między nimi związki. Wydają się one jakby powtórzeniem struktury symbolu, hierarchicznej konstrukcji semantycznej o wielorakiej intencjonalności. Symbole językowe zmazy, grzechu i winy współtworzą obszar rządzony zwrotną relacją podejmowania sensów dawnych w sensach nowych według porządku malejącej głębi i rosnącego zróżnicowania. Tak więc najbogatsze symbole pierwotne, najtrudniej wyrażalne, gdyż w najwyższym stopniu ślepe, niejednoznaczne, skandaliczne, wchodzą, jakby tytułem dziedzictwa w specyfikacje semantyczne symboli późniejszych, pozornie klarowniejszych i bardziej racjonalnych. Powierzchniowa racjonalność języka winy (sumienia skrupulatnego, gradacji przewinień, indywidualnej odpowiedzialności, implikacji penalnych itp) skrywa i zarazem symbolicznie objawia treści nie dające się racjonalnie wyeksplikować: złoża znaczeń archaicznych zmazy jako zła przychodzącego z zewnątrz niby obiektywne wydarzenie w świecie, pogwałcenie tabu, *quasi*-fizyczna właściwość, która bruka i zaraża człowieka. Symbole wzajemnie dopełniają intencji swych znaczeń: późniejsze interpretują wcześniejsze, a wcześniejsze wzbogacają późniejsze. Ten cyrkularny charakter mowy zła ukazuje dialektykę semantyki grzechu między obecnością a negacją, realnością a nicością. Realizm grzechu jako struktury obiektywności i pozycyjności zła zdaje się podejmować znaczenie symbolizmu zmazy, w przeciwieństwie do psychologicznego *fenomenalizmu* subiektywnej świadomości winy. Z drugiej jednak strony zewnętrżność powszechnej sytuacji grzechu wobec wyznania grzeszników przeciwstawia się znaczeniom zmazy jako totalnego zbrukania świętokradcy. Wina — choć skądinąd wydaje się bliższa pojęciowości grzechu w obrazach zbłądzenia, zerwania więzi, zaślepienia — swoim subiektywizmem nawiązuje do pradawnych obrazów zła jako choroby i śmierci.

Dialektyka cyklu przetworzonych znaczeń językowych symboli zła prowadzi do zarysowania takiego pojęcia granicznego, które racjonalnej świadomości wydaje się nie do przyjęcia, a logice wewnętrznie sprzeczne: niewolnej woli — ostatecznej charakterystyki człowieka, "który jest odpowiedzialny oraz zniewolony, więcej, który jest odpowiedzialny za swe zniewolenie"<sup>6</sup>. Wyznacza ono kres relacji konstytuujących symboliczną mowę zła. Wolność przyjmuje na siebie świadomość winy, która z kolei wchłania i podejmuje wyznaczenie grzechu jako zniewolenia i opętania. To zaś odwołuje się do pierwotnego symbolu zmazy wraz z jego potrójną intencją — ona wyznacza struktury niewolnej woli: pozytywność, wewnętrzność oraz zakaźność. W najbardziej wypracowanych pojęciach, takich jak grzech pierworodny z jednej strony, lub kantowskie zło radykalne z drugiej, pobrzmiwają echa paradoksalnego pojęcia niewolnej woli — wolności, która sama siebie zniewoliła.

Czy oznacza to, że po wstępnym dokonaniu rozróżnień leksykalnych, Ricoeur zmierza do zatarcia różnic pojęciowych, podporządkowując je wieloznacznemu terminowi ogólnemu, w którym tracą one typologiczne kontury na rzecz mgławicowej nieokreśloności zła? Przeciwnie: pojęcie niewolnej woli to jakby postulat *in extremis* dynamiki tego języka, dialektyki semantycznych warstw, podejmowania i zerwania sensu. Jest ono jednym z tych hermeneutycznych spętlen, rzucających zwrotne światło na przebieg drogi, która doń prowadziła, i na znaczenie jej figur, które w nim ujawniają swój sens. Niewolna wola tłumaczy wstecz archaiczne wyrazy zmazy, grzechu, poczucia winy: splamienia, demonicznej potęgi, zaślepienia, pychy — one zaś winny zostać użyte jako interpretanty jej niemożliwego zrozumienia, wyznaczniki jej funkcjonowania, które dla pojęciowości racjonalnej na zawsze pozostanie nie do przyjęcia.

Podobne łańcuchy interpretacyjne przeprowadza Ricoeur w odniesieniu do pojęcia grzechu pierworodnego<sup>7</sup>. By podkreślić jego bałamutną racjonalność, nazywa je pseudo-pojęciem. Zarazem rozszerza zakres symbolicznego języka zła poza mowę wyznania i opowieści mitycznej, włączając weń wszelkie poziomy mówienia o złu: zawsze podejmuje ono archaiczne obrazy, zmuszone posługiwać się nimi nawet wtedy, gdy polemizuje z ich sensem. Symbole pierwszego rzędu — leksykalne — przejmują mit, struktura rzędu drugiego; do jego obrazowości odwołuje się pojęciowość gnozy; zaś piętro wyżej — język antygnostyków, pierwszych pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza św. Pawła i św. Augustyna, z konieczności posługuje się terminologią gnostyczką, nadając jej własną interpretację. Dalej, do tych treści odnosić się będą coraz to bardziej zracjonalizowane języki teoretyczne: Leibnizowska teodycea, Hegłowska chytrość rozumu i Karla Bartha teologia lewej ręki Boga. Także rozmaite koncepcje tragiczne: "trzeba, by coś umarło, aby zrodziło się coś większego, nieszczęście jest wszędzie"<sup>8</sup>, ukryte pod postacią logiki systemu czy dialektyki historii, odwołuje się do wyznania i lamentu patetyki, nieprzerwanie obecnego świadectwa mitu.

Grzech pierworodny jest takim wewnętrznie złożonym terminem, który w intencji przekreślenia tragicznej teologii złego Boga, zdaje się przedłużać jej skandaliczne znaczenia. Pseudo-racjonalną argumentacją sugeruje przynależ-

ność do teorii biologicznych (dziedziczność) i prawnych (penalizacja). Jednak jego budowa to wynik podjęcia gnostyckiego przetworzenia opowieści mitycznych, które miało dawać spekulatywną odpowiedź na pytanie o genezę zła. Odmiennym przetworzeniem symbolu mitycznego stała się etyczna wizja zła, wynik refleksji negującej gnostycką spekulację, a wiążącej zło z wolnością ludzką. Ricoeur ukazuje rozbieżność mitycznego pytania o zasadę *unde malum* na gnostyckie pytanie o naturę *quid malum* i etyczne pytanie o wolność *unde malum faciamus*. Przeciw złu jako naturze kosmicznej, jakby samej światowości świata, konceptualizacja wczesnochrześcijańska twierdzi, że zło — nie będąc substancją, naturą, czymś — działa, wchodzi w świat jako czyn, wytwór wolności człowieka. Mīt adamicki udziela obrazowości temu myśleniu, które w miejsce złej natury stawia złą wolę. Jednak także w pojęciowości biblijnej hermeneutyka odkrywa złoża znaczeń starych mītów, tragicznego i kosmologicznego; negatywność zła używa terminologii neoplatońskiej, wspierając się na terminologii gnostyckiej. Ricoeur wydobywa symboliczny sens grzechu pierworodnego rozbierając nawarstwione w nim znaczenia, które czynią zeń symbol — „symbol racjonalny, symbol dla rozumu — tego, co najgłębsze i najistotniejsze w naszym wyznaniu grzechów”<sup>9</sup>.

To, że biblijny mīt upadku stanowi dla hermeneutyki Ricoeura ośrodek symbolicznego koliska mītów zła, nie jest jedynie opcją światopoglądową, religijnym *credo*. Pierwotny chaos, walka dwu równorzędnych zasad, wina tragiczna i nieuchronny konflikt, dwoistość człowieka — nie tylko są w opozycji do antropologii zła jako wydarzenia spowodowanego wolnym czynem człowieka: one niejako wchodzą w zakres znaczeniowy mītu adamickiego, który swą strukturą zdaje się powtarzać także ich objawienia. Interpretacja mītu adamickiego ukazuje w nim dwojakie oblicze zła: ludzkim czynem po raz pierwszy wchodzi ono w byt, lecz równocześnie w jakiś sposób od zawsze już tu jest. Moralnie zły akt wolności rysuje się na tle powszechnej historii zła odwiecznego, zawsze uprzedniego wobec wolnego wyboru. Mityczna akcja rozgrywa się nie tylko pomiędzy grzesznikiem a Bogiem lecz także między wężem i Ewą. Konceptcja odpowiedzialności domaga się uzupełnienia w teologii tragicznej, przywołuje starotestamentowy temat Gniewu Jahwe. Jej rewersem pozostaje pasywność niezawinionego cierpienia, gorsząca historia Hioba. Teogoniczną wizję mrocznej obecności ontycznego zła podejmują konstrukcje onto-teologii, pojmujące zło jako logiczny moment bytu. Ricoeur ukazuje komplementarność tych dwu mītów: neo-teogonia dostarcza logicznego wyrazu tragedii. Współtworzą one odwrotną stronę wyznania winy jako etycznej odpowiedzialności za rozpoczęcie zła tu i teraz.

Typologicznie odmienny od pozostałych, „filozoficzny” mīt orficki, interpretowany z pozycji złożonej symboliki adamickiej, ukazuje w schemacie zewnętrzności zła aspekt zniewolenia człowieka tym, co w nim samym nie jest nim — mimowolnością, koniecznością, przygodnością. Obraz ciała jako więzienia duszy w terminach platońskiej dychotomii idei i materii towarzyszy dziejom chrześcijaństwa, naginając sens mītu adamickiego w kierunku dualistycznej wizji wolności rozdartej pomiędzy irracjonalną siłę natury a aspirację czystego ducha. Dostarcza schematów doświadczeniom alienacji wolności św.

Pawła, Augustyna czy Lutra. Obraz woli spętanej cielesnością w perypetiach osiągnięcia wyzwolicielskiej prawdy, na trwałe wszedł do zbiornika chrześcijańskiej retoryki zła. Prawdopodobnie dopiero Kanta teoria zła radykalnego dała pojęciową przeciwwagę jego filozoficznym rozwinięciom. „Widzę w Kancie filozoficznie kompletne ukazanie tego, że najwyższe zło nie jest prymitywnym pogwałceniem jakiegoś obowiązku, lecz złośliwością, która za cnotę podaje to, co stanowi jej zdradę; zło zła to oszukańcze usprawiedliwienie maksyimy pozorowaną zgodnością z prawem, to fałszywy pozór moralności”<sup>10</sup>. Ricoeurowskie odczytanie Kanta nie zatrzymuje się na etycznej koncepcji zła w granicach moralności, lecz wydobywa intuicje zła radykalnego jako fundamentu wszelkich złych maksym woli, podstawowej skłonności ku złu. Oznacza ona nie naturę, lecz stosunek wolności do prawa, sposób bycia wolności biorący się z wolności. Wolność rozpoczynająca zło współwystępuje z tym charakterem zła, który wydaje się wolność pętać i zniewalać niby jakaś *quasi*-natura. Tu jednak zatrzymuje się filozofia: „pochodzenie tej skłonności ku złu, pozostaje dla nas niedostępne, ponieważ nam musi ona być przypisana”<sup>11</sup>. Myślenie wychodzi od symbolu, dochodzi do aporii.

\*\*\*

Bardzo różnorodne zjawiska nazywane są złem: nieszczyście, niesprawiedliwość, konflikt, bestialstwo, perwersja, śmierć. Rozmaitość form powtarza się na płaszczyźnie przeżyć i fenomenologicznie wydaje się nie do zredukowania. Tradycyjne odróżnienie między złem moralnym a złem fizycznym — złem zadanym a złem cierpianym — potwierdzają analizy odpowiednich struktur, ukazując ich istotową odmienność<sup>12</sup>. Z drugiej strony, filozofia nie może ignorować faktu, jakim jest uporczywa i jakby spontaniczna skłonność naszego myślenia, by wbrew danym doświadczeniom i racjonalnym dystynkcjom, pojmować zło jako pewną mgławicową, niezróżnicowaną jedność. Skoro tą samą nazwą określamy zjawiska, które wydaje się tyleż łączyć, co dzielić, należy zapytać o znaczenie tej językowej tendencji, tak wytrwale opierającej się diakrytycznym wysiłkom rozumu, a ukazującej „kierunek jakiejś jedynej tajemnicy nieprawości, przecucie, że grzech, cierpienie i śmierć wyrażają na wiele sposobów kondycję ludzką w jej głębokiej jedności”<sup>13</sup>. Doświadczenie zmieszania winy i kary, bycia winnym i bycia ofiarą, aktywności i pasywności, odpowiedzialności i zniewolenia, kierują nasze wyobrażenia w stronę jakiejś *quasi*-metafizycznej podstawy każdorazowej aktualizacji zła w świecie, ku pozornie wszechogarniającym tłumaczeniom typu archaicznej teorii odpłaty lub nowoczesnych panmoralizmów czy panlegalizmów. Rozszyfrowanie ich znaczeń jest zadaniem myśli rozumiejącej. Demitologizując oskarżenie<sup>14</sup>, rozdzielając poziomy prawdziwego i fałszywego lęku<sup>15</sup>, Ricoeur postępuje w myśl zasad swej hermeneutyki: zło mówi językiem symbolicznym, dla zrozumienia konkretnego doświadczenia zła, nie wystarczy opis „surowych” danych, trzeba odwołać się do archetypowych postaci stanowiących rezerwuar interpretacyjny naszych przeżyć. Tak wyraża się opór mītu w nas<sup>16</sup>.

## 2. Forma i gwałt

Plan *Filozofii woli* oparty na rozgraniczeniu idealnej formy od realnego spaczenia, wymagał nieustannego podtrzymywania aktu abstrakcji, który tym samym wysuwał się niejako na pierwszy plan, stając się jakby wskaźnikiem powiązania pomiędzy racjonalną eidetyką woli a realną patologią wolności.

Dialektyczna współzależność racjonalności i błędu (albo inaczej wielkości i winy, czy formy i siły, trwania i kryzysu, prawa i przemocy) buduje dynamiczną ontologię *alteritas*<sup>17</sup> oraz organizuje refleksję Ricoeura nad moralnością, historią i polityką. W filozofii praktycznej ukazuje się w postaci antynomii i konfliktów działania, poddanego często sprzecznym kryteriom etyki i pragmatyki. By regulować złożone interakcje osób, procesów, wartości i celów, rozstrzygać ich konflikty, sam formalizm nie wystarcza, choć stanowi pierwszy i niezbędny warunek etyki<sup>18</sup>. Od imperatywnej moralności, której centralnym pojęciem pozostaje uniwersalna forma obowiązku, odróżnia Ricoeur teleologiczną etykę: "żyć dobrze wraz z drugim i dla drugiego, oraz w instytucjach sprawiedliwych"<sup>19</sup>, zbudowaną ze zdań wyrażających troskę (staranie) na poziomach: <ja>, <ty>, <on>: ten trzeci, instytucja". Nakładająca się na płaszczyznę etyczną struktura działania wraz ze swą fundamentalną asymetrią: aktywny podmiot i *patiens*, znoszący lub ulegający działaniu wyznacza schemat zła przemocy. Porzucenie etycznej drogi starania o — wytyczonej moralnym uczuciem szacunku, metafizycznym przeświadczeniem o niewymienialności osób i afektywnym odczuciem sympatii<sup>20</sup> — prowadzi na równie pochyłą gwałtu. Możliwość przemocy czai się także na końcu każdej intencji wykonywania władzy, stosunków dominacji, czy to w odniesieniu międzyosobowym, czy na styku pomiędzy instytucją a jednostką, w relacjach na dystans opartych na człowieczeństwie bez oblicza, gdzie nie pojawia się czynnik uczucia, a jedynie etyczny postulat sprawiedliwości. Możliwość perwersji i gwałtu, dialektyka etyki i pragmatyki, współdziałania i dominacji, jakby konstytutywnie wpisana w rzeczywistość stosunków międzyludzkich, leży u źródeł moralności, jej deontologii i kategoriałności. Na tej płaszczyźnie sytuują się konflikty moralne, to znaczy konflikty z obowiązkiem. Czym innym są konflikty etyczne: konflikty obowiązków, dialektycznie sprzęgnięte z racjonalnością formy tak, jak prawo z grzechem, a wielkość z winą — jakby sam formalizm swym kategorycznym charakterem przyczyniał się do wzniesienia konfliktów. Ricoeur opracowuje ich typologię jako *tragiczność działania*<sup>21</sup>. Modelem pierwszego typu jest *Antygona* w interpretacji szóstego rozdziału *Fenomenologii ducha*, jako tragiczność działania rozdartego pomiędzy tym, co transcendentálne, a tym, co empiryczne. Poza ścierającymi się protagonistami kryją się obiektywne moce, konflikt jest konfliktem ograniczonych cząstkowych punktów widzenia. Typ drugi, powstaje w wyniku odniesienia formalnej reguły do realnej wielości dóbr wyznaczających sfery ludzkiego działania. Wypełnienie pustej formy dobra mnogością szczegółowych dóbr w teleologicznych perspektywach życia dobrego ujawnia ich nierozstrzygalną konkurencyjność, rywalizację kryteriów i instancji rozsądających ich porządek ważności. Typ trzeci wyraża najwyższy stopień tragiczności działania: praktyczne przeciwstawienie uniwersalnej reguły

moralnej (mów prawdę, nie zabijaj) trosce o konkretne osoby. Forma szacunku dla prawa i jakości poważania osoby bliźniego zderzając się, tworzą nierozwiązywalne konflikty. Także sama etyczna intencjonalność okazuje się gorsząco konfliktualna, kiedy etyka odpowiedzialności kłóci się z etyką przekonania<sup>22</sup>. Takie sytuacje budują etykę strapienia — wyznacza ją już nie tyle intencja: żyć dobrze, lecz: cierpieć mniej. Dialektyka formy i konfliktu rodzi patologię.

\*\*\*

Racjonalny wektor formy występuje zawsze w konfiguracji z gwałtem, błędem, kłamstwem czy szaleństwem. Zło nie tylko czai się na obrzeżach bytu, ono zdaje się być jego nieodłączną przygodą: "specyficznego zła" — specyficznego zła<sup>23</sup>. Patologiczny wymiar historii kryzysów i przemocy, polityki jako węzła konfliktów i alienacji, ludzkości opętanej namiętnościami władzy i posiadania, choć logicznie neguje, jednak materialnie nie wyklucza apriorycznej idei porządku prawa i formy. To jakby dwa odmienne style myślenia współistniejące w dialektyce, której sens wskazuje egzystencjalne sprzęgnięcie wielkości rozumu z błędem, realizacji idei z winą. Empiryczne współwystępowanie ujawnia głęboki rzeczywisty związek typu kategoriałnego: każda racjonalność niejako pociąga za sobą swe specyficzne zło w postaci namiętności, błędu, winy czy szaleństwa; każda aktualizacja formy jakby wywołuje działanie sprzeciwiające się jej siły. Dalej "trzeba przyjąć ten paradoks, że największe zło przynależy największej racjonalności, że alienacja polityczna istnieje, ponieważ sfera polityki jest względnie autonomiczna"<sup>24</sup>. Namysł nad istotą władzy, ukazując jej powiązanie ze zjawiskami patologicznymi, każe zastanowić się nad rodzajem relacji pomiędzy władzą a degeneracją władzy. Wygląda ona tak, jakby z wyrodzeniem było strukturalnie wpisane w samą możliwość uskutecznienia władzy jako konieczny rewers jej działania. Polityka, władza, prawo rodzą specyficzne namiętności panowania, totalizmu, imperializmu<sup>25</sup>. Kulminują one w zjawiskach przemocy syntezy politycznej, usiłującej podporządkować sobie wszelką praktyczną aktywność ludzką, oraz syntezy klerykałnej — tyranii przymusowej jednolitości duchowej i moralnej. Pokusa ujednoczenia stanowi nieustanne zagrożenie sfery określonej przez funkcjonowanie władzy; ze struktury poziomej organizacji wspólnych działań wyradza się ona w pionową relację dominacji. Specyficznego zła oznaczają, że państwo, instytucja, grupa społeczna, każdy taki byt kolektywny zbudowany jest w oparciu o dwojakie jakości: będąc wyrazem spełnienia postulatów rozumu, powstaje i utrzymuje się w istnieniu gwałtem i przemocą. Racjonalna forma prawa z jednej strony, a represyjny aparat środków przymusu z drugiej — to dwa nierozdzielne aspekty polityki, o ile nie wszelkiego skutecznego działania ludzkiego.

Rozważania nad racjonalnością i irracjonalnością (złem) w historii i polityce niosą wartość paradygmatyczną. Według analogicznych schematów wszelka wielkość przejawia się wraz ze swym własnym, przez siebie zawinionym wypaczeniem, każdy racjonalny poziom rzeczywistości wydaje się generować swą specyficzną deformację, jakby rodzaj odwetu ślepej siły na inteligibil-

nej formie. W takiej optyce formy i deformacji, gdzie jakość błędu świadczy o jakości racjonalności, eidetyka woli domaga się uzupełnienia w postaci patetyki grzechu i winy, opis struktur racjonalnej wolności — antropologii człowieka ułomnego.

\*\*\*

Co musimy założyć o człowieku, by zdać sobie sprawę z tego, że to poprzez niego zło wchodzi w świat? Na to pytanie odpowiada *L'Homme faillible*<sup>26</sup>, koncepcja człowieka jako bytu pośredniego i pośredniczącego. Oparta na dialektyce perspektywy i sensu, ukazuje ludzkie działania i uczucia jako wyraz dysproporcji człowieka, jego nierówności w stosunku do samego siebie, syntezy skończoności i nieskończoności. Struktury dysproporcji ludzkiej interpretuje Ricoeur według wzoru kantowskiej triady kategorii jakości: rzeczywistość — negacja — ograniczenie; przełożonej na terminy antropologii ułomności: afirmacja pierwotna — różnica egzystencjalna — mediacja ludzka, na poziomach poznania, działania i odczuwania. Jako pierwsze idą pojęcia pozytywne, fundamentalne tak otwarcia się na rzeczywistość, jej afirmacja: zgoda, całkowitość, szczęście. Wyznaczają one transcendentálny horyzont poznania, wspólny horyzont my w działaniu, ukazują intencjonalność zawartą w dziele: antycypację szczęścia — radość. Drugi krok to egzystencjalna negacja tej pierwotnej afirmacji. Nie jest ona absolutną opozycją, wykluczającą lub przekreślającą, lecz negacją w afirmacji. Przejawia różność i różnorodność bytu, różnicę egzystencjalną pomiędzy mną a innym. Stosunek tej różnicy do negowanej afirmacji jest stosunkiem perspektywy. Perspektywę na jakość człowieczeństwa daje wielość ludzkich świadomości. Egzystencjalna różnica osób i losów przeżywana jest jako przygodności człowieka. Uwewnętrzzona różnica między mną a mną, ukazuje negatywność tego, czym dane jest mi być, uniemożliwiając inne możliwości. Towarzyszy jej poczucie absurdu. W tej perspektywie mój byt znaczy tylko istnienie czyli niekonieczność istnienia. Tu pojawia się cały zastęp przeżyć nazywanych negatywnymi, takich jak brak, strata, żal, rozczarowanie etc. Formalna negatywność idzie w parze z minorowym uczuciem: spinozjański smutek — umniejszanie bytu — zlewa się z afektywnym smutkiem skończoności. Termin trzeci tej dialektyki, ograniczenie, to co najbardziej ludzkie w człowieku, przejawia się jako kruchość, ułomny byt człowieka: "Człowiek jest to radość Tak w smutku skończoności"<sup>27</sup>. Dysproporcja człowieka to jakby jego przynależność jednocześnie do dwu odrębnych porządków. Mimo pierwotnej afirmatywności, człowiek jest bytem rozdartym, dwoistym, nie przystającym do siebie samego, bo będącym w stosunku do siebie jedynie perspektywą: perspektywą sensu, szczęścia, spełnienia. Realizuje się poprzez syntezy, formy działania, dzieła; te zaś, dokonane, stają naprzeciwko niego jako inne. Spełnienie łączy się z alienacją, stawanie się, z oddzieleniem od tego, czym się staje. Istota ludzka okazuje się niepewną syntezą heterogenych czynników, syntezą dynamiczną i niestabilną, zagrożoną rozkładem, wystawioną na zniszczenie. Nie wyjaśniając zła, transcendentálne struktury ułom-

ności wyznaczają możliwe przejścia od neutralnej eidetyki do efektywnej obecności zła.

"Co chce się powiedzieć, kiedy nazywa się człowieka ułomnym? W istocie rzeczy to: że możliwość zła moralnego wpisana jest w konstytucję człowieka"<sup>28</sup>. Antropologiczna możliwość zła daje się trojako rozumieć: jako okazja, pochodzenie lub zdolność do zła. Jako okazja, ułomność wyznacza punkt najmniejszej odporności, słabe wiązanie, przez które zło może przeniknąć w człowieka. Jednak pomiędzy okazją a złem rozpościera się jakościowa przepaść. Jej miarę wyznacza odległość formalnego opisu ułomności od etyki, która przychodzi zawsze już po, zastając już zaistniałą realną opozycję dobra i zła. Zaistnienie zła poprzedza jakiś irracjonalny skok, po którym mediacyjność człowieka nie jest już neutralną strukturą, lecz zadaniem i dramatem. W drugim znaczeniu, ułomność wyznacza rozumienie tego skoku poczynając od możliwości jaką stanowi: zło jest złem ludzkim, określa je człowieczeństwo człowieka, pochodzi od jego jakości. Tak kłamstwo, gadulstwo i obłuda pochodzą od słowa będącego ludzkim przeznaczeniem, tak sofista jest karykaturą filozofa, a konflikt deformacją komunikacji. Przejawy zła pochodzą od paradygmatu istoty, są jakby z niego generowane — degenerowane — w swoistym modusie pseudo. To, co ontologicznie pierwotne, dostępne jest jedynie poprzez aktualną zwyrodniałą postać. W porządku poznawczym — możliwość zła to jego realność — wskazuje ona na postulat idealnej formy pierwotnej w porządku bytu, niejako wtórnie naznaczonej czymś w rodzaju wskaźnika zwyrodnienia. Zło wskazuje na ułomność, intencjonalnie do niej odsyła jako do czystej możliwości poczynając od której jest. Najbardziej pozytywne i najbardziej niejasne treści niesie znaczenie możliwości jako zdolności do zła. Zło tutaj, to jakby dokonywanie się słabości, prześlizgiwanie się, przejście, postępujący podstępnie proces, jaki umożliwia ontyczna ułomność niby pozytywne podłoże stawania się zła, dopełniającego możliwości wewnętrżnej dynamiki kruchej słabości. To właśnie o niej mówią archaiczne mity, postaci pasywności i opowieści o uwiedzeniu, w mowie skandalicznej dla myśli.

### 3. Skandal cierpienia

Skandal zła to — bardziej niż wszystko inne — cierpienie. Zło fizyczne nie daje się zamknąć w obszarze zła moralnego, sprowadzić do kary, bólu, oswoić jako epifenomenalny wskaźnik działania wolności w świecie relacji międzyosobowych. Analizując strukturę zła fizycznego, Ricoeur wydobyla z ich zasadniczą odmienność od struktur zła moralnego. Cierpienie ma charakter pasywny, jest doznawane bez udziału naszej woli, dotyka nas jakby z zewnątrz, lecz dotyka intymnie. Jest w nas, czy raczej nas zagarnia, opanowuje cały nasz byt, odczuwane jako umniejszenie naszej integralności. Zło fizyczne budzi lament. Lament krzyczy dlaczego? i zarazem zawiera w tym samym krzyku: dlaczego ja? Lament cierpienia jest jednocześnie skargą i oskarżeniem.

Mimo wielowiekowych doświadczeń niesprawiedliwości i mimo lamentu niezawinionego cierpienia, myśl ludzka wzdraga się przed tym skandalem,

którym jest cierpienie niewinnych: sama ofiara skłania się, by w złu, które ją dotyka doszukać się czegoś, co pozwoliłoby powiązać je z aktywnością podmiotu, nawet jeśli ta podmiotowość miałaby zostać rozszerzona na strefy podświadomości czy wręcz nieświadomości, dziedzictwa pokoleń czy organizacji życia. Ofiara krzycząc: *dłaczego ja?*, oskarża, domaga się ujawnienia kata, kogoś lub czegoś, co byłoby odpowiedzialne, ponosiło winę za dotykające ją zło. Jednak cierpienie — w przeciwieństwie do bólu — nie daje się zlokalizować, jego "autor" pozostaje nieznany. Potrzeba nazwania winnego może prowadzić do urojeń spiskowych i prześladowczych, albo — do obarczania winą siebie samego w skandalicznym utożsamianiu ofiar z katem. To jest, według Ricoeura, ostatni krąg cierpienia, kiedy w upokorzeniu zanegowana zostaje sama metafizyczna podstawa tożsamości osobowej, cierpienie "doprowadzone do takiej skrajności potwierdza tylko wizję człowieczeństwa, jaką ma kat"<sup>29</sup>. Oskarżając siebie za swe cierpienie, odmawiając sobie godności, tracąc podstawy szacunku dla siebie, człowiek staje się swoim własnym wrogiem, jawi się sobie jako wybraniec zła, sam je sobie zadaje. Na tym najgłębszym i najbardziej mrocznym poziomie cierpienie ukazuje się w nierozdzielalnym splocie z namiętnością i jej podwójnym ostrzem: zadawać cierpienia innym — cierpieć samemu, "*pathos* sąsiaduje z patologią"<sup>30</sup>.

Te sformułowania powtarzają dawne ricoeurowskie analizy poziomów i znaczeń lęku<sup>31</sup>. Lęki poziomu witalnego i lęki psychiczne, narcystyczne lęki współczesnej świadomości neurotycznej, oraz specyficzne lęki poziomu historycznego i kolektywnego: dwuznaczności współczesnego państwa, możliwości bezsensu historii, zagrożenie totalną destrukcją — ukazują ponad etyczną artykulacją lęku zawierającego się w każdym wyborze — najgłębszy poziom lęku pierwotnego: "boję się, że nie będę mógł, boję się, że stanę się pastwą niemocy, pastwą złego czaru, uroku, którego byłbym zarazem autorem i ofiarą"<sup>32</sup>. Lęk cofa się ku dawnym mitom, greckiej tragedii i żydowskiej Biblii<sup>33</sup>. Poza etyką i psychologią, ukazuje się prawdziwe oblicze lęku metafizycznego, który jest lękiem poczucia winy wolności zbłąkanej, wolności spętanej, zawrotu głowy wobec groźby nicości.

Można także w ostatnich wypowiedziach Ricoeura o cierpieniu widzieć rodzaj powrotu do tamtych fenomenologicznych opisów, które jako minorowe świadectwo afektywności rozsadały abstrakcyjną ramę eidetyki woli. Na poziomie praktycznym, odczuwane jako negatywność "rozdzierająca" jedność bytu, "zerwanie pierwotnej harmonii", "sekretna rana"<sup>34</sup> — coś więcej niż tylko negatywny moment zawarty w każdej afirmacji czegoś wobec czegokolwiek innego, bolesna, patetyczno-patologiczna tonacja, która objawia w *cogito* nie działanie, lecz doznawanie, cierpienie, *passion*. Najpierwotniejszym *pathosem* — cierpieniem jest męka cielesnego istnienia. Jej trzy wymiary: charakter, nieświadomość, życie, objawiają się w postaci trzech rodzajów smutku: smutku skończoności, smutku bezkształtu i smutku przypadkowości. Jednakże w ramach eidetyki, cierpienie pozostaje momentem asymilowanym w dialektyce działania i doznawania. Przedhermeneutyczne analizy Ricoeura ujmują je jako afektywny odpowiednik ontologicznej struktury denegacji: podwójnej negacji, na której ma się opierać egzystencjalna sytuacja wolności wcielonej. Wolność

działająca jest tu negacją drugiego stopnia, negacją tych negacji, które mogłyby ją zniweczyć. A więc wobec negacji, jaką stanowią same z siebie obiektywne okoliczności i empiryczne uwarunkowania, wobec negacji, którą konstituuje sam formalny charakter wyboru, będącego ze swej istoty koniecznością odrzucenia tyłu pozostałych możliwości; wobec pokusy absurdalności zawartej w uporczywym pytaniu *kim jestem i dlaczego jestem taki?*, wobec wirtualności szaleństwa czającego się na obrzeżach tej dwoistości, która jest podstawą mej odpowiedzialności za siebie, lecz może doprowadzić do dezintegracji psychicznej, rozkładu władz duchowych; także wobec cierpień cielesnych, które najjaśniej wyrażają kruchość i nietrwałość złożoności mej organizacji, wielości zagrażającej rozpadem, rozciąłości umożliwiającej ból i niebyt; wobec wzrastania, które jest niczym innym jak starzeniem się, jednym tylko z przejawów destrukcyjnej mocy trwania, inaczej objawiającej się w postaciach nieodwracalności działania czasu, niecierpliwości oczekiwania czy czasu obawy; wobec poczucia nienaturalności mej śmierci i przypadkowości mego narodzenia; wobec tej różnorodnej pierwotnej negatywności, jaką cierpię w trwodze i przerażeniu, moja wolność odpowiada swoją negacją. Ten sprzeciw wolności negującej to, co ją neguje, jest zatem aktywną afirmacją siebie, wpisuje cierpienie jako afektywną modalność dialektyki egzystencjalnej.

Powrót do tematu pasywnej negatywności cierpienia sytuuje się w zgoła odmiennym horyzoncie antropologii analityczno-hermeneutycznej<sup>35</sup>, która refleksywne poszukiwanie tożsamości umieszcza w perspektywie doświadczenia językowego wielości podmiotów i wielości rodzajów podmiotów, ich wielopłaszczyznowych interakcji. Byt ludzki, osoba, wyraża się nie tylko w podmiotowej aktywności lecz i w pasywności doznawania; nie jest samotnym *ego*, gdyż konstituuje się w międzypodmiotowych relacjach dialogicznej intencjonalności. To są dwie osie wytyczające drogi refleksji nad cierpieniem w najnowszej fazie filozofii Ricoeura: *działanie* — doznawanie oraz *ja sam* — drugi. Pasywność cierpienia nie jawi się tutaj jako odwrotna strona aktywności: między działaniem a cierpieniem nie ma logicznej odpowiedniości. Zło fizyczne jest czymś całkowicie innym, jest bezpośredniością, która zlewa się z moim istnieniem ściślej niż *cogito*, utożsamia się z tożsamością cierpiącego. "Cierpię — jestem, bez żadnego *ergo*"<sup>36</sup>.

Cierpienie nie tylko jest skandaliczne dla myśli, jest także paradoksalne, bo z jednej strony wzmacnia poczucie istnienia, jest istnieniem do żywego, z drugiej — ogarniając całość osoby, zdaje się podważać ją w tym, co stanowi jej najgłębszą istotę. Będąc pozytywnie obecne w niepodważalnej oczywistości odczucia, każe mówić o sobie w kategoriach negatywnych: oddzielenia, zerwania, izolacji. Bezpośredniość cierpienia jednocześnie okazuje się naruszeniem pewnej zasadniczej intencjonalności, negatywnym wzmocnieniem bieguna odmienności w relacjach komunikacji oraz kwestionuje moją aktywną podmiotowość, jest okaleczeniem zdolności działania. Ricoeur wydobywa negatywne znaczenia jego pozytywnych postaci na obydwu osiach. Cierpienie zrywa symetrię dialogicznej relacji *ja* — drugi<sup>37</sup>: wyrzywa mnie z niej, bo cierpiąc jestem jedyny, całkowicie inny niż inni. Nikt nie może tak jak ja zrozumieć mego cierpienia, komunikacja staje się niemożliwa, inni mogą być tylko

wrogami. Ostatni krąg piekła cierpienia osiągam, uznając go za swe przeznaczenie, ja — wybraniec cierpienia. To tutaj właśnie patologia zaraża aktywność podmiotu u samych jej źródeł; sam zadaję sobie cierpienie, jestem dla siebie innym, którego niszcę, który mnie niszczy. Instancje komunikacji ulegają takiemu rozprzężeniu, że krzyk dlaczego ja? jest jednocześnie krzykiem ofiary i kata, winy i skargi. Tutaj następuje punkt przecięcia z drugą osią. Cierpienie, zamykając mnie w niemożliwej do wypowiedzenia skardze, moją sprawność działania redukuje do biernego przetrwania. Odtąd już nie jestem w stanie opowiedzieć historii mego życia, cierpienie niweczy narracyjną konfigurację, tak jak zrywa struktury przekazu. Wreszcie — osiągnąwszy poziom metafizyczny moralnego szacunku osoby ludzkiej — zło cierpienia zwycięża człowieczeństwo człowieka. Nic już nie jest możliwe, kiedy przestaję być dla siebie istotą godną szacunku. W cyrkularnym obłądzeniu samostwarzającej się winy i samozadającego się cierpienia, izolacja ja łączy się z dezintegracją, rozkładowi ulega podstawa przebaczenia i wyzwolenia. Zamknięte w cierpieniu ja traci kontakt z czasowością, odcięte od innych i od siebie samego w patosie chwili — wyraża ją symboliczny gest Syzyfa.

W ten sposób analiza fenomenologii znaków cierpienia powraca do symbolicznej mowy zła. Jak ona cierpienie daje do myślenia, lecz jego sens nie pozwala się przekazać dyskursywnie. Pozostaje odwieczny dylemat między niedyskursywnym lamentem a spekulatywną redukcją, między niekomunikowalnym konkretem cierpienia i grzechu a petryfikującą eksplikacją. "Nie ma chyba potrzeby podkreślać, że zło jest punktem krytycznym wszelkiej myśli filozoficznej: jeśli go pojmujemy, to największy sukces, lecz zło pojęte nie jest już złem, przestało być absurdalne, skandaliczne, poza prawem i poza racją"<sup>38</sup>.

\*\*\*

Na płaszczyźnie międzyludzkiej wspólnego działania, typologię znaków osobistego cierpienia podejmuje dialektyka tolerancji i nietolerancji, kryteriologia tego, co nie może być tolerowane, *intolérable*<sup>39</sup>. Pierwszy krzyk oburzenia: To nie do wytrzymania, tego nie można tolerować! rozlega się na wszystkich płaszczyznach życia zbiorowego: instytucjonalnej (państwa, Kościoła), kulturowej (obyczajów, postaw, poglądów) i teologicznej (prawdy, sensu prawdy). Fenomenologia znaczeń tego krzyku obok figur autentycznego oburzenia złem, które rani wrażliwość i budzi sprzeciw, dostrzega postaci nietolerancji z jej swoistą interpretacją biblijnego: nie pozwól im wejść. Na płaszczyźnie politycznej i obyczajowej dialektyka tolerancji i nietolerancji objawia się jako konflikt aspiracji do prawdy pod przymusem sprawiedliwości; określa formy *intolérable* tam, gdzie ma do czynienia z upodleniem podłością, która nie zasługuje na szacunek, bo sama opiera się na zaprzeczeniu szacunku. Na ostatnim poziomie, najwyższym, gdzie rozgrywa się poszukiwanie prawdy i gdzie stawką jest sens — jakby w myśl maksymy największej godności: największe zło — jedynym, czego rzeczywiście nie można tolerować jest sama tolerancja.

#### 4. Drogi

W swoim namyśle nad złem, Ricoeur przemierza drogą między znakami pierwotnych danych, danymi zawsze już w jakimś językowym kształcie, a kolejnymi figurami interpretacji ich znaczeń. Ta droga rysuje się jako helikoida: na coraz to wyższych poziomach pojawiają się coraz to inne znaki zła, układając się wciąż w podobne konfiguracje — zło, które rozpoczynamy i to, które było tu wcześniej, zło zawinione i niewytlumaczalne, pasywne podłoże i aktywna siła, bezpośrednio konkretne i nieuchwytnie — zło jawi się jako immanentna perypetia ludzkiego bytu i myśli. Filozofia analizuje język, w jakim przemawia, lub ten, w jakim możemy o nim mówić; draży jego paradoksalną semantykę i usiłuje rozwikłać skandal jego pragmatyki. Jednak wciąż wychodząc od danej enigmatycznej a zatrzymując się na aporii, nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytania, których intencją jest uzyskanie wytłumaczenia będącego zarazem usprawiedliwieniem.

Ricoeurowska hermeneutyka, siebie samą pojmując jako jeden z możliwych sposobów postępowania myśli, zaś myślenie wpisując w wielopiętrową konstrukcję ludzkiej aktywności: myśleć — działać — odczuwać, domaga się odpowiedzi na płaszczyźnie praktycznej w działaniu oraz afektywnej — w uczuciu. "Zło jest kategorią działania, a nie teorii. Zło jest tym, przeciwko czemu się walczy, zrezygnowawszy z wyjaśniania go"<sup>40</sup> — to jest jedna droga poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zło. Łączy swoją bezsilność wobec tego, co musi pozostawać surowym faktem, z niezachwianą pewnością praktycznej słuszności swej postawy: "Jest zło. Ale nie potrafię powiedzieć dlaczego. Takie wyznaczenie niewiedzy wydaje mi się posiadać godną uwagi wartość wyzwalającą"<sup>41</sup>. W tej postawie walki, zasadniczo nakierowanej na przyszłość, zło niby potężny anonimowy przeciwnik stoi naprzeciwko nam wszystkim, nieznanym i groźnym. Porażka myśli zmienia się w zadanie dla działania: nie wiemy czym jest zło, ono jest, a nie powinno być, należy z nim walczyć. Zatem "nie wchodzimy z nim w inną relację, jak relacja przeciw"<sup>42</sup>. Ta relacja przeciw ma wszakże podwójny wymiar: walki przeciwko złu oraz nadziei pomimo zła — wbrew złu. To jest druga droga poszukiwania odpowiedzi. Praktycznemu wyznaniu niewiedzy, wyrzeczeniu się spekulacji, towarzyszy świadectwo teologii krzyża. Wobec lamentu niezawinionego cierpienia i samooskarżenia grzesznika, pozwala ona odpowiedzieć: "Bóg tego nie chciał na pewno, nie wiem dlaczego, nie wiem dlaczego..."<sup>43</sup>. Jeśli zło jest w nadmiarze, temu nadmiarowi odpowiada przezwyciężający go nadmiar jakiejś podstawowej afirmacji, wysiłek istnienia wyrażający się: wbrew temu... pomimo to... Jego jedynym uzasadnieniem jest paradoksalna logika nadmiaru wiary, nadziei i miłości: o ileż więcej...



1. *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paryż 1950.
2. Tamże, s. 31.
3. Tamże, s. 32.
4. *Symbolika zła*, PAX, Warszawa 1986.
5. Tamże, s. 139.
6. Tamże, s. 97.
7. Por. *Le Conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Paryż 1969.
8. *Le Mal*, Labor et Fides, Genewa 1986, s. 30.
9. *Le Conflit...*, s. 277.
10. Tamże, s. 299.
11. Tamże, s. 304.
12. Por. *Le Mal*, zwłaszcza ss. 15-16 (oraz) *Skandal zła*, w: "Znak" 427, ss. 48-49.
13. *Le Mal*, s. 17.
14. Por. *Démystifier l'accusation*, w: *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, Paryż 1964.
16. *Skandal zła*, s. 49.
17. Por. *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paryż 1990.
18. Por. *Ethique et morale*, w: *Lectures 1*, Seuil, Paryż 1991.
19. Por. *Osoba: struktura etyczna i moralna*, w: *Zawierzyć człowiekowi*, Znak, Kraków 1991.
20. Por. *Sympathie et respect*, w: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paryż 1986
21. Por. *Soi-même...*
22. Por. *Postface au Temps de la responsabilité*, w: *Lectures 1*
23. *Histoire et Vérité*, s. 249.
24. *Le Paradoxe politique*, w: Tamże, s. 250.
25. Por. *Christ et le sens de l'histoire*, w: Tamże.
26. *L'Homme faillible*, Aubier, Paryż 1960.
27. Tamże, s. 159.
28. *L'homme faillible*, s. 149.
29. *Filozofia osoby*, PAT, Kraków 1992, s. 59.
30. Tamże, s. 60.
31. *Vraie et Fausse angoisse*, w: *Histoire e Vérité*.
32. Podkreślenie moje.
33. Tamże, s. 300.
34. Por. *Le volontaire et l'involontaire*, s. 416 i n.
35. Por. *Soi-même comme un autre*.
36. *Filozofia osoby*, s. 56.
37. Relacyjność i komunikacyjność jest w ricoeurowskiej antropologii *soi* zasadniczo konstytutywna dla ludzkiego bytu.
38. *Kierkegaard et le Mal*, w: "Revue de Théologie et de Philosophie", 1963 IV, s. 292
39. Por. *Tolérance, intolérance, intolérable*, w: *Lectures 1*.
40. *Skandal zła*, s. 51.
41. Tamże, s. 51.
42. Tamże, s. 53.
43. Ricoeur cytuje słowa rabina Kuschnera, tamże, s. 51.

(Summary)  
Between pathos and practice  
Evil in the philosophy of Paul Ricoeur

"Intractability of myth", "form and violence", "the scandal of suffering" are labels of the three approaches to Paul Ricoeur's philosophy of evil. The paper presents the dynamics of its search for sense amongst the signs of primary data through subsequent figures of interpretations of their meaning.

On every level of human activity the specific signs of evil form similar patterns: evil brought into the world by human freedom versus evil which was always there, which is already there (*déjà là*); punishment of the guilty opposed to suffering of the innocent: passive ground and active force; direct and concrete on one hand, and on the other, impossible to grasp.

Exploring this paradoxical semantics in an attempt to understand better the pragmatics of the language of evil, hermeneutic analysis always encounters antinomies of thinking.

Evil demands a justification which cannot be achieved on a purely theoretical level. Pathos of lamentations refers to practice of resistance.

Ks. Roman Rożdżeński

## HEIDEGGER A PROBLEM TAK ZWANEJ JAWNOŚCI BYCIA

### 1. Wstęp

Jak wiadomo, jedną z najważniejszych idei przewodnich myślenia Heideggera było przeświadczenie o tym, że wszelki byt — jako taki — staje się pierwotnie zrozumiały tylko na gruncie już uprzedniej jawności (tj. dostępności dla nas) jego bycia. Ta, już uprzednia, jawność bycia stanowi bowiem jak gdyby światło, dzięki któremu to, co jest (czyli byt) zostaje jak gdyby wydobyte z mroku i ujawnione jako takie. To właśnie miał na myśli Heidegger, gdy pisał na przykład: "...zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia. Wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, prześwituje bycie"<sup>1</sup>. Na innym zaś miejscu stwierdzał odnośnie do metafizyki: "Byt myśli ona jako byt. Wszędzie, gdzie pada pytanie, czym jest byt, on sam jako taki jest na widoku. Metafizyczny sposób przedstawiania (bytu właśnie jako bytu — dodatek R. R.) zawdzięcza tę perspektywę światła bycia"<sup>2</sup>. Bycie przeto jest "...tym, co określa byt jako byt, tym, ze względu na co byt (w jakikolwiek sposób rozważany) jest już rozumiany za każdym razem"<sup>3</sup>.

Otóż, skoro wszelki byt staje się dla nas w ogóle zrozumiały jako taki (tj. jako coś-oto-będącego) tylko na gruncie już uprzedniej jawności (tj. dostępności) dla nas jego bycia, stawia to przed nami następujące pytania:

1) W jaki sposób — zdaniem Heideggera — bycie bytów staje się dla nas dostępne jako takie?

2) Czy rzeczywiście — jak to sugeruje Heidegger — już uprzednia dostępność (jawność) bycia umożliwi nam uprzytomnienie sobie czegoś (czegokolwiek), jako właśnie "czegoś-co-jest"?

Pytania powyższe wskazują na te dwie zasadnicze sprawy, które będą tematem rozważań niniejszego artykułu.

### 2. W jaki sposób bycie staje się dla nas poznawczo dostępne?

W jakim to sposób bycie bytów staje się dla nas poznawczo dostępne? Metafora bycia jako światła — gdy ją uważnie przemyślimy — trafnie obrazuje nam trudność znalezienia odpowiedzi na to pytanie. Podobnie bowiem jak świa-

tło, które "wýdobywając" coś z mroku i czyniąc to coś jawnym, samo pozostaje w ukryciu, tak samo skrywa się i bycie, choć czyni ono jawnym wszelkie coś jako "będące". Ta skryta natura bycia sprawia, że nie sposób do niego poznać — dotrzeć np. aktami jakiegokolwiek oglądu, chociaż przedmiotem takiego oglądu jest dla nas zawsze określony byt: coś, co "jest". Nie oznacza to przecież — zdaniem Heideggera — że bycie nigdy nie jest dla nas poznawczo dostępne. Wskazywał też, iż bycie bytów staje się dla człowieka w ogóle dostępne dzięki rozmaitym tzw. nastrojom, w które on niekiedy popada<sup>4</sup>.

Czymże właściwi są te — opadające człowieka — nastroje?

Otóż, od razu należy podkreślić, że Heidegger pojmował je w sposób ontologiczny, nie zaś psychologiczny. Pojmował on je mianowicie jako pewne określone sposoby (*modi*) bycia człowieka (*Dasein*), nie zaś jako swoiste "zabarwienie uczuciowe" przeżywającej coś ludzkiej świadomości. Każdy przeto konkretny nastrój to dla Heideggera taki sposób bycia człowieka (*Dasein*), w którym jego własne bycie — jak również bycie tego, co on napotyka (ze swego otoczenia) będąc w tym nastroju — zostaje mu bezpośrednio udostępnione. Nastrój to przeto pewna konkretna, zmienna postać właściwego człowiekowi (*Dasein*) sposobu bycia, polegającego na byciu-przezeń-otwartym (tj. "wrażliwym") na bycie wszelkiego bytu, zwłaszcza na swoje własne bycie. Ten, właściwy tylko człowiekowi — i przejawiający się poprzez jego zmienne nastroje — sposób bycia, określał Heidegger terminem *Befindlichkeit* (nastrojowość). Wszystko to razem oznacza po prostu, że człowiek bytuje jako już zawsze apriorycznie nastrojony (tj. uwrażliwiony) na bycie. I tylko dlatego może on to bycie poznawczo uchwycić jako idące jakby ku niemu — od napotykanych przezeń bytów — światło: światło ich bycia.

Nastroje, jako rozmaite konkretne sposoby przejawiania się owej nastrojowości (*Befindlichkeit*), mogą się odmieniać i psuć. Oznacza to jednak przecież tylko, iż człowiek (*Dasein*) już zawsze "jest" — w taki, bądź inny sposób — nastrojowo "otwarty" (wrażliwy) na bycie: jest nań ciągle "otwarty" na sposób takiego lub innego, zmiennego nastroju<sup>5</sup>.

W jakiż to jednak sposób owe konkretne, zmienne nastroje udostępniają człowiekowi bycie napotykanych oto przez niego bytów, jak też i jego własne bycie? Jak ujmował tę sprawę Heidegger? Ażeby rozjaśnić tę sprawę, przyjrzyjmy się temu bliżej na przykładzie, analizowanego przez Heideggera, nastroju strachu (*Furcht*)<sup>6</sup>. Otóż, ogarnięty nastrojem strachu człowiek (*Dasein*) spontanicznie odkrywa, że napotyka on właśnie przez niego byt, bytuje na sposób bycia-zagrażającym-jego własnym możliwościami bycia-w-świecie, o które mu chodzi. Albowiem człowiekowi (*Dasein*) w jego bytowaniu — pisał Heidegger — "chodzi o" (*geht um*) to jego własne bytowanie, tzn. o jego własne możliwości bycia-w-świecie, ażeby je spełniać i chronić<sup>7</sup>. Odkrywając przeto nastrojowo sposób bycia napotykanego przez siebie bytu, odkrywa on nie tylko swoje własne bycie, jako właśnie bycie-w-tym-nastroju, lecz współodkrywa on wraz z tym ponadto, jakie znaczenie posiada sposób bycia napotykanego bytu dla jego własnych możliwości bycia-w-świecie, o które się troska. Dlatego człowiek (*Dasein*), będąc-w-nastroju-strachu zatroskany o swoje własne możliwości bycia, spontanicznie zachowuje się (tzn. jest) w taki sposób,

ażby chronić te swoje możliwości bycia przed tym, co (nastrojowo) odkrył, jako będące-dlań-zagrażającym.

Te określone — spontanicznie podejmowane przez człowieka (*Dasein*) — sposoby bycia-zachowującym-się tak a tak "ze względu na..." (*Worumwillen*) napotykanego bytu, to właśnie jego określone możliwości bycia-w-oparciu o ten napotykanego bytu. Podejmując spontanicznie te możliwości bycia, ujawnia człowiek (*Dasein*) tym samym, że je rozumie jako "swoje własne" możliwości bycia-w-świecie. Podejmując je bowiem, bytuje on na sposób tych — kolejno przez siebie spełnianych — możliwości bycia. To spontaniczne podejmowanie przez człowieka (*Dasein*) określonych możliwości swego bycia — w oparciu o napotykanego i odkrytego przezeń nastrojowo bytu — określał Heidegger jako "rozumienie bycia" (*Seinsverstehen*).

Tak oto np. nastrój strachu, ujawniając człowiekowi (*Dasein*) sposób bycia napotykanego przezeń bytu, współodkrywa mu zarazem jego własny, złożony sposób bycia, polegający nie tylko na byciu-przezeń-w-tym-nastroju, lecz również na byciu-spontanicznie-podejmującym określone możliwości swego bycia w oparciu o ów napotykanego właśnie nastrojowo bytu. Ilekroć przeto człowiek (*Dasein*) napotyka — będąc w jakimś codziennym nastroju (którego przykładem jest "strach") — jakiś byt ze swego otoczenia, tylekroć odkrywa on sposób bycia tegoż bytu jako polegający — mówiąc ogólnie — na byciu-mu-oparciem dla spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia. Ten sposób bycia bytów, napotykanych przez człowieka w jego codziennym nastrojowym zatroskaniu, określał Heidegger jako "poręczność-do-bycia" (*Zuhandenheit*)<sup>8</sup>.

Tak więc dla człowieka (*Dasein*) bycie-mu-oparciem do bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie, oraz bycie-mu-poręcznym do bycia-podejmującym owe możliwości bycia, to jest dokładnie jedno i to samo.

Wszelkie konkretne coś, które człowiek (*Dasein*) napotyka w swoim codziennym otoczeniu i dzięki codziennym nastrojom odkrywa w zatroskaniu jako będące-mu-poręcznym do bycia, określał Heidegger słowem *Zeug*<sup>9</sup>. *Zeug* to "narzędzie", lecz rozumiane wyłącznie w sposób ontologiczny, nie zaś ontyczny. Idzie tu bowiem o byt, który "jest" na sposób bycia-dla-człowieka "oparciem" do spełniania przezeń określonych możliwości jego bycia-w-świecie, nie zaś o coś, co służy do sprawiania określonych skutków ontycznych, tj. bytowych. Zgodnie też z tokiem analiz *Sein und Zeit*, sposób bycia czegoś (czegośkolwiek), jako jego bycie-oparciem-do... (bycie-poręcznym-do...), wychodzi pierwotnie na jaw w trakcie spontanicznego używania tego czegoś: stosowania tego czegoś do... Używając bowiem tego czegoś do..., człowiek (*Dasein*) bytuje tym samym na sposób określonych możliwości swego bycia, spełnianych oto przezeń w oparciu o ów, poręczny mu byt<sup>10</sup>.

Czy jednak zmienne nastroje, którym człowiek (*Dasein*) jest wydany w codzienności swego bycia, zdolne są mu odkryć bycie jako takie wszelkiego (napotykanego przezeń) bytu? Pytanie to jest tutaj niezwykle istotne. Wszak tylko na gruncie już uprzedniej jawności (tj. dostępności) dla człowieka bycia jako takiego napotykanego przezeń bytów, byty te stają się dla niego pierwotnie pojmowalne jako takie, tj. jako to, co po prostu "jest". Jak bowiem wskazywał

Heidegger: "Aby (...) móc pojąć to, że byt w sposób istotny określany jest przez bycie, samo to, co określa, musi dać się dostatecznie wyraźnie ująć"<sup>11</sup>.

Otóż zdaniem Heideggera, nastroje codziennego zatroskania człowieka (*Dasein*) o jego własne możliwości bycia-w-świecie całkowicie nie są do tego zdolne. Wszak, dzięki tym nastrojom, człowiek (*Dasein*), ilekroć w nie popada, tylekroć odkrywa "w ich świetle" bycie napotykanego przez siebie bytów jako ich bycie-mu-oparciem do spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia-w-świecie, nie zaś ich bycie jako takie. Co więcej, ten ujawniany mu "w świetle" codziennych nastrojów sposób bycia bytów, jakby przesłania mu wówczas ich bycie jako takie. Podobnie też owe codzienne nastroje nie czynią człowiekowi (*Dasein*) jawnym jego własne bycie jako takie, lecz ujawniają mu one to jego własne bycie jako dokonujące się na sposób — spontanicznie przezeń podejmowanych — określonych możliwości bycia-w-świecie. Zaś bycie na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie, nie jest byciem jako takim.

### 3. Nicość jako pierwotna postać bycia jako takiego

Ażeby więc mogło zostać udostępnione człowiekowi (*Dasein*) bycie bytów jako takie — wraz z jego własnym byciem — musi on w pewien sposób zostać "wyrwany" z owych codziennych nastrojów oraz z — uwarunkowanych nimi — sposobów swego codziennego bytowania. Czy jednak tego rodzaju "wyrwanie" go z codzienności jego bycia jest czymś w ogóle możliwym?

Zdaniem Heideggera coś takiego rzeczywiście się dokonuje, ilekroć człowiek (*Dasein*) zostanie ogarnięty przerażliwością nastroju, jakim jest trwoga (*Angst*)<sup>12</sup>. Będąc bowiem w tym nastroju doświadcza on tego, że oto wszelki byt — wraz z jego własnym bytem — jakby mu "się wyslizguje", w tym sensie, że odmawia mu jakiegokolwiek "oparcia", potrzebnego mu wszak do spontanicznego podejmowania jego możliwości bycia-w-świecie<sup>13</sup>. Oznacza to właśnie, że w nastroju trwogi człowiek (*Dasein*) nie może już być w sposób charakterystyczny dla swej codziennej egzystencji. Będąc-wydanym-trwodze, bytuje on wówczas samym tylko byciem-przytomnym (*Dasein*) owemu totalnemu wyslizgiwaniu się mu wszelkiego bytu jako "oparcia".

Najważniejsze dla nas jest tutaj jednak to, że w nastroju trwogi zostaje oto ujawnione strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) bycie jako takie wszelkiego bytu. Gdy bowiem wówczas wszelki byt — wraz z jego własnym bytem — jakby mu "się wyslizguje" jako "oparcie" (nieodzownie mu potrzebne do spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia-w-świecie) i popada dla niego pod tym względem w całkowitą "bezznaczeniowość", to przecież wtedy dopiero ujawnia mu się wyraziście fakt, że ten byt w całości nadal — mimo wszystko — "jest" (bytuje).

To bycie wszelkiego bytu, ujawnione strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) jako jak gdyby "odarte" z jakiegokolwiek znaczenia dla jego własnych możliwości bycia-w-świecie i przez to całkowicie dlań niezrozumiałe, jest właśnie byciem jako takim owego wszelkiego bytu. Trwoga jest przeto rzeczywiście —

zgodnie z tokiem wywodów Heideggera — tym szczególnym nastrojem, który to bycie bytów udostępnia człowiekowi — jako takie — w sposób najbardziej pierwotny. Dopiero też na gruncie tej pierwotnej dostępności (tj. jawności) bycia bytów, wszelki byt staje się dla człowieka w ogóle pojmowalny jako taki, czyli właśnie jako "będący".

Należy jeszcze obecnie doprecyzować — za Heideggerem — w jakiej to postaci owo bycie jako takie wszelkiego bytu zostaje w trwodze pierwotnie udostępnione (tj. ujawnione) strwożonemu człowiekowi. Otóż, strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) nadal chodzi o jego własne bytowanie, tzn. o całość jego własnych możliwości bycia-w-świecie, aby je (kolejno) spełniać. Właściwy nastrojowi trwogi koloryt przejmującej grozy sprawia, że to zatroskanie o własne możliwości bytowania staje się dlań wówczas wyjątkowo dramatyczne. Żaden jednak byt wewnątrzświatowy nie pozwala mu się wtedy odkryć jako to, co go trwoży i w oparciu o co mógłby on spontanicznie podjąć takie sposoby swego bytowania, ażeby — dzięki temu — chronić to swoje bycie przed straszliwością groźby czającej się w trwodze<sup>14</sup>. Wszelki byt — pod tym względem — wyslizguje się mu, "cofa się" jakby przed nim, tzn. odmawia mu jakiegokolwiek oparcia<sup>15</sup>. W tym wyslizgiwaniu się (w "cofaniu się") wszelkiego bytu jako oparcia, którego strwożony człowiek (*Dasein*) tak dramatycznie potrzebuje, pozostaje tylko to jedno: "żadne oparcie" (*kein Halt*)<sup>16</sup>. Trwoga ujawnia przeto strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) bycie jako takie wszelkiego bytu pod postacią "nicości-oparcia". Tak więc "nicość" — jako "nicość oparcia" — stanowi najbardziej pierwotną postać bycia jako takiego (wszelkiego bytu), która to postać bycia ujawnia się człowiekowi (*Dasein*) tylko w nastroju trwogi. Albowiem to właśnie owa nicość-oparcia stanowi źródło tej straszliwej groźby, jaką promieniuje nastroj trwogi.

W oparciu o nicość (tj. nicość-oparcia) niemożliwe jest dla człowieka (*Dasein*) spontaniczne podejmowanie jakichkolwiek możliwości jego własnego bycia-w-świecie. Jedyną przeto możliwością, która dla niego wtedy jeszcze pozostaje, jest możliwość skrajnie przeciwna względem jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie. Jest to mianowicie możliwość własnej niemożliwości bycia w ogóle na sposób jakiegokolwiek możliwości bycia-w-świecie<sup>17</sup>. Mówiąc nieco inaczej: w oparciu o nicość-oparcia strwożony człowiek (*Dasein*) wybiega ku najbardziej własnej, a zarazem najbardziej skrajnej możliwości swego bycia, tzn. ku stale cychającej na niego śmierci, która wszak jest niemożliwością jakiegokolwiek egzystowania<sup>18</sup>. Wszystko to wyraziście wskazuje, że człowiek (*Dasein*) trwoży się w trwodze o swoje własne bycie jako takie<sup>19</sup>. Potwierdza się w ten sposób, iż rzeczywiście człowiekowi (*Dasein*), gdy opadnie go nastroj trwogi, zostaje ujawnione bycie jako takie wszelkiego bytu — w tym również jego własne bycie jako takie.

To ujawnianie się człowiekowi nicości (nicości-oparcia), jako pierwotnej postaci samego bycia, dokonuje się zawsze nie z jego woli. Wszak to całkowicie nie od niego zależy, iż "popada" on niekiedy w nastroj trwogi. W fakcie tym — podkreślał Heidegger — ujawnia się skończony charakter właściwego mu bytowania. Heidegger ujął to krótko: "Nasza skończoność sięga tak daleko,

że ani przez nasze postanowienie, ani przez nasze własne chcenie nie potrafimy w sposób pierwotny przenieść się przed oblicze nicości<sup>20</sup>.

#### 4. Jawność bycia (jako nicości) podstawą zrozumiałości wszelkiego bytu jako takiego

Fakt, że bycie jako takie (wszelkiego bytu) ujawnia się człowiekowi (*Dasein*) pierwotnie tylko w nastroju trwogi<sup>21</sup> i to pod postacią nicości, posiada doniosłe konsekwencje dla możliwości czegoś takiego jak "metafizyka". Wszak metafizyka — wskazywał Heidegger — zajmuje się wyłącznie bytem jako takim, ciągle tylko byt — jako taki — jest w niej na widoku<sup>22</sup>. Odnośne zaś pojęcie, czyli pojęcie bytu jako takiego, jest jej pojęciem podstawowym. Wszystko to razem zdaje się wskazywać, że w metafizyce mamy do czynienia z jakimś wyłącznym zafascynowaniem wszelkim bytem jako takim. Okoliczność ta nasuwa obecnie szereg pytań. W jakim to bowiem sposób — u początku metafizyki — pojawia się owa wyłączna fascynacja wszelkim bytem? W jakim to sposób wszelki ten byt zostaje przez człowieka (*Dasein*) pierwotnie uprzytomniony? Jakież to jest zatem pierwotny — czy też "źródłowy" — sens owego wyrażenia "byt jako taki"? A wręczcie: Czy — a jeżeli tak, to w jaki sposób — jawność bytu jako takiego, jak też i wyłączne nim zafascynowanie, jest "dziełem" samej nicości, jako pierwotnej postaci bycia jako takiego?

Otóż nicość, ujawniająca się człowiekowi (przekształconemu trwogą w czyste *Dasein*<sup>23</sup>) jako pierwotna postać bycia wraz z "wyslizgiwaniem się" mu bytu w całości<sup>24</sup>, jest dlań budzącą groźbę, przeraźliwą otchłanią<sup>25</sup>. Tą swoją otchłanną straszliwością nie przyciąga ona do siebie ludzkie *Dasein*, lecz je z niesamowitą siłą odpycha i zmusza jakby do cofnięcia się...<sup>26</sup>. Takie zaś cofnięcie się ludzkiego *Dasein* przed (*Zurück vor*) nicością dokonywać się może jedynie ku bytom. Heidegger tak o tym pisał: "Nicość nie przyciąga do siebie, przeciwnie, jest z istoty swej odpychająca. Ale jej odpychanie jako takie (...) odsyła do bytu. (...) To całkowicie odpychające odesłanie do bytu (...) jest istotą nicości: nicościowaniem"<sup>27</sup>.

Nicość (oparcia), spychając swą otchłanną straszliwością ludzkie *Dasein* ku bytom, kontrastuje przez to siebie zarazem z nimi i w ten właśnie sposób ujawnia je pierwotnie jako to, co jest całkowicie inne niż ona: jako to, co nie jest straszliwą otchłanią i dlatego jest nieodpychające dla ludzkiego *Dasein*. Heidegger pisał: "Nicościowanie nie jest przygodnym zajęciem; jako odpychające odesłanie ku bytowi wyslizgującemu się w swej całości, ono to właśnie ujawnia ów byt w całej jego uprzednio przesłoniętej osobliwości jako coś, co całkowicie inne od nicości, jako jej przeciwieństwo"<sup>28</sup>. Tutaj tkwi źródłowe doświadczenie tzw. różnicy ontologicznej, czyli różnicy jaka zachodzi pomiędzy byciem (jako nicością) a wszelkim bytem.

W taki sposób, dzięki bezpośredniemu kontrastowaniu się nicości (jako pierwotnej postaci bycia) z wszelkim bytem, byt ten staje się oto pierwotnie zrozumiały jako taki. Ta zaś pierwotna zrozumiałość bytu jako takiego polega

na tym, iż zostaje on wówczas uprzytomniony przez człowieka (*Dasein*) jako to, co jest fascynująco inne niż straszliwa nicość: czyli jako to, co jest fascynująco-przyciągające dla ludzkiego *Dasein*.

Wydaje się przeto, że — zgodnie z tokiem analiz Heideggera — pierwotny sens wyrażenia "byt jako taki" (bądź: "byt jako byt") należało by wyłuszczyć mniej więcej następująco: byt jako taki to wszelkie coś (cokolwiek)-będącego-całkowitym przeciwieństwem nicości (nicości-oparcia). Powyższe wyłuszczenie wskazuje na źródłowo ujętą osobliwość wszelkiego bytu jako takiego, czyli na to, dzięki czemu wszelki ten byt staje się — jako taki — źródłowo zrozumiały. Ta osobliwość wszelkiego bytu jako takiego zostaje źródłowo ujawniona człowiekowi (*Dasein*) tylko w trwodze, a to dzięki temu, że — jak pamiętamy — bycie bytów zostaje mu wtedy ujawnione jako takie pod postacią przerażającej go nicości: nicości-oparcia. Albowiem bycie, kontrastując w tej postaci samo siebie z wszelkim bytem, ujawnia wszelki ten byt jako taki w sposób pierwotny. Dlatego to właśnie w codzienności bycia człowieka (*Dasein*) ta osobliwość wszelkiego bytu jako takiego jest jakby zupełnie dlań przesłonięta<sup>29</sup>. Wszak w jego codziennej egzystencji — jak pamiętamy — byty są mu ujawniane nie jako takie, lecz tylko jako "oparcie", poręczne człowiekowi (*Dasein*) do spontanicznego podejmowania określonych możliwości bycia-w-świecie, o które mu chodzi.

A zatem pierwotna jawność samego bycia pod postacią nicości, która bezpośrednio kontrastuje samą siebie z wszelkim bytem, sprawia to, że człowiek może uprzytomnić sobie w sposób pierwotny (źródłowy), czym wszelki ten byt — jako taki — właściwie jest. Czytamy u Heideggera: "W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To "nie zaś nicością", przez nas wypowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnianie się bytu w ogóle; istota tej nicości pierwotnie nicościującej polega na tym, że ona dopiero stawia przytomność wobec bytu jako takiego"<sup>30</sup>.

#### 5. Krytyczne uwagi na temat sposobu, w jaki bycie bytów jako takie zostaje ujawnione człowiekowi (*Dasein*) w nastroju trwogi

W *Sein und Zeit* Heidegger stwierdził wyraźnie, że bycie "jest za każdym razem byciem pewnego oto bytującego"<sup>31</sup>. Nigdy przeto nie występuje ono jako "samo dla siebie", bądź jako "samo tylko bycie" po prostu. Dlatego też, ilekroć mówimy o byciu jako takim, tylekroć idzie nam wtedy o bycie jako takie pewnego oto bytu — bądź też pewnych oto bytów. Zdaniem Heideggera — jak o tym była właśnie poprzednio mowa — owo bycie jako takie wszelkiego bytu zostaje nam ujawnione w sposób pierwotny w nastroju trwogi. Zostaje nam ono wtedy mianowicie ujawnione pod postacią nicości-oparcia, potrzebnego nam

wszak do podejmowania jakichkolwiek bodajby możliwości bycia-w-świecie. Ta pierwotna postać bycia jako takiego wszelkiego bytu zostaje nam w trwodze ujawniona wraz z "wysłizgiwaniem się" nam wszelkiego bytu jako — potrzebnego nam — "oparcia"<sup>32</sup>. Owo wyslizgiwanie się nam w trwodze wszelkiego bytu jako "oparcia" nie polega bynajmniej na tym, że wszelki ów byt "znika" jak gdyby całkowicie. On traci tylko dla nas po prostu wszelkie znaczenie jako potrzebne nam oparcie: traci znaczenie tego rodzaju, lecz przecież sam nie znika. Innymi słowy: W nastroju trwogi bycie bytów jako takie zostaje nam ujawnione pod postacią ich bycia-dla-nas-żadnym oparciem, tzn. pod postacią ich bycia-dla-nas-nicością-oparcia. Można to też lapidarnie wyrazić w stwierdzeniu: W nastroju trwogi bycie bytów jako takie zostaje nam ujawnione pod postacią (po prostu) nicości. Dopiero też na podstawie tak nam udostępnionego w trwodze bycia bytów jako takiego, wszelki byt staje się nam źródłowo zrozumiały jako taki.

Zarazem jednak — jak pamiętamy — owo bycie bytów jako takie, ujawniające się w trwodze ludzkiemu *Dasein* pod postacią budzącej grozę nicości-oparcia, odpycha swą grozą od siebie ludzkie *Dasein* i spycha je ku bytom, które wtedy w całości jakby mu się wyslizgują<sup>33</sup>. Otóż przez to właśnie, że nicość-oparcia, ujawniająca się ludzkiemu *Dasein* wraz z tym wyslizgiwaniem się mu wszelkiego bytu, odpycha jakby od siebie z niesamowitą mocą ludzkie *Dasein* i spycha je ku bytom, kontrastuje ona samą siebie z wszelkim bytem i tak ujawnia źródłowo wszelki byt, jako taki. Ujawnia ona wtedy mianowicie źródłowo wszelki ten byt jako to-co-będące-całkowitym-przeciwieństwem budzącej grozę nicości-oparcia. Czyż nie oznacza to, iż w ten sposób zostaje jednocześnie ujawnione, na czym właściwie polega bycie tego wszelkiego bytu jako takie? Skoro bowiem w trwodze — dzięki nicości — zostaje człowiekowi (*Dasein*) ujawnione w sposób źródłowy, iż wszelki byt "jest" całkowitym przeciwieństwem nicości-oparcia, to wtedy staje się dla niego zarazem jawne w sposób równie źródłowy to, iż bycie tegoż wszelkiego bytu stanowi — jako takie — całkowite przeciwieństwo bycia na sposób nicości-oparcia. Wszak wtedy staje się źródłowo jawne, iż bycie tegoż wszelkiego bytu to — jako takie — jego bycie-całkowitym-przeciwieństwem-nicości-oparcia.

Wydaje się przeto, iż wewnętrzna logika opisywanego przez Heideggera doświadczenia, którym — jego zdaniem — obdarza nas nastrój trwogi, prowadzi nas oto do tych dwóch stwierdzeń:

1) W nastroju trwogi bycie bytów jako takie ujawnia się pierwotnie strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) tylko pod postacią ich bycia-nicością-oparcia.

2) Zarazem jednak w nastroju trwogi owo bycie bytów jako takie zostaje ujawnione strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) pod postacią ich bycia-całkowitym-przeciwieństwem (budzącej grozę) nicości-oparcia.

Okazuje się więc, iż w nastroju trwogi bycie jako takie wszelkiego bytu zostaje ujawnione strwożonemu człowiekowi (*Dasein*) w sposób niepokojąco dwoisty. Skoro zaś — zgodnie z tokiem wywodów Heideggera — bycie bytów jako takie zostaje człowiekowi (*Dasein*) ujawnione tylko w nastroju trwogi, który "wrywa" nas jak gdyby z naszej codziennej egzystencji, stawia to

obecnie przed nami pytanie: Na czym właściwie polega — ujawnione w trwodze — bycie bytów jako takie? Czy polega ono na ich byciu-nicością-oparcia, które to ujawnia się wraz z totalnym "wysłizgiwaniem się" tychże bytów jako "oparcia"? Czy też raczej polega ono na ich byciu-całkowitym-przeciwieństwem-nicości-oparcia, co ujawnia strwożonemu człowiekowi nicość-oparcia, która sama kontrastuje się z wszelkim bytem?

Tak to wszystko wygląda, jak gdybyśmy stali wobec niepokojącego paradoksu, do którego zdaje się nieuchronnie prowadzić logika Heideggerowskiego opisu "doświadczenia", jakim — jego zdaniem — obdarza nas nastrój trwogi, ilekroć nas "opadnie".

Na czym przeto polega bycie jako takie wszelkiego bytu? Czyż nie idzie tutaj o skrajny abstrakt, który uprzytamniamy sobie, ilekroć abstrahujemy od konkretnie przez nas doświadczanych sposobów bycia czegoś (czegośkolwiek) i zatrzymujemy się myślowo tylko na faktie, że to coś po prostu "jest"? Wszak uprzytamniamy sobie, że coś (cokolwiek konkretnego) po prostu "jest", gdy myślowo jakby "pomijamy" konkretnie doświadczany przez nas sposób bycia tego czegoś.

Wskazywało by to, że bycie jako takie, stanowiąc skrajny abstrakt, nigdy nie jest nam dane — wbrew sugestiom Heideggera — w sposób bezpośredni, tzn. jako to, co "dane oto" w odpowiednim doświadczeniu.

## 6. Inne jeszcze krytyczne spostrzeżenie

Okazuje się również, że analizy Heideggera budzą krytyczne zastrzeżenia z innego jeszcze powodu. Oto bowiem analizy te — jak to zostało wskazane już we "Wstępie" — przeniknięte są pewnym fundamentalnym założeniem, które w nich funkcjonuje jako słuszne w sposób oczywisty. Założenie to — jak pamiętamy — głosi: Wszelki byt staje się dla nas — jako taki — zrozumiały tylko na gruncie już uprzedniej dostępności dla nas jego bycia. Mając to właśnie na myśli, pisał Heidegger na przykład: "zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle bycia"<sup>34</sup>.

Czy z tym fundamentalnym założeniem Heideggerowskiego myślenia należy się zgodzić? Ażeby móc tę sprawę rozstrzygnąć, należy obecnie przyjrzeć się bliżej (hermeneutycznemu) związkowi, jaki zachodzi pomiędzy już uprzednią jawnością (tj. dostępnością) dla nas bycia czegoś — a uprzytomnieniem sobie tego czegoś jako "czegoś-co-jest". Postawmy w tym celu pytania: Czy dostępność (tj. jawność) dla nas samego tylko bycia czegoś pozwala nam rzeczywiście — jak to sugerują teksty Heideggera — uprzytomnić sobie to coś jako "coś-będącego"? Czyż nie jest rzeczą oczywistą, że gdyby było dla nas poznawczo dostępne — dosłownie — samo tylko bycie czegoś, tzn. bez samego tego czegoś, to wówczas moglibyśmy uprzytomnić sobie samo tylko to bycie? Czyż nie jest bowiem czymś oczywistym, że w świetle samego tylko bycia jawne dla nas być może samo tylko to bycie? Czyż nie jest równie oczywiste to, że, abyśmy w ogóle mogli uprzytomnić sobie "coś" (cokolwiek konkretnego) jako właśnie "będące", musi nam zostać w tym celu już uprzednio



udostępnione nie tylko "bycie" tego czegoś, lecz również i samo to "coś"? Otóż, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że tylko dlatego potrafimy sobie cokolwiek uprzytomnić jako "coś-będącego" (tj. jako konkretny byt), ponieważ zostało nam ono już uprzednio poznawczo udostępnione zarówno w swoim "coś", jak i w swoim "byciu". Wszak z dostępności dla nas (tj. z jawności) samego tylko — dosłownie! — bycia czegoś, w żaden sposób nie wyniknie — gdyż wynikać nie może — jawność owego czegoś jako "czegoś-będącego".

Bycie jest dla nas zawsze dostępne tylko jako "bycie-czegoś", nigdy zaś jako "samo tylko bycie", czy też jako "bycie-po-prostu". Innymi słowy: Bycie nigdy nie jest dla nas dostępne jako "puste", "beztreściowe" samo-tylko-bycie. Jest ono natomiast dla nas zawsze współdostępne z "czymś", co dzięki temu zostaje przez nas uprzytomnione właśnie jako "coś-co-jest", (jako "coś-będącego").

Czy to, o czym właśnie mowa, nie potwierdza się najwyraźniej w fakcie, że ilekroć oto napotykamy coś konkretnego w naszym codziennym otoczeniu, to zawsze napotykamy to coś jako "coś-będącego-wyglądającym" (np. wzrokowo) tak a tak? A ponadto: Czyż do tego, ażeby coś (cokolwiek konkretnego) tak właśnie napotkać i odkryć w jego byciu-czymś-oto-wyglądającym (np. wzrokowo) tak a tak, potrzebne nam są w ogóle nastroje rozumiane po Heideggerowsku?

#### Przypisy:

1. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, t. zbiorowe, Warszawa 1977, s. 59.
2. Tamże, s. 58
3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, XV wyd., Tübingen 1979, s. 6.
4. Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, IV wyd., Frankfurt am Main 1973, ss. 220 i n.
5. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 134.
6. Por. tamże, s. 140-142.
7. Por. tamże, s. 12.
8. Por. tamże, s. 69.
9. Por. tamże, s. 68 i n.
10. Por. tamże, par. 15, ss. 66-72.
11. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, t. B. Baran, Warszawa 1989, s. 248.
12. Ślusznie wskazuje się na to, że przeprowadzona przez Heideggera analiza trwogi pozostaje w ścisłym związku z jego recepcją myśli S. Kierkegaarda. Por. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, s. 48.
13. Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, II wyd., Frankfurt am Main 1978, s. 111.
14. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 186.
15. Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., s. 111.
16. Por. tamże, s. 111.
17. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 250.
18. Por. tamże, s. 262.

19. Por. tamże, s. 187.

20. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *Budować-mieszkać-myśleć*, op. cit., s. 42.

21. Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., s. 119.

22. Por. tamże, ss. 361 i 373.

23. Por. tamże, s. 111.

24. Por. tamże, ss. 112 i n.

25. Por. tamże, s. 304.

26. Por. tamże, s. 113.

27. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, op. cit., s. 38.

28. Tamże, s. 38.

29. Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., s. 227.

30. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, op. cit., s. 38.

31. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 9.

32. Por. M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., s. 113.

33. Tamże, s. 113.

34. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, op. cit., s. 59

#### (Summary)

#### Heidegger and the problem of the accessibility of being

As is well known, one of the most important leading concepts of M. Heidegger's philosophy was the concept of "being as the light". According to this concept, every "thing-that-is" (*Seiende*), becomes originally understandable to us, as such, only "in the light of being" which has already previously become available to us cognitively. This article aims at an attempt of critical consideration of two questions. First, whether the being of whatever-that-is can be revealed to us in the way suggested by Heidegger. Secondly, it deals with a critical investigation whether the "accessibility of being" alone is really enough to become aware of every existent (*Seiende*) as just being "something-that-is".

Aleksander Bobko

## ZAŁOŻENIA, ZADANIE I GRANICE NEOKANTYZMU NA PRZYKŁADZIE KONCEPCJI FILOZOFII HEINRICHA RICKERTA I EMILA LASKA.

W dziejach filozofii zachodnioeuropejskiej rzeczą normalną jest to, że jedne kierunki filozoficznego myślenia są wypierane przez inne. Czasem jednak zastanawiające jest tempo, w jakim niektóre szkoły traciły swoje wpływy. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia w przypadku neokantyzmu, który po okresie dominacji na uniwersytetach niemieckich w drugiej połowie XIX wieku, na początku nowego stulecia gwałtownie stracił na znaczeniu. Fakt ten można tłumaczyć — jak czyni to np. W. Tatarkiewicz<sup>1</sup> — tym, że w krótkim okresie pojawiło się wtedy wiele niezwykle wybitnych dzieł, które skierowały filozofię na nowe tory (by wspomnieć tylko *Badania logiczne* Husserla, *Pragmatyzm* Jamesa, *Ewolucję twórczą* Bergsona, do tego przełomowe teorie fizyczne Planca i Einsteina). Neokantyzm zarzucali wtedy jego wybitni przedstawiciele, a kierunek ten przez długi czas nie doczekał się nawet jakiegos systematycznego opracowania<sup>2</sup>.

W tym artykule będę próbował pokazać, że niezależnie od zjawisk zewnętrznych, neokantyzm — wychodząc od pewnych przesłanek i w określony sposób formułując zadanie filozofii — sam doszedł do granicy w obrębie której można sensownie stosować wypracowaną przez niego metodę transcendentalną. Do takiej tezy skłaniają studia nad dziełem Heinricha Rickerta — jednego z najwybitniejszych neokantystów. W nawiązaniu do jego myśli, a także do dzieła jego ucznia Emila Laska, będziemy śledzić drogę, która powiodła neokantyzm aż do jego kresu.

Jakie intuicje ontologiczne, jaka wizja świata kryją się zatem u podstaw myślenia neokantyzmu?

Po pierwsze sposób oglądania świata, w którym żyjemy, wyrasta z tradycji wywodzącej się z myśli empiryków angielskich XVIII wieku i przejętej przez Kanta. Wedle niej rzeczywistość jawi się jako nieuporządkowana wielość i różnorodność danych, które pobudzają władze poznawcze podmiotu. Świat możliwego doświadczenia, czyli to, co może stać się przedmiotem percepcji, jest w zasadniczy sposób oddzielony od prawdy. Stąd postrzeganie, czyste odbieranie wrażeń nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. W poznaniu, które ma pretendować do miana poznania prawdziwego, usunięta zostaje niejako na "drugi plan" sfera tego, co poznawane. W centrum uwagi staje natomiast sama struktura poznania, wpisane w nią warunki, które czynią poznanie możli-

wym. W ten sposób filozofia wchodzi w zakres tak zwanych badań transcendentnych — "Transcendentalem nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów"<sup>3</sup>. Klucz do zrozumienia tajemnicy poznania leży nie w tym, co się w poznaniu prezentuje, ale w elementach, które to "coś" formują i porządkują.

Po drugie jednak neokantyzm oparty jest na przeświadczeniu, że w świecie panuje rozumność. Uniwersum nie jest grą "ślepych sił". Przez różnorodność tego, co składa się na całość bytu przenika jakiś rozumny ład. Rozumność, to powiązanie, czy raczej możliwość połączenia różnorodności w pewną całość; to możliwość rozpoznania prawdy i fałszu. Prawda stanowi zatem wewnętrzną strukturę rozumności. Przeciwnieństwem tak pojętej rozumności jest chaos, dowolność, brak podległości jakimkolwiek regułom. Uniwersum o innej ontologii, świat nie-rozumny byłby czymś permanentnie nieuporządkowanym, ciemnym.

Rozumność nie jest jednak "wpisana" w świat, który w potocznym rozumieniu nazywamy światem naszego doświadczenia. Dlatego obraz uniwersum wyłaniający się z takich intuicji jest nie do końca spójny. W "naturę bytu", w to "co jest", wpisana jest pewna istotna sprzeczność. Z jednej strony mamy bowiem ideę rozumności, *logos*, jako "rdzeń bytu", jako "siłę" przenikającą całość bytu. Z drugiej strony stoi rzeczywistość realnie istniejąca, nieskończona różnorodność, która wydaje się nie poddawać tej sile. Sytuacja taka daje do myślenia. Sprzeczność związana z pierwotnym doświadczeniem tego, "co jest" powinna być w jakiś sposób usunięta. I tutaj właśnie zaczyna się właściwe zadanie filozofii.

Zwyczaj się mówi, że klasyczna filozofia rodzi się z podziwu nad światem, z zachwyty jego pięknem, porządkiem, doskonałością. Także Kant daje niejednokrotnie wyraz swojemu podziwowi dla świata, jednak właściwym przedmiotem jego zachwyty jest "niebo gwiaździste i prawo moralne"<sup>4</sup>, a więc *logos*, rozumne prawo, które wprowadza spójność i ład zarówno w przyrodę jak i w świat wolności. Natomiast rzeczywistość jako taka, świat przytłaczający bogactwem wrażeń, stanowi problem, który wyraża się w pytaniu: jak możliwe jest rozumne poznanie (uporządkowanie) tego świata? Filozofia ma ten problem rozwiązać. Bierze ona zatem swój początek z pewnej wewnętrznej niezgodności związanej z widzeniem świata, z konfliktu pomiędzy rozumnością (porządkiem), a różnorodnością (chaosem) bytu. Heinrich Rickert pisze: "Tylko przez filozoficzny system przechodzimy od ateoretycznego chaosu do teoretycznego kosmosu"<sup>5</sup>. Ta sama myśl u Emila Laska znajduje następujący wyraz: "Przez całą historię myślenia rozciąga się próba ostatecznego rozświetlenia i uporządkowania tego, co przeżyte w ogóle, pomyślane w ogóle, czegoś w ogóle"<sup>6</sup>. Intuicję tę można odnaleźć w różnych odmianach chyba u wszystkich neokantystów. Przyjrzyjmy się bliżej zadaniu, które zgodnie z nią stoi przed filozoficznym myśleniem i poznaniem.

W zdroworozsądkowym podejściu do zagadnienia poznania przyjmuje się najczęściej, że poznanie skierowane jest na rzeczywistość, która stanowi podstawowy punkt odniesienia i miarę dla poznania. Prawda jest jakosż zawarta w rzeczywistości, poznanie ma do tej prawdy dotrzeć i wydobyć ją na jaw.

Prawda jest celem poznania. To twierdzenie zachowuje ważność także w neokantyzmie<sup>7</sup>, tutaj nabiera jednak zasadniczo innego znaczenia. Prawda związana jest z rozumnością, wpisana jest w jej strukturę. Dlatego zadaniem poznania nie jest poszukiwanie prawdy w sferze bytu, w świecie, który uważamy zwykle za świat realnie istniejący. Tam prawdy nie ma, bo prawda jest czymś pierwotnym, jest częścią rozumności. Problemem poznania staje się zatem powiązanie tego, co istnieje, z prawdą; wprowadzenie (ukonstytuowanie) prawdy w rzeczywistość. Rickert pisze: "W każdym zdaniu, w którym stwierdzamy o czymś jako o rzeczywistym, dołączamy do spostrzeżonej treści jakąś formę, która nie jest spostrzeżona, i w tym tkwi poznanie"<sup>8</sup>. "Coś poznać", oznacza ująć to "coś" w horyzoncie prawdy, związać z prawdą i tym samym zbudować pojęcie uniwersum jako rozumnej całości. To, co poznawane musi się zatem "dostosować do naszego poznania". Sens stwierdzenia, że prawda jest celem poznania, zostaje więc tutaj dokładnie odwrócony — prawda nie jest wydobywana z rzeczywistości, ale poprzez proces poznania zostaje do rzeczywistości wprowadzana. Fakt ten zwykło się określać za Kantem mianem "przewrotu Kopernikańskiego".

W interpretacji "przewrotu Kopernikańskiego" u poszczególnych neokantystów można się doszukać wielu, często istotnych, różnic. Przykładowo E. Lask pisze: "Oryginalność Kanta zdaje się polegać na tym, że według niego obiektywność zostaje złożona w konieczną i powszechnie obowiązującą subiektywność... W kopernikańskim dokonaniu chodzi ostatecznie o to, że przedmiotowość przedmiotów (*Gegenständlichkeit an den Gegenständen*) idzie na rachunek logicznego obowiązywania"<sup>10</sup>. Obiektywność, a więc i prawda jest konstytuowana za pośrednictwem podmiotu w oparciu o to, co logicznie obowiązuje. Jeszcze dalej idzie w swojej interpretacji H. Rickert, dla którego to, co obowiązuje stanowi sferę wartości całkowicie oddzieloną od istniejącej rzeczywistości. W związku z tym w procesie poznania "poznający Ja-podmiot nie obraca się wokół rzeczywistości, ale jeżeli chce poznać rzeczywistość, ma obracać się wokół teoretycznych wartości"<sup>11</sup>. Warunkiem poznania rzeczywistości jest tutaj myślenie, które sięga do ("obraca się wokół") sfery leżącej poza rzeczywistością, czyli do obowiązujących wartości tworzących oddzielne "państwo sobie". "Kopernikański przewrót" zachowuje także ważność w marburskiej szkole neokantyzmu. Przykładowo dla Natorpa — przedstawiciela tej szkoły — prawo i myślenie jest tym, co w istocie tworzy i utrzymuje w jedności przedmiot poznania: przedmiot "znaczy prawo, znaczy trwająca jedność, w której myślowo połączona jest utrwalona wielość zjawisk"<sup>12</sup>. Pomijając różnice, jedno wydaje się tutaj wspólne — idea "Kopernikańskiego przewrotu" rodzi się z poczucia, że prosta percepcja rzeczywistości uwikłana jest w jakąś permanentną sprzeczność. Zadanie jej przezwyciężenia spoczywa na filozofii, na poznającym podmiocie, który ma możliwość sięgnięcia do sfery wychodzącej poza postrzeganą rzeczywistość. Tym samym w centrum uwagi teorii poznania staje owa nierzeczywista sfera tego, co obowiązuje, oraz poznający podmiot i jego myślenie. W jaki sposób poznający podmiot spełnia stojące przed nim zadanie?

Nie sposób prezentować tutaj zbyt daleko idących szczegółów. Spróbujmy zatem, na ile to możliwe ogólnie, przyjrzeć się temu, jak Rickert i Lask wyobrażają sobie realizację zadania stojącego przed filozofią.

Jak już stwierdziłem Rickert stoi na stanowisku, że rzeczywistość tworzy alogiczną sferę całkowicie oddzieloną od sfery wartości<sup>13</sup>. Rzeczywistość istnieje, natomiast wartości obowiązują. Myślenie sprawia, że dochodzi do zetknięcia się tych dwóch sfer. Myślenie to synteza, która dokonywana jest w akcie wydawania sądu. Stąd spora część rozważań Rickerta skupiona jest wokół analizy sądu<sup>14</sup>. Struktura sądu oparta jest u niego w zasadniczy sposób na rozróżnieniu formy i treści. Treść zawiera w sobie to wszystko, co pochodzi od bytu realnie istniejącego, z jego chaosem, brakiem porządku. Forma natomiast jest "nosicielem rozumności". Przez treść i formę do samego wnętrza myślenia wprowadzony zostaje "ontologiczny konflikt" między ideą rozumności i rzeczywistością realnie istniejącą. Synteza dokonująca się w akcie wydawania sądu ma stworzyć przestrzeń dla integracji tych dwóch czynników. Ogólnie rzecz biorąc analizy Rickerta idą w kierunku wykazania, że forma jest warunkiem możliwości dostępu podmiotu do tego, co składa się na treść. Jednak istota przejścia ze sfery neutralnej wobec prawdy do sfery związanej z prawdą polega na tym, że w myśleniu znika antynomia, którą niosą ze sobą pojęcia formy i treści. Chodzi mianowicie o przeciwstawienie: ogólność — szczegółowość. Treść, to co ją wypełnia, może być przedmiotem przeżycia, bezpośredniego postrzegania. Dlatego — wedle Rickerta — niesie ze sobą to, co radykalnie jednostkowe, niepowtarzalne, naznaczone piętnem szczegółowości<sup>15</sup>. Forma natomiast związana jest z ideą rozumności, dzięki temu wyraża sobą pewną ogólną regularność, prawidłowość. Myślenie polega na ujmowaniu tego, co szczegółowe w odniesieniu do ogólności<sup>16</sup>, poprzez mechanizm łączenia formy i treści wprowadza prawdę do rzeczywistości. Prawdą urzeczywistnia się za pośrednictwem myślenia. Cała teoria poznania Rickerta jest swego rodzaju konstrukcją, która tworzy warunki dla tak rozumianego myślenia.

Punkt wyjścia Laska jest podobny jak Rickerta. Także on widzi zadanie filozofii w badaniu tego, co wychodzi poza sferę rzeczywistości, to znaczy w refleksji nad tym, co obowiązuje. "Powołaniem filozofii i jej całkowicie nowym zadaniem w rozwoju filozoficznej refleksji jest oddzielenie sfery obowiązywania (*Geltungssphäre*) w jej nieporównywalności (do niczego), jako nowego regionu dla filozoficznego namysłu"<sup>17</sup>. Dlatego filozofia ma się zagłębić w to, co wypada poza płaszczyznę bytu, co jest jakimś nie-bytem (*ein Nicht Seiendes*), ale co przecież nie jest niczym (*ein Nichts*)<sup>18</sup>. Owa "ważna" nicość, która staje się dziedziną zainteresowania filozofii, to sfera znaczeń, form, wartości, to królestwo czasowej prawdy. W przeciwieństwie do Rickerta, Lask nie uważa jednak, że sfera ta jest całkowicie wyizolowana od istniejącej rzeczywistości, i że tym samym rzeczywistość jako taka pozostaje w oddaleniu od prawdy. Jest raczej tak, że "złożoność" uniwersum znajduje swoje odwzorowanie w samym pojęciu prawdy, w którym "daje się odkryć pewną dwoistość... Całość prawdy *in concreto* jest całością materiału stojącego w kategoriałnej formie"<sup>19</sup>. Forma i materia są elementami, czy aspektami tej samej obiektywnej struktury. Ich związek nie jest jednak czymś prostym i oczywistym, a stanowi złożony pro-

blem. Aby filozofia mogła ten problem rozwiązać, musi się zająć nie tylko analizą poznania sfery bytu, ale także badaniem poznania sfery tego, co obowiązuje. Tę postulowaną nową gałąź filozofii nazywa Lask "logiką filozofii"<sup>20</sup>. Lask nie przypisuje jednak sferze obowiązywania, czy też poznającemu podmiotowi jakiejś kreatywnej roli w stosunku do istniejącej rzeczywistości. "Oddziaływaniu tego, co logiczne, odmawia on w obszarze bytu wszelkiego charakteru produktywności albo nawet twórczej spontaniczności: misją tego, co logiczne jest ograniczona do teoretycznego legitymizowania zmysłowej różnorodności"<sup>21</sup>.

I znowu, pomimo bardzo istotnych różnic rozumienia zadania filozofii w ujęciu Rickerta i Laska, jedno wydaje się wspólne. Filozofia, aby spełnić stojące przed nią zadanie, musi się oprzeć na irrealnej sferze tego, co obowiązuje.

U Rickerta znajduje to wyraz w stwierdzeniu, że myślenie (akt wydawania sądu) polega na "zajmowaniu postawy wobec wartości"<sup>22</sup>. Relacja łącząca myślący podmiot ze sferą wartości ma charakter aksjologiczny — "każda wartość musi się tak odnosić do podmiotu, że staje się dla niego powinnością"<sup>23</sup>. Środkiem działania wartości, a więc i prawdy, nie jest prezentowanie siebie lecz rodzenie powinności. Myślenie zostaje "związane" przez coś, co "nie-jest", lecz obowiązuje. Prawdą jako wartość ma w sobie dziwną moc: podporządkowuje sobie myślenie za pomocą czegoś, co wychodzi poza sferę istnienia — tym czymś jest właśnie powinność. Powinność nie jest czymś przedmiotowym, nie odnosi się do podmiotu jak coś stojącego-przed nim, nie mówi "ty powinienes". Wyraża raczej jakieś bezosobowe "się powinno", które domaga się respektowania. Tym samym wartość za pośrednictwem powinności wchodzi w strukturę myślenia. Poznanie, czy myślenie uwikłane w sieć tego, "co jest" zatracą się, gubi swój sens, który polega na widzeniu tego, co szczegółowe w odniesieniu do ogólności. Poznanie, aby zachować swój sens, musi poddać się obowiązującej wartości prawdy, która stanowi fundament poznania.

Ale czym jest oparcie się na powinności, co to jest obowiązująca wartość? Problemy te wychodzą już poza obręb tego, o co można sensownie pytać w ramach filozofii transcendentalnej. W ramach tej filozofii pytania konstruowane przy pomocy słówka "co" można kierować jedynie do sfery tego, "co jest", co istnieje. Wartość obowiązuje. W odniesieniu do niej pytanie "co to jest" nie ma po prostu sensu. Rickert wydaje się być tutaj więźniem własnej metody filozofowania, której istota polega na badaniu warunków możliwości, na konstruowaniu coraz bardziej źródłowych założeń. Przy czym źródłowość założenia polega na tym, że nie może być ono pomyślane inaczej, jakkolwiek jego zmiana prowadzi do absurdu. Na początku wskazywaliśmy na założenia ontologiczne. Odnosiły się one do tego, "co jest", do uniwersum i wypływały z najbardziej źródłowych doświadczeń świata, których Rickert bliżej nie analizuje. Na nich oparty był obraz, czy raczej postulat uniwersum jako rozumnej całości. Założenia te nie były jednak wystarczająco źródłowe, zawierały w sobie pewien konflikt. Opierające się tylko na nich pojęcie uniwersum można było pomyśleć inaczej (np. jako chaos, świat absurdu). Wynikała stąd konieczność poszukiwania innych założeń. To skierowało uwagę Rickerta w obszar

teorii poznania. W strukturze założeń epistemologicznych, których tutaj szczegółowo nie omawialiśmy, myślenie (wydawanie sądów) miało być medium, w którym dochodzi do przewyciężenia "ontologicznego konfliktu", w którym to, co szczegółowe, zostaje odniesione do tego, co ogólne. Okazało się jednak, że nie można skonstruować tak rozumianego myślenia jedynie w oparciu o sferę najszerzej pojętej rzeczywistości. Aby móc spełnić swoją rolę, myślenie musi skierować się w stronę wartości, musi poddać się powinności, która wypływa z obowiązujących wartości. Tym samym badania epistemologiczne wskazały na konieczność przyjęcia założeń aksjologicznych, jako najbardziej źródłowych. "Transcendentalna powinność należy do logicznych założeń danego, rzeczywistego bytu"<sup>24</sup>. Tylko w oparciu o aksjologiczne założenia, porządek w sferze rzeczywistości — uniwersum jako rozumna całość — mogą być pomyślane niesprzecznie i z koniecznością.

Wartość jest więc założeniem najbardziej źródłowym, takim, które nie może zostać pomyślane inaczej. Jednak jako założenie jest jedynie formalnym warunkiem możliwości poznania, brakuje jej oparcia na czymś takim, co moglibyśmy nazwać "doświadczeniem wartości". W tym sensie filozofia poznania Rickerta wskazuje na kres możliwości uprawiania filozofii transcendentalnej — filozofia badająca same warunki możliwości musi w ostatecznym rozrachunku oprzeć się na aksjologii, na czymś, co przyjmuje za obowiązujące. To, co obowiązuje, pozostaje jednak dla tej filozofii nieuchwytnie. Samych wartości nie sposób badać przy pomocy metody transcendentalnej<sup>25</sup>.

Z faktu istnienia takiej granicy, przed którą staje filozofia transcendentalna, zdawał sobie sprawę E. Lask — uczeń Rickerta. Szansę wyjścia z impasu upatrywał w projektowanej przez siebie logice filozofii. W wydaniu Kanta i jego następców filozofia transcendentalna badała warunki możliwości poznania sfery bytu (tzn. była "krytyką naturalnie poznającego rozumu"<sup>26</sup>). To doprowadziło ostatecznie badania do sfery niebytu, do tego, co obowiązuje. Chcąc w sposób pozytywny badać sferę obowiązywania, należy przeprowadzić odpowiednio "krytykę filozoficznie poznającego podmiotu"<sup>27</sup>, czyli "zastosować kantyzm powtórnie do samego siebie"<sup>28</sup>. Tym samym filozofia transcendentalna ma wejść niejako na wyższe piętro, ma badać kategorie filozoficzne (tak jak wcześniej badała kategorie bytu), które są "formami form"<sup>29</sup>.

Nie jestem w stanie z całą odpowiedzialnością powiedzieć, na ile pomysł E. Laska stwarza perspektywę twórczego rozwinięcia metody transcendentalnej. Jego dzieło stanowi właściwie tylko zarys programu, a nic nie wiadomo o tym, aby ktoś podążył drogą wyznaczoną przez przedwcześnie zmarłego filozofa.

Dzieje neokantyzmu, powszechne odejście od niego na początku XX wieku, skłaniają raczej ku tezie, że granica przed którą stanęła filozofia neokantyzmu — granicę tę najwyraźniej chyba widać w systemie H. Rickerta — okazała się być granicą nie do przewyciężenia w ramach filozofii transcendentalnej.

Charakterystyczne jest także to, że neokantyzm — pomimo początkowo tak ogromnych wpływów — w istocie nie stanowił trwałej inspiracji dla tych, którzy od niego zaczynali. Filozofowie wychodzący poza granice wyznaczone przez tę szkołę, kierujący swoje badania w nowe dziedziny — jak przykładowo Heinrich Rickert i Ernst Cassirer (filozofia kultury), Nicolai Hartmann (tzw.

nowa ontologia), Hermann Cohen (skrajny idealizm) — w gruncie rzeczy byli zmuszeni zarzucić metodę transcendentalną. Pod tym względem widać zasadniczą różnicę dzielącą neokantyzm od innej — równie bogatej i wewnętrznie zróżnicowanej — szkoły filozoficznego myślenia, mianowicie fenomenologii. Za naczelną ideę fenomenologii można uznać tzw. "zasadę wszelkich zasad" sformułowaną przez Edmunda Husserla: "Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko co się nam w intuicji źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje"<sup>30</sup>. Zasada ta wyznacza kierunek badań polegających na wypracowywaniu metod, które mają umożliwić docieranie do istoty rzeczy i poszerzanie pola możliwego doświadczenia. To, co się prezentuje oczyszczone i ujęte w fenomenologicznym doświadczeniu, niezależnie od problemu jego realnego istnienia, jest ostatecznym oparciem dla wszelkiego myślenia. Można by powiedzieć, że tym, czym w filozofii transcendentalnej było konstruowanie źródłowych założeń, tym w fenomenologii jest poszukiwanie źródłowych doświadczeń. Tym samym fenomenologia daje narzędzie poszerzające niejako pole widzenia. Narzędzie to było i jest z powodzeniem wykorzystywane w różnych dziedzinach i dla różnych celów. Natomiast konsekwentnie stosowana metoda transcendentalna może od pewnego momentu zawęzić pole widzenia. Dla niej bowiem doświadczenie jako takie nie jest źródłem rzetelnej prezentacji, przeciwnie — jest problematyczne i uwikłane w permanentną "niejasność". Dlatego dąży ona do określenia źródłowych warunków możliwości doświadczenia, co — zwłaszcza w przypadku Rickerta wiąże się z przyjęciem pewnych założeń o charakterze aksjologicznym — wyznacza granicę, której już nie sposób dalej badać.

Okoliczności te zdają się w jakiś sposób tłumaczyć powszechne odejście od neokantyzmu, które miało miejsce na początku XX wieku.

#### Przypisy:

1. W. Tatariewicz, *Rozstanie z kantyzmem*, w: *Droga do filozofii*, Warszawa 1972.
2. Za w miarę pełną historię neokantyzmu można właściwie uważać dopiero niedawno wydaną książkę H. L. Olliga, *Der Neokantianismus*, Stuttgart 1979.
3. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. I, s. 86.
4. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 256.
5. H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, s. 11.
6. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1923, t. II, s. 5.
7. Por. np. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, s. 1.
8. Tamże, s. 145.
9. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 31.
10. E. Lask, dz. cyt., s. 29.
11. H. Rickert, dz. cyt., s. 205. Na temat różnicy w interpretacji "przewrotu Kopernikańskiego" u Laska i Rickerta pisze więcej H. P. Sommerhauser, który m. in. stwierdza: "Lask interpretuje Kopernikański przewrót inaczej niż Rickert. Dla niego...kopernikańskie myślenie nie polega na

zależności przedmiotu od podmiotu, ale na konstytuowaniu przez formę materiału w przedmiot" (E. Lask in seinem Verhältnis zu H. Rickert, Zürich 1965).

12. P. Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*, cyt. za M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu*, w: *Studia filozoficzne*, 1983, 10.

13. Por. H. Rickert, *Der Gegenstand...*, s. 260.

14. W Przedmowie do swego głównego dzieła pisze: "Dzieło to powstało z badań nad sądem", *Der Gegenstand...*, s. V.

15. O sposobie rozumienia przez Rickerta tego, co indywidualne, pisze szerzej A. Diersen w książce *Individualität als Kategorie*, Berlin.

16. W tym miejscu narzuca się skojarzenie z intuicją sformułowaną przez Kanta przy charakteryzowaniu władzy sądenia: "Władza sądenia w ogóle, jest władzą myślenia o tym co szczególne, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne". (*Krytyka władzy sądenia*, Warszawa 1986, s. 24).

17. E. Lask, dz. cyt., s. 15.

18. Tamże, s. 20

19. Tamże, s. 39.

20. Tamże, s. 23.

21. I. Dal, *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis zur Kants Philosophie*, Hamburg 1926, s. 22. Zob. także A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii* (Poznań 1990), gdzie autor m. in. trafnie zauważa, że Lask "prowadzi swe rozważania w tonie bardzo obiektywizującym, tzn. rozważa przede wszystkim stronę przedmiotową", s. 56.

22. H. Rickert, *Der Gegenstand...*, s. 185.

23. Tamże, s. 337.

24. Tamże, s. 328.

25. Sam Rickert dostrzega to ograniczenie i w końcowym fragmencie *Der Gegenstand...* pisze: "Filozofia potrzebuje faktycznego materiału, ażeby w nim odnaleźć wartości w ich różnorodności... Tym, gdzie filozofia może doświadczać tego wszystkiego, co rości pretensje do powszechnego obowiązywania, jest kultura w swej różnorodności rozprzestrzeniającej się w historii" (s. 442). Wyjście poza metodę transcendentálną rozumie Rickert jako otwarcie dla badań dziedziny kultury.

26. E. Lask, dz. cyt., s. 22 i 24.

27. Tamże, s. 24.

28. Tamże, s. 90.

29. Tamże, s. 92.

30. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 73.

### (Summary)

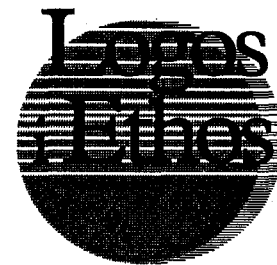
## Suppositions, Goal and Limitations Neokantism on the Base of Heinrich Rickert's and Emil Lask's Philosophy

Neokantism was the most influential philosophical School in German at second half of 19th Century. At the beginning of 20th Century it lost importance very quickly. There were the external (for example appearance of the new great Philosophers: E. Husserl, H. Bergson, W. James) and internal causes of that occurrence. The Article considers only the internal grounds of it.

As example are taken the philosophical Systems of H. Rickert and E. Lask. The article analyses ontological suppositions in these Systems and then the transcendental Method, which is essentially involved in the neokantism. It attempts to show that just this Method considering only Conditions of possibility of Experience delimits philosophical capabilities of Neokantism.



# Portrety



## Maurice Blondel

w stulecie obrony i publikacji *Działania*

Piotr Murzański

### MAURICE BLONDEL

Maurice Blondel urodził się 2 listopada 1861 roku w Dijon. Po skończeniu miejscowego liceum i dwóch latach studiów na uniwersytecie w Dijon (uzyskał tam licencjat z literatury i bakalaureat z nauk prawnych). W 1881 r. wstępuje do École Normale Supérieure w Paryżu, gdzie studiuje pod kierunkiem profesorów Émile Boutroux i Léon Ollé-Laprune. Studia kończy w 1885 r. W 1886 r. otrzymuje tytuł *agrégé de philosophie*, pozwalający prowadzić wykłady z filozofii. Uczy w liceach w Chaumont, Montauban oraz Aix-en-Provence. Daje się poznać jako znakomity pedagog, wywierający ogromny wpływ na swoich uczniów. W 1889 r. bierze urlop i przygotowuje tezę doktorską: swoją słynną pracę *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (*Działanie. Próba krytyki życia i budowy nauki o praktyce*) oraz rozprawę łacińską *De vinculo substantiale et substantia composita apud Leibnitium* (*Więź substancjalna i substancja złożona u Leibniza*). Broni je w czerwcu 1889 r., otrzymując tytuł doktorski. Jego główna teza, *L'Action*, wywołuje początkowo kontrowersje zarówno w kręgach katolickich myślicieli, zarzucających Blondelowi racjonalizowanie religii, jak i w kręgach akademickich filozofów, zarzucających mu wprowadzanie do filozofii czynników irracjonalnych. Odpowiedzią na te zarzuty był opublikowany w 1896 r. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et de la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (*List o wymogach myśli współczesnej w dziedzinie apologetyki oraz o filozoficznej metodzie w badaniu problemu religijnego*). Jednocześnie Blondel znajduje wielu zwolenników swojej filozofii i wywiera wpływ na wielu ówczesnych myślicieli. W tym samym czasie publikuje wiele artykułów, wśród których, obok *Lettre sur...*, najbardziej słynną rozprawę *Histoire et dogme* (*Historia i dogmat*). Z racji niezrozumienia *L'Action* i niechęci racjonalistycznej i pozytywistycznie nastawionego środowiska uniwersyteckiego (któremu trudno było uznać problem działania za temat filozoficzny), Blondel ma problemy z otrzymaniem stanowiska w szkolnictwie wyższym. Otrzymuje je dopiero w 1895 r. w Lille, skąd kilka miesięcy później zostaje przeniesiony na Uniwersytet w Aix-en-Provence. Prowadzi tam wykłady aż do 1927 r., kiedy to, z powo-

du, pogłębiającej się wady wzroku, przechodzi na przedwczesną emeryturę. Będąc uniwersyteckim profesorem, gromadzi wokół siebie grupę filozofów zafascynowanych jego myślą, wśród których znajdują się m. in. J. Paliard, G. Berger, H. Duméry. Jest honorowym przewodniczącym "Société d'Études Philosophiques du Sud-Est" ("Towarzystwa Badań Filozoficznych na południowo-wschodnią Francję"). Zakłada i kieruje przeglądem filozoficznym *Les Études Philosophiques*. W okresie tzw. "kryzysu modernistycznego" oskarżany przez niektórych swych przeciwników o "immanentyzm" (jakkolwiek nigdy żaden z jego tekstów nie został potępiony), Blondel usuwa się od publicznych polemik, pracowicie przygotowując dzieło swego życia (obok *L'Action*), tzw. "trylogię". Jej pierwsza część, 2-tomowe dzieło *La Pensée (Myśl)* ukazuje się w 1934 r., następnie w 1935 *L'Être et les êtres (Byt i byty)* i w 1936-37 r. 2-tomowe, na nowo zredagowane *L'Action*. Dopełnieniem tego dzieła, obejmującego zagadnienia ściśle filozoficzne, jest 2-tomowe dzieło *La Philosophie et l'Esprit Chrétien (Filozofia i duch chrześcijaństwa)*, wydane w latach 1944-46, oraz dwie rozprawy *Le sens chrétien (Świadomość chrześcijańska)* i *De l'Assimilation (O upodobnieniu)*, wydane już po śmierci Blondela, w 1955 r., pod wspólnym tytułem *Exigences philosophiques du christianisme (Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa)*; przygotowywane do druku w wydawnictwie ZNAK). Blondel Zmarł 4 czerwca 1949 r. w Aix-en-Provence.

Punktem wyjścia filozofii Blondela, przedmiotem jego badań i analiz jest działanie rozumiane jako wszelki dynamizm (obejmujący zarówno czynności przedświadome, jak i myślenie oraz kontemplację), dążenie i ruch podmiotu poszukującego samospelnienia. Blondel ostro przeciwstawia się tu wszelkiej filozofii, która na najwyższym miejscu stawia poznanie i myślenie: intelektualizmowi Arystotelesa (po części również św. Tomasza), jak i racjonalistycznej filozofii Spinozy i Hegla. Przeznaczenie człowieka, sens jego życia realizuje się w praktycznym działaniu, a nie w teoretycznym poznaniu. Pierwszym problemem więc, jaki winna podjąć filozofia godna swego miana, to znaczy zajmująca się tym, co w najwyższym stopniu dotyczy człowieka, jest problem działania (problem moralny). Filozofia nie może zamknąć się w swojej pojęciowej wiedzy; musi być zakorzeniona w życiu i sama z kolei winna wpływać na życie.

Będąc pod wpływem Ollé-Laprune, Blondel widział swoje zadanie jako dzieło moralno-apologetyczne. Pobyt w École Normale, gdzie panowała racjonalistyczna (kantowska) i pozytywistyczna filozofia, przekonał go o wielkiej potrzebie takiego dzieła, jak również o konieczności poddania go ostrym wymogom współczesnej myśli krytycznej, podporządkowania zadania moralnego i apologetycznego ścisłym wymogom filozoficznej metody. Uważał on, że wielką zdobyczą myśli nowożytnej była idea filozofii w pełni autonomicznej i krytycznej, która jako taka sama wyznacza swoje granice. Takie określenie filozofia zawdzięcza Kantowi. Lecz, zdaniem Blondela, to nie Kant, lecz Spinoza wywarł największy wpływ na współczesną myśl. Spinoza bowiem jako pierwszy postawił problem przeznaczenia człowieka (tzn. jego możliwości i środków osiągnięcia szczęścia) i próbował go rozwiązać za pomocą samego tylko rozumu. Blondel sprzeciwia się jednak zdecydowanie spinozjańskiemu monizmowi, który pomija nieredukowalność działania i życia względem teorii

i nauki. Z doktryny immanencji (monizmu Spinozy czy też Hegla) wyprowadza metodę immanencji (później, by uniknąć wszelkiej dwuznaczności, Blondel będzie ją nazywał metodą implikacji), która będąc całkowicie zgodna z wymogami współczesnej myśli krytycznej prowadzi do konkluzji przeczących doktrynie immanencji.

Metoda immanencji, którą można by nazwać fenomenologią działania, to metoda poszukiwania warunków koniecznych (racji dostatecznych) naszych aktów, usiłująca poprzez analizę działań i wszelkich możliwych postaw przyjmowanych przez świadomość ujawnić wewnętrzną logikę działania i dialektykę dynamizmu podmiotu. Badając wszelkie możliwe postacie dynamiki ludzkiego działania ukazuje ona, że z samego wnętrza naszych pragnień i potrzeb naszej natury w sposób konieczny wyłania się idea Transcendencji, której one wymagają: pełna autonomia zakłada przyjęcie heteronomii. W pełni konsekwentna filozofia prowadzi do hipotezy nadprzyrodzoności: nadprzyrodzonego powołania człowieka i nadprzyrodzonego daru, umożliwiającego człowiekowi wypełnić jego powołanie i zaspokoić jego najgłębsze pragnienia. Ale to nie filozofia rozstrzyga o ludzkim przeznaczeniu — rozstrzyga się ono w rzeczywistych wyborach i praktycznym działaniu każdego konkretnego człowieka.

Filozofia Blondela, zachowując swój ściśle filozoficzny charakter, głęboko inspirowana jest chrześcijańską wiarą i nauką biblijną (w szczególności Nowego Testamentu). Spośród filozofów największy wpływ wywarli na nią Pascal, Leibniz i Maine de Biran. Myśl Blondela wyraźnie sytuuje się w augustyńskim nurcie filozofii (choć początkowo Blondel znał św. Augustyna jedynie pośrednio poprzez swoje fascynacje św. Bernardem z Clairvaux i Pascalem). Podjęcie problemu losu konkretnej jednostki ludzkiej, niczym po omacku szukającej swego szczęścia, odkrywającej swoje ograniczenia i słabości oraz pragnącej nieskończoności - to niewątpliwy wpływ Pascala. Przyjęcie dynamicznej struktury bytu, w szczególności bytu ludzkiego i jego woli, oraz idei więzi substancjalnej łączącej byty zawdzięcza Blondel Leibnizowi. Za Maine de Biranem punkt wyjścia swojej filozofii umieszcza w psychologicznym (refleksyjnym) badaniu dynamicznego podmiotu, wyrażającego się i określającego w kierowanym wola wysiłku pokonywania napotkanych oporów, podporządkowując jednak to badanie ścisłej metodzie, czego brakowało myśli Maine de Birana.

Duży wpływ na Blondela mieli filozofowie zaliczani do francuskiego spirytualizmu: Ravaisson, J. Lachelier, E. Boutroux i L. Ollé-Laprune. Do spirytualizmu, to znaczy wywodzącego się od Maine de Birana nurtu filozofii francuskiej, który odrzucał materializm i determinizm, uznając ontologiczną wyższość ducha nad materią, zaliczany był również sam Blondel. Odrzucał on jednak samą nazwę jako zbyt wieloznaczną i skompromitowaną przez jej nadużywanie (do spirytualizmu zaliczani są m. in. eklektyk V. Cousin, A. Fouillé, M. J. Guyau, H. Bergson).

W swoich filozoficznych badaniach odwoływał się Blondel do najnowszych osiągnięć naukowych, w szczególności psychologicznych i socjologicznych, ale również nauk ścisłych i przyrodniczych. Z drugiej strony,

przygotowując *L'Action*, zajmował się ascetycznymi i mistycznymi doświadczeniami tradycji katolickiej.

Stosunkowo późno, bo dopiero około dwadzieścia lat po obronie *L'Action*, Blondel podejmuje gruntowne studia myśli św. Tomasza. Wywarła ona na nim ogromne wrażenie. Znając ją do tej pory tylko pobieżnie, odkrywał ją na nowo, (przerazająco różną od tej, którą głosili jego następcy, jak pisał Blondel w jednym ze swoich listów), ukazując jej głębokie pokrewieństwo ze swoją własną myślą.

Filozofia Blondela chce być — i jest — filozofią konkretną i integralną. Konkretną, to znaczy odwołującą się i konstruującą na konkretnych faktach i doświadczeniach oraz poddającą się ich weryfikacji. Integralną, to znaczy nie wykluczającą żadnej dziedziny rzeczywistości, żadnego rodzaju poznania poza granice swojego krytycznego badania. Stąd tak ogromne staranie Blondela, by swojej filozofii nadać ramy, które wyznacza dziedzina działania, pozwalające jej przyjąć i znaleźć właściwe miejsce dla każdej filozoficznej, naukowej, egzystencjalnej i religijnej prawdy.

Henry Duméry

## FILOZOFIA DZIAŁANIA

Maurice Blondel urodził się 2 listopada 1861 roku w Dijon, a zmarł 4 czerwca 1949 roku w Aix-en-Provence. W *Ecole Normale Supérieure* studiował pod kierunkiem Ollé-Laprune'a i Boutroux. Plan jego rozprawy na temat *Działania* powstał już w 1882 roku. Obrona pracy doktorskiej odbyła się na Sorbonie 7 czerwca 1893 roku. Owa rozprawa, co do której wydawca zapewniał, że nie sprzeda nawet pięćdziesięciu egzemplarzy, w księgarniach szybko została wyczerpana. Ponownie wydrukowano ją dopiero po śmierci autora. Stało się tak, ponieważ od 1896 roku Blondel był atakowany przez niektórych teologów katolickich. Mimo sprzeciwów Blondel dzięki ogromnemu rozsądkowi, uporczywej pracy i nieustannym korektom stworzył znakomite dzieło, które w końcu zdobyło sobie uznanie zarówno wśród teologów, jak i w kręgach uniwersyteckich. Po uzyskaniu doktoratu w zakresie nauk humanistycznych był wykładowcą na uniwersytecie w Lille. Swoją karierę zakończył jako profesor na mieszczącym się w Aix-en-Provence wydziale humanistycznym marsylskiego uniwersytetu i stąd pochodzi nadawany mu niekiedy przydomek Filozofa z Aix. Swoje ostatnie książki dyktował, straciwszy wzrok. W przededniu swojej śmierci, w wieku osiemdziesięciu ośmiu lat podpisywał jeszcze umowy wydawnicze.

Z wyglądu był niskiego wzrostu, ale krępy, muskularny i barczysty. Dosty słabe zdrowie utrudniało mu wysiłek, zapewniło jednak szacowną długowieczność. Uderzała słodycz jego głosu, harmonia ruchów, siła wzroku (wypisana na czole mądrość, bardzo delikatne rysy dolnej części twarzy i jakby zwrócone do wnętrza oczy potwierdzały, że był urodzonym myślicielem). Ubierając się jak uczeni w jego czasach (nosił brodkę, krótki kołnierzyk i dopinany krawat), hołdował przestarzałej szkole, lecz burgundzka żywiołowość szybko stawała się widoczna na tle surowego stroju.

Pod względem psychicznym miało się do czynienia z człowiekiem wesołym, dowcipnym, przekornym, lecz także pełnym skupienia, refleksyjnym i uczuciowym. Jego reakcje odznaczały się szybkością, siłą, a niekiedy zapalczywością. Ale w tym przypadku chrześcijańskie miłosierdzie poskramiało gwałtowny charakter, utrzymywało go w karności i równowadze. Jednocześnie prawdziwy rozsądek i zawsze czujna rozważa pozwalają Blondelowi unikać nieprzemysłanych i nieskutecznych odruchów. Był dobry i przenikliwy, był szlachetny i życzliwy, zauroczony etyką i sztuką, z gruntu poważny, ale obdarzony bujną wyobraźnią, wybuchowy i posiadający wojownicze przekonania. Nade wszystko posiadał dar wymowy, owego żywego, męznego, porażającego krasomówstwa, które stara się budować w najlepszym sensie tego słowa,

zarazem tłumacząc i przekonując. Krótko mówiąc, ten filozof był apostołem; ten profesor to wychowawca; ten myśliciel to człowiek wierzący. Żył biednie i świątobliwie. Odnosił się do ludzi bardzo przychylnie i uprzejmie, a grzeczność była dla niego płynącym z serca rytuałem. Miał także dar zmuszania rozmówcy do wypowiedzi, rozweselania go, ożywiania, ukazywania go jemu samemu. Nikt spośród tych, którzy mieli z nim kontakt, nie mógł zapomnieć uroku jego słów ani troski, jaką okazywał, aby rozbudzić w każdym właściwe mu powołanie. Jego nauczanie ukształtowało takich mistrzów jak Henri Bremond, Jacques Paliard, Auguste Valensin, Méhémet-Ali Mulla itd. Przede wszystkim jednak jego działalność zrodziła we Francji i za granicą prąd myślowy, który wciąż pozostaje żywy.

Książka, która uczyniła Blondela sławnym, gdy miał trzydzieści dwa lata, nosi tytuł *Działanie. Próba krytyki życia i nauki o praktyce (L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique)*. Jest to dzieło ciężkie, mroczne i śmiałe. Po jego przeczytaniu tysiące ludzi poczuło się lepszymi. Ale jeżeli etyczne części książki oddziaływały jako środek stymulujący zachowanie, to nie można powiedzieć, żeby bardziej techniczne części książki, te, w których autor wprowadza nową problematykę, zostały zawsze dobrze zrozumiane. Młody Blondel napisał *Działanie* z sercem i to właśnie daje temu dziełu poruszającą moc. Ale pisząc, odwoływał się również do swojego umysłu, do poczucia formalnej ścisłości, do całej swojej kultury. Dlatego *Działanie* to coś więcej niż szereg pouczeń na temat godziwego życia. Jest to także, jest to przede wszystkim usystematyzowana konstrukcja, która zaskakuje śmiałością, równowagą i geometrią. Nieczęsto w klasyce filozofii pojawia się tak dobra kompozycja: wyszukany styl, wartki tok wypowiedzi, mądrze przygotowane zakończenie, sprawna orkiestracja, wyraźne podziały, spójność i wielkie rozmiary całości. Niektóre zagraniczne uniwersytety włączyły *Działanie* do swojego programu studiów. To samo wcześniej czy później stanie się we Francji.

Blondel postanowił, że trzeba zająć się badaniem działania i to badaniem z punktu widzenia samego filozofa. Zamiar powszechny, dawno przebrzmiały, powoli ustępujący nowym kierunkom - tak myślimy w czasach egzystencjalizmu, teorii wolności i obowiązku. Ale jeżeli stały się nam bliskie filozofie konkretne, które w centrum zainteresowania stawiają ludzkie istnienie i związane z nim wartości, zawdzięczamy to po części Blondelowi. Pięćdziesiąt lat przed egzystencjalizmem, przed myślicielami, którzy zajmują się człowiekiem "w sytuacji", postawionym wobec świata i społeczeństwa, Blondel oświadczył, że filozoficzna refleksja musi skupić się na samoistnym życiu ludzkiej jednostki, na jej związkach z innymi, ze wszechświatem, z Bogiem. Jego zamiar nie starzał się, lecz coraz bardziej nabierał aktualności. Jeżeli we francuskiej filozofii otwarły się drzwi ku temu, co człowiek robi w swoim codziennym życiu, ku temu, że ma przyobleczoną w ciało świadomość oraz zajmuje jakieś położenie wewnątrz materialnego i kulturowego świata, to stało się tak, ponieważ Blondel zrobił pierwszy krok. Pod tym względem przedsięwzięcie młodego doktora z 1893 roku osiągnęło swój cel.

Ale jak zbadać działanie? Czy nie wybiega ono poza dziedzinę filozofii? Czy filozofia nie powinna zadowolić się jedynie badaniem świata idei? Blondel

tak nie myśli. Według niego filozofia to wszechstronna krytyka, to analiza, która obiera sobie za przedmiot całokształt ludzkich zachowań. Używając współczesnego stylu powiedzielibyśmy, że to refleksyjna tematyzacja tego, co bezrefleksyjne. Trzeba przez to rozumieć objęcie metodyczną świadomością wszystkiego, czego człowiek rzeczywiście i dobrowolnie dokonuje bez systematycznego przemyślenia. Kiedy jednostka działa albo kiedy myśli o tym, czego wymaga jej działanie, posługuje się oczywiście w tym samym stopniu swoim rozumem i swoją wolą. Kieruje się zatem ideami i wartościami. W pewnym (najszerszym) sensie podejmuje refleksję, ponieważ korzysta z sądów i norm. Jest to jednak, jak mówi Blondel, poznanie perspektywne, bezpośrednie, inicjujące działanie, a nie poznanie retrospektywne, pośrednie, przenikające samo siebie. Refleksja w ścisłym tego słowa znaczeniu to ten drugi rodzaj poznania, które zwraca się ku spontanicznemu poznaniu i poddaje je bezstronnej analizie. Filozofia to właśnie zastosowanie tego typu refleksji, to refleksyjna analiza całego jednostkowego doświadczenia, czyli wszystkiego tego, o czym każdy myśli, czego pragnie i co realizuje w praktyce.

Niebezpiecznie byłoby jednak sądzić, że filozoficzna działalność ogranicza się do szczegółowego rejestrowania albo zapisywania tego, o czym myślimy, czego chcemy i co robimy w rzeczywistości. Filozofia byłaby wówczas czysto opisowa, zadowalałaby się idealnym odtwarzaniem treści ludzkich działań, dostarczając przy tym ramy pojęciowej. Blondel uważa, że taka filozofia-odzwierciedlenie, filozofia-odbitek byłaby nieporozumieniem. Jego zdaniem filozofia nie może być tylko opisowa. Powinna ona stanowić osąd, powinna nie tylko odzwierciedlać ogólny zarys działania, ale odnajdywać jego wewnętrzną konieczność oraz odkrywać dynamiczną zasadę, która je pobudza i doprowadza do celu. Wobec tego filozofia nie tylko poddaje refleksji poszczególne stany duszy albo zachowania, lecz także dostrzega ich związek, ukazuje ich całościowe znacznie oraz ogólną wartość, a co więcej, odsłania właściwą im dialektykę i odwołując się do niej, określa warunki, w których ludzkie działanie może się dokonywać. Jednym słowem: opisawszy formułuje przepis; pokazałszy, co to jest działanie, oświadcza, czym być powinno. Chodzi tu zatem o filozoficzną ocenę, rozważne zajęcie stanowiska, o pewnego rodzaju wezwanie, jakie filozof kieruje do konkretnego człowieka, aby ten usunął ze swojego postępowania wszystko, co nie byłoby zgodne z nakazem refleksji.

Sytuacja filozofii i jej metoda są więc jasne. Filozofowanie żywi się spontanicznym myśleniem i działaniem. Nie zastępuje ich niczym, nie uwalnia się od nich ani nie może ich odepchnąć, nie niszcząc samego siebie. Usiłuje odtworzyć właściwą im rozumność, wydobyć ją na światło dzienne, nadać jej formę i wyprowadzić z niej zasadę, która następnie będzie kategoricznie obowiązywać. Twierząc tak, Blondel unika mylenia filozofii z życiem, abstrakcyjnej refleksji z konkretnym działaniem. Ma to dwojaki skutek: 1) Refleksja nie zajmuje miejsca działania, a teoria nie zastępuje praktyki; idea powinna zawsze odnosić się do rzeczywistości, a poznanie powinno zawsze doprowadzać do pragnień i działań. 2) Życie staje się ludzkie, a działanie staje się wartościowe tylko dlatego, że rozjaśnia się w blasku idei, a co więcej, niesie w sobie ukryty sens i wartość, które go rozświetlają i uzasadniają; nie ma zachowania bez

tkwiącej w nim myśli i nie ma praktyki bez przynajmniej zarysowanej teorii — człowiek nie działa nigdy bez powodu. Przysługa, jaką wyświadcza filozofia, to właśnie wydobywanie na wierzch tej ukrytej myśli i nadawanie maksymalnej ścisłości tej teorii, która domaga się swojego wyrazu. Metodą filozofii jest zatem wyjaśnianie, przez co należy jednocześnie rozumieć formalną systematyzację i poprzedzony refleksją wyrok.

Zapoznawszy się z metodą Blondela, będziemy teraz mogli stopniowo ukazywać dialektykę *Działania*. Zachowajmy w pamięci owo podstawowe rozróżnienie na płaszczyznę idealną i płaszczyznę konkretną: po jednej stronie mamy to, co należy do refleksji (*le réflexif*), po drugiej to, co należy do rzeczywistości (*l'effectif*). Płaszczyzny te, choć odrębne, nie są przez to mniej wzajemnie uzależnione. Zachowują one między sobą związek: pierwsza płaszczyzna jest idealnym odwzorowaniem drugiej, a druga to żywa osłona pierwszej. Jeżeli należy badać działanie, to jest tak po prostu dlatego, że stanowi ono w istocie syntezę obydwu płaszczyzn. Jest ono, jak mówi Blondel, miejscem geometrycznym, gdzie spotykają się ze sobą wszystkie siły żywotne człowieka, potęga jego myśli, bytu i woli. Najdrobniejszy ludzki uczynek ponownie zespala to, co różdziła analiza: idee, skłonności, decyzje i wszystko inne. Analiza nie jest mniej użyteczna przez to, że rozplątuje i różnicuje tę całość. Wykrywa ona jej składniki i ujawnia jej mechanizm. Podstawą dla filozofa jest zatem wyodrębnienie — bez rozdzielania — płaszczyzny metodycznej refleksji i płaszczyzny rzeczywistego działania. Jasne jest jednak, że sama ludzka istota, uczestnicząca w życiu jednostka stara się połączyć to, co filozoficzne badania zmuszone są rozszczepić. Istotnie, rola wolnego wyboru (albo rzeczywistego zobowiązania) to wtopienie porządku norm w porządek osobistego doświadczenia. Gdy zobaczyliśmy, co należy zrobić i jak to należy zrobić, pozostaje to zrobić. Tu w grę wchodzi wybór, który decyduje o urzeczywistnieniu tego, co jest zapisane na płaszczyźnie idealnej. Wybór, stosując się pod każdym względem do poprzedzonej refleksją "normatywności" i do filozoficznego osądu, staje się w ten sposób czynnikiem urzeczywistniającym, wyjaśnia jednak nadal i podlega wyjaśnieniu. Faktyczna wolność nie jest zatem nigdy dla Blondela nieuzasadnionym szaleństwem. Jej zadanie to odnoszenie płynących z refleksji nauk do praktycznej sytuacji i przekształcanie sytuacji w oparciu o te nauki. Dwie wyodrębnione w wyniku analizy płaszczyzny powracają w ten sposób do siebie. Na zakończenie dodajmy, że jeśli ktoś pozostanie wierny idealnym nakazom, to okaże się, że całe jego działanie będzie przeniknięte refleksją, a osiągając całkowitą wolność, stanie się ono mądrością. Wyzwolenie się i wcielenie w życie właściwego prawa oznacza tutaj to samo, ponieważ reguła jest tylko wyrazem wpisanej w działanie wierności wobec siebie. Oto czym obiecuje nam być filozofia działania — zarazem filozofią wolności i filozofią refleksji.

Jednakże na pierwszy rzut oka działanie wydaje się czymś bardzo błahym, nawet tak błahym, że niektórzy nie dostrzegają, jaki stwarza ono problem ani dlatego nieprędko uznaje się jego wartość. Blondel jednak pokazuje, że wszelkie usiłowania, aby je zbagatelizować albo ominąć, wykluczają się wzajemnie. Nie można nie działać i nie można działając nie ponosić odpowiedzialności za swoje czyny. Chciałoby się odłożyć na bok ciężar działania, chciałoby się

porzucić życie i zjednoczyć się z nicością. Lecz taka wola nicości jest raczej nicością woli, bo ta niechęć (*la nolonté*), to pragnienie niebytu są wewnętrznie sprzeczne. Skoro istniejemy, korzystamy z właściwych istnieniu wartości, a skoro czegoś pragniemy, uznajemy to i uznajemy samych siebie. Udawanie sceptycyzmu jest więc złudne, a ukrywanie nieuchronnej aprobaty dla samego siebie niemal śmieszne. Oczywiście samobójstwo jest możliwe, lecz zamiast sprowadzić nicość, wyklucza ją. Gardzi się tym życiem i ucieka się od niego tylko dlatego, że uważa się je za gorsze od swoich żądań. Takie nie zaspokojone, lecz dające o sobie znać żądanie świadczy przynajmniej o tym, że ktoś domaga się więcej, niż jest mu dane, a to znak, że w człowieku istnieje dążenie do polepszenia bytu, które jest całkowitym przeciwieństwem wolań o nicość.

Czy poszukiwanie rozrywki może zatriumfować tam, gdzie rozpacz ponosi porażkę? Też nie. Wyszyczenie wszystkiego, dostrzeganie wszędzie tylko jałowości i marności pozostaje tak samo daremne jak pragnienie unicestwienia. Pod tymi mniej lub bardziej wyszukanyymi gramami kryje się chęć życia, której nie zaspokoi żadne urojenie. W pragnieniu przyjemności (jak również w pragnieniu potęgi) przejawia się wolność, która upija się, ale nie może się zabić, usiłuje zagłuszyć siebie, ale nie doprowadzi ani do całkowitego zapomnienia o sobie, ani do osiągnięcia satysfakcji. Ponadto uciecha dla uciechy, wyśmiewanie się z życia, kosztowanie wszystkich jego słodczy, próbowanie nawet cnoty, aby bardziej zasmakować w rozkoszy nie oznacza wyczerpania wszystkich życiowych możliwości ani wszystkich rozwiązań problemu działania. Bo prawdopodobnie jedynie właściwe rozwiązanie polega na tym, by brać życie poważnie i dokonywać wyboru wartości. A w tym wypadku człowiek szukający rozrywki odrzuca decydującą partię, ponieważ nie godzi się na niezbędny wkład do gry. W dalszej części książki Blondel dowodzi właśnie, że tylko uporządkowanie życiowych wartości nadaje życiu sens i czyni je godnym przeżycia.

Nie możemy prześledzić tego porządkowania szczegółowo. Zaznaczymy tylko z grubsza najważniejsze punkty. Główną domieszkę działania stanowi odbieranie wrażeń, ale byłyby one niczym, gdyby świadomość nie potrafiła ich zinterpretować w chwili, gdy im podlega. Nauka dobrze potrafi ściśle mierzyć wrażenia i ujmować je w szeregu kategorii. Jednakże sama nauka nie jest czystym systemem obiektywnych pojęć i jest możliwa tylko dlatego, że ma swój początek w subiektywności. Otóż mówiąc o subiektywności, mówi się także o wolności. Blondel pokazuje więc, że wszelki determinizm, który spotykamy w naukach albo nawet w samorzutnych próbach kategoryzacji, odsyła nas nieuchronnie ku determinującej jednostce. W ten sposób determinizm i wolność nie wykluczają się. Współistnieją one na różnych płaszczyznach i determinizm jest wytworem wolności. Porządek istnieje tylko dla wolnych jednostek, a im ściślejszy jest ten porządek, tym bardziej wolność utwierdza jego panowanie. Ten odkryty na nowo przez współczesny egzystencjalizm paradoks to zbawienia prawda. Zamiast umieszczać wolność w słabych punktach determinizmu, sytuuje on ją u źródła determinizmu. Tym samym upadają wszelkie zarzuty stawiane pod adresem wolności w imię powiązania zjawisk.

Jeżeli świadomość jest wolna, to jest także wcielona. Działanie to przedsięwzięcie, a także zorganizowana całość. Ludzkie ciało to zorganizowana



całość, która pobudza tę przedsiębiorczość. Jest ono czymś więcej niż narzędziem — jest wolnością uczestniczącą w wysiłku i w spełnieniu dzieła. Ta immanentna obecność wolności w zorganizowanej całości, duszy w ciele czyni z ludzkiej fizjologii psychologię, która jest siłą sprawczą. Znaczące stają się: postawa i ruch, czynne wystąpienie i zawładnięcie światem. Jednakże takie zejście duchowości na poziom organiczny wcale nie dowodzi, że poszczególne części ciała panują nad duchem, pokazuje natomiast, że to duch zmierza do swoich celów nawet w gąszczu biologii. W istocie koordynacja cielesnych reakcji wypływa zawsze z wnętrza świadomości, bez której oddziaływania mielibyśmy do czynienia z ciągiem nie posiadających ze sobą nic wspólnego i ostatecznie nie posiadających znaczenia ruchów. To subiektywność zespała fizyczne zachowanie w jedną całość, rządzi nim i kieruje. Blondel unika w ten sposób dwuznaczności niektórych współczesnych fenomenologów, którzy jak się wydaje, każą myśleć samemu ciału, ponieważ przypisują mu całą odpowiedzialność za naszą więź ze światem. Według Blondela to sposób, w jaki świadomość przyjmuje swoje wcielenie, indywidualizuje ludzką istotę i otwiera ją na wszechświat. Ale ani ciało, ani jego struktury nie ustanawiają same z siebie porządku poznania i działania.

Jako wolna i posiadająca ciało jednostka jest człowiek istotą społeczną. Nie ma subiektywności bez intersubiektywności ani osobowości bez społeczeństwa. Uznawać siebie za podmiot to uznawać jednocześnie innych, uznawać ich podmiotowość, ponieważ samoświadomość rozwija się tylko poprzez przeciwstawienie wobec świadomości czegoś bezosobowego, a tym bardziej międzyosobowego. Gdybyśmy ograniczyli się do uznawania innych za przedmioty naszego pragnienia albo naszej przyjemności, sprowadzilibyśmy ich na poziom rzeczy, odmawiając im w ten sposób niepowtarzalności i życia wewnętrznego. Ale istnieje tylko jeden sposób, aby odkryć podmiotowość innych ludzi. Jest to bezinteresowność przyjaźni albo zapal miłości. Blondel uważa, że naprawdę łączymy się z drugą osobą tylko wtedy, gdy wnosimy się na poziom wzajemnej miłości. Czy fakt, że niektórym filozofom nie udaje się zrozumieć innego, jeżeli nie jest on traktowany jako natręt albo rywal, nie wypływa z niezdolności kochania? Miłość według Blondela jest narzędziem poznania drugiego człowieka, a nawet wszelkiego poznania, bo poznawać to przede wszystkim porzucić stronniczość swojego punktu widzenia, patrzeć z pozycji kogoś innego.

Intersubiektywność przybiera kilka form, spośród których Blondel zajmuje się tylko trzema: rodziną, ojczyzną i ludzkością. Tych trzech typów społeczności wymaga kolejno działanie, które prowadzi w ten sposób do nieograniczonej ekspansji danej osoby. Ale nie trzeba ich wymagać w egoistycznym celu. Trzeba ich wymagać dla nich samych, to znaczy ustanawiać je jednocześnie jako sposoby osobistego rozwoju i powszechnego współistnienia. Dzięki temu każda jednostka będzie mogła rozwijać się, wzbogacając innych, sama przez nich wzbogacana. W końcu osiągnęlibyśmy uznanie wszystkich przez każdego z osobna i każdego z osobna przez wszystkich, co powinno być ideałem ludzkiej wspólnoty.

Jednakże społeczeństwo jest tylko siecią zależności, która zapewnia dialog pomiędzy poszczególnymi osobami. Do tych osób należy popieranie i rozpo-

wszechnianie duchowych wartości. Dlatego właśnie cywilizacja i kultura zawsze wytwarzały techniki, sztuki, etyki, metafizyki i religie na rozmaite sposoby usiłujące zapewnić człowiekowi pożytek, piękno, prawdę albo dobro, których pragnie. Ale ani pożytek, ani piękno nie mogą wystarczyć, a technika jest obosieczną bronią, dobrą lub złą w zależności od użytku, jaki się z niej robi. Sztuka obiecuje więcej niż daje, dostarczając absolutu, ale w postaci symbolicznej. Z kolei etyka jest niewystarczająca, ponieważ jest modelem dobra, a nie samym dobrem. Religia może skierować się ku zabobnym nadużyciom, o ile świadomość zechce ujarzmić absolut, zamiast mu się ofiarować.

Cóż nam więc pozostaje? Czy działanie może spodziewać się, że napotka niedwuznaczne rozwiązanie? Blondel sądzi, że tak, jeżeli jednak nie będzie szukało ostatecznego wyjścia na płaszczyźnie zjawisk. Skoro wyczerpało zapas rozmaitych wytworów ludzkiej przemysłowości i nadal nie zaspokoili swojego głodu, pozostaje mu tylko jedna ucieczka: zwrócić się ku Bogu i mieć nadzieję, że On sam się ofiaruje, aby je zadowolić. Bóg jest czystą, nie mającą ograniczeń wolnością, mógłby więc zezwolić, aby ludzka natura uniknęła swoich ograniczeń. To odwołanie się do Bożego daru nosi w filozofii Blondela techniczną nazwę: hipoteza nadprzyrodzonej. Argumentacja staje się tutaj subtelniejsza, musimy więc powtórzyć ją dokładnie.

Powróćmy do odróżnienia płaszczyzny refleksyjnej i konkretnej. Cóż się teraz dzieje? Z jednej strony Blondel stwierdza, że jednostka pozostaje niezadowolona, nawet gdy zapoznała się z najlepszymi ludzkimi wynalazkami, a co więcej, dowodzi on, że człowiek nie może zadowolić się żadnym ze swoich wynalazków, ponieważ każdy z nich, nawet bardzo udoskonalony, pozostawia go nadal więzieniem własnych ograniczeń. Trzeba więc poszukać czegoś innego. Skoro człowiek ma wszystko, co może mieć dzięki samemu sobie, oczekuje jeszcze i pożąda. Wciąż mamy do czynienia z przerostem pragnień, z nadmiarem wymagań i oczekiwań. Człowiek nie dostrzega jednak, jakie oblicze może przybrać odpowiedź na jego oczekiwania. Z drugiej strony Blondel wie, że zachodnia cywilizacja niesie ze sobą religijne przesłanie historycznego chrześcijaństwa. Otóż to przesłanie obwieszcza, że ludzie mają rzeczywisty kontakt z tym, co nadprzyrodzone. Rodzi się więc myśl, że mogłaby to być odpowiedź na pozostawiony w zawieszaniu problem. W każdym razie byłoby niewybaczalnym błędem, gdybyśmy nie starali się dowiedzieć, czy religia chrześcijańska nie zawiera w sobie klucza do tej ludzkiej zagadki.

Lecz jak ma postąpić w takiej sytuacji filozof i tylko filozof? Wystarczy popatrzeć na pojęcie chrześcijańskiej nadprzyrodzonej jak na zwyczajną hipotezę i poddać je racjonalnej krytyce. Otóż jest to możliwe, ponieważ płaszczyzna refleksyjna nie zakłada rzeczywistości pojęć, które w sobie łączy, a filozofowi daje tylko okazję zbadania wewnętrznej spójności tych pojęć i ich przydatności do spełniania takich lub innych zadań w zakresie spontanicznej świadomości. Przypuśćmy więc, że idea nadprzyrodzonej została uznana za spójną i zdolną określić to przejście do czystej wolności, którego spodziewa się człowiek, a natychmiast, jako idea, stanie się ona możliwa do przyjęcia przez rozum. Gdy filozof przeprowadzi jej krytykę i stwierdzi, że jest ona cenna sama w sobie (nie przekracza to jego roli, bo krytyka idei to jego zawód niezależnie

od tego, jakie jest faktyczne pochodzenie tych idei), ma już tylko do zrobienia jedną rzecz: przedstawia tę ideę konkretnej jednostce, wolnej i odpowiedzialnej świadomości, prosząc ją o sprawdzenie, czy ta idea może jakoś zakwalifikować jej oczekiwanie, rozszyfrować je, nadać mu sens, a następnie wartość. Jeżeli tak, to konkretna jednostka nie będzie mogła się uchylać i będzie musiała wziąć na siebie odpowiedzialność. Filozof nie pozostawi jej miejsca na żadne wykręty. Skoro ludzka jednostka uznała ideę nadprzyrodzoności za zgodną z rozumem, zostanie zmuszona, pod groźbą odepchnięcia wskazań rozumu, a więc przeciwstawienia się samej sobie, do poszukiwania praktycznych form, w jakich może się dla niej urzeczywistnić ta idea. Inaczej mówiąc, dokonana przez filozofa krytyka idei nadprzyrodzoności prowadzi do ścisłego zobowiązania, do nałożonej na konkretną jednostkę powinności, by opowiedziała się za czymś nadprzyrodzonym, jeżeli dostrzeże w nim jakąś część rzeczywistości. Ale filozof jako taki nie widzi tej rzeczywistości. Doświadczyć jej może tylko konkretna jednostka. Do niej należy określenie tej rzeczywistości, rozpoznanie jej i życie nią. Filozof ogranicza się do wypowiedzania hipotezy i do jej oceny właśnie jako hipotezy, po czym zwraca się do samej świadomości i do konkretnego działania, aby dokonać praktycznej weryfikacji.

Streszczając zatem, dokonana przez Blondela krytyka wzorcowej religii unika zarzutów, które były przeciwko tej religii formułowane. Z jednej strony jest ona przeprowadzona w sposób ściśle racjonalny. Nawet analiza pojęcia wziętego z teologicznego słownictwa pozostaje w zasięgu refleksyjnej metody, która działa całkowicie niezależnie. Filozof ma prawo, a także obowiązek poddawania kontroli wszystkiego, nawet kategorii religijnych. Blondel korzysta ze swojego prawa i nie można mu tego odmówić. Z drugiej strony jego krytyka nie wkracza na płaszczyznę konkretnego urzeczywistniania się, nie zagłębia się w rzeczywistość nadprzyrodzonego, co zresztą byłoby wygórowanym roszczeniem. Tylko żywa jednostka działa na płaszczyźnie konkretnej, zmierzając do spełnienia, więc tylko ona może rozpoznać nadprzyrodzone, jeżeli ono istnieje i w razie czego wypowiedzieć się w sprawie jego istnienia. Krótko mówiąc, filozof oświadcza, że nadprzyrodzone jest do przyjęcia na płaszczyźnie refleksyjnej, a na płaszczyźnie konkretnej tylko wolne działanie powie, czy jest ono rzeczywiste. Nie widać, żeby krytyka (albo teologia) mogła coś zarzucić takiemu podziałowi zadań.

Wiadomo, że *Działanie* kończy się uznaniem rzeczywistości tego, co nadprzyrodzone. Jest tak czy nie jest? — zapytał filozof. Jest — odpowiada Blondel, który przemawia w swoim własnym imieniu i zaznacza, że ta odpowiedź przekracza kompetencje filozofii. Nie można było lepiej podkreślić, że zadaniem filozofii jest wskazywanie warunków możliwości samorealizacji, nie zaś dokonywanie tej samorealizacji. Tylko wolność może być sprawczynią takiej samorealizacji. Filozof ogranicza się do refleksyjnego samowychowania, ale nie podejmuje żadnej decyzji zamiast konkretnego człowieka.

Jeżeli tak jest, to widać, że wszelkie ontologiczne urzeczywistnianie zależy od wolnej jednostki. Przejście w byt jest wywoływane przez wybór. Ale jak to wyżej pokazaliśmy, aby ten wybór był ważny, musi on pozostawać w granicach, które narzuca refleksja. Wolny wybór to zawsze wybór poprzedzony re-

fleksją. Sam akt wiary, jeżeli nastąpi, musi być zawsze rozumny, nawet gdy odnosi się do czegoś, co z definicji przekracza rozum. To właśnie sprawia, że Blondel jest przedstawicielem intelektualizmu, a nie woluntaryzmu albo fideizmu, nawet gdy przyznaje pierwszeństwo wolności.

Zarzucano mu jednak, że przypisuje chrześcijańskiemu wyborowi takie samo znaczenie jak wszystkim innym ludzkim, a nawet po prostu naturalnym wartościom. Jest to jednak interpretacyjny błąd. Blondel uważa, że krytyczna refleksja nie wypełni swojego zadania, jeżeli nie zajmie się zbadaniem wzorcowej religii. Żąda więc, aby filozof wziął na swoje barki ciężar hipotezy nadprzyrodzoności. Nie żąda jednak ani dokonywania przez filozofa wyznania wiary (byłaby to poważna pomyłka), ani nawet podejmowania przez ludzką jednostkę tego wyznania po to, by samorealizacja od początku napępiała się bytem. Filozof pozostaje wyłącznie krytykiem. Nie do niego należy działanie — należy ono do świadomości. Gdy świadomość działa, gdy decyduje, gdy w szczególności zajmuje stanowisko za lub przeciwko temu, co nadprzyrodzone, ma do czynienia z rzeczywistymi rzeczami, a tym bardziej z wartościami należącymi do różnych porządków. Są one naturalne i nadprzyrodzone. Przypuśćmy, że świadomość nie przyjmuje tych drugich. Czy ma to oznaczać, że takie odrzucenie unieważnia pierwsze z nich? Nie, ona po prostu zamierza użyć je w złym celu przy założeniu, że ludzkie przeznaczenie jest w istocie nadprzyrodzone. Opowiedzenie się przeciwko łasce nie jest w żadnym wypadku równoznaczne z odmawianiem wartości naturze jako takiej. Może dodajmy, że natura nie bierze swojego bytu z jakiegoś aktu, który poza nią wykracza. Wartości naturalne strzegą własnej spoiwości i względnej niezależności. Pewne jest jednak, że używa się ich źle, jeżeli używa się ich przeciwko nadprzyrodzonemu powołaniu człowieka, skoro przyjmujemy hipotezę, że to powołanie istnieje.

Pozostaje zatem stwierdzić, że dla Blondela wybór w obliczu tego, co nadprzyrodzone, jest konieczny, aby nie został zagrożony porządek ontologii naturalnej. Natura podlega tylko mierze rozumu, nawet po mogącym nastąpić odwołaniu się do wiary. Tylko wykorzystywanie naturalnych wartości dla religijnego zbawienia podlega kontroli ze strony wiary. Ale wówczas opuszczamy filozofię, aby wejść na obszar teologii, a to dotyczy całkiem innych spraw.

Szczegółowe badania problemu religii Blondel podjął w słynnym *Liście o wymogach myśli współczesnej w dziedzinie apologetyki oraz o filozoficznej metodzie w badaniu problemu religijnego* z 1846 roku, w *Historii i dogmacie* z 1904 roku oraz w *Filozofii i duchu chrześcijaństwa* (1944 - 1946). Zajął się również dialektyką działania w trylogii na temat *Myślenia, Bytu i Działania* (1934 - 1937). Dwa tomy na temat *Myślenia* rozwijają refleksyjną metodę *Działania* pokazując, że płaszczyzna idealna ma się tak do płaszczyzny konkretnej jak myślenie naukowe do myślenia żywego; w ten sposób płaszczyzna osobistego doświadczenia staje się bardziej zrozumiała jako czynne myślenie. Tom na temat *Bytu i bytów* rozwija z kolei ontologię pozostawioną w rozprawie doktorskiej za ledwie w zarysie; płaszczyzna refleksyjna jest tutaj przedstawiana jako ontologiczna normatywność, którą wolna jednostka musi uznać, aby się

zrealizować. Dwa tomy na temat *Działania* (te z lat 1936 - 1937) stanowią częściowe powtórzenie tekstu z 1893 roku, poprzedzone jednak metafizycznymi uwagami na temat przyczyn wtórnych i ich stosunku do Pierwszej Przyczyny. W pięciu tomach tej trylogii znajdziemy więc trafne uzupełnienia, bogatsze rozwinięcie tematu i liczne wyjaśnienia. Nie znajdziemy tam drugiej filozofii mimo przesunięcia akcentów i pewnej zmiany klimatu. Jeżeli Blondel wyraża się tutaj w inny sposób, to dzieje się tak, ponieważ w międzyczasie powstały nieporozumienia, na które musi odpowiedzieć. Trylogia jest w sumie rozprawą na temat *Działania*, przereklamowaną i uściśloną w związku z napotkanymi zarzutami. Zapoznaje nas ona wobec tego z pewną, dosyć zresztą złożoną sytuacją intelektualną. Nie sądźmy jednak, że trylogia wyparła się swojej pierwotnej inspiracji. Jednakże pięćdziesiąt lat rozmyślenia nie mogło zakończyć się zwykłym powtórzeniem w łagodniejszym stylu. Dlatego właśnie owa trylogia to nie tylko obrona przed połączonym ostrzałem ze strony niektórych filozofów i niektórych teologów. To niezaprzeczalne pogłębienie zagadnienia. *Działanie* to poryw, załazek i obietnica. Trylogia to dojrzałość.

W każdym razie zasługa Blondela jest podwójna: rozumiał on filozofię jako krytykę życia i w tę krytykę wprowadził wraz ze sztuką i etyką, nauką i technikami religię. Przez to zapoczątkował we Francji spojrzenie od strony egzystencji, konkretnie i urzeczywistniania czynów. Wprowadził również wymóg filozoficznego podejścia do problemu wiary i akceptacji religii. W ten podwójny sposób zmusił filozofię, aby porzuciła drogi racjonalizmu. A przecież bardziej rozszerzał racjonalizm, niż go zwalczał. Rozciągnął panowanie rozumu najpierw na działanie, a następnie na religię, nie naruszając ani samości jednostki, ani transcendencji wiary. Powiemy więc, że Blondel napisał ponownie *Krytykę rozumu*, nie rozdzielając jednak teorii i praktyki, formy i treści ludzkich zachowań. I pod tym względem odniósł sukces, ponieważ żadna współczesna doktryna nie chciałaby już oddzielać w człowieku tego, co dotyczy myślenia i tego, co dotyczy postępowania.

Z języka francuskiego przełożyła Małgorzata Frankiewicz

Henry Duméry, *La philosophie de l'action*, w: *La tentation de faire du bien*, s. 165-184, Paris 1956.

Maurice Blondel

## DZIAŁANIE

Próba krytyki życia i budowy nauki o praktyce

### WPROWADZENIE

Czy życie ludzkie ma sens, a człowiek ma jakieś przeznaczenie — tak czy nie? Działam, nie wiedząc nawet czym jest działanie, nie decydując o moim przyjsciu na ten świat, nie wiedząc dokładnie ani kim jestem, ani nawet czy jestem. Słyszę, że ten działający we mnie pozór bycia, te działania — niczym cienie — lekkie i ulotne, niosą w sobie nieprzemijający ciężar odpowiedzialności, i że nawet za cenę krwi nie mogą nabyć nicości, ponieważ dla mnie już nie ma: byłbym więc skazany na życie, skazany na śmierć, skazany na wieczność! W jaki sposób i jakim prawem, jeśli nic o tym nie wiedziałem, ani tego nie chciałem?

Będę chciał dokładnie to zbadać. Jeśli jest coś, co można tu zobaczyć, to chcę to widzieć. Dowiem się być może, czy ta zjawia, którą jestem sam dla siebie, wraz z całym światem, który rozpościera się przed moim spojrzeniem, wraz z nauką i magią, wraz z dziwnym snem świadomości, posiada — lub nie — jakieś trwałe ugruntowanie. Bez wątplenia odsłonię to, co kryje się w moich aktach, na najgłębszym dnie, gdzie beze mnie, pomimo mnie, doświadczam bytu<sup>1</sup> i wiąże się z nim. Dowiem się, czy będę miał wystarczającą wolę i poznanie terażniejszości i przyszłości, by już nigdy nie odczuwać ich tyranii, jakiegokolwiek by one były.

Problem jest nieunikniony; nieuchronnie też człowiek go rozwiązuje; i to rozwiązanie, właściwe lub fałszywe, dobrowolne, choć zarazem konieczne, każdy z nas wnosi do swojego działania. Oto dlaczego należy badać działanie: samo znaczenie tego słowa i bogactwo jego treści stopniowo się nam odsłoni. Należy ukazać człowiekowi wszystkie wymogi życia, całą pełnię ukrytą w jego dziełach, aby umocnić w nim, wraz z siłą afirmacji i wiary, odwagę działania.

## I

Zgodnie z bezpośrednio daną nam oczywistością, działanie jest w moim życiu faktem najbardziej ogólnym i najbardziej stałym ze wszystkich innych, wyrazem — we mnie samym — uniwersalnego determinizmu; rodzi się ono nawet beze mnie. Jest więc nie faktem, jest koniecznością, której żadna do-

ktryna nie neguje, gdyż taka negacja wymagałaby najwyższego wysiłku, którego nie uniknie żaden człowiek, ponieważ nawet samobójstwo jest aktem; rodzi się ono nawet wbrew mojej woli. Jest więcej niż koniecznością, bowiem działanie często okazuje się moim obowiązkiem; trzeba, by dokonano się ono przeze mnie nawet wówczas, gdy wymaga ode mnie bolesnego wyboru, poświęcenia lub śmierci: nie tylko zużywam tu moje życie cielesne, lecz umartwiam również moje skłonności i pożądanja, które każde z osobna żądałyby dla siebie wszystkiego. Nie posuwamy się naprzód, nie uczymy się, nie wzbogacamy się inaczej, jak tylko zamykając przed sobą wszystkie drogi oprócz tej jednej i pozabawiając się tego wszystkiego, co moglibyśmy wiedzieć i zyskać inaczej: czyż istnieje bardziej subtelny żal niż żal młodzieńca, który wchodząc w życie musi ograniczyć swoją ciekawość, jakby kładąc sobie klapki na oczy? Każda determinacja usuwa nieskończoną ilość możliwych aktów. Nikt nie może uciec przed tym naturalnym umartwieniem.

Czy przynajmniej mam jakąś możliwość powstrzymania się? Nie, trzeba iść naprzód. Zawieszenia mojej decyzji, aby z niczego nie rezygnować? Nie, trzeba się zaangażować pod groźbą utraty wszystkiego; trzeba zaryzykować samym sobą. Nie wolno mi czekać, gdyż oczekując tracę możliwość wyboru. Jeśli ja sam nie działam mocą moich własnych poruszeń, to coś innego — we mnie samym lub z zewnątrz — działa pomimo mnie; a to, co działa pomimo mnie, zazwyczaj działa przeciw mnie. Spokój jest przegraną; działanie, tak jak śmierć, nie znosi zwłoki. Trzeba więc, bym dobrowolnie użyczył mojej głowie, serca i rąk, gdyż w przeciwnym razie zostaną mi one zabrane. Odmawiając dobrowolnego oddania się, popadam w niewolnictwo; nikt nie może się obejść bez idoli: czy to dewoci, czy też najwięksi rozpustnicy. Przesady szkolne lub partyjne, hasła, formy towarzyskie, pożyteczność, pożyteczność, by utracić wszelki spoczynek, a wszelką wolność złożyć w ofierze; oto cele, dla których najczęściej żyjemy, i dla których umieramy!

Czy pozostaje mi jakaś nadzieja, bym mógł, jeśli taka moja wola, postępować w niczym nie zmałym świetle i kierować się wyłącznie moimi ideami? Nie. Praktyka, która nie toleruje żadnego opóźnienia, nigdy nie niesie nam całkowitej jasności; żadna pełna analiza nie jest możliwa dla skończonej myśli. Niezwykle zuchwała byłaby jakakolwiek życiowa reguła wsparta jedynie na jakiejś filozoficznej teorii i abstrakcyjnych zasadach: nie mogę odwiekać mojego działania aż do czasu, w którym ukaże mi się oczywistość, a wszelka przyświecająca naszemu umysłowi oczywistość zawsze jest tylko częściowa. Nigdy czyste poznanie nie wystarczy, by nas poruszyć, ponieważ nigdy nie obejmuje nas całość: każde nasze działanie kryje w sobie akt wiary.

Czy przynajmniej mogę spełnić to, co postanowiłem, cokolwiek by to było, tak jak to postanowiłem? Nie. Zawsze pomiędzy tym, co wiem, co chcę i co czynię, istnieje jakaś niewytłumaczalna i zdumiewająca dysproporcja. Często moje decyzje wykraczają poza moje myśli, a moje działania poza moje intencje. Czasami nie czynię tego, co chcę; czasami czynię — prawie że nieświadomie — to, czego nie chcę. A te działania, których całkowicie nie przewidziałem, nad którymi nie w pełni panowałem, odkąd są spełnione, ciążą na całym moim życiu i wywierają na mnie wpływ, jak się wydaje, w dużo więk-

szym stopniu niż ja sam miałem wpływ na nie. Czuję się niczym ich więźniem; czasami zwracają się one przeciw mnie, tak jak nieposłuszny syn wobec swojego ojca. Określiły one moją przeszłość i naznaczyły przyszłość.

Pierwsze spojrzenie na moją sytuację odsłania więc niemożliwość powstrzymania się od działania lub odłożenia go, niezdolność zaspokojenia, oparcia się na samym sobie czy też wyzwolenia się. To, że w moim życiu istnieje ograniczenia i, by tak rzec, tyrania, nie jest więc urojeniem lub dialektyczną grą, jest to brutalność codziennego doświadczenia. Wydaje mi się, że u źródeł mojego działania, korzystając z tego, co nazywam moją wolnością, i po skorzystaniu z niej, odczuwam cały ciężar konieczności. Nic we mnie się jej nie wymyka: jeśli tylko próbuję uchylić się od podjęcia decydującej inicjatywy, staję się zniewolony z racji tego, że nic nie uczyniłem; jeśli idę naprzód, jestem poddany temu, co już uczyniłem. W praktyce nikt nie uniknie problemu praktyki; i nie tylko każdy go stawia, lecz również każdy na swój sposób nieuchronnie go rozstrzyga.

To właśnie samą tę konieczność należy usprawiedliwić. A cóż innego oznacza usprawiedliwić ją, jeśli nie pokazać, że odpowiada ona najbardziej intymnym pragnieniom człowieka? Albowiem świadomość mojego zniewolenia mam jedynie wówczas, kiedy pojmuję możliwość i pragnę całkowitego wyzwolenia. Krańce problemu są tu więc wyraźnie przeciwstawione. Z jednej strony wszystko to, co panuje nad wolą i ją uciska; z drugiej wola panowania nad wszystkim lub też możliwość zatwierdzenia wszystkiego: gdyż nie ma bytu tam, gdzie jest tylko przymus. Jak więc rozwiązać ten konflikt? z dwóch krańców problemu, od którego należy wyjść jak od niewiadomej? Czy należy zaufać dobrej woli, tak jakby uchodziła ona za rzecz pewną i nieskończoną, nie mogąc poznać przed końcem, czy sprawiając wrażenie poświęcenia wszystkiego, by nią być, tak naprawdę nic nie dała? Czy też przeciwnie, należy przede wszystkim rozważać jedynie to, co jest nieuniknione i narzucone, nie godząc się na jakiegokolwiek ustępstwo, odrzucając wszystko, co może być odrzucone, aby dostrzec z naukową koniecznością, gdzie ta konieczność działania nas w końcu prowadzi, nie ukazując jednak, w imię samego determinizmu, że dobra wola ma rację?

Narzuca się pierwsza droga, która dla wszystkich może być wystarczająca. Jest to droga praktyki. Należy ją od razu zdefiniować, choćby po to, by oddać sprawiedliwość tym najliczniejszym i często najbardziej wartościowym ludziom, którzy działają, nie zastanawiając się nad samym działaniem. Zresztą nikt, jak to pokazemy, nie może się uchylić od wejścia na tę prostą drogę. Ale w jaki sposób staje się uprawniona inna metoda, zdolna uzasadnić pierwszą i przewidzieć końcowe objawienia życia; w jaki sposób jest ona konieczna dla naukowego rozwiązania problemu — oto, co należy tu wykazać: przedmiotem tej pracy ma być właśnie ta nauka o praktyce.

Przed rozważeniem wymogów życia, aby wręcz móc je rozważyć, trzeba już być im podporządkowanym. Czy ta pierwsza kontrola może wystarczyć, aby je usprawiedliwić, i czy zdołamy bez żadnego wysiłku myśli, poprzez samo doświadczenie, dla wszystkich jednakowo, znaleźć bezsporne rozwiązanie, które rozgrzeszy życie z wszelkiej tyranii i zaspokoi naszą świadomość (*conscience*)?

Jestem i działam, nawet wbrew sobie samemu; i, jak się wydaje, czuję się zobowiązany odpowiadać za to wszystko, kim jestem i co czynię. Temu przymusowi, którego i tak nie potrafię usunąć, poddaję się więc bez protestu, ponieważ ta rzeczywista uległość jest jedyną bezpośrednią metodą weryfikacji: jakkolwiek silny z pozoru opór mu przeciwstawię, nic w rzeczywistości nie jest w stanie uwolnić mnie od tej konieczności bycia mu posłusznym. Nie ma więc innej możliwości jak tylko mu zaufać; wszelka próba nieposłuszeństwa — w żaden sposób nie uwalniając mnie od konieczności działania — byłaby niekonsekwencją równie szkodliwą dla nauki, jak i naszej świadomości. Nigdy dość o tym mówić: żadna faktyczna trudność, żadna spekulatywna wątpliwość nie jest uprawniona zwolnić kogokolwiek, kimkolwiek by on był, od tej praktycznej metody, którą jestem zmuszony i zdecydowany odrazu zastosować.

Żąda się ode mnie głowy, serca i rąk: oto jestem gotowy; podejmiemy doświadczenie. Działanie jest koniecznością; będę działał. Działanie jawi mi się często jako zobowiązanie; będę posłuszny. Trudno, jeśli jest to tylko iluzja, odziedziczony przesąd, pozostałość chrześcijańskiego wychowania: muszę sprawdzić to osobiście i sprawdzę, jakkolwiek drogo by to kosztowało. Nikt inny nie może przeprowadzić tej kontroli za mnie; chodzi tu o mnie samego i wszystko to, co posiadam; ja sam i to, co posiadam, jest stawką w tym doświadczeniu. Posiada się tylko siebie samego; i dlatego prawdziwe dowody i niezachwiane przekonania są nieprzekazywalne. Żyjemy sami, tak jak sami umieramy; od innych nic tu nie zależy.

«Ale, jeśli niemożliwa jest próba badania *per procura*, to czy nie wystarczyłoby przeprowadzić jej w myśli, poprzez teoretyczne koncepcje?» Zabawni są ci wszyscy teoretycy praktyki, którzy obserwują, dedukują, roztrząsają i wyrokuja o tym, czego sami nie czynią. Chemik nie rości sobie pretensji do produkowania wody bez wodoru i tlenu. Podobnie i ja nie będę rościł pretensji do poznania i doświadczenia siebie, do zdobycia pewności, ani oceniania ludzkiego przeznaczenia, nie wystawiając na próbę całego człowieka, którego w sobie dźwigam. Ten organizm ciała, skłonności, pragnienia i myśli, których działanie nieustannie odczuwam, tworzy we mnie żywe laboratorium: tutaj przed wszystkim winna kształtować się moja wiedza o życiu. Jakże sztuczne, ciasne i wątle są zazwyczaj wszelkie dedukcje moralistów co do niezmiernie bogatych faktów, społecznych obyczajów i społecznego życia. Działajmy, a im pozostawmy ich alchemię.

«Ale, czyż nie ma tu wątpliwości, niejasności i trudności?» Tym gorzej dla nas; jednakże trzeba iść naprzód, aby wiedzieć czego możemy się trzymać. Rzeczywisty zarzut, jaki kierowany jest w stronę naszego sumienia, nie dotyczy

tego, że nie mówi nam ono wystarczająco dużo, ale że zbyt wiele wymaga. Dla każdego kroku zresztą dość jest miejsca; wystarczy słabe światło, niewyraźne wezwanie, abym siedł tam, gdzie przeczuwam coś, czego szukam, jakąś pełnię, jasność co do roli, którą mam spełnić, jakieś potwierdzenie mojej świadomości. Nie zatrzymujemy się przecież pośrodku nocy w szczerym polu: jeśli — nie zawierając praktycznym koniecznościom i zobowiązaniom, pod pretekstem ciemności, którymi wydają mi się one być okryte — ośmieliłbym się potępić to, co kryją te ciemności, lub też lekkomyślnie załazić się nimi, aby porzucić doświadczenie, to sprzeniewierzyłbym się wówczas mojej metodzie i zamiast usprawiedliwić, potępiłbym samego siebie. Również uczony zmuszony jest często nie szczędzić swojej odwagi i stawiać na szali ryzyka ceną być może materią, którą ma w swoich rękach; nie wie on z góry, czego szuka, a jednak tego szuka; wyprzedzając fakty, spotyka je i odkrywa; nie zawsze przewiduje to, co znajduje, ani nigdy w pełni tego nie wyjaśnia, ponieważ nie zwiedził warsztatów natury na ich najgłębszych poziomach. Tą ceną materią, którą powinienem wystawić na próbę, jestem ja sam, gdyż nie mogę uprawiać nauki o człowieku bez człowieka. Naszym zadaniem jest jedynie zweryfikować pojawiające się wciąż w naszym życiu, całkowicie przygotowane doświadczenia, hipotezy, tradycje, zasady i obowiązki: działanie jest tą metodą uściślenia, tą laboratoryjną próbą, w której, nigdy nie rozumiejąc wszystkich szczegółów zachodzących procesów, otrzymuję niezawodną odpowiedź, jakiej nie zastąpi żadna dialektyczna sztuczka. Na tym właśnie polega kompetencja: mało ważne, jak drogo ona kosztuje.

«Ale, czy w tym poddaniu życia regułom nie ma również dwuznaczności i niekonsekwencji? Jeśli zawsze trzeba nam wybierać pomiędzy wieloma możliwościami, dlaczego mamy jedno poświęcać dla drugiego; czyż nie mamy prawa, a nawet obowiązku doświadczyć wszystkiego?» Nie; nie ma ani dwuznaczności ani niekonsekwencji, gdy, wierni wspaniałomyślności przedsięwzięcia, preferując dobro życia nad pychę myśli, bez targowania zdajemy się na sąd naszego sumienia i jego bezpośredniego świadectwa. Doświadczenie moralne, jak każde inne, winno być metodą analizy i syntezy: tą rzeczywistą analizą jest poświęcenie się, które umartwiając zbyt zaborcze i nazbyt narzucające się nam skłonności, ukazuje wyższą wolę, która ujawnia się jedynie wówczas, kiedy stawia im opór; to poświęcenie nie zubaża, ale rozwija i dopełnia ludzką osobę. Czy skarżą się ci, którzy doświadczyli heroizmu? Czy chcielibyśmy, aby życie było dobre tylko dla niegodziwych? Wówczas to ono byłoby złe, jeśli dla nich pozostałoby, rozkoszne i bez przeszkód, i jeśli w miejscu zbłądzenia byłoby równie jasno, jak na prostej drodze. Nie chodzi tu o spekulatywne zaspokojenie, ale o empiryczną kontrolę. Jeśli posiadam już rozwiązanie, byłbym nieusprawiedliwiony tracąc je w oczekiwaniu aż je pojmem; znaczyłoby to uciekać od niego, aby je osiągnąć. Ciekawość ducha nie usuwa praktycznych konieczności pod pozorem ich badania; nie jestem zwolniony od życia, aby myśleć; potrzeba mi przynajmniej schronienia, jakie może dać moralność tymczasowa, ponieważ obowiązek działania należy do innego porządku niż potrzeba poznania. Wszelkie odstępstwo od danych świadomości oparte jest na spekulatywnym przesądzie, tak jak całkowicie niekompetentna jest wszelka krytyka

życia opierająca się na niepełnym doświadczeniu. Aby oświetlić niezmierny obszar praktyki nie wystarczy wąty przebłysk światła; to, co widzimy w żaden sposób nie niszczy tego, czego nie widzimy; a ponieważ nie zdołaliśmy jeszcze doskonale związać ze sobą działania i myśli, ani sumienia i nauki, dlatego wszyscy, nieuczni jak i filozofowie, winniśmy stać się, jak dzieci, naiwnie ulegli wobec empiryzmu obowiązku.

Tak więc zarówno wtedy, kiedy nie podejmują żadnej teoretycznej dyskusji, jak i podczas jakichkolwiek spekulatywnych badań nad działaniem, nasuwa mi się ta oto bezpośrednia i całkowicie praktyczna metoda weryfikacji: tym jedynym sposobem wydawania sądu o tym, do czego zmusza nas życie, jak i oceniania wymogów sumienia, jest proste poddanie się temu wszystkiemu, czego ode mnie żąda moje sumienie i życie. W ten tylko sposób mogę pogodzić wzajemnie konieczność, która mnie zmusza do działania, i poruszenie mojej własnej woli; w ten tylko sposób dowiem się, czy mogę, poprzez przyzwolenie mojego, niczym nie przymuszonego rozumu, afirmować tę uprzednią konieczność, i czy to wszystko, co pierwotnie jawiło mi się jako niejasne, despotyczne i złe, ocenię jako jasne i dobre. Tak więc, pod warunkiem, że nie zejdziemy z tej prostej drogi praktyki, którą opuścić możemy jedynie poprzez naszą niekonsekwencję, sama praktyka zawiera pełną metodę i bez wątplenia przygotowuje prawomocne rozwiązanie problemu, jaki narzuca ona każdemu człowiekowi.

Czy rozumiemy, jaka jest ta metoda bezpośredniego doświadczenia i czy mamy odwagę ją zastosować? Czy jesteśmy zdecydowani naszą kompetencję w dziedzinie moralności opłacić tym wszystkim, co mamy, i tym wszystkim, czym jesteśmy? Jeśli nie, jakikolwiek sąd jest nie do przyjęcia. Abyśmy mogli potępić życie, należałoby — doświadczając spośród tego, co nam ono przynosi, rzeczy najtrudniejszych — uznać, że każe nam ono żałować wszelkich ofiar i wysiłków, jakie podjęliśmy, aby uczynić je dobrym: czyż tak właśnie jest? A jeśli nie podjęliśmy próby doświadczenia, to czy wolno nam się skarżyć?

### III

Tak, trzeba zebrać wszystkie te skargi. Możliwe, że droga prosta poprowadzi tam, gdzie żadna inna nie wie; możliwe, że schodząc z niej ponosimy winę: ale jeśli ją opuściliśmy, jeśli nie weszliśmy na nią, jeśli upadliśmy na niej, czy oznacza to, że już nic nie znaczymy? Nauka winna być równie bezgraniczna jak miłość i w żaden sposób nie pomijać nawet tego, co potępia moralność. Pomimo wystarczalności praktyki, uprawniona jest i wręcz konieczna inna metoda, całkowicie różna od pierwszej, której celem jest, być może, rozjaśnić i uzasadnić ową pierwszą metodę. Z jakich racji? Oto kilka najważniejszych.

Bez wątplenia od nikogo nie można żądać, by spierał się ze swym sumieniem, by targował się o swoją uległość czy też spekulował nad praktyką. Ale ktoś zdoła uciec przed ciekawością umysłu, kogo nie trapiły wątpliwości, czy jego wysiłek przyniesie dobre owoce, i ktoś nigdy nie stawiał sobie pytania,

dłaczego robi to, co robi? Gdy przerwane są tradycje, tak jak są one przerwane obecnie; gdy obyczajowe normy naruszone są niemal w każdym ich punkcie; gdy z racji dziwnego zepsucia natury, urok tego, co powszechnie nazywa się złem, u wszystkich wywołuje pewien rodzaj fascynacji, czy możliwe jest jeszcze działanie z tą samą szczęśliwą i odważną prostotą, której nie powstrzymuje żadna niepewność i której nie odstrasza żadna ofiara? Nie; jeśli metoda ludzi prostych i wielkodusznych jest właściwa, trzeba byśmy przynajmniej umieli pokazać dlaczego. Ta apologia, dowodząc wyższości działania, mogłaby być jedynie dziełem najwyższego wysiłku spekulacji.

Czyż zresztą nawet wówczas, gdy nie mamy wątpliwości co do tego, co należy czynić, czynimy zawsze to, co wiemy i chcemy? A jeśli ciągle upadki wpływają niszcząco na doświadczenie życia, jeśli zagubiona jest pierwotna szczerść, jeśli na naszej drodze wznosi się przeszkoda nieodwracalnej przeszłości naszego czynu, czyż nie należy wówczas odwołać się do drogi pośredniej? I czyż refleksja, pobudzona przez tę właśnie przeszkodę, nie jest tu konieczna, niczym światło, by odnaleźć zagubioną drogę? Obecność zła, często zrodzona w świadomości prostodusznych osób przez zmysłową i pełną pychy ciekawość, sama z kolei stwarza potrzebę rozważenia i nauki. Tego dopełnienia, czy też dodatku moralnej spontaniczności należy więc szukać spośród idei możliwie jak najbardziej naukowych.

Należy jednak być tu ostrożnym; nic nie jest bardziej zgubne i bardziej nienaukowe, niż kierowanie się w praktyce niepełnymi ideami. Działanie nigdy nie jest, jak poznanie, częściowe lub tymczasowe. Jeśli więc rozpoczęliśmy rozważanie zasad wyznaczających postępowanie człowieka, nie wolno nam uwzględniać wyników badań zanim badanie nie jest zakończone, gdyż, aby oświetlić i uporządkować nasze działanie, potrzebne jest to, co podstawowe, zasadnicze i całościowe. Otóż, choć prawdą jest, że nikt nie jest zobowiązany spekulować nad praktyką, to nie ma jednak prawie nikogo, kto nie miałby na temat życia swoich idei i nie czułby się uprawnionym do wcielania ich w życie: tak, iż istotne jest tu prowadzenie badań do samego końca, gdyż dopiero u kresu tych badań władza oszczędzania działania, której domaga się spekulacja, staje się uprawniona.

Należy więc podjąć próbę budowy nauki o działaniu; nauki, która będzie naukowa jedynie będąc całościową, gdyż jakikolwiek sposób rozważnego myślenia czy też życia zakłada pełne rozwiązanie problemu egzystencji; nauki, która będzie naukowa jedynie wówczas, kiedy będzie wyznaczać ważne dla wszystkich jedno jedyne rozwiązanie, wykluczające wszystkie inne. Nie może być bowiem tak, by moje racje, jeśli są one naukowe, miały większą wartość dla mnie niż dla drugiego, ani by pozostawiały miejsce dla innych rozwiązań niż moje. Również w tym miejscu bezpośrednia metoda praktycznej weryfikacji musi być uzupełniona; należy jednak to wykazać.

Całkowicie osobista i nieprzekazywalna nauka wypływająca z moralnego doświadczenia ma w rzeczywistości wartość jedynie dla tego, kto sam je w sobie wzbudza. Bez wątplenia może on poznać, gdzie zdobywa się prawdziwą jasność duszy, i ugruntować w sobie samym tę intymną pewność, która w jego mniemaniu przekracza wszelką inną rękojmię. Ale to, co on wie, gdyż to czyni,



nie może przekazać nikomu innemu, który tego nie czyni: w oczach osób nie znających tego doświadczenia jest to jedynie opinia, przeświadczenie lub wiara; dla niego samego jego nauka nie ma żadnego uniwersalnego, bezosobowego i nieodpartego charakteru nauki. Byłoby jednak dobrze, by każdy mógł sam dla siebie uzasadnić, tak jak to tylko możliwe, przeciw sofistom namiętności, racje swego postępowania; byłoby dobrze, aby każdy mógł przekazać innym rozwiązanie — które on uważa za pewne — narzuconego nam wszystkim problemu, oraz wykazać jego prawdziwość; byłoby dobrze, jeśli nasze życie ma nas sędzić z najwyższą surowością, abyśmy już teraz mogli, jeśli tego chcemy, osądzić je z dostateczną jasnością.

Widać więc dlaczego uprawnione jest, a nawet konieczne, stawianie spekulatywnego problemu praktyki. Trzeba teraz zbadać, jak problem ten staje przed nami.

#### IV

W jaki sposób postępują w badaniu rzeczywistości metody prawdziwie naukowe? Wykluczają one wszelkie fałszywe wyjaśnienia danego faktu, wszelkie przypadkowe tylko zbieżności, wszelkie nic nie znaczące okoliczności, aby postawić umysł wobec warunków koniecznych i wystarczających, i w ten sposób skłonić go do przyjęcia prawa: jedynie tą pośrednią drogą postępuje metoda naukowa, gdyż wychodząc od wątpliwości i systematycznie wykluczając jakąkolwiek możliwość błędu i wszelką przyczynę iluzji, zamyka ona wszystkie wyjścia za wyjątkiem jednego: tak oto narzuca się nam prawda, w ten sposób jest ona dowodzona.

Otóż, nauka — w ścisłym znaczeniu — o działaniu możliwa jest jedynie wówczas, o ile wszystko to, co jest istotne w tej pośredniej metodzie, uda nam się przenieść do krytyki życia. Nie należy bowiem wyobrażać sobie ludzi jako innych niż są oni zazwyczaj, w szczególności ludzie myślący; nic oni nie czynią nie odwołując się do swego myślenia, to znaczy chcą móc wybierać i wiedzieć, w którą stronę zmierzają; i, aby posiadać tu pewną wiedzę, gotowi są nawet wchodzić na błędne drogi. Nie będziemy mieli jednak żadnych ostatecznych i nieodpartych dowodów, nie przeprowadzając pełnych badań. Jeśli w naukach przyrodniczych umysł ulega jedynie wobec niemożliwości wątpienia, to tym bardziej w dziedzinie swoich namiętności, cierpień i wewnętrznych zmagani człowiek nie ustępuje i pozostaje tam, gdzie znajduje się obecnie, dopóki nie zostanie wytrącony z pozycji, jakakolwiek by ona była, w której, z braku innych trosk, utrzymuje go jego egoistyczna miłość: nie wymagamy od nikogo, by uczynił pierwszy krok. Nauka w niczym nie może tu ustąpić.

Pierwszy krok, i to krok decydujący, polegałby na akceptacji, choćby tytułem próby czy też po prostu postulatu, moralnego obowiązku lub też naturalnej konieczności działania: to właśnie ten przymus, te wymogi praktyki stanowią problem i je właśnie należy uzasadnić wobec najmniej pobłażliwych, analizując wysiłki właśnie tych, którzy usiłują wymknąć się spod ich władzy. Z chwilą, gdy stawiam teoretyczny problem działania i usiłuję znaleźć jego

naukowe rozwiązanie, nie przyjmuję już, przynajmniej tymczasowo i z tego odmiennego punktu widzenia, wartości jakiegokolwiek praktycznego rozwiązania. Powszechnie stosowane słowa: dobro, zło, obowiązek, wina, którymi często się posługiwałem, od tej chwili pozbawione są znaczenia, aż do momentu, gdy — jeśli to nastąpi — będę mógł przywrócić im ich pełne znaczenie. Nawet wobec konieczności, która — mówiąc językiem narzucających się nam pozorów — zmusza mnie do bycia i działania, nie zgadzam się w porządku myśli przyjąć tego, co w porządku działania zdecydowany jestem praktykować. A ponieważ przede wszystkim trzeba wyeliminować wszystkie fałszywe sposoby bycia i działania, dlatego zamiast patrzeć wyłącznie na drogę prostą, zbadam wszystkie te drogi, które najbardziej się od niej oddalają.

Moja sytuacja jest więc całkiem jasna. Z jednej strony, w działaniu, całkowite i bezwzględne posłuszeństwo wskazaniom sumienia i bezpośrednia uległość; całą moją moralnością jest moralność tymczasowa i żadne wątpliwości porządku intelektualnego czy też zmysłowego nie uprawniają mnie, bym złamał ów pakt z obowiązkiem. Z drugiej strony, w dziedzinie nauki, całkowita i bezwzględna niezależność; nie, jak to się rozumie zazwyczaj, jako bezpośrednie wyzwolenie całego życia ze wszelkiej normatywnej prawdy, z wszystkich moralnych pęt, z jakiegokolwiek pozytywnej wiary: byłoby to wyciąganie wniosków, bez uprzedniego uzasadnienia przesłanek, i zgoda na to, by myśl uzurpowała sobie przedwczesny autorytet, dokładnie w chwili, w której uznaje ona swoją niekompetencję. Jakikolwiek byłby naukowy wynik rozpoczętego badania, trzeba, by zbiegł się one z praktyczną dziedziną życia i ją rozjaśnił dopiero u swego kresu. Tak oto należy więc rozumieć tę konieczną niezależność nauki o działaniu: gruntowne znaczenie i wyjątkową oryginalność tego problemu jeszcze lepiej ukaże nam samo nasze poszukiwanie.

O co w rzeczywistości tu chodzi? Chodzi o to, czy pomimo niezaprzeczalnych, przytłaczających nas ograniczeń, czy w ciemnościach, pośród których trzeba nam iść, czy aż po najgłębsze poziomy życia nieświadomości, skąd — niczym zagadka, której rozwiązanie być może będzie dla nas przerażające — wynurza się tajemnica działania, czy na tych wszystkich błędnych drogach ducha i serca pomimo wszystko kryje się załazek nauki i źródło intymnego objawienia; tak, że nic już w przeznaczeniu człowieka nie będzie miało arbitralnego i niewytłumaczalnego charakteru; tak, że człowiek ostatecznie przyjmie swój los, jaki by on nie był; tak, że ta odkrywcza jasność świadomości nie przemieni najgłębszej istoty nawet tych, których niespodziewanie przytłoczy. Należy więc u korzeni najbardziej zuchwałych negacji czy też najbardziej szalonych ekstrawagancji woli szukać, czy nie ma tam pierwotnego poruszenia, które nigdy nie przestaje w nas trwać, które kochamy i pragniemy, nawet wówczas, gdy mu zaprzeczamy lub je oszukujemy. W każdym konkretnym człowieku trzeba odnaleźć zasadę sądu o postępowaniu każdego człowieka. A w tym poszukiwaniu niezbędną staje się niezależność umysłu nie tylko dlatego, że przede wszystkim należy, bez uprzedzeń jakiegokolwiek rodzaju, przyjąć całą nieskończoną różnorodność ludzkiej świadomości, lecz głównie dlatego, że w każdej z nich należy odnaleźć, ukryte pod zapoznanymi sofistmatami i skrywany upadkami, pierwotne pragnienie, aby z całą otwartością

poprowadzić je do samego celu ich najbardziej wewnętrznego dążenia. Tak więc, zamiast wychodzić z jednego jedyne punktu, skąd promieniowałaby doktryna właściwa danemu umysłowi, konieczne jest przyjąć skrajne pozycje najbardziej rozbieżnych promieni, aby uchwycić, w samym ich centrum, prawdę istotną dla każdej świadomości i poruszenie wspólne każdej woli.

Podjmując więc naukę o działaniu, nie mogę przyjmować nic jako już ustalone: żadnych faktów, żadnych zasad ani żadnych obowiązków; rozpoczynam pracę usuwając od siebie jakiegokolwiek prowizoryczne oparcie. W żaden sposób nie należy — jak to uczynił Kartezjusz, jakkolwiek poważnie traktował on swoje wątplenie, poprzez sztukę, w której widać wpływy dawnej szkoły — z wątplenia i iluzji wyprowadzać samej rzeczywistości bytu; bowiem w rzeczywistości snu nie odczuwam żadnej trwałości: jest ona pusta i pozostaje poza mną. Niech więc nikt mi nie mówi, tak jak Pascal, bym w sprawach nicości i wieczności grał w orła lub reszkę; gdyż zakładać się znaczyłoby już potwierdzać istnienie alternatywy. Nie wydobywajmy, za przykładem Kanta, z jakiejś ciemnej nocy, jakiegoś Imperatywu kategorycznego; gdyż traktowałbym go podejrzliwie, niczym intruza. Przeciwnie, należy zebrać wszystkie wzajemnie znoszące się negacje, tak jakby było możliwe przyjąć je wszystkie naraz; trzeba przyjąć wszystkie przesady, tak jakby były one prawomocne; wszystkie błędy, tak jakby były one całkowicie szczerze; wszystkie namiętności, tak jakby posiadały one tę wspaniałość, którą się chwala; wszystkie filozoficzne systemy, tak jakby każdy z nich obejmował nieskończoną prawdę, którą sobie przywłaszcza. Należy, biorąc na siebie wszystkie świadomości, wewnętrznie czuć się współwinnym wraz z nimi wszystkimi, aby w ten sposób móc zobaczyć, czy niosą one z sobą swoje własne uzasadnienie czy też potępienie: niech one same będą swoimi sędziami; niech ujrzą, dokąd poprowadziłoby je ich najbardziej szczerze i wewnętrzne dążenie woli; niech dowiedzą się, co czynią, nawet o tym nie wiedząc, i to, co już wiedzą, nie chcąc tego ani tego nie czyniąc.

Tak więc, aby problem działania mógł zostać naukowo postawiony, trzeba byśmy nie przyjmowali z góry żadnego postulatu moralnego, ani żadnych intelektualnych przesłanek. Nie jest to więc jakaś szczegółowa kwestia, podobna innym stojącym przed nami kwestiom. Ale jest to kwestia, od której zależy są wszystkie pozostałe. Jest ona pierwszą do tego stopnia, że jakiegokolwiek uprzednie ustępstwo, prowadziłyby nas w błędne koło. Tak jak każdy fakt zawiera całe swe prawo, podobnie każda świadomość skrywa w sobie sekret i prawo życia: żadna hipoteza nie jest tu możliwa; nie można zakładać ani że problem jest rozwiązany, ani że jest nam narzucony, czy też po prostu postawiony. Aby ujawniło się najbardziej intymne ukierunkowanie serca, powinno wystarczyć, byśmy pozwolili, aby w każdym z nas swobodnie rozwinęły się wola i działanie, aż do ostatecznej zgody lub sprzeczności ich pierwotnego ruchu i kresu, do którego ów ruch prowadzi. Cała trudność polega na tym, abyśmy nic z zewnątrz, ani nic sztucznego nie wprowadzali w ten głęboki dramat życia; abyśmy rozum i wolę skierowywali na właściwą drogę, jeśli należy to czynić, jedynie za pomocą samego rozumu i woli; abyśmy, poprzez metodyczny postęp, wobec błędów, negacji i upadków każdej natury, umieli

ukazać ukrytą prawdę, którą żyje nasza dusza i z powodu której, być może, może ona stracić swoje życie wieczne.

## V

W ten sposób wszystko zostaje postawione pod znakiem zapytania, nawet wiedza o tym, czy istnieje tu jakieś pytanie. Siła napędowa wszelkich poszukiwań winna więc pochodzić z samych tych poszukiwań; a ruch myśli podtrzyma sam siebie bez żadnych zewnętrznych sztuczek. Jaki jest więc ten wewnętrzny mechanizm? Oto on. Dobrze jest bowiem z góry — nie z racji wartości, lecz jasności przedstawienia — wskazać myśl wprawiającą w ruch i, podając w wątpliwość nie tylko własne życie, ale samą rzeczywistość bytu, wyznaczyć wspólny rdzeń nauki, moralności i metafizyki. Nie ma pomiędzy nimi żadnej sprzeczności, gdyż tam, gdzie dostrzegliśmy niezgodne z sobą rzeczywistości, tam ciągle jeszcze są tylko różnorodne i wzajemnie powiązane fenomeny. I jeśli wplątaliśmy się w nierozwiązywalne trudności tam, gdzie faktycznie ich nie ma, to dlatego, że nie rozpoznaliśmy jedyne problemu tam, gdzie on jest. Chodzi tu o całego człowieka; nie należy więc szukać rozwiązania wyłącznie w jego myśleniu. Centrum filozofii należy umieścić w dziedzinie działania, gdyż tutaj również znajduje się centrum życia.

Jeśli nie jestem tym, czym chcę być, czego chcę, nie tylko mając to na ustach, nie tylko w pragnieniu lub zamierzeniu, ale z całego mego serca, ze wszystkich moich sił i we wszystkich moich działaniach, to nie jestem. Albo w głębi mego istoty jest wola i miłość bycia, albo też nie ma tam nic. Trzeba, abym zbadawszy to dogłębnie dostrzegł, że ta konieczność, która jawi mi się jako okrutne ograniczenie, oraz ten obowiązek, który początkowo wydaje się być despotycznym, w ostateczności są przejawami i realizacją najgłębszego działania mego woli; gdyby tak nie było, zniszczyłyby mnie one. Cała natura rzeczy i łańcuch konieczności, które ciążyą na moim życiu, jest wyłącznie serią środków, których powinienem chcieć i których faktycznie chcę, aby móc spełnić moje przeznaczenie. Bycie niewolitywne i przymuszone, nie byłoby już byciem: jest to do tego stopnia prawdą, że ostatnim słowem wszystkiego jest dobroć; i że być, znaczy: chcieć i kochać. Pesymizm w filozofii woli zatrzymał się w pół drogi: gdyż pomimo bólu i rozpacz, ciągle jeszcze będziemy mieli się w pół drogi: gdyż pomimo bólu i rozpacz, ciągle jeszcze będziemy mieli powody, by uznawać prawdę i doskonałość bycia, jeśli całkowicie szczerze i spontanicznie sami ich chcemy; abym mógł odczuwać cierpienie bycia i nie-świadzić moje bycie, trzeba, abym afirmował i kochał bycie jako takie: zło i nienawiść istnieją jedynie jako hold miłości.

Jaka by więc nie była dysproporcja pomiędzy tym, co wiem, co chcę i co czynię; jak straszne by nie były konsekwencje moich czynów; nawet jeśli, mogąc zgubić siebie na wieki, ale nie uciec od samego siebie, jestem, aż do granic, gdzie lepiej byłoby dla mnie nie istnieć, trzeba, abym wciąż — by być — chciał być, nawet choćbym miał nosić w sobie tę bolesną sprzeczność pomiędzy tym, czego chcę, a tym, czym jestem. Nie ma w moim przeznaczeniu nic arbitralnego ani tyrańskiego; gdyż najmniejszy zewnętrzny nacisk wystar-

czyłby, aby moje bycie pozbawić jakiegokolwiek wartości, piękna i trwałości. Nie mam nic, czego bym nie otrzymał; a jednak trzeba, bym zarazem wszystko wydobył z siebie, nawet to bycie, które otrzymałem, a które, jak mi się wydaje, zostało mi wręcz narzucone; trzeba, bym — cokolwiek czynię i czegokolwiek doznaję — uznał to bycie i abym, by tak rzec, zrodził je na nowo poprzez moją osobistą zgodę, tak by moja najbardziej szczerą wolność nigdy go nie odrzucała. Ważne jest, aby tę właśnie najbardziej intymną i wolną wolę odnaleźć we wszystkich moich działaniach i doprowadzić ją aż do jej ostatecznej doskonałości: wszystko polega na zrównaniu ruchu refleksji ze spontanicznym ruchem mojej woli. Ten stosunek równości lub niezgody określa się właśnie w działaniu. W najwyższym więc stopniu konieczne jest podjęcie badań nad działaniem; działanie ukazuje bowiem podwójną wolę człowieka; tworzy ono w nim — tak jak świat, który jest oryginalnym dziełem człowieka i winien zawierać w sobie pełne wyjaśnienie jego dziejów — całe jego przeznaczenie.

Najwyższym dziełem sztuki byłoby tu pozwolić ludziom, by czynili to, czego chcą, i poznali to, co już wiedzą. Taka jest ambicja naszej pracy. Nie oznacza to, byśmy mogli naruszyć opiekuńczy mrok, zabezpieczający bezinteresowność miłości i zasługę dobra. Ale, jeśli istnieje jakieś zbawienie, to nie może być ono ani związane z naukowym rozwiązaniem jakiegoś niejasnego problemu, ani wzbudzone nieustępliwości metodologicznie ścisłych poszukiwań: może być ono jedynie wszystkim jasno zaofiarowane. Jasność tę należy zanieść wszystkim tym, którzy się od niej odwrócili, być może sami o tym nie wiedząc, sprawiając, że wokół nich zapadła ciemna noc — noc, w której pełne objawienie ich mrocznego stanu nie będzie już w stanie ich zmienić, jeśli wprawdzie sami dobrowolnie nie przyczynią się do swojej przemiany. Nie będziemy wcale tu zakładać, że pobłądzili oni, wiedząc o tym i tego chcąc; że odwrócili się od światła, czując, że ono ich obejmuje; że przeklinają bycie, uznając jego dobroć. A jednak trzeba nam będzie być może dokonać tego nadużycia, gdyż we wszelkich możliwych postawach woli i we wszystkich możliwych złudzeniach świadomości nie ma nic, co nie powinnyby wejść do nauki o działaniu: czczy wymysł i absurd, jeśli ktoś chce tak to nazwać, ale absurd jak najbardziej rzeczywisty. W tym, co iluzoryczne, urojone i wręcz fałszywe, jest pewna rzeczywistość, coś żywego i substancjalnego, co ucieleśnia się w ludzkich czynach, jakaś stworzona realność, której żadna filozofia w sposób wystarczający nie brała pod uwagę. Niezmiernie ważne jest więc zebrać tę wielką liczbę rozproszonych dążeń, będących niczym członki ginące z powodu swojego rozdzielenia, złączyć je razem i nadać im doskonałą postać, aby odbudować — poprzez nieskończoną ilość błędów i dzięki nim — powszechną prawdę, która skrycie żyje w każdej świadomości i której żaden człowiek nigdy nie może się pozbyć.

Ale zapomnijmy teraz ten widok antycypujący drogę, którą mamy podążać. Oddajmy się poszukiwaniom porzucając uprzedzenia i podejrzliwości, dlatego właśnie, że żadne stanowisko nie jest tu ogólnie przyjmowane ani nie jest wymagany żaden akt wiary. Nawet ten punkt wyjścia, który twierdzi: "nic nie istnieje", nie może być tu przyjęty, gdyż również on byłby zewnętrzną

przesłanką, będącą niczym innym jak arbitralnym i zniewalającym ustępstwem. Pole zostało oczyszczone.

Z języka francuskiego przełożył Piotr Murzański

Przypisy (od tłumacza):

1. Słowo *être* może tu znaczyć zarówno *bycie*, jak i *byt*.
2. Słowo *conscience* oznacza w języku francuskim zarówno świadomość, jak i sumienie (świadomość moralną).

Maurice Blondel, *L'Action*, PWF, Paris 1973, ss VII-XXV.

Maurice Blondel

LIST DO GEORGES'A PERROT<sup>1</sup>

20 październik, 1893.

Panie Dyrektorze

Był Pan łaskaw wyrazić życzenie, bym w krótkiej deklaracji wyjaśnił Mu znaczenie mojej pracy doktorskiej<sup>2</sup> oraz intencje, którymi kierowałem się podejmując problem działania. Dziękuję za to tym bardziej gorąco, że niezmiernie cenna jest dla mnie Pańska serdeczna przychylność, oraz że dzięki Pańskiej prośbie łatwiej uświadamiam sobie trudność, jaką rodzi próba odczytania rzeczywistego ukierunkowania dzieła rozległego i złożonego, którego szczegóły stają się zrozumiałe jedynie z punktu widzenia całości. Dodam tu jeszcze, że usiłując przeprowadzić krytyczne badanie kwestii, które przynajmniej we Francji dla najbardziej wybitnych umysłów pozostają obojętne, tym bardziej czuję niebezpieczeństwo, że moje intencje zostaną źle zrozumiane. Taka powściągliwość, której nie widać ani w Anglii, ani tym bardziej w Niemczech, wydaje mi się niesłychanie groźna, bowiem — pod nieobecność jakiegokolwiek racjonalnej dyskusji na temat kwestii, których nie można usunąć — pozostawia ona otwarte pole dla gwałtownych starć namiętności: tak więc, godząc się na ryzyko wymierzonego we mnie — z tej czy innej strony — ataku, pragnąłem zaradzić temu dobrowolnemu samookaleczeniu myśli francuskiej. Problemy te — które zwykło się u nas uważać za całkowicie niefilozoficzne, gdyż wobec bezładu pojawiających się tu dążeń (*intérêts*) i ambicji, ludzie o najbardziej szlachetnych duszach i pełnych umiaru umysłach ze smutkiem lub pogardą odwrócili się od nich — próbowałem podjąć z bezstronnością właściwą nowemu duchowi. Dobrze wiem, że z racji dominujących we Francji form myśli religijnej przedsięwzięcie moje niewątpliwie jest bardzo delikatne; ale wydawało mi się, że w żaden sposób nie jest ono niemożliwe, jak też wydawało mi się, że jest ono konieczne i nie cierpiące zwłoki. Domagałem się więc przywrócenia rozumowi tej części jego dziedziny, którą on sam porzucił; czynię to tak, aby żaden ustanowiony autorytet nie mógł skarżyć się na rzekome naruszenia jego dziedziny, oraz tak, by prawdziwie wolna myśl nie mogła oskarżać mnie o wyprowadzanie jej poza rozumową argumentację. Zająłem to miejsce, gdzie dyskusje, jakkolwiek mogłyby być żywe, są łagodne i pokojowe. Starąłem się uczynić dla katolickiej myśli religijnej to, co od dawna i nadal czynią

Niemcy dla myśli protestanckiej, z której — trzeba to przyznać — najłatwiej było wyprowadzić filozofię.

Tak więc moje dzieło przynosi projekt pokoju i podboju zarazem — podboju nie przeciw rozumowi, ale dla niego, gdyż próbuję przywrócić mu to, co fanatyzm, idąc w kierunku przeciwnym, niesłusznie mu odbiera; projekt pokoju, gdyż naukowe dyskusje mają zbawienne działanie przemieniając wrogów w przeciwników; przekształcając one bowiem ślepe namiętności w idee, które, wzajemnie się oświetlając, pozostają z sobą w zgodzie pomimo rozpoznanych różnic. Moim pragnieniem było przyjąć całą różnorodność postaw ludzkiej świadomości, nie zrażając żadnego przejawu dobrej woli, ani nie podejrzewając żadnych oznak jej szczerości. I jeśli czasami wydawało się, że wstrząsam umysłami, które przedwcześnie zajęły niezmiennie już pozycje, czy też bezwładnymi i małodusznyymi świadomościami, to tylko dlatego, aby je prowadzić tam, gdzie chciałaby iść, jak mi się wydaje, ich ukryta wola; aby dostarczyć im czegoś więcej niż to mniej, którym usiłowali się oni zadowolić. Ale ostrzegając ich przed nierozważnym zatrzymywaniem się w pół drogi, nigdy nie uważałem, że to więcej może kogokolwiek zwalniać od tego mniej.

Ze względu na cele i metodę, moje dzieło jest więc czysto filozoficzne. Wydaje mi się, że jest nim również z racji natury doktryny, jak i moich konkluzji. Ale tutaj właśnie szczególnie łatwo jest się pomylić; bowiem związek pomiędzy porządkiem poznania i tym, co go przekracza, nigdy dotąd być może nie był definiowany tak, jak ja usiłowałem to uczynić. Najbardziej nawet odmiennie umysły zdają się dziś być zgodne uznając, że życie ludzkie w żaden sposób nie da się w swej pełni opisywać przez to, co nauki pozytywne lub też rozumowe spekulacje mogą ściśle określić: coś nieznanego, być może niepoznawalnego, wydaje się nas otaczać i przenikać. Otóż związek tego, co znane, z tym, co znajduje się poza naszym poznaniem, pojmowany był na różne sposoby, a ewoluowały one z grubsza biorąc następująco: Dla scholastyki te dwa porządki, podporządkowane sobie w rosnącej hierarchii, nakładały się na siebie dotykając się i łącząc, ale pozostając jakby względem siebie zewnętrznymi. Protestantyzm, odrzucając ideę jakiegokolwiek rozumowego przygotowania wiary, zaczął od zburzenia wszelkiej budowli rozumu i wolności, czyniąc z nich niezapisaną tablicę, tak, że jeśli nawet próbował następnie odbudowywać je w całej ich niezależności i integralności, nie widać tu odtąd żadnej podbudowy dla świata wyższego. W oczach protestantyzmu te dwa porządki są, by tak rzec, postawione obok siebie, jakby w oczekiwaniu tego, jak w imię tego pierwszego usunięty będzie ten drugi. Ale niemożliwe jest trzymać się tej całkowitej negacji. Właśnie w tym jedynym zachowanym porządku odczuliśmy potrzebę tego drugiego. I oto obecnie dominującą tendencją jest to, by uważać życie i myśl, wiarę i naukę, za dwa równoległe rozwijające się i nigdzie nie łączące się ciągi. Poznanie samo w sobie, koniec końców, ukazuje nam jedynie tajemnicę, którą jesteśmy okryci; ono samo redukowałoby nas do całkowitego bezruchu, w którym bylibyśmy niczym wędrowcy nocą, na nieznanym brzegu, nieustannie oczekujący nigdy nie pojawiającego się błasku jutrzeńki. Ale poprzez praktykę życia, dodaje się, przenikamy do samego wnętrza tej tajemnicy: jesteśmy i poruszamy się w niej; my sami nią jesteśmy. Otóż, stało się dla mnie

jasne, że pomiędzy wiarą i nauką jest jeden, zawsze obecny, punkt wspólny, a mianowicie działanie: w nim te dwa porządki, które uprzednio nakładano jeden na drugi, stawiano obok siebie lub też przeciwstawiano je sobie, teraz tworzą wzajemne współprzenikanie się. Pokazując, w jaki sposób najbardziej pozytywne prawdy wydobyte są z działania, przygotowują się, by wydobyć z działania na pozór transcendentne prawdy, które jednakże są mu immanentne. Z jednej strony ukazują, że poznanie w całej swojej rozciągłości jest pochodną działania, w którym znajduje ono swoje uzasadnienie i swoją realność. Z drugiej strony ukazują, że nasze ludzkie działanie implikuje te wszystkie religijne potrzeby, które przedstawiano nam jako całkowicie nam obce lub też jako po prostu urojone. Mając wspólną dziedzinę wpływają one na samą naturalną moralność, której posiedzieć nie jest zupełne, jeśli w badaniach nad nim nie idzie się tam, gdzie ja poszedłem: ani nie ograniczyłem go ani nie pomniejszyłem, ale poszerzyłem i rozwinąłem. To, co człowiek czyni, bez wątpienia jest tylko częścią tego, co się w nim dzieje; ale ta część swoim zakresem pokrywa się z całością; oto dlaczego badam to, co zdaje się wykraczać poza właściwą człowiekowi rolę, nie opuszczając przy tym zadań filozofii, ponieważ nie wychodzę poza nasze ludzkie działanie. Jeśli mówię o nadprzyrodzonym porządku, to ciągle jeszcze jest to krzyk natury, wołanie sumienia i wymóg naszego rozumu, które ja czynię słyszalnymi. Oto dlaczego badam to, co wydaje się wykraczać poza zadania właściwe rozumowi, nie opuszczając jednak jego dziedziny, podążając po prostu za nieprzerwanym rozwojem naukowych, moralnych i religijnych idei. Tym samym sprawiam, że z samego wnętrza świadomości wytryskuje to, co u początków tego ruchu zdawało się być narzucone jej z zewnątrz. Nasze akty w ich naturalnej konstytucji zawierają to wszystko, czym może w nich być nadprzyrodzony porządek. Tak więc wówczas, gdy mówię o tym, co przewyższa naukę lub rozum, to ciągle jeszcze czynię to w imię rozumu i z racji wymagań (potrzeb) samej natury.

Zależało mi zresztą, czyniąc zadość obowiązkowi naukowej rzetelności, by już na samym początku moich badań wyznaczyć skrajne punkty mojej myśli, bym tym swobodniej mógł się teraz poruszać w wyznaczonej przez nie przestrzeni. Podczas przygotowań mojej pracy z dnia na dzień rosła, dominując nad wszystkim innym, troska, by nadać mojej myśli logiczną ciągłość i jedność, oraz wzmocnić jej naukowy charakter. Rozdział, który dodałem do mojej pracy po jej obronie, i strony, które do niej włączyłem, mają wyłącznie metafizyczny charakter; a ja sam czuję, że w coraz większym stopniu skierowuję się w stronę naukowej rzetelności. Moja łacińska rozprawa<sup>3</sup> jest pracą historyczną, poświęconą krytyce tekstu. Artykuły, które przygotowuję (w tym jedno studium na temat psychologii operowanego w wieku lat trzydziestu wrodzonego zeza) dla *Revue philosophique (Przeglądu filozoficznego)*, w którym zamieściłem już notę na temat "powiększania się gwiazd na horyzoncie", a także dwa dzieła, które mam zamiar napisać na temat logiki działania oraz na temat eksperymentalnej nauki o życiu moralnym, kierują mnie w stronę badań naukowego typu, i mam wrażenie, że moją potrzebą i obowiązkiem jest, bym się tu w coraz większym stopniu skierowywał. Tak więc, nieustannie pozostaję w dziedzinie idei, a badania moje prowadzę w porządku rozumowym.

Niewątpliwie mówiłbym tu z mniejszą pewnością, gdybym się nie czuł utwierdzony poprzez moje układy względem pewnych osób. Bez wątplenia lepiej byłem rozumiany przez tych, przeciw którym zdawałem się walczyć, niż przez tych, których zdawałem się wspierać. Nikomu nie chcę służyć, ani nie chcę, by ktokolwiek się mną posługiwał. Moja sympatia biegnie ku tym, którzy zachowują prawdziwą wspaniałomyślność w sprzeciwie wobec tych prawd nawet, w które ja niezachwianie wierzę, i którzy, zdając się ich nie uznawać, nie przestają niewidzialnie w nich uczestniczyć. Jeśli tak bardzo wychwalam zalety litery, to tylko dlatego, że szukam i miłuję szczególnie tych, którzy zachowują szczerłość i szlachectwo ducha, a takich znam na Uniwersytecie więcej niż gdzie indziej.

Przypisy:

1. Dyrektor *École Normale Supérieure* (gdzie studiował Maurice Blondel), który, po obronie doktoratu przez Blondela, nieustannie doradzał mu — w przeciwieństwie do innych głosów — by ten nie starał się o stanowisko nauczyciela w szkolnictwie średnim; prosił go on, aby mu przesłać krótkie streszczenie "znaczenia i zakresu jego pracy doktorskiej", aby osobiście mógł on przedstawić je dyrektorowi Szkolnictwa Wyższego, Louisowi Liardowi (przypis wydawcy).

2. Chodzi oczywiście o *L'Action (Działanie)*, pracę którą Blondel bronił w czerwcu 1893 roku (przypis tłumacza).

3. Do obrony doktoratu wymagano wówczas we Francji dwóch prac doktorskich: głównej, pisanej w języku francuskim, tzw. *thèse de doctorat*, oraz dopełniającej, pisanej w języku łacińskim, tzw. *thèse latine*. (przypis tłumacza).

Z języka francuskiego przełożył Piotr Murzański

Maurice Blondel, *Lettres philosophiques*, Aubier-Montaigne, Paris 1961, ss. 32-37.

Maurice Blondel

## O ŚCIŚLE FILOZOFICZNYM STANOWISKU W BADANIU PROBLEMU RELIGIJNEGO ORAZ O METODZIE WŁAŚCIWEJ DO JEGO PODJĘCIA

Jeśli stosowane dotąd tak zwane filozoficzne formy apologetyki w najmniejszym stopniu nie są już dziś przyjmowane przez rozum niewierzących, i jeśli ogólna tendencja współczesnych umysłów w coraz większym stopniu je osądza, to — jak zobaczymy — nie dzieje się to bez głębokiej przyczyny. Nie należy więc skarżyć się na tą ciągle rosnącą niemoc, niczym na jakąś surową niesprawiedliwość, nieodżałowaną stratę czy jakieś nieuleczalne zło — nie, nawet nie jak na zło: nie jest nim bowiem. Nie podejmowałbym tej surowej krytyki, do której zostałem niejako zmuszony, ryzykując wzbudzenie niepokoju w wiernych starszego pokolenia i zniechęcenie porywów ich dobrej woli, gdybym nie był przekonany, że kryzys, o którym mówię, dla niektórych uciążliwy, dla wszystkich będzie zbawienny, ponieważ wymaga on nowego zrozumienia i przygotowuje do przyszłego dobra.

Niewystarczające jest samo tylko stwierdzenie, że nie do utrzymania są już dziś dawne stanowiska. Należy wykorzystać wysiłek myśli, która ukazała ich słabość, aby teraz odnaleźć stanowiska silne i pewne, oraz zapożyczyć od tych, którzy obalili źle utwierdzone pozycje obronne, materiał do wzniesienia pozycji trwałych. Pilnym staje się więc jak najbardziej dokładne określenie: 1) miejsca, w którym w rozwoju myśli filozoficznej pojawił się spór; 2) metody, która jako jedyna pozwoli nam zbadać to miejsce o rozstrzygającym znaczeniu; 3) charakteru, sensu i znaczenia wniosków — takich wniosków, których przyjęcia, ani najbardziej śmiała filozofia, ani najbardziej ostrożna teologia nie będą musiały się obawiać lub ich żałować.

Nie oskarżając więc nikogo, nie lekceważąc żadnych oddanych nam — nawet mimowolnie — usług, które winni jesteśmy również naszym przeciwnikom i pełni tej, tak rzadko spotykanej, intelektualnej miłości, która wszędzie spodziewając się dobra często sama je czyni, korzystajmy z tej błogosławionej przemiany apologetyki, którą umożliwili, sami o tym nie wiedząc, najbardziej obcy chrześcijaństwu lub też wrodzy mu filozofowie, sprawiając tym samym, że przemiana ta stała się konieczną. Nic dobrego nie dzieje się wbrew woli, poprzez uciążliwe i przykre ustępstwa, poprzez wymuszone dostosowanie się, tak jakby jedna i druga strona traciła zamiast zyskiwać. Być może kończąc nasze badanie zobaczymy, że zwiększone wymogi myśli współczesnej są pra-



womocne, korzystne i zgodne zarówno z duchem filozoficznym, jak i z duchem katolicyzmu.

1) Jak wobec religii należy postawić problem filozoficzny, by religia nie stała się tylko jakąś filozofią, a filozofia w żaden sposób nie została wchłonięta przez religię. Spośród dwóch słów, które trzeba nam będzie wyjaśnić, a które od samego początku ukazują wagę konfliktu, współczesna myśl z zazdrosną drażliwością uważa pojęcie immanencji za sam warunek filozofii; to znaczy, że jeśli pośród królujących obecnie idei w szczególnie sposób przywiązana jest ona do jakiegoś jednego osiągnięcia, stanowiącego dla niej niezaprzeczalny postęp, to jest nim idea — w istocie swej całkowicie słuszna — że nic z zewnątrz, nic co od człowieka nie pochodzi i w jakiś sposób nie odpowiada jego potrzebie ekspansji, nie może być przez niego przyjęte, oraz że nie ma dla niego znaczenia żadna prawda i żaden nakaz: ani jako historyczny fakt, ani jako tradycyjne nauczanie, ani jako z zewnątrz narzucony obowiązek, o ile nie są one w pewien sposób autonomiczne i autochtoniczne. Z drugiej strony wszystko to, co chrześcijańskie i katolickie, jest tym, co nadprzyrodzone — nie tylko transcendentne w metafizycznym znaczeniu tego słowa, gdyż ostatecznie można sobie wyobrazić przewyższające nas prawdy i byty, których afirmacja, pochodząc z głębi naszej istoty, byłaby immanentna — ale ściśle nadprzyrodzone; to znaczy, że człowiek nie jest w stanie wydobyć z siebie samego tego, co jednakże chce się narzucić jego myśli i woli.

Tak więc wydaje się, że głównym celem filozofii, celem jedynym, jest zapewnienie pełnej wolności ducha, zagwarantowanie autonomicznego życia myśli i określenie, w całkowitej niezależności, warunków ustanawiających jej królestwo. Czy możliwe jest więc jej spotkanie z chrześcijaństwem? — wydaje się bowiem, że jedno wyklucza drugie. Pierwsza trudność, aby ich współistnienie dało się w ogóle pojąć, polega na ukazaniu, że faktycznie mogą się one wzajemnie spotkać i zderzyć; łatwiej będzie później zauważyć, że to zderzenie jest możliwe jedynie wówczas, gdy w łonie samego konfliktu tkwi wzajemna zgoda. Nasze wstępne zadanie, bez którego jakiegokolwiek inne nie ma żadnej filozoficznej wartości, polegać winno właśnie na tym, i tylko na tym, by wyznaczyć to miejsce ich wzajemnego spotkania.

Aby więc podprowadzić umysły do rozstrzygnięcia kwestii: wszystko albo nie chrześcijańskiego życia, nie należy ani wzbudzać w nich jakiś sentymentalnych pragnień, tak jak u tych niezwykłych ludzi, którym w żaden sposób nie przeszkadza zdwojenie ich świadomości na mistyczną i naukową, ani wywoływać w głębi ich umysłu jakiegoś dążenia do ideału, nawet jeśli by to był liberalnie rozumiany ideał chrześcijański, który jest religią niektórych współczesnych nam ludzi. Nie; to, co jest dobre i użyteczne jako przygotowanie lub środek, staje się nieskuteczne i zgubne, by nie rzec tu nic więcej, jeśli czyni się z tego satysfakcjonujący nas cel. Bowiem wszystko to, co możemy wydobyć sami z siebie, jest niczym wobec tego, co możemy otrzymać; i nigdy na tej drodze nie napotkamy rzeczywistej trudności, odwrócimy się do niej plecami, gdyż to nie przedmiot lub sam dar, ale forma i fakt daru jest dla nas przeszkodą. Nawet wówczas więc (co uważam za niemożliwe), gdybyśmy dzie-

ki cudownemu wysiłkowi naszego geniuszu odkryli niemal całą literę i treść objawionego nauczania, w żaden sposób, absolutnie żaden, nie posiadlibyśmy jeszcze chrześcijańskiego ducha, gdyż nie od nas on pochodzi. Nie posiadać go jako otrzymanego i darowanego, ale jako znaleziony i wywodzący się z nas, oznacza nie posiadać go w ogóle. To właśnie jest skandalem dla rozumu; dokładnie tutaj należy więc skoncentrować nasze spojrzenie, aby dogłębnie zbadać filozoficzne zranienie świadomości u tych nam współczesnych, którzy kierują się swym rozumem.

Patrząc na to z bliska widzimy, że rana jest jeszcze głębsza i większy jest skandal; interesujący nas tu problem będziemy więc mogli właściwie postawić jedynie pod tym warunkiem, że będziemy go widzieć w całości. Do tego dogłębego intelektualnego i moralnego poniżenia, które pozwala chrześcijaninowi narodzić się jedynie po pewnym rodzaju śmierci, dołącza się cała seria innych doświadczeń. "Zrozummy to dobrze — mówi się nam<sup>1</sup> — że w stanie upadku, gdy człowiekowi narzucony jest nadprzyrodzony cel, a nie posiada on już tego, co konieczne, by ten cel osiągnąć, rzeczywiście znajduje się on w nędznym położeniu." Otóż to, co podaje się nam tu mimochodem jako fakt lub prawdę do uwierzenia — pośród wszystkich innych prawd i po nich — stanowi dla ludzi przeszkodę w wierze, gdyż najważniejsza jest tu kwestia prawdomocności. To są drzwi, przez które musimy wejść, o ile chcemy stać się chrześcijanami; aby zaś przejść przez nie, należy przyjąć, że choć niezdolni, by zbawić sami siebie, jesteśmy w stanie sprowadzić na siebie zgubę po wieczne czasy; że choć niezdolni, by się sami oczyścić, jesteśmy w stanie sami siebie nieuleczalnie splamzić; i że u swego źródła całkowicie darmowy, dobrowolny i nie przymuszający dar, staje się dla nas, do których ten dar jest skierowany, nieuniknionym, narzuconym i zobowiązującym. Do tego stopnia, że nie ma, jak się wydaje, symetrii pomiędzy danymi nam alternatywami, bowiem ostatecznie jesteśmy osobiście odpowiedzialni, jeśli nie spełnimy tego, czego nie jesteśmy w stanie uczynić sami z siebie, a łaskawy dar przemienia się w okrutny dług. *Qui autem non habet, et quod videtur habere auferetur ab eo*, "kto zaś nie ma, temu zabiorą i to, co mu się wydaje, że ma" (Łuk. 8, 18).

Zatrważająca trudność, która mniej lub bardziej skrycie wkradając się w nasze dusze wywołuje w nich jakiś rodzaj wrogiego niepokoju lub też chorobliwej podejrzliwości; tak jakby w samym rdzeniu katolickiej doktryny zamieszkiwała oburzająca nas surowość, przeciw której buntujemy się w imię nowego ideału sprawiedliwości i dobroci. Nawet, jeśli te trudności dla wielu pozostają zakryte, nie znaczy to, że nie wpływają one na naszą świadomość; nade wszystko jednak nie stanowi to racji, by oburzać się na szczerość, niekiedy wyniosłą, często zaś bolesną i szlachetną, tych, na których trudności te ciążyą. Dla większości z nich przeszkoda ta jest tym bardziej nie do pokonania, że nie potrafią oni wyraźnie jej zobaczyć: pierwszą przysługą, jaką będzie można im oddać, będzie więc jasne jej ukazanie, nie rzucając kamieniem na nikogo, kto się o nią potyka. Bowiem, jeśli są oni "chorzy", to — można powiedzieć — z powodu wielkiego i nieuchronnego zła człowieka wobec Boga, z powodu zła ludzkiego *par excellence*.

Dopiero pod warunkiem uwzględnienia tego zła w całej jego prawdzie osiągniemy to, że (rzecz zasadnicza i główne nasze osiągnięcie) będziemy mogli właściwie postawić problem. Jeśli w chrześcijaństwie chodziłoby jedynie o jakieś wierzenie czy też praktykę w czysto fakultatywny sposób nałożoną na naszą naturę i nasz rozum; jeśli w tym naddatku byłibyśmy zdolni w pełni się rozwinąć; i jeśli byłoby nam wolno całkowicie świadomie i bezkarnie odrzucić ciężar nadprzyrodzonego daru, nie byłoby wówczas żadnego dającego się pojąć połączenia pomiędzy tymi dwoma piętrami, z których jedno — z rozumowego punktu widzenia — zawsze istniałoby tak jakby go nigdy nie było. Nie iść w górę, nie oznaczałoby wówczas: upadać; a odmówić godności wyższego powołania, oznaczałoby pozostać na tym pośrednim poziomie, gdzie człowiek sam wznosi się spontanicznie: tak że jakikolwiek problem odnoszący się do Objawienia byłby dla filozofii w sposób zasadniczy nie do pojęcia. Ale z chwilą, gdy Objawienie to przychodzi — by tak rzec — szukać nas w naszym wnętrzu i podążać za nami aż do naszej najgłębszej intymności; gdy uważa ono postawę obojętną lub negatywną za rzeczywisty upadek i za pewien rodzaj zawinionej wrogości; gdy nasz nędzny stan ograniczenia zdolny jest zaciągnąć taki dług, który spłacany będzie przez całą wieczność, wówczas spotkanie dochodzi do skutku, trudność eksploduje, problem jest postawiony. Jeśli prawdą jest bowiem, że wymogi Objawienia są uzasadnione, to nie można mówić, że będąc u siebie, całkowicie jesteście u siebie; i trzeba, by w człowieku, który jest tylko człowiekiem, był jakiś ślad tej niewystarczalności, tej bezsilności i tego wymogu, a ich echo brzmiało w najbardziej autonomicznej filozofii.

Czy rozumiemy teraz, w jakim kierunku należy prowadzić naszą dysputę i w jaki sposób problem, który winniśmy rozwiązać, całkowicie różni się co do swego pochodzenia i natury, *toto genere et tota natura*, od wysiłków, które podejmowaliśmy, aby bronić Dogmatu i uczynić jego treść pociągającą i jasną dla ludzkiego rozumu? Czy rozumiemy dlaczego nie należy ani podejmować fragmentarycznej dyskusji, ani poruszać ten lub inny szczegółowy punkt dogmatu, ani przywiązywać się do jakiegoś wykładu całości historycznie określonej doktryny; dlaczego filozof nie powinien zajmować się tutaj jakimikolwiek kwestiami faktycznymi lub osobowymi; dlaczego nie chodzi tu o ten czy inny przedmiot wiary, ale o problem samej wiary, w jej formalnym i integralnym aspekcie; dlaczego — krótko mówiąc — ważne jest, by uchwycić w całej jego pełni sam nienaruszalny rdzeń trudności, które nierozwiązane uniemożliwiają wręcz samo chrześcijaństwo? Przede wszystkim jednak, czy rozumiemy, że jeśli nie idziemy aż do samego końca najbardziej ścisłych i bolesnych wymagań pełnego katolicyzmu, nie ma wręcz żadnego środka, aby móc pojąć rozumem możliwość spotkania lub też współistnienia religii, która nie jest li tylko zwykłym ludzkim tworem, i filozofii, która nie ustępuje ze swego miejsca i nie daje się wchłonąć przez to, co niewypowiadalne? I to do tego stopnia, że możemy założyć się z każdym, kto dogłębnie nie rozpatruje tych przenikających nas wymagań, że nie jest on zdolny postawić podstawowego problemu filozofii religijnej (*philosophie religieuse*)<sup>2</sup>, nie niszcząc zarazem samego pojęcia religii czy też filozofii.

2) O metodzie właściwej do opisanego i skutecznego podjęcia ściśle filozoficznej kwestii problemu religijnego. Niezbędne wydaje się tu uzbrojenie się w tę szczęśliwą odwagę, jaką jest odwołanie się do "metody immanencji" i zastosowanie jej, w całej jej pełni i z całą niczym nie wzruszoną dokładnością, w badaniu ludzkiego przeznaczenia: ona jedna zdolna właściwie zdefiniować trudność, zdolna jest też ją rozwiązać; dzięki niej zarówno rozwiązanie, jak i sam problem, możliwe są jedynie przez to, że zmuszają nas do bycia w równym stopniu wiernymi filozofii, jak i ortodoksji; lub też, mówiąc ściślej, zmuszając samą filozofię i ortodoksję, by były one wierne samym sobie.

Na czym przede wszystkim polega metoda immanencji? — Czy polega ona na uznaniu z góry, że człowiek znajduje w sobie i dzięki sobie całą prawdę konieczną dla jego życia, i że jego pełne zbawienie w całości pochodzi od niego samego? Ale znaczyłoby to przecież przesądzać samo nasze pytanie i wychodzić już z jakiejś konkluzji. — Czy polega ona, poprzez przyswojenie sobie ducha krytycyzmu, nie będąc tu jednak konsekwentną do samego końca, na wykluczeniu jakiegokolwiek transcendentnej rzeczywistości i wyniesieniu subiektywizmu do absolutu? — Lecz oznaczałoby to przecież sprzeniewierzyć się metodzie, którą chcemy tu stosować, i korzystać z dwuznaczności słów immanentny i transcendentny, wobec której należy być bardzo ostrożnym: bowiem nasza idea transcendentnych prawd czy też wymagań, rzeczywistych lub nie-rzeczywistych, jest immanentna jako nasza idea. A zanim wypowiem się co do znaczenia tego, co myślimy, konieczne jest, byśmy określili, co faktycznie myślimy; to znaczy, że należy do końca rozwinąć całą serię naszych nieuchronnie pojawiających się — całkowicie niezależnie od pozomych zniekształceń i stronniczych ograniczeń, które wprowadza, jak się wydaje, powierzchowny wpływ rozstrzygnięć naszej refleksyjnej myśli — idei i związanych z nimi koncepcji, jakie powstają pod wpływem naszych niepokojów wobec ontologicznych i moralnych problemów. — Na czym więc polegać ma metoda immanencji, jeśli nie na zrównaniu w samej świadomości tego, co wydaje się nam, że myślimy, chcemy i czynimy, z tym, co faktycznie czynimy, chcemy i myślimy: tak że we wszystkich nienaturalnych negacjach i powierzchownie tylko chcianych celach odnajdziemy również implikowane przez nie głębokie afirmacje i nie dające się sflumować pragnienia.

Jeśli obecnie tak wiele umysłów, które w naszych czasach żyją wiekami minionymi, nie jest w stanie zrozumieć znaczenia współczesnej filozofii (*philosophie moderne*), i jeśli tak wiele współczesnych nam doktryn wydaje im się być enigmatycznymi i niejasnymi, to bez wątpienia dzieje się tak dlatego, że nie próbowali oni zrozumieć — choćby w najmniejszym stopniu — istoty tej metody, która stała się duszą filozofii i będzie nią w coraz większym stopniu. Słychać niekiedy skargi, że filozofia wyrodziła się w wiedzę dla wtajemniczonych, w naukę technicznych subtelności: faktycznie należy to przyznać, lecz nie po to, by się na to uskarżać, że coraz wyraźniej filozofia staje się poznaniem heterogenicznym i specyficznie różnym od innych, a więc i technicznym. Właściwym jej zadaniem jest poddać krytyce kolejno wszystkie fenomeny składające się na nasze wewnętrzne życie; określić ich znaczenie; zbadać ich powiązania; ukazać ich integralny determinizm; zobaczyć, jakie

zasady w sposób konieczny implikowane są przez naszą myśl i działanie; określić, na jakich warunkach zmuszeni jesteśmy zawiesić nasze przekonanie o realności nieuchronnie przyjmowanych przez nas przedmiotów i środków naszego zbawienia; zbadać na przykład ideę Boga — nie tak jakbyśmy badali samego Boga, ale w zakresie, w jakim stanowi ona nasze koniecznościowe i skuteczne myślenie o Bogu; zanalizować ponadto nasze rozumienie, do którego w sposób nieunikniony dochodzimy, wierzeń i praktyk religijnych — nie tak jakbyśmy badali samo religijne i zbawcze Objawienie, ale w stopniu, w jakim możemy w nich rozpoznać postać odpowiadającą na nasze pragnienia, krótko mówiąc: nie usiłując zastąpić Objawienia tym, czym ono nie jest, ani tym, czego nie może nam ono ofiarować.

Tak więc immanentna afirmacja tego, co transcendentne, czy choćby tego, co nadprzyrodzone, w żaden sposób nie przesądza kwestii transcendentnej realności immanentnych afirmacji: rozróżnienie zasadnicze, któremu, być może, nikt dotąd nie był wierny do samego końca; rozróżnienie, które pozwala w sposób naukowy, bez dręczących nas niepokojów ani sterylnych czy też przedwczesnych dysput, ustanowić integralny fenomenalizm myśli i działania; rozróżnienie, które jako jedyne zdolne jest zapewnić wzajemną niezależność obu tych porządków, i które zgodne jest zresztą z samą literą dogmatu głoszącego całkowitą wolność udzielającego łaski wobec ludzkiego obowiązku jej przyjęcia. Formalnie tożsama z wiarą obiektywną, wiara subiektywna w całej swojej rozpiętości może zostać poddana rozumowej krytyce, przy czym ta pierwsza w żaden sposób nie jest tu w swej istocie naruszona.

W jaki sposób wynika stąd ta jedyna możliwa do przyjęcia filozofia religijna — prawdziwie religijna i prawdziwie filozoficzna — to właśnie trzeba nam teraz pokazać, być może ku równie wielkiemu zaskoczeniu niektórych filozofów, jak i niektórych teologów.

Badając zwarty system naszych myśli, okazuje się, że samo pojęcie immanencji może urzeczywistnić się w naszej świadomości jedynie dzięki efektywnej obecności pojęcia tego, co transcendentne. Myśl o absolutnej intelektualnej i moralnej autonomii można więc pojąć jedynie pod warunkiem konieczności jednoczesnego przyjęcia ich możliwej heteronomii. Otóż, jeśli metoda immanencji ogranicza się do określenia dynamizmu naszych przedstawień, nie wymagając uprzedniego opowiedzenia się co do ich subiektywnego lub obiektywnego znaczenia, to chodzi tu po prostu o analizę tej nieuniknionej idei wzajemnej zależności ludzkiego rozumu i woli, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Niech więc już nikt więcej nie mówi, że problem nadprzyrodzonej — ten, który wyłania się z ukrytej pracy myśli, wskazanej przeze mnie poprzednio — jest nie do przyjęcia, że jest on niefilozoficzny: przeciwnie, jest on wręcz warunkiem filozofii, takiej jak się ona obecnie przedstawia w swojej bezwzględnej niezależności. Należałoby właśnie, by ruch wolnego myślenia i czystego, w pełni świadomego siebie racjonalizmu osiągnął — by tak rzec — swoje najodleglejsze granice, zanim jeszcze pojawi się jako filozoficzna hipoteza religijna teza, od której jest on logicznie zależny, oraz po to, byśmy jasno widzieli, co wynika z samego jego istnienia. Będąc nieograniczonym, w oczywisty sposób ukazuje się nam on jako niepełny. Tak oto jesteśmy w zgo-

dzie z obrońcami praw rozumu i w stanie filozoficznej łaski. I zarazem, patrząc od strony teologii, jesteśmy całkowicie bezpieczni.

Należy jednak być ostrożnym; aby w tej integracji pozostać w zgodzie z samym sobą, nie wolno nam nigdy zapominać ani tego, że w żaden sposób nie wykraczamy poza wymagania naszej własnej świadomości; ani tego, że to, co nadprzyrodzone, odpowiada przyjmowanej przez nas jego idei jedynie w stopniu, w jakim godzimy się na to, że pozostaje ono poza zasięgiem naszych ludzkich prób jego rozumienia; ani tego, że badając genezę idei objawienia czy też wskazując konieczność objawionych nam dogmatów i przykazań, nigdy nie wyjdziemy poza wyznaczanie jedynie pustych ram, w których nic z naszej strony nie będzie w stanie ustalić jakiegokolwiek rzeczywistości ani w żaden sposób wypełnić tego wyabstrahowanego szkicu. Nawet wówczas, gdy wykażemy, że to, co wpływa z tych rozumowych praw opiera się na jak najbardziej konkretnym doświadczeniu życia, i nawet wówczas, gdy określimy warunki, które wydają się nam konieczne, by to, co jest przedmiotem naszej myśli i czego chcemy, takim rzeczywiście było, to nie nasza filozofia, choćby nawet integralna, sprawi, że — jakby w przygotowanym już źródle — wytryśnie byt, czy też żywa prawda lub zbawienny dar. Właśnie dzięki konstatacji tej niemożliwości filozofia daje się pogodzić z teologią.

Faktycznie, tego właśnie naucza wiara i tego żąda rozum: to, co nadprzyrodzone, aby takim było, musi pozostawać niedostępne dla ludzkich tylko metod. To, co wiara narzuca nam jako rzeczywistość, rozum pojmuje jako zarówno konieczne, jak i niewykonalne naszymi tylko siłami. Wiara głosi jako darmo dane to, co rozum może jedynie nieodparcie postulować. Zbieżne są więc one w tych sprawach, w których w żaden sposób się wzajemnie nie dublują, w których jedna jest pusta tam, gdzie druga jest pełna. Nawet tam, gdzie ich twierdzenia wydają się wzajemnie pokrywać, przynajmniej częściowo, *sub specie materiae seu obiecti*, pod względem treści swego przedmiotu, pozostają one radykalnie różne *vi formae*, co do swej formy. I być może należałoby sądzić, że nawet rozumowe prawdy, które potwierdza czy też uświęca Objawienie, posiadają całkowicie różne znaczenia w ich aspekcie teologicznym i w ich aspekcie filozoficznym. Gdyż bez wątplenia nie jesteśmy przecież w stanie w sposób doskonały urzeczywistnić integralnego porządku rzeczy, nawet naturalnych, nie przechodząc — choćby w ukryty dla nas sposób — Tego, o którym św. Paweł naucza, że jest *On primogenitus omnis creaturae in quo constat omnia*, "Pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia, w którym wszystko ma swoje istnienie" (por. Kol 1,15; 17), i o którym powiedziano, że wszystko, co przez Niego zostało dokonane, bez Niego obraca się wniwecz.

Krótko mówiąc, teologia nie może twierdzić ani tego, że filozofia osiąga rzeczywistość nadprzyrodzonego porządku; ani że neguje ona prawdę tej rzeczywistości; ani że przyjmuje ona jej wewnętrzną możliwość, co byłoby czymś zarazem za wiele i za mało; ani że może ona pozostać obojętną i obcą tej rzeczywistości; ani że stawia się ona obok niej, uważając się za w pełni wystarczającą i zadowalającą w swej zamkniętej nienaruszalności. Jedna jest tylko relacja, której ona wymaga: relację tę określa właśnie metoda immanencji, badając to, co nadprzyrodzone, nie jako rzeczywiste w jego historycznej postaci;

nie jako po prostu możliwe, tak jak jakaś dowolnie przyjęta hipoteza; nie jako darmowe czy też fakultatywne, tak jak proponowany, a nie narzucony dar; nie jako odpowiadające naszej naturze i przez nią całkowicie przyswajalne, wyłącznie jako jej najpełniejsze rozwinięcie; nie jako do tego stopnia niewypowiadalne, że pozostaje ono bez jakiegokolwiek zakorzenienia w naszej myśli i w naszym życiu — ale (zgodnie z precyzją właściwą nauce, która nie zajmując się ani czystą możliwością, ani tym, co rzeczywiste, winna badać ni mniej ni więcej jak tylko to, co konieczne) jako niezbędne i zarazem niedostępne dla człowieka.

Ale, czyż mówić o konieczności, nie oznacza nierozważnego przerwania pomostu pomiędzy dwoma porządkami i nieuprawnionego, jak się wydaje, wprowadzania dobrowoli Bożego daru w determinizm ludzkiego działania? Nie; i uprzedzając podobne obawy, będziemy musieli teraz zgłębić samo znaczenie tego rozwiązania, które je wzbudza.

3) O charakterze i zakresie czysto filozoficznych wniosków, które — prawomocnie z rozumowego i teologicznego punktu widzenia — możnaby przedstawić chrześcijaństwu.

I. Mówić, że metoda immanencji, jak każda inna metoda naukowa, zajmuje się ni mniej ni więcej jak tylko tym, co "konieczne", nie oznacza w żaden sposób rozumienia tego słowa w sensie ontologicznym, tak jakby chodziło tu o jakieś absolutne istnienie czy też prawdę, której negacja implikowałaby sprzeczność; oznacza to po prostu zwrócenie uwagi na to, że nasze myśli w nieunikniony sposób łączą się w zwarty system; oznacza to również wskazanie na ten determinizm, w ukryty sposób rządzący nawet naszym wolnym działaniem, który umożliwia filozofii jej ukonstytuowanie się jako nauce. Mówić zatem, że nadprzyrodzoność staje przed filozofem zarówno jako "konieczna", jak i niedostępna dla człowieka, w rzeczywistości nie oznacza: ani zapoznania hojności Dawcy; — ani negowania wolności tego, który otrzymuje; — ani zniesienia darmowości daru; — ani nawet zaprzeczania możliwości, by człowiek nie znający zbawienego pośrednictwa, w sposób ukryty uczestniczył w mocy tego, czego nie zna; — ani sprzeciwiania się temu, że postawa obojętności jest nie do przyjęcia dla każdego kto nie korzysta ze swojego rozumu lub też nie przyjmuje poprzez dar łaski wiedzy o pośredniczącej mocy; — ani tym bardziej wprowadzania samej rzeczywistości nadprzyrodzonego porządku w determinizm natury. Czym więc jest owa konieczność?

Tym, co konieczne jest to, co — w postaci trudnej do szczegółowego i konkretnego zdefiniowania dla każdego z nas — wspólnie tworzą myśli i akty każdego z nas — tak jak dramat, którego rozwiązanie nie pojawia się, bez wyłonienia się w świadomości, wcześniej czy później, zasadniczej kwestii. Każdy, poprzez sam fakt korzystania z tego światła, które oświeca każdego przychodzącego na ten świat człowieka, i używania swoich sił, zobowiązany jest do określenia swej postawy wobec problemu swojego zbawienia. Bowiemy, aby wypowiedzieć najprostsze twierdzenie na temat realności przedmiotów tworzących naszą myśl, aby świadomie uczynić najbardziej elementarny akt włączający się w determinizm naszej woli, trzeba nam przejść, choćby w

niejawny sposób, przez punkt, w którym wybór pomiędzy oddziaływaniami ukrytego Boga a oddziaływaniami rzucającego się w oczy egoizmu staje się możliwy, i w którym, wobec braku innego rodzaju światła, staje się on konieczny i rozstrzygający.

Nie twierdząc więc, że istnieje jakaś realna ciągłość pomiędzy światem rozumu a światem wiary, ani w żaden sposób nie wprowadzając w determinizm ludzkiego działania nadprzyrodzonego porządku, który zawsze pozostaje ponad zdolnościami, zasługami i wymogami naszej natury, a nawet wszelkiej możliwej do pojęcia natury, uprawnieni jesteśmy, aby ukazać, że rozwój naszej woli zmusza nas do wyznania naszej niewystarczalności, prowadzi nas do odczuwanego pragnienia (*besoin*) nadmiaru, uzdalnia nas nie do tego, by go wytwarzać lub określać, lecz by go rozpoznać i przyjąć, jednym słowem, otwiera nas — jakby poprzez uprzedzającą łaskę — na ten chrzest pragnienia, który zakładając już sekretne dotknięcie Boga, pozostaje zawsze dostępny i konieczny poza wszelkim jawnym objawieniem, i który wewnątrz objawienia jest niczym ludzki sakrament immanentny Bożemu działaniu.

I jeśli rzeczywiście dla tych, którzy mogą być pouczeni jedynie przez naturę, istnieje jakiś surogat nadprzyrodzonego działania, to jest to ciąg dalszy tego tajemniczego wymagania, które sprawia, że wszyscy ludzie w nieuchronny sposób napotykają na swej drodze przesłanki problemu i środki konieczne, by go rozwiązać: niewątpliwie, to nie w sobie samym człowiek znajduje pełne rozwiązanie; i z tego, że nie we wszystkich przypadkach potrzebuje on w wyraźny sposób znać to rozwiązanie, nie wynika wcale, że nie potrzebuje on zawsze skuteczności rzeczywistego pośrednictwa. Ale, jeśli działanie bez swego dopełnienia, *sine addito*, zdradza — jak się wydaje — swoje własne prawo, to oznacza to, że w naturalny sposób zawiera ono sobie jakby punkt zaczepu (*point d'attente*). Jesteśmy w stanie ponieść skutki naszej odmowy o tyle tylko, o ile jesteśmy wewnętrznie zdolni i niejako przymuszeni przez naszą szczerłość, by chcieć i przyjąć to, co zawsze można — jakkolwiek nigdy zasadnie — odrzucić, przy czym nigdy nie jest możliwe całkowite usunięcie tego z naszego życia. A choć w otrzymanym darze obecny jest niewypowiadalny i nieprzewidywalny naddatek; choć tak niesie za sobą nieskończenie więcej niż przeciwne mu nie, tym niemniej prawdą jest, że to nie rani w nas miejsce w które wkracza (*point d'insertion*) nadprzyrodzony porządek i naturalne potrzeby (*exigences*) duszy. Bowiemy, o ile natura nasza nie jest u siebie w porządku nadprzyrodzonym, to nadprzyrodzony porządek jest u siebie w naszej naturze; i nieuniknione jest to, że prawa swojej naturalnej obecności, jakie pozostawia on w nas, nigdy się nie zaciera; to, że uciekamy przed naszym przeznaczeniem, nie oznacza wcale, że mu się wymykamy. Takie jest znaczenie konieczności, która wiąże, nie negując ich wzajemnej niezależności, dwa różnorodne porządki. Należy więc odrzucić zarzut tych, którzy boją się tutaj jakiegось pomieszania lub też naruszenia granic tych porządków, odpowiadając im, że postępując inaczej albo wyolbrzymiają albo niszczą te tak bardzo delikatne relacje, iż w równej mierze filozofowie, jak i teolodzy, dbają o to, aby zachować je tak, by w żaden sposób nie wywoływać groźby wprowadzenia tu jakiegось realnej ciągłości czy też jakiegось formalnej niezgodności.

II. Tak więc tutaj, podobnie jak we wszystkich innych przypadkach, w których z punktu widzenia metody chodzi o naukową konieczność, realność — lub też lepiej: realizacja — tego, co proponowane jest jako konieczne, podporządkowana jest innemu elementowi, który obcy jest nauce: jedynie efektywna praktyka życia rozstrzyga w ukryciu, odnośnie każdego z nas, kwestię związków duszy i Boga. W ten sposób z samego charakteru, jaki należałoby nadać tej hipotetycznej konieczności, wynika, że uprawniony zakres filozoficznych wniosków kończy się na progu rzeczywistej operacji, jedynej, w której mogą się zjednoczyć działanie ludzkie i Boże, natura i łaska. Odtąd filozofia pozostaje i musi pozostawać poza tymi pełnymi tajemniczy zaślubinami: i to zastrzeżenie właśnie należy tu dobrze zrozumieć, wraz ze wszystkim tym, co ono za sobą pociąga.

Nie zamierzając wychodzić w naszych badaniach z faktu chrześcijańskiego życia czy też danej nam wiary (*foi infuse*), należy — korzystając tu z formy języka teologicznego, która lepiej pozwoli zrozumieć moją myśl — zwracać się nie tylko do tych, którzy przynależą do ciała Kościoła, nie tylko do tej ogromnej rzeszy tych, którzy przynależą do jego duszy, ale bezwzględnie do wszystkich. Filozofia jest przed, ponad i poza tymi rozróżnieniami. Chodzi bowiem o to, by — nie narzucając sumieniom żadnej nakazującej formuły ani żadnej imperatywnej reguły — przeprowadzić integralne badanie ich możliwych postaw, aby wydobyc z nich "immanentne" źródła działania i "konieczne" następstwa tych działań. Właśnie z takiego prostego ukazania tego, co ludzie czynią i czym są, może wyniknąć dla nich jedyna owocna nauka.

Nie tylko winniśmy budować uniwersalną i abstrakcyjną teorię realnej nieobecności lub hipotetycznej obecności nadprzyrodzonego porządku w duszach, ale ponadto nie wolno nam nigdy stosować ścisłych formuł i w najbardziej nawet naukowy sposób opracowanych wniosków do pojedynczych i konkretnych przypadków. Nigdy bowiem nie wiemy, co dokładnie w danym środowisku i dla danego człowieka jest wymagane czy też jakie są tutaj wystarczające środki zastępcze. Przykazanie: "Nie sądzcie" jest tutaj bezwzględnie obowiązujące. W ten sposób metoda czystej sprawiedliwości łączy się z praktyką doskonałej miłości.

To nie wszystko. Z racji tego, że filozofia, nawet ta podejmująca integralną naukę o praktyce, nie może wkraczać w to, czego nieprzekazywalną wiedzę może przynieść jedynie praktyka; że nawet badając nadprzyrodzony porządek, nie może wypowiadać się ona na temat jego faktycznej obecności, jego historycznej postaci ani jego aktualnego działania, dozwolona jest swobodna dyskusja na temat kwestii dotyczących jak najbardziej pozytywnej religii, bez stawiania jej przed trybunałem, ani po to, by wypowiedzieć się na temat tego, co ona oferuje, ani po to, by przywłaszczyć sobie to, czego zazdrośnie ona strzeże. Ten pokój dyskusji trwalszy jest niż sama różnorodność wniosków, którą rodzi niezależna krytyka; gdyż nie należy, jeśli zdajemy się przynależeć do ciała Kościoła, odłączać się od jego duszy, odrzucając z niej tych, którzy być może do niej przynależą, nie należąc do ciała Kościoła.

Wynika stąd ponadto, że nawet w łonie chrześcijańskiej społeczności i nawet wówczas, gdy przed oczami mamy cały korpus dogmatów i przykazań,

w dalszym ciągu musimy sumiennie respektować granice, na których kończy się kompetencja filozofii. Bez wątpienia, spojrzenie takie jest niezwykle pouczające, aby dokładnie określić niedostatki naszej natury i aby iść do samego końca poszukiwań naszego rozumu i modlitw naszego życia; ale tym bardziej należy strzec się przed pokusą pomieszania dziedziny i kompetencji oraz odnajdywania więcej niż możnaby znaleźć. Bowiem w tym znaczeniu, w jakim zazwyczaj rozumie się ten zwrot, "filozofia chrześcijańska" istnieje w nie większym stopniu niż fizyka chrześcijańska: to znaczy, że filozofia zajmuje się chrześcijaństwem w stopniu, w jakim chrześcijaństwo ma — w istocie rzeczy — władzę i sprawuje sąd nawet nad tymi ludźmi, którzy go nie znają lub go odrzucają.

Czy jest to więc, ściśle mówiąc, filozofia apologetyczna? Tak i nie. — Nie, jeśli chcielibyśmy, by filozofia oddała się na usługi i, by tak rzec, zastawiła się; jeśli sądzilibyśmy, że jej wnioski są jednorodne z wnioskami teologii, łączące się z nimi w jeden ciąg lub też są im podporządkowane; jeśli żądalibyśmy od niej, aby przyjęła jako swoje twierdzenia wykraczające poza jej kompetencję lub by poświęciła, choćby w jednym tylko punkcie, swoją metodę i swoją naukową autonomię. — Tak, jeśli przez to rozumiemy, że całkowicie różna, z racji natury podejmowanych przez nią kwestii i zakresu wniosków, od innych form apologetyki, filozofia jako jedyna zdolna jest usunąć z ich drogi przedwczesne zastrzeżenia, określić pojęcie nadprzyrodzoności oraz wydobyc na jaw wymogi i niedostatki natury.

Tutaj więc mogą się pojawić na nowo, niczym by zapełnić przygotowane już ramy, chroniące je przed ich własną nietrwałością, liczne apologetyczne metody, które uprzednio należało poddać krytyce<sup>3</sup>. Ale ostatecznie, jeśli jedna tylko z spośród wielu innych apologetycznych metod zasługuje, by być nazwaną filozoficzną, to jest nią ta, która sięgając aż do najodleglejszych granic rozumu, nie godzi się na żadną heteronomię, której będąc podległa nie widziałaby już siebie jako gwarancji, wyniku czy rozwinięcia swojej autonomii.

I jakkolwiek formalnie (*en droit*) jeden jest tylko sposób filozofowania, tym niemniej stwierdzić możemy, że faktycznie są ich dwa: — jeden, który nie podejmując ostatecznych pytań, nawet wówczas, gdy utrzymuje, że to czyni, dialektycznie rozwija swoje teorie począwszy od zasad, które nie są ustalone w dialektyczny sposób (tak jak na przykład w naukach posługujących się indukcją dedukcja służy jako metoda dodatkowa lub sztucznie wtrącona); ten sposób możnaby określić jako "filozofo-kształtny" ("*philosophoïde*"); — drugi, który tworzy integralny system pojęć w równym stopniu poddawanych krytyce, bez jakichkolwiek obcych mu elementów, wraz ze swym własnym ufundowaniem i swoją względną wystarczalnością. Tak więc filozofia, prawdziwie filozoficzna, nigdy nie może spotkać się z innymi formami apologetyki na ich terenie, jak też nie może ona pozwolić im wkraczać na swój teren. Czy znaczy to, że jej wnioski są niepewne, niejasne bądź niedoskonałe, i że rozum nie jest w stanie sformułować tu żadnego koniecznościowego i apodyktycznego twierdzenia? Bynajmniej; wręcz przeciwnie, znaczy to, że — pamiętając o tym, iż umysł filozoficzny winien formułować ściśle i naukowo określone wnioski — należy skrupulatnie przestrzegać twierdzenia, że realna i skuteczna synteza

natury i nadprzyrodzonego porządku dokonuje się jedynie dzięki łasce, w rzeczywistej praktyce; wynika stąd w konsekwencji, że złączenie filozofii z jednej strony z dogmatem, z drugiej z historycznymi, moralnymi lub filozoficznymi formami apologetyki, powoduje pojawienie się elementu obcego i niesprawadzalnego do rozumowej krytyki.

Być może będzie się tutaj ktoś obawiał powrotu w nowej postaci tego, co określone zostało nazwą "filozofii oddzielonej" ("*la philosophie séparée*"). Wszystko to, co zostało już tu powiedziane, winno odsuwać tę obawę, gdyż w końcu cały nasz wysiłek zmierzał nie do odrzucenia problemu religijnego, ale wykazania, że nie można go wyeliminować i że filozofia nie jest wolną, nie jest zupełną, nie jest samą sobą, jeśli nie uwzględni problemu religijnego w miejscu najbardziej dla niej istotnym. Pojawia się jednak roszczenie, które trzeba tu głośno wypowiedzieć. Teolodzy nie pozwalają filozofom wkraczać w ich dziedzinę; mają rację: filozofowie ani nie powinni, ani nie mogą tego czynić; otóż i wzajemnie (co jest konsekwencją poprzedniego i o czym należy pamiętać), filozofowie, o ile pozostają oni w swojej dziedzinie, nie powinni ani nie mogą pozwolić teologom, aby ci wkraczali na ich teren; korzyść z zachowania tego rozróżnienia jest obustronna, a dziedzina każdej z tych nauk pozostaje nienaruszona. Tak jak nauki pozytywne formalnie nie mogą być sprzeczne względem metafizycznych doktryn, które należą do całkiem innego porządku, podobnie ściśle filozoficzne twierdzenia nie są w stanie, jak to widzieliśmy, w prawomocny sposób poruszyć (*heurter*) kwestii, co do których jedynie Objawienie może rozstrzygać. Tym więc, którzy nie są teologami lub filozofami w stopniu wystarczającym, by móc nie tylko zrozumieć rzeczywisty związek (*solidarité*) obu tych dziedzin, lecz również przyjąć ich niezbędną niezależność, należy przypomnieć niebezpieczeństwa grożące nam z chwilą, gdy poprzez wiarę będąc w posiadaniu tego, co niezmiennie i absolutne, usiłujemy przenosić na pole filozoficznych dyskusji i narzucać rozumowi słowa, formuły i doktryny, których to ludzkie rozumienie nieustannie się zmienia i udoskonala. Zatem nigdy już pod pretekstem analogii nie ściągajmy z nieba rozwiązań, które przebudowane zarówno co do znaczenia, jak i ich zakresu, mogą być jedynie rozczarowujące i tyranizujące: nie ma nic bardziej irytującego jak znaczenie twierdzenia okryte tajemnicą uniwersalności i przemawiające z wysokości obłoków, lub też to "ja katolickie", które nie mając miłości wobec tych jedynych wrogów, jakich musimy mieć, włącza w swoją nabożnie egoistyczną gorliwość nieomylność całego ciała i jego głowy, aby rozciągnąć je, z korzyścią dla siebie, na wszystkie inne porządki. Nie, filozofia nie może być ani zwykłym instrumentem ani środkiem: należy pracować razem z nią i dla niej, jak tego chce sama teologia, nie obciążając jej niesprawiedliwymi ciężarami.

Pod tym tylko warunkiem może być ona dla nas użyteczna: jest ona owocna i całkowicie wypełnia swoją rolę tylko wówczas, gdy jest bezstronna i wolna. Filozofia ukazuje nam całą stronę i nic więcej jak tylko stronę człowieka; ale strona ta jest zasadnicza. Tak jak św. Jan Chrzciciel, wzbraniając się przed tym, ochrzcił Chrystusa, nakazującego mu to, aby dzieło ludzkie współistniało z dziełem Bożym, tak rozum i natura immanentne są łasce. Nie próbujmy więc ich odrzucać. Podobnie jak przyjemność jest o tyle większa, o ile

wcale jej nie szukaliśmy w naszym działaniu, podobnie jak miłość tym piękniejsza jest, że nie kryje w sobie żadnej nabożnej kalkulacji ani też żadnej bezinteresownej chęci bycia reklamą pobożności, tak też filozofia tym lepiej przyczyni się dla sprawy, którą niesłusznie chce się ją obciążyć, jeśli nie przeobrazi się ona w jakąś apologię. I jeśli prawdą jest, że może ona rozwinąć całą swoją autonomię jedynie pod warunkiem całościowego podjęcia problemu religijnego, tak też prawdą jest, że może ona w użyteczny sposób poruszyć ten problem jedynie za cenę nieugiętej i starannej dyskrecji, która jest wyznaniem jej niekompetencji i zabezpieczeniem jej godności. *Non libera nisi adiutrix, non adiutrix nisi libera philosophia*, filozofia wolna jest jedynie wówczas, gdy jest służebną, służebną jest jedynie wówczas, gdy jest wolną. Tej wolności filozofii należy się domagać w całej jej pełni.

Przypisy:

1. Por. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie* ("Cena życia"), str. 356.

2. Chodzi tu o filozofię podejmującą problem religijny. Metodę tej filozofii (metodę immanencji), jej zakres i możliwości Blondel definiuje właśnie w prezentowanym tu fragmencie *Listu*. "Filozofia religijna" ma być, jak wynika to z tekstu, właściwie sformułowaną filozofią Boga (rozumianą w sensie szerokim, a nie tylko tradycyjnej teodycei) (od tłumacza).

3. Krytyce różnych apologetycznych metod, jako bezzasadnie uzurpujących sobie miano "filozoficznych", poświęcony jest rozdział I *Listu* (od tłumacza).

Maurice Blondel, *List o wymogach myśli współczesnej w dziedzinie apologetyki oraz o filozoficznej metodzie w badaniu problemu religijnego*, rozdział II, w: *Annales de Philosophie chrétienne*, styczeń-czerwiec, 1896. Wydane ponownie w zbiorze *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, Paris 1956, ss. 32-51.

Listy





Jan Skoczyński

## LISTY M. BLONDELA DO M. ZDZIECHOWSKIEGO

Marian Zdziechowski (1861-1939) miał zwyczaj konfrontować własne poglądy z opiniami czołowych intelektualistów swoich czasów. Świadczy o tym zachowana korespondencja. Adresatami jego listów na wschodzie Europy byli między innymi: Tolstoj, Sołowiow, bracia Trubeccy, Mereżkowski. Na Zachodzie zaś myśliciele tej miary co: Tyrrell, Loisy, Eucken, Laberthonniere czy Palmieri.

W bogatym archiwum Zdziechowskiego, będącym w posiadaniu Biblioteki Uniwersytetu w Wilnie, znajdujemy liczne dowody tej formy wymiany myśli w postaci odpowiedzi adresatów na listy naszego autora. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje, trwająca najdłużej, korespondencja z Maurice Blondelem (1862-1949). Pierwszy list francuskiego filozofa pochodzi z maja 1909 r., ostatni z kwietnia 1934.

Zdziechowski znał i wysoko cenił fundamentalne dzieło Blondela *L'Action* z r. 1893, w którym szukał potwierdzenia własnych poglądów na zagadnienia z pogranicza filozofii i religii. Kwestie filozoficzne sprowadził do zjawiska pesymizmu, który nota bene potwierdzony został przez ucznia Blondela — Jeana Lacroix. Drugą grupą zagadnień interesujących Zdziechowskiego był modernizm religijny. Na polskim gruncie był on wyznawcą i propagatorem tego nurtu odnowy katolicyzmu.

Szczególnie bliską jego poglądom była idea, że świat ma sens wyłącznie ze względu na cel nadprzyrodzony, dla którego został powołany do istnienia. wyrazem przewyciężenia tej postawy miała być Blondelowska "filozofia działania" z jej pochodnymi: aktywizmem i heroizmem, łagodziły one dramat ludzkiego istnienia tak jaskrawo uwypuklony przez Schopenhauera.

Osią problematyki religijnej w myśli Blondela okazało się dla Zdziechowskiego pojęcie immanencji. Kategoria ta sprawiła, że polski autor umieścił go wśród czołowych reprezentantów ruchu modernistycznego w Kościele początków XX wieku. W jego twórczości za szczególnie cenne uznał: traktowanie życia wewnętrznego jako początek drogi ku temu, co nadprzyrodzone, krytykę zewnętrznych form religijności oraz nadanie życiu moralnemu rangi szóstego — najważniejszego z "dowodów na istnienie Boga".

Nie znamy treści listów Zdziechowskiego do Blondela. Możemy zaledwie domyślać się treści stawianych pytań na podstawie odpowiedzi adresata. Z tych zaś niedwuznacznie wynika, że Blondel nie chce być zaliczany do grona modernistów i swoje racje wyczerpująco uzasadnia. Czytelnikom tych listów pozostaje mieć nadzieję, że badacze dziejów filozofii polskiej dotrą kiedyś do

listów, które dały początek tej korespondencji. Poznamy wówczas racje i argumenty naszego myśliciela, którego sprawa modernizacji tradycyjnej polskiej religijności zajmowała już u początków XX wieku, na wiele dziesięcioleci wcześniej, zanim stała się jednym z problemów kończącego się stulecia.

Listy Blondela do Zdziechowskiego to miniaturowe rozprawy filozoficzno-religijne, w których niewiele miejsca zajmuje epistolograficzna konwencja. Od tej strony korespondencja między dwoma głębokimi myślicielami jawi się jako zanikający lecz jakże intensywny sposób wymiany myśli, nacechowany znikomym stopniem zapośredniczenia.

Dodajmy na koniec, że listy te znalazły się w Krakowie za sprawą młodego asystenta Uniwersytetu Wileńskiego — Alvydasa Jokubaitisa, który po raz pierwszy wydobył je z zapomnienia.

Aix, 22 marca 1907  
ul. Roux Alpheran 19

(Szanowny) Panie,

Dziękuję za pański miły list i dowody zachęty, które zawiera. Będzie mi bardzo miło poznać Pana osobiście i, jeśli nie zajdą nieprzewidziane wypadki, będę w Aix w połowie kwietnia.

Ks. Henri Brémond jest w tej chwili w Rzymie, przy via Due Macelli 106. Nie znam daty jego powrotu: może się zdarzyć, że będzie w Aix około 19 lub 20 kwietnia. Ksiądz Birot, co prawda często w podróży, jest nadal wikariuszem generalnym w Albi. Drogi O. Laberthonniere obiecał, że przyjedzie spędzić ze mną Święta Wielkanocne. Oczekuję go w przyszłym tygodniu. Jednak bez wątpienia będzie zmuszony wrócić do Paryża przed 19 kwietnia. Jego paryski adres jest ten sam: ul. Las Cases 23. Co do Don Romolo Murri, to od 10 marca jest na odludziu, przy jednym ze swych wujów, proboszczu w Gualdo par Colentino, w prowincji Macerata.

Mam nadzieję, Panie Profesorze, że pańskie plany będą się mogły szczęśliwie urzeczywistnić i proszę przyjąć, wraz z moimi serdecznymi podziękowaniami wyraz szczerego oddania i szacunku.

M. Blondel

Liczę na to, że jeśli będzie Pan mógł przybyć do Aix, znajdzie Pan zapytać o mnie w porze obiadowej w południe lub na kolację o 7-mej wieczorem.

---

Kurbad  
Längenfeld (Tyrol)  
3 kwietnia 1907

Drogi Panie i Wielce Szanowny Kolego,

Bardzo się spóźniłem żeby podziękować za Pański łaskawy list i za wzruszającą przesyłkę. Czytałem szczególnie stronicę, które mi Pan wskazał i dziękuję za przychylną wzmiankę, jaką Pan uczynił na temat mego osobistego wysiłku, zbieżnego z tak wieloma innymi usiłowaniami. Pospieszyłem przekazać pańską książkę ks. Brémond z prośbą o recenzję. Mam nadzieję, że wobec braku "Demain", który niestety przestał wychodzić, wciąż nabierające rozmachu "Annales" opublikują wkrótce tę recenzję tak potrzebną, aby nasi francuscy czytelnicy mogli poznać ruch ideowy, który Pan po mistrzowsku opisuje i do którego wnosi Pan tak doniosły wkład.

Aix, 31 maja 1909

Przez czerwiec byłem dosyć niezdrow (i to jest zasadnicza przyczyna opóźnienia mego listu), w lipcu z wielkim trudem podolałem ciężkim obowiązkom egzaminacyjnym, i dołączyłem do mych braci w tym malowniczym i dającym wytchnienie Tyrolu, który mi trochę przybliżył Pana.

Drogi Panie, wraz z moimi najszczęśliwymi myślami i słowami żywej podziękunki, proszę przyjąć wyrazy serdecznego i pełnego szacunku przywiązania.

M. Blondel

Aix, 30 maj 1909

Panie Profesorze,

Serdecznie Panu dziękuję za pański list i za hołd, jaki mi Pan składa w pańskim jakże interesującym studium, życzliwą wzmianką, którą mi Pan poświęca (s. 69). Podziwiam jednocześnie uzasadnioną bezkompromisowość pańskiej myśli, głęboko chrześcijańskiej, godzącej w to, co Pan jakże słusznie nazywa "pestis perniciosissima" oraz pańskie dogłębne wyczcucie moralnego i życiowego charakteru doktryny katolickiej. Proszę więc przyjąć wraz z podziękowaniami moje pokorne gratulacje.

Żałuję, że w żaden sposób nie mogę dostarczyć *L'Action* (podobnie jak *Lettre sur l'Apologetique*). W tym momencie zmuszony byłem nawet pożyczyć ostatni, kompletny egzemplarz mej książki, jaki mi pozostał. Aby znaleźć jakis u antykwariuszy, mam te same trudności, co inni. Proszę Pana, aby przynajmniej zechciał przyjąć dar, jaki czynię z serca, w postaci kilku broszur, zwłaszcza notatki, którą poświęciłem memu drogiemu mistrzowi p. Olle' Laprunne.

Miło mi dowiedzieć się, że za kilka tygodni przybędzie Pan studiować filozofię na uniwersytecie i pragnę, aby to moje bardzo krótkie studium pomogło Panu rozpowszechnić i wzbudzić zamiłowanie do człowieka i jego twórczości prawdziwie katolickiej. W niedługim czasie powinno ukazać się dzieło pośmiertne p. Olle' na temat "rozum i racjonalizm". Będzie je poprzedzać świetna przedmowa mego przyjaciela Delbosa.

Wśród trudności i kłopotów, jakie nas uciskają, jest ogromną zachętą otrzymać takie jak pańskie świadectwo, Panie Profesorze. Proszę więc przyjąć wyrazy mojej wielkiej wdzięczności i proszę wierzyć w moje najszczęśliwsze do Pana przywiązanie.

M. Blondel

Drogi Panie i Wielce Szanowny Kolego,

Z radością otrzymałem podwójny dowód Pańskiej łaskawej i serdecznej pamięci, najpierw Pana list pełen uprzejmości, a potem tak dla mnie cenny wkład do studium psychologii polskiej. Mogę jedynie skorzystać z wysłuchania Pana, mówiącego z tak wielkim znawstwem o tej duszy i tej polskiej myśli, którą tak mało znam, ale która z wielu powodów wzbudza moją sympatię. Dziękuję za to, że pozwala mi Pan lepiej je poznać. Z żywym zainteresowaniem czytałem także w "Annales de Philosophie Chretienne" stronicę, na których można się zapoznać z Pana pracami o ruchu religijnym w Rosji.

Z pewnością byłoby dla mnie rzeczą przyjemną i pożyteczną rozmawiać jeszcze z Panem o wszystkich tych zagadnieniach, które koncentrują się wokół kontrowersji "modernistycznej". Wyznam jednak, że zwłaszcza w znaczeniu, w jakim to pojęcie zostało zdefiniowane a sama rzecz potępiona w Rzymie, nie jestem w ogóle modernistą, a po ostatnich pismach Tyrrella, które wydają mi się coraz bardziej jednostronne i systemowe — jeszcze mniej niż kiedykolwiek. Bardziej niż przedtem ufam także, że dzieło odnowy duchowej przygotowuje się poprzez bolesne konflikty współczesnej świadomości i że po obecnym okresie kompresji i precyzacji powróci czas otwarcia, promieniowania i ekspansji z Rzymem jako centrum.

Bardzo miło z Pana strony, że troszczy się Pan o nasze marne zdrowie. Ono jednak ciągle szwankuje i wciąż nie mogę się uwolnić od męczącej neuralgii.

Pani Boissard i moja żona wdzięczne za Pańskie miłe pozdrowienia przesyłają najlepsze życzenia — wszystkiego, czego Pan pragnie. A ja, Drogi Panie i Wielce Szanowny Kolego, chciałbym jeszcze raz Panu podziękować i wyrazić moje bardzo serdeczne przywiązanie.

M. Blondel

Aix, 26 grudnia 1910

Drogi Panie i Wielce Szanowny Kolego

Zawsze jest dla mnie wielką radością otrzymać list od Pana, tak umie Pan zawsze wyrazić swą żarliwą szlachetność i przywiązanie. Tym razem, dziękując Panu bardzo mocno za dowód, jaki przynosi mi Pańska propozycja, jestem zmuszony kategorycznie odmówić; od czerwca w istocie skazany jestem na to, aby powstrzymać się od pracy innej niż ścisłe obowiązki zawodowe. Musiałem zarzucić artykuły przygotowane do druku w "Annales", uwolnić się od innych obietnic, odroczyć wiele bardzo mi drogich projektów, odmówić wszelkich nowych zobowiązań. Dodam, że zachowując sobie delikatną i niewdzięcz-

na krytykę nadużyć teologicznych i apologetycznych odchyłeń, muszę odsunąć wszystko, co mogłoby się przyczynić do niedoceniaenia lub zapoznania sensu mego wysiłku. Wyznam wreszcie, że jeśli zawdzięczam Tołstojowi mocne i szlachetne emocje, nie uważam bym mu zawdzięczał jakąś ideę i jestem uderzony jego jednostronnością i wielkimi lukami w jego dziele religijnym i moralnym.

Mam nadzieję, Drogi Panie, że nadal cieszy się Pan dobrym zdrowiem i że może Pan swobodnie prowadzić niestrudzoną i tak płodną działalność.

Wraz z najlepszymi pozdrowieniami od moich bliskich proszę przyjąć najszczęśliwsze życzenia, wyrazy szacunku i serdecznego oddania

M. Blondel

Aix, 13 maj 1910

Drogi Panie i Wielce Szanowny Kolego,

Dziękuję Panu podwójnie za pański łaskawy list i Pana bardzo interesujące uwagi. Podziwiam bogactwo Pana idei i wiadomości oraz ten wielki duchowy sens pańskiej myśli, biegnącej nieustannie ku zagadnieniom głęboko ludzkim i religijnym.

Jest prawdą, że istnieje pewien rodzaj optymizmu, który jest płaskim i ograniczonym wyrazem pewnej bezdusznej filozofii, chryścianizmu bez wyrozumiałości i miłosierdzia. Rozmyślnie O. Laberthonniere i ja sam, wraz z wieloma innymi osobami rzeczywiście zmagamy się z racjonalizmem, literalizmem, faryzeizmem, które ciągle się odradzają (a za kilka miesięcy wysłę Panu osobną nadbitkę z serii artykułów gotowych do druku); jednak czy słowo "pesymizm" najlepiej uwidacznia prawdziwy charakter doktryny cierpienia, dobroci, miłości? Czy przyznając, że świat jest "totus in maligno positus", trzymamy się dualizmu, który niepoprawnie odrzuciłby jeden aspekt rzeczywistości i zgodziłby się, że istnieje elementarne zło? Jeśli o mnie chodzi, ja tak nie sądzę, właśnie dlatego, że zło mogłoby być przemienione w coś lepszego, w dobro, ponieważ cierpienie powinno być ożywcze i zbawienne, ponieważ — w gruncie rzeczy — wszystko jest dobre albo jest warunkiem dobra, dziełem "pierwszej miłości", dlatego sądzę, że potępionemu naprawdę nie można wybaczyć tego, że tkwi w złu. Tak więc, jak na to wskazuję w konkluzji

"Action", katolicyzm pojmowany całościowo i integralnie wydaje mi się albo przekraczać to wszystko, co wymarzył najzuchwalszy optymizm (ponieważ chodzi o nasze przebóstwienie), albo wszystko to, co wymyślił najposępniejszy pesymizm (ponieważ chodzi o wieczne potępienie).

Bardzo czule wspominamy tu Pana. A z pańskiej zbyt krótkiej obecności wśród nas zachowaliśmy najmilsze wrażenie. Proszę, aby przyjął Pan wraz z

gorącymi podziękowaniami wyrazy mego serdecznego i pełnego szacunku oddania.

M. Blondel

Valle des Ormonts (Szwajcaria)

26 lipiec 1913

Drogi i Wielce Szanowny Kolego,

Ogromnie Panu dziękuję za pański wspaniały list i bardzo ciekawy "komunikat" streszczający i zamykający Pana pracę nad pesymizmem. Dziękuję szczególnie za te stronicę, które Pan poświęca doktrynie O. Laberthonniere'a i mojej własnej myśli. Wątpliwość, z jakiej mi się Pan zwierza, obawa, jaką Pan wyraża z powodu zbytniego "uproszczenia", przynosi Panu oczywiście zaszczyt i zasługuje na szczególną wdzięczność z mej strony. Jak Pan przewiduje, jest zupełnie niemożliwe z braku miejsca i dla niezbyt przygotowanych czytelników przedstawić obszerne dzieło, uwarunkowane różnymi rodzajami okoliczności i kontrowersji, bez pewnego uproszczenia. Jednak, jak Pan również przypuszcza, jest to oczywiście pożyteczne dla pobieżnego przynajmniej przedstawienia ruchu idei, któryśmy współtworzyli. Bez wątpienia rozważył go Pan z punktu widzenia, jaki przyjął Pan w tej określonej pracy; jednakże z tej szczególnej perspektywy otwiera Pan horyzonty i pobudza refleksje, które mogą być płodne. Wskazuje Pan, zresztą słusznie, że jeśli ja milcząco sformułowałem problem, dla którego pesymizm proponuje swoje rozwiązanie, wszelako rozwiązuję ten problem, przekształcając go i unikając zupełnie konkluzji pesymistycznych. Usiłowałem bowiem zawsze po prostu analizować rzeczywistą treść naszych aktów woli i naszych działań, mierzyć ogromną przestrzeń i krańcowe momenty, jakich może dotyczyć nasze życie, starałem się pokazywać, że w rzeczywistości rozwiązanie (wieczne potępienie albo deifikacja) wykracza zarówno poza to, co pesymizm pojmował jako najbardziej posępne jak i to, co humanitarny optymizm wyobrażał sobie jako najbardziej ożywiający poza "rzeczami ostatecznymi", które katolicyzm pokazuje nam jako nieuchronną alternatywę, jako dialektyczne spełnienie zdolności naturalnych lub wlnych, z których my nie możemy nie zrobić użytku.

Dziękuję też za wszystkie słowa zachęty i życzliwości: mocno odczuwam pańską wierną sympatię. Wielkodusznie współczuje Pan naszym doświadczeniom. *Oportet pati*; rzeczywiście stale trzeba powtarzać: *nisi granum frumenti...*

Opatrzność posiada w czasie swoje narzędzie wykorzystywania naszych wysiłków, pozornie odrzuconych i zapomnianych. Ale domyśla się Pan, jak mimo to cierpię z powodu tych brutalnych ataków i zamieszania zasianego w żarliwych umysłach i dobrych duszach. Jestem od tego naprawdę chory a moje słabe zdrowie, już i tak kruche od kilku lat, w wyniku osłabienia znacznie

podpadło. Pojechałem w góry w poszukiwaniu chwili wytchnienia i odpoczynku, lecz wcale ich nie znalazłem. Za parę dni wrócę do Francji, do mej teściowej (do Quincy przez Monbard) gdzie konieczność podporządkowania się rygorowi nie pozwoli mi nigdzie się ruszyć. Nie mam więc nadziei, że będzie mi dane mieć jakąś korzyść i przyjemność z Pańskiej podróży we wrześniu i z tak oczekiwanej z Panem rozmowy.

Wraz z moimi podziękowaniami i najlepszymi życzeniami proszę przyjąć Drogi i Wielce Szanowny Kolego wyrazy bardzo serdecznego pełnego szacunku oddania.

M. Blondel

Magny la Ville  
par Semur en Auxois (Cote d'Or)  
21 sierpnia 1923

Drogi i Wielce Szanowny Kolego,

Pana wspaniały list, który dotarł do mnie aż w góry, dokąd pojechałem na kurację klimatyczną i wypoczynek, zasługiwał na szybszą odpowiedź. Jednak czułem się jeszcze bardzo cierpiący, a ponadto chciałem zasięgnąć dokładniejszych informacji, zanim odpowiem na Pańskie wyrazy sympatii.

Przede wszystkim miło mi było otrzymać wiadomość bezpośrednio od Pana. Wiernie i wdzięcznie wspominam pełne życzliwości zainteresowanie jakie Pan okazał autorowi *Action*, Pańską współpracę z "Annales", wizytę Pana w Aix, o której stale pamięta pani Boissard, ksiądz Bremond i moje dzieci.

Niestety podczas tej straszliwej wojny, kiedy mój syn był w okopach, moja droga i prawdziwie świątobliwa żona nie przeżyła przeciągającego się niepokoju i zmarła na atak grypy zakaźnej (7 marca 1918). Od tego czasu spotkało mnie wiele ciężkich doświadczeń. Ale Bóg daje łaskę i dodaje otuchy w samym jądrze doświadczenia. Mój syn Charles jest teraz praktykantem w Radzie Stanu (Conseil d'Etat), zaś córka Elisabeth poślubiła Charlesa Flory, który jest przewodniczącym Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Francuskiej. Najmłodszy mój syn sprawia mi wiele satysfakcji przez swą pracę i pobożność. Niemniej zdaje Pan sobie sprawę, do jakiego stopnia obecne wydarzenia i spory intelektualne, a także religijne, są dla mnie, dla moich przyjaciół jak i dla O. Laberthonniere nieznośnym ciężarem i, by tak rzec, nieustanną agonią.

Głęboko współczuję z powodu trosk, na jakie narażony jest wasz polski patriotyzm; jest jakaś heroiczna zasługa w tym, że ciągle zawierzacie Opatrzności, aby wszelkie zagrożenia i rozczarowania, jakie się nawarstwiły, mogły stać się w końcu dobrem duchowym. W obecnych okolicznościach na nowo otwiera się droga zbawienia; w momencie, gdy wszystko wydawało się stracone, nie mamy prawa tracić nadziei, tak jak nie mieli podstaw wierzyć w koniec świata świadkowie i ofiary barbarzyńców w V wieku: przenikliwa wiara

Salvienu była o wiele bardziej prorocza niż sam geniusz św. Augustyna. Chcę wierzyć, że ani bolszewickie, ani żółte niebezpieczeństwo, jakkolwiek wydawałoby się straszliwe, nie zduszą żywotności naszej cywilizacji chrześcijańskiej, i że poprzez ogromne ryzyko i cierpienia przygotowuje się zbawcza odnowa, ruch nawrócenia rozleglejszego i pełniejszego niż kiedykolwiek. Rozmawiałem kiedyś o tym z pewnym młodym Japończykiem, który nawrócił się na katolicyzm i wierzy w przeobrażenia swego kraju.

Sprawiło mi wewnętrzną ulgę i dotrzymałem dawnej obietnicy, kiedy opublikowałem wreszcie książkę o Olle'-Laprune, którą poleciłem już Panu przesłać. Czy zapoznał się Pan z *Proces de Intelligence* i z moim artykułem na temat antyjansenizmu Pascala? Jestem w tej chwili w trakcie pisania książki o *La Pensée*, nad którą rozmyślam od 27 lat, oczekując pojawienia się książki o *L'Etre*, powtórnego wydania *Action* i pracy o *L'Esprit Chretien*, która ostatecznie zakończy filozoficzną trylogię do jakiej zebrałem był materiały. Nie wiem jednak, czy Bóg da mi dość życia i siły, aby ukończyć tę zbyt obszerną pracę.

Dziękuję za szczerość i delikatność z jaką wypowiedział się Pan o niemiłych pogłoskach rozpuszczanych na temat Francji, w związku ze sprawą zagłębia Ruhry. Zarówno mój ojciec, który już dwanaście razy był na okupowanym terenie, jak i mój teść, deputowany A. Boissard, który odbył tam podróż rozpoznawczą, jeden z moich siostrzeńców i wielu studentów, którzy tam pracują a także księża — wszyscy oni z godnie i dokładnie poświadczyli łagodność postępowania i niewiarygodną kampanię kalumni, których jesteśmy obiektem, aberację prałatów i katolików integrystów oraz pangermanistów, którym się wydaje, że zachowają bezpieczeństwo, podsycając szowinizm i utożsamiając kwestię porządku z pruskim kapralstwem, podczas gdy mieszkańcy Nadrenii coraz bardziej odcinają się od ideału berlińskiego. Prawdziwa walka rozgrywa się między dwoma koncepcjami porządku, życia duchowego, autorytetu, ideału politycznego i religijnego. I dziwne jest patrzeć, jak cały ten apetyt na dominację, eksploatację, autokratyzm, materializację (używając nawet hasła religijnych) łączy się przeciwko ideałowi wolności moralnej, poszanowaniu praw osób i narodów. Mogę Pana zapewnić, że w głębi ducha całemu narodowi francuskiemu obcy jest wszelki imperializm, wszelka wojowniczość, że troszczy się on jedynie o bezpieczeństwo, pokój, warunki życiowe, jak również cierpi, będąc nieślusnie oskarżonym i odrzuconym przez tych, którzy skorzystali z naszych poświęceń.

Jeszcze raz dziękując Panu i ponawiając moje najszczersze uczucia, proszę przyjąć Drogi i Szanowny Kolego wyrazy mego przywiązania.

M. Blondel

Moi bliscy dołączają także najlepsze życzenia dla Pańskiej ojczyzny, która nam wielce leży na sercu.

Aix, 19 marca 1932

Drogi i Dostojny Kolego,

Jestem głęboko poruszony Pańską delikatnością i dziękuję Panu bardzo za sumienną troskę. Ale pragnę Pana natychmiast uspokoić. Teksty, które mi Pan cytuje nie mają w sobie nic wywrotowego i jeśli wyrażają one Pana pesymistyczne *desiderata*, to zgadzają się także z moimi. To nie na ich temat nasz drogi ojciec Laberthonniere poróżnił się ze mną — w tym względzie nie zmieniłem zdania — lecz o podwójną tezę o nadprzyrodzoności i o podwalinach Kościoła, przeto także o godności i znaczeniu autorytetu. Dostrzegł on tylko pierwotny dar Boga, dar, który tylko po to się rozwija, aby na końcu to, co nadprzyrodzone stało się wyłącznie w pełni rozwiniętą ludzką naturą; a z drugiej strony uważa on, że ten autorytet jest tylko wyrazem wspólnej duszy, której rzymskość jest radykalnym odchyleniem, i że to nie przez oficjalny Kościół, lecz wbrew takiemu musi się dokonać duchowa odnowa. Podkreślam te przeciwieństwa, uważam jednak, że pierwotnym darem natury rozumnej i wolnej jest możliwość zapłacenja za tę "drogą perłę", która polega nie na prostym rozkwicie ludzkiej natury, lecz na uczestnictwie w życiu bożym, co można uzyskać tylko za cenę uciążliwych zabiegów oczyszczających i przygotowujących przemieniające zjednoczenie. Stąd także Kościół nie jest tylko czymś w rodzaju solidarności albo duchowego socjalizmu, jest on narzędziem utrwalanego objawienia i odkupienia czy przebóstwienia, mimo owych historycznych potknięć, które wiarę i cierpliwość wystawiają na próbę. Potknięciom tym i kłopotom nie możemy zaradzić inaczej jak tylko w jedności z Kościołem, w zjednoczeniu z Chrystusem cierpiącym we wszystkich swoich członkach, jednak tak związanym z ich życiem, że zbuntować się przeciw członkom i głowie Kościoła pod pozorem ich niedoskonałości byłoby to — by tak rzec — sprofanować konsekrowaną hostię, która upadłaby w błoto — zamiast ją przyjąć i adorować tym bardziej, że jest ona zniekształcona z powodu naszego cielesnego widzenia.

Widzi Pan, że moje zastrzeżenia nie odnoszą się wcale do postulowanego ideału. To przez *arma crucis et caritatis* jest (rzeczą) dobrą i jedynie właściwą głosić Ewangelię i Królestwo Chrystusa; w tym względzie dokonano już pewnego postępu, jednak pozostało nieskończenie wiele do zrobienia. Ale dzieło Boże urzeczywistnia się tylko przez łagodność, uległość, a nawet samopoświęcenie, nie pozwalając się ować przez rozdrażnienie, gorycz, dysputy, które nie są znakami ani środkami Ducha Świętego.

Konkluduję, powtarzając, że może Pan z całym spokojem ducha pozwolić moim kilku stronicom sąsiadować ze stronicami człowieka, który pozostaje mi nieskończenie drogi i za którego modłę się każdego dnia z nadzieją, że jego bezkompromisowa szlachetność wyjedna mu łaskę oświecenia i zbawienia. Będę wielce zaszczycony, czując się zaliczonym do grona Pańskich przyjaciół, aby złożyć hołd Panu trudowi, Pańskiemu nauczaniu, całemu Pańskiemu życiu poświęconemu odnowie najwyższych naszych duchowych wartości przeciw siłom rozkładu, upodlenia i zniszczenia.

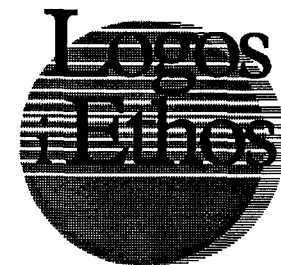
Mam nadzieję, że 20 zeszyt "Nouvelle Journée", który kazałem Panu posłać, już dotarł do Pana. Wbrew okropnym niemocom (głuchota, ślepotą, choroby) kontynuuję prace teologiczne, nieopacznie obiecane już od dawna. Mówiąc Panu raz jeszcze z całego serca *Ad multos et felices annos* — pragnę zapewnić Pana także o mej wiernej pamięci oraz serdecznym i pełnym szacunku oddaniu.

M. Blondel

P.S. Powierzam Panu rozbieżności, jakie wydają się dzielić mnie i drogiego O. Lab.(erthonniere). Niech Pan zechce zachować siebie niezgodności i proszę modlić się ze mną za tę duszę doświadczoną przez ciężkie uwięzienie, któremu była posłuszna z tak wielkim i przynoszącym zasługę cierpieniem.

Przekład z rękopisu francuskiego Jan Skoczyński (8 listów) i Uta Hrehorowicz (1 list - 21 sierpień 1923). Przekład przejrzał i poprawił Karol Tarnowski.

# Teksty i komentarze





Søren Kierkegaard

## POJĘCIE NIEWINNOŚCI I LĘKU

### § 3 Pojęcie niewinności

Podobnie jak w każdym innym przypadku, jeśli w naszych czasach chcemy uzyskać określenie dogmatyczne musimy wpieryw zapomnieć o tym, co odkrył Hegel, aby wesprzeć dogmatykę. Szczególnie zaskakujące jest to, że niektórzy autorzy teologii dogmatycznej<sup>1</sup>, którzy pod innymi względami pragną być dostatecznie ortodoksyjni, w tym punkcie [tj. dotyczącym pojęcia niewinności — przyp. A. SZ.] zwracają uwagę na ulubione powiedzenie Hegla, iż określenie tego, co bezpośrednio jest bytem zniesionym, tak jakby bezpośrednio i niewinność były całkowicie identyczne. Hegel z całą konsekwencją nadał wszystkim pojęciom dogmatycznym tak dużą lotność, że ich egzystencja zredukowana jest do zręcznych wyrażań logiki. Że to, co bezpośrednio musi być zniesione<sup>2</sup>, nie ma potrzeby, aby to mówił Hegel, a jego nieśmiertelną zasługą nie jest to, że to powiedział; bowiem także z logicznego punktu widzenia fraza ta nie jest poprawna, ponieważ to, co bezpośrednio nie musiało być zniesione, gdyż ono nigdy nie istniało. Pojęcie bezpośredniości z istoty swej należy do logiki, pojęcie niewinności natomiast do etyki; a każde pojęcie winno być analizowane w obrębie tej nauki do której należy, gdzie albo nauka rozwija je bezpośrednio albo [czyni to] po uprzednim założeniu go.

Powiedzenie, że niewinność winna być zniesiona jest stwierdzeniem spoza kręgu etyki: jeśli bowiem zostaje zniesiona w chwili, w której wypowiedziano jej nazwę, wtedy etyka przypomina, że niewinność może być zniesiona tylko za pośrednictwem winy. Gdy zatem mówi się o niewinności jako o bezpośredniości, będąc [na tyle] logicznie dwuznacznym i gruboskórnym by dopuścić do zaniku tego, co najbardziej ulotne, lub [tylko] estetycznie wrażliwym na to, co było i przestało istnieć, wtedy pozostaje się jedynie kimś błyskotliwym, lecz zapomina się o punkcie [istotnym].

Zatem podobnie jak Adam utracił niewinność za pośrednictwem winy, tak traci ją każdy człowiek. A jeśli nie utracił jej za pośrednictwem winy, nie istniała także niewinność, którą utracił, i nigdy nie był niewinnym zanim stał się winnym, w ten sposób nigdy nie stałby się winnym.

Co się tyczy niewinności Adama to nie brak rozmaitych fantastycznych przedstawień; albo nadawano im symboliczną godność w czasach, w których aksamit kościelnych ambon podobnie jak na początku rodzaju ludzkiego był mniej wytarty od dzisiejszego; albo też raczej błąkały się pośród podejrzanych wynalazków poezji. Im bardziej fantastycznie wykrzywiano postać Adama, tym

bardziej niezrozumiały stawał się fakt, że mógł on zgrzeszyć, tym bardziej straszliwy był jego grzech. Tymczasem raz na zawsze tracił raj; i przez to stawał się zgodnie z czasami i okazją postacią sentymentalną lub dowcipną, melancholijną lub frywolną, historycznie skruszoną lub fantastycznie beztroską; istotnego momentu jego aktu nie pojmowano jednak etycznie.

Co się tyczy niewinności ludzi późniejszych pokoleń (tj. wszystkich z wyjątkiem Adama i Ewy), posiadano dosyć marne przedstawienia. Rygoryzm etyczny nie dostrzegał granic etyki i był na tyle rzetelny by sądzić, że ludzie nie skorzystają z okazji, by wymknąć się całości; uczyniono bowiem tak prosty wybieg; lekkomyślność nie zrozumiała absolutnie nic. Ale niewinność traci się jedynie za pośrednictwem winy; każdy człowiek traci niewinność istotnie w ten sam sposób, w jaki stracił ją Adam, a nie jest rzeczą etyki traktować wszystkich, z wyjątkiem Adama, jako zamartwionych i zaciekawionych biernych obserwatorów winy, nie zaś jako winnych; ani też nie jest sprawą dogmatyki traktować wszystkich jako widzów ciekawych i poruszonych Odkupieniem, lecz nie odkupionych.

Że tylu często w ten sposób trwoniło czas dogmatyki, etyki i swój własny rozważając co by się stało gdyby Adam pozostał bez grzechu, ukazując nam tylko to, że wychodzą z fałszywego stanu [duszy] i, w konsekwencji, z fałszywego o nim pojęcia. Niewinnemu nigdy nie może przyjść na myśl, by pytać w ten sposób, lecz winny grzeszy gdy pyta w ten sposób; ponieważ w swej estetycznej ciekawości ignoruje fakt, że on sam wniósł winę w świat, że on sam stracił niewinność z powodu swojej winy.

Dlatego niewinność nie jest tym, co bezpośrednio, które musi być zniesione, do którego definicji należy bycie zniesionym, czymś, co w istocie nie istnieje, lecz samo [występuje] jako to, co zniesione wprawdzie przez to i powstaje jako to, co prowadzi do bycia zniesionym i aktualnie jest znoszone. Bezpośredniość nie jest znoszona przez pośredniość; lecz rodzi się jako pośredniość, która w tej samej chwili posiada bezpośredniość. Zniesienie bezpośredniości jest dlatego ruchem immanentnym w bezpośredniości, albo w kierunku przeciwnym jest to immanentny ruch w pośredniości, w którym [pośredniość] zakłada bezpośredniość. Niewinność jest czymś, co jest znoszone za pośrednictwem transcendencji, i właśnie dlatego jest czymś (podczas gdy najbardziej dokładnym wyrażeniem dla bezpośredniości jest to, które Hegel stosuje do "czystego bytu", to jest "nic"<sup>3</sup>); dla której również to coś, gdy niewinność jest znoszona za pośrednictwem transcendencji, wynika z czegoś całkowicie różnego, podczas gdy pośredniość jest właśnie bezpośredniością. Niewinność jest jakością, jest stanem, który bardzo dobrze może istnieć [samoistnie]; i dlatego spośród logiki by ją znieść nie znaczy nic, podczas gdy w logice należałoby się trochę mniej spieszyć; ponieważ ten, kto się bardzo spieszy, przybywa zawsze zbyt późno. Niewinność nie jest doskonałością, do której należałoby powrócić; bowiem skoro się tylko tego zapragnie, jest ona stracona, i staje się nową winą wynikłą z roztrwonienia czasu na pragnienia. Niewinność nie jest również stanem niedoskonałości, w którym nie można pozostawać; wystarcza bowiem zawsze samej sobie i ten, kto ją utracił, (to znaczy w sposób, w jaki ona jest jedynie utracalna (a nie jak może człowiek chciałby ją utracić) tj. przez

winę), z pewnością nie przyjdzie mu do głowy wychwalać swoją doskonałość ze szkodą dla niewinności.

Opowieść Księgi Rodzaju daje nam również dokładne wyjaśnienie niewinności. Niewinność jest niewiedzą. Nie jest ona bynajmniej czystym bytem tego, co bezpośrednie, lecz jest niewiedzą. Że widzimy ją, patrząc na nią z zewnątrz, jako tę, która ma przejść w wiedzę, jest czymś, co zupełnie nie dotyczy niewiedzy.

Jest rzeczą dosyć jasną, że ujęcia tego nie można obwiniać o pelagianizm. Gatunek [ludzki] ma swoją historię, w której grzeszność posiada swoje stałe określenie jakościowe, ale niewinność traci się jedynie wraz ze skokiem jakościowym jednostki. [Teza], że ta grzeszność, która jest postępowaniem gatunku, może ujawnić się w jednostce, przejmującej ją w swoim akcie jako dyspozycję większą lub mniejszą, jest z pewnością prawdziwa; lecz jest ona mniej lub bardziej determinacją ilościową, która nie konstituuje pojęcia winy. (...)

## § 5 Pojęcie lęku

Niewinność jest niewiedzą. W stanie niewinności człowiek nie jest określony jako duch, lecz jest określony psychicznie, w bezpośredniej jedności ze swoją zmysłowością (*Naturlighed*). Duch w człowieku śni (*drømme*). Ujęcie to pozostaje w zupełnej zgodności z Biblią, która, zaprzeczając jakoby człowiek w stanie niewinności poznawał różnicę między dobrem a złem, kładzie kres (*bryde Staven over*) katolickim fantazjom o zasługach<sup>4</sup>.

Stan ten charakteryzuje pokój i spokój, lecz jest w nim jednocześnie coś innego, co nie jest ani niepokojem ani walką, nie istnieje bowiem nic przeciwko czemu możnaby walczyć. Co zatem jest? Nicość (*Inter*). Lecz jaki skutek powoduje nicość? Ona rodzi lęk (*Angest*). Głęboka tajemnica niewinności polega na tym, że jest ona jednocześnie lękiem. Śniący (*drømmende*) duch odzwierciedla swoją własną rzeczywistość, ale ta rzeczywistość jest nicością, zaś ową nicość niewinność dostrzega ciągle poza sobą.

Lęk jest cechą ducha pogrążonego w drzemce i jako taki należy do [zakresu badań] psychologii. W nocnym czuwaniu założona zostaje różnica między mną a drugim<sup>5</sup>; we śnie [różnica ta] ulega zawieszeniu; w marzeniu jest wspomnianą nicością. Rzeczywistość ducha ciągle ukazuje się jako zjawisko, które kusi swoją możliwością, lecz znika szybko, gdy tylko próbuje się je uchwycić; jest ono niczym, które jedynie powoduje lęk. Niczego nadto uczynić nie może, jak długo się jedynie objawia. Ponieważ o pojęciu lęku prawie nigdy nie mówi się w psychologii, muszę zwrócić uwagę na fakt, że jest ono całkowicie różne od pojęcia strachu (*Frygt*) i tym podobnych pojęć, które odnoszą się do czegoś określonego, podczas gdy lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości<sup>6</sup>. U zwierząt lęk nie występuje właśnie dlatego, że one w swojej naturze nie zostały zdeterminowane jako istoty duchowe.

Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę dialektyczne określenia lęku, to widzimy, że mają one własną psychologiczną dwuznaczność. Lęk jest sympatyczną antypatią i antypatyczną sympatią. Ale, jak sądzę, łatwo dostrzec, że jest to

psychologiczne określenie o zupełnie innym sensie niż określenie pożądliwości (*concupiscentia*). Język potoczny w pełni to potwierdza gdy się mówi: "słodki niepokój, dziwny lęk, nieśmiały lęk" itd.

Lęk, którego [obecność] założona jest w niewinności; po pierwsze nie występuje jako wina, po drugie nie jest utrudniającym życie ciężarem, ani cierpieniem, które w ogóle nie jest do pogodzenia ze szczęściem niewinności. Obserwując dzieci dostrzega się, że lęk przybiera u nich postać bardziej poszukiwania tego, co trąci przygodą, tego, co straszne, tajemnicze. Ze są dzieci, u których nie występuje ten lęk, nic z tego nie wynika; [ponieważ] nie ma go również zwierzę: im mniej ducha tym niej lęku. Ów lęk tak istotnie przynależy do dziecka, że nie chce się go ono wyrzec; choć stale się go lęka, zniewala [on] je swoim słodkim niepokojem. U wszystkich narodów, które zachowały ten dziecięcy charakter występuje on jako marzenie ducha; i im jest on głębszy, tym głębszy jest naród. I jedynie prozaiczna głupota mniema, że dezorganizuje [on społeczeństwo]. Lęk ma tu to samo znaczenie, które posiada melancholia w późniejszych rozważaniach, wtedy gdy wolność po przejściu przez niedoskonałe formy swojej historii, w sensie najgłębszym odnajdzie samą siebie.

Podobnie jak stosunek lęku do swojego przedmiotu, do czegoś, co jest niczym (w języku potocznym jest to wyrażone znacząco: "lękać się niczego") jest absolutnie dwuznaczny; tak przejście od niewinności do winy, które można tu ustalić, jest na tyle dialektyczne, że daje się pokazać, iż wyjaśnienie jest takie, jakie być powinno, tj. psychologiczne. Skok jakościowy pozostaje poza wszelką dwuznacznością; ale ten kto za pośrednictwem lęku staje się winny, jest przecież niewinny; bo to nie był on sam, lecz lęk, obca moc była tą, która go ujęła, moc, której nie kochał, lecz się jej lękał; mimo to jest winny, bowiem pozwolił aby nim zawiądnął lęk, którego bynajmniej nie kochał, bojąc się go. Nie ma w świecie nic bardziej dwuznacznego od lęku i z tego powodu jest to jedynie wyjaśnienie psychologiczne, które jednak, by powtórzyć to raz jeszcze, nie pretendowało nigdy do wyjaśnienia skoku jakościowego. Każda idea wskazująca na to, że boski zakaz wystawiał człowieka na próbę lub że kusiciel oszukał go, jest już dla powierzchownej obserwacji dostatecznie dwuznaczne; wypacza ono etykę, tworzy określenie jakościowe, i z pomocą psychologii chce się człowiekowi przypodobać kosztem tego, co etyczne. Ale owo pochlebstwo każdy etycznie rozwinięty człowiek musi odrzucić jako nowe, jeszcze głębsze od poprzedniego kuszenie.

W jaki sposób lęk się objawia jest tym, wokół czego wszystko się kręci. Człowiek jest syntezą duszy i ciała. Lecz synteza nie daje się pomyśleć jeśli dwa elementy nie jednoczą się w trzecim. Tym trzecim elementem jest duch. W stanie niewinności człowiek nie jest wprost zwierzęciem; nigdy nie stałby się człowiekiem gdyby przez jakąś chwilę w swoim życiu był tylko zwierzęciem. Duch zatem jest obecny, lecz jako bezpośredni, jako śniący. O ile się przejawia jest on w pewien sposób siłą wroga, ponieważ ciągle zakłóca stosunek między duszą i ciałem; stosunek, który wprawdzie istnieje, jednakże [do pewnego stopnia] nie istnieje o ile wpięty nie staje się za pośrednictwem ducha. Z drugiej strony jest to moc przyjazna, która przecież pragnie ukonsty-

tuować ten stosunek. Jaki jest zatem stosunek człowieka do tej dwuznacznej mocy, jak ustosunkowuje się duch do samego siebie i do swego warunku? Ustosunkowuje się pod postacią lęku. Duch nie jest w stanie uwolnić się od samego siebie; nie może także uchwycić samego siebie jak długo znajduje się poza samym sobą; zejść na poziom życia wegetatywnego też nie potrafi, ponieważ jest zdeterminowany jako duch; przed lękiem uciec nie może, ponieważ go kocha, kochać właściwie nie może, bo od niego ucieka. W tym stanie niewinność osiągnęła swój szczyt. Jest ona niewiedzą, lecz nie zwierzęcą brutalnością, jest niewiedzą określoną przez ducha i właśnie występującą jako lęk, ponieważ ta niewiedza wspiera się na nicości. Nie ma tu żadnej wiedzy o dobru i złu lub czymś podobnym, gdyż cała rzeczywistość wiedzy ujawnia się w lęku jako potworna nicość niewiedzy.

Jest jeszcze niewinnością, ale wystarczy, że zabrzmi słowo i oto powstaje niewiedza. Naturalnie niewinność słowa tego nie rozumie, lecz lęk jakby zdobył pierwszy łup, zamiast nicości otrzymał słowo zagadkowe. Jeśli w *Księdze Rodzaju* zostało powiedziane, iż Bóg rzekł do Adama: "...z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść..." (Rdz 2,17), to wynika z tego samo przez się, że Adam właściwie nie rozumiał tych słów; bowiem jak mógł zrozumieć różnicę pomiędzy dobrem a złem, jeśli to rozróżnienie było następstwem rozkoszy płynącej ze spożycia owocu?

Jeśli teraz przyjmiemy, że zakaz budzi pożądanie, wtedy otrzymujemy wiedzę zamiast niewiedzy, ponieważ Adam musiał osiąść wiedzę o wolności, odkąd pożądanie zmierzało do tego, by zrobić z [tej wiedzy] użytek. Wyjaśnienie to przychodzi poniewczasie. Zakaz powoduje lęk u Adama, ponieważ budzi w nim możliwość wolności. To, co przeszło obok niewinności jako nicość lęku weszło teraz w niego samego [tj. człowieka — A. Sz.] i znówu jest nicością, możliwością, która lęka się mocy (*at kunne*). Czym jest to, co on może [uczynić], o tym nie ma on żadnego pojęcia; w innym bowiem przypadku zakłada się, jak się to zwykle zdarza, to, co późniejsze, to znaczący różnicę między dobrem a złem. Tylko możliwość mocy występuje tu jako wyższa forma niewiedzy, jako wyższy wyraz lęku; ponieważ w sensie wyższym [możliwość ta] istnieje i nie istnieje, ponieważ w sensie wyższym, [Adam] kocha ją i ucieka od niej.

Po słowie zakazu następuje słowo sądu: zatem zaprawdę umrzesz (Rdz 3,18-19). Co ma znaczyć to, że umrze, tego naturalnie Adam nie pojmuje wcale, niemniej jednak nic nie stoi na przeszkodzie by uznać, jeśli się przyjmie, że to do niego zostało powiedziane, iż przedstawił sobie tę strasliwą rzecz. Także zwierzę w tej sytuacji może przecież zrozumieć mimiczny wyraz [twarzy] i poruszenie w głosie tego, który wypowiada te słowa, mimo że ich nie rozumie. Jeśli zakaz ma budzić pożądanie, to również słowo kary musi budzić odstraszącą wizję. Bezpośrednio prowadzi to do zamieszania. Przerazenie staje się tu jedynie lękiem, ponieważ tego, co [zostało] wypowiedziane Adam nie rozumiał, i tu również mamy do czynienia z dwuznacznością lęku. Niekończona możliwość mocy, którą obudził zakaz, przybliżyła się teraz jeszcze bardziej przez fakt, że ta możliwość objawia jako swoją konsekwencję inną możliwość.

W ten sposób niewinność doprowadzona jest do swego stanu ostatecznego. W lęku ustosunkowuje się do tego, co zakazane i do kary. [Niewinność] nie jest winna, jednakże występuje tu lęk, jakby była stracona.

Ponad to psychologia wyjść nie może, ale punkt ten osiągnąć może i nade wszystko w swojej obserwacji życia może go nieustannie ukazywać (...).

W niewinności Adam jako duch był w stanie duchowej drzemki. Zatem synteza nie jest rzeczywista; bowiem elementem jednoczącym jest właśnie duch, który jeszcze nie występuje jako duch. U zwierząt różnicowanie płciowe rozwinęło się dzięki instynktowi, lecz u człowieka nie musi ono istnieć w ten sposób, ponieważ jest on syntezą. W chwili, w której duch zakłada samego siebie, zakłada syntezę, lecz by utworzyć syntezę musi wpięrować — rozdzielać — przeniknąć jej elementy, a szczytem tego, co zmysłowe jest właśnie to, co płciowe. Tę skrajność może człowiek osiągnąć jedynie w chwili, w której duch staje się rzeczywisty. Zanim zaistnieje ten moment nie jest on zwierzęciem, lecz w gruncie rzeczy nie jest również człowiekiem, jedynie w chwili staje się człowiekiem, także z tego powodu, że równocześnie jest zwierzęciem.

Grzeszność nie jest zatem zmysłowością, bynajmniej, lecz poza grzechem nie ma seksualności, a poza seksualnością nie ma historii. Doskonały duch nie ma ani jednego ani drugiego, dzięki czemu różnicowanie płciowe również zostanie zniesione w czasie zmartwychwstania, z tego powodu żaden anioł nie posiada historii. Gdyby sam Michał [Archanioł] spisał wszystkie misje, w które był posyłany i które spełnił, nie byłaby to przecież jego historia. Jedynie w tym, co płciowe jest synteza, która jest założona jako sprzeczność, lecz ponadto, jak każda sprzeczność, [założona jest] jako zadanie, którego historia rozpoczyna się w tym samym momencie. Jest to rzeczywistość, którą poprzedza możliwość wolności. Ale możliwość wolności nie jest mocą wybierania dobra lub zła. Taka bezmyślność nie znajduje oparcia ani w Piśmie Świętym ani w myśleniu. Możliwość jest mocą. W systemie logicznym jest to wystarczająco zrozumiałe, by móc powiedzieć, że możliwość przechodzi w rzeczywistość. W istocie nie jest to takie łatwe i wymaga określenia pośredniego (*mellembestem-melse*). Tym określeniem pośrednim jest lęk, którego skok jakościowy ani nie wyjaśnia, ani go etycznie nie usprawiedliwia. Lęk nie jest wyrazem konieczności, lecz nie jest także określeniem wolności; jest on wolnością skrępowaną (*hildet*), gdzie wolność nie jest wolna w sobie samej, lecz jest skrępowana, nie z powodu [zewewnętrznej] konieczności, lecz w sobie samej. Jeśli grzech w sposób konieczny wchodzi w świat (co jest sprzecznością), wtedy nie ma lęku. Jeśli wchodzi poprzez akt *liberum arbitrium*<sup>7</sup> (który nie istniał w świecie równie na początku jak i w czasach późniejszych, jest to bowiem myślowy nonsens), wtedy w ogóle nie ma lęku. Głupotą jest chęć logicznego wyjaśniania pojawienia się grzechu w świecie. Może w nią popaść lud, który w śmieszny sposób pragnie otrzymać jakiegokolwiek wyjaśnienia (...)

Przypisy:

1. Kierkegaard prawdopodobnie miał tu na myśli F. K. Merheineke (1780-1864), profesora teologii na uniwersytecie w Heidelbergu i autora *Grundlehren der christlichen Dogmatik* (1819), w którym m.in. utożsamia bezpośredniość z niewinnością.

2. Por. analizy Hegla w: G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, ss. 111-120.

3. G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, B. I, Absch. I, ed. Lasson, s. 67. - "Das Sein, das Unbestimmte Sein, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts".

4. Mimo to Kierkegaard odróżnił katolicką naukę o zasłudze od doktryny pelagiańskiej (por. *Papirer I A 37-38*).

5. N. Thulstrup sugeruje, że Kierkegaardowi chodzi tu o dwoistość "wiecznego ducha" i "istoty naturalnej" psychosomatycznej sfery człowieka (por. *Begrebet Angest*, SV6, s. 351).

6. *Mulighed for Muligheden* jest podstawowym określeniem wolności, jakie można spotkać w pismach Duńczyka.

7. Por. też *Papirer IV C 31, 36, 39*.

Powyższe fragmenty pochodzą z pierwszego rozdziału *Pojęcie lęku* (*Begrebet Angest, Samlede Vaerker*, udg. 3.B.6, Copenhagen 1962-1964) napisanego przez Sorena Kierkegarda w 1844 roku. Jest to studium filozoficzne z pogranicza psychologii, etyki i religii, w którym Kierkegaard dokonuje psychologicznych analiz doświadczeń związanych z obecnością moralnego zła (grzechu). Pierwsza część studium poświęcona jest dogmatowi o grzechu pierwotnym rozważanemu w świetle egzystencjalnego stanu niewinności i doświadczenia lęku.

Z oryginału duńskiego przełożył Antoni Szwed

Antoni Szwed

## WOLNOŚĆ I WIARA W FILOZOFII S. KIERKEGAARDA

Czy wiara chrześcijańska może w sposób istotny ograniczać lub nawet wykluczać wolność jednostki? Na to dosyć zaskakujące pytanie mogą niekiedy padać całkiem przekonywujące odpowiedzi. Ton niektórych publikacji zdaje się to potwierdzać<sup>1</sup>. A jednak tego typu sugestia nie jest prawdziwa. Wiara pojmowana jako egzystencjalny akt jest wyrazem najpełniejszej, najbardziej dojrzałej ludzkiej wolności. Fałszywość powyższej sugestii staje się tym bardziej widoczna, im gruntowniej rozważa się pojęcie wolności nie w odniesieniu do abstrakcyjnego, rozumianego wręcz substancjalnie, przedmiotu, lecz tylko i wyłącznie w odniesieniu do rzeczywistości człowieka. W sensie właściwym wolność to dynamiczna cecha, jedna z podstawowych własności bytu ludzkiego; oderwana od rzeczywistości człowieka staje się pustym i niesłychanie bałamutnym tworem filozoficznego myślenia. Ludzka wolność jawi się jednak pod wieloma, nierzadko trudnymi do uchwycenia i opisu postaciami. Występuje zarówno w zarodkowych postaciach potencjalnej wolności, jak i najbardziej rozwiniętych formach wolności aktualnej. W pierwszym przypadku powiązanie jej z chrześcijańskim dogmatem o grzechu pierworodnym daje nierzadko bardzo interesujące interpretacje. Przykładem takiej interpretacji są analizy S. Kierkegaarda zawarte w *Pojęciu lęku*<sup>2</sup>.

Chrześcijańska prawda o grzechu pierworodnym jest prawdą wiary i jako taka nigdy nie przestanie być tajemnicą. Z tego powodu nie daje się adekwatnie przełożyć na język określonej filozofii. Ale z drugiej strony filozoficzne interpretacje grzechu pierworodnego, choćby odbiegały od przyjętych wykładni kościelnych nie są pozbawione wartości. Stwarzają bowiem okazję do rozważenia niektórych istotnych prawd o człowieku.

W punkcie wyjścia odwołajmy się do Kanta. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pisze, że "wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności. Gdybyśmy bowiem w pierw wyrażnie nie pomyśleli sobie prawa moralnego w naszym rozumie, nigdy nie uważalibyśmy siebie za uprawnionych do przyjęcia czegoś takiego jak wolność (...) Gdyby zaś nie było wolności, to wcale nie dałoby się w nas napotkać prawo moralne"<sup>3</sup>. Innymi słowy, człowiek nie jest moralnie odpowiedzialny za swe czyny "jeśli nie jest z natury wolny, lecz z drugiej strony "wolność" to puste słowo, jeśli jednostce nie towarzyszy moralna świadomość dobra i zła. Ale doświadczenie moralnej świadomości<sup>4</sup> to nie to samo, co mniej lub bardziej abstrakcyjnie sformułowany system etyki, pojmowany jako w miarę spójny sy-

stem zakazów i nakazów etycznych. Przeciwnie, każdy, nawet najbardziej wzniosły system etyki łatwo może się stać groźnym narzędziem zniewolenia jednostki, jeśli nie zostanie przez nią przyswojony i uznany za własny. Pojawia się więc pytanie: co jest warunkiem, a zarazem kryterium takiej subiektywnej akceptacji określonej hierarchii wartości, chronionej w obiektywnie zrozumiałym zespole nakazów i zakazów etycznych? Gdyby przyjąć, że kryterium akceptacji jest świadomość moralna (sąd sumienia) twierdzenie takie nie byłoby do końca prawdziwe. Nie jest bowiem tak, że doświadczenie winy lub też słuszności podjętego czynu dane jest w czystej postaci, tj. bez kontekstu określonych przeżyć psychicznych. Przeciwnie, ze względu na swą wyrazistość, przeżycia psychiczne wychodzą na plan pierwszy i jakby sygnalizują obecność bardziej ukrytych treści moralnych. Szczególnie warto zwrócić uwagę na psychiczne przeżycia negatywne, których wspólną cechą jest jakiś dyskomfort, niepokój, poczucie niespełnienia, ból.

Wedle Kierkegaarda lęk obok wstydu, nudy, melancholii i rozpacz jest najbardziej fundamentalnym doświadczeniem negatywnym, szeroko opisanym we wspomnianym studium, w którym niektórzy upatrują początki współczesnej psychologii głębi<sup>5</sup>. Przeżycia te mają istotne znaczenie dla właściwego wyboru hierarchii wartości (systemu etyki), a w konsekwencji rodzaju wolności.

Kierkegaard już we "Wprowadzeniu" do *Pojęcia lęku* odróżnia tzw. etykę pierwszą od etyki drugiej, czyli etyki religijnej<sup>6</sup>. Podstawą tej dystynkcji jest odniesienie do psychiczno-duchowej rzeczywistości człowieka. Etyka pierwsza to abstrakcyjna nauka idealna, to abstrakcyjny wzorzec etycznej doskonałości. Występuje ona pod postacią zewnętrznego prawa<sup>7</sup>, którego zadaniem jest utrzymanie jednostkę w posłuszeństwie i karności. Stąd, jak zauważa Kierkegaard, zewnętrzne prawo raczej potępia niż zachęca do jego realizacji<sup>8</sup>. Etyka zewnętrznego prawa stawia wobec jednostki pewne abstrakcyjne wymagania, pewien aprioryczny ideał bycia człowiekiem, do którego konkretna, realna jednostka powinna się bezwzględnie dostosować. A priori zakłada również, iż człowiek w każdych warunkach jest w stanie go osiągnąć. Ale na tym polega fałsz tej etyki. Ów zewnętrzny wzorzec etycznej doskonałości nie uwzględnia duchowej słabości człowieka obciążonego winą, grzechem. Stawia zatem wymagania niemożliwe do spełnienia<sup>9</sup>. Czysta abstrakcja etyki pierwszej nie jest w stanie udzielić pomocy człowiekowi obciążonemu złem; przeciwnie umacnia w nim przekonanie o niemożliwości jego przezwyciężenia, nawet jeśli je sobie uświadamia.

Kierkegaard dostrzega sprzeczność jaka powstaje pomiędzy doświadczeniem winy (grzechu) a abstrakcyjnymi wymaganiami etyki. W *Bojaźni i drżeniu* pisał: "Etyka, która przeacza grzech jest wiedzą całkowicie próżną, lecz jeśli w swój zakres włącza grzech, wtedy wykracza poza siebie samą"<sup>10</sup>. Grzech nie znajduje swego wyjaśnienia w obszarze etyki pierwszej. Nie wywołuje ona bowiem aktu skruchy, która jest typowym przejawem świadomości grzechu. Skrucha to żal towarzyszący świadomości popełnionego zła. Skłania do wewnętrznej przemiany i już nią jest. Świadomość winy (grzechu) nie płynie zatem z zewnątrz, od strony zewnętrznego prawa (abstrakcyjnej etyki), lecz z psychiczno-duchowego wnętrza jednostki. Co zatem skłania człowieka do

podjęcia aktu skruchy (żału)? Wedle autora *Pojęcia lęku* motorem tej przemiany jest dojmujące przeżycie lęku. Sam lęk jako źródłowe przeżycie psychicznie nie niesie z sobą żadnej informacji. Niewiadomo dlaczego się pojawia i co jest jego przedmiotem. Kierkegaard przedstawia go jako "sympatyczną antypatię" i "antypatetyczną sympatię". Wyrażenia te oddają dwuznaczność lęku, określanego również jako "słodki niepokój", "dziwny lęk", itd. Kierkegaard dopatruje się jego objawów już w zachowaniu dziecka, które poszukuje tego, co zagadkowe, niezwykłe, co ociera się o przygodę<sup>11</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że nie doświadczają go dorośli. Lęk występuje w różnych odmianach i z różnym natężeniem. Kopenhaski filozof wiele uwagi poświęca temu zagadkowemu zjawisku, ale chyba jeszcze więcej jego filozoficzno-teologicznej interpretacji.

Dwuznaczność lęku jest dwuznacznością ducha w odniesieniu do samego siebie. Człowiek jako istota duchowa pragnie siebie kochać, lecz zarazem jakoś dziwnie siebie unika, boi się siebie. Popada w duchową sprzeczność. Pragnie siebie "uchwycić", odkryć, lecz jednocześnie jest jakby "poza sobą". Człowiek w swej duchowości nie objawił się jeszcze samemu sobie. Źródłem lęku jest ukryty przed sobą — jak powie Kierkegaard — "drzemiący" w sobie duch, zaś sam lęk to "rzeczywistość wolności jako możliwości dla możliwości". Co kryje się pod tym dosyć tajemniczym skrótem myślowym? Nie wdając się w dyskusję wieloznacznego pojęcia "możliwości"<sup>12</sup>, odwołamy się wprost do znaczeń nadanych mu w tym kontekście<sup>13</sup> przez samego Kierkegaarda. A więc lęk to pierwsza "możliwość", zaś możliwość wolności jest drugą "możliwością". Możliwość wolności nie jest mocą wyboru dobra lub zła (*liberum arbitrium*), lecz po prostu mocą wolności, która niesie z sobą doświadczenie wolności jako wewnętrznego nieskrępowania, wewnętrznemu nieograniczonego bycia sobą. Oczywiście nie każdy akt woli wiąże się z tego rodzaju duchowym przejściem z *posse* do *esse*. Wedle Kierkegaarda może ono nastąpić jedynie w tzw. egzystencjalnym skoku jakościowym, czyli w pewnego typu decyzji podmiotu (np. w wyborze absolutnym<sup>14</sup>). Nie każdy akt woli sprawia skutki egzystencjalne, poszerzając wewnętrzną wolność egzystującego. Aby zdecydować się na skok jakościowy, jednostka musi być niejako popchnięta od wewnątrz do tego kroku. Skłania do niego pierwsza możliwość czyli lęk, który jest psychicznym odzwierciedleniem "wolności skrepowanej"<sup>15</sup>. Lęk jest przeto manifestacją niepełnej wolności ducha, której człowiek doświadcza jako wewnętrznego skrepowania i zniewolenia. Ma mniej lub bardziej wyraźne poczucie, iż nie jest tak wolny, jak być powinien. Lęk jako taki nie jest strachem. Strach jest obawą przed czymś zewnętrznym, dobrze określonym, pojętym jako niebezpieczeństwo. Lęk nie posiada swego przedmiotu odniesienia. Płynie "z niczego"<sup>16</sup>. Absolutny władca, cesarz Neron lęka się wszystkiego i wszystkich bez żadnych widocznych powodów<sup>17</sup>. Najbardziej pierwotne przeżycie lęku wiąże się (np. u dziecka) z zupełnym brakiem wiedzy na temat jego źródeł. Jest to oczywiście brak czysto subiektywny, niezależny od wyników jakichkolwiek obiektywnych badań psychologicznych. Kierkegaard nazywa tę subiektywną niewiedzę stanem niewinności. Jednostka nic jeszcze nie wie o swej możliwości wewnętrznego wyzwolenia; nie widzi także moralnej różnicy między dobrem i złem. Jej świadomość moralna nie została jeszcze rozbudzona.

Przeżywany lęk jest psychicznym motorem skłaniającym do podjęcia aktu skruchy i egzystencjalnej przemiany. Jest warunkiem koniecznym, lecz nie dostatecznym tej przemiany. Dla rozbudzenia świadomości moralnej potrzeba czegoś więcej, mianowicie etyczno-religijnej wiedzy. Stąd u Kierkegaarda potrzeba odwołania się do chrześcijańskiego dogmatu o grzechu pierworodnym. Treścią tego dogmatu jako przesłanki wiary jest informacja o człowieku, której żadna filozofia nie byłaby w stanie samodzielnie odkryć. Wskazuje, a zarazem wyjaśnia on "idealną możliwość grzechu", czyli grzech pierworodny<sup>18</sup>. Nie jest on grzechem *sensu stricto*; Kierkegaard odcina się od tych wszystkich interpretacji upadku pierwszych ludzi, które traktują ten upadek jako dobrowolny wybór grzechu, a zarazem jako grzech dziedziczny. Pierwszych ludzi nie można wyłączać z całego gatunku ludzkiego i stawiać ich w innej pozycji wobec Boga niż ludzi z następnymi pokoleniami. U Kierkegaarda upadek pierwszych ludzi przestaje być wydarzeniem historycznym, które miało miejsce gdzieś u początku dziejów człowieka, lecz zyskuje ściśle egzystencjalną interpretację.

Akt skruchy jest odpowiedzią na lęk. Lecz ani jedno ani drugie nie wyjaśnia istoty zła, grzechu. Wiedza o ludzkiej niedoskonałości musi zatem przyjść z zewnątrz, mimo że to pobudka wewnętrzna skłania do jej poszukiwań na zewnątrz. Pytanie: kto może dostarczyć egzystującemu tej wiedzy? Otóż na pewno nie drugi człowiek, bo sam znajduje się w takiej samej sytuacji egzystencjalnej, jak ten, któremu chce pomóc. Nie spełnia tej roli także spekulacja filozoficzna (ontologia, etyka pierwsza) z wyżej wymienionych powodów. Drugi człowiek może jedynie mi ofiarować usługi majeuty, ale właśnie z tego powodu nie ma nic istotnego do przekazania<sup>19</sup>. W takiej sytuacji pozostaje wiedza objawiona przez Istotę Ponadludzką czyli Boga. W chrześcijaństwie pomoc taka przychodzi jedynie od Boga-Człowieka, Odkupiciela i Zbawcy<sup>20</sup>, który daje człowiekowi wiedzę (także łaskę) pozwalającą rozpoznać i przezwyciężyć ów stan zniewolenia. Pogląd taki jest zresztą logicznie spójny. Pomocna nauka przychodzi od Tego, który jest Autorem człowieka. Kierkegaard przyjmuje, zgodnie z chrześcijańską prawdą objawioną, że człowiek został stworzony przez Boga<sup>21</sup>, który w akcie stworzycielskim metafizycznie zdeteminował naturę ludzką<sup>22</sup>. Człowiek jest zatem ontycznie zależny od swego Stwórcy, wyszedł "z Jego ręki"<sup>23</sup>. Lecz z drugiej strony, ta najbardziej w świecie zmysłowym podobna do Boga istota, w momencie narodzin jest jeszcze tworem niezupełnym, rodzi się bowiem jedynie z możliwością wolności. U początku swego ziemskiego życia nie jest winna, ani winą własną, ani swego przodka Adama, lecz jest po prostu duchowo niedoskonała, nierozwinięta. Zostaje sobie zadana ku urzeczywistnieniu tej wolności, której zarodki niejako *in potentia* już posiada.

Z zewnątrz ofiarowana jest człowiekowi pewna etyczno-religijna wiedza. Jest nią chrześcijańskie przesłanie, w którym mówi się o odpuszczeniu grzechów i o Odkupieniu. Egzystujący pragnął tej wiedzy. "Jak głodny chciwie rzuca się na chleb by go pochłoniąć — pisze Kierkegaard — tak głód skruchy (w człowieku) rzuca się na Odkupienie"<sup>24</sup>. Ta sugestywna metafora dobrze przybliży sens chrześcijańskiej prawdy o wyzwoleniu człowieka. Przesłanie

Boga dla egzystującego staje się ważne dopiero wtedy, gdy odczuje on głęboką potrzebę wyzwolenia. Do tego momentu Dobra Nowina nie robi na nim większego wrażenia, i wydaje się mu zbędna. Przesłanie chrześcijańskie ma wartość dla tych, którzy doświadczają głębokiego pragnienia wyzwolenia. Lecz z drugiej strony mądrość jednostki polega na tym, że wie w którym momencie należy dokonać skoku jakościowego, zastępując namietność skruchy namietnością wiary. "Kto wierzy w odkupienie jest większy od tego, który spycha skruchę w największą głębię". Owszem, skruca musi być odpowiednio głębokim przeżyciem, aby zainicjować wiarę, ale z drugiej strony "zawsze okazuje się przeszkodą dla samej siebie", gdy usiłuje zastąpić wiarę<sup>25</sup>. Staje się bowiem przytłaczającą świadomością grzechu, z której człowiek niczego nie wydedukuje, jeśli wcześniej nie podejmie aktu wiary. Pewność odpuszczenia grzechów nie wynika zatem ze świadomości grzechu, lecz z pewności wiary, w której "jaźń będąc sobą i chcąc być sobą, przejrzyście wspiera się na Bogu"<sup>26</sup>.

W koncepcji Sorena Kierkegaarda nie ma konfliktu między wolnością pozytywną a religijną etyką i treściami Prawdy Objawionej, głoszonymi przez chrześcijańskie kościoły. Treści wiary dostarczają bowiem istotnych odpowiedzi, pomocnych do podjęcia wysiłku wewnętrznego wyzwolenia. Stan wewnętrznej wolności pozytywnej, stan nieskrępowania, autentycznego (pozbawionego fałszywych racjonalizacji) braku poczucia winy i towarzyszących jej psychicznych przeżyć negatywnych jest największym dobrem jakie może osiągnąć jednostka; jest bowiem jej szczęściem. Inne dobra (wartości) o tyle mają sens o ile przyczyniają się do wzrostu tego podstawowego dobra. Lecz to dobro zawsze jest skutkiem własnego, nieprzymuszonego, indywidualnego wysiłku, którego nikt z zewnątrz nie może narzucić. Wysiłek Kościoła skupiający się na głoszeniu Prawdy chrześcijańskiej nie jest niczym innym jak wyciąganiem pomocnej dłoni w kierunku tych, którzy pragną wyzwolenia. Sprawa istotną pozostaje pytanie na ile współczesny człowiek pragnie tego wyzwolenia, na ile zaś sądzi, że może się bez niego obejść.

#### Przypisy:

1. Z taką tezą spotykamy się m.in. w artykule Pawła Lisickiego (por. *Sztuka Rozdarcia*, w: *Znak*, nr 440 (1)1992, ss. 102-110). Jest to próba ambitnej, a zarazem bardzo interesującej polemiki z głównymi tezami *Sztuki Wolności* Krzysztofa Dorosza (por. *Granice Wolności*, w: *Znak*, nr 435, (8) 1992, ss. 3-17). Lisicki stawia szereg pytań, ale jednocześnie przynajmniej na niektóre z nich odpowiada w sposób pobudzający do dyskusji. Ze szczególną uwagą odnosi się do relacji wolności i dobra (wartości), którą rzuca jakby na szersze tło, pokazując, że wolność, tak jak ją pojmuje Dorosz nie jest wolnością chrześcijańską. Ta ostatnia, w skrajnym ujęciu, miałaby się zasadzać na automatycznym, niemal bezwolnym czynieniu dobra. Jednocześnie Lisicki zauważa, że pogodzenie wolności z wiarą, za którą stoi autorytet Kościoła nie jest możliwe bez dokonania odpowiedniej interpretacji grzechu pierworodnego. Jeśli zinterpretujemy grzech jako narodziny wolności i pojawienie się możliwości wyboru między dobrem a złem, to samej wolności nie można będzie traktować jako dobra samego w sobie, lecz jako "skazę, brak i niedostatek ludzkiej duszy". Nie da



się zatem, wedle Lisickiego, uniknąć dysjunkcji albo dobro, które odbiera wolność albo wolność i rezygnacja z instytucjonalnego chrześcijaństwa.

2. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest, Samlede Vaerker*, B.6, Copenhagen 1962-1964.
3. I. Kant, *Krytyka Praktycznego Rozumu*, Warszawa 1984, s. 5.
4. Por. słynną wypowiedź Kanta o "prawie moralnym", które wiąże ze "świadomością swego istnienia" (Por. *Krytyka Praktycznego Rozumu*, s. 256).
5. Por. np. uwagi E. Hirsha w przedmowie do *Begriff Angst, Gesammelte Werke*, Düsseldorf 1950ff.
6. S. Kierkegaard, *Begrebt Angest*, dz. cyt., s. 121.
7. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 347, Warszawa 1976.
8. Tamże, s. 115. Kierkegaard nawiązuje do *Listu do Galatów* św. Pawła. Apostoł pisze: "Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż prawa i trzymeni w zamknięciu aż do objawienia się wiary. Tym sposobem prawo stało się dla nas wychowawcą, (który miał prowadzić) ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. (Gal. 3, 23-24, Biblia Tysiąclecia, Pallotinum 1971).
9. *Begrebet Angest*, dz. cyt., s. 115.
10. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, Warszawa 1982, s. 109.
11. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, dz. cyt., s. 136.
12. Por. np. rozprawę doktorską Ks. Marka Zejmo, *La categoria della possibilità nelle opere pseudonime di S.Kierkegaard*, Roma 1986.
13. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, dz. cyt., ss. 136-138.
14. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, dz. cyt., s. 302 i n.
15. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, dz. cyt., ss. 142-143.
16. Tamże, ss. 135-136.
17. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, s. 250.
18. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, dz. cyt., s. 121.
19. S. Kierkegaard, *Okruchy Filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, ss. 8-13.
20. Tamże, ss. 20-21.
21. Tamże, s. 14 i s. 56.
22. Por. np. *Papirer*, VII a 143.
23. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, dz. cyt., s. 292.
24. S. Kierkegaard, *Papirer*, XSA 158.
25. Tamże, IV A 116.
26. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 230.

Nicolai Hartmann

## O ISTOCIE WARTOŚCI ETYCZNYCH

### § 1. Wartości jako istotności

#### a) Wstępny sens istotności

Uchwycenie, w całej jej ogólności, istoty wartości w ogóle prawdopodobnie nie może się powieść, póki nie skieruje się spojrzenia na wartości poszczególne i nie napotka się przy nich — z większą konkretnością i obrazowością — rysów podstawowych. Jasnym jest, iż właśnie ogólna istota nigdzie nie jest dana wprost, przynajmniej nie jako taka, lecz zawsze jedynie współdana wspólnie z inną, bardziej szczegółową. Z tego powodu należałoby więc wychodzić od badania wartości poszczególnych, tzn. dokładnie od tego, co w układzie naszych badań następuje dopiero w części drugiej.

Niemniej, przedsięwzięte przedstawienie posiada swą praktyczną konieczność. Jest nader trudno porozumieć się co do materii wartości i ich charakterów, dopóki nie można zgodzić się nawet co do najbardziej elementarnych i najogólniejszych założeń. To tylko o nie teraz idzie i to nawet jedynie w sensie wstępnego określenia. Wejrzeć głębiej w istotę wartości będziemy mogli faktycznie dopiero wtedy, kiedy szerzej ogarniemy spojrzeniem rząd wartości poszczególnych oraz ich grupy. Bardziej ważne wyjaśnienia znajdują się z konieczności dopiero tam.

To, iż istnieje jeszcze dziedzina bytu inna niż dziedzina egzystencji, rzeczy "realnych" i nie mniej "realnej" świadomości, jest starym przekonaniem. Platon nazywał ją dziedziną idei, Arystoteles dziedziną εἶδος, scholastyki dziedziną *essentia*. Później, w czasach nowożytnych została na długo zapoznana i pozbawiona swej racji przez panujący subiektywizm. Obecnie znów doszła względnie czysto do znaczenia w tym, co fenomenologia nazywa dziedziną istotności.

"Istotność" jest tłumaczeniem *essentia*. Również rzeczowo jest tym samym, jeśli pominąć rozmaite metafizyczne uprzedzenia, jakie przylgnęły do *essentia*. Ze swej strony jest jednak *essentia* tłumaczeniem — wprawdzie mocno wyblakłym — arystotelesowskiego terminu τὴν εἶναι, w którym byłość εἶναι, rozumiana ponadczasowo, wskazuje na całość tego, co w elementach struktury założone, tzn. tego, co w *concretum* stanowi rzeczowe *prius* i z tego powodu zawsze jest już w nim zawarte.

Dla Arystotelesa wprawdzie miała owa "istota" strukturę logiczną. Była pomyślana jako zupełny szereg poszczególnych określników definiujących bądź

jako szereg *differentiae*, które — wychodząc od najbardziej ogólnej — wyciąają coraz węższy zakres, aż do "ostatniej", do *differentia specifica*. *Eidos*, jakie w ten sposób powstaje, uchodzi następnie za substancję formalną, strukturę zupełną. Logicyzm ten był uwarunkowany zrównaniem "istoty" i "pojęcia" — albo dokładniej — brakiem rozróżnienia między nimi. Był tym, co również w średniowieczu zaciemniało naukę o "istocie" i wspierało ryzykowną metafizykę realizmu pojęciowego. To od niego dopiero musiała na nowo uwolnić się zasada platońskiej myśli o podstawie. Uwolnienie to wydarzyło się w heglowskiej nauce o "istocie"<sup>1</sup>. Oznacza ono jednocześnie cofnięcie się do dawnego motywu "podstawy", który przynależał do sensu istotności już w "idei" Platona.

Sposób bycia "idei" jest sposobem bycia  $\delta\upsilon\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$ , sposobem bycia tego, "przez co" wszystko, co ma w idei udział, jest takie jakie jest. W charakterystyczny sposób pod platońskie idee podpadają również zasady etyczne, idee "cnoty" — te wartości, na których wspiera się jego etyka. Dla teorii wartości pouczające jest przede wszystkim to, iż wartości — co do sposobu bycia — są platońskimi ideami. Należą one do owej odmiennej dziedziny bytu, odkrytej po raz pierwszy przez Platona, którą wprawdzie można postrzegać umysłowo, ale której nie można zobaczyć czy schwycić. Co prawda o sposobie istnienia idei nie wiemy jeszcze nic określonego; będzie on dopiero badany. Na tyle jednak widać od razu, iż również dla wartości, a nawet w eminentnym sensie dla nich, obowiązuje twierdzenie: one są tym, "przez co" wszystko, co w nich ma udział, jest takie, jakie jest — mianowicie wartościowe. To zaś w dzisiejszym języku pojęciowym znaczy: wartości są istotnościami.

Tymi słowy zostaje narazie jedynie podsumowane to, co wynika z krytyki etyki Kanta. Wartości nie wywodzą się ani z rzeczy (resp. stosunków realnych), ani z podmiotu. Żaden realizm, ani żaden subiektywizm nie odpowiada ich sposobowi bycia. Nie są poza tym tworem "formalnymi", pozbawionymi treści, lecz są treściami, "materiami", strukturami, które stanowią specyficzne *quale* na rzeczach, stosunkach lub osobach, zależnie od tego czy im przysługują, czy nie dostają. I po trzecie, nie tylko nie są one "zmyślone" — jak często można słyszeć — lecz nawet nie są dla myślenia bezpośrednio uchwytne; bezpośrednio uchwytne pozostają raczej, jak "idee" Platona, jedynie dla wewnętrznego "oglądu". Platoński motyw "ogłądania" akurat dobrze odpowiada temu, co materialna etyka nazywa "czuciem wartości", temu co wychodzi na jaw w aktach ustosunkowania się, przyzwolenia, usposobienia się. Właściwe człowiekowi czucie wartości jest obwieszczeniem w podmiocie bycia wartości, a nawet wręcz ich szczególne, właściwego ideom, sposobu bycia. Aprioryczność wiedzy o nich nie jest apriorycznością intelektualną, refleksyjną, lecz uczuciową, intuicyjną.

Na tyle ogarniamy w tej chwili sens "istotności". Z pozytywnego określenia jest w tym naturalnie jeszcze niewiele. Moment materialnej zawartości i jego intuicyjna uchwytwalność muszą zostać na razie odłożone a rozważony zostanie poniżej jedynie stosunek istoty wartości do świata obiektów realnych - z jednej strony i do podmiotu (łącznie z jego aktami) — z drugiej strony.

## b) Dobra a wartości dóbr

Wartości nie tylko są niezależne od rzeczy wartościowych (dóbr), lecz są nawet warunkiem, w sensie pozytywnym, tych ostatnich. Są tym, przez co rzeczy — a w szerszym znaczeniu przedmioty realne i wszelkiego rodzaju stany rzeczy — posiadają charakter "dóbr", tzn. poprzez co są wartościowe. Twierdzenie to można przełożyć na język Kanta: wartości — o ile w ogóle odnoszą się do świata rzeczy — są "warunkami możliwości" dóbr.

Z drugiej strony, jest niezaprzeczalnym faktem, iż wartości rzeczy nie można wypatrzyć inaczej niż w dobrach; stąd niedaleko, by fakt ten interpretować empirycystycznie. Czyż nie jest oczywiste, że przy tym sposobie dania, wartości rzeczy są wyabstrahowane z rzeczy wartościowych, tzn. że nasza wiedza o tych wartościach pochodzi z doświadczenia, jakie z dóbr czerpiemy?

Jednakże co oznacza owo doświadczenie z dobrami? To, iż doznajemy jednego jako przyjemne, drugiego jako pożyteczne, przydatne, pomocne. W tym doznaniu wiedza o wartości tego co przyjemne, pożyteczne, przydatne jest już założona. "Doświadcza się" przy tym jedynie tego, iż odnośne rzeczy okazują się środkami do czegoś, czego wartości było się już z góry pewnym. I to bycie pewnym jest czymś uczuciowym, pozarefleksyjnym, takim, co do którego nie ma wątpliwości ani przed, ani po "doświadczeniu". Jest ono czymś apriorycznym.

Rzeczywiście, jak mógłby człowiek uważać rzeczy za dobra, gdyby nie istniało niezależne od ich realności szacowanie, mówiące mu, że posiadają one wartość? Wartość nie dołącza się przecież do wszystkich bez różnicy rzeczy; istnieją dobra i zła. Skoro teraz, sposób bycia jakiegoś dobra i jakiegoś zła jest ten sam, ta sama mianowicie rzeczywistość, po czym tedy miałby je człowiek odróżniać, jeśli by nie mówiło mu tego jego poczucie wartości? Musi posiadać on już miarę, choćby w przybliżeniu, dla tego co przyjemne i nieprzyjemne, a rzeczy muszą dlań z góry pod tę miarę podpadać, dzielić się na rzeczy dla niego przyjemne i nieprzyjemne. Musi posiadać jakieś pierwotne, dotyczące życia poczucie, które wszelkie rzeczy i stosunki, jakie pojawiają się w jego horyzoncie, odnosi do wartości życia i odpowiednio wyświeca na dobra i zła. W przeciwnym razie, wobec zapytywania: "dlaczego to właśnie jest dobrem", powstałoby wieczne koło wstecznych odniesień. Gdyby bowiem odpowiedzieć: "ponieważ jest dobre dla czegoś innego", to wyłania się natychmiast pytanie: "a do czego jest dobre tamto coś"? Pytanie zmierza *in infinitum*; i o ile porusza się nadal ciągle wyłącznie w sferze dóbr, jawnie kręci się w koło. Zatrzymuje się dopiero tam, gdzie odpowiada się już nie za pomocą dobra, lecz za pomocą wartości, tzn. tego, co dobra w ogóle dopiero czyni dobrami.

Pytanie "po co pracuję" nie jest rozstrzygnięte poprzez odpowiedzi typu "dla pieniędzy", czy "dla chleba". Można nań odpowiedzieć dopiero poprzez wskazanie na wartość samego życia, to z jej powodu warto wypracowywać środki utrzymania. Bądź, jeśli nie jest to wartość życia — bowiem łatwo daje się odpowiedzieć pytaniem na pytanie: "czyż samo nagie życie warte jest pracy" — to jest to zapewne jakaś określona forma życia, ideał życia, krótko: "życie wartościowe", jedynie w ten sposób można na to pytanie odpowiedzieć.

Poprzez to zaś zostaje dopiero uprawomocnione aprioryczne odniesienie pracy do wartości, na którą się orientujemy, w tym przypadku do wartości wyższej niż wartość samego życia, wartości, która właśnie czyni dopiero życie "wartościowym", a pracę celową. I tutaj dopiero uznanie wartości poprzedza w sposób ewidentny doświadczenie. Bowiem to, ku czemu się orientujemy, jest przecież jeszcze nierzeczywiste, zatem w każdym przypadku jeszcze nie "doświadczane".

Gdyby ktoś jednak utrzymywał, iż człowiek mógłby przecież posiadać doświadczenie wartości od innych, którzy trudząc się, być może już ją osiągnęli, to należałoby odpowiedzieć: w ten sposób człowiek nie może doświadczyć wartości owej pożądanej formy życia; raczej odwrotnie, musiałby, aby wiedzieć, czy owa realizowana przez innych forma życia jest wartościowa, posiadać już dla niej miarę wartości. Jego poczucie musi mu także i tu powiedzieć jako pierwsze, iż forma ta w ogóle jest formą wartościową. Bowiem w tym, że występuje ona wobec niego realnie jako fakt, jako dający się doświadczyć fenomen, wcale jeszcze nie zawiera się to, iż jest warta dążenia. Niezliczone formy życia występują wobec niego jako realizowalne, jednak nie każdą wybiera jako cel swego dążenia. Jeśli jednak musi wybierać, to musi już dysponować zasadą wyboru.

Nawet najbardziej świetlany przykład cudzego dążenia nie mógłby przekonać człowieka, iż tkwi w nim jakaś wartość, jeśli w samym fenomenie cudzego przykładu nie było milcząco przyjętego, apriorycznego założenia: mianowicie, że także cudze dążenie zmierza do własnej wartości, jest określone poprzez pierwotną z nią styczność. Założenie to pozostaje także w mocy tam, gdzie zawodzi własne poczucie wartości, gdzie człowiek nie rozumie do czego dąży drugi, po co się trzyma i wytęża siły. I na tym założeniu, które nie jest rozumowo rozważane, lecz jest nawet założeniem mimowolnym, uczuciowym i które ukazuje uprzedzający charakter wszystkiego co prawdziwie aprioryczne, polega właśnie to, co tak osobliwie porywające — siła sugestii cudzego przykładu.

Jednym słowem, aprioryczność wartości, które zawładają sferą dóbr, w niczym nie zostaje naruszona przez różnorodne elementy doświadczenia, wchodzące tutaj w grę.

Jest rzeczą interesującą zobaczyć, jak już Platon wyraźnie uchwycił w *Lyzisie* ów podstawowy stosunek. Przedstawia go za pomocą pojęcia φίλον, którego węższe znaczenie — jako czegoś co "warte miłości" — przekonywająco rozszerza się w "wartościowe w ogóle". Jeżeli poszukuje się istoty jakiegos φίλον w drugim, za względu na które jest ono φίλον, to okazuje się, iż to drugie musi samo już być jakimś φίλον. Jeśli teraz owo sprowadzanie jednego do drugiego ciągnie się in infinitum, jeśli nigdzie nie natrafia na coś co pierwsze, absolutne, wtedy całe to następowanie pograża się w sobie; pozostaje niepojęte, dlaczego wszystkie owe uzależnione człony w ogóle są φίλα. Musi więc istnieć jakieś πρώτον φίλον, ze względu na które wszystkie uzależnione człony są φίλα, które samo jednak nie jest już φίλον za względu na jakieś inne. Tedy to ono jest właściwym, prawdziwym φίλον, którego wszystkie tam-

te są jedynie "odbiciami" (εἰδωλα). Ono jest τὸ ὄντι φίλον, ἀρχή — tzn. początkiem i zasadą — całego łańcucha zależności<sup>2</sup>.

Decydującym w tej argumentacji pojęciem jest pojęcie "zasady" (ἀρχή): coś może być warte miłości jedynie poprzez odniesienie do czegoś absolutnego, do zasady. Albo, ogólnie mówiąc: coś może być wartościowe jedynie poprzez odniesienie do wartości samej. Ta musi być już pewna. Jest ona warunkiem możliwości na to, by w ogóle coś było "wartościowe" i by, jako wartościowe - ewentualnie jako dobro — zostało odczute. Umiłowane, upragnione, pożądane staje się w ogóle jedynie ze względu na jakąś pierwotnie dostrzeżoną (wzgl. pocztą) wartość. Nigdy zaś przeciwnie, nigdy miłość, dążenie, pragnienie nie są założeniem dla tego, aby coś było wartościowe, bądź zgola założeniem dla samej wartości w tym czymś. To, że stosunek ten jest nieodwracalny, leży w istocie aktów miłości, pragnienia, dążenia. Jest on z istoty stosunkiem jednostronnej zależności. Tym zaś, co staje się przezeń oczywiste, to fakt, iż wartości mają charakter prawdziwych istotności, charakter czegoś absolutnego, charakter zasad i że poznanie ich, jakim dysponujemy, nie może być żadnym innym niż poznanie apriorycznym.

### c) Stosunek aprioryczności i absolutności wartości

Absolutność wartości i aprioryczność ich poznania są zresztą dwoma całkiem różnymi tezami i wymagają oddzielnych dowodów. Powyższa argumentacja pozwala uznać za dowiedzioną aprioryczność wobec wartości dóbr. Absolutność jednak mieści jeszcze w sobie element, który przez tę argumentację nie jest dowiedziony, a nawet jeszcze zgola nie dotknięty: sposób bycia wartości. O nim trzeba będzie jeszcze powiedzieć. Ustalony dotychczas sens absolutności określał się jedynie w opozycji do zależności dóbr od istoty wartości, w opozycji do ich relatywności względem wartości. Wobec dóbr punkt widzenia wartości, pod który dobra podpadają, ba, pod którym w ogóle dopiero stają się dobrami, musi naturalnie być czymś nienaruszalnym, niezależnym. To jednak, czy ze swojej strony nie zależy on znów od czegoś innego, nie daje się na razie stwierdzić. Przeto trzeba teraz oddzielić jeszcze absolutność od aprioryczności.

Oddzielenie to stawia dopiero sens aprioryczności wartości we właściwym świetle. Mianowicie teza, iż ważność wartości jest czymś apriorycznym, pozostaje również w mocy wówczas, kiedy wszelkie wartościowanie miałoby być czysto subiektywne i arbitralne. Wartości są właśnie wówczas "przesądami", bądź właściwiej — bowiem nie chodzi o "sądy" — uprzedzeniem, uprzedzającym nastawieniem podmiotu. Otóż, wówczas również nie istniałoby dla nich żadne empiryczne ograniczenie ani żaden korelat doświadczenia, który mógłby się im przeciwstawić. Bowiem rzeczywistości jako takie nie zawierają żadnych miar wartości, przeciwnie, zawsze są one jedynie tym co wymierzane, co poddaje się możliwym miarom. Jeśli od tego odstępować, natychmiast popada się na powrót w platońską aporię nieskończonego regressus. Regressus takim

kładzie jednak kres również miara subiektywnie arbitralna, jeśli tylko jest ona innego pochodzenia niż owo rzeczywiste, którego winna być miarą.

Nigdy nie należy przy tym zapominać, że wszystko co samo w sobie aprioryczne, także w sferze poznania teoretycznego, obciążone jest podejrzeniem o subiektywizm i arbitralność i że wprawdzie zawsze musi ono przeciwstawić się temu podejrzeniu, poprzez osobne wykazanie swej "obiektywnej ważności". Ten stan rzeczy jest powszechnie znany z kantowskiej nauki o kategoriach, która by zapewnić kategoriom obiektywność, wymagała idącej daleko w głąb "transcendentalnej dedukcji". Sądy a priori zawsze mogą być przesadami, przedstawienia aprioryczne czy sposoby przedstawiania mogą być uprzedzeniami, wymysłem. Są one w tym wypadku przedstawieniami, ale nie poznaniem. Dowód Kanta polega też bowiem na wykryciu odnoszenia się kategorii do dalece odmiennych danych aposteriorycznych.

Jest to możliwe w dziedzinie teoretycznej, ponieważ kategorie są prawami, które zachowują ważność bezwzględnie dla wszystkich pojedynczych przypadków możliwego doświadczenia rzeczywistości. W dziedzinie etycznej nie jest to możliwe. Albowiem wartości, nawet jeśli posiadają najprawdziwszą obiektywność, nigdy nie są prawami bytu, nie są spełnione we wszystkim co rzeczywiste. Wykazanie ich "obiektywnej ważności" nie polega więc na uzyskaniu zgodności z tym co rzeczywiste. Bowiem niezgodność tego co rzeczywiste z wartościami wcale nie jest świadectwem przeciwko nim. Niebezpieczeństwo subiektywności i czystego wymysłu jest więc w przypadku wartości daleko większe niż w przypadku kategorii.

Rozstrzygającym dla istoty wartości jest jednak to, iż w obliczu owego niebezpieczeństwa sama ich aprioryczność nie podlega wątpliwości. Nawet gdyby wartości były wymysłem, pozostają przecież takim samym wewnętrznym warunkiem wartościowania, owym *prius* "dóbr", ze względu na które dopiero dobra są dobrami. Tak samo pozostają założeniem dla wszelkiego dążenia i pragnienia, tym, dzięki czemu coś jest warte pożądanego. W ten sposób pozostają też punktem oparcia dla platońskiego *regressus*. Krótko mówiąc, cały sens aprioryczności jako takiej zostaje zachowany. Jedynie cierpią one na brak obiektywności, powszechnej ważności i konieczności.

W tym miejscu zachodzi więc różnica w charakterze aprioryczności między względami teoretycznymi a praktycznymi. A priori teoretyczne ma jedynie za znaczenie bycie czynnikiem poznawczym; a znaczenie to upada, kiedy temu a priori brak obiektywnej ważności. Jest wówczas ono tylko sposobem przedstawiania pozbawionym zgodności z przedmiotem, zatem pozbawionym wartości poznawczej. Natomiast a priori praktyczne nie ma za znaczenie bycia czynnikiem poznawczym; jest ono określającym czynnikiem życia, oceniania, ustosunkowywania się, pragnienia i odrzucania. Wszystkie te akty, i inne jeszcze, pozostają dokładnie tak samo odniesione do a priori wartości, kiedy wartości te są jedynie uprzedzeniami podmiotu. I tak, doświadczamy tego rodzaju subiektywnej aprioryczności wszędzie tam, gdzie napotykamy u kogoś na właściwe człowiekowi uprzedzenie. Odgrywa ono wówczas faktycznie rolę aksjologicznego a priori i wszystkie owe akty są przezeń określane. To, że odgrywa ono tę rolę bezpodstawnie, niczego tu nie zmienia; polega to na

zapoznaniu wartości obiektywnych. Ale to, po czym te ostatnie są rozpoznawalne, jak odróżniają się od subiektywnego uprzedzenia, nie jest przez to dane. I nie jest to już kwestia aprioryczności jako takiej, lecz kwestia sposobu bycia, bądź modalności wartości, jak i zarazem kwestia sposobu ich poznawalności. Sama aprioryczność jednak, tzn. niezależność od doświadczenia, jest zarówno tu jak i tam ta sama.

Aprioryczność wartości jest koniecznie czymś jeszcze bardziej nieuwarunkowanym, bardziej absolutnym niż aprioryczność kategorii teoretycznych. A jest ona taka dlatego, ponieważ nie ma tu jakiegos stałego odniesienia do tego co rzeczywiste, ponieważ niezgodność z tym co empirycznie dane nie stanowi kryterium, które dałoby się przeciwstawić pewności wartościowań. Aprioryczność wartości unosi się niejako w powietrzu. Cała odpowiedzialność za prawowitość i obiektywność miary wartościowania spada na właściwie aprioryczny ogląd wartości, tzn. ostatecznie na samo poczucie wartości.

Upewnienie się co do oglądu wartości jako oglądu źródłowego i obiektywnego, przekonanie się co do prawomocności jego roszczenia do prawdziwej oczywistości, jest tu dopiero zadaniem, przed którym stoimy. Nie jest ono rozwiązane poprzez wykazanie czystej aprioryczności. A ponieważ dla wartości nie może również istnieć jakaś "transcendentalna dedukcja" w sensie kantowskim, więc problem sprowadza się do tego, co mogłoby dedukcję taką zastąpić.

#### d) Wola, cel i moralny sąd o wartości

Tymczasem, wysunięte powyżej (punkt c) twierdzenie daje się rozszerzyć. Tam dotyczyło ono jedynie stosunku wartości do dóbr i pośrednio do wszelkich aktów skierowanych na dobra. Akty podmiotu praktycznego nie wyczerpują się jednak w aktach skierowanych na dobra. Wyższe, istotnie moralne fenomeny polegają na aktach innego rodzaju, odniesione są do innego rodzaju wartości, do wartości istotnie moralnych. Wartości nie są jedynie warunkami możliwości dóbr, lecz także warunkami wszelkich fenomenów etycznych w ogóle.

Co odnosi się do pożądanego, z tym większą słusznością musi odnosić się do dążenia wyższego rzędu, do właściwego chcenia, którego kres nie znajduje się w dobrach. Przedmiot tego chcenia posiada dla samej chcącej świadomości formę zamiaru, celu. W naturze celu zaś leży, iż jego treść jest wartościowa lub co najmniej za wartościową uznana. Jest niemożliwe, by ustanowić coś jako cel, nie dostrzegając w nim czegoś wartościowego. Materia wartości naturalnie nie potrzebuje być jako taka uświadomiona wyraźnie. Jednakże chcąca i ustanawiająca cel świadomość musi przecież w jakiś sposób posiadać styczność z jej wartościowym charakterem, musi w jakiś sposób być nim przejęta, przekonana. To zaś znaczy, że także tutaj sama wartość jest już założona, jest warunkiem i to warunkiem apriorycznym. Bowiem sam cel nigdy nie jest "dającym się doświadczyć". Jest nierzeczywisty. A skoro tylko jest zrealizowany, przestaje być celem.

*Mutatis mutandis* odnosi się to również do przypadków chcenia, które pozornie są heteronomiczne, np. do ślepego posłuszeństwa dziecka czy poddane-

go. Poddający się nie potrzebuje przecież znać celów nakazującego, nie ma on styczności z wartościami, które określają horyzont tamtego — bowiem tylko w tym przypadku jest to czyste czy ślepe posłuszeństwo. Za to jednak nakazana treść jest dla niego celem samym w sobie, a wola nakazującego własną wartością. Zawierać się w tym może przesunięcie wartości; do której odnosi się aksjologiczna treść nakazu. Pośrednio jednak posłuszeństwo jest przecież związane z tą właśnie aksjologiczną treścią. Bowiem posłuszny nakazom wierzy w nią także wtedy, kiedy nie może jej sam zobaczyć. A w wierze tej tkwi z drugiej strony moralna wartość posłuszeństwa. Stopień autonomii treści i osobistej jasności co do materii wartości zgoła nie odgrywa przy tym roli. Bowiem autorytatywne przykazanie, które zostaje bezkrytycznie przyjęte oraz niezależnie dostrzeżona wartość, która określa cel, są jedno i drugie — wobec realizacji, która dla chcenia pozostaje ciągle jeszcze nie podjęta — tak samo aprioryczne.

To samo odnosi się do moralnej jakości charakteru, jak również do świadomości wartości tej jakości, do świadomości dobra i zła, która daje o sobie znać w aktach uznania i potępienia. I przy tym znowu jest na razie obojętne, czy ma się na myśli to co zewnętrzne — np. sam sposób postępowania, przestrzeganie zachowanie się osoby — czy od razu wewnętrzne nastawienie, skrywające się, istotnie moralne zachowanie osoby. W obu przypadkach moralny sąd o wartości polega na przyłożeniu miary do rzeczywistego zachowania i w obu przypadkach miarę stanowią wartości etyczne. Sam kontakt z tymi wartościami jest więc już zawsze założony; może on być tylko czymś apriorycznym.

I znowu aprioryczność ma tu teraz ten tylko sens, że owa instancja, która rozstrzyga czy coś jest dobre, czy złe, w żadnym wypadku nie może być wzięta z tej samej sfery faktycznego, etycznego postępowania, do której przynależą także te sposoby postępowania, o których rozstrzyga. Jeżeli instancja ta nie jest instancją samodzielną, to natychmiast wyłania się to samo koło co przy dobrach, owo regressus, które w końcu — ponieważ pozostaje w tej samej sferze — dochodzi nieuchronnie z powrotem do swego własnego punktu wyjścia. Wraz z tym zaś moralny sąd o wartości byłby czymś iluzorycznym.

### e) Wzór i naśladowanie

Przeciw powyższemu można oponować: nie każde potępienie czy uznanie moralne opiera się na samodzielnym poczuciu wartości. Przecież faktycznie istnieje orientowanie się sądu moralnego również na żywy wzór. W życiu praktycznym odgrywa ono nawet tak wielką rolę, iż raczej można by się zapytać, czy aby ktokolwiek w ogóle może się w swoim sądzie o wartości całkowicie bez niego obejść.

W wychowaniu, jak wiadomo, nic nie działa tak bezpośrednio i skutecznie jak przykład. Ale również dorostły sięga po konkretne wzory. Chrześcijanin od dawna widział swój wzór moralny w postaci Jezusa, tak jak ukazują tę postać ewangelie. Pojmuje on swą własną moralność jako "naśladowanie" Chrystusa. Przeżywa swoje życie osobiste, mając przed oczami konkretny ideał człowieka;

miarą dobra i zła jest dla niego Jezus — czy chodziłoby o jego własne postawienie, czy o uznanie bądź potępienie cudzych.

Jak to pogodzić z apriorycznością wartości? Czy wartościowania wiernego naśladowcy nie angażują notorycznie rzeczywistości, doświadczenia? Czy nie mają zatem natury aposteriorycznej?

Trzeba na to odpowiedzieć: wszelkie naśladowanie zakłada uznanie samego wzoru. Jeżeli ten jest pozbawionym realności, czystym ideałem, to od razu stawia się na równi z innymi wartościami, jak one jest aprioryczny, a odróżnia się od nich jedynie pełną życia konkretnością. Jeżeli zaś wzór jest określonym, rzeczywistym człowiekiem — abstrahujemy tu od idealizacji, która zresztą zawsze ma miejsce — to nie wiadomo: dlaczego wybieram sobie za wzór właśnie tego człowieka a nie innego? Przecież to nie może być przypadek, że wybieram właśnie tego: stoik — Zenona czy Sokratesa, chrześcijanin — postać Jezusa. Wybór posiada wyraźnie określoną podstawę, nie jest możliwe, by pierwszą lepszą postać uznawać za wzór. Uznać można jedynie wzór, który posiada określone kwalifikacje moralne, odpowiada określonym wymaganiom, krótko mówiąc, wzór, który w swej treści, w swej "materii" jest dla kogoś przekonujący.

A co oznacza takie bycie przekonującym? Skąd wiem, jakie kwalifikacje musi posiadać wzór, jakim wymaganiom musi odpowiadać? Po czym rozpoznaję, iż jest godny być wzorem?

Pytania te dopuszczają tylko jedną jedyną odpowiedź. Bycie przekonującym wzoru, wzorowość sama, polega na wcześniejszej zgodności z miarą wartości, jaką świadomie lub nieświadomie zakładam. Wyniesienie jakiejś osoby na pozycję wzoru jest już moralnym sądem o wartości tej osoby. Wybór dokonuje się już właśnie z punktu widzenia wartości.

To, iż owe punkty widzenia wartości uwyraźniają się dla mnie dopiero tam, gdzie widzę je zrealizowane (bądź też jedynie intendowane), niczego im nie ujmuje. Istnieje wiele wartości, które zgoła nie inaczej niż w takiej konkretnej (zrealizowanej bądź realnie intendowanej) formie mogą zostać uświadomione. Mimo to same te wartości nie są wyabstrahowane ze wzoru, lecz, przeciwnie, są już założone w mym uświadamianiu sobie jego wzorowości. Zatem to nie moralny sąd o wartości opiera się na prezentowaniu się wzoru, lecz wybór wzoru opiera się na moralnym sądzie o wartości. Intuicyjna, uczuciowa wiedza o wzorowości jako takiej jest już funkcją pierwotnego poczucia wartości. Wartości są i pozostają także tutaj, owym *prius*, tym co warunkuje. Świadomość wzorowości nie jest niczym innym niż formą apriorycznej świadomości wartości.

Za test dla tego stanu rzeczy może na przykład uchodzić fakt, iż istnieje także wzory negatywne. Trudno jest rozstrzygnąć kwestię, co silniej pobudza świadomość moralną: dobry czy zły (odstraszający) przykład. Jest faktem w każdym bądź razie, iż zły przykład może działać zgoła na rzecz dobra. To, iż może także działać kusząco, nie pomniejsza tego faktu. zależy to właśnie od tego, czy ktoś ma styczność z ową wartością, która jest pogwałcona we wzorze negatywnym. Jeśli człowiek styczności tej nie ma, tym silniej opanowuje go w zamian wartość niższa, która w tym wzorze może być spełniona, tym bardziej

"imponuje" mu owe cudze zachowanie, tym bardziej go przekonuje i wzór negatywny staje się dlań pozytywnym.

Jeśli jednak jego poczucie wartości, której sprzeniewierza się cudze działanie, do o sobie znać, to poczuta niejasno wartość zostaje — właśnie dzięki jej pogwałceniu — w pełni uświadomiona. Akt oburzenia, wzbierające poczucie tego, co nie do przyjęcia, jasno prezentuje materię wartości, umieszcza ją w świetle poznania, a wraz z nią jej specyficzną, aksjologiczną jakość. Nic tak silnie nie budzi poczucia sprawiedliwości jak dziejąca się niesprawiedliwość, nic nie budzi miłości do ludzi tak bardzo, jak brutalny egoizm.

Jednak za każdym razem samo poczucie wartości jest już założeniem. Nigdy nie może ono zostać "wytworzone" ze złego przykładu, lecz zawsze jedynie obudzone — o ile było już obecne. Ustosunkowanie się odrzucające jest już wyborem dokonany z punktu widzenia wartości. Wartość jest więc w tym samym stopniu warunkiem apriorycznym dla wzoru negatywnego, co dla pozytywnego.

#### f) Kształtowanie ideału etycznego a świadomość wartości

I wreszcie nie można zapominać — co zostało powyżej jeszcze pominięte — że również wzór pozytywny nigdy nie jest wzorem wziętym czysto z rzeczywistości. Zazwyczaj staje się dopiero wzorem dlatego, że wynosi się go ponad realną osobę, względnie osobę tę się idealizuje.

Oczywiście nie ma się przy tym świadomości granicy między rzeczywistością a ideałem. Przyozdabia się wzór jakościami, których on nie posiada, abstrahuje się od jego wad, widzi go w nie zasłużonej aureoli doskonałości. To co rzeczywiste może być doskonale zagłuszone przez zapatrzenie się w ideał, tak iż krytyczne spojrzenie z trudem je już w nim rozpoznaje. Jednakże dla bycia wzorem wszelka niezgodność między rzeczywistością a ideałem jest całkowicie obojętna. W naśladowaniu bowiem idzie jedynie o idealny obraz. Dlatego obojętne jest, jak dalece realna osoba, w której widzi się idealny obraz, obrazowi temu odpowiada.

Ale właśnie owa obojętność tego co realne wobec zawartości i siły ideału jest najmocniejszym dowodem na priorytet czystego poczucia wartości w obrębie fenomenu "wzoru". Same wartości albowiem ukazują się tutaj jako prius nie tylko uświęcające, lecz także twórczo konstytutywne. Wartości formują wzór, określają go, powołują do życia, są w jego idealności czymś żywotnym, poruszającym — jak też są tajemnicą jego siły, która wiedzie człowieka.

Odkryty tu stosunek zależności można by scharakteryzować jako ogólne prawo dotyczące istoty wzoru i kształtowania etycznego ideału w ogóle. Mówi ono, iż zależność ideału od postrzeżonej (pocutej) pierwotnie wartości jest zależnością nieodwracalną — i to niezależnie od bardziej czy mniej empirycznego charakteru pretekstu. Nieodwracalność ta zgoła nie koliduje z tym, iż dla sposobu uświadamiania sobie wartości obowiązuje odwrotna kolejność. Dla naturalnego nastawienia bowiem bycie danym wzoru tak samo poprzedza tutaj dyskryktywną świadomość wartości, jak bycie danym dóbr poprzedza dyskrykty-

wną świadomość wartości rzeczy. Kierunek drogi poznania stoi w opozycji do stosunku zależności właściwemu istocie rzeczy. *Ratio cognoscendi* jest odwróceniem *ratio essendi*. Ta jednak, jako taka, nigdy się nie odwraca.

To podstawowe prawo posiada w dziedzinie zjawisk etycznych najwyższą doniosłość. Żywe wartości wszelkiej moralności znajdują swój najbardziej określony, najbardziej przekonujący wyraz w konkretnych ideałach — czy byłyby one swobodnymi twórcami fantazji, czy tworzone byłyby w oparciu o żyjące wzory. Wszelkiego rodzaju cześć dla bohaterów jest żywą, konkretną moralnością, jest historyczną formą świadomości wartości w danym czasie. I to wcale nie jest ona jakąś zafałszowaną świadomością wartości, lecz właśnie najprawdziwszą i najczystsza, jaką człowiek posiada. To raczej ujęcia abstrakcyjne, które zawsze są historycznie wtórne, zawierają zafałszowanie, są w mniejszym stopniu źródłowe. W ujęciach tych, zafałszowując, interweniowała już refleksja. Badanie wartości winno wyciągnąć z tego konsekwencje.

#### g) Poczytywanie, odpowiedzialność i świadomość winy

Im bardziej wnika się w głąb zjawisk etycznych, tym bardziej oczywisty staje się priorytet wartości i dominujący nad wszystkim charakter ich istoty. Określenie woli, zamiar i ustanowienie celu, moralne uznanie i potępienie, nie tworzą jeszcze najgłębszego kręgu. Świadomość moralna nie ogranicza się do drobiazgowego kwalifikowania działań i charakterów; postrzeżone moralne jakości aksjologiczne poczytuje także osobie. Nie tylko sądzi, lecz także osądza. Przypisuje sprawcy winę i odpowiedzialność, i to bez różnicy, osobie własnej i cudzej. Sam sprawca uchodzi dla niej za osądzony przez czyn, nosiciel charakteru za napiętnowany przez wartość lub przeciwwartość tegoż charakteru. Nieprzejednanie, bezlitośnie obraca się przeciw własnemu ja, każe zaprzeć się go w poczuciu winy, zadrećać się w żalu i rozpacz. Albo prowadzi je ku nawróceniu, ku zmianie sposobu myślenia i moralnej odnowie własnej istoty.

W zjawiskach tych ulega skupieniu stosunek między wartością a rzeczywistością. Świadomość własnej przeciwwartości, osądzając, przeciwstawia się świadomości własnej rzeczywistości. Poczucie wartości dowodzi tu swej autonomii wobec własnego realnego podmiotu. Poniekąd namacalnie potwierdza ono — w najczulszych punktach osobowej samoświadomości — swe samostanowienie, jako pewną moc, której nie jest w stanie dorównać naturalny interes ja, instynkt samozachowawczy, potrzeba utwierdzenia się i autoafirmacji. Własna realna osoba wraz ze swymi realnymi, i jako realnie dającymi się doświadczyć, aktami — empiryczna osoba — postrzeżenie siebie w opozycji do idei osoby, która posiada moc jej osądzania. Ja odnajduje siebie rozszczepionym na ja empiryczne i ja aprioryczne, moralne. I to empiryczne ustępuje przed apriorycznym, uznaje jego prawo do panowania; dźwiga winę — którą tamto je obarcza — jako ciężące poczucie winy. Bierze na siebie odpowiedzialność, którą tamto na nie nakłada i poczytuje sobie za uchybienie to, co w nim z tamtym się nie zgadza.



Jeżeli gdziekolwiek, to właśnie tu aprioryczność wartości dana jest namacalnie. Bowiem idea ja moralnego zbudowana jest, ukonstytuowana, z samej materii wartości. Człowiek moralny ogląda tę moralno-ponadempiryczną swą istotę, swoje wewnętrzne określenie, swoją ideę, jako swe właściwe ja. Usiłuje żyć, tzn. kształtować swój empiryczny byt, z głębi jego intencji. Na nim opiera się jego moralna samoświadomość, jego uprawnione — i jako takie odczuwane — poczucie własnej wartości, jego szacunek dla siebie jako człowieka. A wraz ze świadomością uchybienia tej idealnej swej istocie ów szacunek dla siebie opuszcza go. Wewnętrzna miara — towarzyszącego wszystkim jego życiowym poczynaniom, a nawet najskrytszym poruszeniom — poczucia wartości, konstytuuje jego osobę jako osobę moralną. Osoba moralna zatem zgoła nie istnieje bez czystego a priori wartości.

Natykamy się tutaj na ten sam nieodwracalny stosunek podstawowy: nie osoba konstytuuje wartości, lecz wartości konstytuują osobę. Autonomia osoby na przykład zakłada już autonomię wartości; jest już funkcją wartości — chociaż na pewno nie tylko wartości. I dlatego jest radykalnym zapoznaniem wartości, jeśli się je pojmuje ze swej strony na powrót jako funkcję świadomości moralnej. Prowadzi to do regressus, który jest w gruncie rzeczy wiecznym kołem.

#### h) Sumienie a etyczne a priori wartości

Kto jeszcze nie rozegrał się w myśli aprioryzmu aksjologicznego, temu wobec powyższej argumentacji niechybnie nasunie się zarzut: czyż dla odpowiedzialności i świadomości winy potrzeba poprzedzającej je świadomości wartości? Czyż nie dźwiga każdy w sobie pouczającej instancji jako "sumienia"? Sumienie jest przecież właśnie tym wewnętrznym "głosem", który wskazuje na dobro i zło własnego zachowania, który tedy ostrzega, domaga się lub sądzi. Rolę przypisywaną wartościom odgrywa w rzeczywistości sumienie; w nim zawiera się moralna istota osoby. Poza nim żadne a priori nie jest potrzebne.

Zarzut charakteryzuje fenomen sumienia całkiem trafnie. Jednakże nie jest zarzutem. Właśnie poczytywanie sobie, odpowiedzialność i świadomość winy mają wspólnie znaczenie rozszerzonego fenomenu sumienia. Można więc powiedzieć, iż cała powyższa argumentacja wychodzi od fenomenu sumienia, całkowicie opiera się na jego byciu danym. Jednak nie wynika z tego, iż a priori wartości staje się zbędne. Rozumie się, iż nie istnieje żadna aprioryczna świadomość wartości poza sferą sumienia, przynajmniej nie w odniesieniu do własnej osoby. Tym bardziej jednak świadomość taka istnieje w samym sumieniu: to co nazywamy "sumieniem", jest właśnie w gruncie rzeczy ową pierwotną, daną każdemu w poczuciu, świadomością wartości.

W rzeczy samej, cóż innego dałoby się rozumieć przez "sumienie"? Każdy rozumie przezeń wewnętrzną instancję nagany (i uznania), rodzaj wskaźnika dobra i zła, "głos", który w sposób niespodziewany, tajemniczy przemawia z głębi naszej własnej istoty — i to przemawia kategorycznie i przekonująco —

aczkolwiek w opozycji do naturalnej samoakceptacji. W tym zaś zawiera się już przyznanie, że "głos" ten jest czymś apriorycznym. Wprawdzie można mówić, iż "doświadcza się" wewnętrznie wyroku sumienia; i właśnie skoro nie "wydaje się" go dobrowolnie, lecz "otrzymuje zapadniętym", to doświadczenie nie jest tu czystą przenosią. Niemniej nie ma to nic wspólnego z empiryzmem. Przeciwnie, wszelkie treści aprioryczne, również te teoretyczne, są w tym samym sensie "doświadczone" — mianowicie zastawane, odkrywane, postrzegane; i bynajmniej nie jest to niedorzeczność, kiedy mówi się w tym kontekście o "doświadczeniu apriorycznym". Tam jednak gdzie a priori posiada charakter emocjonalny, gdzie poznaniu dostępne jest dopiero pośrednio, zaś pierwotnie dane jest poczucie, tam owo wewnętrzne doświadczenie nachodzi nas zniecka i ogrania w całości — jako że w ogóle uczucia nachodzą człowieka od wewnątrz i ogarniają.

Powszechnie znany sposób, w jaki objawia się "sumienie", odnosi się więc jak najdokładniej do emocjonalnej aprioryczności świadomości wartości, do tajemniczego, na wpół świadomego, wtrącającego się bez wezwania i w swej treści nieprzeniknionego poczucia wartości. Tak zwany "głos sumienia" jest podstawową formą pierwotnej świadomości wartości, jest sposobem — być może najbardziej elementarnym — w jaki poczucie wartości zdobywa sobie u człowieka posłuch. A to co w tym głosie tajemnicze, co pobożny rozsądek zawsze pojmował jako działanie wyższej mocy, jako głos Boga w człowieku, odpowiada jedynie — aż nazbyt ściśle — pojęciu emocjonalnego a priori. Sumienie nie przemawia bowiem, kiedy się je wyzywa albo kiedy się je bada; śledzi, przemawia jedynie nie wezwane, według własnej prawidłowości, tam gdzie się go nie spodziewamy. Jest ono jawnie samoistną i samoczynną mocą w człowieku, pozbawioną udziału jego woli. Jest rzeczywiście działaniem "wyższej" mocy, głosem z innego świata — z idealnego świata wartości.

Chociaż stosunek między owym światem wartości a realnym światem ludzkiego życia uczuciowego może być nie wyjaśniony, to nie ma wątpliwości co do tego, iż posiadamy tu punkt, w którym zachodzi między nimi kontakt. Sumienie jest obwieszczeniem wartości moralnych w realnej świadomości, ich wkroczeniem w rzeczywistość życia ludzkiego. Jest praformą poczucia wartości.

Jest to zaś możliwe jedynie wówczas, kiedy same wartości są istniejącym prius. Są one w tym wypadku właśnie "warunkiem możliwości" sumienia.

#### i) Antyczne pojęcie cnoty jako materialne pojęcie wartości

Etyka Greków kulminuje w nauce o cnotie. Według Arystotelesa cnota jest szczególną jakością "postępowania" (*habitus*, ἕξις). W *Etyce Nikomachejskiej*, jak i w późniejszych fragmentach, znajduje się szeroko zakrojona fenomenologia słusznego postępowania, która usiłuje opisowo ustalić treść, więc "materię", poszczególnej cnoty. Nowoczesny człowiek nie może już podążać we wszystkim za owymi, modyfikowanymi wielokrotnie, naukami o cnotie, zmieniło się jego poczucie wartości, inne wartości prezentują mu się na pierw-



szym planie. Tym niemniej nie ulega wątpliwości, iż podjęte przez starożytnych badanie cnoty, czy — właściwiej — istoty poszczególnych cnot, jest w gruncie rzeczy autentycznym badaniem wartości — fenomenologią materii wartości moralnych w ich różnorodności.

Jesli przy tym dokładniej śledzi się szczegóły metody starożytnych, to odnajduje się, iż wśród rozmaitych form doświadczania — także tam gdzie jest ono pozornie empirycznym — tkwi wszędzie jądro badania czysto apriorycznego. Również znana różnica między postępowaniem Platona a Arystotelesa, między czystym oglądem "idei dobra" a żmudną, drobiazgową pracą nad określeniem ἀνθρώπινον ἄγαθον, może przy tym nie stanowić zasadniczego przeciwieństwa. Także Arystoteles treściowe bogactwo swych pojęć dotyczących cnot czerpał nie z empirii, lecz z przejawów moralnego sądu o wartości, z pochwały i nagany, ze czci i pogardy, miłości i nienawiści; a jego ostateczne, rozstrzygające punkty oparcia są czysto idealne: umiar ("środek"), energia, καλον, φς δεϊ.

Zapewne aprioryzm cnoty znajduje czystszy — chociaż dalece mniej zróżnicowany w bogactwie — wyraz u Platona: cnoty są "ideami". Z idei sprawiedliwości wywiedzione jest jego *Państwo*. Wedle idei mądrości, męstwa, rozważy dzieli się zachowanie człowieka na godne i niegodne. Idea człowieka jest bez reszty określona poprzez idee tych "cnot"; jest apriorycznym, przeciwstawnym rzeczywistości ideałem.

Ów aprioryzm cnoty nie zanika również w szkole stoików, mimo całego ujednostrojenia i treściowego zubożenia. "Życie zgodne z naturą" nigdzie nie jest — również dla materialistycznych umysłów szkoły — przyjęciem normy z udzielonego doświadczenia. Jest wewnętrznym posłuchem istoty skończonej, jaki znajduje u niej absolutny logos. "Natura" jest jedynie wyrazem dla całości wiecznych praw nie będących dziełem człowieka.

Platon, Arystoteles i stoicy są w tym przypadku tymi, którzy pozostali wzorami niemal dla całej późniejszej etyki. Także etyka chrześcijańska — przy całej nowości treści — zasadniczo podziela ich aprioryzm. U Augustyna ukazują oblicze bardziej platońskie, w szczytowym okresie scholastyki bardziej arystotelesowskie. Są to różnice nieznaczne, które nie naruszają zasady. To że moralne roszczenia rozumiane są tu jako wola Boga, tym bardziej nie stanowi różnicy. Wola Boga jest tu właśnie wehikulem wartości, nie inaczej niż w przypadku stoików "natura". Przecież oba ujęcia mają niemal bez zgrzytu dać się złączyć w jedno w późniejszym panteizmie.

Ogólnie mówiąc, jest dla etyki zgoła obojętne, jaką metafizyczną interpretację przydaje się dziedzinie wartości, jaki religijny czy filozoficzny światopogląd może znaleźć w niej początek — jakkolwiek dla poszczególnego myśliciela punkt ciężkości może spoczywać na światopoglądzie. Dla etyki ważna jest wyłącznie sama aprioryczność wartości.

Ta historyczna perspektywa jest niezmiernie pouczającym świadectwem dla problemu istotności aksjologicznych. Dzisiaj, z naszymi bardzo jeszcze skromnymi zaczątkami materialnego badania wartości, widzimy się postawieni w opozycję do najbliższej przeszłości filozofii, do Kanta i kantowskich szkół XIX wieku. Kant bowiem jest tym, który w miejsce treściowego bogactwa cnot

ustanowił jedność prawa moralnego, w miejsce materialnego przepojenia — formalną zasadę, w miejsce obiektywnej istoty idei moralnych — podmiotowe prawodawstwo. W obliczu tej opozycji dzisiejsze badanie wartości czuje się jeszcze mniej pewne.

Niepewność taka jest zrozumiała; jednak przecież nie jest słuszna. Oparcie historyczne jest faktycznie jak najszersze i najgruntowniejsze. Zespała ono w zwarty szereg całą niemal różnorodność dawniejszych teorii etycznych. Oczywiście zapoznaje się ów fakt, jeśli ob staje się przy tych rzadkich wypadkach, w jakich pojawia się gotowe pojęcie wartości (jak w przypadku ἄξια stoików), które przeważnie nie posiada wtedy nawet koniecznego stopnia ogólności. Nie idzie tu o gotowe pojęcie, lecz o rzecz. A rzecz, od czasu platońskiego pojęcia autonomicznej, istniejącej samej w sobie "idei" cnoty, jest raz na zawsze ustalona.

Badanie wartości, połączone z wyraźną metodyczną świadomością "wartości"-istoty jako takiej, może być nowe — tym starsze za to i bardziej godne uwagi jest badanie wartości w ogóle, które nie wiąże się z gotowym filozoficznym pojęciem wartości. Bowiem właśnie wobec antycznego pojęcia cnoty i jego ech, aż w głąb czasów nowożytnych, można zrozumić, iż niemal cała filozoficzna etyka, która jedynie częściowo sięgnęła poziomu swych problemów i częściowo na miano badania etycznego zasługuje, była w gruncie rzeczy od dawna materialną etyką wartości. Natomiast Kant i jego epigoni czynią wyłom w historycznym łańcuchu; stwarzają przepaść, która oddziela nas od wielkich tradycji antyku i wieków średnich.

Wraz z pojęciem materialno-apriorycznej wartości-istoty świadomie od tradycji tych wracamy: do dawnego, obiektywnego aprioryzmu "idei" etycznej i do dawnej różnorodności jej treści, do "cnot"<sup>3</sup>.

## § 2. Relatywność i absolutność wartości

### a) Subiektywność a relatywność

To, że rzeczy i stosunki między rzeczami mogą być dobrem i złem, że można do nich dążyć, że chcenie znajduje cele, które same istnieją idealnie, a mimo to określają realnie czyny, że istnieje uznanie i potępienie ludzkiego zachowania, że sumienie przemawia osądzająco w głębi świadomości, która poczytuje, obwinia, obarcza odpowiedzialnością — to wszystko zrozumiałe staje się jedynie przy założeniu, iż nastawieniem człowieka wobec życia władają wartości, pojęte jako określające prius.

Na tej myśli etyka dawniejsza milcząco opiera swą naukę o dobrach i cnotcie — nie można nawet powiedzieć, że "nieświadomie", lecz jedynie bez krytycznej świadomości tego, czym owo prius jest. Brak jest pojęcia wartości.

Wszelako nam również brak jeszcze jego bliższego określenia. Bowiem stosunek warunkowania i aprioryczności wartości, które wyłoniły się na całej linii etycznego frontu problemowego, nie określają jeszcze swoistego — w

opozycji do innych istotności — charakteru istoty wartości. Określenia tego trzeba nadal poszukiwać.

Podjęcie, w obliczu którego stają wartości, jest podejrzeniem o subiektywność. Czyż nie jest tak, iż "dobra" posiadają wartość jedynie dla wartościującego człowieka, że moralne jakości czynu, usposobienia i osoby istnieją znowu jedynie dla osób? Czy nawet wina i odpowiedzialność nie są czymś, co istnieje jedynie w wyobraźni? Jeśli zaś charakter aksjologiczny wszystkiego co osądzone istnieje jedynie w świadomości człowieka, to łatwo zrozumiałym jest, iż istnieje on także jedynie "dla" świadomości człowieka. Istotnościom aksjologicznym brak wówczas obiektywności. Jeśli wartości są relatywne względem podmiotu, to relatywnym jest także ich sposób istnienia i pozwalają się one uchwycić jako pewna funkcja podmiotowego oceniania. Wraz z tym otwarte są tedy drzwi dla nietzscheańskiego relatywizmu wartości.

Trudno z tym pogodzić cały ów szereg omówionych fenomenów. Fenomeny te same mają charakter bytu. W żadnym wypadku nie istnieją jedynie dla zapatrującego się podmiotu, lecz istnieją same w sobie. Są zastane i w żaden sposób nie dają się dowolnie zmieniać, nie są relatywne względem świadomości fenomenalnej, lecz istnieją niezależnie od niej i przez samą filozoficzną świadomość fenomenów uznawane są jako takie, które istnieją od niej niezależnie.

Relatywność względem podmiotu posiada tu natomiast całkiem inny sens. Relatywność dóbr względem człowieka wcale nie jest sprawą zapatrywania się; zgoła nie leży w mocy człowieka, by w tym, iż coś jest dla niego dobrem lub złem, coś zmienić. W jego mocy — w pewnych granicach — jest jedynie dążenie do tego, co dla niego "jest" dobrem i unikanie tego, co dla niego "jest" złem. Poza tym istnieje wprawdzie daleko idąca zmienność jego świadomości wartości dóbr i tego co złe. Nie wszystko, co dla każdego "jest" dobrem albo złem, jest przez każdego odczuwane jako dobro albo zło. W sposób oczywisty zależy to zaś jedynie od przenikliwości bądź przytępienia poczucia wartości. "Bycie-dobrem dla niego" i "bycie-złem dla niego" wcale nie zostają przez to naruszone.

## b) Relatywność dóbr względem podmiotu a relacjonalna struktura materii wartości

"Relatywność względem podmiotu", o jaką tu idzie, nie jest tym, co określa się jako relatywność wartości. Wcale nie wyklucza się ich bytowego charakteru, lecz jawnie zakłada.

Podmiot nie może odmienić bycia-dobrem jakiejś rzeczy dla własnej osoby. Bycie to jest akurat relatywne nie względem jego wartościowania, zatem nie względem osoby jako podmiotu wartościującego, lecz względem osoby jako takiej. Przeciwnie, wartościowanie jest relatywne względem bycia wartościowym dobra dla podmiotu. W owym "dla" podmiot nie pełni funkcji określania czy nadawania wartości, lecz funkcję punktu odniesienia relacji, która również należy do materii wartości. Jest to łącznie "dla", które wplecione jest w tak

wiele struktur kategorialnych. W fakcie, iż prawa geometrii obowiązują jedynie "dla" tworów przestrzennych, prawa mechaniki jedynie "dla" realnych ciał fizycznych, prawa fizjologii jedynie "dla" organizmów, nikt nie dopatruje się "relatywności" kategorialnej treści tych praw. A przecież można tu z równą słuszością mówić o relatywności tychże praw i podstawowych ich kategorii względem każdorazowo wyznaczonego rodzaju tworów. W tym sensie także prawa psychologii są relatywne względem istot psychicznych; jednakże nie znaczy to, że istnieją one jedynie w konstatającej prawa świadomości tych istot, bądź nawet, że są dopiero przez nią dyktowane, względnie, że mogą przez nią być zniesione. Są to raczej prawa, którym podmioty, dla których one obowiązują, są bezwarunkowo poddane.

W tym sensie również świadomość wartości dóbr i tego co złe — o ile tylko podmiot ją posiada — jest bezwarunkowo poddana prawom bycia wartościowym i bycia przeciwwartościowym. Podmiot nie może według własnego widzimisię "uznać" za wartościowe dla siebie coś, co dla podmiotu tego wartościowe nie "jest". Może co prawda uczynić to myląc się, ale błąd mści się na nim samym i otwiera mu oczy; bądź może też w błędzie się zatracić. Krótko mówiąc, relatywność tych wartości względem podmiotu nie jest relatywnością względem uznawania czy "wartościowania" przez podmiot, lecz względem bytu podmiotu, łącznie z całą jego kategorialną strukturą. W tej jego strukturze znajduje się przyczyna, dla której jakość rzeczy i stosunków nie "jest" dla podmiotu obojętna, lecz wartościowa bądź przeciwwartościowa. "Wartościowanie" zaś i uznawanie są ze swej strony funkcją wartościowych i przeciwwartościowych — istniejących relatywnie względem bytującego podmiotu — charakterów rzeczy i stosunków.

To znaczy zaś: relatywność dóbr względem podmiotu — np. ich bycie przyjemnym dla podmiotu — nie jest bynajmniej relatywnością tkwiącej w nich istoty wartości jako takiej, lecz zawartą w samej materii wartości relacją, która zachodzi przed wszelką świadomością relacji i niezależnie od niej — nie inaczej niż realny byt samych rzeczy, którym wartość przysługuje. Relacjonalna struktura tej materii nie jest relatywnością wartości — tak samo jak relacjonalna struktura kategorii (a wszystkie kategorie mają częściowo strukturę relacjonalną) nie oznacza relatywności kategorii. W ogóle różnica między relacjonalnością a relatywnością, która bywa tak często zacierana, jest tutaj — tak jak w dziedzinie teoretycznej — podstawowym warunkiem dla zrozumienia stanu rzeczy. Przeciwnieństwem pierwszej jest substrat, drugiej — absolut. Istnieją relatywne substraty i istnieją absolutne relacje. Relatywność wartości dóbr względem podmiotu jest absolutną relacją, zawartą w treści tych wartości. Rzecz i podmiot są tu tak samo przedmiotowo założone w strukturze materii wartości, jak mniej więcej przyczyna i skutek założone są w strukturze związku kauzalnego. W obu przypadkach spajająca relacja jest całkowicie obiektywna i — w porównaniu z wszelkim zapatrywaniem się — absolutna. Zupełna odmienność jej treści tam niż tu nie pociąga za sobą w tym punkcie żadnej różnicy. Świadomość relacji jest zaś w obu przypadkach jednako relatywna względem relacji istniejącej. I stosunek ten jest tu, tak samo jak tam, nieodwracalny.

Bycie wartości dóbr pozostaje przeto w najmniejszym stopniu nie naruszone przez relatywność dóbr względem podmiotu. Ma ono wobec podmiotu i jego poczucia wartości charakter bytu samego w sobie. Jego absolutność obejmuje także byt sam w sobie owej odniesieniowości. By powiedzieć to zwięźle: bycie dobrem dla mnie wspiera się już na bycie samym w sobie wartości tego dobra. Zawarte jest ono w istocie bycia dobrem.

Stąd łatwo przewidzieć, jak bardzo poważną staje się sprawa bycia samego w sobie wartości. To, co owo bycie samo w sobie ma właściwie znaczyć, stanowić winno kolejną kwestię zasadniczą. Na razie koniecznym jest jeszcze poszerzenie bazy dla tej kwestii. Bowiem wartości dóbr nie są jeszcze wartościami moralnymi. Przy tych ostatnich zaś także obiektywny fenomen relatywności jest czymś innym.

### c) Absolutność wartości moralnych a relatywność dołączających doń wartości dóbr

Wyższe, w ścisłym sensie moralne wartości są wyłącznie wartościami osoby i wartościami aktu. Nie przysługują rzeczom i stosunkom, lecz czynowi, woli, zamiarowi, usposobieniu. Do nich tylko odnosi się uznanie i potępienie, tylko one przemawiają w sumieniu, w poczuciu odpowiedzialności, w świadomości winy. Również w odniesieniu do nich powstaje pytanie: W jakim sensie — pomimo wykazanej ich aprioryczności — można wątpić w ich absolutność? Czy również tutaj zachodzi relatywność względem podmiotu, która kwestionuje ich samoistność?

Ta relatywność, która obiektywnie zachodziła przy wartościach dóbr, nie wchodzi tutaj w rachubę. Wartość moralna zachowania się osoby występuje — przynajmniej jako taka — ewidentnie nie "dla" podmiotu, ani dla własnego, ani dla cudzego. Przysługuje wprost osobie, względnie aktowi osoby, jako aksjologiczna jakość. Szczerłość, niewinność, wierność, ufność, dzielność, ofiarność — zawierają swą moralną wartość wyłącznie w sobie samych. Moralna wartość osoby nie polega na tym, iż dzięki swej aksjologicznej jakości jest ona wartościowa (tzn. jest "dobrem") "dla" innej osoby, lecz wyłącznie na tym, iż sama posiada właściwe jakości aksjologiczne. Wartości cnót posiadają czystszy byt sam w sobie niż wartości dóbr. W materii ich nie ma żadnego koniecznego na mocy istoty "bycia dla mnie", które — jako obiektywna relacja — byłoby zawarte w strukturze ich bytu samego w sobie. Wartości moralne posiadają odmienną i ewidentnie bardziej absolutną autonomię. I w tym sensie słusznie można by mówić o pewnej, tkwiącej w istocie rzeczy, "autarkii cnoty" — pojęciu, które było zapewne przez jego twórców, stoików, rozumiane całkiem inaczej.

Ten stan rzeczy nie wyklucza relatywności względem podmiotu w innym sensie. A jasne zdanie sobie z tego sprawy jest ważne dla trafnego wyznaczenia różnicy w stosunku do wartości dóbr, przede wszystkim zaś dla przekonania się, iż tu w jeszcze mniejszym stopniu niż tam nie kryje się za tym żaden aksjologiczny relatywizm.

Relatywność, o którą tutaj idzie, zachodzi w trojakim względzie.

Po pierwsze, każda moralna wartość jest mianowicie pośrednio również wartością dóbr, a jako taka jest faktycznie również relatywna względem podmiotu; tzn. jako taka istnieje faktycznie "dla" innych osób. Wierność jednego jest dobrem dla drugiego, któremu jest dochowana; ufność jest dobrem dla tego, któremu jest okazana; dzielność i ofiarność dla tych, za którymi się wstawiają. Kochający jest dobrem dla kochanego, przyjaciel dobrem dla przyjaciela.

Jednakże moralna wartość tego, który okazuje miłość i przyjaźń, dokłada dzielności, ponosi ofiary, dochowuje wierności, nie polega na owym byciu dobrem "dla" drugiego". Wartość moralna przysługuje jemu samemu, nawet kiedy jego zachowanie nie wychodzi drugiemu na dobre, nie jest "dobrem dla" kogoś; istnieje ona wyłącznie jako jakość aksjologiczna własnej osoby jako takiej, względnie jej zachowania. Wartość moralna jest z gruntu inną wartością niż dołączająca do niej wartość dobra. A ocena, jakiej podlega ona w moralnym sądzie o wartości, jest niezależna od wysokości wartości dobra, jaką wartość moralna — obojętne czy prawdziwie, czy tendencyjnie — posiada dla innej osoby.

W tym sensie relatywność względem drugiego podmiotu nie tylko nie jest więc relatywnością wartości, lecz także nie jest nawet wewnętrzną relacją, przynależną obiektywnej strukturze materii wartości. Bowiem relatywność ta w ogóle nie dotyczy etycznej jakości aksjologicznej zachowania i samej osoby, lecz wyłącznie dołączającej wartości dóbr. Nie do tej jednak, lecz jedynie do pierwszej odnosi się moralny sąd o wartości.

Etyka antyczna oddziałała w tym względzie myląc poprzez swe niemal powszechne zaszeregowywanie "cnót" do "dóbr". Wprawdzie w tezie, iż cnota jest "najwyższym dobrem" (przeważnie zapośredniczonym przez pojęcie eudajmonii), tkwi — dzięki superlatywowi — uznanie pewnej wyższości wartości cnoty. Jednakże wyższość ta jest przeciwieństwo tylko wyższością stopnia. Cnota ukazuje się jako dobro pośród dóbr. Prawdopodobnie nic tak nie krępowało etyki antycznej w jej swobodnym rozwoju jak owa, stale powracająca od czasów Arystotelesa, nauka o "najwyższym dobru". To zaś, że nauka ta była możliwa i że mogła się tak uporczywie utrzymywać, ma swą przyczynę we wskazanym stosunku. Moralne wartości postępowania (ἠθικὰ) mają — właśnie z tytułu dołączania — zarazem charakter wartości dóbr. Jeśli tych dołączających wartości nie odróżnia się od pierwotnych wartości samego postępowania, to oczywiście nie można powstrzymać się od traktowania cnót jako dóbr — choćby myślało się przy tym, jak myśleli etycy starożytni, przede wszystkim o byciu dobrem dla własnej osoby, a nie dla obcej. Bowiem wartość dóbr przysługuje wartościom moralnym również relatywnie względem własnej osoby.

Co znamienne, owo pojęciowe pomieszanie bynajmniej nie prowadziło u starożytnych do zupełnego zapoznania wartości moralnych. Ich szczególna problemytyka przełamuje się przez zbyt ubogie schematy pojęciowe i zdobywa sobie rację bytu. Wartości zachowują szczególne stanowisko wartości moralnych. Urąga to jednak wcześniejszej subsumpcji. Niezgodność nadal pozostaje.

#### d) Materialna relatywność wartości moralnych względem osób jako obiektów

Z powyższym wiąże się najściślej drugi rodzaj relatywności względem podmiotu, mianowicie — także względem obcego podmiotu jako osoby.

Każda wartość moralna jest wartością jakiegoś postępowania, każde postępowanie zaś jest postępowaniem wobec kogoś. Ma ono realny obiekt, a tym jest zawsze osoba bądź wspólnota osób. Ma ono taki obiekt także wtedy, kiedy jest czysto wewnętrzne, czysto intencjonalne, kiedy jest samym usposobieniem, bez działania, a nawet bez jego objawiania się. Przedmiotem postępowania osoby jest powtórnie osoba. Postępuje się wobec osób, a nie wobec rzeczy, jest się usposobionym dla osób, nie dla rzeczy.

Mamy więc tutaj do czynienia z relacją, która tkwi w istocie postępowania moralnego w ogóle, zatem tego postępowania, o którego jakość aksjologiczną chodzi w moralnym sądzie o wartości. Ten rodzaj relatywności względem podmiotu, mianowicie względem drugiej osoby, tkwi w samej strukturze materii wartości etycznej — w odróżnieniu od struktury dołączającej wartości dobra. Ta jest po prostu inną wartością niż wartość moralnego postępowania.

Niemniej zachodzi tu stosunek zależności między oboma rodzajami relatywności. Zewnętrzna relacja bycia dobrem dla drugiej osoby wspiera się już na właściwej aktowi wewnętrznej relacji bycia skierowanym na drugą osobę — nie implikując jednak pokrycia się obu relacji, czy nawet pomieszania charakterów wartości. Przysługująca wierności wartość dobra dla drugiej osoby polega na poczuciu bezpieczeństwa, na możności zdania się na dochowującego wierności; zaś moralna wartość samego wiernego polega na pewnej duchowej potędze, stałości usposobienia, spolegliwości. Jakkolwiek obie wartości mogą istnieć korelatywnie, to są one przeciwieństwem, właśnie jako wartości, heterogeniczne i nigdy się nie pokrywają. Tak samo oba rodzaje relacji. Możliwość drugiej osoby zdania się na dochowującego wierności dotyczy jej postępowania względem niego; wierność zaś, odwrotnie, jest postępowaniem dochowującego wierności wobec drugiej osoby. I tamto postępowanie jest jawnie uwarunkowane przez to. Oznacza to zaś, że relacja bycia dobrem dla drugiego wspiera się na wewnętrznej relacji względem niego, jaką stanowi moralne postępowanie dochowującego wierności.

Wewnętrzna, intencjonalna relatywność w strukturze materii wartości moralnej jest warunkiem dla zewnętrznej relatywności dołączającej do niej wartości dobra. Jednakże właśnie ów stosunek warunkowania pozwala tak samo mało pokrywać się obu relacjom jak i obu rodzajom wartości.

#### e) Materialna relatywność wartości moralnych względem osoby jako podmiotu

Trzecia, jeszcze bardziej fundamentalna relatywność względem podmiotu jako osoby polega wreszcie na stosunku między wartością a nosicielem wartości.

Wartości jakiegos określonego rodzaju zawsze są na mocy istoty odniesione do pewnego określonego rodzaju nosicieli wartości. I tak: wartości rzeczy do rzeczy, wartości dóbr w ogóle do realnych substratów (obojętne czy rzeczy, stosunków realnych, realnego postępowania osób itd.), wartości życia do istot żyjących, wartości moralne do osobowych podmiotów.

Do postępowania moralnego — i to w pozytywnym jak i w negatywnym sensie — zdolna jest jedynie istota, która w ogóle potrafi chcieć, potrafi działać, ustanawiać cele i dążyć do nich, żywić usposobienia, odczuwać wartości. Istota taka jest podmiotem moralnym, osobą. Moralne wartości bądź przeciwwartości przysługują jej w taki sposób, iż nigdy nie dotyczą jedynie poszczególnych aktów, lecz zawsze zarazem całej osoby. Osoba moralna stoi niejako za każdym ze swych aktów i naznaczana jest przez ich jakości aksjologiczne razem wzięte — choćby te były zróżnicowane, a nawet sprzeczne w jednej i tej samej osobie. Wprawdzie słusznie mówi się, że ten czyn człowieka jest wielkoduszny, tamto usposobienie nikczemne i niegodne. Jednak zawsze dotyczy to i samej osoby. Ona sama wraz ze swymi aktami jest wielkoduszna lub nikczemna. Wszelkie moralne poczytywanie dotyczy osoby, osoba dźwiga winę i odpowiedzialność, do niej odnosi się uznanie i potępienie zawarte w cudzym sądzie o wartości, nie inaczej niż osądzenie przez własne sumienie. W tym sensie wartości moralne są relatywne względem osoby jako nosiciela wartości.

Jednak tym bardziej nie oznacza to żadnej relatywności aksjologicznej. Nie oznacza, iż wartość wielkodusznej — czy przeciwwartość nikczemnej — usposobienia byłaby zależna od tego, czy istnieje osobowy podmiot o takim usposobieniu. Przeciwnie, faktyczne usposobienie wielkoduszne jest wartością moralną. Relatywność względem osoby jako nosiciela wartości tkwi więc w samej istocie materii: jakość, na której zasadza się materia wartości, może być jedynie jakością aktów istoty osobowej, a poprzez to pośrednio samych osób. Także tutaj jest więc relatywność czysto materialna. Materia wartości zawiera już odniesienie do osoby. Może ona "wystąpić" jedynie na osobie, ponieważ co do treści posiada charakter akcydensu osoby (jako swej substancji); bądź w języku formalnologicznym, ponieważ jest predykatem osoby (jako swego podmiotu). Tak rozumiana relatywność względem osobowego podmiotu jest wewnętrzna strukturą relacjonalną istoty wartości moralnych. Predykat wartościujący jest wpisany swym zakresem działania w tę relacjonalną strukturę. On sam jednak jest czymś absolutnym.

#### f) Przenikanie się obu relatywności i kryjąca się za nimi absolutność wartości moralnych

Jeśli teraz zestawić razem oba ostatnie typy relatywności (*die*), to ma się w rękę podstawową, relacjonalną strukturę materii wartości moralnych.

Owe materie wartości są podwójnie odniesione do bytów osobowych: po pierwsze, do osoby jako podmiotu postępowania moralnego (aktu moralnego),

a wraz z tym jednocześnie jako nosiciela wartości moralnej; i po drugie, do osoby jako obiektu postępowania moralnego, jako punktu odniesienia, ku któremu postępowanie jest skierowane. W relacjonalnej strukturze podstawowej postępowania moralnego byt osobowy reprezentowany jest zawsze dwukrotnie. Akty moralne — obojętne czy usposobienie, czy wola, czy czyn — są właśnie stosownie do jej istoty aktami transcendentnymi; lecz transcendentnymi w innym sensie niż akty poznania. Posiadają one, po pierwsze, kierunek od podmiotu do obiektu i są, zależnie od tego co intendują w obiekcie, wartościowe bądź przeciwwartościowe — przy czym ta moralna ich wartość, bądź przeciwwartość, nie pokrywa się skądinąd z wartością tego, co intendowane w obiekcie. I po wtóre, zawsze posiadają za obiekt drugi podmiot osobowy, poruszają się od osoby do osoby. I w tym właśnie zawarta jest metafizyczna podstawa dla pojawienia się w ogóle na tych aktach szczególnego rodzaju jakości aksjologicznych — wartości moralnych. Bowiem każdy z tych aktów — obojętne czy realnie, czy jedynie z intencji — utrafia właśnie w taki sam podmiot moralny jak ten, z którego wychodzi. Potwierdza się to nawet jeszcze tam, gdzie akt skierowuje się na własną osobę. Wówczas reprezentowana jest ona w jednym i tym samym akcie dwukrotnie, jako podmiot i jako przedmiot aktu. A relacja, łącznie ze swym stosunkiem transcendowania, przebiega tu tak jak w postępowaniu wobec cudzej osoby. Przysługujące osobie-obiektowi bycie przedmiotem odniesienia, to, iż to o nią chodzi, stanowi o etycznym znaczeniu aktu. I znaczenie to znajduje swe odbicie w odpowiedzialności osoby-podmiotu, jak również w moralnych jakościach aksjologicznych, które udzielają jej i jej aktom osobliwego piętna.

Z tą dwubiegunową strukturą relacyjną aktów, w której oboma biegunami są osoby, związana jest podwójna "relatywność" ich jakości aksjologicznych względem bytu osobowego jako takiego — względem podmiotu jako podmiotu i względem podmiotu jako przedmiotu aktów. Wraz z nią jednak relatywność zostaje też wyczerpana. Rozpłynęła się całkowicie w wewnętrznej, właściwej samej materii (tkwiącej w istocie osobowego postępowania w ogóle), relacjonalnej strukturze podstawowej. A ta ostatnia pozostaje strukturą ogólną, w której różnorodność aktów i ich wartości posiada jeszcze nieograniczoną swobodę działania.

Wraz z tym istota owej podwójnej relatywności zostaje całkowicie oderwana od istoty samych wartości. Etyczny wymiar wartość-przeciwwartość, wyłączenie z jego jakościowym zróżnicowaniem, wchodzi raczej w grę dopiero wewnątrz tej ogólnej struktury relacyjnej. To zaś oznacza, że relatywność owa zgola nie dotyczy samych wartości. Wartości są absolutne. Struktura relacyjna nie jest niczym innym jak tylko przesłanką ich wystąpienia, ich kategorialnym (nie aksjologicznym) warunkiem wstępnym: tylko tam, gdzie byty osobowe pozostają wobec siebie w relacji aktu, może zaistnieć to, co moralnie wartościowe i przeciwwartościowe. Jednak same wartości ani nie zawierają się w tej relacji, ani wcale nie dają się z niej wyprowadzić; dołączają — z innego źródła — jako miary, jako novum.

### § 3. O idealnym bycie samym w sobie wartości

#### a) Gnozeologiczny byt sam w sobie wartości

Teza, iż wartości są istotnościami, uzyskała dotąd oświetlenie z dwóch stron. Po pierwsze, wartości są warunkującym prius dla wszelkich fenomenów życia moralnego, przy czym aprioryczność świadomości wartości stanowi tylko cząstkowy fenomen. Po drugie, wartościom przysługuje absolutność wobec podmiotu jako bytu wartościującego. Okazuje się, iż wszelka "relatywność względem podmiotu" dotyczy jedynie struktury materii. Wartość materii nie jest jednak identyczna ze strukturą tej materii.

Materia i charakter aksjologiczny nie pokrywają się. Materia jest jedynie tworem treściowym, który posiada charakter wartości. Moralna wartość ufności nie jest samą ufnością. Ta ostatnia jest tylko materią — pewnym specyficznym i dającym się całkiem ogólnie scharakteryzować stosunkiem między osobą a osobą. Charakter aksjologiczny ufności nie jest tym stosunkiem — i to nie tylko nie jest realnym stosunkiem między określonymi osobami, lecz nie jest nawet ideą takiego stosunku w ogóle. "Materia" jest tutaj co najwyżej jedynie ideą ufności. Jest ona, wzięta sama w sobie, tworem czysto ontologicznym, nie aksjologicznym, jest idealną strukturą istotową szczególnego rodzaju stosunku bytowego. Pojawiające się na niej właściwe bycie wartościowym jest czymś zupełnie odmiennym, dalej już niesprowadzalnym, jednakże w tej swojej odmienności dającym się bardzo dobrze odczuć i w poczuciu wartości wykazać. Jest ono heterogeniczne względem wszelkiej struktury ontycznej, i wszelkiej zawartej w niej relacjonalności, chociaż jej przysługuje — jest *ens sui generis*, istotnością innego rodzaju. Właściwe bycie wartościowym jest czymś, co jest wprawdzie bogato zróżnicowane przez bogactwo samych materii — bowiem bynajmniej nie tylko materialna istota ufności jest różna od np. istoty wierności, lecz także wartość ufności jest na wskroś różna od wartości wierności — a mimo to czymś, co w całym zróżnicowaniu pozostaje ciągle jeszcze różne od materii, na niej niejako się nadbudowuje, nawarstwia, nadaje jej walor sensu, znaczenia wyższego porządku, pozostający dla jej ontycznej istoty na zawsze transcendentnym, nie z tego świata, nieporównywalnym i co wciąga ją w inną sferę związków, w intelligibilny porządek wartości.

Sens wartości-"istotności" nie jest jednak przez to wyczerpany. To, co wedle swego sposobu istnienia nie jest relatywne względem podmiotu, co uchwytyjącemu podmiotowi opiera się jako niezależne, niezmiennie, co przeciwstawia mu samoistną autonomię i własną moc, które podmiot może jedynie uchwycić bądź z nimi się minąć, ale nie odeprzeć, to posiada wobec niego charakter bytu samego w sobie.

Wartości posiadają byt sam w sobie<sup>4</sup>. Nade wszystko teza ta jest po prostu pozytywnym sformułowaniu tego, co okazało się już w krytyce kantowskiego subiektywizmu. Wartości istnieją niezależnie od świadomości. Świadomość może je wprawdzie uchwycić, bądź z nimi się minąć, jednak nie może ich wytwarzać, nie może dowolnie "ustanawiać". Nie dotyczy to materii. Podmiot, poprzez swe przyczynienie się, może z powodzeniem — w pewnych granicach

— stwarzać materię (np. wytwarzać stosunek ufności); ale nie może nic zmienić w tym, iż materia taka jest wartościowa, względnie przeciwwartościowa. Oto "jest" po prostu taka, bez jego przyczyniania się, a nawet wbrew odmiennemu jego mniemaniu. Twierdzenie, iż wartości posiadają byt sam w sobie, dotyczy zatem samych charakterów aksjologicznych.

Tak więc wszystko, co ogólnie od strony gnozeologicznej dotyczy wszelkiego bytu samego w sobie, powraca przy wartościach. Wartości są przedmiotami możliwego oglądu aksjologicznego, lecz nie rodzą się dopiero w oglądaniu, nie są poglądami — tak samo jak nie są myślami czy wyobrażeniami. Oto co przydaje dopiero gnozeologicznego znaczenia idei oglądu wartości (względnie poczucia wartości). Poznanie wartości jest autentycznym poznaniem bytu. Pod tym względem stoi ono całkowicie w jednym szeregu z każdym rodzajem poznania teoretycznego. Przedmiot jego jest wobec podmiotu bytem równie samodzielnym jak stosunki przestrzenne dla poznania geometrycznego, a rzeczy dla poznania zmysłowego. Właściwe poznanie wartości "uchwycenie" — choćby poza tym było nie wiadomo jak bardzo odmiennego rodzaju — jest aktem tak samo transcendentnym jak każdy autentyczny akt poznania<sup>5</sup> — i cały ciężar teoriopoznawczego problemu transcendentności powraca przy nim na nowo. W "oglądaniu" tym podmiot pozostaje czysto receptywny, odbiorczy. Postrzega siebie jako określanego przez swój przedmiot, istniejącą samą w sobie wartość; sam zaś ze swej strony nie określa niczego. Wartość pozostaje tak samo nienaruszona przez ogląd wartości jak sam przedmiot poznania przez bycie poznany. Natomiast własna inicjatywa podmiotu w "postępowaniu" etycznym poczyna się już na gruncie pierwotnego oglądu wartości. Nie jest jednak inicjatywą wobec wartości, lecz wobec drugich osób.

Jak dotąd pojęcie bytu samego w sobie wartości pozostaje jeszcze czysto gnozeologiczne. Właściwy sposób istnienia wartości zgoła nie jest jeszcze przez to tknięty. Etyka zaś nie ma do czynienia jedynie z poznaniem wartości, lecz z samymi wartościami. Sposób istnienia wartości pozostaje więc nadal do określenia.

## b) Rzeczywistość etyczna a sfera etycznie idealna

Filozofia teoretyczna zna dwa, różne istotowo, rodzaje bytu samego w sobie: realny i idealny byt sam w sobie. Ten pierwszy przysługuje wszystkim rzeczom i zdarzeniom, wszystkiemu co "rzeczywiste", wszystkiemu co posiada egzystencję; ten ostatni — tworem czystej matematyki i logiki, a poza tym wszelkiego rodzaju istotnościom, które utrzymują się mimo zmian bytu indywidualnego i dają się postrzegać a priori, w oderwaniu od niego. Między oboma rodzajami zachodzi głęboko charakterystyczny dla całej dziedziny bytu i jego poznania stosunek istotowy: struktura idealnego bytu samego w sobie powtarza się w strukturze bytu realnego — co prawda nie całkowicie i nie wyczerpując struktury tego ostatniego, to przecież na tyle, iż aprioryczne poznanie bytu idealnego stanowi zarazem wewnętrzną podstawę wszelkiego po-

znania realnego. Aprioryczne poznanie bytu realnego, jak daleko w ogóle sięga, polega na tej częściowej zgodności struktury bytu idealnego i realnego.

W dziedzinie praktycznej realny byt sam w sobie posiada jedynie "etyczną rzeczywistość": wszystko co jest rzeczywistym postępowaniem moralnym, rzeczywistym czynem, rzeczywistym usposobieniem, rzeczywistym postanowieniem woli i zamiarem; ale tak samo również rzeczywisty sąd o wartości, świadomość winy, poczucie odpowiedzialności. W szerszym znaczeniu zaś przynależy tutaj także wszystko co etycznie relewantne, cała dziedzina dóbr, od rzeczy wartościowych poczynając aż po dobra duchowe i po dołączające do cnoty jej bycie dobrem. Realny byt sam w sobie posiadają więc wszystkie te fenomeny, które już zakładają bycie wartości; to ostatnie jednak samo do bytu realnego nie należy.

Wartości nie posiadają realnego bytu samego w sobie. Mogą, jako zasady działania, współokreślać rzeczywistość, mogą przecież być nawet, w różnym stopniu, "realizowane" — właśnie dlatego ich istota, ich szczególny sposób istnienia, pozostaje czymś czysto idealnym. Dla właściwego charakteru aksjologicznego czegoś, tzn. pewnej szczególnej "materii", na przykład prawdomówności lub miłości, nie stanowi bynajmniej żadnej różnicy, czy istnieją osoby, w których rzeczywistym postępowaniu zostaje on zrealizowany czy nie. Wprawdzie, z drugiej strony, urzeczywistnienie materii wartości samo jest wartościowe; jednak wartość ta jest inną wartością, pochodną i zakorzenioną już w wartości owej materii. Wartości jako takie zawsze posiadają w porównaniu z tym co rzeczywiste jedynie charakter "idei", która wprawdzie, tam gdzie to co rzeczywiste ją spełnia, nadaje jemu samemu charakter czegoś wartościowego, to jednak swą idealną istotą pozostaje transcendentna także jeszcze wobec urzeczywistnienia. "Urzeczywistnione" zostają przecież, ściśle biorąc, wcale nie wartości same (charaktery aksjologiczne materii), lecz jedynie materie, którym — zarówno jako idealnym, jak i jako realnym — charakter aksjologiczny w ogóle przysługuje.

Właściwy sposób istnienia wartości jest ewidentnie sposobem istnienia idealnego bytu samego w sobie. Wartości są pierwotnie tworamiz sfer etycznie idealnej, dziedziny o własnych strukturach, własnych prawach, własnym porządku. Sfera ta organicznie dołącza do sfery teoretycznie idealnej, sfery bytów logicznych i matematycznych, jak też sfery czystych istotności w ogóle. Jest ich kontynuacją. Jakkolwiek idealne struktury bytowe owych sfer mogą być istotowo różne od wartości, to przecież dzielą z nimi podstawowy charakter modalny idealnego bytu samego w sobie.

Okazuje się tutaj, iż sfera idealna, homogeniczna w swym charakterze bytowym, co do treści jest na wskroś heterogeniczna. Niejako nawarstwia się nad całą sferą bytu realnego, nie tylko nad sferą rzeczywistości etycznej. I odpowiednio do realnej sfery bytu rozpada się na działy. Ba, łatwo nawet zauważyć, że sfera ontycznie idealna i sfera etycznie idealna nie pozostają jej jedynymi działami, że dołącza do nich obszerna sfera estetycznie idealna i ewentualnie dalsze jeszcze działy, które pociągają za sobą dalsze treściowe zróżnicowanie. Jednakże w swym charakterze bytowym sfera ta pozostaje jednolita. Jest ona także jednolita w odniesieniu do poznania. Bowiem tworzy jej



we wszystkich działach poznawalne są wyłącznie czysto *a priori* — bez względu na to, czy akty, które są nosicielami tego poznania, mają charakter intelektualny czy emocjonalny. Poczucie wartości i dyskurs logiczny stoją w tym względzie całkowicie na równi. Poznanie bytu idealnego dopuszcza tylko jeden modus poznawczy, modus aprioryczny.

### c) O idealnym bycie samym w sobie w ogóle

Paralela z przedmiotami logiki i matematyki jest dla charakteru bytowego wartości nadzwyczaj pouczająca. Bowiem byt sam w sobie wartości, aczkolwiek jedynie idealny, wystawiony jest na rozliczne wątpliwości. Można przecież nawet w samej idealności dopatrywać się wątpliwości co do bytu samego w sobie. Wraz z tym atakuje się wówczas także byt sam w sobie tworów teoretycznie idealnych. Zgoła tylko naiwne myślenie jest tak skore, by za byt sam w sobie uznawać jedynie rzeczywistość realną, zaś to co idealne z niego wyłączać.

W założeniu tym zawarte są dwa przesady.

Po pierwsze, fałszywie zrównuje się realność i byt — przy czym krąg tego, co realne wcale nie musi być ograniczony do tego co rzeczowe. Wszystko co irrealne należy wówczas bez reszty do niebytu. I jeśli nie rozumie się go w platońskim sensie jako byt innego rodzaju, to może on dla nas oznaczać tylko to co zgoła niebyłe.

Po drugie zaś, bierze się idealność za subiektywność — pomieszanie pojęć, któremu zawinił podwójny sens terminu "idea". Jeśli idea znaczy to samo co "wyobrażenie", to idealność jest sposobem istnienia tego wszystkiego, co występuje jedynie w wyobrażeniu podmiotu i jedynie dla niego, poza nim zaś pozbawione jest znaczenia. Ten sens "idei" zdegradował także "idealizm" filozoficzny do subiektywizmu. Tak pojęta "sfera idealna" nie może oczywiście posiadać bytu samego w sobie. Pod wrażeniem tego przesądu XIX-wieczna logika stała się subiektywistyczną i w końcu prawie rozplynęła się w psychologii myślenia.

To, iż właściwe rozumienie logiki, a tym bardziej matematyki, jest inne, że idzie tu o system prawdziwości, zależności i struktur, które ze swej strony panują wprawdzie nad myśleniem, same jednak ani nie są tworam i myślenia, ani nie mogą w jakikolwiek sposób doznawać uszczerbku ze strony myślenia, jest poglądem, który dzięki krytyce psychologizmu jest już dziś w całej rozciągłości przywrócony<sup>6</sup>. Logika i matematyka są naukami przedmiotowymi; to samo dotyczy wszystkich dziedzin oglądu istotowego, jakie udostępniła fenomenologia. Przedmioty tych nauk nie są "przedmiotami" mniej prawdziwymi niż przedmioty nauk realnych; nie są jedynie realnymi przedmiotami.

Zatem zasadnicza teza, która udziela podstawy wszystkim tego rodzaju szczególnym względom, brzmi: istnieją idealne przedmioty poznania, które pozostają tak samo niezależne od podmiotu poznającego, jak przedmioty realne, tzn. istnieje idealny byt sam w sobie.

W dziedzinie teoretycznej owa teza zasadnicza może być uważana za zabezpieczoną. Przy czym nie zależy to od metafizycznego określenia, czym właściwie jest idealny byt sam w sobie. Danie takiego określenia jest tak samo niemożliwe, jak niemożliwe jest metafizyczne określenie, czym jest realny byt sam w sobie. Oba muszą zostać przyjęte jako fakt. To, że o wzajemnym stosunku obu sposobów istnienia daje się zapewne niejedno uzgodnić, nie ma tu większego znaczenia. Pewność fenomenu staje się jednak wyraźnie widoczna w sposobie, w jakim twory idealne oferują się poznającej świadomości.

Świadomość poznająca jest mianowicie tą, która zakłada twory logiczne i matematyczne jako coś od niej niezależnego. Jest świadoma faktu, że  $a^0$  nie przestaje być  $=1$ , kiedy nie jest "myślane" czy "poznawane", lecz "jest"  $=1$  zawsze i w każdych warunkach. Wie, że nie tylko w myśleniu z dwu negujących się "sądów" nie wynika żadna konkluzja, lecz że także niezależnie od myślenia oba negujące się stany rzeczy wykluczają, na mocy samej formy, wynikanie jakiegoś trzeciego stanu rzeczy. Ta zakładana niezależność od świadomości jest założonym bytem samym w sobie przedmiotów idealnych. Jeśli zarzuca się, iż "zakładanie" miałyby być kruchym świadectwem, bo przecież ten co śni, łudzi się, błądzi, także "zakłada" swój przedmiot jako istniejący sam w sobie — to trzeba odpowiedzieć: istnieje przebudzenie się ze snu jak i ze złudy i błędu, nie istnieje jednak przebudzenie się z logicznego i matematycznego wglądu. "Zakładanie" idealnego bytu samego w sobie stoi nadto całkowicie na równi z zakładaniem realnego bytu samego w sobie. Bowiem tego, iż rzeczy egzystują, również nie potrafimy dowieść, lecz jedynie postrzegając "zakładać". Tylko wielkość siły przekonywania jest tu odmienna dla świadomości bardziej naiwnej, ponieważ ta przynosi już ze sobą naturalne nastawienie na przedmioty realne, podczas gdy nastawienie na przedmioty idealne musi zostać dopiero wydobyte poprzez szczególną zmianę zainteresowania. Jeśli jednak jest wydobyte, to założona niezależność przedmiotu od świadomości jest tak tu, jak i tam, tą samą niezależnością.

Kto zatem poddaje w wątpliwość idealny byt sam w sobie, musi poddać w wątpliwość także byt realny. Ogólny sceptycyzm, do którego to prowadzi, nie daje się wprawdzie nigdy całkowicie wykorzenić, lecz ciągle wisi w powietrzu — jest najbardziej ryzykowną spośród wszystkich hipotez. A skoro zaprzecza on naturalnemu pojmowaniu, to pozostaje hipotezą, która swej słuszności musiałaby dopiero dowieść.

Spostrzeżony przedmiot realny różni się od jedynie wyobrażonego (czysto intencjonalnego przedmiotu) niemożnością swobodnego manipulowania, bycia spostrzeżonym inaczej niż to właśnie miało miejsce. Ale też dokładnie tak samo różni się poznany *a priori* przedmiot idealny od "czystej myśli", którą równie dobrze można by pomyśleć inaczej. Rozumie się, iż Kantowska powszechność i konieczność tego co aprioryczne nie jest czymś psychologicznym, nie oznacza, że faktycznie każdy mógłby wglądać w to, iż  $a^0$  jest  $=1$ . W rzeczywistości nie każdy to potrafi, lecz ten tylko, kto w ogóle posiada do tego głowę, względnie matematyczne wykształcenie. Kto posiada jednak poznawczy poziom tego wglądu, ten nie może poznawać dowolnie, tak czy siak, lecz



jedynie to, czym a<sup>0</sup> w sobie samym "jest", mianowicie jego obiektywnie konieczne "bycie=1".

Idealny przedmiot wglądu apriorycznego posiada tę samą nienaruszalność i niezależność od podmiotu. Stawia on każdej samowoli podmiotu ten sam absolutny opór, co przedmiot realny spostrzeżeniu. I opór ten jest jego "byciem-przedmiotem". W nim znajdujemy gnozeologiczny sens idealnego bytu samego w sobie.

#### d) Etyczno-idealny byt sam w sobie wartości

Ta pewność idealnego bytu samego w sobie w dziedzinie teoretycznej — która istnieje niezależnie od jakiegokolwiek wykładni metafizycznej, jedynie jako fenomen przedmiotowy i fakt — dostarcza analogii, według której winniśmy także rozumieć etycznie idealny byt sam w sobie wartości. Również wartości podlegają tym samym nieporozumieniom i przesądom. Także wobec nich irrealność skłania do przypuszczenia subiektywności. Lecz także tutaj istnieje fenomen zakładania i fenomen niezagrożonej przez żadną arbitralność niezmienności.

Moralny sąd o wartości, który mówi: "Nadużycie zaufania jest oburzające", czy "Radość z cudzego nieszczęścia jest niegodna", nie zakłada przez to odczuwania jako oburzające czy jako niegodne. Sąd o wartości sam raczej jest tym odczuwaniem, względnie jego wyrazem. Zaś to, co on "zakłada", jest czymś innym, jest obiektywnym, niezależnym od odczuwania, byciem-oburzającym i byciem-niegodnym. Zakłada on coś przedmiotowego, istniejącego samo w sobie, ale — rozumie się — istniejącego samo w sobie idealnie.

Odpowiada temu przekonanie, towarzyszące każdemu prawdziwemu sądowi o wartości, że każda inna osoba musiałaby sądzić tak samo, musiałaby mieć takie samo odczucie wartości. I również tutaj, powszechność i konieczność, które ujawniają się w takim przekonaniu, nie stanowią jakiegoś faktu psychologicznego. W rzeczywistości bowiem zdarza się, iż inne osoby odczuwają i sądzą także inaczej. I sądzący wie, albo łatwo przecież wiedzieć może, o różnieniu się cudzego sądu o wartości od sądu swojego.

Jednak z wglądem aksjologicznym jest tak samo jak z matematycznym. Nie każdy jest doń zdolny; nie każdy posiada organ, dojrzałość etyczną, poziom duchowy, by postrzeżać stan rzeczy takim, jakim jest. Niemniej, idealnie rzecz biorąc, powszechność, konieczność i obiektywność sądu o wartości zachowują moc obowiązującą. Bowiem powszechność ta nie oznacza bynajmniej, iż każdy miałby być zdolny do opisywanego tu wglądu w wartości. Oznacza ona jedynie, iż ten, kto jest doń zdolny, tzn. kto w ogóle sięga duchowo poziomu poczucia wartości, musi z koniecznością odczuwać i moralnie osądzać tak, a nie inaczej. Jest to w istocie prawda całkiem trywialna. Nie każdy np. ma poczucie i zrozumienie dla moralnej wartości dokonanego bez rozgłosu czynu wielkodusznego, czy wartości subtelnie okazanego wyrozumienia; zapewne każdy jednak, kto posiada poczucie tej wartości, musi ocenić czyn taki jako coś wartościowego, musi z tego powodu považać osobę sprawcy.

W tym znaczeniu — jedynie wchodzącym w rachubę — moralny sąd o wartości i kryjące się za nim pierwotne, moralne poczucie wartości jest czymś zdecydowanie powszechnym, koniecznym i obiektywnym. W tym znaczeniu przeto sama wartość, która w sądzie o wartości znajduje wyraz, jest niezależną od podmiotu sądzącego. Posiada tak samo jak prawo matematyczne, prawdziwy idealny byt sam w sobie.

Twierdzenie, iż wartości posiadają idealny byt sam w sobie, ma dla etyki znaczenie rozstrzygające. Mówi ono coś więcej niż o czystej aprioryczności oglądu aksjologicznego i absolutności danych w nim wartości. Mówi, iż istnieje samoistna dziedzina wartości, prawdziwa  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ , który, tak samo jak wobec świadomości, istnieje transcendentnie wobec rzeczywistości — nieskonstruowana, nie zmyślona czy urojona, lecz faktycznie istniejąca i w fenomenie poczucia wartości stająca się uchwytną, sfera etycznie idealna, która istnieje obok sfery etycznie realnej i etycznie aktualnej, tak samo jak sfera logicznie idealna istnieje obok ontycznie realnej i gnozeologicznie aktualnej<sup>7</sup>.

#### e) Złudzenie aksjologiczne i ślepotą na wartości

Teza o aprioryczności i teza o byciu samym w sobie nie pokrywają się. O pierwszej przekonać się można względnie prosto: wystarczy wglądnać w to, iż miary wartości są przesłanką dla fenomenów moralnych. Jednakże aprioryczne mogą być także uprzedzenia, arbitralne założenia, wyobrażenia, nastawienia kierowane poczuciem. I oto wartości zapowiadają się pierwotnie jako nastawienia kierowane poczuciem. Są więc co do swojej obiektywności tym bardziej wystawione na wątpliwości, są — jako poczucia — mniej obiektywne niż wglądy.

Dopiero idea bycia samego w sobie wynosi je ponad wszelkie tego rodzaju wątpliwości. Ona sama zaś zakorzenia się w fakcie, iż jest tak samo mało możliwe, by arbitralnie wzbudzać poczucie wartości, jak by arbitralnie konstruować matematyczny wgląd. W obu wypadkach jest to obiektywnie oglądany byt, który prezentuje się, za którym poczucie, ogląd, myśl mogą jedynie pójść, ale któremu nie mogą nic zrobić. Odczuwać jako wartościowe można jedynie to, co samo w sobie jest wartościowe. Można też co prawda do takiego odczuwania być niezdolnym; jednak kiedy się w ogóle jest doń zdolnym, to można z jego pomocą jedynie tak odczuwać wartość, jak ona sama w sobie jest, nie zaś tak, jak nie jest. Poczucie wartości nie jest mniej obiektywne niż matematyczny wgląd. Jedynie obiekt jego jest bardziej zawaolowany przez emocjonalny charakter aktu; musi zostać dopiero osobno z niego wydobyty, jeśli chce się uczynić go widocznym. Ale również to dołączane uwidocznienie nie może już niczego zmienić w strukturze obiektu (wartości).

Nasuwa się tu samo przez się kontrpytanie, czy także oczywistość pierwotnego oglądu wartości nie jest poddana złudzeniu. A stąd już blisko, by wierzyć, iż jeśli istnieje złudzenie co do wartości, to ich byt sam w sobie staje się na powrót wątpliwy i ustępuje na rzecz jakiejś relatywności wartości.

Bynajmniej tak nie jest. Przeciwnie, gdzie istnieje złudzenie i błąd, tam polega to na niezgodności z rzeczą. Rzecz jako coś stałego, niezależnego od prawdy czy błędu poznania, tzn. rzecz jako istniejąca sama w sobie, jest więc wręcz warunkiem złudzenia; w przeciwnym razie złudzenie wcale nie byłoby złudzeniem. Tą "rzeczą" jednak jest w tym wypadku sama wartość. Jeśli więc cokolwiek dowodzi bytu samego w sobie wartości, to jest nim właśnie zjawisko złudzenia.

Gdyby wartości istniały jedynie jako ustanowienia podmiotu, gdyby nie opierały się na niczym innym niż na "wartościowaniu", tzn. na kierowanym poczuciem wartościującym nastawieniu jako takim, to przecież każde dowolne, poczuciem kierowane nastawienie musiałoby być dokładnie równoprawne z każdym innym. Złudzenie co do wartości byłoby wtedy w ogóle niemożliwe.

Istnieją przecież jednak nader różnorodne, łatwe do wykazania złudzenia co do wartości — a nawet ich zafalszowania, polegające na opacnym poczuciu wartości, jak np. w przejawach resentymetu<sup>8</sup>. Zjawiska te, jak również ich zdemaskowanie przez niezwichnięte moralne poczucie wartości, byłyby niemożliwe — tzn. wcale nie byłyby zafalszowaniami — gdyby chybione w nich, prawdziwe wartości nie posiadały niezależnego od nich bytu samego w sobie. Właśnie chybienie i korekta możliwe są tam tylko, gdzie przedmiot jest czymś stałym i posiadającym własną określoność, która nie ulega zmianie wraz z utrafieniem czy chybieniem.

Pospolity rodzaj złudzenia co do wartości jest, prawdę mówiąc, czysto negatywny, jest niezdolnością do postrzegania wartości, ślepotą na wartości. Nie jest ona jednak właściwym złudzeniem co do wartości, lecz tylko w ogóle brakiem poczucia wartości w danej kwestii. Niezdolność ta stoi dokładnie w jednym rzędzie z teoretyczną niemożnością pojmowania właściwą matematycznemu niedouczeniu czy braku zdolności. Istnieją także wykształcenie i jego brak w odniesieniu do poczucia wartości, uzdolnienie i brak zdolności do oglądu wartości. Istnieje indywidualne dojrzewanie aksjologicznego organu pojedynczego człowieka i istnieje historyczne dojrzewanie aksjologicznego organu ludzkości. Czy ta ostatnia zawsze oznacza postęp, musi pozostać nierozstrzygniętym; być może zawężenie pola świadomości wartości powoduje, iż to co ona z jednej strony zyskuje, z drugiej strony wciąż na nowo traci. Być może istnieje nawet pewne poszerzenie się samego zawężenia. Faktem jednak jest, iż wciąż obejmujemy wzrokiem jedynie ograniczone wycinki świata wartości, zaś na pozostały jego obszar jesteśmy aksjologicznie ślepi. Jest to przyczyną, dla której historyczna wędrówka aksjologicznego widzenia, z jego świetnym kręgiem, po obszarze wartości istniejących same w sobie — która odzwierciedla się w mnogości i przemijalności "moralności" — jest tak niezwykle pouczająca dla filozoficznego badania wartości. I tu zarazem tkwi przyczyna, dla której wędrowanie to i owa zmiennosc nie są "przewartościowaniem wartości", lecz wprawdzie są przewartościowaniem i przeorientowaniem życia ludzkiego. Nie wartość jest zmienna, lecz wprawdzie widzenie wartości. Jest zaś ono zmienne dlatego, gdyż same wartości i ich idealne uporządkowanie nie biorą udziału w jego poruszeniach, gdyż istnieją przedmiotowo i same w sobie.

## f) Wędrówka widzenia aksjologicznego i granice poznania wartości

Postęp w poznaniu wartości posiada inną formę niż postęp poznania teoretycznego, inną nawet niż postęp idealnego poznania teoretycznego. Antytetyka ogólnego ruchu jest może w niektórych punktach podobna. Inny jest stosunek zysków i strat; wykazuje bardziej stabilną równowagę, zaś postęp jako taki staje się problematyczny. Nie dotyczy on, o ile się pojawia, dalszego ogarniania, rozszerzania, zestawiania — możliwe iż w ogóle tendencje takie właściwe są dopiero późniejszemu filozoficznemu oglądowi wartości — raczej robi wrażenie błąkania się bez planu. Wszelkie poruszanie się, którego prawidło nie jest znane, sprawia wrażenie bezplanowego. Nie znamy obecnie prawidła rządzącego poruszaniem się pola widzenia aksjologicznego. Nie wyklucza to przecież, by miało ono swoją prawidłowość. Metafizyka ethosu ludzkiego, która chce uchwycić rzeczywiste formy jego przejawiania się i zarazem ich następowanie w dziejach, musiałaby prócz samej dziedziny wartości ogarnąć jeszcze i ową prawidłowość.

W tym miejscu, naturalnie, nie można ukazać więcej niż pewną ogólną perspektywę.

We wszystkich dziedzinach autentycznego poznania bycia — bez względu na realność czy idealność przedmiotu — zachodzi zjawisko obu granic gnozeologicznych, jakie wpisują się w byt: 1. każdorazowej granicy poznania, czy też przesuwalnej granicy obiektywizacji, i 2. absolutnej granicy poznawalności, czy też racjonalności<sup>9</sup>. Poza pierwszą byt jest jedynie transobiektywny, poza drugą także irracjonalny (nie w znaczeniu czegoś alogicznego, lecz transinteligibilnego).

O tym, że również w poznaniu wartości istnieje owa pierwsza granica, poucza zjawisko "wycinka" i każdorazowego ograniczenia widnokągu wartości. O tym, że istnieje również druga, absolutna granica, będzie mogła dopiero pouczyć szczegółowa analiza wartości. Jednak stosunek obu granic jest tutaj inny niż w przypadku poznania teoretycznego. Przynajmniej w pierwotnym oglądzie wartości granica obiektywizacji nie przesuwają się jednoznacznie w kierunku granicy racjonalności, lecz cała, każdorazowo przez nią wytyczona sfera, "krąg" obiektów etycznie idealnych, wraz ze swoim centrum, przesuwają się w obrębie granicy racjonalności: niejako zawędrowuje w ogóle dostępną dziedzinę wartości w całym jej bogactwie.

Wędrujące widzenie aksjologiczne pozostawia podsumowanie wtórnemu oglądowi wartości, których historycznie, w stadiach tej wędrówki, gromadzi sobie materiał. Zadanie filozoficznej etyki, w przeciwieństwie do zmiennej moralności pozytywnej, jest niniejszym jednoznacznie wyznaczone. Jej niższość, jej bycie wtórną, jej zależność, posiada — jako odwrotną stronę — tę wyższość, iż dzięki swemu zakresowi, tzn. właśnie dzięki swemu następowaniu i sumowaniu oglądów, dostrzega coś na wskroś nowego i swoistego: zależności, uporządkowanie, przebiegające samo królestwo wartości relacje i prawidłowości. Dla niej stadia owej wędrówki nie są akurat daremne. W niej zostają przechowane i spojone. Jej tendencja zmierza do systemu wartości.

Względna granica filozoficznego poznania wartości nie jest przeto tożsama z granicą pierwotnego oglądu wartości. Poznanie to jest szersze, nie jest skrepowane "zawężeniem" widzenia aksjologicznego. Jego promień obiektywizacji jest większy. Ponieważ zaś może ono postępować w ogólności jedynie tam, gdzie pierwotny ogląd miał już niegdyś miejsce i ponieważ, nawet tam gdzie ono zdobywa teren samorzutnie odkrywając, może to czynić jedynie dlatego, że przesuwając pierwotne widzenie wartości w określonym kierunku, to jest oczywiste, że zawsze może ono poruszać się jedynie w granicach tego, co w ogóle jest dla pierwotnego oglądu wartości dostępne. To znaczy zaś, że druga i absolutna granica poznania wartości jest tą samą dla poznania filozoficznego co dla pierwotnego oglądu. Filozoficzne badanie wartości może jedynie uchwycić to, co jest uchwytnie dla zmiennego moralnego poczucia wartości.

#### § 4. Wartości jako zasady

##### a) Stosunek wartości do rzeczywistości

Każdy byt idealny posiada jakieś odniesienie do bytu realnego, polega ono po prostu na zgodności bądź niezgodności. Struktury logicznie idealne, z matematycznymi i wszelkimi uchwytymi istotnościami bytowymi włącznie, posiadają w tej sytuacji problemowej swe znaczenie właśnie w tym, iż w szerokim zakresie są jednocześnie strukturami bytu realnego. Na tej zgodności polega ontologiczna ważność logiki, matematyki i teoretycznej analizy istotowej. Granica, poza którą zgodność ta nie istnieje, nie uwłącza tej ważności. Byt realny posiada przecież jeszcze inne struktury, a tym bardziej inne substraty. Nie dotyczą one w niczym świata bytu idealnego, który ze swojej strony również posiada struktury, jakie nie występują w byciu realnym i pozostają wobec niego tak samo obojętne jak tamte wobec bytu idealnego. Krótko mówiąc, zasięgi występowania struktury idealnej i realnej krzyżują się, częściowo się pokrywając, częściowo wykluczając, a wszelkie odniesienie pomiędzy oboma dziedzinami bytu rozpościera się jedynie na sferę pokrywania. Polega ono wyłącznie na zgodności, na identyczności struktur — fakt, który z dawien dawna dawał powód do daleko idących wniosków. Wykluczające się części obu sfer pozostają tu bez związku ze sobą, nie mają styczności — fakt, który zapewne w równej mierze zasługiwałby na uwagę, chociaż mniej rzuca się w oczy i przez metafizykę bytu, jak i poznania, został dotąd prawie całkowicie przeoczony.

Powyższy stosunek ulega przesunięciu w dziedzinie etycznej. Także tutaj istnieje pewna zgodność tego co idealne i tego co realne, jak również granice tej zgodności. Jednak granice zgodności nie są tutaj granicami odniesienia. Odniesienie utrzymuje się w całej aktualności poza nimi. Etycznie idealny byt sam w sobie nie jest obojętny wobec rzeczywistości etycznej, która mu się sprzeciwia. Osadza on ten sprzeciw jako stosunek przeciwieństwa i napięcia, neguje sprzeciwiający się mu byt realny, jakkolwiek ten może być ontologicz-

nie dobrze ugruntowany, opieczętowanie go jako przeciwwartościowy i przeciwstawia mu ideę swojej własnej struktury. Świadomość moralna odczuwa to przeciwstawienie jako powinność bycia.

Byt sam w sobie wartości pozostaje niezależny od ich urzeczywistnienia. Jednak niezależność ta nie oznacza obojętności wobec rzeczywistości czy nierzeczywistości. Odczuwa się to natychmiast, kiedy zamieni się pola odniesienia: wartości rzeczy są obojętne wobec usposobień, wartości usposobień wobec rzeczy; jednak wartości rzeczy wobec rzeczy i wartości usposobień wobec usposobień nie są obojętne. Wewnątrz sfery tworów, do których jako nosicieli są odniesione, wartości nie pozostają obojętne czy bierne wobec tego co przeciwwartościowe; przeciwnie, posiadają one całkowicie własny sposób jego negowania. Negowanie to nie ma nic wspólnego z negacją teoretyczną. Ono wcale nie zaprzecza rzeczywistości tego co negowane, jest raczej nieuznawaniem pomimo rzeczywistości, nicestwieniem jako tendencja. Tak samo w potwierdzaniu tego co wartościowe, acz nierzeczywiste, zawiera się stwarzanie jako tendencja, parcie w kierunku jego rzeczywistości. Jako jedynie idealne twory wartości nie posiadają naturalnie mocy, by parcie to i owo nicestwienie uczynić obowiązującymi dla rzeczywistości. Jednakże aktualność odniesienia istnieje całkowicie jawnie również poza granicami zgodności. Ba, odniesienie zyskuje dopiero swoją pełną aktualność w obszarze niezgodności i dzięki niej: dopiero tutaj staje się ono właściwym stosunkiem napięcia i tendencji. I łatwo przewidzieć, że stosunek ów, tam gdzie jakaś realna moc zostaje przezeń poruszona i wstawia się za idealną tendencją, musi natychmiast zmienić się w stosunek realny, tendencja idealna w realną tendencję, tzn. w kształtowanie tego co rzeczywiste.

##### b) Wartości jako zasady sfery etycznie idealnej

Idealny byt sam w sobie nie jest jako taki bytem zasad. Raczej każda sfera idealna posiada jeszcze swoje szczególne zasady, swoje najwyższe prawa, aksjomaty czy kategorie. Tak np. byt logiczny i byt matematyczny. Lecz tak samo realny byt sam w sobie posiada swoje własne zasady. Kategorie bytowe tego co realne same są realnymi kategoriami. Ich sposób istnienia nie jest inny niż ten, iż są one determinującymi formami, prawami czy właśnie "kategoriami tego co realne". Podobnie także poznanie — jako szczególna sfera odniesienia bytu realnego do podmiotu możliwej obiektywizacji — posiada znowu swoje szczególne zasady, które jako zasady poznania nie są tymi samymi co zasady bytu realnego czy idealnego.

Nie oznacza to naturalnie, że pomiędzy tymi trzema dziedzinami zasad nie zachodziłaby żadna zgodność. Raczej jest oczywiste, że zasadnicze, tzn. aprioryczne poznanie tego co realne, jak i tego co idealne, może istnieć jedynie o tyle, o ile oba rodzaje kategorii bytowych pokrywają się co do treści z kategoriami poznania. O ile byt idealny i byt realny są racjonalne, musi tedy zachodzić owa identyczność.

Powyższa teza o identyczności — podstawowa teza filozofii teoretycznej — jest naturalnie ograniczona; a nawet, skoro w rachubę wchodzi krzyżowanie się trzech sfer, jej ograniczenie jest także potrójne. Obszar pokrywania się kategorii idealnych i realnych nie zbiega się z obszarem pokrywania się kategorii realnych i kategorii poznania; a ten zaś nie zbiega się z obszarem pokrywania się kategorii poznania i kategorii idealnych. Np. kategorie idealne i kategorie poznania pokrywają się w o wiele szerszym zakresie niż te ostatnie z realnymi. Odpowiada temu mniejsza irracjonalność bytu idealnego a większa realnego. Narzuca się myśl, iż w dziedzinie teoretycznej punkt ciężkości całościowego stosunku zasad spoczywa w bycie realnym. Tutaj bowiem posiadamy ową nadwyżkę kategorialnej określoności, która w stosunku poznawczym daje przedmiotowi absolutną przewagę. Podmiot poznający jedynie przedstawia i to jedynie w przybliżeniu. Przedmiot zaś pozostaje przy tym całkowicie nienaruszony.

W dziedzinie etycznej rzecz ma się inaczej. Również wartości są zasadami. Również w nich potrafilimy rozpoznać charakter "warunków możliwości", mianowicie możliwości fenomenów etycznych. Zatem należałoby oczekiwać, iż wartości są bezpośrednio etycznymi zasadami bytu realnego, bądź co najmniej zasadami sfery aktów, bowiem fenomeny te przynależą do etycznej rzeczywistości i aktualności.

Temu sprzeciwia się jednak fakt, iż fenomeny te na ogół wcale nie czynią zadość treści wartości, tak samo jej z jednej strony przeczą, jak z drugiej ją spełniają. Toteż, mimo całej odniesieniowości, materialna treść wartości odcina się, jako transcendentna, czysto idealna, od bytu realnego. Jej spełnienie w nim jest poniekąd jedynie przypadkowe, w każdym razie ze względu na nią jako zasadę niekonieczne. Ponadto, ogląd wartości postrzega ją zawsze i w każdym okolicznościach jako coś niezależnego od rzeczywistości i od urzeczywistnienia. Niezależność ta jest równie istotnym składnikiem jej absolutności jak niezależność od podmiotu i jego zapatrywań. Po prostu wartości w pierwszym rzędzie są bezwarunkowo jedynie idealnym bytem samym w sobie; a jeśli są zasadami, są z istoty jedynie zasadami właśnie sfery etycznie idealnej.

Bynajmniej nie jest to tautologia. Bycie czymś idealnym a bycie zasadą także tutaj nie jest tym samym. Sfera wartości nie wyczerpuje się na samoistnych wartościach istotnych. Obejmuje także wartości pochodne, a te również są czysto idealnymi istotnościami i istnieją niezależnie od rzeczywistości czy irrealności (np. cała sfera wartości instrumentalnych, wartości tego co użyteczne, której zależność od wartości istotnych sama jest idealnym stosunkiem istotowym). Nie są jednak one zasadami. Prawdziwe wartości istotne natomiast są zasadami sfery etycznie idealnej.

### c) Wartości jako zasady sfery etycznie aktualnej

Gdyby tedy przysługujący wartościom charakter zasad wyczerpywał się na tym, że są one zasadami sfery etycznie idealnej, to pozbawione byłyby właściwie wszelkiego praktycznie aktualnego znaczenia; tzn. zgoła nie byłyby

zasadami etycznymi. Ethos człowieka posiada charakter aktu, nie jest idealnym tworem, ani istotnością. Zatem istota wartości nie może też wyczerpywać się w istotności. Należy do ich istoty jako zasad ethosu, że transcendują sferę istotności i idealnego bytu samego w sobie i wkraczają we fluktuujący świat aktów etycznych. Muszą być one również zasadami sfery etycznie aktualnej.

To, jak dokonuje się to transcendowanie, pozostaje problemem metafizycznym, od którego możemy narazie abstrahować. Jest faktem, że ono się dokonuje. Po prostu istnieje świadomość wartości — pierwotne poczucie wartości — i ona jest decydująca dla wszelkiego moralnego sądu wartościującego, wszelkiego poczucia, dla poczucia odpowiedzialności i świadomości winy. Fenomen sumienia jest wyraźnym świadectwem dla aktualności wartości. Jeszcze wyraźniej występuje to przy właściwie transcendujących aktach, których jakości są przedmiotem sądu wartościującego, przy usposobieniu, woli, czynie. Zamiar, postanowienie, cel są koniecznie naznaczone wartościami — wartościami dóbr i stanów rzeczy; ale te są właśnie nie mniej aktualne i nie są obojętne dla moralnej jakości transcendujących aktów, w których zostają intencjonowane.

Cała sfera aktów etycznych przeprowadzona jest z punktu widzenia wartości. Determinowanie wychodzące od wartości jako zasad jest zgoła jej założeniem. Aczkolwiek dotyczyłoby to stosunku aktów transcendujących do wartości istotnie moralnych jedynie warunkowo, bowiem usposobienie czy wola potrafią być także przeciwwartościowe. Jednakże dla sądu wartościującego i spokrewnionych z nim aktów pozostają one warunkiem możliwości. W tym sensie więc wartości faktycznie są zarazem zasadami sfery etycznie aktualnej. I na tym polega ich swoista aktualność.

Po prawdzie jednak są one tym w bardzo odmiennym sensie niż w sferze idealnej, w której pozostają bezwzględnie najwyższymi determinantami, mocami decydującymi, wobec których nie istnieje żaden opór, którym wszystko tak samo podlega jak kategoriom w sferach teoretycznych. Można by bez przesady powiedzieć: wartości są kategoriami sfery etycznie idealnej. Nie można jednak powiedzieć: wartości są kategoriami sfery etycznie aktualnej. Tutaj rola ich jest innego rodzaju i na tym zasadza się ich różność względem kategorii. Tutaj wartości nie są już bezwzględnymi determinantami, absolutnie panującymi mocami. Tutaj nie wszystko jest im podległe; akty podmiotu poddają się im nie bez oporu, posiadają bowiem swoje własne prawa aktualizacji, determinanty innego rodzaju. Pożądanie ukazuje jeszcze pewną naturalną prawidłowość w swym odniesieniu do wartości dóbr — przynajmniej o ile poczucie ich wartości jest obecne. Wyższe formy dążenia ukazują jednak dalece większą wolność wobec wyższych wartości, nawet kiedy wartości te są wyraźnie odczute lub strukturalnie całkowicie rozpoznane. Wola może także sprzeciwiać się świadomości wartości. To samo dotyczy wewnętrznego zachowania, usposobienia.

Należałoby założyć, że przynajmniej sąd wartościujący (łącznie z fenomenami sumienia) będzie bezwarunkowo opanowany przez wartości. Również jednak to okazuje się słuszne jedynie w granicach każdorazowej świadomości wartości; ta zaś jest ograniczona przez swe "zawężenie", zawsze wycina jedynie

pewien fragment z dziedziny wartości. I jedynie wartości przypadające na ów wycinek są każdorazowo dla sądu wartościującego "aktualne", tzn. determinujące, "przemawiają" w sumieniu, określają wewnętrzne ustosunkowanie się człowieka do życia.

Wartości etyczne nie są więc bez ograniczenia zasadami świadomości moralnej i jej aktów, lecz jedynie warunkowo. Dodatkowe warunki, które czynią z nich zasady, znajdują się ze swej strony nie w świecie wartości, ani nie w sferze idealnej, lecz w heterogenicznej względem nich prawidłowości świadomości moralnej. Prawidłowość ta spełnia funkcję selektora wartości. Stanowi ona o podstawowej różnicy między wartościami a kategoriami.

Wartości, jeśli idzie o siłę determinowania, są z jednej strony słabsze niż kategorie. Nie panują one bezwarunkowo, kształtują fenomeny, do których się odnoszą, nie w pełni na swój obraz; nie posiadają z siebie siły, by zdobyć sobie posłuch w sferze aktów, lecz zdane są na to, by wstawiła się tam za nimi inna siła. Jednak siła ta nie zawsze jest obecna; a tam gdzie jest obecna, przynależy do sfery aktów.

Z drugiej znów strony, wartości są nawet silniejsze niż kategorie. Kategorie zawładają bytem bez żadnego oporu. Podlegające im zjawiska nie posiadają jakiejś własnej prawidłowości obok prawidłowości kategorii. Pozostają one w swej dziedzinie samowładnymi mocami. Natomiast wartości, o ile w ogóle wywalczą sobie posłuch, muszą wywalczać go przeciw istniejącemu już uformowaniu; znajdują w nim opór, wprowadzają pasywny, bierny, jednak przecież trwały i nieusuwalny. A jeśli tylko zdobywają sobie posłuch, zabudowują istniejące kategorialne uformowanie aktów nową, wyższą formacją, która konstituuje się na nim niejako jak na materii. Wartości są w innym, acz właściwszym sensie, zasadami twórczymi. Mogą one nawet przetwarzać niebyt w byt. *Generatio ex nihilo*, która zresztą we wszystkich dziedzinach bytu jest niemożliwa, tutaj staje się możliwa.

Tendencję do twórczego oddziaływania posiadają wszystkie wartości etyczne. Bycie zasadami etycznej sfery aktowej leży zasadniczo w istocie ich wszystkich. To, że nigdy wszystkie nie stają się zasadami, ma swą przyczynę nie w nich — chyba że co najwyżej negatywnie, o ile brak im kategorialnej siły determinacji — lecz w samej sferze aktów. Ów podstawowy stosunek między zasadami aksjologicznymi a moralną świadomością stanowi właściwą istotę fenomenowi etycznego. Gdyby akty podmiotu podlegały wartościom tak jak kategoriom, których prawidłowości musiałyby być ślepo posłuszne, to ich istota nie różniłaby się zasadniczo od istoty procesów przyrodniczych; wartości same byłyby tedy zgola kategoriami bytu, tyle że takimi o wyższym porządku strukturalnym, byłyby w prostej linii kontynuacją świata kategorii ontologicznych. Oznaczałoby to zniesienie fenomenowi etycznego jako pewnej sfery aktowej swobodnego, nie ontologicznego, rodzaju. Nie można by też wówczas powiedzieć, że wartości pierwotnie przynależały do sfery idealnej; byłyby przecież one wtedy tak samo pierwotnie urzeczywistnione w realnych aktach podmiotu moralnego. Wola i usposobienie dostosowałyby się wówczas do wszystkich bez wyjątku wartości, bycie złym obok bycia dobrym byłoby wykluczone. Zaś przeciwieństwo — stosunek napięcia między faktycznym postąpieniem osoby a ideą postę-

powania właściwego — na którym w swej istocie polega właśnie aktualność, zostałoby unicestwione.

#### d) Wartości jako zasady sfery etycznie realnej

Możliwość postępowania przeciwwartościowego używa wartościom — jako zasadom aktów — specyficznego, im tylko właściwego charakteru aktualności. Objawia się on zaś w tym, iż odniesienie nie przestaje zachodzić w obszarze niezgodności (jak w przypadku kategorii), lecz w pełni pozostaje w mocy, a nawet nabiera intensywności w *sui generis* fenomenie napięcia. Jest to, metafizycznie mówiąc, stosunek napięcia dwóch heterogenicznych rodzajów zasad, koegzystencja w zgola jednym świecie determinacji ontologicznej i aksjologicznej. Ów jeden świat, widownia napięcia, rozbieżności i ciągle nowego rozstrzygnięcia, jest w pierwszym rzędzie sferą aktów świadomości moralnej, w drugim zaś realnym światem w ogóle. Doń bowiem przynależy świadomość moralna, weń jest ona jako jego ogniwo włączona i nań w swych transcendentnych aktach wywiera wpływ.

Wraz z tym poruszony zostaje już trzeci, metafizycznie rozstrzygający, charakter wartości jako zasad. Są one również zasadami tego co rzeczywiste, sfery etycznie realnej. Osiągają pośrednio, poprzez sferę aktów, możliwość współkształtowania — na równi z kategoriami ontologicznymi — także tego co realne. Czynią to co prawda jedynie w ograniczonym zakresie, bowiem zasięg działania ludzkiej aktywności jest w porównaniu z czasoprzestrzennymi wymiarami świata niewielki.

Tutaj nie chodzi jednak o kosmiczny zakres, lecz o to co jakościowe, o poziom samego formowania kategorialnego. W najbliższym otoczeniu rozkwita tu świat tworów, który nie ma sobie podobnego w naturze, kosmos w kosmosie, złożony w ontycznie realnej całości, przez nią niesiony, tysiącokrotnie zależny od jej uniwersalnych zależności, a jednak strukturalnie ją przewyższający, autonomiczny, z własnymi, nie użyzwanymi jej, prawami.

Świat etycznie realny nie jest jedynie światem podmiotu moralnego z jego aktami, jest również światem jego żywych dzieł i jego ciągle twórczej działalności. Podmiot bowiem nie jest sam, nie egzystuje bynajmniej jako odosobniony. Zaś każda wspólnota ma już w sobie uformowania, które stworzone są z punktu widzenia wartości — od efemerycznych sytuacji chwilowych aż po trwałe, powszechne formy życia, od najbardziej osobistego stosunku uczuciowego aż po własne życie historyczne narodów i ich wspólnot.

Wszystko to, co zostało powiedziane o etycznej sferze aktów *mutatis mutandis* przenosi się na etyczną rzeczywistość. Również wobec niej wartości mają ograniczenie determinujący stosunek. Również wewnątrz niej nie są określającymi w sposób konieczny, nie zdobywają uznania bez oporu. Wartości pozostają ciągle zasadami jedynie dla wycinka sfery etycznie realnej, zależnie od ethosu epoki, który wyświęca je w "zawężeniu" własnego widzenia wartości — według praw, które nie są prawami świata wartości. I tak warunkowość ich bycia zasadami jest tu jeszcze większa, bowiem sfera aktów jest członem

pośredniczącym. Realizacja wartości w życiu, tam gdzie nie jest "przypadkowa", dokonuje się drogą poprzez świadomość wartości, poprzez usposobienie, wolę i czyn. Jedynie tam, gdzie osobowy byt wraz ze swą dążnością wstawi się za postrzeżoną wartością, może ona zostać twórczo zrealizowana. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę pośredniczenie sfery aktualnej jako dalszy moment warunkowości, jeśli uwzględni się ją w sposobie, w jaki wartości w ogóle dochodzą do tego, by być ontycznie-realnymi zasadami formującymi rzeczywistość, to potwierdza się tu akurat twierdzenie, iż wartości — pomimo swej bezsilności w zdobywaniu sobie posłuchu — w swym rodzaju przewyższają przecież siłą determinacji kategorie bytowe, konstytutywnie przeciwstawiając się na arenie świata determinacji tych kategorii. O ile zawiera się w nich jako wartościach w ogóle jakaś tendencja ku temu co realne, to jest to owa tendencja, by uformowany już kategorialnie świat, poczynając od jego najwyższych tworów realnych, bytów osobowych, formować jeszcze bardziej wznwyż, by wykształcać go wznwyż na ich obraz, obraz idealnych istotności.

#### e) Teleologiczna metafizyka wartości a etyczny fenomen wartości

W toku powyższych rozważań co krok odczuwa się wyraźnie, iż za całym tym stosunkiem sfer i usytuowaniem się w nich wartości otwiera się cały gąszcz problemów metafizycznych. Rozstrzygnięcie o tym, jak dalece dałyby się one śledzić, gdzie myśl mogłaby natknąć się na granice racjonalności, które wszędzie tu czają się w głębi, nie jest sprawą etyki, lecz metafizyki ogólnej.

Stosunek determinacji ontologicznej i aksjologicznej — chociaż nie pod tą nazwą — jest starą kwestią sporną. Wielu myślicieli, w słusznym poczuciu zagadkowej wyższości kategorialnej wartości nad zasadami bytu, przyznawało pierwszeństwo w systemie właśnie wartościom. I tak, Platon jako pierwszy, wynosząc ideę dobra na szczyt świata idei, pozwolił jej "wyrastać ponad byt siłą i powagą"; podobnie Arystoteles w zasadzie  $\nu\omicron\upsilon\sigma$  jako najwyższej doskonałości i  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ; podobnie stoicy w podwójnym pojęciu logosu jako prazasady moralnej a jednocześnie kosmicznej; podobnie mistrzowie scholastyki, o ile uważali *ens realissimum* i *ens perfectissimum* za identyczne. Jednakże nie inaczej i Kant, choćby ze swym prymatem rozumu praktycznego, jak też Fichte i Hegel, którzy oparli na tym teleologiczną dialektykę rozumu światowego. Wszędzie, tyle że w odmiennej formie, podstawowa zasada aksjologiczna przyjęta jest za podstawę całości.

Ta metafizyka wartości, choć wydaje się nam tak czcigodna, stanowi wszelako pogwałcenie problemu wartości, a nawet etyki. Ba, jest ona za poznaniem człowieka w jego usytuowaniu we wszechświecie. Jeśli istnieje w świecie powszechna, realna teleologia wartości, to wszystko co rzeczywiste z istoty podlega wartościom-zasadom, opiera się na nich jako na swych zasadach konstytutywnych. Wówczas jednak wartości są bezpośrednio kategoriami ontologicznymi i jako takie bezwarunkowo realizowane. Człowiek zaś, ze swą sferą aktów, zostaje z owego zasadniczego stosunku wyeliminowany, jest zbędny.

Wartości urzeczywistniają się również bez udziału jego świadomości wartości i bez jego przyczyniania się. Proces światowy jest wówczas zgola procesem stawania się tego co wartościowe, niesie w sobie usprawiedliwienie siebie samego przed trybunałem wartości. Proces ten, oglądany w całości, jest ciągle żywą teodyceą.

Teodycea, choćby była metafizyczną potrzebą umysłu, etycznie pozostaje nieuprawniona. Usprawiedliwianie zła w świecie jest przedsięwzięciem opaczonym. Zła usprawiedliwić nie można i usprawiedliwiane być nie powinno. Czyń wartośćiowym to, co wartościom przeciwne, to fałszować wartości. Jak długo istnieje w świecie realnym to co przeciwwartościowe, stanowi ono żywy dowód tego, iż wartości etyczne nie są wprost kategoriami bytu, lecz jedynie w sposób bardzo ograniczony. Zaś to, że sfera aktów świadomości etycznej odgrywa przy tym rolę zapośredniczącą, można równie ewidentnie wywnioskować z faktu samego — świadomego wartości — chcenia i działania. Zadanie człowieka w świecie, jakkolwiek nie byłoby ono ograniczone, możliwe jest jedynie wówczas, kiedy istnieją wartości, które bez jego udziału pozostają irrealne. Z takim zadaniem zaś związane jest szczególne usytuowanie i godność człowieka w świecie, jego odmienność pośród innych istot, które nie są współtwórcami w procesie stwarzania.

Teoria wartości dotyka tu rzeczywiście podstawowego problemu metafizycznego. Wyrażając to poprzez stosunek sfer, można ów stan rzeczy określić następująco: w dziedzinie teoretycznej sfera idealna jest tą, która pośredniczy między sferą aktualną a realną, zaś w dziedzinie praktycznej sfera aktualna pośredniczy między idealną a realną. W przypadku pierwszym, określoności źródłowe znajdują się w tym co ontycznie realne, a zapośredniczenie ich podmiotowi staje się poznaniem rzeczywistości; w drugim, określoności znajdują się pośród istotności idealnych, a ich przeniesienie w rzeczywistość jest sprawą postrzegającego wartości, chcącego i działającego podmiotu, a ponadto przecież sprawą każdego, nawet jedynie wewnętrznego, oceniającego ustosunkowania się.

Naiwny pogląd na świat postrzega świat antropocentrycznie; wszystko kręci się wokół człowieka, on stanowi jądro wszechbytu. Pogląd krytyczno-naukowy tworzy w odniesieniu do tamtego antytezę: człowiek jest pyłkiem we wszechświecie, efemeryczną, znikomą formą zjawiskową. Etyka dokonuje syntezy obu ekstremów: kosmiczna znikomość człowieka nie jest ostatnim słowem, prócz ontologicznej istnieje jeszcze aksjologiczna determinacja świata, a w tej człowiek odgrywa istotną rolę. Jego znikomość zostaje tutaj zniesiona — bez przywracania antropocentrycznej manii wielkości. Człowiek, znikomy we wszechświecie, jest wszelako swego rodzaju potęgą, jest nosicielem wyższej zasady, twórcą sensowności i wartościowości w świecie rzeczywistym, pośrednikiem wyższych wartości na świat realny. Natura skrzepowana jest swoimi prawami, on jeden niesie w sobie prawo wyższe, mocą którego "tworzy" w świecie, a dokładniej, które to, co ono wyznacza w swej idealności, tworzy poprzez niego, poprzez niego przeprowadza z niebytu w byt.

Tę rehabilitację człowieka nazwać można cudem fenomenu etycznego, tym, co w nim podniosło, co mianowicie wynosi człowieka ponad jego nagie



istnienie w świecie. Słowa Kanta o "prawie moralnym we mnie", które doniosłością dorównuje "niebu gwiazdzystemu nade mną", dają wyraz uzasadnionemu patosowi samoświadomości etycznej.

Tym bardziej jednak wskazane jest, by metafizykę tej doniosłej perspektywy utrzymać w ściśle krytycznych granicach. Nie wylania się z niej ani ontologicznie realny priorytet determinacji aksjologicznej, ani prymat rozumu praktycznego. Wszystko, co rzeczywiście się wylania, to aksjologiczny prymat sfery idealnej — w przeciwieństwie do ontologicznego prymatu sfery realnej.

#### Przypisy:

1. Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, Ks. II.
2. Por. Platon, *Lyziś*, 219 C - 220 B.
3. Jak dalece epoka nasza możliwość takiego powrotu zawdzięcza podstawowym ustaleniom etyki Schelerowskiej, nie muszę, wobec tego co już wyżej zostało powiedziane, dowodzić. To jednak, że ustalenia te nie mogły powieść się inaczej niż poprzez krytykę tez Kantowskich, mogło mieć swą podstawę we wskazanej perspektywie historycznej
4. Przeciw wprowadzonemu tu pojęciu bytu samego w sobie podniosło się swego czasu — przy pierwszym wydaniu tej książki — istne larum krytyki. Atak jednakże nie utrafił w żaden z rozwinętych tu punktów. Lwia część wysuniętych zarzutów polegała na grubym pomieszaniu z Kantowską "rzeczą samą w sobie". Inne nieporozumienia brały byt sam w sobie za coś substancjalnego bądź przynajmniej za coś istniejącego w sposób izolowany samo dla siebie. Przed wszelkimi tego rodzaju pomieszaniem trzeba tu stanowczo ostrzec. "Byt sam w sobie" oznacza raczej coś całkiem prostego, zgoła niezbitego: niezależność od zapatrywania się podmiotu — nie mniej i nie więcej.
5. Por. *Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 2, § 61 i § 72.
6. Najbardziej bodaj przekonująco w 1 Części *Badań logicznych* Husserla
7. Przez sferę "aktualną" rozumiany jest w obu dziedzinach obszar fenomenalny aktów transcendentnych, a więc w dziedzinie teoretycznej aktów poznania, w etycznej aktów woli, usposobienia i działania. Co do usytuowania sfery idealnej por. też *Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 2., § 27 c.
8. Pojęcie znane z pism Nietzschego; por. też Scheler *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* 1909 (wyd. pol. *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977). Właśnie Nietzsche jest dla przedstawianego stanu rzeczy pouczający. Twierdząc, że istniałoby zafalszowanie wartości, zadaje on kłam faktycznie proklamowanemu relatywizmowi wartości.
9. Por. *Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 2, § 27 i § 28.

Z niemieckiego przełożył Jacek Filek

Nicolai Hartmann, *Ethik*, 4., unveränderte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1962, V. Abschnitt: *Vom Wesen der ethischen Werte*, s. 119-170.

Paul Ricoeur

## ŻYCIE W POSZUKIWANIU OPOWIEŚCI

Jest rzeczą znaną i często powtarzaną jako przysłowie, że życie ludzkie jest czymś w rodzaju opowieści. Mówimy o historii czyjegoś życia, opisując jego dzieje od narodzin do śmierci. A jednak sprowadzanie życia do takiej historii nie wydaje się całkiem oczywiste. Jest to tylko porzekadło, które musi być poddane krytycznemu wątpieniu. Dorobek wiedzy, jaką w ostatnich dekadach uzyskaliśmy na temat opowieści, jest efektem metodycznej pracy, w której wątpienie to odegrało właściwą sobie rolę. I wydaje się, iż dzięki temu ustalono dystans między życiowym doświadczeniem a opowieścią, dla której zastrzeżone zostały granice fikcji. W pierwszym rzędzie zamierzam przekroczyć granice tej zastrzeżonej strefy i podjąć wysiłek ponownego przemyślenia — od innej strony — owej nadmiernie uproszczonej i zbyt dosłownie pojmowanej relacji między opowiadaną historią a życiem. Nie jest bowiem tak, że fikcja pomaga kształtować ludzkie życie rozumiane w sensie biologicznym. Raczej skłonny jestem odwołać się do maksymy Sokratesa, który powiada, że życie nie przemyślane nie jest warte, aby je przeżyć.

Na początku swoich rozważań, w chwili przekraczania owej bariery krytycyzmu, chciałbym przytoczyć uwagę jednego z komentatorów: historie są opowiadane, a nie przeżywane, życie zaś jest przeżywane, a nie opowiadane. Aby rozjaśnić sens relacji między życiem i opowieścią należałoby zatem przebadać najpierw akt opowiadania jako taki.

Teoria narracji, którą zamierzam przedyskutować, jest stosunkowo świeżej daty. Zapoczątkowali ją rosyjscy i czescy formalści w latach dwudziestych i trzydziestych oraz francuscy strukturaliści lat sześćdziesiątych naszego wieku. Ma ona jednak również starożytny rodowód. Pewne przesłanki tej teorii dadzą się odnaleźć w *Poetyce* Arystotelesa. To prawda, że wyróżnił on tylko trzy gatunki literackie: epos, tragedię i komedię. Mimo to, jego analizy dotyczą kwestii na tyle ogólnych i formalnych, że pozwala to na ich transpozycję w duchu nowoczesnym. Ze swej strony, właśnie z arystotelesowskiej *Poetyki* zaczerpnąłem kluczowe pojęcie "zawijzywania fabuły" tj. greckiego *mythos*, które oznacza zarazem fabułę (w sensie historii wyobrażonej), jak i opowieść (w sensie historii dobrze skomponowanej). W tym drugim znaczeniu *mythos* służy mi za przewodnika. Z tego właśnie pojęcia opowieści (jako akcji skomponowanej w pewną historię) spodziewam się wydobyć wszystkie elementy potrzebne mi do reformułowania relacji między życiem i opowieścią.

To, co Arystoteles nazywa opowieścią, nie jest strukturą statyczną, lecz procesem zmierzającym do scalenia, procesem, który — jak postaram się dalej



wykazać — spełnia się tylko przy udziale czytelnika, lub widza, czyli z y w e g o odbiorcy opowiadanej historii. Przez proces scalania rozumiem pracę nad kompozycją, która nadaje dynamiczną tożsamość opowiadanej historii. To, co opowiedziane, jest określoną konkretną historią, którą cechuje zupełność i jedność. Ten właśnie proces strukturalizacji akcji opowieści chcę teraz przeanalizować.

## Zawiazywanie fabuły

Najogólniej proces zawiązywania fabuły da się zdefiniować jako proces syntezy różnorodnych elementów. Jakie elementy podlegają tej syntezie? Przede wszystkim, synteza oznacza powiązanie rozmaitych wydarzeń i przypadków w jedną, skończoną historię. Z tego względu, opowieść służy do scalania wielu elementów historii i zagwarantowania jej j e d n o ś c i, lub inaczej: przekształca wielość wydarzeń w j e d n ą h i s t o r i ę. W jej ramach pojedyncze wydarzenie traci swój wyłącznie przypadkowy charakter. Nie jest już tylko tym, co się po prostu zdarzyło, lecz tym, co przyczynia się do narastania ciągu narracji — zarówno od początku, jak i do końca opowieści. Odpowiednio do tego, opowiadana historia jest zawsze czymś więcej niż tylko wyliczeniem — w porządku następstwa lub serii — wydarzeń lub przypadków. Jest ich uporządkowaniem w pewną dającą się zrozumieć całość.

Opowieść jest syntezą także w innym znaczeniu. Gromadzi i porządkuje tak różnorodne elementy jak: niezamierzone okoliczności, nagłe odkrycia bohaterów lub ofiar akcji, przypadkowe i zaplanowane spotkania, współdziałanie aktorów, którzy stają się stronami konfliktu bądź porozumienia, środki i sposoby działania, które okazują się skuteczne lub chybają celu, wreszcie — nieprzewidziane rozwiązania różnych wątków akcji. Zebranie razem wszystkich tych współczynników w jedną, pojedynczą historię, czyni opowieść całością, o której da się powiedzieć, że jest zarazem harmonijna i dysharmonijna (i dlatego można mówić o jej harmonijnej dysharmonii lub dysharmonijnej harmonii).

Zbliżamy się do zrozumienia całej tej kompozycji w procesie ś l e d z e n i a historii. Jest to operacja niezwykle złożona. Grają w niej pewną rolę nasze oczekiwania takiego lub innego rozwoju wydarzeń w ramach opowieści — te oczekiwania sprawdzamy w miarę postępu akcji, aż po zamykającą ją konkluzję. Wspomnę na marginesie, iż powtórne prześledzenie jakiejś historii jeszcze wyraźniej ujawnia ten akt syntezy dokonujący się za sprawą kompozycji — jesteśmy wówczas mniej zaskoczeni nieoczekiwanymi aspektami akcji i bardziej uważnie obserwujemy jej rozwój w kierunku końcowego rozwiązania.

Na koniec, zawiązywanie fabuły jest syntezą różnorodnych elementów w jeszcze głębszym znaczeniu. Dotyczy ono czasowości charakterystycznej dla kompozycji narracyjnej, o czym za chwilę będzie mowa. Zaznaczę tu tylko, że w każdej opowiedzianej historii występują dwa rodzaje czasu: z jednej strony, czasu dających się wyodrębnić członów pewnej serii wydarzeń — otwartej i teoretycznie niedookreślonej (bowiem zawsze możemy pytać: i co dalej?, co dalej?); z drugiej strony, opowiedziana historia przedstawia inny aspekt czasu

scalonego, wyrażający się w kulminacji lub domknięciu akcji, dzięki czemu opowieść zyskuje określoną, sobie właściwą budowę (konfigurację) złożoną z różnych elementów. W tym sensie, z czasowego punktu widzenia, komponowanie historii polega na zarysowaniu schematu takiej budowy (konfiguracji) na bazie następstwa wydarzeń.

Już w tym momencie możemy się domyślać, jaką wagę ma tego rodzaju sposób interpretacji historii w aspekcie czasowości. Czas jest bowiem dla nas zarówno tym, co przemija i odplywa w przeszłość, jak i tym, co trwa i pozostaje. Do tej kwestii jeszcze powrócimy. Poświęćmy tymczasem chwilę uwagi charakterystyce opowiadanej historii jako czasowej całości i aktowi poetyckiemu jako pośrednikowi między czasem upływającym i czasem w znaczeniu trwania. Jeśli wolno nam mówić o czasowej tożsamości historii, to wynika z tego, że owa tożsamość zasadza się na tym, co trwa i pozostaje, niejako poprzez (przekraczając) to, co przemija.

Z tej analizy historii jako syntezy różnorodnych elementów możemy wyciągnąć trzy wnioski co do jej cech charakterystycznych: po pierwsze, o pośredniczącej roli narracji między wielością wydarzeń a jednością opowieści; po drugie, o prymacie harmonii nad dysharmonią; po trzecie, o swego rodzaju rywalizacji między następstwem a spójnym układem (konfiguracją) wydarzeń.

Chciałbym dorzucić pewien epistemologiczny komentarz do tezy na temat zawiązywania fabuły jako syntezy różnorodności. Chodzi tu o specyficzny rodzaj z r o z u m i a ł o ś c i (inteligibilności), jaki należy przypisać owej operacji scalania — budowaniu akcji (konfiguracji). Arystoteles nie wahał się twierdzić, że każda dobrze opowiedziana historia c z e g o ś u c z y. Co więcej, uważał, iż opowieść odślania uniwersalne aspekty ludzkiej kondycji i z tego względu poezja jest bardziej filozoficzna od historii, gdyż ta ostatnia zbyt jest pochłonięta przypadkowymi, anegdotycznymi aspektami ludzkiego życia. Cokolwiek by można powiedzieć o relacji między poezją a historią, pewne jest, iż tragedia, epos i komedia, by zacytować tylko gatunki znane Arystotelesowi, prezentują pewien sposób rozumienia, który trzeba nazwać rozumieniem narracyjnym. Jest ono bliższe praktycznej mądrości sądów moralnych niżeli twierdzeniom naukowym, lub ogólniej: niż wiedzy teoretycznej. Da się to unocnić w prosty sposób. Etyka, w pojęciu Arystotelesa, a także naszym współczesnym, wypowiada się w sposób abstrakcyjny na temat relacji między dążeniem do szczęścia i praktykowaniem cnoty. Funkcją poezji, w jej narracyjnej i dramatycznej formie, jest poruszenie wyobraźni przez przedstawienia różnych ludzi działających w taki sposób, aby mogły pełnić funkcję e k s p e r y m e n t u m y ś l o w e g o, dzięki któremu uczymy się odkrywać powiązania między etycznym aspektem ludzkich postaw a szczęściem i nieszczęściem. Za pomocą poezji odkrywamy, jak "odmiany losu" wynikają z takiego lub innego postępowania — zgodnie z konstrukcją fabuły opowiadania. Właśnie dzięki obeznaniu z typami narracji w naszym kulturowym dziedzictwie umiemy łączyć idee cnot, lub lepiej: wzorców doskonałości, z pojęciami szczęścia lub nieszczęścia. Te "lekcje poezji" konstituują owe "uniwersalia", o jakich wspomina Arystoteles. Są to jednak uniwersalia niższej rangi niż powszechniki teoretyczne, czy ogóły logiczne. Niemniej, musimy w tym wypadku mówić o rozumie-

niu — tyle, że w arystotelesowskim sensie *fronesis* (łac. *prudencia*). W tym sensie wolno mi mówić o rozumieniu fronetycznym w odróżnieniu od rozumienia teoretycznego. Narracja ma do czynienia z pierwszym, a nie drugim rodzajem rozumienia.

Ten epistemologiczny komentarz do naszych analiz opowieści oferuje z kolei liczne założenia dla współczesnej narratologii, które pozwolą jej ukonstytuować się jako nauce o narracji. Moim zdaniem, takie przedsięwzięcie, oczywiście całkowicie uprawnione, może być jednak usprawiedliwione tylko w tej mierze, w jakiej samo p o z o r u j e rozumienie narracyjne, umieszczając je zawsze na pierwszym planie. Dzięki temu pozorowaniu staje się możliwe wydobycie na światło dzienne s t r u k t u r g ł ę b o k i c h, nieznanym tym, którzy opowiadają lub śledzą historie. I dzięki temu również narratologia może się wznieść na ten sam poziom racjonalności, który przysługuje językoznawstwu, lub filozofii języka. Charakteryzując ten typ racjonalności, właściwy dla współczesnej narratologii, jako zdolność pozorowania, na wtórnym poziomie dyskursu, tego, co od dziecka znamy i rozumiemy jako historie, bynajmniej nie dyskredytuje tego nowoczesnego przedsięwzięcia badawczego. Po prostu umieszcza je w hierarchii poszczególnych stopni poznania.

Mógłbym też przywołać inny, poza Arystotelesem, bardziej zbliżony do nowoczesnego, model myślenia. Kant np. w *Krytyce czystego rozumu* ustanawia relację między schematami i kategoriami. Podobnie jak u Kanta schematyzm jest twórczym rdzeniem dla kategorii, a kategorie są zasadami porządku w obrębie rozumienia, tak też zawiązywanie fabuły stanowi twórczy rdzeń opowiadania, a narratologia jest racjonalną rekonstrukcją reguł rządzących aktywnością poetycką.

W tym sensie narratologia jest nauką, która posiada własne wymogi: zmierza do rekonstrukcji logicznych i semiotycznych warunków koniecznych, jakie obowiązują, zgodnie z regułami przekształceń, w tworzeniu opowieści. Stawiam zatem tezę, która nie zakłada żadnej wrogości wobec narratologii i ogranicza się wyłącznie do twierdzenia, że stanowi ona wtórny przypadek dyskursu. Poprzedza go zawsze narracyjne rozumienie, którego źródłem jest wyobraźnia twórcza.

Cała moja analiza mieści się więc w obrębie tego pierwszego porządku rozumienia narracyjnego.

Zanim powrócę do kwestii relacji między opowieścią a życiem, chcę dodać jeszcze jeden komentarz, który pozwoli przybliżyć się do głównego tematu.

Możemy mówić, jak sądzę, o swego rodzaju *ż y c i u* samej aktywności narracyjnej, która wyraża się w pojęciu tradycji charakteryzującej schematy opowieści.

Jeżeli mówimy, że schemat opowieści ma swoją własną historię i że ta historia nosi na sobie piętno tradycji, to w żadnym razie nie oznacza to apologii tradycjonalizmu, w sensie biernej transmisji martwych wzorów. Przeciwnie, tradycję rozumiem jako żywą transmisję innowacji, które zawsze mogą być na nowo zaktualizowane przez nawiązanie do najbardziej twórczych elementów sztuki poetyckiego komponowania. To zjawisko związane z tradycją jest kluczem do zrozumienia funkcji modeli narracyjnych i w konsekwencji — ich

identyfikacji. Dla ukonstytuowania się tradycji konieczne są dwa czynniki: innowacja i utrwalenie. Dzięki tendencji do utrwalenia możemy opisać — po fakcie modele wyznaczające typologię związków fabularnych, co pozwala nam uporządkować historię gatunków literackich. Nie możemy jednak tracić z oczu faktu, iż modele te nie są idealnymi istotami, ale wywodzą się z utrwalonej historii, której początki uległy zatarciu. Jeśli jednak utrwalenie pozwala nam zidentyfikować dane dzieło jako np. tragedię, powieść, lub utwór dydaktyczny, dramat społeczny, lub inny typ literatury, to taka identyfikacja nigdy nie jest wyczerpująca ze względu na to, co zostało utrwalone w tradycji. Musi brać pod uwagę opozycyjne stanowisko innowacji. Dlaczego? Ponieważ modele powstające w wyniku wcześniejszej innowacji stanowią rodzaj przewodników dla późniejszych eksperymentów w dziedzinie narracji. Reguły zmieniają się pod wpływem innowacji, ale zmieniają się powoli, a nawet opierają się zmianom z powodu przeciwnego im procesu utrwalania. Innowacja zostawia więc pole dla tradycji. Zawsze istnieje miejsce dla innowacji w tej mierze, w jakiej to, co wytworzone, w ostatecznym sensie poetyckiego *poiesis*, jest zawsze konkretnym utworem — t y m o t o jednostkowym dziełem. Reguły ustanawiające rodzaj gramatyki rządzącej kompozycją innych dzieł są nowe dopóty, dopóki same z kolei nie staną się typowymi. Każde dzieło jest wytworem oryginalnym, nowym bytem w królestwie dyskursu. Ale nie mniej prawdziwe jest twierdzenie przeciwne: innowacja pozostaje przedsięwzięciem rządzo- nym regułami, a twór wyobraźni nie rodzi się z niczego. W taki lub inny sposób dotyczy to modeli odziedziczonych przez tradycję, ale nie dotyczy zmieniających relacji między tymi modelami. Rozstrzygnięcie dylematu rozciąga się pomiędzy krańcami: niewolniczego naśladownictwa oraz wykalkulowanego odstępstwa, przechodząc poprzez wszystkie stopnie uporządkowanych odchyleń od ustalonych schematów. Popularne bajki, mity i tradycyjne opowieści z reguły bliższe są naśladownictwu. Dlatego są ulubionym polem badań dla strukturalizmu. Ale w miarę jak oddalamy się od tej dziedziny tradycyjnych postaci narracji, odstępstwa przeważają nad regułami. Współczesna powieść np. w znacznym stopniu i zakresie da się zdefiniować jako anty-powieść, ponieważ same reguły powieściowe stają się w niej przedmiotem eksperymentu. Cokolwiek można by powiedzieć o tego rodzaju dziełach, możliwość wykraczania poza reguły jest zawarta w relacji między utrwalaniem a innowacją. Ta zaś relacja konstytuuje tradycję. Zmienność stosunków między obydwoma biegunami sprawia, że wyobraźnia twórcza ma swoją historię i decyduje o żywotności narracyjnej tradycji.

## Od opowieści do życia

Teraz możemy zmierzyć się z paradoksem, który nam przedłożono: historie są opowiadane, życie jest przeżywane. Wydaje się, że fikcję i życie oddziela nieprzekraczalna przepaść.

Zanim spróbujemy zbudować nad nią pomost, musimy starannie zrewidować sens użytych w tej paradoksalnej sentencji terminów.

Pozostaniemy przez chwilę przy opowieści fikcyjnej i zobaczymy w jaki sposób prowadzi nas z powrotem ku życiu. Stawiam tezę, że proces komponowania lub budowania (konfiguracji) opowieści nie jest dopełniony w tekście, ale dopełnia się po stronie czytelnika. I pod tym warunkiem, za sprawą opowieści, dochodzi do odbudowy (refiguracji) życia. Mówiąc dokładniej: sens lub doniosłość opowieści rodzi się na przecięciu świata tekstu i świata czytelnika. Akt lektury staje się więc momentem krytycznym całej analizy. Na nim opiera się możliwość przekształcania (transfiguracji) doświadczenia czytelnika przez opowieść.

Podkreślmy z naciskiem użyte wyżej terminy: świat czytelnika i świat tekstu. Mówiąc o świecie tekstu akcentujemy charakterystyczną dla każdego dzieła literackiego zdolność otwierania horyzontu możliwego doświadczenia — jakby rzutowania przed siebie świata, w którym dałoby się żyć. Tekst nie jest czymś w sobie zamkniętym. Jest projekcją nowego *universum*, różnego od tego, w którym przywykliśmy żyć. Przystosować do tekstu — świata, to wejść w obręb horyzontu świata otwartego przez tekst — świata, w którym mieszczą się działania, charaktery i wydarzenia opowiedzianej historii. W rezultacie czytelnik odkrywa, że przynależy jednocześnie do dwóch światów: tego, w którym rozwija rzeczywistą działalność, oraz tego, którego doświadcza mocą wyobraźni. Horyzont oczekiwania i horyzont doświadczenia nieustannie się spotykają i nawzajem zderzają. Gadamer mówi o "fuzji horyzontów", jako koniecznym warunku rozumienia tekstu.

Zdaję sobie dobrze sprawę, że krytyka literacka obstaje przy starannym rozróżnieniu między tym, co przynależy do tekstu i tym, co poza niego wykracza. I wszelkie dociekania dotyczące językowego *universum* uważa za zewnętrzne względem swego tekstu, który jest przedmiotem jej zainteresowania. Wynika z tego, że analiza tekstu winna rozciągnąć się tylko do granic tekstu i nie wolno uczynić żadnego najmniejszego kroku poza to, co mieści się w jego granicach. Jednakże według mnie, rozróżnienie tego, co "wewnątrz" i tego, co "na zewnątrz" jest po prostu wytworem metody użytej do analizy tekstu i nie ma wiele wspólnego z doświadczeniem czytelnika. Opozycja ta wynika z przenoszenia na całą literaturę cech charakterystycznych dla tego rodzaju jednostek, z którymi ma do czynienia językoznawstwo: fonemów, leksemów, pojedynczych wyrazów. Dla lingwistyki, świat realny, to świat pozalingwistyczny. Rzeczywistość nie mieści się ani w słownikach, ani w regułach gramatyki. I ta ekstrapolacja lingwistyki na poetykę zasługuje, według mnie, na frontalną krytykę. Decyzja czysto metodologiczna, właściwa dla strukturalizmu, by traktować literaturę w kategoriach językoznawstwa, narzuciła wspomniane rozróżnienie na to, co "wewnątrz" i to, co "na zewnątrz" tekstu. Z hermeneutycznego punktu widzenia, to znaczy z punktu widzenia interpretacji doświadczenia literackiego, tekst posiada zupełnie odmienne znaczenie, niż to, które mu przypisuje analiza strukturalna, przy użyciu narzędzi zapożyczonych z językoznawstwa. Chodzi o zapośredniczenie relacji między człowiekiem i światem, między człowiekiem i drugim człowiekiem, między człowiekiem i nim samym. Pośrednictwo między człowiekiem i światem nazywamy referencyjnością; pośrednictwo między człowiekiem i drugim człowiekiem — ko-

munikowalnością; pośrednictwo między człowiekiem i nim samym — samozrozumienie. Dzieło literackie obejmuje wszystkie owe wymiary: referencyjność, komunikowalność i samozrozumienie. Problem hermeneutyczny powstaje wówczas, gdy lingwistyka opuszcza teren. Polega on na odkryciu nowych, wyłaniających się z dzieła literackiego cech referencyjności, które wykraczają poza sens utylitarny; nowych cech samorefleksji, które nie są narcystycznym samopotwierdzeniem. Słowem, hermeneutyka rodzi się na przecięciu (wewnętrznej) budowy (konfiguracji) dzieła oraz (zewnętrznej) odbudowy (refiguracji) życia.

Jestem świadomy tego, że wszystko, co wyżej powiedzieliśmy na temat dynamiki budowania (konfiguracji) utworu, charakterystycznej dla twórczości literackiej, jest jedynie przydługim wstępem do właściwego problemu dynamiki przebudowywania (transfiguracji), właściwej dla dzieła sztuki. Z tego względu, zawiązywanie fabuły jest efektem współdziałania tekstu i czytelnika. Musimy prześledzić, analizując budowę (konfigurację) dzieła i aktualizując jego podatność na taką operację, czy rzeczywiście dzieło posiada, nawet w obrębie własnych, indywidualnych granic, taką rozumiałą budowę (konfigurację). Podążanie za tokiem narracji oznacza powtórny aktualizację czynności komponowania, która nadaje utworowi formę. Jest także aktem odczytywania, któremu towarzyszy gra między innowacją i utrwalaniem, gra narracyjnych ograniczeń z możliwościami ich przełamania, a nawet walka między powieścią i antypowieścią. Na koniec, jest aktem odczytywania, który wypełnia potencjalności dzieła, przekształcając je w ten sposób w przewodnika dla czytającego. Utwór zawiera bowiem liczne miejsca niedookreślone, bogactwo możliwości interpretacyjnych, czyli zdolność do bycia ponownie zinterpretowanym — w nowy sposób i w nowych historycznych kontekstach.

W tym stadium analizy już jesteśmy w stanie dojrzeć, w jaki sposób opowieść i życie mogą dojść do wzajemnego pojednania. Czytanie jest samo w sobie pewnym sposobem życia w świecie fikcji otwartym przez dzieło. Wolno nam zatem powiedzieć, że historie są powtórnie opowiadane, ale też *przez żywane na modłę żywej wyobraźni*.

Musimy teraz usprawiedliwić inny termin wyżej wspomnianej opozycji, a mianowicie, pojęcie życia. Musimy zakwestionować fałszywą samooczywistość powiedzenia, że życie jest przeżywane, nie zaś opowiadane.

Na koniec, chciałbym podkreślić to, co nazywam prenarracyjną zdolnością tak zwanego potocznie życia. Zakwestionowaniu podlega przede wszystkim nadmiernie uproszczona równoważność, jaką przypisuje się życiu i doświadczeniu. Życie pozostaje niczym więcej niż zjawiskiem biologicznym tak długo, jak nie zostanie zinterpretowane. A w tej interpretacji fikcja spełnia rolę pośrednika. Otwierając tę nową fazę analizy, musimy przyjrzyć się dokładniej owej mieszaninie działania i cierpienia, które składają się na rzeczywistą materię życia. Tę właśnie mieszaninę opowieść usiłuje w twórczy sposób naśladować. Powołując się na Arystotelesa pominęliśmy właściwie prawdziwą definicję opowieści, którą podaje, stwierdzając, że fabuła jest "naśladowaniem działania" — *mimesis praxeos*. Możemy w tej właśnie definicji znaleźć punkt oparcia dla tezy, że opowieść wyrasta z życiowego doświadczenia — działania i cierpienia

— oraz że samo to doświadczenie zawiera w sobie wymóg opowieści, wyraża potrzebę bycia opowiedzianym.

Pierwszy punkt, w którym może zakotwiczyć się nasze rozumienie opowieści w świetle życiowego doświadczenia, mieści się w samej strukturze ludzkiego działania i cierpienia. Z tego względu, życie człowieka znaczenie różni się od egzystencji zwierząt, a tym bardziej — przyrody nieożywionej. Czym jest działanie i cierpienie, rozumiemy, na miarę swych kompetencji, wówczas kiedy używamy w sposób sensowny całego zasobu środków wyrazu oraz pojęć, jakie nam oferuje język potoczny. Dzięki nim odróżniamy działanię od czysto fizycznego ruchu oraz psychicznych zachowań. W ten sposób rozumiemy znaczenie takich słów, jak: projekt, cel, środki, okoliczności itd. Wszystkie te pojęcia razem wzięte konstytuują pewną siatkę kategorii, którą można określić jako semantykę działania. Odnajdujemy w niej wszelkie komponenty syntezy tego, co różnorodne. I dlatego nasze obeznanie z tymi kategoriami działania mieści się w tym samym porządku semantycznym, co nasza zażyta znajomość z opowieściami i historiami. Jeden i drugi rodzaj wiedzy potocznej mieści się w obrębie tej samej sfery rozumienia mądrościowego (fronetycznego), która steruje rozumieniem działania (i doznawania) oraz rozumieniem opowieści.

Drugi punkt zaczepienia, który opowieść znajduje w rozumieniu praktycznym, mieści się w polu jego symbolicznych pierwocin. Ta cecha symboliczności decyduje o tym, które działania oraz możliwości działania, a także wiedza o tym, jak działać, poddaje się poetyckiemu przekształceniu.

Jeśli rzeczywiście działanie może zostać opowiedziane, to dlatego, że od razu bywa wyrażone w znakach, regułach i normach. Jest zatem zawsze zapośredniczone przez symbole. Ten rys działania został wydobyty na światło dzienne przez antropologię kulturową.

Mówię tu o specyfice pośrednictwa symbolicznego po to, aby dokonać rozróżnień pośród symboli kulturowych — tych, które stoją u podstaw działania i konstytuują jego pierwotne znaczenie, zanim autonomiczne systemy mowy i języka pisanego zostaną odseparowane od poziomu życia praktycznego. Ten proces separacji obserwujemy najlepiej obserwując język ideologii i utopii. Niniejsze uwagi skupiam wokół tego, co można by nazwać symbolem implikowanym, lub symbolizmem immanentnym, w przeciwstawieniu do symbolizmu wyeksplikowanego i autonomicznego.

Według antropologów, symbolizm implikowany w działaniu charakteryzuje się tym, że ustanawia kontekst deskrypcji poszczególnych działań. Innymi słowy, tylko w relacji do pewnej symbolicznej koncepcji możemy zinterpretować poszczególne gesty jako oznaczający to a to: np. ten sam gest podniesienia ręki, w zależności od kontekstu, może być rozumiany jako gest powitania, przywołania taksówki, lub głosowania. Symbole, zanim zostaną poddane interpretacji, funkcjonują jako wewnętrzni interpretatorzy działania. W taki właśnie sposób wewnętrzny symbolizm nadaje działaniu znamię elementarnej czystości. Czyni to działanie niby-tekstem,

któremu symbole dostarczają reguł znaczenia w terminach określonej interpretacji takiego a nie innego zachowania.

Trzeci punkt zakotwiczenia opowieści w życiu zasadza się na tym, co można nazwać prenarracyjną jakością ludzkiego doświadczenia. Pozwala nam ona mówić o życiu jako pewnej historii w stadium narodzin, lub jako działaniu i doznawaniu domagającym się opowiedzenia. Zrozumienie działania nie sprowadza się do znajomości siatki pojęciowej, w którą bywa ujmowane. Na mocy swego symbolicznego zapośredniczenia, zrozumienie to sięga aż do rozpoznania czasowych właściwości działania, które przywołują opowieść. To nie przypadkiem, ani nie przez pomyłkę potocznie mówimy, że przydarzyła nam się jakaś historia, lub że jakaś historia schwyciła nas w pułapkę, lub po prostu mówimy o historii życia.

Można by nam zarzucić, że nasze analizy obracają się w błędnym kole. Jeśli każde ludzkie doświadczenie jest od razu zapośredniczone przez wszelkiego rodzaju systemy symboliczne, to jest ono również zapośredniczone przez wszelkiego rodzaju opowieści, które kiedykolwiek usłyszeliśmy. Jak więc możemy mówić o narracyjnej jakości naszego doświadczenia, skoro nie mamy żadnego dostępu do tego dramatu czasowości naszej egzystencji, niż za pośrednictwem opowieści na ten temat opowiedzianych przez kogoś innego?

Na ten zarzut odpowiem przytaczając szereg sytuacji, które, moim zdaniem, zmuszają nas do przyznania ludzkemu doświadczeniu takiej wirtualnej narracyjności. Nie wypływa ona z projekcji opowieści literackich na materię naszego życia, ale stanowi prawdziwy wymóg narracyjności, jaki nam stawia nasze własne doświadczenie. Użyte przeze mnie wyrażenie: prenarracyjna struktura doświadczenia, powinno dopomóc w charakterystyce owych sytuacji.

Nie opuszczając sfery doświadczenia codziennego, czyż nie jesteśmy skłonni postrzegać pewien łańcuch epizodów naszego życia jako coś w rodzaju ciągu historii jeszcze nie opowiedzianych, historii, które domagają się opowiedzenia i które oferują punkty zaczepienia dla możliwej narracji? Co więcej, czyż opowieści nie są, na mocy definicji, historiami na nowo opowiedzianymi? Wydaje się to oczywiste, kiedy mamy na myśli opowiadanie o faktycznych historiach, które się zdarzyły. Ale czyżby pojęcie historii możliwej było nie do przyjęcia?

Zatrzymam się krótko przy dwóch pospolitych sytuacjach, które się narzucają jako przykłady "historii jeszcze nie opowiedzianej" z siłą wręcz zaskakującą. Pacjent, który zgłasza się do psychoanalityka, przedkłada mu rozproszone fragmenty przeżytych przez siebie niegdyś historii, snów, "pierwotnych obrazów", konfliktowych epizodów. O sesji psychoanalitycznej można z powodzeniem powiedzieć, że jej celem i efektem jest umożliwienie pacjentowi wyciągnięcia z owych fragmentów historii jego życia wątków spójnej opowieści, która byłaby dla niego zarazem rozumiała i do przyjęcia. Ta narracyjna interpretacja oparta na teorii psychoanalitycznej zakłada, że historia życia wyrasta z elementów historii jeszcze nie opowiedzianej, stłumionej na rzecz tych opowieści, które faktycznie legły ciężarem na świadomości pacjenta i pełniły rolę konstytutywną dla jego osobowej tożsamości. Psychoanaliza zasadza się na po-

szukiwaniu takiej właśnie osobowej tożsamości, która może zapewnić ciągłość między potencjalną (lub wirtualną) historią życia oraz historią wyeksplikowaną, nadającą się do tego, by za nią wziąć odpowiedzialność.

Istnieje inna jeszcze sytuacja, do której pojęcie nieopowiedzianej historii wydaje się dobrze pasować. Jest to przypadek sędziego, który próbuje zrozumieć racje obrony, starając się rozwikłać splątane wątki historii, w jakie uwikłał się pozwany. Można powiedzieć, że mu się to zdarzyło, zanim jakakolwiek historia została opowiedziana. To uwikłanie jawi się więc jako prehistoria tego, co ma być opowiedziane, którego początek zależy od wyboru narratora. Prehistoria opowieści jest tym, co ją wiąże z pewną większą całością i służy jej jako podstawa. Na tę podstawę składają się wszelkie znaczące poszlaki mogące służyć jako wątki dla wszelkich przeżytych historii. Historie opowiedziane muszą zatem być rekonstruowane z zasobów tego podstawowego materiału. Z chwilą, kiedy się zeń wyłaniają, pojawia się również ich podmiot. Wolno nam powiedzieć: historie udzielają tej odpowiedzi na pytanie o człowieka. Naczelną konsekwencją tej egzystencjalnej analizy człowieka jako podmiotu uwikłanego w historię jest to, że narracja staje się wtórnym procesem, zaszczerpionym na faktycznym "byciu uwikłanym w historię". To powtórne opowiadanie, śledzenie, rozumienie historii jest więc po prostu kontynuacją historii nieopowiedzianych.

Z tej podwójnej analizy historii wynika, że fikcja, a w szczególności opowieść fikcyjna, jest nieredukowalnym obszarem samorozumienia i a. Jeśli jest prawdą, że fikcja wypełnia się sensem tylko w życiu, a życie może być zrozumiane tylko poprzez historie, które o nim opowiadają, to życie przemyślane — w znaczeniu, jakie zapożyczyliśmy od Sokratesa — jest życiem ponownie opowiedzianym.

Czym jest życie opowiedziane na nowo? Jest życiem, w którym odnajdujemy wszystkie podstawowe struktury narracji, o jakich wspominałem na początku tego eseju. W szczególności odnajdujemy w nim grę harmonii i dysharmonii, która to gra jest, jak się nam wydaje, charakterystyczna dla wszelkich opowieści. Ten wniosek nie jest ani paradoksalny, ani nie budzi zdziwienia. Jeśli otworzymy XI-tą księgę *Wyznań* św. Augustyna, to odnajdziemy w niej opis ludzkiej czasowości, który całkowicie koresponduje ze strukturą dysharmonii, jaką Arystoteles odkrył w poetyckiej kompozycji na kilka wieków wcześniej. Augustyn, w swoim słynnym traktacie o czasie postrzega czas jako zrodzony z nieustannego rozszczepienia trzech aspektów terażniejszości: odczekiwania, które nazywa terażniejszością przyszłości, pamięci, którą nazywa terażniejszością przeszłości, oraz uwagi, którą nazywa terażniejszością terażniejszości. Z tego rozszczepienia rodzi się niestałość czasu, więcej nawet, jego ciągłe wymykanie się rozumieniu. Augustyn definiuje czas jako "rozległość duszy" — *distensio animi*. Cechuje go nieustanny kontrast między niestałą naturą ludzkiej terażniejszości i stałością terażniejszości Bożej, która zawiera w sobie jednocześnie przeszłość, terażniejszość i przyszłość, w jedności spojrzenia i działania stwórczego.

W ten sposób zmierzamy do zestawienia obok siebie i do porównania arystotelesowskiej definicji fabuły i augustyńskiej definicji czasowości. Mógłby ktoś powiedzieć, że u Augustyna dysharmonia bierze górę nad harmonią, skąd wywodzi się cała nędza ludzkiej kondycji. I że u Arystotelesa harmonia przeważa nad dysharmonią, dlatego też tak wysoko ocenia on opowieść, która zaprowadza porządek w naszym doświadczeniu czasowości. Tego przeciwstawienia nie należy jednak posuwać zbyt daleko. Dla samego Augustyna bowiem dysharmonia da się przezwyciężyć, jeśli, pokonując rozproszenie, skupimy się na jedności intencji. Pokazuje to na prostym przykładzie recytatora poezji: kiedy zabiera się on do recytacji, cały poemat ma w swoim umyśle, następnie, recytując go, powoduje, że część za częścią przebiega z przyszłości w przeszłość poprzez terażniejszość tak długo, aż wyczerpawszy całą przyszłość, poemat zostaje odsunięty całkowicie w przeszłość. Intencja scalająca musi zatem czuwać nad naszym dociekaniem czasu, jeśli mamy naprawdę odczuć jego ostre pchnięcie, które nieustannie rozstraja harmonię duszy, rozpraszając jej poruszenie na oczekiwanie, rozpamiętywanie i (niestałą) uwagę. Jeżeli zatem żywe doświadczenie czasu niweczy harmonię, to pozostaje ona mimo wszystko nieustannym przedmiotem pożądania. Co do Arystotelesa, to rzecz się ma przeciwnie. Stwierdziliśmy, że opowieść jest syntezą tego, co różnorodne. Jednakże nigdy nie uda się nam odnaleźć harmonii bez dysharmonii. Tragedia jest pod tym względem dobrym przykładem. Nie ma tragedii bez perypetii (*peripeteia*), ciosów zadawanych przez los, zatruwających i budzących litość wydarzeń, głębokich pomyłek, przestępstw (*hamartia*), spowodowanych niewiedzą i pogardą dla faktów raczej niż podłością. Jeśli więc nawet harmonia zwycięża nad dysharmonią, to opowieść utkana jest zaiste z nieustannej walki między obydwoma.

Zastosujmy teraz do nas samych te analizy poświęcone dysharmonijnej harmonii i harmonijnej dysharmonii czasu. Nasze życie, kiedy próbujemy je objąć jednym spojrzeniem, jawi się nam jako pole konstruktywnego działania. Ten pogląd został zaczerpnięty z narracyjnego rozumienia, dzięki któremu staramy się odkryć, a nie po prostu narzucić od zewnątrz, ową narracyjną tożsamość, która nas konstytuuje. Podkreślam tę narracyjną tożsamość, ponieważ to, co nazywamy "subiektywnością", nie jest pozbawioną spójności serią wydarzeń, ani niewzruszoną substancjalnością nie podlegającą ewolucji, ale jest to dokładnie taka tożsamość, która może zostać stworzona w drodze komponowania opowieści, z całym jej wewnętrznym dynamizmem czasowości.

Definiowanie subiektywności w terminach tożsamości narracyjnej pociąga za sobą wiele ważnych konsekwencji. Przede wszystkim, naszemu samorozumieniu pozwala przypisać grę tendencji do utrwalenia oraz innowacji, grę która leży u podstaw wszelkiej tradycji. Podobnie też nigdy nie przestajemy wciąż na nowo interpretować tę narracyjną tożsamość, która nas konstytuuje, w świetle opowieści, które przedkłada nam kultura. W tym sensie nasze samorozumienie ujawnia te same cechy tradycjonalności, co rozumienie każdego dzieła literackiego. I właśnie w taki sposób uczymy się stawać narratorami i bohaterami naszej własnej historii, nie będąc zarazem

faktycznie autorami własnego życia. Możemy też do siebie zastosować pojęcie głosu, który opowiada, tworząc, wraz z innymi głosami, symfonię wielkiego dzieła, dającego się porównać do tragedii, dramatu, powieści. Różnica polega na tym, że we wszystkich tych rodzajach i gatunkach literackich autor jest tym, który udaje narratora i przybiera maski różnych charakterów, a pośród nich — maskę dominującego głosu opowiadającego czytana właśnie przez nas historię. Możemy stać się własnym narratorem, naśladowując owe opowiadające głosy, ale nie jesteśmy w stanie zostać autorem. I to jest największa różnica między życiem i fikcją. W tym sensie prawdą jest, że życie jest przeżywane, historia zaś opowiadana. Ta nieprzekraczalna różnica zachowuje ważność, ale też zostaje częściowo uchylona, w tej mierze, w jakiej można do nas zastosować owe fabuły, które otrzymujemy w spadku od naszej kultury, oraz w tej mierze, w jakiej my sami zdolni jesteśmy do "próbowania różnych ról" podpowiadanych nam przez ulubione charaktery — bohaterów opowieści, których darzymy największym przywiązaniem. Dzięki środkom, w jakie wyposaża nas obficie wyobraźnia, zyskujemy i kształtujemy w sobie zdolność narracyjnego rozumienia samych siebie. Wydaje się ono jedynym rodzajem samorozumienia, które unika pozornego w gruncie rzeczy wyboru między czystą zmiennością i tożsamością absolutną. Tożsamość narracyjna rozciąga się między obydwojma skrajnościami.

Konkludując, niech mi będzie wolno powiedzieć, że to, co nazywamy p o d m i o t e m, nigdy nie jest dane na początku. A jeśli jest, to zachodzi obawa, iż został on zredukowany do narcystycznego, egoistycznego, śmierzdzącego e g o — z którego właśnie wyzwała nas literatura.

To, co tracimy po stronie narcyzmu, zyskujemy po stronie opowieści. W miejsce zakochanego w sobie e g o wylania się "bycie sobą" wykształcone przez symbole kulturowe, między którymi poczesne miejsce zajmuje opowieść odziedziczona po naszej literackiej tradycji. I tym opowieściom zawdzięczamy jedność i tożsamość, która nie jest jednością substancjalną, lecz narracyjną.

Tłumaczyła z angielskiego Elżbieta Wolicka

Tekst pochodzi z książki pt. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, ed. by David Wood, London-New York 1991, s. 20-33. Oryginalny tytuł eseju brzmi: *Life in Quest of Narrative*.

Elżbieta Wolicka

## HOMO NARRATOR

Paul Ricoeur należy do niekwestionowanej czołówki współczesnego gremium filozofów. Jest zarazem myślicielem, którego sylwetkę bodaj najtrudniej scharakteryzować, biorąc pod uwagę całość jego obfitej spuścizny pisarskiej. Gdy chodzi o styl filozofowania, jest błyskotliwym, nie stroniącym od poetyckich metafor eseistą, a zarazem autorem trudnych, naszpikowanych techniczną terminologią, rozpraw metodologicznych. Jest myślicielem samodzielnym, świadomie wybierającym interesujące go problemy i cele, do których zmierza najczęściej drogą okrężną, nie omijając napotykanymi trudnościami. Jest jednocześnie erudytą i "filozofem dialogu", który, podejmując dysputy z tradycją i współczesnością, przejmuje język i reguły dyskursu kierunków i szkół tak od siebie odległych, że niekiedy sprawia wrażenie zagubionego w kulturalnej wieży babel eklektyka i epigona. Pasuje do niego etykieta "filozofa egzystencji" i etykieta "hermeneuty" (którą n.b. sam najchętniej do siebie stosuje) i etykieta teoretyka nauk humanistycznych oraz teoretyka poznania (wyraźnie kantowskiej proveniencji). W narosłej już wokół jego dzieła literaturze — apologetycznej i krytycznej — przyklejano mu także etykiety "metafizyka" (dość hermetycznego) i etykiety literaturoznawcy oraz filozofa kultury.

Kim więc jest Paul Ricoeur — znawca i badacz aktualnych problemów związanych z kulturą i historią, teoretyk "sztuki interpretacji" tekstów literackich i filozof języka, którego wycieczki na teren etyki i pragmatyki działania, historii symbolizmu religijnego i politycznych ideologii, dodatkowo komplikują i zamazują możliwy portret, jaki ktoś pokusiłby się wykonać?

Sądzę, że Ricoeur jest dość typowym przykładem — a do pewnego stopnia także ofiarą — współczesnych tendencji do badań interdyscyplinarnych oraz manieri filozofowania uwikłanego w nie kończące się i z konieczności wielożytnie rozważania o metodzie. Stąd bierze się wielość oblicz, jakie nam prezentuje w swoich pracach — od wczesnych i nie ukończonych nigdy prób zbudowania zrębów "filozofii woli", poprzez rozległe dyskusje z prominentami myśli nowożytnej i współczesnej, aż po ostatnią z jego prac: trzytomowe dzieło pt. *Czas i opowieść (Temps et récit, Paris 1983-6)*, nazywaną "dziełem jego życia". Uchodzi ono — w kręgach francuskich i angielskich fachowców — za najwybitniejszą książkę filozoficzną ostatniego pięćdziesięciolecia.

To dzieło rzuca niewątpliwie najwięcej światła na całość dorobku i na sylwetkę Ricoeura jako filozofa. Pozwala się zorientować w głównych traktach myślowych oraz w obszarze problematyki, w którym najchętniej i najsprawniej się porusza. Jest uderzające, że pomimo sprawiającego tak liczne kłopoty



czytelnikom i komentatorom zamilowania do filozoficznej gawędy w możliwie liczonym towarzystwie, postawa Ricoeura jako myśliciela rysuje się dość wyraziście i konsekwentnie.

Próbując ustalić podstawy tej konsekwencji i wydobycić cechy, które najsilniej charakteryzują Ricoeurowską filozofię, trzeba przede wszystkim, jak sądzę, skupić uwagę na znamionnym "trójkącie" naczelných problemów, stale pozostających w centrum jego zainteresowania. Są to zagadnienia dotyczące czasu, rozumienia i języka, jako wyznaczników ludzkiego "bycia-w-świecie". Ricoeura nieodmiennie pociągają kwestie, które można zaliczyć do szeroko pojętej, filozoficznej antropologii, orientacja antropologiczna towarzyszy wszystkim jego, nieraz bardzo szczegółowym i drobiazgowym dociekaniom poświęconym kulturze, historii, analizie tekstu, wypowiedzi językowych, symbolu i metod stosowanych w humanistyce. Jest to orientacja na tyle powszechna we współczesnej kulturze umysłowej, że można ją nazwać syndromem myśli dwudziestowiecznej. Byłby zatem Ricoeur myślicielem na wskroś "nowoczesnym" — co bywa mu poczytywane zarówno za ułomność (nowinkarstwo) — jak i za zaletę. Osobiście skłonna jestem uznać to za zaletę. Przynajmniej w tym znaczeniu, że "kurs na antropologię" ujawnia — w jego przypadku — wyjątkową, udokumentowaną rozległością i jakością wysiłku umysłowego, wrażliwość Ricoeura na bolączki i dylematy pokolenia, do którego sam przynależy.

We wspomnianym dziele *Czas i opowieść* ze szczególną mocą deklaruje on swoje *credo* filozoficzne: filozofia jest dla niego towarzyszką, choć może nie zupełnie pocieszycielką, w trudach przedzierania się poprzez chaos i paradoksalność życia. Powołuje się przy tym na sentencję Sokratesa: "życie nie przemysłane nie jest warte, aby je przeżyć".

Jeżeli chodzi o rodowód filozoficzny, to sympatie Ricoeura — wyrażone wprost lub dające się zrekonstruować z jego prac — kierują się ku Arystotelesowi i św. Augustynowi, gdy chodzi o najdalszą tradycję, oraz ku Kantowi, Jaspersowi i niektórym spośród przedstawicieli anglosaskiej filozofii analitycznej, gdy chodzi o generacje młodsze lub współczesne. Ten dobór ściślejszego grona rozmówców zasługuje na osobną uwagę. Cechuje go bowiem, na pierwszy rzut oka nie dość oczywista, lecz brzemienne w konsekwencje, osobista preferencja. Wydaje się ona ważna dla przyszłego biografu, jednakże tę kwestię genetyczną poglądów filozoficznych Ricoeura pozostawiam na boku.

Wróćmy do charakterystyki merytorycznej. Sądzę, że należy w niej wziąć pod uwagę, po pierwsze, pewne przyjmowane przez Ricoeura założenia wyjściowe, tzw. przed-sądy lub supozycje, po drugie, krąg, czy też — jak on sam woli mówić — horyzont doświadczenia, do którego stale się odwołuje i powraca, by uzasadnić i naświetlić główne tezy swej filozofii. Założeń, czyli przed-sądów filozoficznych nie należy, rzecz jasna, rozumieć jako przesłanek w dowodzeniu dedukcyjnym. Nic nie jest tak obce Ricoeurowi, jak systematyczność, czyli metodologicznie kontrolowany porządek myślenia. Rzadko spotykana sumiennosc — by się tak wyrazić — jego rozważań o metodzie wyklucza pomówienia o irracjonalizm, który czasem się zarzuca "egzystencjalizującym" filozofom.

Konkluzje swoich wywodów Ricoeur zawsze określa mianem hipotez (można by się tu dopatrzeć pewnych wpływów epistemologii Karla Poppera, mimo iż sam się na niego nie powołuje). Założenia, czyli przed-sądy, należy traktować jako punkt wyjścia hermeneutycznego uzasadnienia, które przybiera postać "hermeneutycznego koła". O tym, na czym ono polega, napisano już setki stron. Ta procedura została zawłaszczona zarówno przez hermeneutykę humanistyczną i filozoficzną, jak i przez teologię oraz religioznawstwo porównawcze. Czym się ona różni od "błędneho koła" — nie trzeba wyjaśniać.

Pierwsze założenie, jakie Ricoeur przyjmuje, wyraża się w przekonaniu, że wszelkie filozofowanie zakorzenione się w kulturze i czerpie z tradycji. Niebezpiecznym złudzeniem jest, jego zdaniem, co najmniej od czasu głośnej porażki Husserla, poszukiwanie tzw. neutralnego i absolutnego punktu wyjścia filozofii. Ricoeur dystansuje się wobec najłżejszej nawet pokusy takich absolutystycznych ambicji. Zamiast tego uprawia krytyczny dialog z tradycją, kierowany wewnętrzną logiką podejmowanych przez niego problemów, a także doбором sojuszników i adwersarzy w procedurze analizowania poszczególnych kwestii.

Następne założenie dotyczy właśnie owego nie-absolutnego punktu wyjścia. Ricoeur otwarcie przyznaje, że jest on efektem świadomego wyboru: takiej a nie innej problematyki, takiej a nie innej metody, takich a nie innych partnerów filozoficznej dysputy. Ich krąg okazuje się niezwykle szeroki i trudno byłoby przytoczyć wszystkich, z którymi dialoguje. O szczególnych faworytach Ricoeura już wspomniałam. Dodam tylko, że uczynienie decyzji filozoficznej punktem wyjścia myślowej przygody wiąże się z zainteresowaniem aktywnością woli w rozmaitych przejawach. Ricoeur jest przede wszystkim dziedzicem i kontynuatorem tej tradycji filozoficznej, którą scholastycy nazywali "praktyczną", w odróżnieniu od "spekulatywnej". Nie znaczy to, że te dwie dziedziny należy, lub w ogóle da się od siebie ostro odgraniczyć. W filozofii praktycznej nie chodzi bowiem o możliwość bezpośredniego zastosowania jej wyników, lecz o problematykę dotyczącą struktury, reguł oraz celów i środków ludzkiego działania w szerokim tego słowa znaczeniu. Sam Ricoeur najchętniej powołuje się w tym właśnie miejscu na przykład Sokratesa i woli mówić o bliższej mu tradycji filozofii fronetycznej lub mądrościowej.

Trzecie założenie — przed-sąd — dotyczy celu, jaki stawia sobie Ricoeurowska filozofia. Najogólniej rzecz ujmując, jest to cel, który da się — za Jaspersem — określić jako "rozjaśnienie egzystencji". W tym punkcie dochodzi najwyraźniej do głosu wspomniana opcja antropologiczna. Ontologia kategorialna, czy to w wydaniu klasycznym, czy bardziej nowoczesnym (np. tak, jak ją pojmuje Józef Innocenty Bocheński), właściwie Ricoeura nie interesuje. Według jego własnego wyrażenia, pochodzącego z wczesnego okresu twórczości, ontologia stanowi "ziemię obiecaną" pielgrzymowania drogami hermeneutyki. Nie sądzę, aby dziś zbliżył się do tej krainy na tyle, by można było obrysować jej choćby najogólniejszą mapę. Jedno da się o tej "możliwej przyszłej ontologii" Ricoeura powiedzieć z względną pewnością: nie byłaby to ontologia substancji i przypadłości, ani materii i formy, ale ontologia aktu i możności — jeśli by stosować do niej tradycyjne kategorie. Byłaby prawdopodobnie ontologią wydarzeniową i procesualną — w innym jednak ujęciu niż u Whiteheada.



Celem Ricoeurowskiej filozofii, według jego własnego, często powtarzane-go sformułowania, jest samozrozumienie człowieka w obliczu świata, który go otacza i w którym uczestniczy. Ten "świat" rozumie nade wszystko jako środowisko kultury, środowisko społeczne i środowisko tradycji historycznej, dostę-pnej poprzez rozmaite teksty.

Gdyby się pokusić o rekonstrukcję wiodącego pytania filozofii Paula Ricoeura, to sądzę, że brzmiałoby ono tak: kim jest ten, kto pyta po to, kim jest? W pytaniu tym słychać wyraźnie echa filozofii egzystencji, zwłaszcza w wyda-niu Heideggera (z którym wszakże Ricoeur ostro polemizuje) oraz Jaspersa (któremu wiele zawdzięcza, ale nie bez krytycznych zastrzeżeń).

Gdy chodzi o horyzont doświadczenia natomiast, w którym porusza się i do którego nieustannie nawiązuje myśl Ricoeura w procesie hermeneutycznych analiz i interpretacji, to jest nim, by znów posłużyć się idiomem Heideggera, doświadczenie ludzkiego bycia-w-świecie, nacechowane kulturowo, dziejowo i historycznie. Wszystkie trzy wymienione cechy Ricoeurowskiego horyzontu doświadczenia wymagają objaśnienia.

Co do kulturowego obszaru warunków bycia-w-świecie, to Ricoeur wyróż-nia przede wszystkim trzy konteksty: po pierwsze, działanie i wszystkie zwią-zane z nim okoliczności (pragmatyczne, etyczne, polityczne, artystyczne itd.); po drugie, rozumienie, jako specyficzny dla człowieka sposób "odnajdywania się" w świecie; po trzecie, język, jako podstawowy pośrednik, a właściwie organ samowyróżnienia, komunikacji i utrwalania przez człowieka treści jego egzystencji.

Wydaje się — co wymagałoby, rzecz jasna, szerszego omówienia — że fi-lozofowanie Ricoeura, przynajmniej w niektórych punktach, koresponduje ze średniowiecznym korpusem rozważań antropologiczno-etycznych, chociaż on sam bardzo rzadko powołuje się na tę tradycję (cytuje bodaj wyłącznie — co znamienne — św. Tomasza, i to nie często).

Co do tak istotnej w Ricoeurowskim horyzoncie doświadczenia percepcji czasu, to niekwestionowanym autorytetem jest tu dla filozofa św. Augustyn. Obszerną analizę XI-tej księgi augustyńskich *Wyznań* uczynił punktem wyjścia rozważań swej trylogii *Czas i opowieść*. Zanim przejdę do wypunktowania głównych tez tej opasłej rozprawy, parę słów wyjaśnienia należy się samemu pojęciu czasowości, które Ricoeur zapożycza wprawdzie od Augustyna, ale in-terpretuje w kategoriach wprowadzonych do współczesnej filozofii przez Hei-deggera (ten ostatni zresztą czerpie w swych rozważaniach o czasie z tego samego źródła),

Ricoeur wymienia, po pierwsze, pojęcie wewnątrzczasowości (heideggero-wskie *Innerzeitigkeit*), które u Augustyna nosi miano *intentio animi*. Charakte-ryzuje ono wszelkie zachowania i działania człowieka, które zawsze rozgrywają się w czasie i są zawsze ku czemuś skierowane, jako swemu przedmiotowi i celowi. Po drugie, wymienia pojęcie dziejowości (heideggerowskie *Zeitlich-keit*), u Augustyna: *distensio animi*, które polski tłumacz, ks. Jan Czuj, pięknie tłumaczy jako "rozłogi duszy", czyli jej rozprzestrzenianie się na przeszłość i przyszłość wokół osi teraźniejszości. *Distensio* — dziejowość — obejmuje za-tem to wszystko, co wypełnia egzystencjalny horyzont człowieka: dziedzictwo

tradycji, aktualne zaangażowania i dążenia, oczekiwania i obawy wybiegające w przyszłość itd. Po trzecie, Ricoeur wymienia pojęcie historyczności (heideggerowskie *Geschichtlichkeit*), u Augustyna: *dictio animi*, czyli czasowe (Hei-degger by powiedział: czasujące) samowyróżnienie się człowieka za pośrednic-twem języka. Język jest ulubionym przedmiotem wielostronnych analiz Ricoeura. Bada go pod kątem zdarzenia-wypowiedzi, dyskursu i jego wielorakich funkcji, pod kątem struktury i znaczenia tekstu — zwłaszcza tekstu literackiego, używającego metafor — wreszcie, pod kątem konstrukcji narracyjnej, czyli szeroko rozumianej opowieści. Ta ostatnia może przybierać postać rozprawy histo-riograficznej, filozoficznej (sytuującej się w obrębie historii idei), traktatu naukowego (uczestniczącego w *continuum* rozwoju danej nauki), dzieła sztuki literackiej, inaczej mówiąc, historii fikcyjnej. Istotną kwestią jest dla Ricoeura ukazanie odniesień różnego typu opowieści do sfery ludzkiego życia, o czym za chwilę będzie mowa.

Wracając do zrekonstruowanego powyżej, podstawowego pytania: kim jest ten, kto pyta o to, kim jest?, trzeba przede wszystkim wskazać na te odpowie-dzi, które Ricoeur odrzuca, uznając je za nietrafne, lub po prostu błędne.

Odrzuca zatem definicję człowieka jako substancji i przypadłości, czyli niezmiennego w swej istotowej (ontycznej) tożsamości, stałego podmiotu cech, mniej lub bardziej zmiennych. Jest to, jego zdaniem, definicja czysto abstrak-cyjna i arbitralna. Niczego tak naprawdę nie wyjaśnia pod względem teore-tycznym (historyczne tarapaty związane z określeniem znaczenia "substancji" są dobrze znane), a ponadto, w żaden sposób nie przyczynia się do samozrozu-mienia rzeczywistej i konkretnej, ludzkiej jednostki.

Odrzuca też Ricoeur racjonalną propozycję opisaną człowieka w katego-riach *compositum* duchowo-cieleśnego (w tym, także współczesną wersję *mind-body* problem). Wikła ona bowiem w nierozwiązalną trudności w wyjaśnianiu natury tej relacji i jej podstawy. Ponadto, grozi dualizmem w pojmowaniu człowieka. Niepowodzenia tego dualizmu również wystarczająco poświadcza historia filozofii (zwłaszcza praktycznej i społecznej).

Odrzuca również Hegeliańską dialektykę ducha obiektywno-subiektywnego, jako całkowicie utopijną i dowolną spekulację spirytualistycznej "eschatologii" — nie do obronienia na gruncie doświadczenia.

Odrzuca następnie koncepcję "monadystyczną", której współczesną wersję dostrzeżę u Heideggera, w jego analityce *Dasein*, jako "bycia ku śmierci". Pojęcie "troski" (*Angst*) jest, zdaniem Ricoeura, całkowicie egocentryczne, ukierunkowuje bowiem istnienie ludzkie na "samorealizację" i do niej spro-wadza sens egzystencji. Ricoeur czyni wyraźne aluzje do tej właśnie koncepcji, kiedy wspomina o współczesnej chorobie "narcyizmu", widocznego tak w filo-zofii, jak w życiu kulturalnym i społecznym (o narcyzmie cywilizacji Zachodu pisał m. in. Léo Moulin).

Odrzuca także subiektywistyczny redukcjonizm filozofii podmiotu, rozwi-niętej *ad extremum* przez Husserla w jego fenomenologii czystej świadomości i jaźni transcendentalnej.

Na koniec, odrzuca redukcjonizm kolektywistyczny, czy to w postaci filo-zofującej psychoanalizy z jej koncepcją zbiorowej podświadomości, czy to w

postaci marksistowskiej teorii klas i społecznego postępu, rozwijanej w ramach materialistycznej dialektyki historii.

Co zatem Ricoeur proponuje w zamian?

Na początek, jako pierwszy krok w kierunku antropologii egzystencjalnej, proponuje dokonanie brzemiennej w konsekwencji myślowe (i życiowo-praktyczne) rozróżnienia. Wyżej sformułowane pytanie antropologiczne jest w gruncie rzeczy pytaniem o sposób rozumienia tożsamości konkretnej, ludzkiej jednostki, która takie właśnie pytanie stawia i szuka na nie odpowiedzi. Nie jest to pytanie o "człowieka w ogóle". Jednakże mówiąc o tożsamości możemy mieć na myśli dwa różne jej rodzaje. Ricoeur przywołuje w tym miejscu terminologię łacińską, która, jak się okazuje, przeniknęła także do struktury głębokiej większości nowożytnych języków europejskich. Rozróżnia mianowicie, po pierwsze, tożsamość w sensie łacińskiej *identitas* (franc. *identité*, lub *le môme*, ang. *identity*, lub *sameness*, niem. *Identität*, lub *Gleichheit*), a po polsku: "takożsamości". Po drugie, tożsamość w znaczeniu łacińskiego pojęcia *ipseitas* (franc. *ipseité*, ang. *self*, *selfhood*, niem. *Selbst*), po polsku możliwego do oddania jako "bycie sobą".

Szukając tożsamości w sensie "identyczności", "takożsamości", odwołujemy się do kategorii przedmiotowo-porównawczych i szukamy potwierdzenia — w taki lub inny sposób — tego, że to oto, lub ten oto, nie jest czymś lub kimś innym. Wszelkie porównywanie na tej płaszczyźnie okazuje się czysto zewnętrznym. Wszelkie porównywanie na tej płaszczyźnie okazuje się czysto zewnętrznym — dotyczy właściwości, które da się wskazać wyraźnie i obiektywnie. Zakreślamy w ten sposób granice "takożsamości", tzn. odrębności, niepodobieństwa. Zdaniem Ricoeura, taka operacja, kiedy pytamy o tożsamość człowieka, ma sens wyłącznie w odniesieniu do jego strony fizycznej, życia biologicznego i cech psychologicznych oraz rzeczowych okoliczności, w jakich się znajduje. Wszystko to jest stosunkowo mało znaczące z punktu widzenia samego człowieczeństwa tego, kto pyta o to, kim jest, nie zaś czym jest oraz nie jest.

*Ipseitas* — bycie sobą — kieruje nas ku całkowicie odmiennej perspektywie. Ricoeur stawia tezę, którą następnie naświetla wziętymi z codziennego życia przykładami, że poszukiwanie własnej tożsamości w tym właśnie, wymienionym znaczeniu musi przypominać procedurę dochodzeniową w śledztwie poszlakowym. Szuka się tu tożsamości pozwanego drogą okrężną, poprzez gromadzenie, badanie i testowanie świadectw.

Tożsamość nie jest faktem, który można obserwować i obiektywnie opisać, lecz jest przedmiotem świadectwa — "rodzi się" niejako na przecięciu rozmaitych opowieści na temat podsądnego. Jednym z aspektów dochodzenia do takiej tożsamości (dodajmy: nie zawsze wiarygodnym, o czym będzie mowa w uwagach podsumowujących) są jego własne zeznania. W efekcie dociekamy owej *ipseitas* — czyli swoistości tej oto, a nie innej osoby — tylko na drodze okrężnej, poprzez interpretację. Jeżeli interpretatorem jest bezpośrednio zainteresowany własną tożsamością — a przecież to właśnie stanowi główny problem filozofii Ricoeura — to staje się on w tej procedurze zarazem i na przemian widzem-badaczem i aktorem-uczestnikiem. Innym przykładem, do którego Ricoeur się odwołuje, jest seans psychoanalityczny, w którym rekonstruuje się "historię życia" pacjenta, aby mu ułatwić podmiotową identyfikację.

Uzyskane w ten sposób samozrozumienie tego, co to znaczy "bycie sobą" zakłada — jako pierwotne *datum* zaczerpnięte z horyzontu życiowego doświadczenia — że poszukujący zawsze staje wobec czegoś lub kogoś. Innymi słowy, zawsze rozpoznaje siebie jako potencjalnego lub aktualnego partnera i powraca niejako do siebie za pośrednictwem tego, czym lub z kim obcuje. Mogą to być własne czyny oraz ich skutki, które wywołują świadomość odpowiedzialności za nie. Mogą to być sytuacje oraz inni ludzie, wobec których jest się wezwanym do dania odpowiedzi. Mogą to być wreszcie rzeczy i sprawy, które stają się zadaniami — określoną powinnością. Zauważmy, że na dobrą sprawę Ricoeur nie odbiega w tym miejscu od rudymetów antropologii tradycyjnej. Św. Tomasz na przykład postawił i udokumentował tezę, że człowiek, czyli istota duchowa, nie jest w stanie poznać siebie wprost: "dusza sama przez się nie pojmuje tego, czym jest" (*non anima per seipsam cognoscit de se quid est*). Z czego wynika, że istotowa tożsamość — *quidditas* — człowieka leży poza zasięgiem bezpośredniego wglądu i nie jest człowiekowi doświadczalnie dostępna. Dowiadujemy się o sobie czegoś tylko za pośrednictwem analizy własnych działań i ich przedmiotów (por. CG III, s. 46).

Szczególnym i uprzywilejowanym przypadkiem takiej procedury dochodzeniowej, jaką człowiek rozwija w poszukiwaniu własnej *ipseitas*, jest, według Ricoeura, obcowanie z dziełami literackimi. Analizie tej przygody z tekstami poświęca obszerne trzy tomy *Czasu i opowieści*. Jej samopoznawcze efekty opisuje w podsumowujących uwagach ostatniego tomu, który nosi tytuł: *Czas opowiedziany (Temps raconte)*. Przedmiotem jego wnikliwych badań są teksty z zakresu historiografii i metody ich konstruowania (tom I) oraz opowieści fikcyjne, czyli dzieła literackie (tom II). Jeden i drugi typ piśmiennictwa łączy, jego zdaniem, pewna charakterystyczna cecha, która, pomimo różnic gatunkowych (starannie opisanych), sprawia, że zasadniczo, w równej mierze pośredniczą one w samopoznaniu, zarówno jednostki, jak i zbiorowości.

Chodzi o to, że i relacje historyczne, i opowieści fikcyjne, charakteryzuje przede wszystkim zmaganie z czasem. Celem jednych i drugich jest — w ostatecznym rozrachunku — okiełznanie chaosu, przypadkowości i paradoksalności przemijania, niepojmowalnej zmienności i "nieobliczalności" faktów, działań i wydarzeń składających się na ludzkie życie. Opowieści pośredniczą w procedurze rekonstruowania i ukazywania jego sensu. To zaprowadzanie sensownego ładu w płynną materię zjawisk życiowych dokonuje się na drodze komponowania opowiedzianej historii, czyli nadawania określonej struktury temu, co pierwotnie bezkształtne.

W przypadku literatury (a przy pewnych dodatkowych modyfikacjach także historiografii) komponowanie polega na zawiązywaniu akcji fabularnej. Sformułowanie to zapożycza Ricoeur od Arystotelesa, który określa je w *Poetyce* jako *systasis* (lub: *synthesis*) *ton mython*. Z tego źródła przejmujemy również i na nowo interpretuje słynną kategorię *mimesis*. Nadaje jej — czy raczej odkrywa w niej — cechy dynamiczne. *Mimesis* ma już u Arystotelesa potrójne znaczenie. Pierwsze *mimesis*, to najszerszej rozumiana praktyka życiowa, dostarczająca siatek pojęć, w które człowiek ujmuje i którymi wyraża swój sposób bycia, zachowania, postępowania, wartościowania i klasyfikacji faktów. Jest to jakby

jego pierwotne *dictio*, za pomocą którego usiłuje nadać pewną spójność i trwałość swemu byciu i działaniu w czasie. *Mimesis* drugie należy do dziedziny wytworów tych działań, zarówno w sensie szerokim, obejmującym wszelkie instytucje, narzędzia i przedmioty, jak i w ściślejszym znaczeniu dzieł artystycznych, w tym: literackich. Trzecia *mimesis* to proces recepcji — obcowania z całą tą sferą kultury i przyswajania znaczeń i wartości, które prezentuje. W takim obcowaniu dopiero człowiek zdobywa własną tożsamość rozumianą jako "bycie sobą". Szczególnym przypadkiem tego procesu jest obcowanie z dziełami sztuki, a zwłaszcza literatury.

Ten "trójaktowy", by użyć metafory muzycznej, proces mimetyczny, zasada się na porządkowaniu, jest według Ricoeura, porównywalny z procesem komponowania opowieści. I to bynajmniej nie w drodze swobodnych skojarzeń, ale rzeczywistej analogii. Ten właśnie proces nazywa Arystoteles "zawijaniem fabuły". Analogia dotyczy tu zarówno wszelkich postaci komponowania w sensie artystycznym, których celem jest wytworzenie dzieła, jak i życiowej praktyki i doświadczenia człowieka. W gruncie rzeczy, powiada Ricoeur, życie ludzkie jest rodzajem narracji. W dziełach literackich narracja przybiera postać "modelową" i dlatego im właśnie poświęca najwięcej uwagi. Stają się one bowiem niezastąpionymi pośrednikami w drodze samopoznania i odzyskiwania tożsamości — "bycia sobą". Człowiek osiąga tożsamość — dochodzi do rozumienia siebie — poprzez kolejne fazy uprzytamtiania sobie, że sam jest historią, która ma być opowiedziana — domaga się opowiedzenia. Tylko w taki sposób może odnieść zwycięstwo nad czasem, ruinującym zarówno sens, jak i tożsamość.

Analogię między życiem ludzkim, jako potencjalną (lub wirtualną) "historią do opowiedzenia", a opowieścią literacką (w nieco tylko innym znaczeniu także relacją historiograficzną), jako "historią już opowiedzianą, opiera Ricoeur na paralelizmie arystotelesowskiego potrójnego *mimesis* oraz potrójnej czasowości, w którą uwikłany jest człowiek, opisanej w XI-ej księdze augustyńskich *Wyznań*. Na wyżej wymienione fazy procesu mimetycznego nakładają się, według Ricoeura, augustyńskie trzy momenty czasowe: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Ściśle biorąc: na terażniejszość terażniejszości (*mimesis* pierwsze), terażniejszość przeszłości (*mimesis* drugie) i terażniejszość przyszłości (*mimesis* trzecie).

Opowieść, używając terminologii Augustyna, to *dictio animi* w sensie "słowa zewnętrznego". Wyraża się w nim zarówno *intentio*, jak *distensio*. Jest ono syntezą i zarazem modelowym uporządkowaniem chaosu życia, a przez to może się stać pośrednikiem w procesie samorozumienia. Inaczej mówiąc — człowiek odkrywa, rozumie i objawia innym siebie poprzez opowieść, jako *homo narrator*.

Tożsamość w sensie "bycia sobą", którą może uzyskać jednostka oraz ludzka zbiorowość, jest tożsamością narracyjną, ponieważ opowieść, pośrednicząc w procesie dociekania owej *ipseitas*, staje się mimetycznym odzwierciedleniem życia, bowiem podobnie jak ono stara się okiełznać czas, zwyciężyć go sensem. Samo życie człowieka ma strukturę pre-narracyjną — strukturę "opowieści jesz-

cze nie opowiedzianej" i wymagającej opowiedzenia po to właśnie, aby uzyskać sens, stać się zrozumiałym, a to znaczy pokonać nihilistyczne zakusy czasu.

Warto przytoczyć na koniec słowa samego Paula Ricoeura, który tak oto ujmuje główną tezę swojego *opus magnum*:

"Posiadamy intuicyjną przedwidzę tego stanu rzeczy. Czyż ludzkie życie nie staje się bardziej czytelne i zrozumiałe, kiedy zostaje zinterpretowane w świetle historii, które ludzie sobie o nim opowiadają? I czy same te „historie życia” nie stają się z kolei zrozumiałe, kiedy aplikuje się do nich modele narracyjne — schematy fabularne — zapożyczone z opowieści fikcyjnych (sztuk lub opowieści)? Epistemologiczny status autobiografii wydaje się tu potwierdzać te intuicje. Jest zatem usprawiedliwione przyjęcie następującego łańcucha twierdzeń: samowiedza polega na interpretacji: samointerpretacja z kolei, spośród różnych pośredników w postaci znaków czy symboli, uprzywilejowuje narrację; to jej pośredniczenie (w samopoznaniu) dotyczy zarówno relacji historycznych, jak opowieści fikcyjnych, gdyż obydwa rodzaje, na swój sposób, żerując na materiale „historii życia”, przekształcają je w historie fikcyjne lub historyczną fikcję, które dają się porównać do biografii wybitnych jednostek, które stanowią kanwę zarówno dla prac historiograficznych jak i opowieści literackich”<sup>1</sup>.

\*\*\*

W podsumowaniu niniejszego omówienia warto zastanowić się, w jakim stopniu Ricoeurowska "narratologia" może się rzeczywiście przyczynić do "rozdzielenia egzystencji" i do odkrycia sensu własnej tożsamości przez człowieka, który okrężną drogą zmierza do "bycia sobą". Innymi słowy, w jakiej mierze filozof-hermeneuta zbliżył się do celu, jaki sobie wytyczył?

W projekcie antropologii, jaki Ricoeur zarysowuje w *Czasie i opowieści*, kryją się zarówno stwierdzenia ważkie i odkrywcze, analizy wnikliwe i inspirowane, jak i niepokojące luki i niedopowiedzenia, które mogą wieść na manowce. Porównanie życia ludzkiego do "historii domagającej się opowiedzenia" wnosi pewne nowe aspekty do akcentowania dzisiaj z taką siłą, zwłaszcza przez filozofię egzystencji i filozofię spotkania, koncepcję człowieka-osoby jako struktury "otwartej". Podkreśla się tu procesualny (ewolucyjny) charakter człowieczeństwa osoby, która raczej staje się, niżeli jest (w pełni) sobą. Cechuje ją zdolność do samorozumienia i zdobywania wciąż na nowo własnej tożsamości, która nie jest nigdy po prostu dana w stanie gotowym. Jej rozwój — i zdobywanie — trwa od narodzin do śmierci.

Przesłanki takiej antropologii dadzą się odnaleźć — o czym się nie dość pamięta — już w chrześcijańskiej patrystyce, a także w średniowiecznej scholastyce. W tradycji tej mieści się między innymi św. Tomasz (STh II-II<sup>ae</sup>; CG I, III), a także św. Augustyn, na którego Ricoeur często się powołuje. Osoba ludzka jako *ineffabile* jest, według tej tradycji, "obrazem i podobizną" relacyjnej i na wskroś dynamicznej w swej czystej aktowości (dla której "nie ma nic niemożliwego") Trójjedni boskich Hipostaz, a w szczególności obrazem "hipostatycznej unii" bosko-ludzkiej Osoby Wcielonego Słowa.

Myśl Paula Ricoeura starannie unika zbyt daleko idących implikacji teologicznych. Kontekstem ludzkiego bycia czyni wyłącznie środowisko kultury. Nie jest to oczywiście zarzut. Ricoeur nie może jednak unikać implikacji etycznych — i rzeczywiście ich nie unika. Filozof — hermeneuta wzbrania się przed formułowaniem zasad normatywnych w sensie "mocnym". I to także trudno mu mieć za złe. Narzuca się wszelako wrażenie, że autor *Czasu i opowieści*, będąc w pełni świadomy konieczności uwzględnienia jakiegoś projektu etycznego, równie świadomie uchyla się przed otwartą konfrontacją z taką koniecznością. Mimo to, nie udało mu się ominąć pewnych, choć wysoce niewystarczających, sugestii wartościujących. Dają się one odczytać przynajmniej w tych miejscach, w których wyraźnie przeciwstawia się ambicjom absolutystycznym tych filozofii, które, jak wolno się domyślać, obwinia o *hybris* — przeświadczenie o posiadaniu jedynie słusznej wykładni natury człowieka. Zarysowana przez niego antropologiczna wizja osoby nie pozwala na "systemowe" potraktowanie ludzkich aspiracji etycznych. Człowiek jest dla Ricoeura przede wszystkim podmiotem, a dopiero wtórnie przedmiotem prawa także "naturalnego". I nie sposób mu w tym nie przyznać racji. Z drugiej strony, kiedy przeciwstawia się, z nieukrywaniem szyderstwem, narcystycznej postawie "troski" zrodzonej z egzystencjalnej niepewności bycia, opowiada się przeciw tendencjom relatywistycznym i etyce na wskroś sytuacyjnej. Zajmuje jakby pozycję pośrednią między skrajnościami normatywizmu i relatywizmu. Ale co to oznacza?

Jedyną wskazówką, jaką otrzymujemy w wyniku uznania jego hipotezy o "tożsamości narratywnej", jest zalecenie "zaprowadzenia ładu" w historii własnego życia — na wzór historii fikcyjnej, lub historycznej fikcji. Ale taki ład — jeśli trzymać się starannie opracowanej analogii między życiem a opowieścią — sprowadza się w efekcie do dbałości o ciągłość i spójność własnej historii na modłę kompozycji literackiej (lub historiograficznej). Wydaje się, że to niezmiernie mało, jak na wymóg dociekania sensu egzystencji. Co gorsze, taka procedura autointerpretacji otwiera pole dla nader pochopnych "utożsamień" własnej *ipseitas* z "rolami" bohaterów ulubionych utworów. Ricoeur nie uzasadnia dostatecznie dlaczego, na jakiej podstawie, mieliby oni zostać uznani za przewodnika mistrzów w egzystencjalnej przygodzie życia. Nie podaje kryteriów, według których warto wybierać takie a nie inne wzorce życiowych postaw i zachowań. Czyżby chodziło po prostu o to, że owi bohaterowie nadają się do pełnienia roli naszych sobowtórów — mogą stać się "na obraz i podobieństwo" nas samych?

Dostrzeżenie związków między fabularnymi "odmianami losu" a ludzkim etosem w "historiach opowiedzianych" domaga się solidniejszej podstawy aksjologicznej niż zasada kompozycyjnej spójności i przewagi harmonii nad dysharmonią czasowego przemijania. Klasyczna zasada "dążenia do szczęścia", przejęta w naszej kulturze od Arystotelesa, także domaga się takiej podstawy, gdyż jej egzemplifikacje literackie nie są w stanie same siebie uzasadnić. Zbliżamy się w tym miejscu do niebezpieczeństwa łatwego "podstawiania" wartości estetycznych i artystycznych pod etyczne. A stąd niedaleko do owego "narcyzmu", któremu Ricoeur tak ostro się przeciwstawia — do postawy artystowskiej raczej niż etycznej. Zadziwiające, że myśliciel tej miary jakby nie

dostrzegał ryzykownych konsekwencji własnej koncepcji "antropologii narratywnej".

Jeżeli "u podstaw jego projektu leży literatura, patrzenie na rzeczywistość poprzez pewien kanon literacki..., obrazy, które wypełniają wyobraźnię, gdy spędza się dni w bibliotece i to bibliotece starannie dobranej, sięgając stale do tych samych autorów", to niebezpieczeństwo stale tak ustawionej perspektywy filozoficznej wydaje się aż nadto oczywiste. Ewa Bienkowska w świetnym eseju *Zbrodnia słów*<sup>2</sup>, z którego pochodzi powyższy cytat, opisując tragiczną pomyłkę "maurrasisty" Roberta Brasillacha, przejrzysto ukazuje konsekwencje przyjęcia takiego punktu widzenia.

"Dla Brasillacha to spotkanie (z Maurrasem — przyp. EW) — pisze dalej Bienkowska — ma dobrodziejstwo formy nałożonej na mgliste treści, na uczucia napierające i nie rozstrzygnięte. Młody człowiek głodny świata poddany przeciwstawnym pokusom a posiadający dużą kulturę książkową, wie jedno: musi znaleźć jakiś kształt, jeśli chce coś zrobić ze sobą, działać, pisać (...). Punkt wyjścia, dla którego Maurras dostarczył mu teoretycznej ramy, to odrzucenie rzeczywistości (podkr. EW), z którą Brasillach się zderza, gdy wychodzi poza mury szkoły, biblioteki, teatru, pisma redagowanego przez przyjaciół (...). Tak zostaje zakreślony pierwszy krąg, przez młodzieńcze nie rzucone światu. Tyłu innych w jego wieku rozpoczynało od takiego gestu. A pośród rozpoczynających od nie tyłu marzycieli, dusz pięknych i wrażliwych, stało się w naszym stuleciu współnikami zbrodni. Dlatego warto co jakiś czas powtarzać sobie ich historie. Są za każdym razem inne, odsłaniają inną wersję intymnej debaty między ja i światem. Są często bogate, pełne dramatyzmu, ciepłe od marzenia. I wszystkie mają jakiś zasadniczy feler, ślepą plamę w polu widzenia i jakąś zbyt prostą logikę (wierność sobie? ideałowi? młodości?), która prowadzi na brzeg przepaści"<sup>3</sup>.

Przytoczyła ten dłuższy cytat, gdyż stanowi on, moim zdaniem, doskonały komentarz do Ricoeurowskiej "narratywnej antropologii". Nie negując wagi "powtarzania sobie historii" — przez innych już opowiedzianych dobrze pokazuje, że zasadnicze dylematy ludzkiego życia — "historii jeszcze nie opowiedzianej" — rozgrywają się na zasadniczo innej płaszczyźnie niż historie fikcyjne i historyczne fikcje. Nie wystarczą tylko erudycyjne poszukiwania "formy nałożonej na mgliste treści", ponieważ nie w nałożeniu takiej czy innej formy kryje się sedno dramatu ludzkiej dziejowości, dokonywanych wyborów i decyzji. Rozgrywa się on na płaszczyźnie rzeczywistości, wobec której człowiek wypowiada elementarne tak lub nie, a dopiero potem — jeśli i na ile zdoła — ubiera tę źródłową afirmację (jak ją nazwał niegdyś tenże Paul Ricoeur!), lub negację w kształt opowieści. Ale najczęściej prawdziwa "fabuła" historii życia pozostaje do końca "nie-opowiedziana", lub co najmniej "nie-do-powiedziana". I to ontyczne, by tak rzec, milczenie — *ineffabile* — nie mniej niż wszelka możliwa czy rzeczywista narracja, pozostaje istotnym znamieniem tej historii. A filozof-hermeneuta powinien to również brać pod uwagę.

Najbardziej niepokojące luki w "narratywnej antropologii" dostrzegam w pominięciu kwestii hierarchii wartości i dylematów wyboru. Wiąże się z tym brak wiążącej decyzji co do kryterium selekcji owych modelowych struktur

narracyjnych oraz ich bohaterów, dziedziczonych w spadku po kulturalnej tradycji. Czyżby ta tradycja miała podlegać ocenie wyłącznie ze względu na tendencje do utrwalania i do innowacji, harmonii i dysharmonii, konstrukcji i dekonstrukcji.

Ulubione przykłady Ricoeura: procedury dochodzeniowej i sensu psychoanalizy, jako odpowiedniki "zawijania fabuły" opowiedanej historii życia, grzeszą również ignorowaniem zagadnień zróżnicowania wartości i ich wyboru. W skutek tego, wprowadzone przezeń — trochę na zasadzie *deus ex machina* — pojęcie "odpowiedzialności" właściwie zawisa w aksjologicznej próżni. Nie zauważa on również, że te same przykłady "stawiają przed oczy" ważny problem autorytetu — chociażby wprowadzając postać sędziego, czy lekarza-psychoanalityka. Stawiają także problem werdyktu — osądu wiarygodności świadectw, jeśli przyjmujemy, że pełnią one funkcję podstawową w docho-dzeniu tożsamości pozwanego czy pacjenta. I znów — zdumiewające, że autor zbioru esejów *Historia i prawda* przechodzi do porządku nad tak ważką kwestią ich prawdziwości. A przecież "bycie sobą" ma nadal sens dwuznaczny: może być równie dobrze odkryciem i ujawnieniem "siebie prawdziwego", jak symulacją, zwaną potocznie maskowaniem się lub zakłamaniem. Esej Ewy Bieńkowskiej dostarcza wymownego przykładu takiego groźnego pomieszania pojęć w materii etycznej. Tak chętnie używane przez egzystencjalistów pojęcie "autentyczności" bynajmniej tej dwuznaczności nie niweluje.

Proponowany przez Ricoeura "sposób na życie", który ma polegać na odnajdywaniu się w świecie fikcji okazuje się problematyczny. To jego, tak bardzo "francuskie", zaufanie do tradycji — literackiej, czy w ogóle kulturalnej — rodzi podejrzenie, że jednak do pewnego stopnia dał się schwytać w sidła postmodernistycznej ideologii przeżuwaczy dorobku kultury. A szkoda.

Przypisy:

1. P. Ricoeur, *Narrative Identity*, w: *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, ed. by David Wood, London-New York 1991, s. 188.
2. W: *Zeszyty Literackie*, nr 2/42/1993, s. 36-51.
3. Tamże, s. 40-41.

# Dyskusje i publikacje



## R e c e n z j e

Otfried Höffe

Konwersja teorii krytycznej?  
O teorii państwa i prawa Habermasa<sup>1</sup>(J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt Am 1992)

Jedenaście lat po *Teorii komunikatywnego działania* (1981), monumentalnym dziele w dwóch tomach, frankfurcki socjolog i filozof Jürgen Habermas przedstawia ponownie swoje *Opus magnum*. Po teorii społeczeństwa — i jej uzupełnieniu o etykę, etykę dyskursu (1983) — następuje filozofia państwa i prawa. Nowe dzieło Habermasa opiera się na znanych pojęciach podstawowych: komunikatywnym działaniu i dyskursie. Kontynuuje ono w obszernym zakresie rozmowę z klasykami, i uwzględniając poważną część fachowej dyskusji wdaje się w polemikę z nowymi partnerami. Dzieło to stara się być wierne wiodącym intencjom teorii społecznej, która dostrzega bólczki czasów współczesnych, ale pomimo wszelkiej ciągłości stanowi w niej głęboką cezurę.

## 1. Dramaturgia heglowska

Chociaż tradycja, którą Habermas dalej rozwija: teoria krytyczna, zajmowała się dotychczas teorią społeczeństwa i filozofią dziejów, krytyką poznania, nauki i techniki, literaturą, muzyką (tutaj pod wpływem Karla Otto Apla), a w przypadku Habermasa także filozofią języka i etyką, to temat państwa i prawa nie był przedmiotem jej zainteresowania. Kto pamięta o marksowskich korzeniach teorii krytycznej, ten traktuje ów brak ze zrozumieniem. W rzeczywistości jest on jednak czymś zadziwiającym. Teoria współczesnego społeczeństwa musi bowiem przyznać teoretyczne miejsce prawu i państwu — tej formie społecznej samoorganizacji, która w czasach współczesnych ostatecznie zostaje uznana. Musi ona czynić zrozumiałym, dlaczego państwo nie jest, jak to prognozował Marx, skazane na obumarcie, lecz przeciwnie, cieszy się przygniatającą akceptacją. Nawet jeśli wokół dokładnych zadań nowoczesnego społeczeństwa toczą się gwałtowne spory, to co do zasadniczych elementów państwowości: co do państwa prawa i demokracji, co do podziału władz, państwa socjalnego oraz, jeśli nawet na razie z ociąganiem, co do odpowiedzialności za środowisko naturalne, obywa się niemal bez kontrowersji.

Bardziej niż tylko marginalna, zasadnicza niezgodność istnieje dzisiaj właściwie tylko w kwestii, jak dalece przyjmująca kształt prawa i państwa samoorganizacja społeczeństwa wymaga pewnego rodzaju kontynuacji. Jak dalece mianowicie poszczególne państwa, których jest przecież wiele, również swoje wzajemne stosunki powinny zorganizować w jakiejś prawno-państwowej formie, tworząc międzynarodową wspólnotę prawną, nie tyle może zastępującą, ale z pewnością uzupełniającą pojedyncze państwa.

Ten brak rozważań nad prawem i państwem w teorii krytycznej jest zdumiewający jeszcze z innego powodu, a mianowicie ze względu na biografię jej intelektualnych rzeczników: Adorno, Horkheimera i Marcusego. Zmuszeni opuścić państwo, naruszające swe najbardziej elementarne zadania prawne, odnajdują oni prawo przynależności państwowej w społeczności, która nadzwyczaj jasno wykazuje wiele z inkryminowanych patologii, jak choćby kapitalistyczny porządek gospodarczy oraz skandaliczną nierówność szans. Społeczność ta gwarantuje jednak to, co uczyniłoby ich emigrację niepotrzebną: poszanowanie ciała i życia oraz prawo do kulturalnej odrębności.

Nowe dzieło Habermasa już dlatego wywiera głębokie wrażenie, że przewycięża ten tematyczny brak. Odkrywa ono przed teorią krytyczną prawo i państwo jako istotny moment nowoczesnego społeczeństwa.

Naturalnie narzuca się pytanie, w jaki sposób teoria, która uważa siebie za intelektualną awangardę, może pomijać ów moment. Habermas wyjaśnia ten dotychczasowy brak zainteresowania odwołując się do określonego historycznie rozwoju teorii. Począwszy od szkockiej filozofii moralnej Adama Fergusona i Johna Millara, poprzez ekonomię polityczną Adama Smitha i Davida Ricardo, aż po krytykę ekonomii politycznej Marksa ma miejsce przybierający na sile proces pozbawiania prawa mocy. Na końcu tego procesu, procesu odczarowania prawa przez nauki społeczne, kluczowa dotychczas kategoria staje się epi-fenomenem anonimowych prawidłowości.

Ten rozwój faktycznie istnieje, ale nie pozostaje bez sprzeciwu. Jak wiadomo Hegel przy rozpatrywaniu ekonomii politycznej korzysta z okazji, by zmodyfikować naukę o prawie Kanta. Rozważania te nie dają mu jednak żadnego powodu, by zrezygnować z filozofii prawa i państwa jako takiej. Również współczesny Marksowi John Stuart Mill nie widzi żadnych trudności w dalszym rozwijaniu zarówno ekonomii politycznej, jak i myślenia o państwie i prawie. Ale nawet tacy teoretycy społeczeństwa jak Durkheim, Max Weber i Parsons, na których będzie powoływał się sam Habermas, pokazują, że spojrzenie nauk społecznych pozostaje otwarte na dokonania prawa i państwa.

Są jednak jeszcze inne powody tego braku teorii państwa. Dotychczas panującej, powiedzmy: tradycyjnej teorii krytycznej, brakowało bowiem przecież pozytywnej oceny demokratycznego państwa prawa, z której mogłaby powstać społeczna teoria demokracji, przedsięwzięcie, którego Durkheim podjął się już na przełomie wieków, a więc na długo przed klasycznymi tekstami teorii krytycznej. Dla tego rodzaju teorii potrzeba niewątpliwie dwóch elementów, przed którymi zamyka się tradycyjna teoria krytyczna. Oba elementy są ze sobą związane. Jeden element, który należy do podstawowych pojęć teorii społeczeństwa przechodzi w drugi, w zainteresowanie poznawcze tej teorii. Z jednej

strony każdy porządek prawno-państwowy posiada charakter władzy. Stąd teoria społeczna demokratycznego państwa prawa potrzebuje w ramach swoich pojęć podstawowych pewnego nie tylko negatywnego pojęcia władzy, bowiem takie negatywne pojęcie dopuszcza jako pozytywną alternatywę jedynie wolność od panowania. W ten sposób niepolityczna w ścisłym sensie tego słowa utopia musi wyprzeć autentyczną utopię polityczną. Jak długo pojęcie władzy jako takiej jest rozumiane negatywnie, ideał teorii społecznej może polegać tylko na wolności od panowania, a dla ideału politycznego, do którego zbliża się demokratyczne państwo prawa, dla sprawiedliwej władzy, nie ma żadnego teoretycznego miejsca. Z drugiej strony społeczna teoria demokracji potrzebuje poszerzonej, a właściwie nawet nowej intencji. Zawiera ona mianowicie w odniesieniu do istniejących stosunków pewną miarę afirmacji. Afirmacja ta zaś nie jest zasadniczo możliwa dla krytyki interesującej się przede wszystkim wciąż niedostateczną emancypacją.

Nowe dzieło Habermasa jest więc ważne także z tego podwójnego powodu: uwalnia ono teorię krytyczną od trwałego ukierunkowania zarówno na pewne pierwotnie negatywne pojęcie władzy, jak i na pierwotnie negatywną krytykę społeczeństwa. To jednak znaczy również, że jej intencja zostaje osłabiona. Wprawdzie tradycja teorii krytycznej ma być kontynuowana, ale w przypadku demokratycznego państwa prawa na miejsce krytyki negatywnej wkacza w istocie rzeczy afirmatywna rekonstrukcja demokratycznego państwa prawa.

Zanim Habermas rozwinie swoje własne stanowisko spiera się on z pewną drugą tendencją rozwojową: z "powrotem prawa rozumu". Wzmiankowana jest tu teoria sprawiedliwości Rawlsa wraz z wywołaną przez nią międzynarodową dyskusją. Habermas rozumie ją jako "reakcję na dokonane przez nauki społeczne podminowanie prawnoprawnego normatywizmu". Ta interpretacja tworzy dramaturgię, która przypomina dialektykę heglowską. Habermas konstruuje własną teorię jako syntezę, która eliminuje słabości i łączy mocne strony dwóch teoretycznych trendów obecnych w historii myśli społecznej. Od jednej tendencji chce Habermas przejąć spojrzenie nauk społecznych (czyżby bez uwzględnienia perspektywy ekonomicznej?), nie pozbawiając jednak mocy pojęcia prawa. Od drugiej natomiast ~~uznanie~~ uznanie moralnego punktu widzenia, a dokładniej: sprawiedliwości, ale bez pominięcia nauk społecznych. O ile filozof ceni sobie zasadniczo heglowską dramaturgię, o tyle w tym przypadku musi pozostać sceptyczny. Podczas gdy, jak wzmiankowano, poznawcze zainteresowania ekonomii politycznej i nauk społecznych godzą się całkowicie z teorią państwa i prawa, dzieło Rawlsa zawdzięcza swoje niezwykle oddziaływanie nie tyle obecności normatywnej, względnie moralnej teorii prawa, lecz trzem innym czynnikom.

1. Gdyby ten normatywny deficyt był decydujący, to Rawls musiałby wejść w spór z odpowiadającym mu stanowiskiem, a więc z pozytywizmem prawniczym. W rzeczywistości zamiast tej konfrontacji, odnajdujemy krytykę normatywnego zdaniem Rawlsa, lecz normatywnego w niewystarczającym stopniu stanowiska, a mianowicie utylitaryzmu. I tu leży pierwszy powód dla niezwykłego oddziaływania Rawlsa. W angielskojęzycznej etyce udało mu się zde-



tronizować od dawna panujące stanowisko utylitarystyczne i wprowadzić jako alternatywny paradygmat etykę Kanta.

2. Jeśli teoria Rawlsa odznaczałaby się niedostatkami z perspektywy nauk ekonomicznych i społecznych, to jej interdyscyplinarne znaczenie byłoby z ledwością zrozumiałe. W rzeczywistości jest ona przedmiotem intensywnych dyskusji zarówno w ekonomii politycznej jak i w naukach społecznych, a istnieją ku temu poważne powody. Z jednej strony Rawls jest wart polecenia dla stosownej interdyscyplinarnej rozmowy, ponieważ mówi on — czego Habermas niestety nawet nie próbuje — w języku aktualnie dominującym w naukach społecznych i ekonomicznych, w języku teorii decyzji i gier. Z drugiej strony teoremat społecznych dóbr podstawowych oferuje substancjalnej teorii gospodarki i społeczeństwa przynajmniej jakiś dobry wstęp.

Także w przypadku Kanta pogląd, iż rozumne prawo wypiera spojrzenie nauk społecznych na prawo, jest mało przekonujący. Kant odróżnia przecież wyraźnie perspektywę racjonalną, tu powiedzielibyśmy raczej: moralną od empirycznej i zamiast stawiać sprawę: albo — albo, uważa obie za uzasadnione. Do pewnej rywalizacji dochodzi tylko tam, gdzie się przecenia możliwości jednej perspektywy i na przykład sądzi, iż przy pomocy pojęć empirycznych da się odszyfrować moralne roszczenie prawa — wymóg jego sprawiedliwości, albo przeciwnie, że wyłącznie przy pomocy pojęć moralnych można będzie zrozumieć społeczną funkcję prawa i jego historyczną konstrukcję.

3. Trzeci czynnik znaczenia Rawlsa: zwraca on obecnie na siebie uwagę, ponieważ występuje przeciw liberalistycznemu zacieśnieniu amerykańskiej dyskusji nad państwem, broniąc państwa socjalnego.

Dwa z tych trzech czynników są zresztą specyficzne dla właściwej Rawlsowi angloamerykańskiej przestrzeni językowej. I ta okoliczność pomaga wytłumaczyć różny stopień jego oddziaływania w międzynarodowej debacie. Im bardziej za intelektualną rekomendację uważa się debatę anglojęzyczną, tym szybciej i szerzej teoria Rawlsa może wywierać swój wpływ. Natomiast wpływ ten będzie nieznaczny, kiedy oba wymienione czynniki nie zachodzą, jeśli mianowicie z jednej strony krytkowana przez Rawlsa etyka — utylitaryzm, nie odgrywa żadnej roli, a z drugiej strony popierana przez niego polityka państwa socjalnego jest już zasadniczo uznana. Niewątpliwie nie da się uniknąć tego oto wniosku: stosowna debata wokół Rawlsa pozostaje dyskusją wewnątrzakademicką, natomiast jej polityczne znaczenie jest ze zrozumiałych względów niewielkie.

Sceptycyzm wobec habermasowskiej rekonstrukcji dziejów teorii jest wskazywany również i tam, gdzie przeciwko rozumnemu prawu Hegla powtarza ona sławny zarzut o "bezsilności tego, co być powinno". Wzór dla prawa rozumu, Kant, pisze mianowicie w swojej *Nauce o prawie* właśnie o mocy tego, co być powinno, zarówno o uprawnieniu do przymusu, które zawarte jest już w samym pojęciu prawa, jak również o publicznym, powiedzielibyśmy tu: mającym formę państwa zabezpieczeniu, ponieważ w przeciwnym wypadku prawo obowiązywałoby jedynie prowizorycznie. Oczywiście odpowiednie uprawnienia władcze przysługują temu, co być powinno, tylko w pewnym dobrze określonym obszarze, przysługują wyłącznie moralności tego, co ludzie są sobie wzajemnie

winni, a więc moralności prawa, a nie moralności przynoszącego zasługę naddatku.

## 2. Prawo a moralność

Do głównych zadań teorii prawa należy odgraniczenie jej przedmiotu: prawa, od pokrewnych fenomenów. Stosowną dyskusję prowadzi się najczęściej pod hasłem "prawo a moralność". Hasło to brzmi niczym jednorodny tytuł. W rzeczywistości opisuje ono rozmaite pola problemowe, które wzięte razem pokrywają więcej niż połowę teorii prawa, oraz ponadto dużą część teorii społeczeństwa i etyki. Stąd uwagi pod adresem Habermasa, które teraz nastąpią, będą z konieczności obszerne.

W czystym pojęciowo-analitycznym rozważaniu te pola badawcze ukazują się jako po prostu niejednorodne. Z punktu widzenia historii społecznej istniał prawdopodobnie źródłowo jakiś związek, jedność, na którą wskazywał Nietzsche w *Mysłach o przesądach moralnych*: "Pierwotnie całe wychowanie i troska o zdrowie, małżeństwo, sztuka leczenia, uprawa roli, wojna, mowa i milczenie, wzajemne stosunki i obcowanie z bogami należały do sfery etyczności". Jeśli zastąpi się "etyczność" "prawem i moralnością", to słowa z *Jutrzenki* (ks. I. 9) stanowią dobry punkt wyjścia; "prawo i moralność" tworzą najpierw pewną jedność, która później przyjmuje coraz bardziej zróżnicowaną formę. Dostrzegam pięć form takiego zróżnicowania, z których trzy rozważę nieco bliżej.

2.1. Pierwsze, bardzo wczesne z punktu widzenia dziejów ludzkości różnicowanie dotyczy bardziej filozofii społecznej niż moralnej: Z całego kompleksu grupowych reguł zachowań prawo wyodrębnia się jako pewna, relatywnie samodzielna część. Inną część tworzy moralność w empirycznym lub opisowym rozumieniu: moralność jako zwyczaj, obyczaj, etos itd., krótko mówiąc moralność pozytywna. Przed teorią prawa, która - jak w przypadku Habermasa — pragnie odszyfrować społeczną funkcję prawa, stoją dwa pytania. Pytanie pierwsze — w jaki sposób prawo pozytywne i pozytywne moralność ograniczają się wzajemnie? — jest ważne wprawdzie tylko jako pytanie wstępne; ale bez niego nie da się logicznie odpowiedzieć na drugie i zasadnicze pytanie, które mianowicie ze sfer czy też aspektów życia są regulowane w sposób sensowniejszy przez prawo, a które przez pozytywną moralność.

Rozpocząłbym to pojęciowe rozgraniczenie od elementu wspólnego dla prawa i moralności, od uprawnienia do przymusu; odgrywa ono bowiem pewną rolę także przy wykroczeniach przeciwko pozytywnej moralności. Różnica polega na rodzaju przymusu — prawo jest zaskarżalne, a przymus ten w ramach prawa: prawa cywilnego, karnego, publicznego itd., wygląda rozmaicie. Prawo zna nie tylko zakazujące reguły połączone z zagrożeniem karą, a więc tę formę przymusu, o której myślą przede wszystkim nie juryści. Przynajmniej równie ważna jest druga forma przymusu, która zresztą, jeśli to dobrze widzę, pojawia się tylko w prawie a nie w pozytywnej moralności. Są to przepisy dotyczące formy i sposobu postępowania, których naruszenie nie pociąga za sobą żadnych sankcji, unicestwia jednak podejmowane akty prawne.

Pytanie wstępne, dotyczące pojęciowego rozgraniczenia, nie jest dla Habermasa kwestią centralną. Zamierzając określić funkcję, jaką spełnia prawo, posługuje się on w rozdziale II.III. pojęciami "społeczna integracja" oraz "nadmierne obciążenie" (*Überforderung*). Przy ich pomocy ma stać się zrozumiałą zwycięski pochod nowoczesnego prawa. Pierwsze pojęcie wyjaśnia, dlaczego w ogóle potrzebny jest porządek społeczny, drugie — dlaczego nie wystarczają regulacje przedprawne. Nowoczesne prawo — powiada Habermas — pojawia się tam, gdzie wymaga się zbyt wiele od więzi społecznych i ich zadań integracyjnych. Szczególną odpowiedzialność ponosiłaby za to moralność rozumu. Z jej to powodu groziłoby zawalenie wyrosłym w sposób naturalny instytucjom, zaś podmioty moralne, jako jedyna pozostała wówczas instancja, nie mogłyby same doprowadzić do żadnej godnej zaufania integracji. Przeciwno takiej "rekonstrukcji" narzucają się co najmniej cztery zarzuty, które prawdopodobnie byłyby bezpodstawne, gdyby położono większy nacisk na wyjaśnienie pojęć jako wstęp do określenia funkcji prawa.

Po pierwsze społeczne fenomeny, którymi zajmuje się prawo, są od dawna w ogromnej mierze niezmiennie. Już ponad trzy i pół tysiąca lat temu wyrze na czarnych diorytowych płytach prawa "pisane" regulowały te sfery życia, które stanowią istotną część również i w dzisiejszym porządku prawnym. W kodeksie Hammurabiego można przeczytać zarządzenia dotyczące ochrony ciała i życia, praw małżeństwa i rodziny, zasad umowy i prawa własności, a nawet odnośnie ochrony zwierząt. Jeśli sięgniemy do prawa karnego, to niemal we wszystkich kulturach dałoby się odnaleźć znane dzisiaj klasy przestępstw. Obok zabójstwa i przestępstw majątkowych, nie są mianowicie niczym nowym także i przewinienia małżeńskie, przestępstwa seksualne, podpalenia, fałszowanie miar i wagi, a nawet — jeśli pomyślimy o zakazie zatruwania źródeł — przestępstwa wobec środowiska naturalnego. Możemy uogólnić: jeśli nawet w czasach nowożytnych potrzeba prawnych uregulowań nabiera tempa, a zadanie wprowadzenia regulacji nowego typu pojawia się przede wszystkim w sferze prawa socjalnego i gospodarczego (włącznie z prawem pracy), to jednak w większości sfer życia, w których prawo zaczęło rzekomo działać dopiero współcześnie, jest ono z dawien dawna obecne; zarówno w prawie cywilnym jak i karnym istnieje pełnia zachowujących ciągłość obszarów prawnych.

Po drugie zgodnie z pojęciem "nadmiernego obciążenia" prawo pojawiłoby się tam, gdzie dotychczas stabilne reguły społeczne ulegałyby destabilizacji. Ale przecież także trwałe społeczności, które posiadają stabilne stosunki rodzinne i małżeńskie jak również stabilne instytucje wymiany, znają jakieś prawo rodzinne i małżeńskie, jakieś prawo dotyczące umów i handlu itd. Zaś ochrony życia i własności potrzebują nie tylko społeczeństwa z załamującymi się instytucjami. Pojęcie "nadmiernego obciążenia" uważam w najlepszym razie za właściwe tylko wtedy, gdy w przeciwieństwie do Habermasa rozumie się je nie tyle społecznie i historycznie, co antropologicznie: Obojętnie, czy to, co wyróżnia człowieka określimy jako uwolnienie od instynktów, otwartość na świat, czy też lepiej jako zdolność mówienia (właściwe w tym miejscu kontrowersje mają tutaj drugorzędne znaczenie) — *conditio humana* wyznacza jednostkom bogactwo możliwości, do których one w pojedynkę nie zawsze doros-

ły. Antropologiczny charakter tej wskazówki pomaga zresztą wyjaśnić, dlaczego prawo w stosownych sferach funkcjonuje z dawien dawna; zarówno prawo cywilne jak i karne regulują obowiązki określone przez *conditio humana*. I jeśli tylko naturalne instytucje chyłą się ku upadkowi, moralność rozumowa nie jest za to wcale pierwotnie odpowiedzialna. Przeciwnie, przyczynia się ona do stabilizacji, gdy — jak w przypadku filozofii prawa Kanta będącej wzorcem rozumnego prawa — stwarza ona moralną legitymizację dla tak elementarnych instytucji jak małżeństwo, rodzina i własność, nie mówiąc już o państwie.

Po trzecie społeczna integracja sama wytwarza społecznych partnerów, tych, którzy zawierają małżeństwo, którzy zakładają rodzinę, którzy podejmują się interesów wymiennych. Prawo cywilne ustala jedynie społecznie obowiązującą formę, ma zatem nie tyle podstawowe, co wtórne znaczenie. Nie dokonuje ono integracji, lecz zakładając, że ma ona w ogóle miejsce, prowadzi ją w wiążące, i dlatego zarówno stabilizujące oczekiwania, jak również kierujące postępowaniem tory. Inaczej wygląda to przy prawie karnym, choćby przy ochronie życia i mienia. Tutaj prawo z zasady usuwa jedynie bariery społecznej integracji, nie przyczyniając się jednak do niej w sposób konstruktywny; zajmuje się ono warunkami wstępnymi współżycia, a nie nim samym. Kto nadzwyczaj dokładnie trzyma się stosownych zakazów i ani nie zabija, ani nie kradnie, ani nie oszukuje, ale poza tym idzie własną drogą, ten unika społecznej integracji.

Po czwarte wreszcie zauważa się u Habermasa brak wewnątrzprawnych dystynkcji. Tam gdzie prawo określa formę i procedurę społecznej integracji, spełnia ono zasadniczo inną funkcję niż tam, gdzie usuwa ono bariery współżycia. W jednym przypadku prawo obowiązuje hipotetycznie ("Jeżeli chce się zawrzeć małżeństwo, sporządzić testament itd., to wtedy należy zrobić to i to"), w drugim — kategorię ("Cokolwiek chce się uczynić — zabijać, kraść, oszukiwać, jest to zakazane").

Podsumujmy dotychczasowe rozważania: jeśli powyższe zarzuty są usprawiedliwione, to pojęcia "integracja" i "nadmierne obciążenie" określają funkcję (nowoczesnego) prawa po części zbyt szeroko, po części zbyt wąsko. Nadają się one wprawdzie do tymczasowego, ale właśnie tylko do tymczasowego określenia funkcji prawa; teoria, która zadawała się tymi pojęciami pozostaje niekompletna.

2.2. O ile dla filozofa społecznego pewną rolę odgrywa już owo pierwsze przeciwstawienie prawa i moralności, to dla filozofa moralnego względnie dla etyka prawa ważne jest dopiero inne przeciwstawienie. Wylania się ono z drugiego rozróżnienia, którego przyczyny możemy pominąć. Ważny jest tutaj tylko rezultat: Przy faktycznie obowiązujących uregulowaniach prawnych pojawia się kwestia obowiązywalności lub legitymizacji. Obok pozytywnych pojęć prawa i moralności występują pojęcia normatywne; rodzi się "moralna moralność", tzw. punkt widzenia moralności.

Ze względu na pierwotną jedność pozytywnego obowiązywania (*Geltung*) i moralnej obowiązywalności (*Gültigkeit*) nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, jak ma być nazwane stanowisko moralne, o ile odnosi się ono do prawa. Dominujące dziś wyrażenie "sprawiedliwość" wcale nie jest niekontrol-

wersyjne. Odpowiednie greckie i łacińskie wyrażenia — *dikaion* i *iustum*, oznaczają mianowicie tę jedność obowiązywania i obowiązywalności, którą jeszcze dziś mamy w pamięci w określeniu sądownictwa jako *Justiz*<sup>2</sup>. Warto nawet prześledzić, kiedy i dlaczego zmienia się ów zwyczaj językowy. Jeszcze u Kanta sprawiedliwość prawa nie oznacza moralnego punktu widzenia odniesionego do prawa, lecz zgodność z prawem i podjęte przez sąd staranie o tę zgodność.

Aby wyjaśnić to, co nie bez wątpliwości dzieje się w wyrażeniach *ethos*, *dikaion*, aby określić autentycznie moralny w dzisiejszym rozumieniu tego słowa punkt widzenia, trzeba odwołać się do kwalifikacyjnego dodatku. Budzi pewne zakłopotanie, kiedy w celu określenia przeciwieństwa czysto pozytywnego prawa, wraca się do tych instancji, które w widoczny sposób wymykają się ludzkim rozporządzeniom. Przedoświeceniowe społeczeństwa mówią o tym, co boskie, święte, sakralne; po Oświeceniu odnoszą się do natury. Jeśli dzisiaj to odniesienie może nam się wydawać obce, do czasów Kanta i Hegla jest w oczywisty sposób jasne, iż prawo naturalne wcale nie musi — jak to pobrzmiewa u Habermasa (42) — być rozumiane po chrześcijańsku, ani też po kościelnemu. Filozofia państwa i prawa rozumie przez prawo naturalne nie mniej, ale także i nie więcej niż "nie ustanowione", nie czysto pozytywne prawo (por. Kant, *Rechtslehre*, § A i § 36).

Z tej wskazówki moim zdaniem wynikają dwie rzeczy. Po pierwsze "meta-społeczne gwarancje świętości", jak mówi Habermas, a także "zabezpieczenie tyłów religijnym obrazem świata" (127) nie rozpadają się dopiero w czasach nowożytnych, lecz już na długo wcześniej. W antycznej Grecji dzieje się to najpóźniej w epoce sofistów. A w czasach nowożytnych już Hobbes spełnia warunek Habermasa. Począwszy od *Elementów prawa, natury i polityki*, a więc od samego początku, wychodzi Hobbes od "w sposób daleko idący zlaicyzowanego społeczeństwa" (42).

Po drugie, istnieją ważne powody, aby zrezygnować z wprowadzenia własnego nazewnictwa; ponieważ nieporozumienia są tymczasem zbyt wielkie, w moim studium *Politische Gerechtigkeit* (1987) zarysowałem ideę krytycznego prawa natury i pomimo to wybrałem wyrażenie "sprawiedliwość". Ale także teoria dyskursu, o ile porusza kwestię legitymizacji i dyskutuje roszczenia sprawiedliwości w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, kontynuuje tradycję nie pozytywistycznej i jednocześnie postreligijnej teorii prawa, a więc tradycję prawa naturalnego. Stąd etykieta, którą posłużył się K. Günther w podtytule swego eseju-recenzji, nadaje się także dla *Faktizität und Geltung*; dyskursywna teoria prawa, jeśli nawet *à contre coeur*, może być również nazwana "neoprawem naturalnym".

W odniesieniu do moralnego punktu widzenia nie wolno wedle Habermasa "ulegać sugestii głęboko zakorzonego przesądu, głoszącego, iż moralność rozciąga się tylko na relacje społeczne podlegające osobistej odpowiedzialności, zaś prawo i polityczna sprawiedliwość — na zapośredniczone instytucjonalnie obszary współdziałania" (141). Odpowiedź na pytanie, czy Wellmer, którego Habermas cytuje, ulega temu przesądowi, pozostawiam memu Koledze. To zaś, że jako przykład zostało przytoczone również moje studium, jest dla mnie po

prostu niezrozumiałe. Bowiem już sam tytuł odpowiedniego rozdziału wskazuje, że pod pojęciem politycznej sprawiedliwości rozumiem "moralny punkt widzenia w odniesieniu do prawa i państwa" (*Politische Gerechtigkeit*, s. 55 i nast.).

2.3. W pewnej replice w stosunku do Habermasa mówiłem o "sporach rodzinnych", które istnieją wewnątrz grupy uniwersalistycznych i jednocześnie zainspirowanych Kantem etyków<sup>3</sup>. W takim ujęciu wciąż jeszcze widzę lepszy hermeneutycznie początek dyskusji; zamiast prostych przesądów istnieją przecież bardziej subtelne różnice. Pewnym przykładem są tutaj substancjalne wypowiedzi odnośnie sprawiedliwości politycznej, a więc temat "praw podstawowych", przykładem drugim — pytanie, na ile Habermas faktycznie przedstawia dyskursywną teorię prawa, przykładem trzecim — dalsza forma rozróżnienia, którą zajmę się w pierwszej kolejności.

Odnosnie społecznych interakcji moralny punkt widzenia dopuszcza dwa rodzaje powiązań. Prawo odnosi się jedynie do jednego rodzaju, do tego, co ludzie są sobie winni, a nie do będącego zasługą nadatku, który włącza się w tradycję (społecznie zorientowanej) moralności cnót. To nowe, już trzecie pole problemowe związane z prawem i moralnością, dotyczące tego, co sprawiedliwe i tego, co więcej niż sprawiedliwe, obejmuje kwestię modalną: Uregulowanie których sfer życia, względnie jaki rodzaj uregulowań jest (a) wymagany od prawa, (b) jest dla prawa dozwolony; (c) a jaki jest mu zabroniony? Nakazane względem prawa jest to, co jest się winnym, zakazane to, co stanowi jedynie zasługę, zaś dozwolona ta część, która nie podpada pod prostą alternatywę "albo należne, albo będące zasługą".

W *Faktizität und Geltung* odnajduję dwa rodzaje związanych z prawem moralnych środków pomocniczych, społeczną solidarność (12, por. 51 i in.) oraz sprawiedliwość. W jakim stosunku środki te pozostają wobec siebie, nie jest dla mnie, co muszę przyznać, zbyt jasne. Wedle *Przedmowy* "zadanie polegające na tym, by energicznie pchnąć naprzód osvajanie kapitalizmu przy pomocy ekologii i państwa socjalnego", spoczywa na społecznej solidarności. Wszyscy jesteśmy zdania, że zadanie to zasługuje na bezwzględne pierwszeństwo w programie polityki międzynarodowej. Aby ten pogląd, czy raczej jedynie polityczną intuicję również uzasadnić, aby w sposób jednoznacznie jasny przedstawić, że to zadanie nie należy do dobrowolnego nadatku, trzeba by było wykazać, że jest ono czymś, czego spełnienie ludzie są sobie wzajemnie winni: żyjący współcześnie winni są sobie wzajemnie, a dzisiejsze generacje swoim dzieciom i dzieciom swoich dzieci. Nie uważam tego dowodu za łatwy; jednakże teoria prawa, która odnosi się do dziś aktualnych problemów, musiałaby go poszukiwać. Pytam się tylko siebie, czy hasło "solidarność" jest w tym celu właściwe. Widzę dwa niebezpieczeństwa. Po pierwsze mogłoby się zdarzyć, że intuicyjnie zrozumiały kierunek argumentacji zastąpiono by jakąś już istniejącą argumentacją. Z drugiej strony istnieje możliwość zatarcia pojęciowej różnicy między tym, co się jest winnym, a stanowiącym zasługę nadatkiem. W każdym razie ewentualna kontrowersja zaczyna się dopiero tutaj, a nie przy "głęboko zakorzonym przesądzie".

2.4. Należałoby tu jeszcze wspomnieć o pozostałych dwóch spośród pięciu wymienionych form różnicowań. Z jednej strony niepozytywna moralność dzieli się na dwie opcje: na pytania o dobre albo udane życie — na moralność eudajmonistyczną, oraz na pytania dotyczące wolnej woli — na moralność autonomiczną. Pierwsza opcja, etyka możliwości, sięgająca czasów antycznych, w średniowieczu zostaje zmodyfikowana przez myśl chrześcijańską. Opcja druga, etyka powinności, ma wprawdzie swoją chrześcijańską prehistorię, ale w pełni zostaje rozwinięta dopiero w czasach nowożytnych. Pod wpływem miarodajnego w tej kwestii wpływu Kanta przez długi czas obie opcje uchodzą za przeciwstawne albo — albo. Dzisiaj toruje sobie drogę zrozumienie, że pozostają one w stosunku komplementarności. Coraz więcej aprobaty mogłaby znaleźć teza, że także kwestia danego życia należy do pewnej bardziej obszernej nauki etycznej, a nawet do teorii społecznej. Jednak nie zostało jeszcze wyjaśnione, gdzie dokładnie te pytania mają swoje właściwe miejsce; proste postawienie obok siebie kwestii możliwości i powinności nie da się pomyśleć, gdy wychodzi się z zasady autonomii. Ale teoria społeczna może pozostawić stosowne wyjaśnienie debacie nad podstawami etyki; ona sama zajmuje się tylko pytaniem, jak dalece moralność prawa pozostaje otwarta na uzupełnienie eudajmonistyczne. Okoliczność, iż do moralności prawa w sposób czysto pojęciowy należy uprawnienie do stosowania przymusu, każe w tę otwartość powątpiewać.

Z drugiej strony wobec tego, co w odniesieniu do państwa i prawa oznajmia stanowisko moralne, można — patrząc z punktu widzenia typów idealnych — przyjąć dwie postawy. Albo się przestrzega tego, co nakazuje sprawiedliwość "z dobrej woli", a więc ze względu na samą sprawiedliwość, albo też dlatego, że nie chce się upaść, że nie widzi się żadnej alternatywy, w tym także z lęku przed karą. Przed tym piątym już rozróżnieniem, przed przeciwstawieniem usposobienia prawnego i prawnego legalizmu, pojawia się trudne pytanie, na jaką postawę swoich obywateli liczy demokratyczne państwo prawa. Legalizm wystarcza o tyle, o ile obywatele pilnują swoich prywatnych interesów prawnych. Jak to jednak wygląda w przypadku obywatela, który pośrednio lub bezpośrednio uczestniczyłby w stanowieniu prawa? Czy demokracja oparta na partiach i zrzeczeniach może zapewnić choćby jedynie w przybliżeniu to, co byłoby pożądane dla stanowienia prawa — usposobienie prawne, które dystansuje się od interesów tylko prywatnych i swoją powinnością czyni dobro powszechne?

### 3. Prawa człowieka czy prawa podstawowe?

Do nowoczesnego rozumienia prawa należy pewien element, do którego dzisiaj, jak to pokazuje porównanie ich praw, przyznają się przynajmniej formalnie niemal wszystkie państwa. Ze względu na jego moralne i zarazem uniwersalne wymaganie, element ten sprawia trudności zarówno jurystycznym teoriom prawa, jak i teoriom prawa tworzonej w ramach nauk społecznych. Chodzi tu mianowicie o prawa człowieka. Ani *Reine Rechtslehre* Kelsena, ani

też *Systemtheorie des Rechts* Luhmanna nie są w stanie zadawalająco wintegrować je w swoje ramy myślowe.

Od Bourdieu wiemy, że nic nie jest tak pobudzające i ostatecznie także tak owocne jak ustalanie subtelnych różnic. To, że elementarne prawa w ogóle istnieją, nie podlega dyskusji w rodzinie uniwersalistycznych etyków. Owe subtelne różnice — i jednocześnie druga kontrowersja — pojawiają się dopiero przy kwestii, jakie prawa obowiązują jako elementarne, oraz przy dalszej kwestii, jak dalece są one elementarne, a więc przy substancjalnych wypowiedziach dotyczących sprawiedliwości politycznej.

Odpowiedź Habermasa na pierwsze pytanie wypada właściwie błado. Z pewnością wymienione zostają od dawna niekontrowersyjne prawa, prawa do wolności i współdziałania, jak również zaskarżalność tych praw. W odniesieniu do sfery jeszcze dość kontrowersyjnej, do praw socjalnych, kulturowych i przede wszystkim do ewentualnych praw ekologicznych rozdział *Uzasadnienie w perspektywie teorii* dyskursa zadawała się jednak tylko ryczałtową wskazówką. Zaś rozdział *Paradygmaty prawa* zajmuje się wprawdzie dysfunkcjonalnymi skutkami ubocznymi państwa socjalnego, ale nie ciągnie dalej uzasadniania praw podstawowych. Oczekiwałbym tu raczej — można by dodać: jak i w innych miejscach — skrócenia historyczno-teoretycznego wstępu na rzecz bardziej szczegółowych systematycznych rozważań.

Na pytanie drugie daje Habermas skromną odpowiedź. Zajmuje się on wprawdzie także prawami człowieka, jednak przedmiotem uzasadnienia są wyłącznie prawa podstawowe. Pod tym pojęciem są tu rozumiane prawa, "które obywatele muszą sobie przyznać wzajemnie, jeśli chcą oni za pomocą prawa politycznego regulować w uprawniony sposób swoje współżycie". Prawa człowieka roszczą sobie pretensje do bycia czymś bardziej elementarnym. Prawa, które przyznają sobie wzajemnie obywatele, odnoszą się do pewnej wspólnoty politycznej; natomiast prawa człowieka w znaczeniu teorii legitymizacji istnieją już wcześniej.

Teoria praw człowieka podejmuje zagadnienie, które teoria praw podstawowych przyjmuje za już rozwiązane, a mianowicie zagadnienie, dlaczego w ogóle życie wspólne ma być regulowane w formie prawa, tzn. za pomocą przymusu formalnego i karnego. Odpowiedź oparta na sprawiedliwości brzmi: łączenie się we wspólnotę prawną należy do sfery tego, co ludzie są sobie wzajemnie winni. A ponieważ wspólnot państwowo-prawnych istnieje wiele, nie wolno zapominać o wymienionym wcześniej zadaniu ich połączenia. Zadanie to, drugie zadanie sprawiedliwości, w zadziwiający sposób nie zostało podjęte na przykład przez Rawlsa, jak i w wielu klasycznych tekstach z filozofii prawa (od Platona i Arystotelesa poprzez Hobbesa i Locke'a aż po współczesność). Tym, co ludzie są sobie również wzajemnie winni, jest zorganizowanie tej wielości wspólnot prawnych także w formie prawnej. Dopiero wtedy można oczekiwać, że rozwiązane zostaną problemy socjalne i ekologiczne w skali globalnej, która w tym przypadku jest rozstrzygająca.

Teoretyk rozumu Kant miał świadomość bardziej elementarnego znaczenia praw człowieka, toteż prawa te — u niego jak wiadomo w liczbie pojedynczej — postawił przed rozważaniami, którymi rozpoczyna się odnośny rozdział III

Habermasa *Autonomia prywatna i publiczna*. Już pierwsze deklaracje praw człowieka rozumiały dokładnie to bardziej elementarne znaczenie. *Virginia Bill of Rights* posiada konstrukcję, która naśladuje francuską *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*; oba teksty rozpoczynają się prawami, które przysługują nie tylko człowiekowi o ile jest on obywatelem, lecz człowiekowi *tout court*.

Dla uzasadnienia tego rodzaju praw potrzeba, jak sądzę, dodatkowo jakiejś antropologii. Możliwość ta budzi dziś wprawdzie sceptycyzm. Od dawna znane kontrargumenty — jak np. trudności w ostrym oddzieleniu od siebie ludzkiej "natury" i "kultury" — nie przekonały jednak jeszcze nikogo, by zrezygnował z idei praw człowieka. Jednym z powodów jest to, że łatwo przeniesienia się wagę przypisywaną tym zarzutom. Z jednej strony wcale nie podkopują one konieczności ochrony ciała i życia, wolności przekonań i sumienia, własności itd. Z drugiej strony antropologia, a zwłaszcza taka cząstkowa antropologia, którą się zadawała teoria praw człowieka, pozostaje całkiem otwarta na historyczne i kulturowe zmiany. Dlatego też najwyższa pora, by wychodząc od tak niekontrowersyjnej instytucji prawnej jak prawa człowieka, na nowo wysondować możliwość antropologii filozoficznej<sup>4</sup>. W każdym razie otwiera się szansa, aby często stosowanemu pojęciu "dających się uogólnić interesów" nadać precyzyjny sens. Poza tym uważam, że właśnie tam, gdzie poprzestaje się na prawach podstawowych, potrzebne są pewne założenia antropologiczne. W jaki sposób w oparciu o — zdaniem Habermasa całkowicie wystarczającą — "procedurę etycznego dyskursu nad wzajemnym porozumieniem", chce się na przykład uzasadnić substancjalne prawa wolności? Aby "rozmiękczyć" ten notoryczny sceptycyzm wobec antropologii, który panuje od trzech stuleci, pozwolę sobie przypomnieć Rawlsa: społeczne dobra podstawowe, bez których nie może on wykazać swoich zasad sprawiedliwości, posiadają pewną (społeczno-)antropologiczną rangę.

Habermas nazywa swoje własne stanowisko teorią dyskursu. Od czasu artykułu w księdze pamiątkowej poświęconej Walterowi Schulzowi (1973) rozumie on przez dyskurs te wyzwolone od przymusu działania procesy argumentacyjne, które sprawdzają każdorazowo przedstawione roszczenia do prawdy względnie obowiązwalności. Czy można tak określone dyskursowi przypisywać owo fundamentalne dla prawa i dla demokratycznego państwa prawa znaczenie? Pamiętajmy, że chodzi tu o prawo jako takie, a nie o refleksję filozoficzną; bowiem to, że filozofia jest uwolniona od przymusu działania, należy od samego początku do jej definicji.

Z punktu widzenia teorii obowiązywania prawo niesie w sobie dwa zasadniczo różne wymagania: pozytywne obowiązywanie (*Geltung*) oraz obowiązwalność (*Gültigkeit*) moralną, wzg. sprawiedliwość. Teoria dyskursu odniesiona do prawa mogłaby zadowolić się rekonstrukcją wymagania sprawiedliwości. Osiągnęło by się dzięki temu niemało. Doszlibyśmy bądź co bądź do moralnej filozofii prawa, względnie do etyki prawa. Możemy tutaj już nie rozstrzygać, w jakim stopniu element dyskursu odgrywa wtedy specyficzną rolę. A skoro czysta etyka zaniedbuje perspektywę nauk społecznych, próbuje Habermas odszyfrować w ramach teorii dyskursu również i drugie wymaganie — wyma-

ganie pozytywnego obowiązywania. Jednakże wchodzi przy tym w konflikt z pewnym elementem definicji dyskursu — z uwolnieniem od przymusu działania. Jak długo dyskurs faktycznie jest wolny od działania, nie ma z punktu widzenia prawa pozytywnego żadnych skutków prawnych; obowiązujące prawo pozostaje w mocy. Jeśli w danym wypadku ma być ono zmienione, wówczas dyskurs musi zostać na jakiś czas przerwany i zastąpiony procesem decyzyjnym. Wtedy jednak stosowna debata nie jest wolna od działania, a więc nie jest w rzeczywistości dyskursem, lecz zwykłą debatą.

Ten stan rzeczy kwestionuje główną tezę Habermasa. Demokracja stanowi bezwzględnie "formę panowania refleksji", jak to ostro powiedział Durkheim (dt. Frankfurt Am 1991, s. 131) w swych słynnych wykładach *Physik der Sitten und des Rechts*, ponieważ "między obywatelami a państwem ma miejsce stała komunikacja". Demokracja nie jest jednak formą panowania uwolnionej od działania komunikacji, nie jest formą panowania dyskursu. Dlatego też wydaje mi się, że dla teorii praw człowieka, czy w ogóle dla substancjalnej teorii sprawiedliwości politycznej, większą wagę posiada integracja rozważań antropologicznych niż interpretacja z perspektywy teorii dyskursu.

Habermas używa często zwrotów: " radykalnie demokratyczny", "fundamentalna demokracja", oraz "stowarzyszenie wolnych i równych współników prawnych". Tego rodzaju wyrażenia brzmią w sposób bardziej sprofilowany i ostry niż to okazuje się przy ich bliższym rozważeniu. Nowoczesne państwo jest w dosłownym sensie radykalnie demokratyczne, a więc demokratyczne od samych korzeni, dzięki elementowi, który od dawna uznany został za teoretyczną podstawę legitymizacji, mianowicie dzięki zasadzie, że władza w państwie pochodzi od ludu. Tak samo bezsporne jest to, że wszyscy obywatele mogą uczestniczyć w życiu politycznym w sposób wolny i na równych prawach. Ponadto trudno kwestionować, że "system polityczny" potrzebuje agencji pośredniczących, partii, stowarzyszeń, a przede wszystkim wybranych reprezentantów narodu. Kontrowersyjna jest tylko kwestia, czy powinny istnieć także pewne uzupełnienia: elementy demokracji bezpośredniej, inicjatywy obywatelskie i "elementy demokracji podstawowej", a może nawet mandat imperatywny.

Zalety bezpośredniej demokracji są jasne: niezapśredniczone współdecydowanie i wyższy stopień identyfikacji. Wady są niewątpliwie również znane: niebezpieczeństwo większości połączonej zasadą negacji, populizmu, a w przypadku demokracji podstawowej — o tyle, o ile w przeciwieństwie do wielkich partii ludowych reprezentuje ona tylko mniejsze grupy — niebezpieczeństwo ukrytej arystokracji. Jak ten bilans zalet i wad wygląda w szczegółach, zależy od każdorazowych warunków brzegowych. A do tej okoliczności przyłącza się decydujące pytanie: czy można tutaj w ogóle — tak jak to pobrzmiewa u Habermasa — wydawać *quasi*-aprioryczne sądy?

Pozostaje jeszcze chyba jedna kontrowersyjna kwestia, a mianowicie jak dalece władza demokratycznego państwa związana jest danymi z góry ograniczeniami (*constraints*), które mogą zostać naruszone tylko za cenę utraty prawomocności. Mogłaby tu mieć jeszcze raz znaczenie różnica między prawami człowieka a prawami podstawowymi. W przeciwieństwie do idei jak i pierwszych deklaracji praw człowieka, które faktycznie uznają tego rodzaju

ograniczenia suwerenności ludu, dla Habermasa, o ile zadawała się on prawami podstawowymi, ograniczenia te właściwie nie istnieją. O ile stawia on prawa podstawowe i suwerenność ludu na tej samej płaszczyźnie, element demokratyczny zostaje wprawdzie wzmocniony, lecz dzieje się to kosztem konstytucyjnego państwa prawa.

Państwo i prawo nie są po prostu takimi jak inne fenomenami społecznymi. Tworzą one pewien im właściwy uporządkowany świat praktyki i odpowiadającej jej teorii. Nowe dzieło Habermasa wywiera głębokie wrażenie nie tylko dlatego, że aprobuje ono rangę prawa i państwa dla teorii społeczeństwa i tym samym otwiera teorię krytyczną na filozofię państwa i prawa. Imponuje również staranność, z jaką Habermas włączył się w szeroko rozgałęzioną i wysoko wyspecjalizowaną materię, zarówno w dzieła wielkich klasyków czasów nowożytnych, jak i w obfitość tekstów współczesnych autorów. Na szczególnie szacunkowe zasługuje dokonana w milczeniu utrata złudzeń. Habermas porzuca do brzo wprawdzie brzmiący, ale niepolityczny ideał wolności od panowania na rzecz politycznego, lecz tradycyjnego ideału panowania sprawiedliwego. Jednocześnie przyznaje on rację tym krytykom, którzy domagali się ciągle uzupełnienia czysto emancypacyjnej krytyki. Chodzi tu o krytykę, która potrafi uznać pozytywną wartość już dokonanej emancypacji, krótko mówiąc o krytykę afirmatywną. Habermas nie formułuje tego wprawdzie w ten sposób, ale faktycznie to czyni. W stosunku do podstawowych instytucji demokratycznego państwa prawa odnosi się on w istocie rzeczy wyłącznie afirmatywnie. Zaś tam, gdzie mówi o dalszym rozwoju, np. o polityce deliberatywnej lub o obywatelskim nieposłuszeństwie, przystępuje do znanej debaty, podczas gdy wymieniony wcześniej brak, nieobecność między państwowej perspektywy prawnej, jest niestety zauważalny także i tutaj.

Przypisy.

1. Numery stron odnoszą się do *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992. Pierwsze ujęcie rozdziału II przedstawiłem podczas kolokwium z Jürgenem Habermasem w Tybindze 4.02.1993 r.
2. W języku niemieckim zarówno sprawiedliwość jak i sądownictwo (przypis tłumacza).
3. *Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren?*, w: *Rechtshistorisches Journal* 10, 1991, s. 233-267.
4. Por. O. Höffe, *Der Mensch — ein politisches Tier*, w: *Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992.

Z języka niemieckiego przełożył Zbigniew Stawrowski

(Tekst dotąd nigdzie nie publikowany).

Marek Nowak OP

## Nowe cuda nie są dozwolone

(I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*,  
przekład Aleksander Bobko, Kraków 1993 r.)

Ksiądz Emilien Tardif miał zastąpić pewnego proboszcza na samotnej placówce. W ostatniej chwili przed jego odjazdem ks. Emilien zdążył spytać, czy wolno mu będzie założyć grupę modlitewną. Proboszcz odpowiedział twierdząco, jednak dodał: "(...) ale tylko bez charyzmatów". Ksiądz Tardif powiedział mu na to: "(...) to nie ja rozdzielam charyzmaty. Pochodzą one od Ducha Świętego. Jeśli On zechce ich udzielić ludziom z twojej parafii, co ja na to poradzę?"<sup>1</sup>

Słowa "(...) nowe cuda nie są dozwolone" pochodzą z książki Immanuela Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*<sup>2</sup>. Czytając tę książkę trudno oprzeć się wrażeniu, że jest to manifest nowej religii, której Kant jest prorokiem. Rodzi się tylko pytanie, co Bóg ma zamiar zrobić wobec zakazu czynienia cudów?

Dzieła z zakresu filozofii religii są bardzo trudne do analizy, gdyż, jak to czytamy w nocie od redakcji, "w tej dziedzinie granica między filozofią a teologią czasem się zaciera". Postaram się odtworzyć poglądy Kanta na temat religii, również te, które "z punktu widzenia katolicyzmu nie są ortodoksyjne"<sup>3</sup>. Cóż to jest za religia w obrębie samego rozumu?

### Istota religii

Religia według Immanuela Kanta daje się sprowadzić do moralności w mniejszym lub większym stopniu. "Wszelka religia polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci prawodawcę wszystkich naszych obowiązków"<sup>4</sup>. Gdzie indziej utożsamienie religii i moralności sięga dalej: "Religia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych"<sup>5</sup>, albo: "To bowiem co w kościelnej wierze teoretyczne, może nas moralnie nie interesować, jeżeli nie wpływa to na wypełnienie wszystkich ludzkich obowiązków jako Bożych przykazań (co stanowi istotę wszystkich religii)"<sup>6</sup>.

Religia nie może być uważana za coś identycznego z wiarą, na przykład w wydaniu chrześcijańskim, czy muzułmańskim. "Istnieje tylko jedna prawdziwa religia, ale może być wiele rodzajów wiary. Można tutaj dodać, że w rozmaitych kościołach, zachowujących wobec siebie nawzajem dystans z powodu różnorodności rodzajów wiary, można napotkać jedną i tę samą prawdziwą religię"<sup>7</sup>.

Można tu oczywiście pytać o to, czym jest ten łącznik pomiędzy różnymi religiami, czy raczej wiarami, co jest w każdej z nich przebłyskiem jedynej i



prawdziwej religii. Oczywiście jeden z tych elementów został już wskazany. Jest nim "wypełnienie wszystkich ludzkich obowiązków jako Bożych przykazań"<sup>8</sup>. Jednak zdaniem Kanta to nie wszystko. "Uczoność w Piśmie będzie więc potrzebna, aby podtrzymać znaczenie Kościoła opartego na Piśmie świętym, a nie religię, (bo ta, aby być powszechna musi być zawsze oparta na rozumie)"<sup>9</sup>.

Tak więc widzimy już w ogólnym zarysie obraz religii jako takiej — jest ona, mniej lub bardziej, funkcją moralności, poza tym w sposób istotny oparta jest na rozumie.

Wizja religii polegającej na wypełnianiu nakazów moralnych jest niezwykle ostro przeciwstawiona innym wizjom. "Wszystkie religie można jednak podzielić na religie ubiegające się jedynie o względy Boga (religie samego kultu), oraz religię moralną, tj. religię polegającą na dobrym prowadzeniu życia"<sup>10</sup>. Kiedy czyta się ten fragment, ma się wrażenie, że przeciwstawienie religii kultu i religii moralnej jest komponowane w sposób sztuczny i wybiórczy, oraz że jest ono dokonane tylko w tym celu, aby religię kultu zdeprecjonować i ukazać ją jako wytwór rozumu "z natury niechętnego pracy w dziedzinie moralności", który "pod pretekstem niemocy odwołuje się wykrętnie do idei religijnych"<sup>11</sup>.

Można w takim razie zapytać: po co w ogóle religia? Przecież "moralność sama dla siebie (...) w żadnym wypadku nie potrzebuje religii, lecz na mocy czystego praktycznego rozumu wystarcza sama sobie"<sup>12</sup>. Co więcej, "etyka sama dla siebie nie potrzebuje żadnego przedstawienia celu". Tak wygląda sprawa, kiedy się patrzy na nią z jednej strony, ponieważ Kant zaraz dostrzega drugi jej aspekt: "Lecz z etyki wynika przecież pewien cel, bo niemożliwe przecież, by rozumowi było obojętne, jak wypadnie odpowiedź na pytanie: jaki będzie rezultat naszego właściwego postępowania i na jaki cel moglibyśmy ukierunkować to, co czynimy i czego nie czynimy". Czyli postępowanie moralne nie ma celu i zarazem domaga się go. Nie ma celu, a jednocześnie go posiada. Jest nim "idea najwyższego dobra w świecie, które, aby było możliwe, wymaga od nas przyjęcia wyższej, moralnej, najświętszej i wszechmocnej istoty (...). Zatem etyka prowadzi nieodzownie do religii (...)"<sup>13</sup>.

### Rozum a objawienie

Następnym problemem, którym chcę się zająć, jest szeroko rozumiany stosunek rozumu i objawienia, oraz koncepcja wiary. Już w przedmowie do wydania drugiego Immanuel Kant napisał: "między rozumem a Pismem istnieje nie tylko zgodność, ale i jedność, to znaczy, że ten kto idzie za rozumem (pod przewodnictwem pojęć moralnych), nie omieszka spotkać się także z Pismem"<sup>14</sup>. Mamy tu więc jedność, nie tylko zgodność. Rozum jest tutaj pojęty jako pryncypium moralności, czyli chodzi o rozum praktyczny. Widzimy wyraźny związek, wręcz wynikanie z koncepcji religii, która — według Kanta — jest czymś istotowo wtórnym w stosunku do moralności.

Zazwyczaj po kursie logiki formalnej wydaje się być czymś oczywistym, że stwierdzenie tożsamości A i B jest czymś odwracalnym. Jeżeli A jest B, to

B jest A. Ale konkretne przykłady myśli filozoficznej mogą nieraz przeczyć temu twierdzeniu.

"Nie tylko zgodność, ale i jedność". Ta jedność wydaje się funkcjonować u Kanta tylko w jedną stronę. Dopóki stwierdzamy: "Mamy więc tutaj do czynienia z całościową religią, którą wszystkim ludziom może jasno i przekonująco przedstawić ich własny rozum"<sup>15</sup>, to mówimy, że rozum może odkryć prawdy objawienia. Tożsamość idzie w jedną stronę. Ale gdy czytamy: "Bóg niczego nam nie objawił i nie może nam objawić, bo i tak byśmy przecież nie zrozumieli", to zaczynamy dostrzegać, że A utożsamia się z B w ten sposób, że B po prostu nie istnieje. Kant ostatecznie wyklucza możliwość objawienia w przypisie do przed chwilą zacytowanego fragmentu: "Nie można sobie jednak wyobrazić (...), aby takie poznanie mogło do nas dotrzeć"<sup>16</sup>. Rozum — tak, objawienie — nie, przynajmniej nie w takim sensie, jak zwykło się je rozumieć.

Słowa powyżej zacytowane wydają się być najostrzejszą, bo bezwzględną, negacją objawienia. W *Religii* Kanta są zawarte sformułowania, które objawienie negują tylko w sposób względny, np. osłabiające zakres jego obowiązywalności, czy też negujące jego nadrzędny charakter: "... nie można w żadnym wypadku zaczynać od bezwarunkowej wiary w objawione (ukryte przed rozumem) dogmaty, a do uczonego poznania sięgać dopiero potem, w charakterze obrony przed atakującym tyły nieprzyjacielem. (...) za najwyższe nakazujące pryncypium — zarówno w naturalnej religii, jak i w chrześcijańskiej dogmatyce — musi zostać uznany i uczczony powszechny rozum ludzki (...). Jest to prawdziwa służba Kościołowi pod panowaniem dobrego pryncypium, natomiast gdy wiara objawiona kroczy przed religią, jest to pseudosłużba (...)"<sup>17</sup>. W innym miejscu Kant wzywa do postawy zawieszenia sądu w kwestii twierdzeń, które są objawione, a których nie da się rozumem udowodnić: "czego nie mogę własnym rozumem, lecz co może być przyjęte do wyznawanych przeze mnie prawd jedynie przez objawienie za pośrednictwem wiary historycznej, co jednak nie przeczy czystym moralnym zasadom — w to wszystko nie muszę wprawdzie wierzyć i o tym zapewniać, ale tak samo nie mogę odrzucać tego jako pewnego fałszu"<sup>18</sup>.

Na pocieszenie pozostaje nam jednak jakiś rodzaj objawienia, które wydaje się być czymś pewnym i nie wprowadzającym w błąd. Jest nim "pryncypium czystej rozumowej religii", będące "Bożym (choć nieempirycznym) objawieniem nieustannie nawiedzającym wszystkich ludzi (...)"<sup>19</sup>. Ważne jest to, co stwierdza tutaj Kant: to objawienie jest pochodzenia Bożego i dostępne wszystkim. Objawienie historyczne można uznać za fikcję, lub starać się od niego zdystansować, jednak objawienie nieempiryczne trzeba uznać za niezaprzeczalny fakt.

Odpowiedzią na objawienie jest wiara. Koncepcja wiary, jaką Kant zaprezentował w *Religii w obrębie samego rozumu* jest pochodną koncepcji religii. Religia jest funkcją moralności, objawienie ma charakter czysto rozumowy, w związku z tym wiara opiera się wyłącznie na rozumie praktycznym. "Ostatecznym bowiem celem czytania świętych ksiąg i studiowania ich treści jest naprawa ludzi, natomiast to, co historyczne, nic do tego nie wnosi, jest czymś w sobie obojętnym, do czego można się odnosić, jak się chce. Wiara historyczna



jest sama w sobie martwa (...)”<sup>20</sup>. Następuje więc zerwanie związku, jaki zwyczaj występował między wiarą, objawieniem i historią. Podstawą wiary jest coś, co dokonało się w konkretnym momencie historycznym. „Wiara historyczna (która oparta jest na objawieniu jako doświadczeniu) ma tylko partykularną wartość (...). Wiara ta, jak wszelkie poznanie empiryczne, posiada świadomość własnej przypadkowości, to znaczy nie posiada świadomości, że przedmiot wiary musi być taki, a nie inny (...). Tylko oparta całkowicie na rozumie czysta wiara religijna (...) jest tą wiarą, która wyróżnia prawdziwy kościół”<sup>21</sup>. Wiara historyczna, a więc oparta na faktach, nie może być uznana za wiarę prawdziwą, podobnie kościół, który taką wiarę wyznaje, nie jest prawdziwym kościołem.

Co zatem zrobić z wiarą zastaną?

Kant proponuje, aby próbować dostrzec w historycznej wierze isierkę prawdy. Można ją wydobyć poprzez czysto moralną interpretację tekstów objawionych. „Jeżeli więc przyjęliśmy jakieś pismo za Boże objawienie, to najwyższym kryterium weryfikacji tego pisma jako takiego będzie „każde pismo dane od Boga może być wykorzystane w nauczaniu, karaniu, poprawie itp.”, a ponieważ to ostatnie, mianowicie moralna poprawa człowieka, wyznacza właściwy cel każdej rozumnej religii, dlatego będzie ona zawierała najwyższe pryncypium wszelkiej interpretacji Pisma”<sup>22</sup>. Interpretacji moralnej należy zawsze dawać pierwszeństwo przed interpretacją historyczną, jeżeli ta ostatnia „nie zawiera niczego związanego z moralnością”. Kant przyznaje, że taka interpretacja „może się nam wydawać naciągana”, ale przecież „postępowano tak w przypadku dawnych i nowych rodzajów wiary”<sup>23</sup>. Zatem program działania, jaki Kant proponuje w stosunku do wiary historycznej, dałoby się określić za pomocą hasła: zneutralizować, nie zniszczyć, wykorzystać. Niszczenie wiary historycznej Kant uważa za bardzo szkodliwe, „bo mógłby stąd powstać ateizm, który jest jeszcze bardziej niebezpieczny dla państwa”<sup>24</sup>.

Z problemem wiary i objawienia ściśle łączą się cuda jako kryterium wiarygodności, czyli swoisty fundament wiary. „Mogą istnieć trzy rodzaje urojonej wiary (...). Po pierwsze wiara, że poprzez doświadczenie poznajemy coś, o czym sami nie moglibyśmy stwierdzić, że działo się to zgodnie z obiektywnymi prawami doświadczenia (wiara w cuda)”<sup>25</sup>.

Jest to dosyć ostre potępienie wiary w cuda. Ale podobnie jak to miało miejsce w przypadku negacji objawienia<sup>26</sup>, tak i w tym przypadku można znaleźć opinie mniej radykalne. „Co się tyczy cudów w ogóle, to okazuje się, że rozumni ludzie, choć nie zamierzają negować wiary w cuda, to praktycznie nigdy takiej wiary nie tolerują. Ma to oznaczać, że wprowadzając teoretycznie wierzą, że cuda się zdarzają, ale w praktyce nie uznają żadnych. Dlatego mądre rządy zastrzegają zawsze, że w oficjalnej nauce religii z urzędu przyjmuje się pogląd — dawniej cuda się zdarzały, ale nowe cuda nie są dozwolone”<sup>27</sup>. Postawa, którą Kant zaleca w stosunku do cudów wydaje się być ambiwalentna: „nie zamierzają negować, ale też nie tolerują; wierzą że się zdarzają, ale w praktyce nie tolerują żadnych”. Powtórzę jeszcze raz pytanie z początku recenzji: co Bóg ma do powiedzenia w związku z zakazem czynienia cudów?

Pobożność, podobnie jak cała religia, mieści się w sferze moralności i rozumu. Wszelkie czynności religijne mają sens tylko o tyle, o ile posiadają moralistyczną celowość. Immanuel Kant przestrzega: „Istnieje tutaj stałe niebezpieczeństwo, że jeżeli wyjdziemy poza moralny stosunek idei Boga do nas, to pojęcie Jego natury zostanie pomyślane przez nas antropomorficznie, co często przynosi szkodę naszym moralnym zasadom”. Aby temu zapobiec należy „naukę cnoty wynieść przed naukę pobożności (...), jedną należy pomyśleć i wyłożyć jako cel, drugą jedynie jako środek (...). Nauka pobożności nie może więc stanowić w sobie ostatecznego celu moralnych dążeń, lecz służyć może jedynie jako środek do wzmocnienia cnotliwego usposobienia (...)”<sup>28</sup>.

Krytyce poddane są wszelkie akty kultyczne, które są bezpośrednio nakierowane na Boga. Prawdziwa służba Bogu może „polegać tylko na usposobieniu, na przestrzeganiu wszystkich prawdziwych obowiązków jako Bożych przykazań, a nie na uczynkach wykonywanych wyłącznie dla Boga”<sup>29</sup>.

Spośród wszystkich czynności kultu najwyższej uwagi Kant poświęca modlitwie błagalnej, a także innym obrzędom mającym zjednywać łaskę. W modlitwie, podobnie jak w całej sferze religii i kultu, widać nakierowanie na moralność. „Serdeczne życzenie, aby we wszystkich naszych czynach i zaniechaniach być miłym Bogu, tj. pobudzać usposobienie towarzyszące wszystkim naszym działaniom, przeprowadzać je tak, jak gdyby miały miejsce w służbie u Boga — to jest duch modlitwy, która „bezustannie” może i powinna się odbywać”<sup>30</sup>. Modlitwa nie jest intencjonalnie nakierowana na Boga. Bezpośrednim celem, do którego kieruje się akt modlitwy nie jest Bóg, nie jest nawet jakiś realnie istniejący konkret, modlitwa jest nakierowana ku bytowi możliwemu, którym jest jeszcze nie zaistniały dobry uczynek. Bóg pojawia się dopiero jako dalszy horyzont modlitwy. W odniesieniu do modlitwy ustnej Kant twierdzi, że „może posiadać wartość co najwyżej środka do cyklicznego ożywienia w nas samych owego usposobienia”, dlatego proponuje, aby „duch modlitwy został w nas dostatecznie ożywiony i żeby można było ostatecznie odrzucić słowną formę modlitwy...”<sup>31</sup>.

Modlitwa nie posiadająca wyłącznie moralistycznej celowości i skierowana ku Bogu w celu wyproszenia czegoś od Niego zasługuje zdaniem Kanta na stanowcze napiętnowanie. „Modlitwa pomyślana jako wewnętrzne formalne nabożeństwo, a zatem jako środek zjednywania łaski, jest zabobonnym urojeniem (fetysyzmem)”<sup>32</sup>.

Modlitwa błagalna zostaje przez to sprowadzona do rzędu praktyk magicznych. „Poczynając od tunguzyjskiego szamana, a kończąc na europejskim prałacie, albo (...) pomiędzy odwołującym się jedynie do zmysłów Wogulem, który rankiem kładzie sobie na głowę niedźwiedzią łapę z krótką modlitwą „nie zabijaj mnie”, a wysublimowanym purytanem i „niezależnym” w stanie Connecticut, jest wprawdzie potężna różnica w manierze, lecz nie w pryncypium wiary”. Jaka jest przyczyna takiego zrównania modlitwy z fetysyzmem? Otóż zdaniem Kanta źródła fetysyzmu należy się doszukiwać w służeniu Bogu przez to, co „samo w sobie nie czyni człowieka lepszym (...). Służba Bogu,

która nie jest fetyszyzmem, ma charakter czysto moralny. "Jedynie ci, którzy zwykli szukać służby Bożej tylko w usposobieniu do dobrego trybu życia odróżniają się od nich dzięki przejściu do całkowicie innego i o wiele bardziej wzniosłego pryncypium"<sup>33</sup>.

Kant wskazuje trzy przyczyny, dla których modlitwę błagalną należy zdecydowanie odrzucić. Pierwszą z nich jest daleko idąca sprzeczność z rozumem. "Człowiek (...) nie potrafi zjednać sobie niebios (...). To jednak — że dzięki darowi dawania mocnej teoretycznej wiary w cuda można by je samemu wywołać, a tym samym wziąć szturmem niebo — wykracza zbyt daleko poza granice rozumu, by się dłużej zatrzymywać przy takim bezsensownym pomysle"<sup>34</sup>. Drugą przyczyną jest sprzeczność z pobożnym usposobieniem oraz zamysłem samego Boga. "Gdyby bowiem prośba dotyczyła tylko (...) chleba na dzień dzisiejszy, to nikt nie mógłby być pewny, że zostanie wysłuchany (...). Niedorzecznym i zarazem zuchwałym urojeniem jest sprawdzanie przez natarczywą prośbę, czy Bóg nie mógłby odstąpić od planu swojej mądrości (dla naszej chwilowej korzyści). (...) jest czymś bardzo niepewnym, czy Bóg w swojej mądrości będzie uważał za słuszne, aby w nadprzyrodzony sposób uzupełniać nasze braki (zawinione przez nas samych) — a raczej mamy powody, by oczekiwać czegoś przeciwnego"<sup>35</sup>. Trzecim powodem nakazującym zaprzestania modlitwy błagalnej jest zagrożenie dla moralności. "Nabożeństwo to w całkowicie nadprzyrodzony sposób zjedna mu za darmo życzliwość niebios, oszczędzając nakładu własnych sił koniecznych dla dobrego życia (...) — albo stajemy się ludźmi miłymi Bogu jedynie dzięki moralnemu usposobieniu, o ile przejawia się ono jako żywe w uczynkach, albo przez dewocję i próżniactwo"<sup>36</sup>.

Wśród dóbr, które mogą być wyproszone u Boga szczególne miejsce zajmuje łaska. Już na samym wstępie swoich rozważań o idei łaski Kant określa ją jako ideę czystą, "o której realności nie może nas upewnić żadne doświadczenie". Jej przyjęcie jest "bardzo ryzykowne i trudne do pogodzenia z rozumem". Poza tym idea łaski jest "egzaltowana". Skąd tyle negatywnych określeń? Chyba najistotniejszym powodem jest troska o dobre postępowanie ludzi, czyli żebyśmy "nie dali się znieść gnuśności oczekiwania w biernej błogości na zstąpienie z góry tego, czego powinniśmy szukać w nas samych"<sup>37</sup>.

Kant zaleca, aby w stosunku do idei łaski zachować postawę "pełnego szacunku dystansu"<sup>38</sup> i aby pamiętać, że słuszną drogą nie prowadzi od łaski do cnoty, lecz raczej od cnoty do łaski"<sup>39</sup>. W tradycji katolickiej podobny punkt widzenia jest nazywany pelagianizmem.

### Kościół i kler. Historia święta

Kościół jest rzeczywistością religijną, a więc funkcjonalnie podporządkowaną moralności. "Etyczna wspólnota podległa Bożemu moralnemu prawodawstwu jest kościołem"<sup>40</sup>. Co do struktur kościoła religii rozumowej, to Kant napisał, że taka religia "potrzebuje jedynie służby niewidzialnego kościoła, ale żadnych urzędników, tj. potrzebuje nauczycieli, a nie zwierzchników"<sup>41</sup>. "Kler

stanowi zatem wewnętrzną strukturę kościoła, o ile rządzi nim bałwochwalstwo"<sup>42</sup>.

Kler, czyli urzędnicy kościelni, stanowią swojego rodzaju wypaczenie kościoła i pojawiają się w nim w wyniku dominacji wiary historycznej nad rozumową. Duchowni pełnią rolę obrońców wiary historycznej, czyli są uczonymi w Piśmie. Dlatego Kant napisał: "Kościół oparty na takich pryncypjach (...) nie ma właściwie sług, lecz wydających nakazy wysokich urzędników (...). Ograbili oni przedtem czystą religię rozumu z jej godności bycia najwyższą interpretatorką Pisma, a uczoność w Piśmie nakazuje wykorzystywać jedynie dla potrzeb wiary kościelnej"<sup>43</sup>. Prawdziwa moralna religia "nie ma żadnych sług będących urzędnikami etycznej wspólnoty; każdy jej członek otrzymuje rozkazy bezpośrednio od najwyższego prawodawcy"<sup>44</sup>.

Wiara historyczna prowadzi do szkodliwego przekonania, że usprawiedliwienie przed Bogiem dokonuje się na drodze pozamoralnej, zwłaszcza na drodze kościelnych obrzędów. Stąd też bierze się przekonanie o złej roli kleru jako stróża wiary historycznej oraz "posiadacza środków zjednywania łaski"<sup>45</sup>. Dla przykładu Kant poddaje krytyce wiarę w to, że chrzest gładzi wszystkie grzechy; "urojenie to wykazało jawne pokrewieństwo z zabobnem nieomal więcej niż pogańskim"<sup>46</sup>.

Spośród wszystkich struktur widzialnego kościoła największą niechęć autora *Religii* budzą celibat, oraz urząd Biskupa Rzymu. "Mistyczne marzycielstwo w życiu pustelników i mnichów, wielbienie świętości celibatu, uczyniło wielu ludzi bezużytecznymi dla świata, (...) a samozwańczy namiestnik Boga zruinował i ubezwłasnowolnił obywatelski porządek (...), potem ów duchowny zwierzchnik, grożąc ekskomuniką jak czarodziejską różdżką, władał królami, karząc ich jak dzieci (...)"<sup>47</sup>.

Obraz sytuacji kościoła nakreślony przez Kanta jest tragiczny. Co gorsza: "Świat pogrąża się w złu"<sup>48</sup>. Czy nie ma ratunku dla Królestwa Bożego? Jest źle, a będzie jeszcze gorzej? Do takiego wniosku skłania lektura początkowych partii *Religii*. Jednak im bliżej końca tego dzieła, tym większy jest optymizm filozofa z Królewca. "Jeżeliby zapytać, jaki okres w całej znanej dotąd historii kościoła był najlepszy, to bez cienia wątpliwości mogę odrzec — jest to czas obecny"<sup>49</sup>. Czyli świat tak do końca nie pogrąży się w złu, bo teraz jest lepiej niż dawniej. "Bez cienia wątpliwości" da się stwierdzić, że w historii następuje rozwój.

Jeżeli dostrzegamy postęp, to żeby go zrozumieć, trzeba poznać jego cel, oraz czynniki, które go wywołują.

Kres rozwoju, kres historii świętej, Kant nakreśliła w słowach: "religia będzie stopniowo odłączana od wszelkich określających ją czynników empirycznych, od wszelkich statutów, które opierają się na historii (...) i w ten sposób ponad wszystkim zapanuje w końcu czysta rozumowa religia, aby "Bóg był wszystkim we wszystkich". Znakiem pełni rozwoju ma być to, że przestaje "funkcjonować poniżająca różnica między świeckimi i duchownymi"<sup>50</sup>, a "kościół w dotychczasowej formie zostaje rozwiązany"<sup>51</sup>.

Spośród czynników powodujących rozwój należy na pierwszym miejscu wskazać wiarę obecnego kościoła. Mimo wszystkich wymienionych wyżej wad

"zawiera ona (...) wehikuł dla czystej religijnej wiary (...)"<sup>52</sup>. Kant wprost wyklucza rewolucję jako czynnik rozwoju wiary. Omawiając problem rewolucji pośrednio, wskazał Bożą Opatrzność jako kolejną przyczynę postępu<sup>53</sup>. Trzecim powodem, dla którego historia święta kroczy naprzód, jest wytrwała praca ludzi. Wprawdzie wiara historyczna "zaniknie sama", ale "w tym kierunku już teraz powinniśmy wytrwale pracować, nieustannie wydobywając czystą wiarę religijną z jej obecnie jeszcze niezbędnej powłoki"<sup>54</sup>.

### Średnia gnoza?

Czytając *Religię w obrębie samego rozumu* można w niej dostrzec coś, co jest łącznikiem między starą a nową gnozą. Do cech niewątpliwie gnostyckich doktryny Kanta należy niechęć do tego, co konkretne i materialne, zwłaszcza w sferze religii<sup>55</sup>. Do objawów takiej niechęci należy zaliczyć przede wszystkim negację wiary i objawienia historycznego, cudów, obrzędów kultu i widzialnej struktury kościoła. Następuje ucieczka od konkretnego w świat idei, co wyraża się w określaniu Syna Bożego mianem idei miłej Bogu ludzkości. Dosyć często można też znaleźć wzmianki na temat innych idei, np. łaski, poczęcia z Dziewicy itp.<sup>56</sup>. Do zmartwychwstania ciała Kant podchodzi z poczuciem najwyższej możliwej dezaprobaty — "rozum nie może być zainteresowany tym, by wlec za sobą do wieczności ciało (...)"<sup>57</sup>.

W *Religii* Kanta można znaleźć wiele elementów doktryny deizmu, o którym Gilson napisał, że jest to "trzeźwiejszy, siedemnastowieczny odpowiednik gnostycyzmu (...)"<sup>58</sup>. Do tych elementów należy m. in. odrzucenie objawienia, modlitwy, a także charakterystyczna dla Kanta redukcja kultu Bożego do dobrych uczynków. Poza tym "zakaz" czynienia cudów może zostać poczytany za wyraz niewiary w ingerowanie przez Boga w sprawę świata<sup>59</sup>.

Kanta można również uznać za prekursora pewnych tendencji, które zaczęły dominować w gnozie dwudziestowiecznej. "Czas Wodnika oznacza w tej teorii (...) koniec czasu Ryb, a więc koniec chrześcijaństwa (...). Człowiek może przyspieszyć zmianę astrologicznych epok. Potrzebne jest zjednoczenie się, potrzebna jest wielka praca duchowa, a wówczas Era Wodnika nadejdzie szybciej i szybko nastąpi kres chrześcijaństwa"<sup>60</sup>. A więc czas, gdy Bóg będzie "wszystkim we wszystkich" można przyspieszyć i "w tym kierunku już teraz powinniśmy wytrwale pracować".

U Kanta również można znaleźć pogląd, że we wszystkich religiach i kościołach chodzi o jedno i to samo, że one wszystkie są przebłyskiem jedynej religii powszechnej<sup>61</sup>. Podobna teza legła u podstaw założonego przez Helenę Bławatską Towarzystwa Teozoficznego, które ostatecznie z siebie wyłoniło ruch *New Age*<sup>62</sup>. Ciekawie wygląda również zestawienie cech charakterystycznych religijnego "człowieka Nowej Ery" z postawami, jakie zalecał Kant w stosunku do wiary historycznej. W ramach ruchu *New Age* zaleca się przesunięcie akcentów z przynależności na poszukiwanie, z instytucji na mądrość, z dogmatu na doświadczenie<sup>63</sup>. Jak sobie przypominamy, Kant zalecał, aby nie wierzyć z całą pewnością w to, czego nie można udowodnić, a więc mieliśmy

do czynienia ze sceptycyzmem i dystansem. Ponad wiarę zostało postawione własne poszukiwanie. Poza tym oba światopoglądy (tj. kantowski i *New Age*) propagują swojego rodzaju podwójną lojalność, polegającą na rezygnacji z wiary kościelnej przy jednoczesnym spełnianiu obrzędów liturgicznych<sup>64</sup>.

Trzeba też dostrzec zasadniczą różnicę dzielącą *Religię* Kanta od ruchu *New Age*. Kant chce pozostać "w obrębie samego rozumu", a człowiek Nowej Ery od racjonalności chce przejść w sferę emocji<sup>65</sup>.

Należy zatem zrezygnować z postawionej na samym początku artykułu tezy, że książka Kanta jest manifestem nowej religii. *Religia w obrębie samego rozumu* jest jednym z przejawów nurtu, który nigdy nie zniknie z myśli europejskiej.

\*\*\*

Wprawdzie "nowe cuda nie są dozwolone", ale ja niechcący znalazłem dwa w indeksie rzeczowym. Pod hasłem "Żydzi" jest odsyłacz m. in. do strony 182. Otworzyłem i strona okazała się zupełnie pusta. Był to wakat, czyli "przerywnik" przed stroną tytułową rozdziału. Później zainteresowało mnie, coż Kant mógłby dodać do jeszcze wtedy nieukończonych dyskusji o Niepokalanym Poczęciu. Niestety, na stronie 106 omawiane jest dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa.

Tłumaczowi jestem bardzo wdzięczny za wyjątkowo jasny i prosty (jak na polskie tłumaczenia dzieł Kanta) język przekładu, oraz za krótki i interesujący wstęp. Można w nim znaleźć nie tylko omówienie treści dzieła, ale także problemów związanych z niemiecką terminologią.

### Przypisy

1. E. Tardif, J. Flores Prado, *Jezus żyje*, przekł. M. Bigiel, Szczecin 1990, s. 15.
2. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłumaczył, oraz wstępem i przypisami opatrzył Aleksander Bobko, Kraków 1993, s. 112.
3. Tamże, s. 239.
4. Tamże, s. 131.
5. Tamże, s. 188.
6. Tamże, s. 139.
7. Tamże, s. 136.
8. Tamże, s. 139.
9. Tamże, s. 141, podkr. wł.
10. Tamże, s. 76.
11. Tamże, s. 75.
12. Tamże, s. 23.
13. Tamże, ss. 24-26.
14. Tamże, s. 34.
15. Tamże, s. 197.
16. Tamże, ss. 177-178.

17. Tamże, ss. 199-200.
18. Tamże, ss. 227-228.
19. Tamże, s. 152.
20. Tamże, s. 140.
21. Tamże, s. 144.
22. Tamże, ss. 140-141.
23. Tamże, s. 139.
24. Tamże, s. 140.
25. Tamże, s. 234.
26. Por. przyp. nr 16, 17 i 18.
27. Tamże, s. 112, podkr. wł.
28. Tamże, s. 221.
29. Tamże, s. 232.
30. Tamże, s. 235.
31. Tamże, s. 236.
32. Tamże, s. 234.
33. Tamże, s. 213, podkr. wł.
34. Tamże, s. 115.
35. Tamże, s. 236.
36. Tamże, ss. 209-210.
37. Tamże, ss. 230-231.
38. Tamże, s. 231.
39. Tamże, s. 242.
40. Tamże, s. 128.
41. Tamże, s. 192.
42. Tamże, s. 217.
43. Tamże, ss. 200-201.
44. Tamże, s. 181.
45. Tamże, s. 240.
46. Tamże, s. 239.
47. Tamże, s. 163.
48. Tamże, s. 39.
49. Tamże, s. 163.
50. Tamże, ss. 151-152.
51. Tamże, s. 167.
52. Tamże, s. 148.
53. Tamże, ss. 152-186.
54. Tamże, s. 167.
55. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, przekład Bożena Sęk, Katowice 1993, ss. 132-133.
56. Tamże, ss. 86, 106, 148, 161, 230-231 i inne.
57. Tamże, s. 160.
58. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*", przekład S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 23.
59. H. Masson, op. cit., s. 110.

60. A. Siemienieński, *Czasy gwiazdy zwiastują Nową Ewę?*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, praca zbiorowa pod red. ks. Ignacego Deca, Oleśnica 1993, s. 69.
61. Tamże, ss. 136-140.
62. S. Harasimowicz CMF, *Nowożytnie korzenie ruchu New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery*, op. cit.
63. A. Siemienieński, *Człowiek Nowej Ery*, w: jw., s. 96.
64. Tamże.; por. I. Kant, *Religia...*, ss. 238-240.
65. A. Siemienieński, jw., s. 97.

Krzysztof Rębilas

## Antycznych Greków umiłowanie Męki Pańskiej

(S. Weil, *Szalenstwo miłości*, przekład M. Plecińska, wyd. BRAMA, Poznań 1993 r.)

Co wspólnego może mieć Eros opisany w *Uczcie* Platona z koncepcją średniej proporcjonalnej wypracowaną w dziedzinie geometrii przez pitagorejczyków? Czy poszukiwanie i odnajdywanie proporcji między różniącymi się od siebie obiektami matematycznymi można pojmować jako swoistą refleksję nad miłością, miłością Boską, nadprzyrodzoną? Otóż okazuje się, że tak. A tym, co łączy ze sobą te, tak wydawałoby się odległe tematy, jest Męka Pańska.

To właśnie książka Simone Weil *Szalenstwo miłości*<sup>1</sup>, którą pragniemy tutaj omówić, próbuje nam ukazać jedność najgłębszej inspiracji, z której Grecy czerpali natchnienie do napisania swych najznamienitszych dzieł literackich i filozoficznych. Owym wspólnym dla wszystkich źródłem, które zdecydowało o wielkości cywilizacji greckiej, był, wedle Simone Weil, Chrystus. Chrystusa oczekiwali i przeczuwali Grecy poszukując ostatecznej podstawy rzeczywistości. Wyraz swej "przedchrześcijańskiej intuicji" dali oni w swych tragediach i pismach filozoficznych, gdzie znajdujemy apologię przyjmowanego ze zgodą i pokorą cierpienia, jako pochodzącego od najwyższej sprawiedliwości. Wielkość Grecji polega na tym, że zrozumiała, iż cierpienie czy nieszczęście, które są bezpośrednimi skutkami przemocy lub działania praw natury, ostatecznie podporządkowane są konieczności, którą kieruje Boża Miłość. Chodzi tu oczywiście o dobrze znane stoickie *amor fati*, ale nie tylko. Zastugą Simone Weil jest ukazanie, iż w cierpiącym czy nieszczęśliwym Grecy przeczuwali obecność Boskiej istoty. Właśnie cierpienie przyjęte z absolutną zgodą, miłością jest niejako miejscem obecności Boga na ziemi, jest sposobem łączenia się Boga ze światem. To tak, jakby Bóg na ziemi istniał jedynie jako Bóg cierpiący i z uległością poddający się rządzącej światem konieczności.

Intuicja Boga jako Boga cierpiącego może być rzeczywiście czymś zdumiewającym w antycznej Grecji pod warunkiem, że chodzi tutaj o Istotę Najwyższą, Pana Wszechświata. Z tego względu Simone Weil stara się drobiazgowo uzasadnić, że opisy dotyczące *Erosa* czy też Prometeusza odnoszą się zawsze, na mocy stosowanych tak określeń przymiotów i pokrewieństwa, do istoty co najmniej równej Zeusowi. Zarazem jednak zarówno *Eros* jak i Prometeusz są bogami naznaczonymi cierpieniem, cierpieniem dobrowolnym, wynikającym z ich bliskiego związku z światem ludzkim. Każda z tych postaci jest niejako ogniwem pośrednim pomiędzy tym co Boskie i tym co ludzkie. I zadziwiające jest to, jak dobrze Grecy rozumieli, iż owo pośrednictwo między tym światem a Bogiem nieodłącznie wiąże się z cierpieniem, które przyjęte jest z absolutną zgodą, zgodą tak absurdalną i szaloną, że może być ona aktem jedynie samego Boga. Jeżeli jednak dokonuje się ona w człowieku, to jest możliwa tylko za sprawą łaski udzielonej od Boga.

Wielkie dzieła Sofoklesa, Ajschylosa, Homera czy też Platona są, jak pokazuje to Simone Weil, głęboką zadumą, kontemplacją poddania człowieka bezosobowej konieczności władającej światem, a zarazem są objawieniem nadprzyrodzonej zgody, którą człowiek może opatrzeć swój los. Owa zgoda nie jest zgodą czynioną z rezygnacją i przygnębieniem. Jest ona odnalezieniem nadprzyrodzonego piękna, Miłości, która łagodną perswazją podporządkowała sobie konieczność.

Właśnie obsesja Męki stanowi o wielkości greckiej kultury antycznej. Dobrowolna zgoda na konieczność, na swój los zawierać musi w sobie zawsze jakiś Boski pierwiastek. Ów Boski pierwiastek jest niejako obiektem nabożeństwa i nieustannej kontemplacji dla greckich myślicieli antycznych, czego wyrazem jest w końcu ich literacka spuścizna.

Swoistą fenomenologię takiej nadprzyrodzonej zgody przedstawia nam Simone Weil na podstawie *Timajosa* Platona. Uległość bez przymusu z jaką konieczność stanowiąca o porządku świata poddaje się Bożej Miłości, to Piękno. Świat sam w sobie nie ma żadnego celu, tak jak dzieło sztuki. Jego jedynym sensem jest to, by wyrażać Piękno. Ruchy obrotowe a nie postępowe, które rządzą Wszechświatem, zdają się właśnie odzwierciedlać ową bezcelowość świata. Zgodzić się na konieczność to odtwarzać w sobie porządek świata — jego bezcelowość. A znaczy to: swoje pragnienie, które zawsze kieruje się na zewnątrz, ku przyszłości, w której zrealizowane mają być jakieś określone cele, zamknąć w sobie, zatrzymać na teraźniejszości, sprawić, by ruch pragnienia był ruchem kołowym. W ten sposób nasze myślenie wyzwolone zostanie od wyobraźni, która wyznacza pragnieniu różnorakie cele i dostrzeżemy konieczność nagą, w której nie ma miejsca na żadną dowolność, jaka jest domeną wyobraźni. Wtedy nasze czyny, nasze działanie wraz z przynależną mu celowością, która jednak nie jest już celowością naszego pragnienia, okazują się przynależać do świata konieczności i odtwarzają jej uległość wobec Miłości. Dzięki pragnieniu zamkniętemu w sobie odnajdujemy siebie jako należących do konieczności, która nie wie gdzie do żadnego celu, a jedynie swoją uległością Miłości wyraża Piękno.

Wtedy widzi się, że to, co konieczne jest piękne, a Piękno, jak uczy Simone Weil, nie inaczej się objawia jak tylko przez konieczność. Konieczność jest niejako duszą Piękna, duszą, która jest utrzymywaniem na dystans sięgającego ku Pięknu pragnieniu. Dla pragnienia, które nie jest czyste, które związane jest do małostkowych, doczesnych celów, ów dystans przejawia się jako brutalna, nieprzejeżdżalna siła władczą konieczności. Jednak dla pragnienia oderwanego od rzeczy tego świata konieczność jest momentem samego Piękna, jest odległością, w jakiej pragnienie musi się utrzymywać w stosunku do Piękna — ze względu na wzniosłość jego majestatu.

Chyba najbardziej zdumiewająca w przedstawianej tu książce Simone Weil jest jej interpretacja myśli pitagorejskiej. Dokładniej, chodzi tu o mistykę liczb, związków między nimi oraz o symbolikę własności geometrycznych, których odkrycie jest zastugą pitagorejczyków. Simone Weil pisze wręcz: "Pojawienie się geometrii w Grecji jest najważniejszym z prorocत्व zwiastujących przyjście Chrystusa" (s. 145).

Pitagorejczycy posługiwali się pojęciem pośrednika (średniej proporcjonalnej), który ustalał harmonijną jedność między różnymi liczbami. Harmonia jest jednością przeciwieństw. Ową jedność zapewnia właśnie pośrednik. Dzięki niemu między różnymi obiektami istnieje proporcja, czyli stają się one do siebie podobne. Lecz okazuje się, że średnia proporcjonalna między pewnymi liczbami (np. między 1 i 2) sama niejako nie jest już liczbą, tj. nie jest liczbą wymierną. Grecy nazywali ją *logos alogos* i była ona czymś w rodzaju skandalu, absurdu w świecie liczb. Dla Simone Weil ów pośrednik jest symbolem Chrystusa. Tak jak w świecie liczb, które dla pitagorejczyków zawsze miały charakter boski, ten pośrednik chociaż spełnia określone własności matematyczne, jest jednak czymś obcym, sprzecznym w owym świecie, tak Chrystus stał się przekleństwem aby pośredniczyć w zjednoczeniu ze sobą tego, co tak absolutnie różne jest od siebie: rzeczywistości Boskiej z rzeczywistością ziemską.

Dla pitagorejczyków słowa *logos* i *arithmos* były synonimami. Dlatego osnową świata, jego *logosem*, była dla nich liczba, która przejawia się w matematycznej konieczności rządzącej światem. Owa konieczność to nic innego jak świat wzajemnych proporcji, które wręcz konstytuują rzeczywistość i pozwalają na ujęcie przez myśl czegokolwiek jako rzecz. Zarazem jednak owe proporcje kryją w sobie cud pośrednictwa, który objawia się nam na polu matematyki. W ten sposób konieczność okazuje się posiadać charakter nadprzyrodzony: w symboliczny sposób objawia ideę pośrednictwa, które ustanawia porządek, jedność tego świata, a zarazem jest pośrednictwem niezwykłym, niewyczerpującym się w tym świecie, ale objawiającym ugruntowanie świata w transcendencji. Jak dostrzega to Simone Weil, w ten sam sposób Chrystus jednoczy w sobie wszystko, a przez posłuszeństwo do końca daje świadectwo tego, iż świat istnieje w Bogu i wszystko, co się w nim wydarza, dzieje się z jego woli.

Szafeństwo Miłości Boga polega na tym, że jest On zarazem panem i sługą. Jako Stwórca świata jest panem. Ale aby świat mógł istnieć, Bóg wyrzekł się siebie, dał światu swoistą autonomię. Lecz nie pozostawił świata w samotności,

oddaleniu od siebie. Uczynił się sługą świata. We wszystkim zechciał być sam obecny, również w cierpieniu i śmierci. W każdym wydarzeniu tego świata Bóg jest obecny w Chrystusie jako sługa, który, jeśli tylko Mu pozwolimy, okaże się nam jako pośrednik objawiający, iż nawet najcięższy los człowieka tu na ziemi jest losem samego Boga. Szaleństwo Miłości to poddanie się Boga woli świata, aby się okazało, że owa wola jest jego wolą. Przy czym przeciwieństwo Boga i świata nie zostaje tutaj zniesione, ale jedność, jaka się tutaj dokonuje, jest jednością harmoniczną, jednością przeciwieństw, która wymaga Pośrednika.

Godne uwagi jest to, że książka *Szaleństwo miłości* Simone Weil ukazała się w ramach serii *Dzieje gnozy*. U czytelnika, który choć trochę zna twórczość Simone Weil, takie zaszeregowanie tej myślicielki budzić może niejaki zdziwienie. Wydaje się, że jest to jeszcze jeden zabieg zwolenników gnozy, którzy przez zaliczenie do grona wyznawców gnozy znanej postaci (jaką jest niewątpliwie Simone Weil) pragną uzyskać większy prestiż dla tego rodzaju orientacji myślowej. Niemniej warto jest choć pokrótce przyjrzeć się możliwości zaliczenia Simone Weil do gnostyków, bowiem wydaje się, że Simone Weil w swojej filozofii rzeczywiście przejmuje poglądy gnostyckie, ale zarazem — i to jest niezwykle interesujące — zostają one u niej w pełni przezwyciężone.

Stosunek gnostyków do *logosu*, prawa i porządku kosmosu przedstawia się jako diametralnie odmienny od tego, jaki można znaleźć u Greków. W świadomości greckiej *logos* jest czymś w najwyższym stopniu dostojnym, pięknym i godnym podziwu. Dzięki niemu kosmos jawił się dla Greków jako byt boski, doskonały. Inaczej u gnostyków: porządek świata to nieprzyjazne i tyrańskie prawo, które pozbawione jest jakiegokolwiek znaczenia i dobroci. Owo prawo jest brakiem Boga, a poddane jest ono jedynie mocom zła.

Podobnie Simone Weil doświadcza świata i rządzącej nim konieczności jako coś absolutnie innego niż Bóg. Ale zarazem powiada: "Konieczność, jako absolutnie inna niż dobro, jest samym dobrem"<sup>2</sup>. Ten świat objawia dobro, ale dobro nadprzyrodzone, dobro, które przekracza wszelkie nasze wyobrażenia na jego temat. Owo objawienie przychodzi do nas właśnie poprzez doświadczenie poddania konieczności, porządkowi świata poprzez cierpienie. Konieczność niejako wychowuje nas do pokory i dobrowolnej uległości, a przez to uzdalnia nas do zobaczenia czegoś więcej — piękna nadprzyrodzonego, które jest poddaniem, posłuszeństwem świata najwyższemu dobru. W tym świetle gnoza wydaje się postawą nieprzyjęcia cierpienia, niepodjęciem trudu szukania dobra poprzez cierpienie. Jest niezgodą na podległość, a więc jest niepokorą. Prowadzi to do łatwych rozwiązań, czego wyrazem jest pogarda i odrzucenie tego świata.

Zasługą Simone Weil jest, że pokazała, iż Grecy doskonale zdawali sobie sprawę z ogromu nieszczęść, jakie sprowadza na świat *logos*, a jednak nie przeszkadzało to im obdarzać go czcią i widzieć go pięknym. A znaczy to, że owo piękno była dla Greków pięknem nadprzyrodzonym, pięknem, które my znamy dzięki Męce Pańskiej.

Inną kwestią jest sprawa samozbawienia, które wedle gnostyków dokonuje się wraz z osiągnięciem poznania (wiedzy) dotyczącej Boga. Również Simone Weil pisze nieraz o nadprzyrodzonej cząstce duszy, która w akcie nadprzyro-

dzonej miłości sięga samego Boga. Dzieje się to, podobnie jak u gnostyków, za sprawą łaski. "I wtedy nie możemy się odwrócić od Boga, chyba tylko przez akt zdrady"<sup>3</sup>. Zatem poznanie Boga nie jest wedle Simone Weil równoważne zbawieniu, które przecież polega na ostatecznym wyzwoleniu od możliwości zła. Dopóki człowiek żyje na ziemi, dopóty poddawany jest próbom, w których zawsze może okazać się zdrajcą. Owe próby są sposobami doskonalenia się Bożej miłości w nas, a więc doskonalenia naszej jedności z Bogiem, próbami, dopóki żyjemy, nie zakończonymi.

Parę słów komentarza wymaga tłumaczenie książki *Szaleństwo miłości*. Pomimo, iż zaznaczone jest, że przy tłumaczeniu korzystano z konsultacji matematyka, fragmenty poświęcone właśnie kwestiom matematycznym zawierają błędy polegające na nazywaniu trójkąta prostokątnego trójkątem równobocznym (por. np. s. 187) albo wynikające (chyba) z niezrozumienia omawianego problemu matematycznego (s. 132).

#### Przypisy

1. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, przekład M. Plecińska, wyd. BRAMA, Poznań 1993.
2. S. Weil, *Wybór pism*, przekład Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 72.
3. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, s. 167.

O. Jacek Dembek CSsR

### Moralność myślenia

(Ks. Michał Heller, *Moralność myślenia*,

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1993)

Spotkania z nauką mogą dokonywać się na wielu płaszczyznach. Rzadko jednak bywa tak, by człowiek poszukujący prawdy odbywał swoją drogę sam. Prawie zawsze pojawia się Ktoś, kto w tym poszukiwaniu odgrywa zasadniczą rolę, kto prowokuje pytania, rozbudza ciekawość, wskazuje nowe horyzonty. Chyba każdy, kto wkroczył na drogę przygody z nauką, potrafi wskazać te momenty, w których spotkał kogoś, kto swoją myślą wpłynął na wybór kierunku tej drogi. Te spotkania z Mistrzem, Nauczycielem, przewodnikiem mogą i najczęściej dokonują się poprzez książki, artykuły, wykłady. Niestety, jest w nich przeważnie myśl już ukształtowana, dojrzała, doprowadzona niemal do perfekcji. Myśl, która zachwyca, ale z drugiej strony rodzi pytanie: jak do tego

dojść? W jakich warunkach takie myśli się rodzą, co jest środowiskiem ich dojrzewania? O tym takie książki milczą.

Książka ks. Michała Hellera pt. *Moralność myślenia* odchodzi od tego ustalonego sposobu prezentacji idei. Autor, znany ze swoich licznych publikacji, których styl pozostaje oryginalną syntezą głębi i prostoty, tym razem postanawia odsłonić czytelnikowi sposoby i miejsca, w których jego myśli się rodzą. Książka ta ukazuje przeto nie tyle samą myśl, ale jej inspiracje i miejsca jej dojrzewania. Przy tym autor zdaje się od samego początku swych rozważań wskazywać na fakt, że myśl naukowa czy filozoficzna nigdy nie jest czymś odizolowanym od szerszego kontekstu, w którym zanurzone jest życie naukowca. Przeciwnie — pytanie o myśl naukową musi stać się częścią pytania szerszego: co to znaczy myśleć uczciwie i jak się to robi na co dzień? W tym kontekście nie wolno uciekać od pytań najtrudniejszych, pytań dotyczących sfery moralności. Zwłaszcza, że "nie ma innej moralności poza moralnością myślenia". Stąd wynika ostatecznie waga pytania o myśl.

Książka składa się z trzech części odpowiadających trzem obszarom, w których myśl się kształtuje. Pierwsza zajmuje się zatem refleksją jako taką. Gdy zaczyna się bowiem myśleć, nie sposób nie postawić pytania, jak się to dzieje, że myślenie jest możliwe? Dalej, co sprawia, że myśl jest w stanie ogarnąć otaczającą nas rzeczywistość, więcej — wyprowadzić wnioski, które w zadziwiający sposób "pasują" do tej rzeczywistości. Trzeba wreszcie zapytać, czym jest racjonalność — tym bardziej, że nie brak dziś głosów, które wyraźnie deprecjonują tę cechę myślenia?

Odpowiedź ks. Hellera jest jednoznaczna: racjonalność jest moralnością myślenia. Brak racjonalności zatem jest niemoralnością, a nie chorobą, lecz grzechem. Grzechem, który niszczy nie tylko jednostkę, ale osiągając skalę społeczną przeradza się w prawdziwy kataklizm. W tej sytuacji należałoby zatem zapytać, jakie są warunki racjonalności. Odpowiedź nie jest prosta i sam autor nie twierdzi, że jego propozycja jest ostatecznym rozwiązaniem. Formuluje jednak, niejako na własny użytek, pewne kryteria, takie jak: precyzja wypowiedzi, otwartość na dyskusję z innymi, samokrytycyzm, krytyczne rozpatrywanie innych możliwości, wewnętrzna spójność poglądów, poczucie konsekwencji i wreszcie świadomość różnych ograniczeń. Spełnienie tych warunków jest wyborem moralnym. Nikt nie jest zmuszony do wyboru racjonalności. Racjonalność nie tłumaczy bowiem samej siebie. Jej przyjęcie wymaga bowiem swego aktu wiary. I nie jest to bynajmniej nieracjonalne. Przeciwnie, wydaje się, że nawet uprawianie nauk szczegółowych takich właśnie aktów wiary wymaga.

Gdzie jednak rodzi się treść myśli? Ks. Heller wskazuje na dwa wymiary, dwa obszary rzeczywistości, z których czerpie on inspiracje dla swojej refleksji. Są to podróże i lektury. Im też autor poświęca kolejne części swojej książki.

Podróże i lektury to przede wszystkim spotkania z ludźmi. Spotkania, w trakcie których można poznać myśl innych. Ich waga jest ogromna — bez tych spotkań myśli, nawet najbardziej oryginalna, stałaby się z czasem jałowa. Podróże to również dotykanie śladów pozostawionych przez tych, którzy prze-

szli przed nami, obecnych w dziełach sztuki. To wreszcie miejsca, które stanowią tło dla rozmyślań.

Autor stwierdza, że jego podejście do podróży jest specyficzne. W odróżnieniu od innych nie bierze on aparatu fotograficznego lecz notes; nie spędza szybkich chwil na łapczywym pożeraniu kolejnych zabytków, lecz na rozmowach. Owszem, bardzo wyraźne są w jego wspomnieniach spotkania z dziełami sztuki, ale przecież tym, co uznaje za najbardziej wartościowe, są spotkania z ludźmi. Wymiana myśli, dyskusja. Ważne jest przy tym, że podróże są niejako efektem codziennej żmudnej pracy przy własnym biurku. To prawda, że stają się one źródłem inspiracji, ale by w czasie ich trwania móc coś dać innym, trzeba najpierw spędzić długie godziny w samotności swojego pokoju.

Specyficznymi spotkaniami z ludźmi są lektury. Pozwalają one na przedłużony kontakt z myślą innych, ułatwiają refleksję, prowokują nowe pytania. Trzecia część książki przynosi garść uwag na temat kilku książek poświęconych głównie filozofii nauki. Z przedstawionymi w nich refleksjami ks. Heller podejmuje dyskusję, traktując ją zarazem jako punkt wyjścia do własnych przemyśleń i okazję do wypowiedzenia swoich własnych uwag.

Książka kończy się uzupełnieniem, którego wagę trzeba zdecydowanie podkreślić. Są w nim zawarte "uwagi o etyce i metodyce pracy naukowej". Tu właśnie czytelnik, znający inne pozycje autora, może niejako stanąć przy jego biurku i zobaczyć "jak się to robi". Ks. Heller nie waha się odsłonić najbardziej prozaicznych szczegółów swojego naukowego warsztatu. Wskazuje na konkretne trudności, które napotyka w swoim życiu naukowiec oraz podpowiada swoje własne sposoby radzenia sobie z nimi. Próbuje przy tym formułować pewne ogólne — lecz zawsze osadzone głęboko w jego własnym doświadczeniu — wnioski, które mogą stać się niezwykle cenną wskazówką dla każdego naukowca czy filozofa.

Pierwsze stwierdzenie książki: "nie ma innej moralności poza moralnością myślenia" z całą pewnością może wydawać się dyskusyjne. Może nawet — jak przewiduje to autor — wydać się prowokacją dla tych, którzy chcieliby oprzeć moralność ludzkiego czynu na jego "materialnej zawartości". Autor nie podejmuje z nimi polemiki. Całe jego dzieło zdaje się być jednak wołaniem o odwagę myślenia, o myślenie samo. Myślenie, którym jedni gardzą, a inni — niestety — boją się.



## Noty o książkach

Antoni Szwed

### *Studia metafizyczne I Dyscypliny i metody filozofii*

(pod redakcją A.B. Stępnia i T. Szubki  
TN KUL, Lublin 1993)

"*Studia metafizyczne* to nowa seria wydawnicza prezentująca przede wszystkim dorobek szkoły lubelskiej w zakresie teorii poznania filozoficznego i metodologii różnych działów filozofii" — tak redaktorzy książki anonują pierwszy tom zapowiadanej serii rozpraw. Ich autorami są zarówno filozofowie starszego pokolenia jak: A. B. Stępień, J. Kalinowski, J. Herbut, czy A. Bronk, jak i młodszy (asystenci, adiunkci): St. Judycki, T. Szubka, J. Wojtysiak czy P. Gutowski.

Rozprawy zostały poświęcone zagadnieniom ontologicznym i metafizycznym analizowanym z perspektywy metafizycznej i to zarówno w ujęciu najogólniejszym, by nie rzec, fundamentalnym (*Co to jest metafizyka* Judyckiego; *Ku próbie konstrukcji metafizyki* Kalinowskiego; *Ontologia czy metafizyka* Wojtysiaka), jak i bardziej szczegółowym (*Koncepcja metafizyki procesu* Gutowskiego; *Ontologia Ingardena a tomizm egzystencjalny* Wojtysiaka; *Fenomen i analiza* Judyckiego czy *Etyka konsensusowa* Herbuta). Patrząc na całość z jeszcze innego punktu widzenia można zauważyć, że jedne artykuły mają charakter porządkujący i systematyzujący dotychczasową wiedzę, inne są próbą przemyśleń własnych, bardziej samodzielnych. Do tych pierwszych z pewnością należy rozprawa prof. Stępnia, w której dokonuje się przeglądu kilkunastu historycznych koncepcji bytu (i filozofii pierwszych), od starożytności (Arystoteles) do czasów współczesnych (m.in. Hartmann, Husserl, Ingarden). Stępień wprowadza ogromną ilość filozoficznych dystynkcji dla ukazania wielostronnego i różnorodnego sensu głównych pojęć i ujęć ontologii i metafizyki. Czyni to w sposób charakterystyczny dla siebie jakby zgodnie wyznawaną przez niektórych fenomenologów (np. R. Sokolowskiego) zasadą, iż wnikliwość i szczegółowość poznania w dziedzinach filozoficznych ściśle związana jest umiejętnością coraz precyzyjniejszego dokonywania rozróżnień i dystynkcji. Przeglądowy i systematyzujący charakter ma także artykuł Szubki *Analizyczna teoria poznania*, która jest właściwie recenzją z pracy J. L. Pollocka *Contemporary Theories of Knowledge*. Szubka idąc za Pollockiem analizuje tzw. doksytyczne (fundacjonalistyczne i koherencyjne) i niedoksytyczne (eksternalistyczne) teorie wiedzy (ściślej: ludzkich przekonań),

przypisując jednocześnie epistemologiczną poprawność niektórym niedoksytycznym teoriom. Dla czytelnika słabo obeznanego z angielską i amerykańską filozofią analityczną pewną trudność może stanowić pojęciowa hermetyczność tego tekstu, pisanego od wewnątrz i przeznaczanego stricte dla znawców przedmiotu. Drugi ze wspomnianych typów artykułów dobrze reprezentuje esej Judyckiego *Co to jest metafizyka?* Autor broni tezy, że w filozofii Zachodniej istnieją trzy podstawowe koncepcje metafizyczne: metafizyka Absolutu, metafizyka bytu przygodnego i metafizyka doświadczenia. W przeciwieństwie do ontologicznych problemów związanych z substancjalną i procesualną naturą świata, problemy metafizyki obracają się wokół absolutności i przygodności bytu. Człowiek jest w stanie uprawiać metafizykę, ponieważ ma pojęcie totalności. Dopiero z pojęcia totalności pojęcie Absolutu (Bóg jako Stwórca). Z wolności Boga wywiedziona zostaje autodeterminacja bytu ludzkiego i przygodność świata.

Teksty Gutowskiego, Wojtysiaka, Bronka i Herbuta pozostają na pograniczu filozofii i historii filozofii. Gutowski w *Koncepcji metafizyki procesu* dokonuje porównania i oceny metafizyki procesu Hartshorne'a i Whiteheada. Wnioski: Hartshorne unika holizmu w metafizycznym wyjaśnianiu. Whitehead buduje system z najbardziej ogólnych idei i twierdzeń o rzeczywistości. Metafizyka Whiteheada łącząca anty-fundacjonalizm i anty-hipotetyzm z logicznego punktu widzenia jest bardziej konsekwentna niż metafizyka Hartshorne'a, w której zostaje połączony anty-fundacjonalizm z anty-hipotetyzmem. W obu metafizykach brakuje wskazania solidnego kryterium dla akceptacji filozoficznych twierdzeń. Równie komparatystyczny charakter ma artykuł Wojtysiaka, w którym autor porównuje Ingardena koncepcję ontologii z koncepcją metafizyki tomizmu egzystencjalnego. W *Projekcie hermeneutycznej filozofii humanistyki* Bronk nawiązuje do hermeneutyki Gadamera. Autor pokazuje, że hermeneutyka Gadamera bezpośrednio nie jest filozofią nauki, ale zawiera wiele użytecznych uwag i komentarzy, które pozwalają zrekonstruować hermeneutyczną filozofię nauki. Celem nauk humanistycznych jest nie tyle wiedza ile zrozumienie, dzięki czemu bardziej związane są one z ludzkim indywiduum niż nauki przyrodnicze. Pośród tekstów metafizycznych i ontologicznych wyjątek stanowi artykuł Herbuta prezentujący *Założenia i metody etyki konsensusowej*. Analizując pojęcie "etyki konsensusowej" autor odnosi się do etyk: Kanta, Poppera, Schwemmera i Rawlsa. We współczesnych etykach jednym z naczelnych problemów jest uzasadnianie norm moralnych. W etyce konsensusowej odwołuje się ono do określonych form społecznego konsensu.

*Studia Metafizyczne* nie są lekturą łatwą, utrudnia je bowiem znaczna hermetyczność wypowiedzi, także skrajna abstrakcyjność tych dziedzin filozofii. Stanowi jednakże cenną pozycję na naszym dosyć skromnym filozoficznym rynku księgarskim. Jej wartość wynika z gruntowności przeprowadzonych analiz, erudycyjnego bogactwa, i profesjonalizmu wykładu, w czym nawiązuje do najlepszych tradycji polskiej myśli filozoficznej pierwszej połowy XX wieku.

Ks. Zbigniew Wolak, *Neotomizm a Szkoła  
Lwowsko-Warszawska*, Kraków 1993

Szkoła Lwowsko-Warszawska była bez wątpienia najsilniejszą grupą filozoficzną jaka istniała w historii filozofii polskiej. Dlatego należy się cieszyć, że już od parunastu lat ukazują się ciągle nowe książki dotyczące dorobku filozoficzno-logicznego Szkoły. Tak silne ugrupowanie filozoficzne jakim była Szkoła musiało oczywiście wywierać choćby ograniczony wpływ na inne nurty filozofii istniejące w ówczesnej Polsce, a więc także na rozwijającą się coraz mocniej neoscholastykę. I właśnie problemom wzajemnego oddziaływania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i Neotomizmu zajmuje się książka księdza Zbigniewa Wolaka.

Autor rozpoczyna od omówienia dyskusji na temat podstaw filozoficznych logiki formalnej oraz jej stosowalności do rozwiązywania problemów filozoficznych. Polemiki te zainicjowała dyskusja między księdzem Jakubisiakiem a J. Łukasiewiczem. Jakubisiak zarzucał logistycy nominalizm i neopozytywizm, mieszając przy tym szereg pojęć i dowodząc swego braku orientacji w problematyce będącej przedmiotem dyskusji. Łukasiewicz odpowiadał spokojnie tłumacząc instrumentalną jedynie rolę logiki matematycznej.

O wiele ważniejszą dyskusją ze względu na temat książki jest dyskusja, która odbyła się na zakończenie III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie. Dyskusja dotyczyła relacji logistyki do filozofii, a zwłaszcza filozofii scholastycznej. W dyskusji tej obok K. Michalskiego, J. Łukasiewicza i sporej grupy neoscholastyków wystąpiło trzech filozofów deklarujących jasno konieczność użycia logiki formalnej w pracach z zakresu filozofii neoscholastycznej. Tymi filozofami byli Fr. Drewnowski, I. Bocheński oraz J. Salamucha, którzy stanowili trzon Koła Krakowskiego<sup>1</sup>. Szkoda, że Wolak nie uwzględnił w relacji z powyższej dyskusji echa jakie ona wywołała także zagranicą. Niemiecki filozof i logik H. Scholz napisał wręcz entuzjastyczną ocenę tego wydarzenia. Zaczyna ją słowami: "Dwudziesty szósty września 1936 roku jest według mojej oceny dniem, który zasłużył na utrwalenie w rocznikach filozofii neoscholastycznej"<sup>2</sup>.

Omówienie tej dyskusji stanowi jakby wprowadzenie w drugą część książki, w której Zbigniew Wolak analizuje prace filozofów Koła Krakowskiego. Autor słusznie podkreśla, że prace J. Łukasiewicza były inspiracją dla poszukiwań filozoficznych członków Koła. Widać te inspiracje choćby w skrypcie I. Bocheńskiego wydanym dla studentów *Angelicum*. Bocheński akcentuje w nim na przykład walory symboliki beznawiasowej Łukasiewicza<sup>3</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że na filozofów Koła, a zwłaszcza na Drewnowskiego olbrzymi wpływ wywarła twórczość Stanisława Leśniewskiego. Drewnowski zajmował się badaniem systemów formalnych Leśniewskiego czego owocem było między innymi uproszczenie około roku 1930 aksjomatyki Mereologii<sup>4</sup>.

Bardzo mocny jest także wpływ systemów Leśniewskiego na *Zarys programu filozoficznego* Drewnowskiego, który nawiasem mówiąc, został pierwotnie opublikowany w trzech numerach *Przeglądu Filozoficznego* a nie jak chce Wolak jako książka<sup>5</sup>. Drewnowski zapożycza symbole z *Ontologii* Leśniewskiego — np. subsumpcji egzystencjalnej<sup>6</sup>. Traktuje też Mereologię jako wzór teorii matematycznej, o czym wspomina w trzeciej części *Programu*. Także, główna idea *Programu* — aksjomatyzacja i formalizacja wszystkich dyscyplin wiedzy wydaje się być inspirowana maksymalizmem Mereologii Leśniewskiego. Staje się to szczególnie wyraźne gdy analizuje się *Zarys programu filozoficznego* w świetle innego artykułu Drewnowskiego zatytułowanego *Technika wiedzy*<sup>7</sup>. Drewnowski przedstawia w nim projekt aksjomatyzowania i sformalizowania wszelkiej wiedzy ludzkiej. Zajmuje się nawet stroną organizacyjną przedsięwzięcia, dając projekt komisji, która miałyby dokonać tego dzieła oraz zastanawia się ile czasu zajęłaby taka praca. Niestety Wolak nie uwzględnia tej pracy Drewnowskiego w swej książce i najprawdopodobniej dlatego wyciąga niesłuszny wniosek, że Drewnowski "dążył do zbudowania systemu filozoficznego" (s. 160).

Autor książki nie przeanalizował dokładnie definicji grup nauk podanych przez Drewnowskiego, a nazywanych przez niego teoriami. I tak na przykład teoria teologiczna to dla Drewnowskiego "te działy metafizyki, które dotyczą tzw. absolutu, i przybierają zwykle postać teorii o bycie absolutnym, o Bogu"<sup>8</sup>. Widać od razu, że ta definicja różni się zasadniczo od określenia nauki, którą nazywamy teologią.

Należy także żałować, że autor książki nie przedstawił podjętej przez Drewnowskiego próby formalizacji zdań o Trójcy Świętej. Jest to jedna z nielicznych, jeśli nie jedyna próba tego rodzaju w historii filozofii. Drewnowski próbuje przy pomocy zdefiniowanego przez siebie "elementarnego zdania teologicznego" zapisać w sposób formalny zdania o Trójcy Świętej zawarte w *Sumie Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (Ia-27,1).

Po pracach Drewnowskiego Wolak omawia twórczość filozoficzną J. Salamuchy i I. Bocheńskiego. Niestety autor pomija niektóre z opublikowanych prac powyższych autorów. Nie wspomina w ogóle artykułów J. Salamuchy wydrukowanych już po śmierci autora w „Tygodniku Powszechnym”. Stanowią one fragmenty nieukończonych książki i rzucają ciekawe światło na poglądy filozoficzne Salamuchy. Pominięty został także artykuł I. Bocheńskiego *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*, który jest zapisem wystąpienia autora na zjeździe *Towarzystwa Teologicznego i Związku Zakładów Teologicznych* w Krakowie 30.08.1938 roku<sup>9</sup>. Artykuł ten jest istotny dla analizy rozwoju koncepcji analogii w Kole Krakowskim, której Wolak poświęca jeden z paragrafów swej książki. Bocheński w tym wystąpieniu relacjonuje koncepcję analogii Drewnowskiego. Jednak porównując to wystąpienie ze skąpymi wzmiankami o analogii w pracach Drewnowskiego można wnosić, że Bocheński co najmniej systematyzuje koncepcję swego kolegi.

Trzeci, zamykający książkę rozdział, jest poświęcony pracom z historii logiki. Oprócz prac I. Bocheńskiego i J. Salamuchy autor omawia prace A.

Korcika. Wydaje się, że ten rozdział jest najcenniejszym, brakuje bowiem ciągle przystępnych omówień prac z historii logiki.

Analiza zawartości książki każe zastanowić się nad adekwatnością jej tytułu. Sądzę, że wzajemne oddziaływanie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz neoscholastyki polskiej nie ograniczały się jedynie do dyskusji nad problematyką logiczną bądź metodologiczną oraz do zastosowania logiki matematycznej do prac filozoficznych przez paru neoscholastyków.

Książka Zbigniewa Wolaka na pewno jest znaczącym przyczynkiem w badaniach wpływu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na neoscholastykę. Na pewno zapełni też w jakimś stopniu lukę jaką jest brak całościowej monografii o Kole Krakowskim. Na pełną monografię przyjdzie jednak jeszcze poczekać.

#### Przypisy:

1. Wystąpienia w trakcie dyskusji ukazały się w tomie: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, w: "Studia Gnesiensia" 15, Poznań 1937.
2. Scholz H., *Die mathematische Logik und die Metaphysik*, w: "Philosophisches Jahrbuch" 51, Fulda 1938, 257-291.
3. Bocheński I., *Nove lezioni di logica simbolica*, Roma 1938, s. 43-55.
4. Sobociński B., *Studies in Lesniewski's Mereology*, w: *Lesniewski's Systems. Ontology and Mereology*, red. Jan T. Strzeczinski, V. F. Rickey, Wrocław 1984, 220.
5. "Przegląd Filozoficzny" 37 (1934), s. 3-38, s. 150-181, s. 262-292.
6. Tamże, s. 163.
7. "Przegląd Filozoficzny" 40 (1937), s. 255-263.
8. *Zarys programu filozoficznego*, w: "Przegląd Filozoficzny" 37(1934), XXXX.
9. "Collectanea Theologica" 21 (1949), s. 171-192.

Jan Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992.

Zazwyczaj książki — naukowe, popularnonaukowe i podręczniki — są oceniane przez fachowców, znawców danej problematyki. Nie ma natomiast zwyczaju, by pytać o opinie tych, do których książki te są kierowane, a więc czytelników, w przypadku podręczników — uczniów i studentów. Zrywając z tym jednostronnym podejściem, publikujemy kilka opinii studentów I roku Studium Doktoranckiego Fizyki AGH w Krakowie o książce Jana Galarowicza.

Renata Bujakiewicz-Korońska

Praca J. Galarowicza *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii* ma charakter monografii. Zawiera podane w niemal popularny sposób wiadomości z podstaw filozofii naszego kręgu cywilizacyjnego. W części pierwszej Autor przedstawia przedmiot — problematykę filozofii zachodnioeuropejskiej, odwołując się na początku do historycznych faktów dotyczących rozwoju filozofii, a na końcu prezentując powszechnie uznaną systematykę problemów filozofii.

Przedmiotem części drugiej pracy jest epistemologia. W tej części prezentowane są podstawowe zagadnienia epistemologiczne: przedmiot teorii poznania, język, logika i odniesienia do filozofii nauki, metody i granice poznania. Prezentowane są także filozoficzne teorie prawdy i problemy poznania człowieka.

Część trzecia dotyczy ontologii. Wprowadza czytelnika w fundamentalne pytania ontologiczne, przedstawiając z jednej strony w zarysie najważniejsze systemy ontologiczno-metafizyczne należące do klasycznej filozofii, z drugiej strony, wprowadza we współczesne teorie w tej dziedzinie, uwzględniając polski dorobek.

W kolejnych trzech częściach zawarte są rozważania o Bogu, człowieku i wartościach. W tych częściach szeroko omówione są współczesne teorie filozofów polskich.

Pracę kończy dodatek, który — tak jak i sześć wcześniejszych części — ma charakter przewodnika i poradnika filozoficznego.

Dla ugruntowania najważniejszych wiadomości każdy podrozdział i rozdział kończą podsumowania, tematyczne spisy literatury, zestawy pytań, które wyszczególnione są innym rodzajem druku.

Interesujący i nieskomplikowany styl wykładu sprawia, że książkę może czytać i odbierać każdy, kto umie czytać i choć trochę myśli. System stawiania pytań i odpowiedzi nadaje całości dynamiki. Jest to więc filozofia dla wszystkich. Można by dyskutować, czy jako podręcznik propedeutyczny książka ta nie jest przeładowana treściowo. Wydaje się, że gdyby Autor pominął któreś z poruszanych zagadnień, to wykład nie byłby tak wyczerpujący.

Niezwykle pożyteczną rzeczą jest to, że książka ma charakter otwarty, tj. otwiera drogę do dalszych studiów filozoficznych dla zachęconych czytelników przez proponowaną literaturę. Zastosowana metoda ciekawego wykładu zmusza do aktywnego odbioru prezentowanych treści, co bywa bardzo rzadką cechą, szczególnie w pracach humanistycznych. Książka ta skłania do refleksji filozoficznych i może być dobrą podstawą do dyskusji filozoficznych, np. w grupach studenckich czy uczniowskich.

Można mieć pewne uwagi co do tytułu książki. Proponowałabym zmianę tytułu na np. *Filozofia dla wszystkich*, bowiem tytuł *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii* ludziom niezorientowanym może mówić mało, a książka ta, jako jedna z niewielu, ma szansę trafić do szerokiego kręgu czytelników.

Akceptuję treść i sposób przekazu w postaci dyskusji w części czwartej pt. *Bóg*. Jednakże został tu pominięty, poza starożytną Grecją, problem *Sacrum* -

istnienia Boga jako jedyne go stwórcy świata i kosmosu, najwyższego Majestatu w niemal wszystkich religiach pojawiających się w kolejnych etapach rozwoju ludzkości, w różnych miejscach na kuli ziemskiej. Wprowadzenie kilku uwag na ten temat — *Sacrum* w czasach pogańskich, religiach niechrześcijańskich — oraz wskazówek o literaturze znacznie wzbogaciłoby tę część książki i rozszerzyło by horyzonty myślowe czytelnika.

Jarosław M. Nęcki

Dla młodego czytelnika, który ma sięgnąć po naukową pozycję, pierwszą, choć może bardzo powierzchowną, ale znaczącą sprawą jest jej wygląd zewnętrzny. Ważne jest, by była ona na tyle atrakcyjna, aby nie odrzucił jej na wstępie. Czerwieni okładki zaciekawia i jednocześnie zaznacza się jako swobodnego rodzaju wyzwanie. Skontrastowanie czerwonego tła z czernią obrazu-znaku i bielą elementów informacyjnych jest, z punktu widzenia plastyki i psychologii bardzo trafne. W interesujący sposób rysunek zapowiada treść pozycji. Z okładką wiąże się tylko jeden problem — jej nietrwałość.

Już przy pierwszym przeglądaniu książki uwagę czytelnika zwraca, znajdujący się szczęśliwie na początku, bardzo przejrzysty spis treści. Błyskotliwe, lapidarne w treści, a zarazem konkretne hasła nie wzbudzają obaw młodego odbiorcy, lecz przeciwnie — zachęcają do wyboru tego, a nie innego opracowania. Zachęcają również czytelne, zwarte rozdziały, które zapowiadają interesującą, a nie męczącą i nudną lekturę.

Zagadnienia są bardzo trafnie podzielone na składowe, które połączone razem dają spójną i klarowną całość. Ten, kto je czyta, ma wrażenie bezstronności książki, więc nawet jeśli autor zaznacza swoje stanowisko, robi to dyskretnie i z właściwym wyczuciem. Niektóre tematy (Bóg, człowiek) wydają się być zbyt szkiecowo przedstawione, chociaż możliwe, iż ich szersze potraktowanie wpłynęłoby niekorzystnie na styl i odbiór książki, niepotrzebnie powiększając jej objętość.

Duża liczba cytatów wplecionych w tekst daje czytelnikowi możliwość doświadczenia języka oryginalnych sformułowań myśli filozofów, tworząc specyficzne oparcie dla omawianych teorii.

Język lekki, swobodny, bezpośredni, zwarte a jednocześnie zachowujący nastrój rozmyślań filozoficznych sprzyja pełnemu uczestnictwu w rozważaniach. Dużym plusem tekstu jest jego przystępność, co sprawia, że czytający nie musi powracać wielokrotnie do tych samych fragmentów w celu ich pełnego zrozumienia.

Wyjątkowe, i wydaje się, że bardzo trafne i potrzebne, są uzupełnienia *Tylko dla poszukujących*, które dzieląc się jeszcze na "teksty łatwiejsze" i "teksty trudniejsze" pozwalają znakomicie zaspokoić gusty najbardziej wymagających odbiorców, stanowiąc jednocześnie źródło usystematyzowanej, doskonałej bibliografii.

Zestawy pytań umieszczone po każdej z części pozwalają rozbudzać sferę myślenia problemowego jak i uczą, tak ważnej w filozofii, umiejętności formułowania odpowiednich pytań.

Biorąc pod uwagę czysto dydaktyczny aspekt książki, niezwykle istotnym i pomocnym jest ciekawie i bogato zestawiony dodatek. Szczególnie bliska i z pewnością bardzo inspirująca do samotnych poszukiwań będzie jego część zatytułowana *Literatura do wybranych problemów z filozofii i jej pogranicza*, gdyż podaje zestaw tekstów dla haseł ogromnie nurtujących młodego człowieka. W części tej znajduje się również niezbędny dla pozycji podręcznikowych, a tak rzadko w nich spotykany, słowniczek terminów i filozofów.

Wyrażając ostateczną opinię myślę, że wypowiadam zdanie wszystkich, którzy mieli w ręku niniejszą pozycję, i twierdząc, że powinna ona znaleźć szeroką akceptację w środowisku pedagogicznym oraz być powszechnie stosowana i lubiana przez młodzież.

Jacek Tarasiuk

Bardzo trudno jest pisać recenzję, której jedynym (?) czytelnikiem będzie autor recenzowanej pracy. Trudność jest tym większa, że recenzent nie czuje się kompetentny do solidnej merytorycznej oceny poruszanych w książce zagadnień. Siłą rzeczy niniejsza recenzja będzie więc jedynie zbiorem impresji i wrażeń, jakie we mnie książka wywołała. Z góry przepraszam, jeśli jakies jej fragmenty wydadzą się merytorycznie bezzasadne.

Pierwsze moje wrażenia dotyczą spisu treści. Spis treści, zamieszczony na początku książki, liczy sobie aż trzynaście stron i jest to pierwszy plus omawianej pracy. Spis jest bardzo szczegółowy. Treść została podzielona na bardzo małe, kilkustronicowe fragmenty. Takie zestawienie jest bardzo pożyteczne i w pewnej mierze może zastąpić brakujący indeks. Kolejna refleksja dotyczy układu treści. Będąc "wychowanym" na klasycznym już trzatomowym dziele Tatariewiczza, miłym zaskoczeniem było dla mnie ujęcie tematyczne (w przeciwieństwie do ujęcia chronologicznego). Ujęcie takie jest bardziej syntetyczne i pozwala czytelnikowi skupić się na rzeczy najistotniejszej, jaką są treści rozważane przez filozofię. Nie chcę tu powiedzieć, że twórcy filozofii są bez znaczenia, ale przecież filozofowie tworzyli i umierali. Pozostawały po nich myśli, koncepcje, dobra a czasem zła sława. Podstawowe problemy filozofii pozostały jednak niezmiennione. Dlatego sensownym wydaje się (oczywiście jeśli nie uczymy się historii filozofii) przyjęcie układu książki narzuconego przez zagadnienia, a nie twórców myśli filozoficznej. Tak więc zaczynamy od podstawowego pytania *Czym jest filozofia?* Autor stara się pokazać istniejące odpowiedzi zarówno na gruncie historycznym, jak i metodologicznym. Za bardzo cenne uważam w tym rozdziale nawiązanie do związków filozofii z innymi dziedzinami kultury. Rozdział ten sytuuje nam filozofię pośród różnorodnej działalności myślowej człowieka. Jest ona jednocześnie podstawą tego, co rozumiemy przez rzetelność naukową. Wydaje mi się więc w pełni uzasadnione umieszczenie tego rozdziału na drugiej pozycji. Jedyne mankament tego roz-

działu, to być może nieco za słabo zaakcentowane ograniczenia poszczególnych metod poznawczych. Zawsze warto wiedzieć nie tylko, gdzie leżą granice naszego poznania, ale również, gdzie są granice używanych przez nas metod (zazwyczaj nie pokrywają się one ze sobą). Kolejne rozdziały to: *Rzeczywistość*, *Bóg* i *Człowiek*, a więc trzy zagadnienia, z którymi każdy spotyka się w swoim życiu codziennym. Trzy zagadnienia, które są podstawą wszelkich rodzących się w nim pytań. Trudno mi je ocenić z powodów, o których pisałem na wstępie, jednakże ogólne wrażenie płynące z wrywkowego zapoznania się z ich treścią jest bardzo pozytywne. Szczególnie podoba mi się rozdział poświęcony człowiekowi, nawet pomimo dość skromnego potraktowania egzystencjalizmu (który jest mi duchowo najbliższy, szczególnie Sartre'a, Camusa, czy nawet Ionesco), ale cóż, prawem autora jest rozłożenie akcentów. Rozdział ostatni *Zakorzenie się w dobru* jest dla mnie najtrudniejszy, bo niezrozumiały. Na codzień używam na tyle odmiennych struktur myślowych, że wprawdzie jestem w stanie zaakceptować prezentowane w tej części książki treści, ale nie potrafię ich zrozumieć. Również język tej części książki wydaje mi się jakby nieco odmienny. Być może jest on uwarunkowany samą tematyką. Jednak niektóre, występujące tam pojęcia, są poza zakresem moich doświadczeń. Książkę kończy sześć dodatków. Dodatki często traktowane przez autorów "po macoszemu", tu stanowią integralną część książki, bez których jej wartość bardzo by zmalała. Słowniczki: pojęć i filozofów są opracowane znakomicie (oczywiście na poziomie wstępnego zapoznawania się z filozofią) i stanowią realną pomoc. O powadze, z jaką autor podszedł do swojego zadania, świadczy dodatek *Czy wiesz, że istnieją?* Czy ktoś do tej pory napisał coś takiego? Najcenniejszym jednak dodatkiem dla poszukującego umysłu jest *Literatura do wybranych problemów z filozofii i jej pogranicza*. Zestawienie tekstów, które warto przeczytać, z podziałem na zagadnienia, jak również z określeniem ich stopnia trudności, jest chyba dobrym drogowskazem do przyszłych już samodzielnych eksploracji myślowych światów.

Na koniec garść uwag szczegółowych. Trzeba zwrócić uwagę na bardzo dobre podsumowanie poszczególnych rozdziałów: krótkie, wręcz lapidarne, a jednak pełne treści. Jest to szczególnie istotne w dzisiejszym świecie, gdzie natłok informacji nie pozwala nam na dogłębne studiowanie elaboratów. Takie syntetyczne ujęcie pozwala w krótkim czasie wrócić do zagadnienia, które kiedyś poznaliśmy szczegółowo i dosłownie w ciągu paru minut przypomnieć sobie szkielec potrzebnej nam tematyki. Niewątpliwą zaletą książki jest częste odwoływanie się do polskiej myśli filozoficznej. Właściwie każdy rozdział zawiera część poświęconą dorobkowi polskiej filozofii. Zabawne też była rozszyfrowywanie zwrotów typu "myśli L. W." będących wynikiem specyficznej sytuacji w jakiej książka powstawała (autor wspomina o tym w przedmowie). Rysunki i diagramy zamieszczone w książce oceniam jako bardzo zróżnicowane. Niektóre są bardzo dobre i właściwie tłumaczą wszystko (np. rys. 32, str. 277), inne zaś (np. rys. 6, 7, 8, str. 94, 96) są mało zrozumiałe i właściwie bez opisu pozbawione są wartości. Teraz kilka uwag krytycznych. Trudno czasami rozdzielić gdzie kończą się poglądy autora, a gdzie zaczynają się tezy referowanego przezeń systemu filozoficznego innego myśliciela. Trzeba rów-

nież wykazać pewną dozę krytycyzmu wobec rozstrzygnięć sugerowanych przez autora: nie wszystkie są tak oczywiste i bezdyskusyjne, jakby się mogło wydawać (np. "życie jest dramatem"). Wprawdzie autor pisze w przedmowie: "Sądzę bowiem, że filozof nie tylko ma prawo być kaznodzieją na katedrze, ale że jest to jego obowiązkiem", osobiście mam jednak poważne obawy przed wszelkim "głoszeniem prawd". Znacznie bardziej odpowiada mi forma propozycji, tak jak u wielu myślicieli, od Sokratesa poczynając, poprzez Sartre'a, a na Lemie (np. *Rozprawy i szkice*) kończąc. Oczywiście, nie jest to zarzut w stosunku do książki, ale czasami w trakcie lektury odczuwałem pewien dyskomfort, że autor coś "...bierze w obronę, [...] do czegoś zachęca".

Podsumowując, uważam, że książka Galarowicza stanowi cenny wkład do polskiej literatury popularyzującej filozofię. Jej dopracowanie pod względem dydaktycznym będzie (mam nadzieję) owocowało wzrostem poziomu świadomości i wiedzy filozoficznej wśród młodzieży. Myślę, że książkę tę z powodzeniem można polecić nauczycielom i studentom, jak również starszej młodzieży licealnej, o wyrobionej już pewnej dozie krytycyzmu. Szkoda jedynie, że cena książki jest tak wysoka (na co zdaje się autor nie miał już wpływu), gdyż jest to książka, którą warto mieć u siebie na półce, a nie tylko korzystać z niej w czytelni. Wielu ludzi na pewno nie będzie na nią stać.

Jacek Prokop

Wobec braku pogłębionej znajomości filozofii, która wynika z gruntownych studiów przedmiotu, nie traktuję mojej wypowiedzi jako recenzji, tzn. krytycznej oceny książki. Nie jestem w stanie bowiem przeprowadzić merytorycznej analizy tej pracy. Poniższy tekst rozumiem jako swobodną wypowiedź, w której wyrażam moją opinię o książce.

Myślę, że książka znakomicie nadaje się jako wstęp i zachęta do filozofii, szczególnie dla osób, które będąc w okresie licealnym lub przedmaturalnym zaczynają dostrzegać pewne problemy. Mogę tylko wyrazić żal, że nie dane było mi właśnie w tym okresie obcować z tą książką. Książka nadaje się również jako pomoc (i to bardzo dobra) dla nauczyciela filozofii w liceum.

Moim zdaniem strona graficzno-edytorska książki nie budzi zastrzeżeń (zresztą pod tym względem mam małe wymagania). Sądzę, że tematyczny układ pracy jest dobry. Podział książki na sześć części głównych jest czytelny i klarowny, co moim zdaniem bardzo ułatwia czytelnikowi korzystanie z pracy. Podsumowania, spis i podział literatury — *Tylko dla poszukujących*, pytania, czynią książkę znakomitą pomocą dydaktyczną i bardzo ułatwiają czytelnikowi dalszą wędrówkę po ścieżkach filozofii. Niestety brak jest indeksów. Kolejny plus, to podstawowa literatura podręcznikowa, biblioteczka ucznia i literatura do wybranych problemów, ale słowniczek pojęć i słowniczek filozofów należałoby znacznie poszerzyć o nowe nazwiska i definicje, a pojęcia omawiać głębiej. Dodanie większej ilości rysunków schematycznych, zestawień i tabel (np. historycznych), to rzecz, o której można by pomyśleć przy kolejnej edycji książki.

Ogólnie praca bardzo mi się podoba. Może w kolejnym wydaniu (mam nadzieję, że to szybko nastąpi) uda się poszerzyć zagadnienia związane z filozofią sztuki — sztuka w kontekście filozofii człowieka — sztuka i człowiek. Dlaczego wydaje mi się to ważne? Bowiem myślę, że problemy i pytania w życiu młodego czytelnika przychodzą również poprzez sztukę, w szczególności literaturę i muzykę. Dodanie elementów filozofii innych kultur (może we współpracy jeszcze z kimś innym) podniosłoby jeszcze bardziej wartość książki (przecież istnieje niesłabnące zainteresowanie kulturą i filozofią wschodu wśród młodzieży, a powstało już wiele mitów i przesądów na ten temat).

Na koniec chciałbym omówić bardziej szczegółowo te sformułowania, które podczas lektury pracy wydawały mi się trochę nieodpowiednie.

Na stronie 569 (VI.1.1) czytamy: "Istnienie wartości jest pewne, jak pewne jest istnienie czasu, siebie i drugiego człowieka", to oczywiście pańskie stanowisko, jeśli dobrze zrozumiałem (autor uważa, że wartości istnieją obiektywnie), ale czy można to tak ująć? Albo na stronie 571 (VI.1.2) pisze autor: "Jest maj. Spaceruję po parku..." itd. — czy tego typu — opowiadania są rzeczywiście uzasadnione?

Niektóre z pytań do części I można by również zmienić. Na przykład pyt. 40 — czy jest to "ukłon" w stronę pana Kołakowskiego?; natomiast pyt. 45 proponuję sformułować tak: Jak rozumiesz poniższe wypowiedzi (cytaty)?

Na stronie 570 pojawiają się wyrazy: desygnat, prakseologia, a nie ma ich w słowniczku; słowo logos jest tłumaczone przy okazji logiki i logoterapii w dwóch różnych znaczeniach — może lepiej rozbudować słownik?

Na stronie 581 pisze autor o postawie otwartej człowieka i o "widzeniu siebie w prawdzie, tzn. z pokorą" (ja też tak myślę) — czy nie jest to niebezpieczne uproszczenie, pewien schematyzm?

Na zakończenie jeszcze raz chciałbym podkreślić, że książkę oceniam jako bardzo dobrą i szczerze autorowi gratuluję.

Jerzy Mirosław

Należę do tej grupy ludzi, którzy z edukacją filozoficzną spotkali się dopiero podczas pierwszego roku studiów. Napisałem "dopiero", gdyż sądzę, iż brak nauczania elementów filozofii w szkołach średnich (a już na pewno w liceach ogólnokształcących) jest ograniczeniem szerszego spojrzenia na otaczający nas świat. Jedynym podręcznikiem filozofii, z jakim miałem do tej pory do czynienia, była klasyczna pozycja *Historia filozofii* W. Tatariewiczza. Dlatego też spoglądam na książkę *Na ścieżkach prawdy* przez pryzmat tego właśnie podręcznika. Sądzę, że książka ta może być bardzo dobrym podręcznikiem do filozofii dla studentów szkół wyższych. Natomiast jeżeli chodzi o uczniów szkół średnich, to wydaje mi się, że jest ona trochę dla nich za trudna, ale na pewno może być wspaniałą pomocą dla nauczycieli filozofii.

Nie jestem osobą kompetentną w dziedzinie filozofii, dlatego też nie będę zabierał głosu w sprawach merytorycznych związanych z przedstawionym w tej książce materiałem. Chciałbym natomiast wypunktować to, co według mnie za-

śluje na podkreślenie, to co zwróciło moją szczególną uwagę i czego nie bałbym się określić mianem zalet tej książki;

— Odejdźcie od przedstawienia filozofii jako historii nazwisk na rzecz podejścia problemowo-systematycznego. Już same tytuły poszczególnych części wskazują, że książka adresowana jest do ludzi młodych, którzy poszukują odpowiedzi na podstawowe pytania związane z ludzką egzystencją.

— Bardzo przystępny język, który tworzy swoisty nastrój i powoduje, że czytelnik nie czuje się znudzony czytaniem.

— Wielkim ubogaceniem książki są pogładowe rysunki, które pomagają w zrozumieniu tekstów, do których się odnoszą. Na szczególną uwagę zasługuje według mnie rysunek na stronie 90, który przedstawia różnice w postępie, jaki dokonuje się w nauce oraz w filozofii.

— Na uwagę zasługuje również wprowadzenie podsumowań, które stanowią zbiór najważniejszych wiadomości i wniosków z danego podrozdziału oraz spisu literatury łatwiejszej i trudniejszej.

— Dość oryginalną formą zakończenia każdej części książki są pytania, które nie tylko mają być pomocne w utrwaleniu nabytej wiedzy ale również skłaniają do myślenia i ustosunkowania się do sugestii autora i wybranych myśli wielkich filozofów.

— Godne podkreślenia jest przedstawienie przez autora dorobku polskiej myśli filozoficznej.

— Zakończenie książki stanowi dodatek, w którym znaleźć możemy, poza słowniczkiem terminów filozoficznych oraz słowniczkiem filozofów, spisy podstawowej literatury do wybranych problemów z filozofii.

Na zakończenie kilka uwag krytycznych. Wielkim minusem tej książki jest brak indeksu rzeczowego (który w tym przypadku zastąpiony został słownikiem terminów i filozofów). Następna moja uwaga skierowana jest pod adresem wydawcy. Wydanie książki w miękkiej okładce, która z definicji ma być przeznaczona dla młodego odbiorcy, jest według mnie nieporozumieniem.

Podsumowując tę nieudolną próbę recenzji książki *Na ścieżkach prawdy* uważam, że jest to bardzo wartościowa pozycja, którą warto mieć w swojej bibliotece.

Stanisław Jagielski

Stając przed zadaniem recenzji książki Galarowicza zdaję sobie sprawę z niemożności dokonania tego w sposób fachowy. W związku z tym ograniczę się do uwag, które nasuwają mi się jako zwykłemu czytelnikowi.

Zacznijmy od omówienia zakresu przedstawionych zagadnień i układu tematycznego książki. Niewątpliwie imponująca jest wielość poruszanych problemów, poczynając od zagadnień klasycznie filozoficznych, takich jak: ontologia czy też epistemologia, przechodząc poprzez obszerny rozdział poświęcony Bogu i religii, a kończąc na szeroko rozumianej antropologii. Takie przedstawienie filozofii nie zamyka jej w zbyt wąskich ramach, poprzez co staje się bardziej zrozumiała i ciekawsza dla czytelnika, którego jedynym celem nie jest

tylko zaliczenie kursu filozofii. Z tych względów pozycja ta jest godna polecenia tym wszystkim, którzy czują potrzebę poznania świata i siebie samego.

Układ treści, przedstawiony w dobrze przygotowanym spisie rzeczy, pokazuje logiczne następstwo poszczególnych części i rozdziałów, które składają się na spójną całość. Przechodząc od określenia przedmiotu badań filozofii autor zmierza poprzez omówienie zasadniczych dziedzin filozofii (część II i III), aż do problemów szczegółowych, opierających się na założeniach ogólnych (część IV, V i VI). Jako bardzo cenną uważam ostatnią część książki. Ze względów praktycznych szczególnie cenny jest *Słowniczek pojęć* i *Słowniczek filozofów*, natomiast *Literatura do wybranych problemów z filozofii i jej pogranicza* jeszcze raz potwierdza aspiracje książki do bycia czymś więcej niż tylko suchym podręcznikiem.

Rozwinięta struktura podrozdziałów pozwala w sposób prosty i szybki na wyodrębnienie z tekstu tych tematów, które aktualnie interesują czytelnika. Autor na końcu każdego podrozdziału wprowadza krótkie podsumowanie treści. Z jednej strony jest to kolejne ułatwienie dla czytelnika, np. dla nauczyciela przygotowującego na tej podstawie konspekt lekcji, z drugiej zaś może stanowić pokusę do czytania książki tylko w podsumowaniach (co w przypadku młodych czytelników pewnie często ma miejsce), oraz nie zachęca do samodzielnych prób analizy i syntezy. Zastanawiające jest także wprowadzenie przez autora pytań. Sposób ich formułowania pozwala domyślać się, że ich adresatem jest raczej młody czytelnik, natomiast ich zakres i złożoność jest chyba zbyt wielka dla tego typu czytelnika.

Bardzo dobrze odbieram język i sposób pisanie w dodatkach. Jest on zwięzły, prosty i jasny. Niestety w części głównej zdarzają się fragmenty bądź to zbyt zawiłe, bądź zanadto uproszczone. Autor nie stara się wprowadzać języka zbyt formalnego, ale też z drugiej strony używa pojęć szeroko stosowanych w tekstach filozoficznych, co "oswaja" z nimi czytelnika i przygotowuje do samodzielnej lektury.

Książka jest pozycją napisaną bardzo solidnie, godną polecenia dla uczniów szkół licealnych i nauczycieli filozofii. Dla tej grupy czytelników posiada ona szereg zalet i znacznie mniejszą ilość wad, które jednak nie wpływają na ogólną ocenę tej pozycji. Z mojego punktu widzenia, jest to unikatowa pozycja na naszym rynku księgarskim.

# Informacje





## METAXÙ POMIĘDZY TYM A TYM

Ewa Mukoid rozmawia z Pauliem Ricoeurem

P. Ricoeur przebywał w Krakowie w ostatnim tygodniu października 1992 r. Pierwsza część rozmowy miała miejsce w sali Kamienicy Długoszowskiej, druga - na następny dzień - w murach Collegium Novum.

EM: Wahałam się, czy rozmowę tę rozpocząć od pytań o początek, o pierwszą pana książkę<sup>1</sup>, czy raczej zapytać o to, co jest teraz, o *Soi-meme comme un autre*<sup>2</sup>. Narzuciła się jednak droga pośrednia, łącząca punkt wyjścia z punktem dojścia. Swoją drogę filozoficzną rozpoczął pan od *eidetyki woli* - fenomenologii połączonej z francuską filozofią refleksywną. Od tego czasu nieustannie wzbogacał pan warsztat badawczy i poszerzał obszar zainteresowań. Dość wspomnieć hermeneutykę i metodę analityczną, metodologię nauk humanistycznych, lingwistycznych i historycznych, tematykę prac obejmującą kwestie od obrazowania mitu do teorii państwa, od koncepcji czasu ludzkiego do struktury konfliktów etycznych... Jednakże można odnieść wrażenie, że w ostatniej swej książce, podejmuje pan na nowo, oczywiście w zmienionej perspektywie, tę swoją pierwszą problematykę: zagadnienie ludzkiego działania. Czy wolno tu widzieć pewien powrót, nawiązanie do punktu wyjścia?

PR: Tak. Zachodzą jednak dwie istotne różnice pomiędzy moją pierwszą pracą a pracą ostatnią. Pierwsza z tych różnic polega na tym, że w tamtej dawnej pracy piszę o woli jednostki samotnej. Na płaszczyźnie, którą tam przyjmuję, nie ma miejsca dla drugiej osoby. Bardzo mnie to dziwi dzisiaj, kiedy na nowo odczytuję tamtą książkę. Mówię sobie: "No nie, przecież wola niewątpliwie ma zawsze naprzeciwko siebie inną wolę". A jednak coś takiego nie istniało w moim ówczesnym programie. Wtedy chodziło mi o stosunek tego, co dowolne, i tego, co mimowolne w indywidualnej woli — o mimowolność osobistą. Oraz drugi rys tej różnicy: od teorii woli przeszedłem obecnie do teorii działania, ponieważ działanie ma charakter kolektywny i publiczny. Akcja jest jednocześnie interakcją — to znaczy: jest działaniem wielu. Sądzę, że to stanowi ogromną różnicę i otwiera o wiele szersze horyzonty dla szeregu zagadnień z zakresu etyki, polityki, prawa...

EM: Czy można zatem mówić o pewnym odwróceniu biegunów pomiędzy indywidualną wolą człowieka a ludzkim działaniem kolektywnym i publicznym?

PR: Jak najbardziej.

EM: Chciałabym przeformułować to pytanie, biorąc rzeczy retrospektywnie, wychodząc mianowicie od tego punktu zbieżności, który da się dostrzec w *Soi meme comme un autre*. Wydaje się, że w tej książce schodzą się zasadnicze linie pańskich dotychczasowych poszukiwań. Myślę tu nie tylko o tym formalnym biegunie fenomenologicznego studium struktur woli, lecz także o tym, co w owej pierwszej książce wyrzucił pan poza nawias, to znaczy cały egzystencjalny obszar konfliktów i namiętności, etyki i polityki, oraz wszystko to, co wyznacza niejako ich kres górny i dolny, a co w najszerszym znaczeniu da się nazwać Transcendencją i złem.

PR: Tak, to prawda. W przedmowie *Le volontaire et l'involontaire* podkreślałam fakt wzięcia w nawias złej woli. Staje się ona przedmiotem innej pracy, którą napisałam później: *Symboliki zła*<sup>3</sup>. Jedną od drugiej dzieli odstęp dziesięciu lat! Wracając zaś do problemu punktu wyjścia i punktu dojścia, pracy pierwszej i pracy ostatniej: kolejną istotną różnicę stanowi tutaj to, że w mej pierwszej książce poruszałem się w dosyć ograniczonym horyzoncie filozoficznym. Składały się nań z grubsza rzecz biorąc francuska filozofia refleksywna: Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Nabert, oraz fenomenologia: Merleau-Ponty... Ale już, dajmy na to, filozofia analityczna była mi wówczas całkowicie obca. Potem jednak, kiedy przez okres dwudziestu pięciu lat wykładałem w Stanach Zjednoczonych, nieustannie zmuszany byłem wchodzić z nią w kontakty. Nie tylko za pośrednictwem lektur czy kolegów, lecz przede wszystkim za pośrednictwem moich studentów: ich pytania bowiem zawsze różniły się od moich. A zatem musiałem ja sobie przyswoić. Sposób, w jaki to uczyniłem, przedstawiam we Wstępie *Soi-meme comme un autre* w oparciu o temat "okrężnej drogi". Skoro prawdą jest — jak to od początku utrzymywałem — że bynajmniej nie posiadamy bezpośredniej znajomości siebie, lecz zawsze poznajemy siebie poprzez coś innego, poprzez innych ludzi, poprzez znaki, a także poprzez dzieła, normy, modele — to proces refleksji winien włączyć w siebie, zintegrować analityczne i strukturalne modalności takich właśnie mediacji. Zatem celem tej długiej "okrężnej drogi", która cechuje moją ostatnią książkę, jest zintegrowanie tych wszystkich nadzwyczaj starannych analiz języka, opowiadania i działania. To są te trzy wielkie obszary, które przemierzam posługując się środkami metody analitycznej. Muszę przyznać, że zawsze byłem pod ogromnym wrażeniem precyzji i staranności argumentacji filozofii analitycznej. I to niezależnie od ich wąskiej perspektywy. Zresztą, mam wrażenie, że udaje mi się korygować to zawężenie przy pomocy mojej własnej tradycji filozoficznej, tego, co z niej zachowałem, i tego, jak ją poszerzyłem. Uległa ona, trzeba to sobie powiedzieć, rozszerzeniu pod wpływem myśli Gada-

mera i hermeneutyki. One także były mi niemal całkiem nieznane w czasie, kiedy pisałem *Le Volontaire et l'involontaire*.

EM: Tym sposobem wyprzedził pan moje pytanie o korzyści, jakie czerpie pan z metody analitycznej. Ale także o perspektywę, w jakiej pan ją umieścił. Ponieważ czytając *Soi-meme comme un autre* odnosi się wrażenie, że używa pan tej metody trochę jakby wbrew niej samej, to znaczy posługuje się pan nią dla opracowania własnych zagadnień, podporządkowuje ją swym własnym priorytetom, każąc niejako służyć jej celom, które nie są jej celami.

PR: Tak, całkowicie się z tym zgadzam. Była to, sam już nie wiem, zamierzona czy nie, pewna moja trwała strategia. W moich pismach znajduje się wiele debat. Lecz debatuję wyłącznie z jedną kategorią oponentów, a mianowicie z tymi tylko, którzy są w stanie mnie czegoś nauczyć, od których mogę czerpać korzyści w postaci poszerzenia mojej własnej perspektywy. Są to więc zawsze dyskusje wzajemnie pouczające, usiłuję z nich wydobyć, powiedzmy, w perspektywie analitycznej filozofii języka czy analitycznej filozofii działania to, że istnieje rzeczywisty problem podmiotu — podmiotu mówiącego, podmiotu działającego. Zatem, powrót do podmiotu, długa okrężna droga analizy. Z drugiej strony, nie wzbogaciłbym swojego rozumienia, rozumienia siebie jako podmiotu mówiącego, podmiotu działającego, podmiotu opowiadania, gdybym nie przeszedł tej długiej okrężnej drogi. A więc w tym znaczeniu można mówić o czymś w rodzaju osmozy pomiędzy zrozumieniem a wyjaśnianiem.

EM: A gdyby tak spróbować zdefiniować ogólnie pańską metodę filozoficzną (jeśli zgodzi się pan na taką ogólną definicję), to czy nie polegałaby ona na pewnego rodzaju konfrontacji metod, wydobywaniu ich konfliktualności, organizowaniu dyskusji pomiędzy nimi, trochę tak, jak w tej wielkiej wielogłosowej debacie na temat czasu, którą prowadzi pan w trzeciej części *Temps et Récit*?<sup>4</sup>

PR: Zapewne. Nie wiem jednak, czy czytając moje prace wyczuwa pani to, co mnie osobiście bardzo uderza, kiedy teraz spoglądam wstecz. Rzecz w tym, że z początku zajmowałem stanowisko o wiele bardziej konfliktowe. Wydawało mi się, że jest albo-albo. Na przykład w książce pod tytułem *Le Conflit des interprétations*<sup>5</sup> z naciskiem podkreślałam niewspółmierność metod oraz trudności w rozsądzaniu sporów pomiędzy nimi. Natomiast w mojej ostatniej książce zachodzi jakby lepsza integracja stanowisk przeciwnych. Być może dzieje się tak dlatego, że dostrzegłem większą otwartość, szersze możliwości recepcyjne w takiej filozofii refleksywnej, która nie zamyka się w sobie, nie daje się wepchnąć w ciasny gorset tradycji kartezjańskiej czy kantowskiej lub neokantowskiej. Nie wiem, nie jestem może dobrym sędzią samego siebie, lecz jeśli o mnie idzie, odnoszę wrażenie jakby konfliktu ukojonego. Mówię o tym zresztą na początku zbioru artykułów zatytułowanego *Du texte à l'action*<sup>6</sup> (jest on jakby dalszym ciągiem *Le Conflit des interprétations*). Piszę tam, że oto dalej rozwijam swoją filozofię hermeneutyczną, lecz nie odczuwam już tej

ustawicznej potrzeby usprawiedliwiania, potrzeby samoobrony, walki przeciwko całemu światu... To prawda, lata sześćdziesiąte, lata siedemdziesiąte, był to okres niezwykle konfliktowy. Stosunki filozoficzne były bardzo nieustępliwe. Obecnie znajdujemy się raczej na etapie konfliktu ukojonego, wszyscy starają się raczej tolerować wszystkich.

EM: Jak gdyby konflikt pozwolił podporządkować się strukturze, w której przeciwne strony usiłują na równi odnaleźć swoje miejsca.

PR: Tak jest. Zauważyłem to już w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza w niewielkich uniwersytetach. Na seminariach widuje się uczniów Heideggera, uczniów Nietzschego... Jest tam miejsce dla wszystkich. To taki jakby ekumenizm w niedobrym znaczeniu, coś na kształt irenizmu, który bynajmniej nie sprzyja celności myśli.

EM: Nie sprzyja też tej podstawowej aspiracji filozofii, którą jest dążenie do prawdy. Bo o prawdzie, jak by nie było, mówi się w liczbie pojedynczej.

PR: Tak. W tym znaczeniu można mówić o kryzysie prawdy, który wszakże niekoniecznie jest objawem patologicznym, śmiertelnym, lecz być może tylko przesileniem rozwojowym, chorobą wzrostu. Niezależnie od zastrzeżeń jakie może pod wieloma względami wzbudzać filozofia Heideggera — ja sam nie jestem Heideggerzystą, na pewno nie w stu procentach — jednakże to od niego nauczyliśmy się, powiedziałbym może nie tyle mnożyć, co różnicować nasze oczekiwania prawdy. Ponieważ nie jest tym samym prawda jako weryfikacja, na przykład w naukach, gdzie rzecz dotyczy weryfikowania, a nawet nie tyle weryfikowania, gdyż Karl Popper wykazał, że chodzi tu o falsyfikację. Ale w filozofii mamy do czynienia z czymś więcej, niż z tą prostą relacją między hipotezą a weryfikacją czy falsyfikacją. Weźmy dla przykładu ten superklasyczny problem filozofii, jakim jest dyskusja wokół zagadnienia wolności i determinizmu. Jeśli powiem, że jestem w tym znaczeniu wolny, że mogę spontanicznie tworzyć projekty istnienia przyszłych działań, które nie byłyby jedynie koniecznym wynikiem faktów uprzednich, to nie potrafię tego udowodnić. A i sfalsyfikować tego także nie potrafię. Lecz wierzę w to całą mocą mojego istnienia. A cóż to takiego jest: wierzyć w to? To przecież działać zgodnie z taką wiarą. To zaś oznacza, że czuję się odpowiedzialny, ponieważ sądzę, że mogę działać inaczej, niż w sposób, jaki chciałyby mi narzucić moje inklinacje, popędy i pragnienia.

EM: Czy należy to wiązać z pańskim pojęciem "poświadczenia"?

PR: Tak. Zajmuje ono ważne miejsce w *Soi-meme comme un autre*, gdzie usiłuję powiedzieć, iż w dziedzinie, w której się poruszam, epistemologiczna modalność pewności polega na tym, że poświadczam — w tym sensie, że ufam, iż potrafię. Zresztą to wyrażenie przyszło mi do głowy najpierw w wersji angielskiej, nie zaś po francusku: *I am confident that*: "jestem przeświadczony,

że...". Nie jest to w końcu żadna nowość. Nawet u Kartezjusza problem istnienia Boga jest nie tylko problemem prawdy, lecz także problemem prawdomówności. Kwestia polega na tym, by wiedzieć, czy Bóg nie jest oszustem. To dosyć zadziwiające, gdy widzimy, jak w tej filozofii, która wszak jest typową filozofią prawdy racjonalnej, pojawia się problem prawdomówności. Oznacza on: czy mogę żywić zaufanie, że Bóg mnie nie zwodzi, kiedy powiadam dwa i dwa to cztery.

EM: Odnośnie tego, co mówił pan o działaniu i poświadczeniu przez działanie, a więc swoistej argumentacji praktycznej — czy zgodziłby się pan, by filozofię, jaką pan uprawia, nazywać filozofią praktyczną? Jako że wskazuje ona na *praxis*, jakby otwiera się z poziomu myślenia na poziom działania, a może wręcz domaga się przejścia na ten poziom?

PR: Chętnie zgodziłbym się na określenie "praktyczna". Jego nobilitacja sięga Arystotelesowskiego pojęcia *praxis*. Można także powołać się na tradycję Kantowskiej drugiej *Krytyki*. Faktem jest, że Kant sądził, iż nie da się skonstruować teorii moralności według wzorca rozumu teoretycznego, lecz że istnieje rozum praktyczny. Sądzę, iż pozostaję wierny tej tradycji. Wrócę tu do pani pytania odnośnie prawdy. Co oznacza prawda w dziedzinie nauk (fizycznych, chemicznych, biologicznych)? Jest to zgodność naszych twierdzeń z faktami, które da się obserwować. Dobrze. W porządku praktycznym nie mamy jednak takiej relacji z dającymi się obserwować faktami. Podam dwa przykłady z dziedziny narracyjnej, nad którą wiele pracowałem: wpływ, jaki wywiera powieść czy inne wielkie dzieło. Weźmy dla przykładu dzieło *Sołżenicyna* o Gułagu. Jaka jest jego prawda? Oczywiście: zrazu jego prawda jest dokładnością w stosunku do opisywanych faktów, to jego strona naukowa. Ale prawdziwy wymiar prawdy, to zdolność wyzwalać innych. No a wtedy przecież znajdujemy się już całkiem blisko tej ewangelicznej nauki, że "prawda was wyzwoli". Czyli nie chodzi po prostu tylko o to, by stwierdzać co jest, lecz także, by to zmieniać. By objawiać ukryte wymiary istnienia i inicjować proces przemian. Tak więc tym, o co chodzi, w mojej ostatniej pracy, zwłaszcza kiedy mówię o lekturze jako mediacji pomiędzy tekstem a światem czytelnika, jest jakaś taka zdolność zarówno objawiania jak i przemieniania. Sądzę zatem, że należy posiadać szersze pojęcie prawdy: prawda weryfikacji i prawda przemiany. Heidegger powiedział: prawda czynienia jawnym.

EM: Powróćmy do kwestii jedności prawdy. Wiele razy wypowiadał się pan przeciwko pewnego rodzaju jedności systemu czy syntezy myśli, przeciwko totalizacji, bez względu na to czy jest ona religijna, czy polityczna. Czy jednak poszukiwanie jedności musi być zakazane? Czy zgadzając się na rezygnację z poszukiwania jedności, nie pogubimy się w gąszczu rozproszonych pojęć i oderwanych dziedzin?

PR: Myślę, że jest to raczej kwestia rozłożenia akcentów, pewnego rodzaju ostrzeżenie przed totalitaryzmem. Zastanawiam się, czy źródeł totalitaryzmu

politycznego nie należy szukać w innych formach totalitaryzmu, gdzie indziej praktykowanych. Myślę, że im większy zakres obejmuje na przykład jakaś instytucja, tym większa ogarnia ją pokusa, by uczynić się totalitarną. Omawiałem zatem również niebezpieczeństwa totalitaryzmu kościelnego, dogmatycznego, a także roszczenia polityczne. Lecz całkiem podobnie dzieje się w porządku nauk: weźmy takie scjentystyczne uroszczenie, że istnieje wyłącznie jedna prawda i że jest to prawda naukowa. Otóż ja zawsze opowiadałem się za pluralizmem. Weźmy przykład z zakresu form językowych: język naukowy ma swoje prawa, lecz i język potoczny ma swoje własne, odmienne prawa, a i ten język, którym zajmuje się psychoanaliza, i język polityki, i język poezji, i język religii... Chodzi więc o to, aby stworzyć cały ten bogaty wachlarz, który tamto uroszczenie usiłowało zamknąć. Oto jest zadanie i oto jest odpowiedzialność. Wracając zaś do pani pytania: nie przeszkadza to rozumieć prawdę jako coś na kształt horyzontu, ciągle coraz to bardziej przybliżanego. W takim znaczeniu, w jakim Heidegger mówił o horyzoncie strukturywania. Taki na przykład problem, którym specjalnie się nie zajmowałem, jednak może on lepiej ukazać tę trudność: jakie miejsce w naszym ogólnym projekcie bycia człowiekiem zajmują nasze przedsięwzięcia naukowe? W stosunku do życia codziennego, do życia politycznego, w stosunku do poezji? Bardzo trudno na to odpowiedzieć. Jaka jest ta całość, w której nasze pragnienie poznania umiejscawia się na zasadzie jednego z jej składników?

EM: Czy chodziłoby o projekt jedności czy też o jedność projektu antropologicznego?

PR: Tutaj termin jedność jest zapewne tylko grą słów. Lecz taka jedność horyzontu to idea, której pochodzenie odsyła do czasów najbardziej zamierzonych. Być może to jest jedność presokratyków, jedność neoplatoników. W każdym razie, idea ta odegrała wielką rolę u Husserla, w pierw na planie samej tylko percepcji, potem także u Gadamera. Istnieje wiele takich wielości, które wprawiają nas w zakłopotanie, choćby wielość systemów filozoficznych. Nie można wybrać jednej tylko filozofii i uznać ją za prawdziwą. Nie można jednym ruchem ręki, za pomocą Kanta przekreślić Hume'a lub Spinozę. A więc zmuszeni jesteśmy się zgodzić, że wobec danej nam na starcie skończoności naszego pojmowania, zawsze musimy znajdować się w jakimś miejscu. Nasze spojrzenie na całość jest zawsze jedynie perspektywą, natomiast inni widzą co innego, od innej strony. Lecz w takim razie — jaka jest całość? Do tego możemy jedynie wciąż tylko się przybliżać, stopniowo odkrywając niektóre pokrewieństwa oraz uznając to, że niektóre różnice bywają konstruktywne i pomagają mi rozpoznać samego siebie właśnie pod kątem różnicy.

EM: Czyli rozpoznając samego siebie, swoje szczególne miejsce, zgłębiając to miejsce, w którym się znajduję i od którego muszę wychodzić?

PR: Abolutnie tak. Na przykład zdarzało mi się mówić, że na płaszczyźnie religii czymś całkowicie jałowym jest usiłowanie znalezienia jakiejś super-reli-

gii, która zespałaby chrześcijaństwo, buddyzm etc... Ale im bardziej pogłębiam swoją własną przynależność, swoje własne przekonania, tym bardziej zbliżam się do centrum, do którego inni także się zbliżają. Parę razy użyłem takiego obrazu: ludzie, którzy kopią, drążą powierzchnię kul. Im głębiej drążą, tym bardziej zmniejsza się odległość. Do tego stopnia, że czasami można rzec w sposób nieco poetycki: "słyszę jak inni drążą niedaleko mnie".

EM: Swoją filozofię rozpoczął pan od filozofii człowieka i to, co robi pan aktualnie, to też jest pewna antropologia. Dwa dni temu, podczas dyskusji naszkicował pan coś w rodzaju organizacji badań filozoficznych, podzielonych na cztery płaszczyzny: pluralizm metodologiczny, projekt antropologii, badania etyczne i kwestie ontologiczne.

PR: Tak, tak, to była pewna improwizacja. Niemniej jednak, jest to poniekąd ta droga, której trzymałem się w *Soi-meme comme un autre*.

EM: Po antropologii idzie etyka, to znaczy — badania szczegółowych zagadnień etycznych, zaś ontologia na czwartym poziomie, posiada status nieco podejrzany?

PR: To jest porządek dyskursu, nie zaś porządek samych rzeczy. W innym sensie można powiedzieć, że to ontologia jest pierwsza. To właśnie oznacza pytanie: Jakim rodzajem bytu jesteśmy? Jeżeli mówię, że człowiek jest bytem działającym — to jest to zdanie z zakresu ontologii. Ale ontologii regionalnej. Jej model można znaleźć u Husserla. Ktoś jednak zwrócił mi uwagę, że to także występuje u pierwszego Heideggera: zgłębiając *Dasein* możemy powiedzieć coś o *Sein*. Chętnie przyjmuję to Heideggerowskie sformułowanie, że człowiek jest takim bytem, który otwiera pytanie o byt.

EM: To pytanie o byt jest w pewien sposób wszechobecne, skrywa się ono pod — czy może poza — pańskimi szczegółowymi rozważaniami, jednakże nie stawia go pan explicite. Mogłoby się zdawać, że jak gdyby zachowuje je pan sobie na później. Sam pan zresztą powiedział, że kolej na nie następuje dopiero po przebyciu całej tej długiej okrężnej drogi, jaka musi poprzedzać właściwe sformułowanie pytań i odpowiedzi ontologicznych. Tymczasem zaś na pytania ontologiczne odpowiada pan w trybie pytającym.

PR: Tak rzeczywiście jest. W *Soi-meme comme un autre* rozdział dotyczący ontologii opatrzony zostaje znakiem zapytania. Jednakże wydaje mi się, że zdołałem wyciągnąć korzyści z takiej okrężnej drogi, gdyż mogę teraz przystąpić do ontologii pod pewnym ściśle określonym kątem, jakim jest arystotelesowska kategoria *energeia* i *dynamis*, akt i możliwość; a zatem nie popaść w tę pułapkę ontologii substancji, w której zatrasnął się pewnego typu tomizm. Nie tomizm świętego Tomasza, lecz późniejszy, neotomizm. Moja ostrożność, by unikać angażowania się w ontologię, została niejako wynagrodzona przez fakt, że dojrzałem taką ontologię, która może być mocna, a mianowicie ontologię

podejmującą pojęcie *energeia*, zatem ontologię możności. Tak więc — lecz jeszcze nie rozwinąłem tego punktu, aktualnie nad nim pracuję — istniałoby tu jakieś głębokie pokrewieństwo z hebrajską wizją Boga, który działa. Działa w historii: nie jest substancją, nie jest niezmienny, lecz pozostaje w aktywnym stosunku do historii ludzi. Być może istnieje jakieś pokrewieństwo pomiędzy taką ontologią możności a pewną teologią. Zgoda, Biblia hebrajska nie jest systematyczna, nie jest „teologiczna”. Lecz czytana przez ludzi posiadających wykształcenie i orientację filozoficzną, odkrywa przed nimi swoją utajoną filozofię. Sławne zdanie *Księgi Wyjścia* 3.14: „Jestem który jestem”, przywodzi na myśl zadziwiające zbieżności z tego typu poszukiwaniami ontologicznymi.

EM: A przecież ten właśnie fragment otwiera tradycyjną drogę dla metafizyki tego, co niezmiennie, ontologii bytu-substancji.

PR: Tak, to właśnie może interesować tomistów, kiedy czytają, że Bóg jest aktem, *actus essendi*. Bóg jest aktem. Ja ze swej strony bardzo interesowałem się pracami egzegetycznymi. Mogą one być pomocne nie tyle w zasypywaniu przepaści — gdyż wydaje mi się, iż należy utrzymać rozdzielność dziedzictwa żydowskiego i chrześcijańskiego od dziedzictwa greckiego — lecz co najmniej w utrzymaniu napięcia pomiędzy nimi. Bardzo interesowałem się egzegezą tekstu *Księgi Wyjścia* 3.14, szczególnie u autorów żydowskich, którzy napotykają te same problemy co my, zważywszy że dysponowali oni jedynie przekładem Septancjusza. Ten jednak należy do ontologii greckiej, jako że „Jestem, który jestem”, to tłumaczenie *ego eimi ho on*. Zatem czasownikiem jest słowo być. Natomiast Rosenzweig i Buber usiłowali wyjść w języku niemieckim od czasownika „stawać się”: *Ich werde als ich werde*, „staję się, którym się staję”. Takie próby sytuują problem na płaszczyźnie zmagania z semantyką.

EM: Tak więc wracamy do problematyki języka, języka jako mowy znaczącej i niosącej znaczenia, języka, który nie tylko organizuje nasze teorie, lecz także ukierunkowuje nasze widzenie świata. To widzenie, które zdaje się pan proponować, rozpięte pomiędzy dwoma biegunami myśli europejskiej, to chyba wizja dość zawrotna?

PR: Należy powiedzieć, że przez całe moje życie, aż do chwili obecnej, starałem się jej opierać. Odczuwałem to jako obowiązek sumienia: wciąż utrzymywać dystans pomiędzy tymi dwiema sprawami. W znacznej mierze wpływa to z mojej edukacji, z mojej tradycji, religii zreformowanej, protestantyzmu. Uczy ona nieufności w tym, co się tyczy mówienia o Bogu, całej tej aparatury ontologii dogmatycznej. Obecnie, może odnoszę się do tego z mniejszą niechęcią, ponieważ wydaje mi się, że jestem teraz lepiej uzbrojony, by rozpoznać to, co w tym wszystkim może być słuszne. Lecz w każdym razie odnośnie tomizmu, sądzę iż należy wrócić do samego św. Tomasza, nie zaś do tomistów. W szczególności zaś św. Tomasz nigdy nie mieszał filozofii z teologią. Choć jego dzieło posiada tak złożoną architekturę, jednak poziom teologiczny nie miesza się w nim z poziomem filozoficznym. Sprawdziłem na przykład wszyst-

kie teksty, w których cytuje on ów fragment *Księgi Wyjścia* 3.14, „Jestem który jestem”. Otóż nigdy nie bierze go jako tezy filozoficznej, lecz — jako słowo objawienia. Wówczas powiada: „acha, tutaj mamy zbieżność z tym, co za Arystotelesem mogę powiedzieć o mnogich znaczeniach bytu *et caetera...* Byt pierwszy, byt w ogóle...”. Odległość między filozofią a objawieniem może być nieskończenie mała, jednakże ona zawsze istnieje. Cóż, muszę powiedzieć, że sam zawsze żyłem w jakimś takim wielkim rozdzieleniu pomiędzy fenomenologią niemiecką a Karlem Barthem, który powiada: „objawienie ma swój własny język, filozofia natomiast ma swój własny”. Ale ponieważ nie chcę umrzeć jako schizofrenik, teraz kieruję się ku temu, co dzieje się pomiędzy jednym a drugim.

EM: A więc wymiana języków, komunikacja?

PR: Dokonuje się to jako pewna gra pokrewieństw. Być może za sprawą kultury i niezliczonych pomostów kulturowych, jakie potworzyły się w ciągu wieków. Gdyż w gruncie rzeczy z historią chrześcijaństwa i z historią filozofii sprawy mają się tak, jak z wieloma historiami w ich wzajemnych stosunkach: są to dzieje zbliżeń i oddaleń. Chcę powiedzieć: różnorakich zmian w zbliżeniach i oddaleniach. Ja zaś przywiązuję wielką wagę do różnicy. Pod tym względem nader bliski jestem pewnego myśliciela katolickiego, dla którego żywię wielkie poważanie: ojca Bretona. Choć jego filozofia bardzo różni się od mojej, jednakże nigdy nie zgodziłby się on powiedzieć, że kenozą Chrystusa jest tym samym co neoplatońska Jednia. Istnieje między nimi jakiś rodzaj współbrzmienia, powinowactwa, lecz nie identyczność. Ja aktualnie znajduję się w tym mniej więcej stadium.

EM: Jak usytuowałby pan to stadium ontologiczne wobec metafizyki? Czy można w ramach pana filozofii mówić o metafizyce? Czy możliwy byłby poziom metafizyczny po ontologii lub metafizyczny horyzont ontologii?

PR: Nie wiem doprawdy jak mam odpowiedzieć, ponieważ na płaszczyźnie pojęciowej i językowej rozdział pomiędzy planem ontologii i metafizyki nigdy nie został dokonany. „Metafizyką” nazwano dzieła Arystotelesa, jednakże stało się to za sprawą jego uczniów. On sam mówi o „nauce, której poszukujemy”. Zgoda, Leibniz pisze rozprawę o metafizyce, Kartezjusz nazywa swe medytacje „metafizycznymi”. Przypadek najbardziej niezwykły stanowi Lévinas, który potępia wszelką ontologię, odrzuca słowo byt, a swoją filozofię nazywa metafizyką. Dlaczego metafizyką? Otóż sądzę, że słowa metafizyka używa on dokładnie tak, jak Kant, który pisze metafizykę moralności. Dlaczego metafizykę? Ponieważ nie jest to fizyka. Zatem jeśli trzymamy się czegoś takiego: poznanie świata fizycznego w naukach fizykalnych oraz studiowanie świata moralności w etyce — nazywajmy metafizyką tę etykę. Jest ona metafizyką, bo następuje po fizyce. Lecz jest to jedynie — rzekłbym — porządek książek w bibliotece, jest to słabe znaczenie słowa: metafizyka jako to, co idzie po fizyce. Podczas kiedy, wydaje mi się, prawdziwa trudność dotyczy stosunku między

metafizyką a ontologią. Ontologia jest to wszak pewna określona metafizyka, to taka metafizyka, której losy rozgrywają się wokół znaczenia słowa być. Lecz czy w ogóle można utworzyć metafizykę, która by nie używała słowa być? Czyśm takim mogłaby być metafizyka miłości. Myślę tu o moim młodym przyjacielu Jean-Luc Marionie, uczniu Lévinasa. Powiada on: nie zajmujmy się słowem być, ponieważ miłość nie potrzebuje mówić, że jest, gdyż działa. Ja natomiast uważam, że nie zakończyliśmy jeszcze przeglądu znaczeń słowa być, że jest wielość znaczeń słowa być, oraz że żydzi przydali jeszcze temu słowu dodatkowy wymiar. Taka mniej więcej będzie moja argumentacja.

EM: W ostatnim rozdziale *Soi-meme comme un autre* pisze pan: "ontologia w naszych czasach możliwa jest tylko o tyle, o ile filozofie przeszłości pozostają otwarte na reinterpretacje i reasymilacje, dzięki temu potencjałowi sensu, który pozostał w nich niewykorzystany, czy wręcz stłumiony, w efekcie tego samego procesu systematyzacji i skolaryzacji, któremu zawdzięczamy te wielkie doktrynalne korpusy, zwykle identyfikowane z imieniem mistrza: Platon, Arystoteles..."<sup>18</sup>.

PR: To samo przydarzyło się kartezjanom, neoplatonikom... — taki sam proces sklerotyzacji.

EM: W związku z tym stwierdzeniem, czy też tym programem, narzuca mi się cały splot pytań, ponieważ to stwierdzenie jest rodzajem programu. Postawię pierwsze z nich: jacy myśliciele z przeszłości zachowali dla pana, który zawsze prowadził dyskusje z innymi filozofami, największy potencjał tego sensu, który domaga się wykorzystania?

PR: Jeżeli idzie o filozofię grecką, muszę powiedzieć, jakkolwiek może się to wydać dziwne, że większą uwagę darzę Arystotelesa niż Platona. Platon uchodzi za bogatszego, głębszego, bardziej uduchowionego, lecz do mnie bardziej przemawia metoda arystotelesowska. Może również i dlatego, że filozofia analityczna wykazuje większe powinowactwo z Arystotelesem, z jego sposobem argumentacji. Księga E.2. *Metafizyki* jest dla mnie pod tym względem czymś całkowicie centralnym i fundamentalnym: "byt wyraża się na wiele sposobów...". Widzę tu pierwszą hermeneutykę zastosowaną do bytu — wielość znaczeń bytu nie da się zamknąć w znaczeniu substancji ani nawet pomieścić na liście kategorii. Dalej idzie św. Augustyn. Arystoteles i św. Augustyn — to były dla mnie jak gdyby stacje na drodze filozofii. Św. Augustyn pozostaje dla mnie wciąż autorem *par excellence* od spraw ducha, także psychologiem, także autorem książki o czasie oraz teorii języka w *De doctrina Christiana*. Następnie filozof, o którym w *Soi-meme comme un autre* mówię doprawdy bardzo niewiele — Spinoza. Spinoza zawsze mnie fascynował. Ale nie można przecież być spinozistą, więc nie jestem spinozistą. Myślę jednak o Spinozie z pewnym tajonym entuzjazmem i z żalem, że nie mogę być spinozistą. Bóg u Spinozy to Bóg aktywny, Bóg działający. W pewnym miejscu Spinoza mówi: *actuosa substantia vel essentia actuosa*. A poza tym, zostałem wykształcony na wielkiej

tradycji niemieckiej: Kant, Hegel, i muszę przyznać, w doprawdy niewielkim stopniu Fichte i Schelling. Schellinga odkryłem dopiero w ostatnich latach, ponieważ także z powodu tej filozofii możliwości. No i jeszcze trzeba wspomnieć o batalii z Nietzsche. Jeśli idzie o zakwestionowanie idei prawdy, nie dało się uniknąć zmagania z Nietzsche. Często mówiłem sobie, że trzeba być godnym dyskusji z Nietzsche. Trzeba było wprawdzie zmierzyć się z ateizmem Nietzschego, zanim na nowo, i odtąd zawsze już z trudnościami, można było odzyskać prawo, by mówić o Bogu, nazywając Go po imieniu.

EM: To znaczy, że trzeba wprawdzie przejść przez negację, brać w rachubę negację, aby móc na nowo dojść do afirmacji?

PR: Tak, ażeby zintegrować ten moment krytyczny, moment przesilenia.

EM: Zintegrować, to nie to samo, co zbić go czy odeprzeć?

PR: To nie to samo, co odeprzeć, gdyż nikt nigdy nie odeprze Nietzschego. Został usłyszany i zrozumiany, i odtąd należy się z nim liczyć i dalej wykonywać swoją filozoficzną robotę. Zresztą, sam pomysł zbijania filozofa jest absurdalny. Nie zbija się Spinozy, nie zbija się Platona. Uczy się od nich, a potem formułuje się własne problemy, obiera się swoją własną drogę, wiedząc, że oni istnieją, że są obecni, że ciągle są tutaj obecni.

EM: Są obecni, czyli obecne jest to, co powiedzieli, a co zostało przez nas wysłuchane lub nie.

PR: Należy przedstawiać sobie te sprawy jako coś na kształt ogromnej wielogłosowej rozmowy. Kiedy się rodzimy, wchodzimy w tę rozmowę, która już dawno się zaczęła, a potem, powoli uczymy się brać udział w tej rozmowie, by może także cokolwiek do niej wnieść. A potem, kiedy umieramy, rozmowa toczy się dalej, trwa dalej kiedy nas już nie ma. Jest to jakby wizja takiego gigantycznego dialogu, który nas poprzedzał i który nas przeżyje. Problem polega na tym, by w obszar tej wielkiej dialogicznej całości wnieść jakość własnego głosu. Z taką koncepcją rzeczywistości dialogicznej spotkałem się u rosyjskiego krytyka literackiego, Bachtina. Mam tu na myśli jego książkę o Dostojewskim. W *Braciach Karamazow* istnieje wielość mówiących głosów, lecz nie wiadomo który z nich jest głosem samego Dostojewskiego. Być może taka też właśnie jest sytuacja myślenia filozoficznego. Jest ono w sposób nieodwołalny wielorakie, a przecież nie należy ulegać pesymizmowi i relatywizmowi. Ponieważ, jeśli powiemy sobie: "no tak, prawda się nie liczy, bo istnieje wiele filozofii", wówczas za jednym zamachem zabijamy inne filozofie, dokładnie w tym samym momencie, kiedy rezygnujemy z posiadania jednej. To zawrotny paradoks.

EM: Ponieważ potencjał sensu — by wrócić do cytatu, od którego wyszliśmy — zawarty w tym ogromnym dialogu, gdzie nie tylko zabieramy głos, ale zapewne najpierw słuchamy, to także sens i jakość naszego słyszenia. A tutaj pojawia się dosyć delikatny problem: w jaki sposób, w jakich granicach mamy prawo wykorzystywać to, co wydaje nam się być takim swobodnym potencjałem sensu, to znaczy naszą interpretację? Nawiązuję tu do pana pierwszego wykładu krakowskiego *Wyjaśniać i rozumieć*<sup>9</sup>. Chodzi o hermeneutyczny problem koła.

PR: Tak, zapewne. Lecz tak właśnie uwarunkowane jest myślenie. Wracając do tego cytatu, jest w nim uznanie za fakt tego, że autor nie całkowicie wnosi siebie w swoje dzieło, że powiedział więcej, niż sam myślał, że dał nam do myślenia więcej, niż myślał. Nie całkowicie bowiem wyczerpał się w literze tekstu, lecz istnieje ponadto jakaś historia, którą można ciągnąć dalej, wychodząc od tego, co napisał. To właśnie otwiera przestrzeń interpretacji. Jednak nie jest to przestrzeń nieskończona. A to znaczy, że nie można mówić byle czego, że nie wszystkie interpretacje dadzą się pogodzić z określonym tekstem. Istnieją granice możliwej interpretacji. Wchodzi tu w grę także i to, co przypuszczalnie założył sam autor. Chociaż więc intencja autora nie musi być czymś absolutnie dominującym ani wyłącznym, jednakże niewątpliwie stanowi pewną wskazówkę.

EM: Tak więc świat tekstu — świat, który tekst sobą otwiera, czy wytwarza wokół siebie — nie jest nieograniczony, choć wydaje się nieskończony. To znaczy, nigdy nie można powiedzieć, że został wyczerpany.

PR: Tak, to właśnie jest problem lektury. Ponieważ tkwi tu problem sposobu w jaki podchodzimy do tekstu. Z tyłu, za naszymi pytaniami, kryje się to, co już uprzednio wiemy i umiemy. Weźmy na przykład starożytne teksty greckie. W rozmaitych stuleciach rozmaicie do nich podchodzono. Nasze pytania nie zawsze były takie same. Wpierw bowiem musieliśmy przebrnąć przez inne myśli, i to takie myśli, których sami autorzy nie przewidzieli. Dopiero na koniec takiej długiej historii powracamy do przeszłości, ale wracamy z odmiennymi już pytaniami. Zadajemy zatem dawnym autorom pytania, które nie były ich pytaniami. Oto jest właśnie definicja hermeneutyki podana przez Gadamera: zamysł pokonywania odległości. Pokonywać odległość kulturową. Pokonujemy ją. Jest to dystans, który należy przebyć, ponieważ odległość nie jest przepaścią, jest drogą...

EM: ...która raczej łączy niż oddziela.

PR: Łączą nas różnego rodzaju intermedia, które możemy odczytać w przebiegu następujących po sobie pokoleń. Odległość kulturowa nie jest po prostu pustą przestrzenią, która tylko rozdziela. Są to także etapy pośrednie, sprzężone łańcuchy mediacji. Przebywamy wstecz te łańcuchy mediacji, aby odnaleźć danego autora. A więc — oczywiście — nie odnajdujemy go takim,

za jakiego sam siebie uważał, ani takim, jakim był w rozumieniu swoich współczesnych.

\*\*\*

Drugie spotkanie rozpoczęło się rozmową na temat ostatniej wielkiej pracy Ricoeura *Soi-meme comme un autre*. Zbiegają się w niej liczne wątki dotychczasowych badań filozofa. Jednakże przedwczesnym byłoby chyba dostrzegać w niej ostateczne zwięźczenie jego twórczości.

PR: Dręczy mnie to, że całe życie przeżyłem w stanie totalnego rozdwójnienia pomiędzy filozofią, która w gruncie rzeczy jest dla mnie antropologią, nawet jeżeli posiada horyzont ontologiczny, a z drugiej strony moją kulturą biblijną, tak bardzo związaną z tekstami, a co za tym idzie i z metodami całkowicie odmiennymi od filozofii. Tak więc znajduję się w stanie bliskim schizofrenii. I zmagam się z tym pradawnym problemem lojalności, uczciwości intelektualnej: jak można być tym i tym zarazem? Jest to więc chyba rzecz, z jaką będę musiał zmierzyć się w czasie, który jeszcze mi pozostał.

EM: Tak, i to powinno być jakby zwięźczenie...

PR: Tak, tak... Lecz być może wcale nie potrzeba żadnego zwięźczenia. Nie wiem, nie wiem. W każdym razie — trzeba zmierzyć się z tą trudnością.

EM: Ponieważ było to — jak nieraz pan powtarzał — miejsce z którego się mówi, miejsce z którego pan mówił. Wciąż jednak było ono zamknięte w nawiasie. A teraz przyszła kolej, że zawartość nawiasu domaga się wzięcia w rachubę.

PR: Moje stanowisko jest związane również z sytuacją akademicką we Francji. My tam naprawdę mamy rozdział nie tylko Kościoła od Państwa, lecz i dziedziny rozumu od dziedziny wiary. To prawda, nasza kultura sama w sobie jest bardzo dychotomiczna. A ta cecha jest u mnie dodatkowo wzmocniona przez moją przynależność do tradycji reformacyjnej, zwłaszcza pod wpływem Karla Bartha w czasach mej młodości. Zalecał on nie mieszać rodzajów. Jednocześnie jednak istnieje się jako ktoś jeden. No, może relatywnie jeden.

EM: Ponieważ dziś znowu zaczęliśmy od *Soi-meme comme un autre*, chciałabym zadać panu pytanie odnośnie *soi* — siebie. Wybrał pan ten termin, naruszając powszechne zwyczaje językowe. Zgoda, *soi* to coś innego niż ja, które przeciwstawia się ty oraz pozostałym osobom. Lecz przecież istnieją i inne terminy, jak podmiot, byt ludzki, osoba. Być może "osoba" to najbardziej bogaty termin. Dlaczego nie wybrał pan jednego z nich, lecz *soi*, "się" — zaimek zwrotny?



PR: I to jest jedyny powód wyboru: "się" to jedyny zaimek refleksywny. Otóż, skoro wpisuję się w tradycję refleksywną, *soi* wydało mi się najbardziej zgodne z zasadniczą intencją filozofii refleksywnej. Powrót czy też podjęcie na nowo — (Nabert, jak pani wiadomo, często używa tego wyrażenia: podjęcie na nowo; mnie też ono się podoba) — następuje zaraz po pierwszym egzystencjalnym ruchu, po doświadczeniu. A po drugie, jeżeli idzie o słowo "się", dotyczy ono wszystkich osób. Ponieważ wszystkie osoby posiadają zaimek zwrotny: "się". Ja się... ty się... on się... — się jest tutaj znakiem refleksji. A ponadto jeszcze, chciałem w ten sposób uczynić miejsce także i dla nie-osób. To zaś z powodu teorii polityki oraz teorii prawniczych, gdzie współobywatele nie są przecież żadnym ty. Sądziłem, że w wielu filozofiach dokonuje się pewne nadużycie ty, drugiej osoby i jej intymności. Wydaje mi się, iż słowo ty należy zarezerwować dla relacji twarzą w twarz, że posłużę się słownictwem Lévinasa. Lecz przecież musimy również nazwać po imieniu tych wszystkich pozostałych, którzy również są istotami ludzkimi i odróżniają się od rzeczy. Spytała pani przed chwilą, czy może słowo osoba darzyć kredytem zaufania. Powiedziałbym, że tak. I to nie tylko z powodu Emmanuela Mouniera, personalizmu, lecz zwłaszcza z powodu Kanta. Drugi imperatyw, który jest imperatywem szacunku, głosi, iż należy szanować ludzkość w swojej własnej osobie oraz w osobie bliźniego. Co za tym idzie, osoba jako taka jest czymś więcej niż ja. Ponieważ osoba jest we mnie i osoba jest w drugim człowieku. Zatem pojęcie osoby nie jest związane z ja czy z ty. Wykazuje więc ono zbieżność z zaimkiem zwrotnym "się". No i jeszcze — a to jest u mnie aspekt dość kantowski — ten akcent postawiony na pojęciu "ludzkość". Być może to właśnie wyznacza drogę, na której Kant zapowiada Hegla. Ponieważ ludzkość, to co on nazywa *Menschheit*, jest to już coś bardziej konkretnego niż uniwersalność. Uniwersalność jest po prostu regułą do testowania, czy maksymy są moralne, czy czynią zadość imperatywowi. Ludzkość zaś - to już nie jest czysta reguła - to jakość ludzkiego bytu we wszystkich ludziach. A więc koniec końców i ja także tę samą jakość ludzkości określam za pomocą "się" w etycznej i politycznej części mej pracy.

EM: Z jednej więc strony — formalna reguła uniwersalności, z drugiej — konkretne bycie człowiekiem. Czy w tej dwoistości można widzieć przejaw tego, co wydaje mi się w znacznej mierze organizować pańską filozofię, mianowicie dialektykę forma — siła lub dialektykę sens — przemoc?

PR: Tak, może tu zachodzić jakieś pokrewieństwo o tyle, o ile ludzkość zawiera wymiar historyczny, związany zatem z historią przemocy. To jednak lepiej widać w pismach Kanta z filozofii historii. Mam tu na myśli zwłaszcza ten niewielki traktat, *Projekt wiecznego pokoju*, dla którego odczuwam ogromny podziw. Według mnie powinna to być utopia naszego stulecia. W tekście tym ludzkość ukazuje się w swym wymiarze historycznym. Podziw mój budzi zwłaszcza sposób, w jaki Kant wciela kryzys w bieg postępu. On tam wyraża się w sposób całkowicie wyjątkowy. Zna pani te słowa: niespołeczne uspołecznienie! Ludzie niejako zmuszeni będą zawrzeć pokój, by się oswobodzić

z tego niespołecznego uspołecznienia. A jednocześnie pozostaje ono siłą napędową. I to właśnie jest to miejsce, do którego odwołuję się w moich aktualnych badaniach nad konfliktem, nad strukturującym charakterem konfliktu. W jaki sposób zmuszeni jesteśmy kierować i zarządzać konfliktami? Tu także w grę wchodzi kwestia sfer sprawiedliwości, zagadnienia konfliktu i kompromisu. Pierwotnie całej tej problematyki widzę w tym właśnie kantowskim pojęciu niespołecznego uspołecznienia.

EM: Konflikt nie jest więc już tylko tym, co przeciwstawia się strukturze czy formie, czy też poszukiwanej uniwersalności. Teraz z kolei sam konflikt nadawałby im strukturę.

PR: Dotykamy tu absolutnie fundamentalnego aspektu ludzkiego bytu: nie istnieje on inaczej, jak tylko w podziałach, podobnie jak mowa ludzka nie istnieje inaczej, jak tylko w poszczególnych językach. Zjawisko fragmentaryzacji, a więc i opozycji, jest zatem pierwotne. Raz jeszcze — nie jest ono czymś związanym z patologią historycznego istnienia, lecz czymś strukturalnym.

EM: W swoich analizach ludzkiego bytu społecznego stosuje pan pojęcie kruchości. Używał pan go już w pierwszym projekcie swej antropologii, wówczas *par excellence* transcendentalnej. Tam było ono strukturą ludzkiej ułomności na poziomie afektywnym, kruchością uczucia, dwoistością odczuć. Obecnie kruchość rozpatruje pan w sprzężeniu z odpowiedzialnością. W związku z tym zastanawiam się, czy to, co robi pan jako filozof, nie jest właśnie taką odpowiedzialnością wobec kruchości, to znaczy wobec tego, co jest najbardziej kruche w przedmiotach — w najszerszym tego słowa znaczeniu: znakach, systemach, teoriach... Zawsze wydobywa pan z przedmiotów swoich zainteresowań to, co najłabsze, co najbardziej podatne na zapomnienie, zniszczenie, deformację, akcentuje pan to, co mogłoby z łatwością pozostać niezauważone, zepchnięte w cień, zduszone przez aspekty mocniejsze i bardziej wyraziste, narzucające się z większą siłą.

PR: Tak. Sądzę że antecedenssem tego pojęcia kruchości było pojęcie ułomności. Zauważyłem to zresztą dopiero później, kiedy ktoś zwrócił mi uwagę: ależ to *Człowiek ułomny*<sup>10</sup>! Od ułomności przeszedłem do kruchości. W tamtej niewielkiej książce, która miała być jedynie wprowadzeniem do *Symboliki zła*, ułomność występowała w korelacji z błędem. Było to zatem pojęcie dosyć ograniczone, wszelako jednak antropologiczną zasadę ułomności umieszczałem w perspektywie paskalowskiej: idei dysproporcji, wizji człowieka jak gdyby rozciągniętego pomiędzy dwoma biegunami, kresem górnym i dolnym. To jest także tradycja neoplatońska, wedle której termin trzeci jest zawsze najłabszy. W *Człowieku ułomnym* starałem się ukazać to na płaszczyźnie teoretycznej, praktycznej oraz w dziedzinie uczuć. To przejście od ułomności do kruchości dokonało się prawdopodobnie pod wpływem straszliwych klęsk dwudziestego wieku. Gdyż ten wiek, który właśnie dobiega końca, był wiekiem

straszliwym. Bardzo mocno zaciążyło na mnie wspomnienie I Wojny Światowej. Wtedy zginął mój ojciec. Silnie odczuwałem także niewiarygodną niesprawiedliwość Traktatu Wersalskiego względem pokonanych. W tym znaczeniu można tu mówić o ogromnej odpowiedzialności Francji za narodziny hitleryzmu. Stąd też uczucie niesłuchanej kruchości wszelkich instytucji politycznych, które powstały w wyniku tego aktu dziejowej przemocy. A uczucie to dodatkowo jeszcze uległo wzmocnieniu po przeczytaniu wszystkich tych antytotalitarnych autorów, którzy ukazywali kruchość demokracji. Jej całkowicie szczególna kruchość związana jest mianowicie z tym, że demokracja nie posiada fundamentów transcendentnych, że jest to pierwszy ustrój polityczny, który sam siebie funduje. Bez jakiegokolwiek innej legitymacji. Jej jedyną legitymacją jest ta, którą sama sobie nadaje dzięki zaufaniu, jakim ludzie obdarzają instytucje demokratyczne. Jest to niewiarygodna kruchość, a ludzie tego nie wiedzą, nie zdają sobie z tego sprawy. Coś takiego w szczególności uderzyło mnie w Stanach Zjednoczonych, ta niewiarygodna polityczna beztroška ludzi, którzy sądzą, iż instytucje funkcjonują same z siebie, jakby siłą inercji. Tymczasem istnieją one tylko dlatego, że w każdej chwili ludzie chcą, aby to wszystko nadal trwało. Lecz ta wola jest zupełnie niewidoczna. Oczywiście trwałym podłożem tych refleksji jest problem zła politycznego, problem przemocy.

EM: W *Człowieku ułomnym* wiązał pan ułomność z możliwością zła, rozumiana wielorako, jako okazja, pochodzenie etc... Czy obecnie, kiedy zamiast o ułomności mówi pan o kruchości, i kiedy, z drugiej strony, zasadniczym pojęciem pańskiej antropologii stała się zdolność, byłoby możliwe poszukiwanie powiązań między kruchością a zdolnością?

PR: Nie myślałem o tym. Tych dwu pojęć nie używam w tych samych kontekstach. Lecz skoro je pani zestawia, muszę podjąć to zadanie. Obawiam się jednak improwizowanej odpowiedzi. Być może zbyt łatwo byłoby powiedzieć: "no cóż, w końcu zdolność to coś kruchego, ponieważ zdolność może się nie uskutecznić". Tak, jest tu zapewne jakieś tego typu pokrewieństwo, w tym znaczeniu, że coś tylko jest zdolne... Jednakże mimo wszystko w pojęciu kruchości występuje dodatkowo idea bycia wrażliwym na uszkodzenie, narażonym na napaść. Najrozmaitsze mogą być rodzaje takiej napaści: śmiertelna choroba, agresja fizyczna, przemoc. Świat cierpienia jest to świat olbrzymi, rozciąga się na wszystkich poziomach naszego istnienia. Zatem bez tego swoistego wywoływacza, jakim jest przemoc, nie dostrzeżlibyśmy owego związku pomiędzy zdolnością a kruchością. Myślę tu o pierwszym przykładzie, jaki Hans Jonas podaje w swojej książce *Das Prinzip Verantwortung*. Bierze on przykład noworodka, a nerw jego argumentacji polega na tym, by wykazać, jak z prostego faktu kruchości rodzi się zobowiązanie. Kruchość zobowiązuje nas. To wszystko odbywa się w ramach wielkiej anglosaskiej dyskusji, trwającej jeszcze od czasów Hume'a, który powiadał, że nie ma przejścia od *is* do *ought*, *ought to be*; że pomiędzy jednym a drugim istnieje *gap*, a *logical gap* zachodzi między być a powinno być. A na to Jonas powiada: "Nie, jest wyjątek, to oczy-

wiste, takim wyjątkiem jest kruchość, ponieważ kruchość nas zobowiązuje". Noworodek zobowiązuje, by się nim opiekować, by go ochraniać, by zapewnić mu rozwój. Potem bezpośrednio od przykładu z noworodkiem przechodzi do instytucji politycznych. Cechuje je takie samo bycie zawistym od naszego starania, dokładnie tak, jak nowonarodzone dziecko. Sądzę zresztą, że ma tu miejsce wyraźny wpływ Hanny Arendt, która wielokrotnie protestuje w swoich książkach przeciwko Heideggerowi, że zbyt wielką wagą obdarzył byt ku śmierci. Powiada ona: zapominacie o narodzeniu, zapominacie ten fakt, że coś się zrodziło i jest jakby kruchą rośliną, która przeżyć może tylko dzięki naszemu staraniu. To jest istotne: kruche jest to, co może przeżyć tylko dzięki naszemu staraniu. Jest więc zawsze zagrożone, jeżeli nie będziemy się o nie troszczyć, zginie. Nie zawsze musi to być napaść, czasem - wystarczy niedbałość.

EM: Zaniedbanie, grzech przez zaniechanie?

PR: Tak, brak starania.

EM: Takim kruchym bytem jest nie tylko ktoś. Krucha jest także przyszłość i przeszłość.

PR: Hans Jonas ogromnie zaprzątnięty jest niepokojem ekologicznym. Ten temat dominuje w jego książce. Spore wrażenie wywarły na mnie niektóre z jego sformułowań. To na przykład, że przez całe tysiąclecia żyliśmy pod osłoną przyrody, a ludzkie cywilizacje były czymś w rodzaju chronionych enklaw wśród niezniszczalnej przyrody, obecnie zaś stosunki uległy odwróceniu, ponieważ teraz my posiadamy możliwości, by zniszczyć przyrodę.

EM: To tak, jak ze stosunkami opieki rodzice — dzieci, które po pewnym czasie ulegają odwróceniu.

PR: Tak, właśnie dlatego jest to paradygmat dający się rozciągać na rozmaite, całkowicie odmienne fakty, jak stosunki z przyrodą, stosunki z życiem. Jest faktem, że obecnie można za pomocą genetyki manipulować życiem. A w manipulacjach genetycznych czają się, jakby nie było, możliwości przerażające, takie jak możliwość stworzenia robotów, pod-ludzi. Można sobie wyobrazić społeczeństwo niewolnicze produkujące swoich niewolników.

EM: A więc wizja z anty-utopii, *science-fiction*, która staje się rzeczywistością?

PR: To leży w ludzkich możliwościach. I właśnie dlatego nauki biologiczne potrzebują obecnie etyki. Ponieważ w biologii jako takiej nie istnieje żadna miara, żadna reguła samoograniczenia. I ponieważ możliwości działania są szersze niż to, co być powinno. Zatem potrzeba reguł. Na przykład: dlaczego by nie można za pomocą klonowania wytwarzać ludzi nieskończenie do siebie po-

dobnych? Poza argumentem moralnym, mówiącym, że dwie osoby winny różnić się, by jedna nie dawała się zastąpić drugą, nie mamy żadnego argumentu czysto biologicznego, by zakazać takiego nieograniczonego klonowania.

EM: Czyli etyka może nadawać kierunek praktycznym działaniom nauk, lecz nie przeciwnie. Argument naukowy nie rozsądzi kwestii moralnych.

PR: Tak jest. Zresztą należy powiedzieć, że sami naukowcy w coraz większym stopniu mają to poczucie. We Francji istnieje Konsultacyjny Komitet Etyczny i funkcjonuje on naprawdę dobrze. Jest to ciało wyłącznie doradcze, bez mocy stanowienia prawa, niemniej jednak wszystkie jego rady znajdują posłuch. Na przykład mieliśmy niedawno poważną sprawę matek zastępczych — kobiet, które dawały się zapłodnić jedynie po to, by była ciąża, a następnie dziecko było oddawane swoim biologicznym rodzicom. Komitet Konsultacyjny wypowiedział się przeciwko takim praktykom. Są one wszakże biologicznie możliwe. Zatem możliwości biologiczne wymagają reguł.

EM: Od pewnego już czasu pańskie badania pozostają pod wyraźnym wpływem nauk o tekście, mówi pan nawet o paradygmacie tekstu. Czy mógłby pan wyjaśnić w jaki sposób takie pojęcia, jak czytelność, świat tekstu etc... przenosi pan w obszar antropologii?

PR: Sądzę, że istnieją dwa aspekty i dwa źródła takiego transferu. Po pierwsze, był to sposób podejścia do problemu języka od strony najbardziej obiektywnej. Ponieważ tekst, to w pierwszym rzędzie pismo. Tak więc już hermeneutyka Maxa Webera głosiła tę myśl, że hermeneutyka rzeczywiście istnieje, ponieważ słowo nie ulatuje, nie jest czymś przemijającym, lecz trwa. Zatem ma tu miejsce pewnego rodzaju obiektywizacja. Stąd i drugi interesujący punkt: w mojej koncepcji filozofii refleksywnej jako drogi okrężnej poprzez to, co zewnętrzne — pismo w swoisty sposób ustanawia język jako zewnętrżność. No i jest jeszcze jeden powód: w wyrażeniu "tekst" zawarte jest więcej, niż w wyrażeniu pismo. Pismo jest utrwaleniem, lecz tekst to także i tekstura: struktura tkanki, kompozycja. A więc zainteresowałem się regułami kompozycyjnymi języka, związanymi z pismem, lecz określającymi rodzaje literackie, takie jak opowiadanie oraz inne formy ekspresji wypowiedzi, no i samą możliwością filozoficznego zdania sprawy z organizacji wypowiedzi czasowej pod postacią opowiadania. Pomiędzy moim zainteresowaniem tekstem a zainteresowaniem formami narracyjnymi istnieje ciągłość, ponieważ narracja jest w rzeczy samej takim modelem kompozycji, który góruje nad pozostałymi jako organizacja czasu. No i w końcu ta — chyba dodatkowa sugestia, jaką parę razy zaryzykowałem — myśl, że metafora tekstu dałaby się rozciągnąć na wszelkiego rodzaju ustrukturuowaną obiektywizację. Napisałem przeto artykuł, który tak właśnie zatytułowałem: *Działanie rozpatrywane jako tekst*. Ciekawe, że ten artykuł, niezbyt znany we Francji, zdobył sobie dużą poczytność w Stanach Zjednoczonych. W czasopiśmie które go opublikowało, uznany został za jeden z dziesięciu najlepszych artykułów ostatniego półwiecza.

EM: Perspektywy badawcze, jakie otwiera, są niewątpliwie interesujące.

PR: Nie wyciągnąłem z niego specjalnych konsekwencji, to tylko zwykły projekt rozpatrywania działania jako tekstu.

EM: Kryteria tekstualności, które stosuje pan do działania...

PR: Tak, tak. Fakt, że zachodzi jakby otwarcie na liczne interpretacje, fakt, że istnieje jakby swojego rodzaju publiczność. Parę razy byłem zaproszony do Ośrodka Socjologii w Paryżu, gdzie paru socjologów i etnologów wyrażało zainteresowanie tą koncepcją.

EM: Bardziej powszechnie znana jest inna pańska koncepcja, także dająca się stosować do dziedzin praktycznych, do działania ludzkiego, mianowicie koncepcja tożsamości narracyjnej.

PR: Jeżeli idzie o jej powstanie, to jest to coś doprawdy dziwnego. Bardzo mnie to bawi, gdyż dostrzegłem to pojęcie tożsamości narracyjnej dopiero kończąc książkę *Czas i Opowieść*<sup>11</sup>. Było to już prawie w apendyksie, w samych konkluzjach, które są czymś w rodzaju powtórnej lektury. Wszystko zaś dlatego, że mój wydawca powiedział: "Napisał pan trzy tomy, mimo wszystko przydałaby się jakaś konkluzja". Ja zaś odpowiedziałem: "No nie, tego już wystarczy". Jednakże popracowałem nad tym jeszcze jeden rok i dostrzegłem ideę tożsamości narracyjnej. A potem, to z niej właśnie poczęła się dystynkcja *idem — ipse*. Poprzednio nie miałem stematyzowanej takiej opozycji. Kiedy po raz pierwszy mówiłem o tożsamości narracyjnej, interesowało mnie co innego: współdziałanie opowiadania historycznego i opowiadania fikcyjnego w rozumieniu siebie.

EM: A więc na koniec zapytam jeszcze o zakres stosowania pojęcia tożsamości narracyjnej. Można opowiadać historię o sobie jako o osobie, o rodzinie, instytucji, narodzie etc... Dlaczego nie o całej ludzkości? Dlaczego nie byłoby prawomocne rozszerzenie tożsamości narracyjnej do tego stopnia, by utworzyć opowiadanie wszystkich opowiadań? Czy historie nie dają się totalizować? Czy takie próby byłyby dopuszczalne?

PR: Myślenie o ludzkości jako o osobie nie pociąga z konieczności totalizacji. To fakt — że przywołam raz jeszcze model przekładu językowego — mowa istnieje wyłącznie w postaci poszczególnych języków. Mamy tu fundamentalne ostrzeżenie, że jedynie przy pomocy przekładu języki mogą ze sobą komunikować. Jest to ostrzeżenie, a zarazem model: podobnie, jak nie jest naszym powołaniem utworzenie jakiegoś super-państwa, nie możemy zbudować super-opowieści. Tylko we wzajemnym rozumieniu naszych poszczególnych opowiadań możemy ewentualnie znajdować jakiś odpowiednik jedności, w przeciwnym wypadku byłby to powrót do totalitaryzmu.

I jeszcze jedno ostrzeżenie jest nam tutaj dane. Dotyczy ono strukturującej funkcji konfliktu. Poruszamy się i działamy tylko w ramach dającego się regulować pluralizmu. Sądzę, że dobrze będzie zakończyć naszą rozmowę tym ostrzeżeniem, które daje nam Platon, kiedy powiada, że nie należy zbyt szybko dążyć do jedności i nie należy zbyt szybko dążyć do wielości, lecz należy pozostawać w *metaxù*: pomiędzy tym a tym. Nie możemy ani oddać się nieukończonemu rozproszeniu, ani przedwczesnej jedności, lecz pozostajemy w dającym się regulować pluralizmie — w *metaxù* — pomiędzy tym a tym.

Przypisy :

1. *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paryż 1950.
2. Ostatnia większa praca Ricoeura, Ed. du Seuil, Paryż 1990.
3. *La symbolique du mal*, Aubier, Paryż 1976. Polski przekład: PAX, Warszawa 1986.
4. Ed. du Seuil, Paryż 1985.
5. Ed. du Seuil, Paryż 1969.
6. Ed. du Seuil, Paryż 1986.
7. W: *Aspects de la dialectique*, Desclée sw Brouwer, Paryż 1956.
8. Dz. cyt., s. 346.
9. Por. *Filozofia osoby*, PAT, Kraków 1982.
10. *L'homme faillible*, Aubier, Paryż 1960.
11. *Temps et Récit*, t. I - III, Ed. du Seuil, Paryż 1983, 1984, 1985.

## Informacje<sup>1</sup>

### Wydarzenia

Od 7 do 9 kwietnia 1994 r. odbędą się na Uniwersytecie Lipskim warsztaty nt. *Techniczne i teoretyczne założenia nauk eksperymentalnych*. Ma to być intensywny dialog między przedstawicielami konstruktywnej i analitycznej teorii nauki a naukowcami nt. wartości wyjaśniającej i granic tych filozoficznych teorii. Informacja: Dr. F. Löffler, Universität Leipzig, ZHS/NTZ, Augustusplatz 10/11, D-04109 Leipzig.

Od 7 do 10 kwietnia 1994 r. University of Virginia organizuje *International Philosophical-Theological Conference on The Otherness of God*. Informacja: O. F. Summerell, 1011 Riva Ridge Drive, Great Falls, Virginia 22066.

Akademia Ewangelicka w Bad Boll organizuje dwie konferencje: od 29 kwietnia do 1 maja 1994 r. w Bad Boll nt. *O wiedzącej niewiedzy. Wprowadzenie do myśli Mikołaja z Kuzy*; od 24 do 26 czerwca 1994 r. w Blaubeuren nt. *Universum: wielki symbol intencji Boga. Semiotyczna teologia pod wpływem Ch. S. Pierc'a*. Informacja: Evangelische Akademie Bad Boll, Akademieweg 11, D-73087 Bad Boll.

Od 14 do 18 maja 1994 r. odbędzie się w Nancy międzynarodowy kongres, którego przedmiotem będzie myśl *Henri Poincaré*. Informacje: Prof. Dr. K. Lorenz, Universität des Saarlandes, Fachrichtung Philosophie, D-6600 Saarbrücken.

Od 21 do 25 sierpnia 1994 odbędzie się w Berlinie XVI Światowy Kongres *International Political Science Association* nt. demokratyzacji. Przewidziane są m. in. sekcje: The philosophy of democracy i The philosophical-constitutional consequences of democratization. Informacje: Prof. Dr. Gerhard Göhler, Freie Universität, Fachbereich Politische Wissenschaft, Ihnestr. 21, D-1000 Berlin 33.

XX. Kongres Międzynarodowego Towarzystwa Heglowskiego nt. *Rozum w dziejach?* odbędzie się od 24 do 28 sierpnia 1994 r. równolegle w Budapeszcie i w Debrecen na Węgrzech. Informacje i zgłoszenia: Dr. Erzsébet Rózsa, KLTE Filozofia Tanszék, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1; Prof. Dr. Endre Kiss, Stefánia ut. 21, 1143 Budapest.

---

<sup>1</sup> Informacje dotyczące Polskich wydarzeń i nowości przynosi Biuletyn Informacyjny *PRINCIPIA - EKSPRES FILOZOFICZNY* wydawany w Instytucie Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, 31-041 Kraków.

Od 28 do 31 sierpnia 1994 r. odbędzie się w Amaliada, Krestena i Zachara (Grecja) sympozjum nt. *starożytnego sceptycyzmu i jego znaczenia dla współczesnego myślenia*. Informacja: Prof. dr Leonidas Bargeliotes, Aristotelous 9, GR-154 24 Amaroussion.

Od 7 do 10 września 1994 r. odbędzie się w Lipsku 2. Kongres Towarzystwa Filozofii Analitycznej nt. *perspektyw filozofii analitycznej*. Przewidziane są następujące sekcje: logika, teoria poznania, teoria nauki, filozofia języka, filozofia ducha, filozofia praktyczna i metafizyka. Materiał kongresowy i informacje można zamówić: Dr. Peter Steinacker, Universität Leipzig, Bereich Logik und Wissenschaftstheorie, Postfach 920, D-04009 Leipzig.

Od 15 do 18 września 1994 r. Międzynarodowe Towarzystwo Feuerbachowskie przy współpracy z Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Neapol) organizuje kongres nt. *Filozofia i historia filozofii w perspektywie Feuerbacha*. Informacja: Prof. Dr. Walter Jaeschke, Leuchtenburgstr. 39-41, D-14165 Berlin.

Towarzystwo dla Popierania Badań Etycznych organizuje 24 września 1994 r. w Einsiedeln (Szwajcaria) konferencję nt. *Podejście do obcego*. Informacja: Gonsalv K. Mainberger, Reinacherstr. 14, CH-8032 Zürich.

Oxford i Paryż będą od 29 września do 5 października 1994 r. miejscem międzynarodowego kongresu z okazji trzechsetnej rocznicy urodzin Voltaire'a nt. *Voltaire et ses combats*. Informacja: Voltaire Foundation, Taylor Institution, Oxford OX1 3NA, Anglia.

Na lipiec 1995 r. w Dartmouth College, Hanover (USA) jest przewidziana konferencja nt. *The Russian Philosophical Tradition as a Source for Reformulating Public Values in Russia Today*. Informacja: Clinton Gardner, The Norwich Center, Inc., Box 710, Norwich, VT 05065 USA.

Kolejne, czwarte już Symposium Platonicum pod auspicjami *International Plato Society* odbędzie się w 1995 r. w Granadzie (Hiszpania). Jego przedmiotem będą dialogi *Timajos* i *Kritiasz*. Informacja: Prof. T. Calvo, Universidad de Granada, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, Campus de Cartuja, E-18011 Granada.

#### Sytuacje i trendy

Aby umożliwić usunięcie nauczania filozofii marksistowsko-leninowskiej w węgierskich gimnazjach zlikwidowano ten przedmiot w roku szkolnym 1991/92 a nauczycieli zwolniono. Filozofia powróciła jako przedmiot opcjonalny od września 1992 r. Nie ma jednak jak dotąd programów, ani kursów dokształceniowych dla nauczycieli. Nauczycielom jako pomoc służy tylko "list o metodzie". Powstaje "Towarzystwo Węgierskich Nauczycieli Filozofii".

We Fryburgu ukonstytuowała się grupa badawcza, której celem są badania nad aktualnymi problemami filozofii rosyjskiej. Grupa chce przeciwdziałać zanikowi zajmowania się filozofią rosyjską w uniwersytetach niemieckich. Do niedawna istniała katedra filozofii rosyjskiej na uniwersytecie w Münster, która została rozwiązana po odejściu jej kierownika, prof. Wilhelma Goerdta, na emeryturę.

#### Towarzystwa

W Kolonii zostało założone "Towarzystwo Maxa Schelera". Ma ono służyć naukowemu opracowywaniu spuścizny Schelera i wprowadzaniu do dyskusji jego interdyscyplinarnych i interkulturalnych punktów widzenia. Pierwszym prezydentem towarzystwa został M. S. Frings (De Paul University, Chicago). Na wiosnę 1995 r. towarzystwo planuje odbyć międzynarodowe kolokwium schelerowskie. Informacje: Prof. Dr. W. Henckmann, Institut für Philosophie an der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München.

"Austriackie Towarzystwo Filozoficzne" wydaje na początku każdego semestru biuletyn informacyjny *Philosophie-Österreich* zawierający informacje o wykładach i seminariach w instytutach filozofii Austrii. Ponadto biuletyn zawiera spisy prelekcji, konferencji, sympozjów, informacje o wykładach gościnnych, o projektach badawczych, o rozprawach doktorskich i publikacjach oraz o sprawach personalnych. Zamówienia: Dr. Johannes Brandl, Universität Salzburg, Institut für Philosophie, Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg.

Dla uczczenia wkładu uczonych, którzy w XVIII w. uczynili uniwersytet w Halle jednym z ośrodków Oświecenia zostało tam powołane do istnienia "Towarzystwo Christiana Wolffa". Planuje ono m. in. wydawanie własnego rocznika od 1994 r.

#### Słowniki i encyklopedie

Becker L., (ed.), *Encyclopedia of Ethics*. 2 vol., Garland 1991. Zawiera ponad 400 haseł napisanych przez 250 specjalistów.

Cottingham J., *Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992, 200 s.

Enderle G., K. Homann, M. Honecker, W. Kerber, H. Steinmann (Hrsg.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Herder, Freiburg 1993, 704 s. W 200 hasłach omawia zasadnicze problemy teoretyczne i praktyczne, próbując wskazać perspektywy na przyszłość.

Höffe Otfried (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, C. H. Beck, München 1992. Jest to już czwarte wydanie poszerzone o niektóre hasła.

Ukazał się 8 tom *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Tom obejmuje litery R-Sc i liczy sobie XVI + 760 s. Wydawcą jest Schwabe & Co. AG Verlag z Bazylei.

#### Czasopisma

W moskiewskim wydawnictwie *Gnosis* ukazują się od niedawna w deklarowanym nakładzie 10 000 egz. pismo filozoficzne *Logos. Filozofsko-Literaturny žurnal*. Mamy przed sobą nr 3(1)1992. O charakterze pisma mówią nam wybrane tematy podjęte w kolejnych numerach. I tak numer, który mamy przed sobą grupuje materiał w kilku działach. Oto ich tytuły: *Badania fenomenologiczne, Fenomenologia-psychologia-psychiatria*. Ten ostatni dział otwiera tłumaczenie tekstu Husserla o fenomenologii psychologicznej; po nim idzie tłumaczenie fragmentu *Zollikonener Seminare* Heideggera, tekstu J.-P. Sartre'a *Wyobrażenie* oraz artykułu L. Biswanglera *Fenomenologia i psychopatologia*. Z wielkich nazwisk pojawia się jeszcze H.-G. Gadamer w wywiadzie pt. *Rosjanie w Niemczech*. Wywiad Gadamera poprzedza publikację korespondencji G. Spetta z Husserlem, Jakovenką, Chelpanovem, Shestovem, Jakobsonem oraz wymianę (4) listów L. Biswanglera i S. Franka. Rozprawy autorów rosyjskich są poświęcone przykładowo następującym tematom: *Paradygmaty świadomości i struktury doświadczenia* (Molchanov), *Gustaw Spett: od fenomenologii do hermeneutyki* (Kaliniczenko), *Antropologia terapeutyczna L. Biswanglera* (Nikoforow), *Fenomenologia interpretacja nieświadomości a psychopatologia* (Sawenko), *Karl Jaspers i zwrot fenomenologiczny w psychiatrii* (Tkaczenko). Następne numery mają być poświęcone tematom, w których fenomenologia jest nadal głównym punktem odniesienia: *Filozofia i literatura* (nr 4), *Fenomenologia i filozofia języka* (nr 5), *Fenomenologia i problemy hermeneutyki* (nr 6). To fenomenologiczne ukierunkowanie pisma ma również swoje odbicie w składzie Rady Naukowej pisma, wśród której rzuca się w oczy nazwisko niemieckiego filozofa E. W. Ortha (Trier). Szkoda, iż pismo nie zawiera choćby krótkich streszczeń obcojęzycznych zamieszczonych tekstów autorów rosyjskich. Adres do korespondencji: «Logos» P. O. box 32, Moskwa, 129282, Rosja.

*Logos* to również tytuł kwartalnika wznawianego od 1995 r. przez wydawnictwo J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) z Tybingi. Pismo firmują Michael Sukale i Hans Jürgen Wendel. W zamiarze wydawców kwartalnik ma stanowić forum dyskusyjne dla systematycznych badań filozoficznych. Pierwszy numer pisma można zamówić niezobowiązująco pisząc na adres: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Postfach 2040, D-72010 Tübingen.

#### Serie wydawnicze

Zasłużona dla kultury filozoficznej i bardzo znana seria *Philosophische Bibliothek* wydawana przez hamburskie wydawnictwo Felixa Meintera obchodziła w październiku 1993 r. jubileusz 125-lecia swego istnienia. Założył ją w

1868 r. Julius Hermann von Kirchmann, teoretyk prawa, polityk i filozof. Wydawnictwo Meintera uczciło jubileusz wydaniem dwóch pozycji dotyczących serii i jej założyciela: Rainer A. Bast, *Die Philosophische Bibliothek. Geschichte und Bibliographie einer philosophischen Textreihe seit 1868. Sonderausgabe*. 1993, XVII, 959 s.; Rainer A. Bast (Hrsg.), *Julius Hermann von Kirchmann (1802-1884). Jurist, Politiker, Philosoph*, 1993, XV, 95 s.

Podczas drugiego *Symposium Platonikum* w 1989 r. w Perugii zostało założone *International Plato Society*, pod którego auspicjami ukazują się od 1992 r. seria *International Plato Studies*. Pierwsze tomy serii zawierają materiały kolejnych sympozjów poświęconych Platonowi. Planowane jest poszerzenie serii o monografie nt. Platona. Seria ukazuje się w niemieckim wydawnictwie *Academia* (D-5205 Sankt Augustin 1, Postfach 1663). Sygnują ją L. Brisson (Paryż), L. Rossetti (Perugia), Ch. J. Rowe (Bristol).

Akademie Verlag z Berlina rozpoczęło wydawanie serii źródeł do myśli żydowskiej *Jüdische Quellen - Mekorot Jisrael*. W serii ukazały się podstawowe dzieła żydowskiej tradycji filozoficznej, literackiej i religijnej. Każda książka zawierać będzie fachowe informacje nt. powstania i oddziaływania danego dzieła. Pierwszy tom serii, który ukazał się w 1993 r. przynosi *Das Buch Jezira - Sefer Jezira*. Jest to jedno ze starożytnych dzieł żydowskiej mistyki i filozofii, które wywierały niemały wpływ na późniejszą myśl żydowską. Serii sygnowanej przez E. Goodman-Thau i Ch. Schulte patronuje założone w 1992 r. "Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien" uniwersytetu w Poczdamie. Na 1994 r. zaplanowane jest wydanie Maimonidesa *Das Buch der Erkenntnis - Sefer HaMadda*.

Wydawnictwo Rodopi z Amsterdamu rozpoczęło wydawanie nowej serii pt. *Studien zur interkulturellen Philosophie*. Sygnowana przez H. Kimmerle i Ram Adhar Malla seria zamierza publikować studia o wzajemnych wpływach myśli europejskiej, azjatyckiej, afrykańskiej i Ameryki łacińskiej. Pierwszy tom serii nosi tytuł: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*.

Wydawnictwo Springera rozpoczęło publikowanie nowej serii *Studies in Economic, Ethics and Philosophy*. Wydawcą jest Peter Koslowski. W 1992 r. ukazały się dwie pozycje mogące zainteresować etyków społecznych: *Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie; Ethics in Economics, Business, and Economic Policy*.

W Attempto-Verlag zaczęły się ukazywać dwie nowe serie, którym patronuje Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie: *Tübinger Phänomenologische Bibliothek* oraz *Phänomena*. Pierwsza seria będzie zajmowała się relacją fenomenologii do innych filozoficznych ujęć jak również do sztuki, religii i do nauk przyrodniczych; druga będzie przedstawiać podstawowe problemy fenomenologii z fenomenologicznego punktu widzenia.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ul. Kopernika 26) wydaje serię *Teksty i Studia*. Ostatnio ukazały się następujące prace: S. Głaz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką*, Kraków 1993, 200 s.; S. Kuczowski SJ, *Psychologia religii*, wyd. 2, Kraków 1993, 400 s.; T. M. Sierotowicz, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii?* Kraków 1993, XII, 248 s.; *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991-1992*, Kraków 1993, 307 s. W druku znajduje się praca R. Darowskiego SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (ok. 400).

#### Dzieła św. Tomasza na CD-ROM

Od 1980 r. badacze myśli św. Tomasza mieli do dyspozycji *Index Thomisticus*, który był dotąd najpoważniejszym wynikiem zastosowania komputera do analizy tekstu. Obecnie na bazie Indeksu ten sam autor, włoski jezuita Roberto Busa wydał *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Na dysku komputerowym udostępnionych jest 118 pism św. Tomasza oraz 61 tekstów zaliczanych do *Corpus Thomisticum*. "Hypertext" umożliwia daleko lepsze wykorzystanie tekstów niż zwykła konkordancja. Pozwala on mianowicie na wyszukiwanie form słownych, rozpoznawanie typologii tekstu wg kryteriów morfologicznych, onomastycznych czy homograficznych oraz dokonywanie porównań statystycznych. Wymagania sprzętowe są bardzo niewielkie. Konieczny jest komputer osobisty pracujący w oparciu o system MS-DOS (od wersji 3.3 w górę), posiadający przynajmniej 512 KB pamięci operacyjnej oraz napęd do dysków typu CD-ROM. Cena komputerowego wydania dzieł 1.700,- DM. Można zamówić prospekt w wydawnictwie rozprowadzającym program: Frommann-holzboog, Postfach 50 04 60, D-70334 Stuttgart.

#### Bibliografie

Navia L., *Pythagoras. An Annotated Bibliography*, Garland, 416 s. Bibliografia zawiera ponad 1200 pozycji nt. Pitagorasa.

Paulin J. Houtondji z Beninu zestawił bibliografię afrykańskiej literatury filozoficznej za lata 1900-1985. *Bilans de la recherche philosophique Afrique, repertoire bibliographique* (2 vol., Cotonou, Benin)

K.-H. Wiegand opublikował w *Bloch-Almanach 10(1990)* uzupełnienie bibliografii (ok. 500 pozycji) E. Blocha. Poprzednie części bibliografii Blocha ukazały się w *Bloch-Almanach 3(1983)*, *6(1986)* i *7(1987)*.

Bibliografię pism berlińskiego filozofa religii Carstena Colpe można znaleźć w książce: Elsass C., H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

W 1990 r. ukazał się w wydawnictwie Rodopi (Amsterdam) 3. tom *International Bibliography of Austrian Philosophy/Internationale Bibliographie zur Österreichischen Philosophie* za lata 1982/1983. Tom ten zawiera dodatkowo bibliografię F. Brentano za lata 1862-1990 zestawioną przez W. Baumgartnera i F.-P. Burkarda.

To samo wydawnictwo w nowej serii *Fichte-Studien/Supplementa* wydało J. G. *Fichte-Bibliographie* za lata 1969-1991.

Pełną bibliografię publikacji analitycznego filozofa Hilarego Putnama zawiera wydany w popularnej serii *Rowohlts Enzyklopädie* wybór pism tego autora: *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*.

Navia L., E. Katz, *Socrates. An annotated Bibliography*, Garland 1992, 560 s. Zawiera źródła (starożytne źródła drugorzędne oraz źródła drugorzędne aż do odrodzenia).

Gabel G., *Sartre. A Comprehensive Bibliography of International Theses and Dissertations, 1950-1985*, Edition Gemini, Hürth-Efferen 1992, 79 s.

#### Nowości wydawnicze

##### Historia filozofii

##### Starożytność

Alt K., *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1993, 277 s.

Anderson G., *Second Sophistic. Cultural Phenomeno in the Roman Empire*, Routledge, London 1993, 272 s.

Atherton C., *Stoics on Ambiguity*, Cambridge University Press 1993, 560 s.

*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Teil II: *Das Principat*, Bd. 36(1-7): *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, hrsg. von W. Haase. Bd. 36.5: *Philosophie*; Bd. 36.6: *Philosophie*, W. de Gruyter, Berlin 1992.

Augustinus, *Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini*, hrsg. H. Cooper, L. Ferrari, P. Ruddock, R. Smith, 2 tomy, Olms, Hildesheim (Alpha-Omega, Reihe A, Bd CXXXIV).

Baxter T. M. S., *The Cratylus. Platos Critique of Naming*, Brill, Leiden 1992, (Philosophia Antiqua).



Brickhouse Th., N. D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press 1993, 256 s.

Brockmann Ch., *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*, Reichert, Wiesbaden 1992. X, 282, 65 s.

Brunt P. A., *Ancient Greek History and Thought*, Oxford University Press 1993, 320 s.

Brzoska A., *Absolutes Sein. Parmenides' Leergedicht und seine Spiegelung im Sophistes*, Lit, Hamburg 1992, 175 s. (Philosophie Bd. 16).

Chance Th. H., *Plato's Euthydemus. Analysis of What is and Is Not Philosophy*, California University Press 1992, 325 s.

Clark E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of the Early Christian Debate*, Princeton University Press 1992, 352 s.

Cleary J. J. (ed.), *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Proceedings*, Vol. 7, University Press of America 1992, 250 s.

Colpe C., L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Spätantike und Christentum*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

Davidson H., *Alfarabi, Avicenna and Averroes. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press 1992, 348 s.

Dawson D., *Cities of the Gods. Communistic Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press 1992, 320 s.

Erming K., *Die Flucht ins Denken. Die Anfänge der platonischen Ideenphilosophie*, Meiner, Hamburg 1993, XVI, 158 s. (Paradeigmata 16).

Faber R., B. Kytzler (Hrsg.), *Antike heute*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Finan Th., T. Vincent, *Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press 1992.

Fine G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press 1993, 400 s.

Gower B., M. C. Stokes (eds.), *Philosophy of Socrates and Its Significance*, Routledge, London 1992, 256 s.

Halfwassen J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Teubner, Stuttgart 1992, 422 s. (Beiträge zu Altertumskunde, Bd. 9).

Joly H., *La Question des Etrangers*, Vrin, Paris 1992, 128 s. Jest to interpretacja tytułowej kwestii u Platona.

Keaney J. J., *The composition of Aristotle's Athenaion politeia. Observation and explanation*, Oxford University Press 1992, XII, 191 s.

Kenny A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press 1992, 224 s.

Klibansky R., F. Regen, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Bd. 204).

Kraut R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press 1992, 576 s. Zawiera 14 rozpraw omawiających Platona koncepcję poznania, rzeczywistości, matematyki, polityki, etyki, miłości, poezji i religii.

Ludwig W. (Hrsg.), *Die Antike in der europäischen Gegenwart. Symposium der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 23. und 24. Oktober 1992*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Lukasiewicz J., *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*. Tł. z polskiego J. Barski. Olms, Hildesheim, XVI, 252 s. (Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik, Bd. 5).

Luserke M. (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, Olms, Hildesheim, (Olms Studien Bd. 30).

Marquardt U., *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 214 s.

Maul H. J., *Kontinuität und Sein bei Aristoteles*, Lang, Bern 1992, 200 s.

Mertens E., *Die Sache des Sokrates*, Reclam, Stuttgart 1992 (Reclam UB 8823).

Mitchell R. L., *Hymn to Eros: Reading of Plato's "Symposium"*, University Press of America 1993, 248 s.

Moravcski J. M., *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology and Ethics and Its Modern Echoes*, Blackwell 1992, 352 s.

Most G. W., H. Petersmann, A. M. Ritter (Hrsg.), *Eusebeia Kai Philosophia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

O'Brien D., *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Brill, Leiden 1992.

O'Meara D. J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford University Press 1993, 152 s.

Pietsch Ch., *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Teubner, Stuttgart 1992, 359 s. (Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 22).

Schroeder F. M., *Form and Transformation. Study in the Philosophy of Plotinus*, McGill-Queens University Press 1992, 136 s.

Shankman A., *Aristotle's De Insomniis. A Commentary*, Brill, Leiden 1992.

Stemmer P., *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, W. de Gruyter, Berlin 1992, VIII, 307 s., (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 31).

Steiner P. M., *Psyche bei Platon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, VII, 247 s. (Neue Studien zur Philosophie, Bd. 3).

Suhr M., *Platon*, Campus, Frankfurt/aM 1992. Wprowadza systematycznie w zasady platońskiej filozofii.

Taureck B. H. F., *Die Vorsokratiker. Vom Urzustand der Philosophie*, Rowohlt's Encyclopädie 1993.

Vlastos G., *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1993, 158 s.

Volkman-Schluck K.-H., *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hrsg. von P. Kremer, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 157 s.

Zaicev A., *Das griechische Wunder. Die Entstehung der griechischen Zivilisation*, Universitätsverlag Konstanz 1993, 216 s. (Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen, Bd. 30).

### Średniowiecze

Mensching G., *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, 380 s. Książka wiąże spór o uniwersalia z genezą nowożytnego myślenia nt. podmiotu.

Perler D., *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1992, X, 387 s. (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 33).

Scherer G., *Philosophie des Mittelalters*, Metzler, Stuttgart 1992.

Schulthess P., *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 1992, XII, 322 s.

Schulze M., *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1992, (Studia Friburgensia Neue Folge 76).

Thomas von Aquin, Deutsche Thomas-Ausgabe Bd 22: *Maßhaltung*, druga cz. drugiej książki, kwestie 151-170, tł. i komentarz J. Fulko Groner OP, Styria, Graz 1992. Pełne wydanie dzieł Tomasza zawiera oprócz krytycznego tekstu łacińskiego również tł. niemieckie z licznymi przypisami i wyjaśniającym komentarzem.

Touati Ch., *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Gallimard, Paris 1992, 574 s. Jest to monografia żydowskiego myśliciela (1288-1344), który wywarł znaczny wpływ na późniejszą myśl żydowską.

Wöhler H.-U. (Hrsg.), *Texte zum Universalienstreit*, Bd. 1: *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik. Lateinische, griechische und arabische Texte des 3.-12. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin 1992, 368 s.

### Odrodzenie

Blümelein K., *Naturerfahrung und Welterkenntnis. Der Beitrag des Paracelsus zur Entwicklung des neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Denkens*, Lang, Bern 1992, 322 s. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie Bd 300).

Druwe U., *Die Dichtungsphilosophie der Renaissance als Antizipation der modernen Sprachphilosophie*, Ars una, München 1992, 142 s. (Deutsche Hochschuledition Bd 22).

Löhneysen W. von, *Raffael unter den Philosophen. Philosophen über Raffael. Denkbild und Sprache der Interpretation*, Duncker + Humblot, Berlin 1992, 415 s.

Mazzotta G., *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton University Press 1993, 352 s.

Beeley P., *Kontinuität und Mechanismus. Eine Studie zur Philosophie des jungen Leibniz in ihren historischen Beziehungen*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1993 (Studia Leibnitiana, Supplement Bd 30). Przedstawia mechanicystyczną filozofię Leibniza do początków jego pobytu w Paryżu w 1672 r.

Brather H.-St. (Hrsg.), *Leibniz und seine Akademie. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697-1716*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

Cottingham J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press 1992, 464 s.

*Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Frankreich und Niederlande*, hrsg. von J.-P. Schobinger. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1993.

Harris E. E., *Spinoza's Philosophy*, Humanities Press 1992, 128 s.

Holz H. H., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Campus, Frankfurt 1992 (Reihe Campus Einführungen Bd 1052).

Kammerer A., *Die Frage nach dem (Selbst-)Bewußtsein Gottes im System Spinozas*, Institut für Sprachwissenschaften, Innsbruck 1992, 263 s.

Kersting W., *Thomas Hobbes zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992, 214 s. (Zur Einführung, Bd. 75).

Leinkauf Th., *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Akademie Verlag, Berlin 1993.

Lemaire J. (ed.), *Montaigne et la révolution philosophique du XVIe siècle* Ed. de l'Université de Bruxelles 1992, 168 s. (La Pensée et les hommes, 20).

Liske H.-Th., *Leibniz' Freiheitstheorie. Die Voraussetzungen von Leibniz Freiheitstheorie*, Meiner, Hamburg 1993, XXIII, 324 s. (Paradeigmata 13).

Martinich A. P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press 1992, 432 s.

Mugnai M., *Leibniz's Theory of Relations*, F. Steiner Verl., Stuttgart 1992, 291 s. (Studia Leibnitiana, Supplementa Bd. 28).

Samely A., *Spinozas Theorie der Religion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.

Schepers H. (Hrsg.), *Leibniz. Die Monadologie. Eine historisch-kritisch kommentierte Auswahl von Aufsätzen*, Olms, Hildesheim 1992.

Schneider M., *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1993, X, 522 s. (Studia Leibnitiana, Supplementa Bd. 29).

Schüller W., *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen "systeme commun" und "systeme nouveau" und dem Versuch ihrer Vermittlung*, W. de Gruyter, Berlin, XVIII, 256 s. (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 32).

### Oświecenie

Doney W. (ed.), *Berkeley on Abstraction and Abstract Ideas*, Garland 1992, 288 s.

Gesche A., *Johann Gottfried Herder: Sprache und die Natur des Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.

Harpham E. J. (ed.), *John Locke's "Two Treatises of Government". New interpretations*, University Press of Kansas 1992, 320.

Heinz M., *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Meiner, Hamburg 1994.

Kimmich D., *Epikureische Aufklärungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 374 s. Zawiera historię recepcji myślenia epikurejskiego w filozofii i poezji ze szczególnym uwzględnieniem XVIII w.

Krieger M., *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 548 s.

Müller W. E., H. H. R. Schulz (Hrsg.), *Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992 446 s.

Rudolph E. (Hrsg.), *Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung*, Klett-Cotta, Frankfurt 1992 147 s.

Shelton G., *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*, Macmillan Press 1992, 336 s.

Zarka Y. Ch. (ed.), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris 1992, 296 s.

### Kant

Buchdahl G., *Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Oxford 1992, 356 s.

Buchholz A. (Hrsg.), *Kant und der Frieden in Europa. Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West-Beziehungen. Bericht über eine Tagung der Ostsee-Akademie, veranstaltet in Travemünde vom 12.-15. Mai 1991*, Nomos-Verlags-Gesellschaft, Baden-Baden 1992, 214 s.

Funke G. (Hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1990*, Bouvier, Bonn 1992. Akten I, 1: *Begrüßungsansprache, Festvorträge, Plenarvorträge*, 250 s.; Akten II, 1: *Sektionen A-F*, 820 s.; Akten II, 2: *Sektionen G-P*, 748 s.

Hinske N., *Kant-Index*, Band 6.1. und 6.2.: *Stellenindex und Konkordanz zur "Logik Pöhlitz"*. Erstellt in Zusammenarbeit mit T. Boswell, H. P. Delfosse und R. Pozzo. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.

Howell R., *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, 1992, 718 s. (Synthese Library Vol. 222).

*Kant-Konkordanz. Zu den Werken Immanuel Kants, Bände I-IX der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von A. Roser und Th. Mohrs unter Mitarbeit von F. R. Börncke. Mit einem Vorwort von Wilhelm Lütterfelds. 10 Bände, Olms, Hildesheim 1992.

Ludwig R., *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Lang, Bern 1992, 334 s. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie Bd. 363).

Wenzel U. J., *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*, Akademie Verlag, Berlin, VIII, 326 s.

Williams Howard Ll. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press 1992, XVIII, 331 s.

Zammito J. H., *Genesis of Kant's "Critique of Judgement"*, University of Chicago Press 1992, 456 s.

### Idealizm niemiecki i wiek XIX

Aschheim S. E., *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, California University Press 1993, 368 s. Bada znaczenie Nietzschego dla Th. Manna, M. Heideggera, C. Junga i innych.

Baumgartner H. M., W. G. Jacobs (Hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, 3 Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992.

Bolzano B., *Gesamtausgabe. Reihe II: Nachlaß B. Wissenschaftliche Tagebücher. Band 5.1.: Miscellanea Mathematica 7*. Hrsg. von B. van Rootselaar und A. van der Lugt. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.

Braun E., *"Aufhebung der Philosophie" - Marx und die Folgen*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, 428 s.

Carr B., I. Mahalingam, *John Stuart Mill*, Harvester Wheatsheaf 1992, 224 s.

Dähnhardt S., *Wahrheit und Satz an sich. Zum Verhältnis des Logischen zum Physischen und Sprachlichen in Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre* Centaurus-Verlags-Gesellschaft, Pfaffenweiler 1992, 118 s.

Decher F., J. Hennigfeld (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 214 s.

Delaney C. F., *Science, Knowledge, and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, University of Notre Dame Press 1993, 192 s.

Demmerling Ch., F. Kambartel (Hrsg.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Djuric M., J. Simon, *Nietzsche und Hegel*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 174 s.

Elsässer M., *Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Meiner*, Hamburg 1994.

Fichte J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe III: Nachgelassene Schriften, Bd. 10: Nachgelassene Schriften 1806-1807*. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.

*J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hrsg. von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche. Bd. 6, Teil 1 und 2: *Nachträge*

- zu den Bänden 1-5 (1771-1816), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1992, XVII, 895 s.
- Fietz R., *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 440 s.
- Garcia de la Sienra A., *The Logical Foundations of the Marxian Theory of Value*, 1992, 240 s. (Synthese Library 223).
- Gerhardt V., *Friedrich Nietzsche*, Beck, München 1992, 180 s.
- Gräfrath B., *John Stuart Mill: Über die Freiheit. Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn 1992, 140 s.
- Hartmann W., *Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen*, Herder, Freiburg 1992, 190 s. (Freiburger theologische Studien, Bd 149).
- Henrich D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992. Praca wyjaśnia okoliczności, w jakich formowała się filozofia Hölderlina.
- Herfurth Th., *Diltheys Schriften zur Ethik. Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 316 s.
- Hortsmann R.-P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*, Hain, Frankfurt 1992, 321 s.
- Hüsler H., *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 164 s.
- Irion U., *Eros und Thanatos in der Moderne. Nietzsche und Freud als Vollender eines anti-christlichen Grundzugs im europäischen Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Jacobs W. G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.
- Jacobs W. G., W. Schieche (Hrsg.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, 4 Bände, Frommann-Holzboog 1993.
- Jaeschke W. (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- Jin-Woo Lee, *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1992, XI, 441 s.
- König I., *Vom Ursprung des Geistes aus der Geschlechtlichkeit. Zur chronologischen und systematischen Entwicklung der Ästhetik Wilhelm von Humboldts*, Hänsel-Hohenhausen, Engelsbach 1992, VII, 203 s. (Deutsche Hochschulschriften 413).
- Losurdo D., *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- Majetschak St., *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Akademie Verlag, Berlin 1992, IX, 358 s.
- Meyer Th., *Nietzsche und die Kunst*, Francke, Tübingen 1992.
- Moore S., *Marx versus Markets*, Penn State University Press 1992, 136 s.
- Nagl L., *Charles Sanders Peirce*, Campus, Frankfurt 1992.
- Pattison G. (ed.), *Kierkegaard on Art and Communication*, Macmillan 1992, 192 s.
- Reibnitz B. von, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches "Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik" (Kapitel 1-12)*, Metzler, Stuttgart 1992.
- Sachs-Hombach K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Alber, Freiburg 1993.
- Schelling F. W. J., *Timaeus (1794). Ein Manuskript zu Platon*. Erstmals aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Buchner. Mit einem Beitrag von H. Krings. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, 180 s. (Schellingiana Bd. 4).
- Schirmacher W. (Hrsg.), *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*, Passagen Verlag, Wien 1992.
- Schmidt H. J., *"so anders ... als alle anderen". Nietzsches Kindheit(stexte) als Schlüssel zu Nietzsche?*, Pad, Dortmund 1992, 40 s.
- Schmidt H. J., *Das Ereignis Nietzsche - ausgehend von Röcken*. Gedenkveranstaltung zum 90. Todestag von Friedrich Wilhelm Nietzsche am 25. 8. 1990 in der Pfarrkirche zu Röcken, Pad, Dortmund 1992, 40 s.

Schönherr H. R., *Einheit und Werden. Goethes Newton-Polemik als systematische Konsequenz seiner Naturkonzeption*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 208 s.

Schopehauer A., *Der Briefwechsel mit Goethe*. Hrsg. von L. Lütkehaus. Mit Anmerkungen und einem Essay *Wer/Wen das Licht sieht. Die Taten und Leiden der Farbenlehre*. Faffmanns, Zürich 1992, 120 s.

Schulte G., *Kennen Sie Marx? Kritik der proletarischen Vernunft*, Campus, Frankfurt 1992, 270 s.

Seyhan A., *Representation and Its Discontents. The Critical Legacy of German Romanticism*, California University Press 1992, 189 s.

Siep L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Stack G. J., *Nietzsche and Emerson. An Elective Affinity*, Ohio University Press 1992, 400 s.

Stegmaier W., *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 413 s.

Stekeler-Weithofer P., *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992, XXII, 446 s.

Tschuggnall P., *Sören Kierkegaards Mozart-Rezeption. Analyse einer philosophisch-literarischen Deutung von Musik im Kontext des Zusammenspiels der Künste*, Lang, Bern 1992, 171 s.

Tunick M., *Hegel's Political Philosophy. Interpreting the Practice of Legal Punishment*, Princeton University Press 1992, 208 s.

Wolf J.-C., *John Stuart Mills "Utilitarismus". Ein kritischer Kommentar*, Alber, Freiburg 1992. (Praktische Philosophie, Bd. 45).

Zitko H., *Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 256 s.

## XX w.

Alt J. A., *Karl R. Popper*, Campus, Frankfurt 1993, 148 s.

Bell D., W. Vossenkuhl (Hrsg.), *Wissenschaft und Subjektivität. Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

Berthold J., *Althusserlektüren. Lektüre, Ideologie, Didaktik in Louis Althusser's Diskurs*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 187 s.

Blackwell K., *Detailed Catalogue of the Second Archives of Bertrand Russell*, Thoemmes Press, Bristol 1992, 460 s.

Borgmann A., *Crossing the Postmodern Divide*, University of Chicago Press 1992, 184 s.

Breier K.-H., *Hannah Arendt zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992, 213 s.

Burwick F., P. Douglas (eds.), *The Crisis in Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy*, Cambridge University Press 1992, 408 s.

Canovan M., *Hannah Arendt. Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press 1992, 308 s.

Cave J. D., *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press 1992, 240 s.

Caysa V., *"Hoffnung kann enttäuscht werden". Ernst Bloch in Leipzig. Dokumentiert und kommentiert von Volker Caysa*, Hain, Frankfurt 1992, 339 s.

Ceynowa K., *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers «Philosophie des Als Ob»*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 250 s.

Christoph V., *Zur Erkenntnistheorie George Santayanas. Eine Philosophie außerhalb des American mainstream*, Lang, Bern 1992, 168 s.

Dahm H.-J., *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1993.

Dietsch S., *Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.

Eidam H., *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 494 s.

Eidam H., *Strumpf und Handschuh: der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum "Geist der Utopie"* Ernst Blochs, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 90 s.

Engler U., *Kritik der Erfahrung. Die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie John Deweys*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Fay S. C. A., *Zweifel und Gewißheit beim späten Wittgenstein. Eine Einführung*, Lang, Bern 1992, III, 134 s.

Fellmann F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Reinbek 1993.

Figal G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992.

Fiorato P., *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 200 s.

Fischer H. R., A. Retzer, J. Fischer (Hrsg.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Suhrkamp, Frankfurt 1992 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1032).

French P. A., Th. E. Jr. Uehling, H. K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, 328 s. (Midwest Studies in Philosophy, Vol. XCI).

Gander H.-H. (Hrsg.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt/M 1992. (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 2). Tom zawiera m. in. tekst Heideggera i zainspirowane przez niego refleksje na temat zawarty w tytule, m. in. Gadamera, M. Müllera, K. Helda, R. Thurnhera, H. Vettera.

Görtz H.-J., *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*, Echter, Würzburg 1992, 151 s. (Bonner dogmatische Studien, Bd. 12).

Griffiths A. P., *A. J. Ayer. Memorial Essays*, Cambridge University Press 1992, 250 s.

Gagstedt J., *Freud und Heidegger. Zum Begriff der Geschichte im Ausgang des subjekt-zentrischen Denkens*, W. Fink, München 1993.

Haller R., F. Stadler (Hrsg.), *Wien - Berlin - Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1993, 710 s. (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, Bd. 2). Jest to dokumentacja międzynarodowego sympozjum, jakie odbyło się w 1991 r. w Wiedniu z okazji stuletnic urodzin R. Carnapa, H. Reichenbacha i E. Zilsela.

Heidegger M., *Platon: Sophistes*, Klostermann, Frankfurt 1992, 668 s. (Martin Heidegger Gesamtausgabe II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944, Bd. 19). Jest to wydanie wykładu Heideggera o tytułowym dialogu Platona z semestru zimowego 1924/25. Tekst zrekonstruowano w oparciu o oryginalny manuskrypt autora i o notatki z wykładów (częściowo stenogramy) sporządzane przez słuchaczy.

Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Klostermann, Frankfurt 1992. (Gesamtausgabe, Bd. 58).

Heidegger M., *Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52*. Poświętł Heinrich Hüni. Reclam 1992.

Holz H. H., Prestipino (Hrsg.), *Antonio Gramsci - Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie*, Pahl-Rugenstein Nachfolger, Bonn 1992, 188 s.

Howells Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press 1992, 448 s.

Isaac J. C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Yale University Press 1992, 304 s.

Jegelka N., *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 381 s.

Jonas H., *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, 43 s.

Kajon I. (ed.), *La storia della filosofia ebraica*, CEDAM, Padova 1993, 545 s. (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia»). Książka stanowi zbiór studiów, w których filozofia żydowska reflektuje nad sobą samą i swoją przeszłością. Z autorów współczesnych omawiani są: F. Rosenzweig, H. Cohen, A. J. Heschel.

Knoppe Th., *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturphilosophie*, Meiner, Hamburg 1992, 197 s.

Landolt E., *"Der einzige Heidegger". Eine Deutung nach dem Systematischen Index*, Carl Winter, Heidelberg 1992, 64 s.

Landolt E., *Systematischer Index zu Werken Heideggers. Was ist das - die Philosophie? Identität und Differenz. Gelassenheit*, Carl Winter, Heidelberg 1992, 319 s.

Mehring R., *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.



Menzer U., *Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begriffes*, Centaurus, Pfaffenweiler 200 s. (Feministische Theorie und Praxis, Bd. 8).

Michea A., *Denken in der Krise. "Ökologisches Denken" bei Albert Schweitzer, Max Horkheimer, Albert Camus und Bertrand Russel. Aspekte einer immanenten Dialektik*, R. Krämer, Hamburg 1992, 340 s.

Moorehead C., *Bertrand Russel*, Sinclair-Stevenson 1992, 320 s.

Morgenstern M., *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, Tübingen 1992, 230 s. (Basler Studien zur Philosophie 2).

Müller A. U., *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Alber, Freiburg 1993.

Nolte E., *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein/Propyläen, Berlin 1992, 304 s.

Opilik K., *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Alber, Freiburg 1993, 232 s.

Otsuro T., *Gerechtigkeit. Der Denkweg als Selbst-Kritik in Heideggers Nietzsche-Auslegung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 190 s.

Palonen K., *Politik als Vereitelung. Die Politikkonzeption in J. P. Sartres "Critique de la raison dialectique"*, Westfälisches Dampfboot, Münster 1992.

Pieper A., *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, Francke, Tübingen 1993, XVI, 104 s. (Basler Studien zur Philosophie 3).

Pöggeler O., *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg 1992, 496 s.

Reinecke V., *Kultur und Todesantinomie. Die Geschichtsphilosophie Franz Borkenhaus*, Passagen Verlag, Wien 1992.

Richter E., *Heideggers Frage nach dem Gewährenden und die exakten Wissenschaften*, Duncker & Humblot, Berlin 1992.

Roberts J., *Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*, Yale University Press 1992, 288 s.

Rockmore T., *On Heidegger's Nazismus and philosophy*, Harvester Wheatsheaf 1992, XI, 382 s.

Rosenstock-Huessy E., *Der Atem des Geistes*, Amandus-Verlag, Wien 1992, 249 s.

Rudolph W., *Auf der Suche nach dem verlorenen Sinn. Die »Dialektik der Aufklärung« im System der Kritischen Theorie und ihr Verhältnis zur Philosophischen Tradition*, Schelzky & Jeep, Berlin 1992, 162 s. Książka poddaje krytyce koncepcję historii wypracowaną na gruncie teorii krytycznej.

Sang-Hie Shin, *Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, 224 s.

Schütt R. F., *Martin Heidegger. Versuch einer Psychoanalyse seines "Seins"*, Verl. Die Blaue Eule, Essen 1993, 241.

Schönherr-Mann H. M., *Politik und Technik. Heidegger und die Frage der Gerechtigkeit*, Passagen-Verlag, Wien 1992.

Secretan Ph., *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Tyrolia, Innsbruck 1992, 152 s.

Sowa H., *Krisis der Poiesis. Schaffen und Bewahren als doppelter Grund im Denken Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Speck J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen der Neuzeit VI. Tarski, Reichen, Kraft, Gödel, Neurath*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 224 s.

Sprigge T., *Willam James and F. H. Bradley. A study of their views on truth and reality*, Duckworth 1992, 600 s.

Szrednicki J. T. J., D. Wood (eds.), *Essays on Philosophy in Australia*, Kluwer, Dordrecht 1992, 336 s.

Uscatescu Barron J., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, VIII, 335 s.

Vossenkuhl W. (Hrsg.), *Von Wittgenstein lernen*, Akademie Verlag, Berlin 1992, 222 s.

Weiß J., *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1993, 314 s.

Wettersten J. R., *The Roots of Critical Rationalism*, Editions Rodopi, Amsterdam 1992 (Schriftenreihe zur Philosophie Karl R. Popppers und des Kritischen Rationalismus, 3).

Winter S., *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, Alber, Freiburg 1993.

### Metafizyka

Hudson D. W., D. W. Moran (eds.), *Future of Thomism*, University Notre Dame Press 1992, 320 s.

Großmann R., *Existence of the World. Introduction to Ontology*, Routledge, London 1992, 176 s.

Jonas H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt 1992, 257 s.

Luckner A., *Genealogie der Zeit. Zur Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Akademie Verlag, Berlin 1994, 249 s.

Schulz W., *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Neske, Pfullingen 1992, 384 s.

Strawson P. F., *Analysis and Metaphysics. Introduction to Philosophy*, Oxford University Press 1992, 160 s.

Williams C. J. F., *Being, Identity and Truth*, Oxford University Press 1992.

Zemach E. M., *Types. Essays in Metaphysics*, Brill, Leiden 1992, 320 s.

### Filozofia poznania

Arndt A., *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994, XI, 380 s. (Paradeigmata 15).

Cornell D., *Philosophy of the Limit*, Routledge, London 1992.

Gamm G., *Die Macht der Metapher. Im Labyrinth der modernen Welt*, J. B. Metzler, Tübingen 1992. Książka diagnozuje, iż tradycyjna teoria prawdy zmienia się w teorię estetyczną i retoryczną.

Gosepath S., *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, 420 s. Jest to próba rozwinięcia koncepcji racjonalności, która z jednej strony kontynuowała program Oświecenia, a z drugiej uwzględniała krytycznie porażki oświeceniowego rozumienia.

Johnson L. E., *Focusing on Truth*, Routledge, London 1992, 304 s.

Jung T., S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Wirklichkeit im Deutungsprozeß*, Suhrkamp, Frankfurt 1993.

Milkow N., *Kaleidoscopic Mind: An Essay in Post-Wittgensteinian Philosophy*, Ed. Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1992, X, 412 s.

Musgrave A., *Common Sense, Science and Scepticism. An Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press 1992, 288 s.

Newman A., *A Physical Basis of Predication*, Cambridge University Press 1992, 256 s. (Cambridge Studies in Philosophy). Autor broni realistycznego rozwiązania problemu uniwersaliów.

Oberschelp A., *Logik für Philosophen*, Bibliographisches Institut 1992.

Poser H. (Hrsg.), *Erfahrung und Beobachtung. Erkenntnistheoretische und wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Erkenntnisbegründung*, Technische Universität Berlin 1992, IV, 282 s.

Poser H. (Hrsg.), *Wahrheit und Wert. Zum Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft*, Technische Universität Berlin 1992, IV, 266 s.

Regehy Th., *Hermeneutische Reflexionen über den Gegenstand des Verstehens*, Olms, Hildesheim 1992, X, 300 s. (Philosophische Texte und Studien, Bd. 31).

Schröder J., *Das Computermodell des Geistes in der analytischen Philosophie und in der kognitiven Psychologie des Sprachverstehens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 232 s. Tem dla rozważań jest problem relacji duszy i ciała.

Vester U., *Philosophical arguments*, Academic, Oxford 1992, 175.

Walton D., *The Place of Emotion in Argument*, Penn State University Press 1992, 320 s.

### Filozofia nauki

Bien G., Th. Gil, J. Wilke (Hrsg.), *»Natur« im Umbruch?*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, 404 s. (Problemata 127).

Brzezinski J., L. Nowak (eds.), *Idealization III: Approximation and Truth*, Editions Rodopi, Amsterdam 1992, 288 s. (Poznań Studies 25).

Czermak J. (Hrsg.), *Philosophie der Mathematik. Akten des 15. Internationalen Wittgenstein-Symposiums (Teil 1) / Philosophy of Mathematics. Proceedings of the 15th International Wittgenstein-Symposium (part 1)*, Kirchberg am Wechsel,

16. - 23. August 1992, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1993, 445 s. (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Bd. 20/1).

Deppert W., H. Kliemt, B. Lohff, J. Schaefer (Hrsg.), *Wissenschaftstheorien in der Medizin. Ein Symposium*, W. de Gruyter, Berlin 1992, XII, 452 s.

Döring E., *Zufall der Forschung. Aspekte zur Kunst der Erkenntnis*, Akademie Verlag, Berlin 1992, 220 s. Już sam tytuł objawia krytyczne podejście do racjonalizmu krytycznego głównie K. Poppera.

Echeverria J., A. Ibarra, Th. Mormann (eds.), *The Space of Mathematics. Philosophical, Epistemological, and Historical Explorations*, W. de Gruyter, Berlin 1992, XVI, 422 s.

Götschl J. (ed.), *Erwin Schrödinger's World View. The Dynamics of Knowledge and Reality*, Kluwer, Dordrecht 1992, 248 s. (Philosophy and Methodology of the Social Sciences, 16).

Kanitscheider B., *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 291 s. Aktualna synteza nauk przyrodniczych i filozofii przyrody.

Kosso P., *An Introduction to the Philosophy of Science. Reading the Book of Nature*, Cambridge University Press 1992, 224 s.

Langthaler R., *Organismus und Umwelt. Die biologische Umweltlehre im Spiegel traditioneller Naturphilosophie*, Olms, Hildesheim 1992, 270 s. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. XXXIII).

Mittelstraß J., *Die Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

Paslack R., *Urgeschichte der Selbstorganisation. Zur Archäologie eines wissenschaftlichen Paradigmas*, Vieweg, Wiesbaden 1992, 211 s.

Pickering A., *Science as Practice and Culture*, University of Chicago Press 1992, 488 s.

Puhl K. (Hrsg.), *Wittgensteins Philosophie der Mathematik. Akten des 15. Internationalen Wittgenstein-Symposiums (Teil 2) / Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. Proceedings of the 15th International Wittgenstein-Symposium (part 2)*, Kirchberg am Wechsel, 16. - 23. August 1992, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1993, 315 s. (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Bd. 20/2).

Thomassen B., *Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung. Studien zur Grundlegung einer theologischen Wissenschaftsethik*, Lang, Bern 1992.

Vollmer G., *Gelöste und unlösbare Probleme. Zu den Bedingungen des wissenschaftlichen Fortschritts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 31 s. (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft, Bd. 68).

Weingarten M., *Organismen - Objekte oder Subjekte der Evolution?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 321 s. Krytyczna analiza ewolucyjnej teorii poznania oraz teorii samoorganizacji.

Wenturius N., W. van Hove, V. Dreier, *Methodologie der Sozialwissenschaften. Eine Einführung*, Francke, Tübingen 1992, 400 s.

### Filozofia języka

Bucher S., *Zwischen Phänomenologie und Sprachwissenschaft. Zu Merleau-Pontys Theorie der Sprache*, Nodus-Publikationen, Münster 1992, 229 s. (Studium Sprachwissenschaft, Beiheft 18)

Hennigfeld J., *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin 1994, X, 345 s.

Kögler H.-H., *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, 288 s.

Prandi M., *Grammaire philosophique de tropes. Mise en forme linguistique et interpretation discursive des conflits conceptuels*, Les Editions de Minuit 1992, 288 s.

Scherb M., *Künstliche und natürliche Sprache. Bemerkungen zur Semantik bei Tarski und Wittgenstein*, Olms, Hildesheim 1992, IV, 90 s. (Philosophische Texte und Studien, Bd. 31).

Stachowiak H. (Hrsg.), *Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik. Handbuch Pragmatik Band IV*, Meiner, Hamburg 1992, LXIV.

### Filozofia Boga i religii

Adler M. J., *Truth in Religion. The Plurality of Religions and the Unity of Truth*, Collier Books 1992, 192 s.

Biderman Sh., B.-A. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion*, Brill, Leiden 1992, XII, 292 s. (Philosophy and Religion. A Comparative Yearbook 2).

Burrell D. B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, University of Notre Dame Press 1993, 224 s.

Corner M., *Does God exist?*, Duckworth 1992, 160 s.

Geyer C.-F., *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Franz Steiner Verl., Stuttgart 1992, 332 s.

Kajon I., *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Editrice Benucci, Perugia 1993, 155 s.

McGhee M. (ed.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*, Cambridge University Press 1992, 275 s.

Miller B., *From existence to God*, Routledge, London 1992, X, 206 s.

Oelmüller W. (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussion zur Theodizeefrage*, Fink, München 1992, 317 s.

Röd W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, C. H. Beck, München 1992.

Schoeller D., *Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G. W. F. Hegel*, Bernward, Hildesheim 1992, 142 s. (Philosophie und Religion, Bd. 4).

Sprockhoff H. von, *Naturwissenschaft und christlicher Glaube - ein Widerspruch?*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. Zdaniem autora istnieje sprzeczność między wiarą chrześcijańską a naukami przyrodniczymi.

Yandell K. E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press 1992 432 s.

### Antropologia

Löther R., *Der unvollkommene Mensch. Philosophische Anthropologie und biologische Evolutionstheorie*, Dietz, Berlin 1992, 303 s.

### Etyka

Ach J. S., A. Gaidt (Hrsg.), *Herausforderung der Bioethik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, 279 s. (Problemata 130).

Amelung E. A. (Hrsg.), *Ethisches Denken in der Medizin. Ein Lehrbuch*, Springer Verl., Berlin 1992, XVIII, 248 s.

Bort K., *Freiheit und Bezug. Ansätze zu einer phänomenologischen Ethik*, Attempto Verl., Tübingen 1992, 50 s.

Byrne P., *Philosophical and Theological Foundations of Ethics. Introduction to Moral Theory and Its Relations to Religious Belief*, Macmillan Press 1992, 192 s.

Gilbert D. R., *Twilight of Corporative Strategy. Comparative Ethical Critique*, Oxford University Press 1992, 288 s.

Guardini R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Hg. von H. Mercker und M. Marschall, Grünewald/Schöning 1993, 2 Bde. Opublikowane tu po raz pierwszy wykłady Guardini nazwał syntezą swojej pracy.

Harris J., *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford University Press 1992, 288 s.

Hollis M., W. Vossenkuhl (Hrsg.), *Moralische Entscheidung und rationale Wahl*, Oldenburg 1992, VI, 221 s.

Hamann K., F. Blome-Drees, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 207 s.

Kamm F. M., *Creation and Abortion. Essays in Moral and Legal Philosophy*, Oxford University Press 1992, 192 s. Publikacja atakuje pogląd, że jeśli embriion ma status moralny osoby, to ma prawo do życia.

Körner U. (Hrsg.), *Ethik der menschlichen Fortpflanzung. Ethische, soziale, medizinische und rechtliche Probleme in Familienplanung, Schwangerschaftskonflikt und Reproduktionsmedizin*, Enke Stuttgart 1992, X, 320 s.

Louden R. B., *Morality and Moral Theory. Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford University Press 1992, 256 s.

Müller W. H., *Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 118 s.

Pieper A., (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd 1: *Neuzeit*, XVI, 323 s., Bd 2: *Gegenwart*, X, 353 s., Francke, Tübingen 1992.

Rest F., *Das kontrollierte Töten. Lebensethik gegen Euthanasie und Eugenik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1992, 178 s.

Resweber J. P., *La Philosophie des valeurs*, Press Universitaires de France, Paris 1992, 128 s.

Rothschild K. W., *Ethik und Wirtschaftstheorie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, V, 114 s.

Spitzley Th., *Handeln wider besseres Wissen. Eine Diskussion klassischer Positionen*, W. de Gruyter, Berlin 1992, XIII, 241 s.

Stenze J., *Kein Recht auf Leben. Peter Singers Kritik des Lebensrechtes im Lichte der Philosophie Constantin Brunners*, Verl. Die Blaue Eule, Essen 1993, 116 s. (Kleine Arbeiten zur Philosophie, Bd. 34).

Wils J.-P., D. Mieth (Hrsg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Schöningh, Paderborn 1992, 301 s.

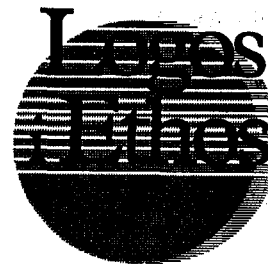
#### Estetyka

Goehr L., *The Imaginary Museum of Musical Works. An Essay in the Philosophy of Music*, Clarendon, Oxford 1992, 320 s.

Hetzler F. (ed.), *Art and Philosophy: Brancusi. The Courage to Love*, Lang, Bern 1992, 251 s. (American University Studies. Serien 20, Fine Arts, Vol. 17).

Plumpe G., *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1993. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*, 365 s.; Bd. 2: *Von Nietzsche bis zur Gegenwart*, 316 s.

opracował Adam Żak SJ



2/1993

PAT — Kraków

#### SPIS TREŚCI

#### — ROZPRAWY —

Ks. Antoni Siemianowski <i>Sprawiedliwość</i> .....	7
Jacek Czaja Jerzy Stelmach <i>W stronę proceduralnej teorii sprawiedliwości</i> .....	33
Krzysztof Rębilas <i>Simone Weil — filozofia pragnienia</i> .....	43
Krzysztof Mech <i>Wokół religii i dialektyki</i> .....	59
Ewa Mukoid <i>Między patetyką a praktyką. Zło w filozofii Ricoeura</i> .....	69
Ks. Roman Rożdżeński <i>Heidegger a problem tak zwanej jawności bycia</i> .....	85
Aleksander Bobko <i>Założenia, zadania i granice neokantyzmu na przykładzie koncepcji filozofii Heinricha Rickerta i Emila Laska</i> .....	97

— PORTRETY —

Piotr Murzański <i>Maurice Blondel</i> .....	109
Henry Duméry (przekład Małgorzata Frankiewicz) <i>Filozofia działania</i> .....	113
Maurice Blondel (przekład Piotr Murzański) <i>Działanie. Próba krytyki życia i budowy nauki o praktyce</i> — <i>Wprowadzenie</i> .....	123
Maurice Blondel (przekład Piotr Murzański) <i>List do Georges'a Perrot</i> .....	137
Maurice Blondel (przekład Piotr Murzański) <i>O ściśle filozoficznym stanowisku w badaniu problemu religijnego oraz o metodzie właściwej do jego podjęcia</i> .....	141

— LISTY —

Jan Skoczyński <i>Listy M. Blondela do M. Zdziechowskiego</i> .....	157
(Przekład Jan Skoczyński, Uta Hrehorowicz) <i>Listy M. Blondela do M. Zdziechowskiego</i> .....	159

— TEKSTY I KOMENTARZE —

Søren Kierkegaard (przekład Antoni Szwed) <i>Pojęcie niewinności i lęku</i> .....	171
Antoni Szwed <i>Wolność i wiara w filozofii S. Kierkegarda</i> .....	179
Nicolai Hartmann (przekład Jacek Filek) <i>O istocie wartości etycznych</i> .....	185
Paul Ricoeur (przekład Elżbieta Wolicka) <i>Życie w poszukiwaniu opowieści</i> .....	225
Elżbieta Wolicka <i>Homo narrator</i> .....	237

Wiadomości z Krakowa

W dniach 15-17 października 1993 r. odbyła się w Krakowie, w auli Coll. Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, międzynarodowa konferencja filozoficzna "Roman Ingarden a filozofia naszego czasu", poświęcona wybitnemu krakowskiemu fenomenologowi w 100-lecie jego urodzin. Konferencję zorganizowało "Polskie Towarzystwo Filozoficzne" oddział w Krakowie i Instytut Filozofii UJ pod przewodnictwem prof. Adama Węgrzeckiego. Obok sesji inauguracyjnej wykłady głoszone były w następujących sekcjach tematycznych: "Człowiek i wartości", "W kręgu sztuki i estetyki", "Roman Ingarden i inni", "Problemy ontologii i epistemologii". Wykłady wygłosili m.in.: Walter Bimel, Władysław Stróżewski, Adam Węgrzecki, Maria Gołaszewska, Edward Swiderski, Jan Woleński, Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Bronisław Łagowski, Jerzy Perzanowski, Karol Tarnowski, ks. Antoni Siemianowski, ks. Tadeusz Gadacz.

W dniach 11-13.XI.1993 r. odbyła się w Krakowie sesja filozoficzna poświęcona pamięci austriackiego filozofa Franciszka Brentano (1838-1917). Sesję zorganizował Instytut Filozofii UJ, Konsulat Generalny Austrii i Międzynarodowe Centrum Kultury. Różnorodność zainteresowań Brentano i jego wpływ na wiele kierunków filozoficznych zdecydowały o szerokim przekroju tematycznym sesji, na którą przyjechali uczeni z wielu krajów, prezentujący różne kierunki i metody filozofowania. Wygłaszano referaty na sesjach plenarnych i w zespołach sekcyjnych: w sekcji logicznej, etycznej i psychologicznej. Referaty dotyczyły bezpośrednio poglądów Brentano albo relacją między filozofią Brentano a filozofią jego uczniów, albo też analizowały poglądy samych uczniów mistrza: Meinonga, Husserla i Twardowskiego. Miejsce i czas konferencji nie były wybrane przypadkowo. W Krakowie są żywe tradycje fenomenologii i szkoły Lwowsko-Warszawskiej, założonych przecież przez uczniów Brentano, zaś w ostatnich latach filozofia austriacka przełomu wieków XIX i XX przeżywa ogromny renesans.

28 stycznia w Coll. Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego w obecności władz miasta Krakowa, władz UJ, ks. kard. Franciszka Macharskiego i licznych grona uczniów, przyjaciół i współpracowników wręczono wybitnemu krakowskiemu filozofowi prof. Władysławowi Stróżewskiemu księgę pamiątkową w 60-lecie jego urodzin. Księga pt. *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze* (490 stron) zawiera wspomnienia o profesorze i dedykowane mu artykuły. Podczas uroczystości, obok licznych przemówień i adresów, pani Danuta Michałowska recytowała wiersze jubilata.

W pierwszym semestrze roku akademickiego 1993/94 na Wydziale Filozofii PAT zostały obronione następujące doktoraty:

Piotr Kostyło SJ, *Krytyka bergsonowskiej teorii moralności*. Promotor: ks. doc. dr hab. Tadeusz Gadacz. Recenzenci: prof. Stanisław Borzym (PAN) Warszawa, doc. dr hab. Karol Tarnowski (PAT) Kraków.

Ks. Jan Olszewski, *Swoistość chrześcijaństwa w stosunku do innych religii w badaniach historyczno-fenomenologicznych u M. Eliadego*. Promotor: ks. abp prof. Marian Jaworski. Recenzenci: ks. prof. Stanisław Nagy (KUL), ks. bp prof. Józef Życiński (PAT).

W dniach 20-22.X.1993 r. prof. William R. Stoeger SJ wygłosił kolejną serię (3 wykłady) "Wykładów Coyna" pt. *Opis działania Bożego w świecie w świetle naukowego poznania rzeczywistości*. Profesor Stoeger pracuje w Watykańskim Obserwatorium Astronomicznym w Tucson w Arizonie.

W dniach 14-17.XII.1993 r. prof. Emerich Coreth SJ wygłosił kolejną serię wykładów im Ks. Konstantego Michalskiego pt. *Człowiek i świat w filozofii nowożytnej (Człowiek i świat w filozofii nowożytnej, Pytanie o człowieka, Wolność człowieka, Transcendencja człowieka)*. Poprzednią serię wykładów wygłosił prof. Paul Ricoeur.

W pierwszym semestrze na Wydziale Filozofii PAT zostały wygłoszone następujące wykłady gościnne:

12.X.1993 r. prof. Ernst Tugendhat, *Foundations of Ethics*

19.X.1993 r. ks. prof. Richard John Neuhaus, *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*

1.XII. 1993r. prof. Michael Novak, *Kościół a kapitalizm*

Członek Rady Wydziału Filozofii PAT ks. prof. Józef Tischner otrzymał podwójną nagrodę za rok 1993: polskiego Penclubu i Fundacji Kisielewskiego.

opracował ks. Tadeusz Gadacz

Elżbieta Wolicka  
*Homo narrator* ..... 237

— DISCUSSIONS AND PUBLICATIONS —

Otfried Höffe (Translation Zbigniew Stawrowski)  
*A Conversion of a Critical Theory?*  
*On Habermas Theory of State and Law* ..... 251

Marek Nowak OP  
*New Miracles Not Allowed* ..... 265

Krzysztof Rębilas  
*Ancient Greek's Regard for Christ's Passion* ..... 275

O. Jacek Dembek CSsR  
*The Morality of Thinking* ..... 279

Antoni Szwed  
*Metaphilosophical Studies. Disciplines and Methods of Philosophy* ..... 282

Piotr Śliwiński OFM Cap  
Ks. Zbigniew Wolak, *Neotomism and the Lvov-Warsaw School* ..... 284

Renata Bujakiewicz-Korońska, Jarosław M. Nęcki,  
Jacek Tarasiuk, Jacek Prokop, Jerzy Mirosław,  
Stanisław Jagielski  
Jan Galarowicz, *On the Paths of Truth. An Introduction to Philosophy* ..... 286

— INFORMATION —

*Metaxù. Between This and This*. Ewa Mukoid speaks  
with Paul Ricoeur (Translation Ewa Mukoid) ..... 297

*Information* ..... 250

*New Publications* ..... 323

*News from Kraków* ..... 347