

TOM XLII

2014

ZESZYT 4

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2014**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,
Andrzej Póltawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),
Krystyna Szymurowa (redaktor)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl
www.kf.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2014

Printed in Poland

TREŚĆ ZESZYTU 4 TOMU XLII

Artykuły

Jadwiga Puzynina, <i>Norwid – jaki i dla kogo?</i>	5
Jakub Górski, <i>Teologia negatywna Theodora W. Adorno – wprowadzenie</i>	35
Maria Nowacka, Jerzy Kopania, <i>Czym jest sumienie, a czym być powinna klauzula sumienia</i>	63
Marek Drwięga, <i>O odwadze mówienia prawdy. Michel Foucault o pojęciu ‘parrêsia’: polityczny i etyczny wymiar zagadnienia</i>	81
Szymon Szczęch, <i>Niewypowiedzalność etyki w „Traktacie logiczno-filozoficznym” Ludwiga Wittgensteina</i>	103
Józef Kożuchowski, <i>Klasyczna koncepcja dobra. Dyskusja Josefa Piepera z etyką nowożytną (Kant, Sartre, Camus)</i>	119

Przekłady

I. Karel Novotný, <i>Podmiot i ciało według Lévinasa</i> (przeł. Marek Drwięga)	137
II. <i>Z Ojcem Profesorem Gerdem Haeffnerem rozmawia Jaromir Brejdek</i> (przeł. Alina Kruszewicz-Kowalewska)	153

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Eugeniusz Szumakowicz, <i>Człowiek i myśl – refleksyjne wspomnienie o profesorze Zbigniewie Zwinogrodzkim</i>	169
Maria Małgorzata Baranowska, <i>Zło i Zagłada. Szczecińskie dni kultury żydowskiej (Adlojada. Biografie i świadectwo, red. Jaromir Brejdek, Dariusz Kacprzak, Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wolska)</i>	170
Ryszard Maciołek, <i>Problem zła w filozofii analitycznej (Peter van Inwagen, Problem zła. Wykłady im. Gifforda wygłoszone na Uniwersytecie St. Andrews w 2003 r., przeł. Ryszard Mordarski)</i>	173
Książki nadesłane	187
Noty o autorach	188
Spis treści tomu XLII	191

ISSUE 4 VOLUME XLII

Articles

Jadwiga Puzynina, <i>Which Norwid and for whom?</i>	5
Jakub Górski, <i>Adorno's negative theology</i>	35
Maria Nowacka, Jerzy Kopania, <i>What conscience is and what the conscience clause should be</i>	63
Marek Drwięga, <i>On the courage to tell the truth. Michel Foucault's analysis of the concept of „parrêsia”: its political and ethical aspects</i>	81
Szymon Szczęch, <i>The inexpressibility of ethics in Wittgenstein's „Tractatus”</i>	103
Józef Kożuchowski, <i>The classical notion of the good. Josef Pieper vs. modern ethics</i>	119

Translations

I. Karel Novotný, <i>Subject and body according to Lévinas</i> (transl. Marek Drwięga)	137
II. <i>Jaromir Brejda speaks with Rev. Prof. Gerd Haeffner</i> (transl. Alina Kruszewicz-Kowalewska)	153

Reports – Reviews – Discussions

Eugeniusz Szumakowicz, <i>Man and thought – reminiscences on Prof. Zbigniew Zwinogrodzki</i>	169
Maria Małgorzata Baranowska, <i>Evil and the Holocaust. Szczecin days of Jewish culture (Adlojada. Biografie i świadectwo [Adloyada. Biographies and testimony]</i> , eds. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wolska)	170
Ryszard Maciołek, <i>The problem of evil in analytic philosophy</i> (Peter van Inwagen, [<i>The problem of evil. Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in 2003</i>], transl. Ryszard Mordarski)	173
Books received	187
Notes about the authors	188
Contents of volume XLII	191

ARTYKUŁY

JADWIGA PUZYNINA

(Warszawa)

NORWID – JAKI I DLA KOGO?*

*Dzisiejszej Polski obywatelem nie jestem,
tylko trochę – przeszłej i dużo – przyszłej.*

Cyprian Norwid

Tekst, który Państwu przedstawiam, jest wyrazem pragnienia, żeby słowa motta ziściły się w pewien sposób we współczesnej Polsce. Bardzo jest nam potrzebny „obywatel Cyprian Norwid”...

Istnieje bardzo wiele charakterystyk Norwida jako poety i jako myśliciela. Oto ciekawsze z nich: „poeta państwowości polskiej”, „wieszcz wolnej Polski”, „poeta kultury”, „poeta definicji”, „poeta ironii”, „genialny skąpiec słowa”, „poeta i sztukmistrz”, „poeta wnętrza mieszkalnego”, „poeta człowieczeństwa”, „poeta atomu”, „poeta myśli”, „pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego”, „poeta historii”, „poeta dialogu”, „poeta Biblii”, „poeta sumienia”, „poeta pisma”, „poeta wysiłku”, „stary poeta”, „mistrz niedopowiedzeń”, „poeta sentencjonalny”, „poeta milczenia”, „poeta smutku”, „poeta ruin”¹.

Treść tych peryfrastycznych określeń zależy w pewnej mierze od zainteresowań i poglądów autorów, od czasu i okoliczności, w których powstawały. Moim zamiarem jest pokazanie w Norwidzie-myślicielu, poza jego ogólną charakterystyką, przede wszystkim tego, co wydaje

* Tekst niniejszy stanowi poszerzoną wersję wykładu wygłoszonego w czasie Walnego zebrania PAU w dniu 14 VI 2014 r.

¹ Podaję je za: T. Korpysz, *W poszukiwaniu Norwida „mniej znanego”* [w:] *Norwid mniej znany – przybliżenia*, red. T. Korpysz. Współpraca redakcyjna M. Będkowski, Warszawa 2011, s. 7–10. Tam można znaleźć dane bibliograficzne dotyczące poszczególnych określeń.

mi się w jego myśli i postawie życiowej szczególnie ważne dla naszej współczesności.

Zdaję sobie sprawę z tego, że wielu z Państwa duża część tego, o czym będę pisała, jest znana i może być tylko ożywieniem relacji z tym bardzo niezwykłym człowiekiem. Wiem też, jak wiele z tego, o czym tu będę mówić, było już powiedziane w książkach i artykułach licznych zasłużonych badaczy twórczości i życia Norwida². Są to jednak prace, do których zaglądamy głównie norwidolodzy, a moje wystąpienie skierowane jest do przedstawicieli bardzo różnych dziedzin nauki, tylko w niewielkiej części bliżej zainteresowanych Norwidem.

ŻYWY CZŁOWIEK

Norwid to nieprzeciętny poeta, dramaturg, pisarz, również eseista, felietonista, rewelacyjny autor listów. Jest to także – o czym nie wszyscy czytelnicy wiedzą – interesujący malarz, grafik, rytownik, akwafortcista i rzeźbiarz³. Jego bogata spuścizna literacka i plastyczna – poza nielicznymi juveniliami – powstawała w ciągu 30 lat trudnego życia na emigracji, po części spędzanego w skrajnym ubóstwie, cierpieniach fizycznych i psychicznych, na które się uskarżał⁴, ale które przeżywał rzeczywiście tak, jak to jako zasadę formułował:

² Są to przede wszystkim: Jan Błoński, Waław Borowy, Kazimierz Cysewski, ks. Antoni Dunajski, Elżbieta Feliksiak, Józef Fert, Juliusz Wiktor Gomulicki, Mieczysław Ingłot, Edward Kasperski, Zdzisław Łapiński, Tadeusz Makowiecki, s. Alina Merdas, Zenon Przesmycki, Stefan Sawicki, Teresa Skubalanka, Irena Sławińska, Zofia Stefanowska, Zbigniew Sudolski, Sławomir Świontek, Zofia Trojanowiczowa, Jacek Trznadel, Kazimierz Wyka, Danuta Zamącińska, Elżbieta Żwirkowska, a ze średniego pokolenia Marek Buś, Piotr Chlebowski, Grażyna Halkiewicz-Sojak, Michał Kuziak, Bernadetta Kuczera-Chachulska, Arent van Nieuwerkerken, Sławomir Rzepczyński, Wiesław Rzońca, Krzysztof Trybuś – i wielu innych.

³ Twórczość plastyczna Norwida doczekała się w ostatnich kilkunastu latach wielu poważnych opracowań. Najważniejsze z nich to (w kolejności chronologicznej): Aleksandra Melbechowska-Luty, *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001; Edyta Chlebowska, „*Ipse ipsum*”. *O autoportretach Cypriana Norwida*, Lublin 2004; Dariusz Pniewski, *Między obrazem a słowem. Studia o poglądach estetycznych i twórczości literackiej Norwida*, Lublin 2005; Piotr Chlebowski, *Romantyczna „silva rerum”. O Norwidowym „Album Orbis”*, Lublin 2009; Edyta Chlebowska *Norwid sztukmistrz nieznanym*, Lublin 2013.

⁴ W liście do B. Zaleskiego z r. 1875 pisał: „Jestem w długach, zmęczony – nie spotkałem nigdy zrozumienia i ocenienia u swoich. Ile razy serce otworzyć chciałem, otwierano mi drzwi. Udawano, że cenią i poważają, a doszedłem do zniszczenia. Zno-

Cierpieć – nie jest to gnuśnić, ale w znanym kierunku ze świadomością rzeczy walczyć.

Listy o emigracji, VII, s. 24

– nadając im sens, czyniąc je narzędziem walki o dobro. Nie był człowiekiem doskonałym, miał liczne wady – jego niewątpliwy altruizm wiązał się np. ze sporą dozą egocentryzmu, a także z przesadnie ostrym, emocjonalnym ocenianiem osób i zbiorowości⁵; niejednokrotnie stosowały się i do niego, jak do każdego z nas, znane słowa św. Pawła: „Nie czynię dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz. 7, 19). Bywał naiwny w swoich postulatach i ocenach. Zarzuca się mu też brak pełnej konsekwencji w sądach, jednakże po części są to rozbieżności związane po prostu z wielostronnością jego opisów i ocen (o czym dalej), po części – z w pełni wy tłumaczalnymi zmianami poglądów, systemów wartości na osi czasu. Przykładem może być jego zmiana stosunku do pojęcia *ludzkości*: w końcu lat 40. wyraźnie je lekceważy; pisze:

Ludzkości [...], mówię, bezpośrednio jesteś w stanie przyczynić coś, utworzyć, za-produkować?... Życie, mówię, dla niej jesteś zdolny? Nie! [...]

Ale to, co twórczego – ale to, co życie niecącego [...] – to, mówię, tylko przez Narody dla ludzkości, na końcu narodów świata świtającej [...]. (*Odpowiedź krytykom „Listów o Emigracji”*, VII, s. 35)

sze kalectwo (nieznane w swych trudnościach socjalnych tym, którzy słyszą). Rzuciłem im młodość – pracę – walki – samotność – po krańcach świata wygnanie, i myślę, że nie widzieliście mnie inaczej, jeno ze śmiechem na ustach”. Cytaty z pism Norwida oraz odwołania do nich za wydaniem: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971-1976. Cyfry rzymskie oznaczają numery tomów, cyfry arabskie – numery stron; tu: (X, s. 36).

⁵ Oto dwa przykłady jego przesadnie negatywnych i bardzo emocjonalnych ocen:

„*Pan Tadeusz*: ulubiony i słynny poemat narodowy polski, w którym jedyną poważną i serio figurą jest kto?... Żyd (Jankiel). Zresztą: awanturniki, facecioniści, gawędziarze, pasibrzuchy, którzy jedzą, piją, grzyby zbierają i czekają, aż Francuzi przyjdą zrobić im ojczyznę... Kobiet w tym arcytworze narodowym dwie: jedna – metresa petersburska, druga – panienska pensjonarka, i wyrostek bez profilu wyrobionego.” (List do Wojciecha Cybulskiego, 1867, IX, s. 272).

„*À propos*: Europa jest to stara wariatka i pijaczka, która co kilka lat robi rzezie i mordy bez żadnego rezultatu ni cywilizacyjnego, ni moralnego. Nic postawić nie umie – głupia jak but, zarozumiała, pyszna i lekkomyślna”. (List do Konstancji Górskiej, 1881, X, s. 155).

Później pojęcie ludzkości uznaje poeta za ważne i zobowiązujące⁶.

Norwid ma swoje wady, ale jest człowiekiem o wielkiej sile przekonania opartych na wartościach chrześcijańskich i platońskich zarazem, przekładających się – co ważne – na zdrowe programy życia jednostek i zbiorowości. Programy te, zamykające się w ideach Prawdy, Dobra i Piękna, a zarazem przesłania ewangelicznego, głosił z pasją i talentem w poezji, w prozie literackiej, publicystycznej i listach. Postawy życiowe, do których poeta namawiał swoich dziewiętnastowiecznych „ziomków”, są obecnie wysoko oceniane i promowane, zwłaszcza przez tych z nas, którym bliski jest humanizm, a wielka część krytyki poety skierowanej na to, co się działo z kulturą europejską i ze społeczeństwem polskim w jego czasach, okazuje się zdumiewająco aktualna i dziś. Norwid tak pisał o tym, co należałoby zmienić w postawach i zachowaniach ludzi XIX wieku:

Nie trzebaż to nam jeszcze filozofię uczyłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznic – choćby w nas samych? – salonowe formy uprostodusznić, a rubasznosc gminną wznieść nad poziom?! Jeszcze przecież w postępie pogwałconym lub opóźnionym, jakby antropofagi, spychamy starców, a młodzieńcom dostępu nie dajemy, jeszcze bibułą drukowaną zaklejamy sobie oczy, a słowa natury i liter palcem pisanych Bożym czytać zaniechaliśmy. Jeszcze ja sam widziałem, jak czcionkami ołowianymi strzelby nabijano na bratobójczy okrzyk [...]. Jeszcze się pchamy, jeszcze się wałesamy, między tą cywilizacją atradycyjną, której wielka praktyczność jest często wielce niepocziwa, a pomiędzy naszą ukochaną cywilizacją tradycyjną, której wielka pocziwość jest wielce niepraktyczną, jeszcze, jednym słowem, jesteśmy DOPIERO ludźmi XIX wieku.

(*O Juliuszu Słowackim*, VI, s. 418)

Warty przypomnienia jest dwuzwrotkowy wiersz *Omyłka* z cyklu *Vade-mecum*, który również odbiera się tak, jakby był pisany dla ludzi „DOPIERO” XX i XXI wieku:

Sukces bożkiem jest dziś – on czarnoksiężstwo
Swe rozwinął jak globu kartę;
Ustąpiło mu nawet i Zwycięstwo
Starożytne – wiesznie coś warte!

*

⁶ W r. 1852 pisze np.: „[...] ażeby z ducha się odrodzić, to trzeba się na nowo uduchownić i wyróżnić tymi znamionami, po których ducha poznajemy, to jest zwycięstwem świata. [...] tylko przez całość wyższą od tej, której się zaparło, powrócić w prawdzie można do niej – to jest przez Ludzkość do Ojczyzny. [...] naród, co przestał wierzyć w siebie, coraz więcej tej wiary odzyskuje w miarę, jak mu Ludzkość cała mówi: «Oto i tu, i owdzie, na równi ze mną zwyciężyłeś – żyjesz – wstawaj – bierz łożę twoje a chodź...»” (*Zmartwychwstanie historyczne*, VI, s. 614–615).

Aż spostrzeże ten tłum u swej mogiły,
 Aż obłędna ta spostrzeże zgraja:
 Że – Zwycięstwo wytrzeźwia ludzkie siły,
 Gdy Sukces, i owszem... rozpaja!...

(II, s. 122)

Norwid był teoretykiem, a zarazem utalentowanym praktykiem słowa, przed którym stawiał wysokiej miary zadania⁷. Mówił o jego niezwykłej, różnorodnej w swoich przejawach sile⁸, a zarazem siłą tą w praktyce władał i po dziś dzień włada⁹, o wiele lepiej zresztą rozumiany obecnie niż wtedy, kiedy żył. Podkreślał szczególnie ważność myśli i przekazu wartości, ale nie lekceważył też jakości formy. Pisał:

Tchnąć możesz bez litery i bez jej uznania,
 Ale dać nic nie zdołasz: ona rękę skłania,
 Ludy chociaż mniej zdolne, choć płytkie natchnieniem,
 Skoro literze wierne, zgłuszą cię swym cieniem
 (*Rzecz o wolności słowa*, III, s. 605)

Siła Norwidowej „litery” to bogactwo słownictwa, różnorodność gier słownych, oręż ironii¹⁰, a także do niedawna mało zauważana obecność komizmu i humoru¹¹.

⁷ Pisał: „Jakiż? jest bowiem słowa c e l i arcydzieło, / Jeśli nie to? – by ludzkość wszelaką przyjęło, / A dotrzymało Boskość i świeciło astrem, / Złagodzonym wytwornej lampy alabastrem”. (*Rzecz o wolności słowa*, III, s. 590).

⁸ M.in. w *Rzeczy o wolności słowa* pisał: „A kto by mi zaprzeczył doniosłości słowa, / I że nie wstaje przezeń istność narodowa, / Ni stworzyć to parlament, co historia zdolny, / Ten wszystko może umieć i znać – prócz, że wolny!” (III, s. 603).

⁹ Nie znaczy to, żeby wszystkie jego utwory były równie wysoko oceniane, także przez norwidologów uznających go za naszego „czwartego wieszca”. I tak np. Stefan Sawicki w artykule *Norwid w świetle dekonstrukcjonizmu* (w: S. Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid*, 2, Lublin 2007, s. 260–262) stwierdza, że zarzuty niespójności stawiane twórczości Norwida przez Wiesława Rzońcę w jego książce *Norwid poeta pisma* (1995) opierają się wyłącznie na interpretacji niedokończonego poematu *A Dorio ad Phrygium* oraz wierszy *Przeszłość i Cóż*, które prof. Sawicki uważa za słabe utwory Norwida.

¹⁰ Norwidowska ironia jest od dawna przedmiotem zainteresowań norwidologów. Szczególnie ważne prace jej poświęcone to: S. Kołaczkowski, *Ironia Norwida*, „Droga” 1933, nr 11; *Pamięci Cypriana Norwida*, B. Wosiek, *Ironia w liryce Norwida*, „Roczniki Humanistyczne” 1958, tom VI, zeszyt 1; J. Puzynina, *Ironia jako element języka osobniczego* [w:] *Język osobniczy jako przedmiot badań lingwistycznych*, red. J. Brzeziński, Zielona Góra 1988, A. van Nieukerken, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1997; A. Seweryn, *Światłocienie i dysonanse. O Norwidzie i tradycji literackiej*, Lublin 2013, s. 271–304.

¹¹ Od kilku lat problematyką komizmu i humoru w twórczości Norwida zajmuje się Tomasz Korpysz. Zob. np. jego prace: *Komizm językowy w pismach Cypriana*

„BUNTOWNIK”, INDYWIDUALISTA, CZŁOWIEK NOWOCZESNY

Za życia jako artysta i myśliciel niedoceniany i lekceważony, nieustannie, bardzo świadomie przekraczał konwencje swojego czasu, otaczającej go kultury (nazywanej przez niego zawsze *cywilizacją*). Świadczy o tym np. to, co pisał o właściwym według niego stosunku do tak rozumianej cywilizacji:

Aby przeto nie być cywilizacji manekinem ani w retorcji przygotowanym homunkulesem, trzebać przecie z tej cywilizacji zdać sobie sprawę i od rana do wieczora plany jej mieć przytomne. Boć tym tylko sposobem, realności własnej nie mając, trzeźwość obywatelska zyskuje się.

(*O Juliuszu Słowackim*, VI, s. 438)

Aby być człowiekiem ukształconym, dość zdać się na wiarę cywilizacji, którą się napotkało; ażeby być kształcącym się, potrzeba coś z siebie dodać i nie dość już potulnej bierności. Ale żeby być kształcącym, do źródeł wrócić należy.

[...] cywilizacja każda [...] jest względna i żadna z napotkanych nie jest ostatecznym i tryumfalnym ludzkości owocem (tamże, VI, 431–432).

Już w samym posługiwaniu się językiem „nie poddawał się” poeta (jak to określał) „potulnej bierności” i starał się „coś od siebie dodać”, tworząc liczne neologizmy¹² oraz neosemantyzmy, lekceważąc wskazania ówczesnej kultury języka w zakresie ortografii i interpunkcji; sprzeciwiał się normom językowym, broniąc zapożyczeń, wyśmiewając to, co uważał za puryzm językowy (nazywany przez niego *purytanizmem*). Pisał:

Nadmienię tylko moje osobiste przekonanie, że purytanizm-języka *à tout prix* uważam za rzecz śmiertelną. Wołę hellenizmy i latynizmy niż purytanizm słowiański, na którym ażeby się ograniczyć, należałoby pierw z filozofią, z fizjologią, z historią i z polityką zerwać zupełnie, dlatego iż słów ku temu swojskich nie ma. (List do Tomasza Augusta Olizarowskiego, 1863, IX, s. 95).

Norwida. *Zarys problematyki* [w:] *Język pisarzy jako problem lingwistyki*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Warszawa 2009, s. 245–264; *Komizm rymów w pismach Cypriana Norwida* [w:] *Humor. Teorie – praktyka – zastosowania*, vol. 2/1: *Zrozumieć humor*, pod red. S. Dżereń-Głowackiej i A. Kwiatkowskiej, Piotrków Trybunalski 2009, s. 215–226; „Humor” w *pismach Cypriana Norwida* [w:] *Słowo – tekst – interpretacja. Prace Warszawskiego Koła Norwidologicznego*, pod red. T. Korpysza, E. M. Rogowskiej, Warszawa 2014 (w druku).

¹² Oto ich przykłady: *arcypotocznie*, *arcystyl*, *bezcenić*, *bezhonor*, *bystrowzrocki*, *calopiesń*, *dotatkować*, *dwumyślnie*, *kaprolić się*, *mimowzględnie*, *mojżeszyc się*, *nadglowie*, *nadnatura*, *nickolwiek*, *niedolotek*, *niedocennie*, *pojedynkarz*, *współśnić*, *wszchoko*.

Jak historia historią, nie było żadnego języka, który by bez obcowania z drugim dawał żywotne następstwa. (List do Władysława Cichorskiego, 1873, X, s. 16).

W swojej twórczości literackiej poeta znany jest z kolei z przekraczania ówczesnych podziałów genologicznych, z tzw. form poruszonych w literaturze, związanych z charakterystyczną dla niego „wieloperspektywicznością” ujęć¹³, a także z posuniętej dalej, niż to przewidywały ówczesne prądy literackie, uniwersalizacji i parabolizacji treści dramatów, poematów, wierszy. Norwidolodzy tropiący przejawy nowoczesności Norwida jako poety i myśliciela zwracają uwagę na pewną „depersonalizację podmiotu mówiącego” w jego twórczości¹⁴, związaną z powoływaniem się na bliskie mu myślowo autorytety (co zbliża literaturę do nauki!), a także z tworzeniem tzw. poezji dyskusji nieustającej, m.in. poprzez wprowadzanie do wierszy lirycznego *ty*¹⁵ oraz licznych zdań pytajnych¹⁶. Oto fragment wiersza *Tymczasem*, stanowiący przykład takiej dyskusji:

Cóż się już nie wracało,
Odkąd na ten świat patrzę –
Rzeczywistością całą
Jestże entr'acte w teatrze?

Życie – czy zgonu chwilką?
Młodość – czy dniem siwizny?
A Ojczyzna – czy tylko
Jest tragedią-ojczyzny?

(II, 41)

¹³ Są to dwa ważne terminy i pojęcia autorstwa Michała Głowińskiego. Zob. M. Głowiński, *Ciemne alegorie Norwida*, „Pamiętnik Literacki LXXV, 1984, s. 105–114. Bardzo interesującą interpretację „form poruszonych” w dyptyku *Tyrtej – Za kulisami* (z *Prologiem*) zawiera artykuł Grażyny Halkiewicz-Sojak pt. *Liryczne ramy dramatycznego dyptyku Norwida* [w:] *Liryka Cypriana Norwida*, red. P. Chlebowski i W. Toruń, Lublin 2003, s. 257–276.

¹⁴ Zob. S. Rzepczyński, *Norwid i nowoczesność (perspektywa podmiotowości)* [w:] *Jak czytać Norwida? Postawy badawcze, metody, weryfikacje*, red. B. Kuczera-Chachulska i J. Trzcionka, Warszawa 2008, s. 178–179.

¹⁵ Zob. M. Głowiński, *Norwidowska druga osoba* [w:] *O sztuce literackiej. Prace ofiarowane Czesławowi Zgorzelskiemu*, Roczniki Humanistyczne KUL, t. XIX, z. 2, Lublin 1972.

¹⁶ Zob. E. Kasperski, *Problem pytań w twórczości Norwida*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 6; J. Chojak, *Echa nie zadanych pytań czy wyróżnione tematy (o pewnych użyciach Norwidowskiego pytajnika)* [w:] *Studia nad językiem Cypriana Norwida*. Praca zbiorowa pod red. naukową J. Chojak i J. Puzyniny, Warszawa 1990, s. 13–36.

Do przejawów nowoczesności Norwida zaliczana bywa również zmienna dla jego twórczości wielokulturowość¹⁷, która jest ważnym przejawem szerokości zainteresowań Norwida, a także waga, jaką przykładał do dobrej międzyludzkiej komunikacji. Rozumiał ważność dialogu (który chętniej nazywał *rozmową*), ważność także wtedy, kiedy partner był oponentem. W wielu swoich utworach poetyckich, również w prozie publicystycznej i epistolarnej krytykował – czasem bardzo emocjonalnie – brak rozumienia i odzewu na wypowiedzi ważne, mądre¹⁸ czy to przeciętnych słuchaczy (jak w wierszu *Powiedz im, że duch odbrzmiał myśli wiecznej*¹⁹), czy szlachty (do której miał stosunek szczególnie krytyczny²⁰), czy kobiet (jak m.in. w wierszu *Co jej powiedzieć*²¹). Komedia *Auto-da-fé* to utwór mówiący o „śmierci czytelnika”, który nie umie nawiązać dialogu z autorem czytanej książki²². We wstępie do *Zwolona*²³ nazwał poeta pozorne dialogi ludzi nierozumie-

¹⁷ Zob. M. Kuziak, *Poststrukturalizm i Norwid. Wstęp do wstępu* [w:] *Jak czytać Norwida?*..., s. 187.

¹⁸ Pisał m.in.: „Miejcie trochę pokory i wyznajcie, że nie wariat – że nie ciemno piszę, ale wy ciemno czytacie.” List do Jana Koźmiana, VIII, s. 109.

¹⁹ Zob. II, s. 219. Interpretacja w: *Czemu i Jak czytamy Norwida*, praca zbiorowa pod red. J. Chojak i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1991, s. 85–105.

²⁰ W wielu swoich wypowiedziach Norwid piętnował (często z humorem) ograniczoną umysłowość i głupotę polskiej szlachty; np.: „szlachcice, chciwe anegdot i pierzchliwie w ogólnych poczuciach-Rz[eczy]p[ospo]litych, wołają: //«to mi Mościumbdzieju styl, to mi pisarz – leje a leje mi sam, a ja siedzę, i fajkę palę, i czytam Mościumbdziejum!» (List do J.B. Zaleskiego z 1867 r., IX, s. 292). – „Szlachcicowi jednemu w Muzeum-Cluny, gdy okazałem, że «cholewa» jest to pończosze buta długie, za kolano sięgające, zwane (*à haute-levée*), przez elizję: cholewy – [...] i kiedy dodałem, że toż jest z chomontami (*la haute monture*)... roześmiał się bardzo szeroko murzyńskim śmiechem [...]. Z tej to przyczyny, oprócz zwykłych szpargałków tła pressy, nie istotnie interesującego pisać nie można dla niewracających rękopismów wydawnictw” (List do L. Rettla, 1882, X, s. 168–169).

²¹ Zob. II, s. 190. Interpretacja w: *Czemu i Jak czytamy Norwida*..., s. 65–104.

²² Oto słowa Protazego, głównego bohatera tej dziwnej „komedii”: „Mówią, iż druk, na kształt gromu / Pędząc, zażęga, światło roznosi... druk?...może!... / Ale czytelnik, książkę przyniósłszy do domu, / kładzie się z nią w fotelu, kładzie się na łożo, / Stosownym nożem kartek przecina niewiele, / Śledząc, do ila autor też same ma cele? / I jeśli myśli własne znalazł, to szczęśliwy: / I tylko własnych szuka mniemań ... skąd wynika, / Że to jest także pisarz, lecz pisarz leniwy / I wyręczony ... słowem, nie ma czytelnika! [...] Inny za to swych nie zna celów ni kierunku, / I tylko czyta, usta schylając ku kartom, / Jak gdy z pełnego dzbana próbuje kto trunku, / Łzom, jak śmiechowi rad jest – a jako łzom, żartom. / Temu, że nie ma celów, bezdeń się otwiera, [...] Obadwa ... umarli ... ratunku!” (IV, s. 291).

²³ W wierszowanym *Wstępie do Zwolona* czytamy: „Różno-głosego dotąd monologu / Na żadnej jeszcze scenie nie widziano, / A przeto staję z objaśnieniem w proggu /

jących się nawzajem, charakterystyczne dla tego dramatu, *monologiem różnogłosym*. Z drugiej strony poeta zdawał sobie sprawę z istnienia nietatwych dla człowieka sytuacji widzenia w sobie dwóch różnych podmiotów, ujawniających się czasem w pozornych monologach, stanowiących w rzeczywistości zapisy wewnętrznych dialogów. W liście do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej z 1862 roku poeta pisał:

[...] mam w naturze, iż każde zjawisko napotkane przypomina mi zaraz odpowiednią mu sprzeczność, i ta ironia jest duchowi mojemu tak jako Mefistofeles Faustowi towarzysząca. Każdą rzecz piękną skoro spotkam, przypomina mi się zaraz szkaradność jej przeciwna – i odwrotnie. Zali to Czyściec jest albo Piekła zawianie? – nie wiem”. (IX, s. 61)

NAUCZYCIEL „ŻYCIA NA SERIO”

Wśród neologizmów Norwida znajduje się jeden rzadko spotykany: gramatyczny. Chodzi o słowo *serio*, które prócz normalnych użyć w funkcjach przysłówka i przymiotnika ponad 30 razy pojawia się jako rzeczownik, w znaczeniu ‘poważnych spraw lub poważnego zachowania, w tym poważnego wypowiedania się ludzkiego’. Jest to jedno z słów kluczy służących Norwidowi do zabierania głosu na tematy szczególnie dla niego ważne. Bo według niego:

[...] ilekroć się inicjatywy nie uzna, tylekroć żadne przedsięwzięcie ciągu mieć nie może i odpowiedzialność znika. A gdzie nie ma ciągu i odpowiedzialności, tam nie ma serio – a gdzie nie ma serio, tam jest nieszczęście. (List do Józefa Bohdana Zaleskiego, IX, s. 395).

W eseju *Znicestwienie narodu* autor pisze:

[...] gdyby tragedia była serio, tedy miałaby tylko sam ciąg i rozwój (albowiem serio jest to właśnie sam ciąg i rozwój [...])

Ani tragedia, ani komedia nie stanowią wcale żywiołów serio – te [tj. żywioły serio] nie wrażeń, lecz sumienia dotyczą [...]. (VII, s. 90).

Jak widać, postulowane przez poetę serio wiąże się z kolejnym nie mniej ważnym dla niego pojęciem ciągu, obejmującym należące do przeszłości momenty zbiorowych lub jednostkowych ludzkich

I przepowiadam rzeczy, jak się staną. / I głoszę – wszystkim – o tej awanturze / Na dyalogu zmienioną ruchomość, / Gdzie huczeć będą, jak przelotne burze, / Lud, urzędnicy, dwór i Król Jegomość. / A wszystko słowem prędkim – bo pisano / Przy łunach, które tu i owdzie błysły: [...] Jakoż – nie dramat serc i głosów wielu, [...] Ni monologu jest to czarna grota, / Gdzie myśl jak Kain brnie lub Iskariota: / Lecz raczej (ucha niech to nie skaléczy) / Tłum pustek – ciszy wrzawa samotniczej.” (IV, s. 31–32).

zachowań godnych uznania z punktu widzenia moralności. Człowiek traktujący życie na serio powinien się poczuwać zdaniem Norwida do stawiania się kolejnym ogniwem tak pojętego ciągu historii swego narodu. To każe mu słuchać głosu sumienia²⁴, a tym samym być na różne sposoby aktywnym w służbie człowieka i społeczności. Ważnym przejawem aktywności jest stosunek człowieka do wartości: nie tylko ich realizowanie, ale także ich zdecydowany wybór: akceptacja lub odrzucanie. Władysław Stróżewski w eseju *O pojęciu patriotyzmu* pisze:

[...] ojczyzna – przynajmniej w sensie przestrzeni dana jest wraz z urodzeniem w sposób naturalny. [...] A jednak okazuje się, że ojczyzna jest także przedmiotem wyboru. Tylko dlatego może być przedmiotem miłości i odpowiedzialności. [...] Wartość ojczyzny domaga się nieustannej akceptacji, ciągłego wybierania na nowo. Tak samo jak każda autentyczna wartość i każda związana z nią droga²⁵.

Z negatywnie ocenianym brakiem aktywności, biernością, łącząc Norwid indyferentyzm i obojętność. Ostre potępienie bierności widzów walk gladiatorów pada z ust Spartakusa:

Siedliście, głazy, w głazów kole,
Aż mchu porośnię na was sierć:
[...]
– Siedliście, głazy, w głazów kole,
Całe już życie wasze – śmierć!
(I, s. 286)

W roli synonimu cenionej przez Norwida *aktywności* pojawia się też w jego twórczości *życie*. W *Odpowiedzi krytykom „Listów o emigracji”* poeta pisze:

„Życie – jest to przytomność [tj. żywe uczestniczenie w tym, co się w danym środowisku dzieje], a przytomność – obecność, a obecność jest jawność, z której rośnie sumienie, więc moc, więc krzepkość wielo-woli...” (1849, VII, s. 39).

Tak rozumiana *aktywność* stanowi o przewadze obowiązków²⁶ nad prawami w spojrzeniu Norwida na życie człowieka.

²⁴ Oto poświęcone sumieniu słowa Wiesława w *Promethidionie*: „[...] nie wiem, za co słowo to: sumienie./ Miałby dotyczyć kto z was ostracyzmem... / I owszem, toć jest urzeczywistnienie / Najdoskonalsze, i może jedyne, / I owszem, brylant to jest, który wagą / Przecieką, prując powierzchowną glinę, / I owszem – prawda to, z swą piersią nagą!” (III, s. 452).

²⁵ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 298–299.

²⁶ Jednym z tych ważnych obowiązków jest dbanie o Ojczyznę [...], a szczególnie „uprawianie” jej wolności:

NORWIDOWSKI CZŁOWIEK; JEGO MORALNOŚĆ I WIARA

Serio, ciąg, sumienie i obowiązek wprowadzają nas do kręgu moralności, która stanowi dla poety jeden z najważniejszych problemów życia jednostek i zbiorowości. Wszystko zaczyna się od człowieka²⁷, jego osobowość jest kluczowa dla jego własnego losu, ale też z kolei osobowości poszczególnych jednostek decydują o tym, jak kształtują się losy narodów i całej ludzkości. Norwid zdaje sobie sprawę ze złożoności problemów moralnych we współczesnym mu świecie. Pisze, dając wyraz swoim wątpliwościom:

Chrześcijańska moralność pozostała na stanowisku swoim pierwszym... a tymczasem społeczność chrześcijańska i cywilizacja dodały: I. i konieczność bogactwa i zbogacania się; bogactwo II. przemysł-ostentację; III. gwałty przyspieszeń mechanicznych i komunikacyjnych; IV. jawność etc., etc., etc. Skoro zaś objęło się tyle żywiołów pierwotnemu ustrojowi chrześcijańskiego ciała obcych, MORALNOŚĆ... czy stosownie rozszerzyła się?? Czy w moralność-społeczną ona rozrosła się? (List do A. Cieszkowskiego, 1871, IX, s. 478).

Poeta zwraca uwagę na ważność pracy człowieka ukierunkowanej na dojrzwienie własne i dojrzwienie innych, na kształtowanie sumień²⁸ i charakterów; na to np., czy jednostki i zbiorowości będą rozumiały

²⁷ Szczególnie warte przypomnienia spośród definicji i fraz poetyckich dotyczących człowieka (zebranych w pracy Tomasza Korpysza pt. *Definicje poetyckie Norwida*, Lublin 2009) są – charakterystyczne dla Norwida – antynomiczne; np. quasi-definicja z wiersza *Deotymie. Odpowiedź*: „Pani raczyłaś wspomnieć mnie: człowieka, / Pył marny i rzecz-Bożą” (I, s. 287) i fraza ze wstępu do *Rzeczy o wolności słowa*: „Nie inaczej z Człowiekiem: gdy nań kto poziera, / Jak on jest, i purpurę mu królewską zdziera, / Oglądając go lichym od stopy do powiek, / Jak pyłu garść rwanego wiatrem... / ...cóż... tam... człowiek?! / Ale pył ów, odniesion harmonii stworzenia, / Kiedy atomem swoim w gwiazdę się zamienia, / I wielka rzecz stąd rośnie: co godzina, co wiek, / Co Era – to mówimy wtedy: / ...oto Człowiek!” (III, s. 564).

²⁸ Pisze: „już wcale zapomnieli, / Że są śmiertelni, nie żadni anieli, / I że nie tylko obuwie, odzienie / Lub drogi-bite kształcą się ustawnie, / Lecz że się przecież kształci i Sumienie – / Jak wszystko!... (choć dziś to brzmi zabawnie)... (*Diennik warszawski*, 1865, I, s. 391). Ale też:

„Nie ma mienia bez sumienia:
Na każdej zagrodzie
Ciężą długi uprawienia
Wolności w narodzie.”

– jak czytamy w *Pieśni społecznej cztery stron*. (III, s. 352).

istotność prawdy²⁹, przede wszystkim w jej sensie etycznym, czy będą właściwie reagować na jej przeciwieństwa, w postaci zagrażającego człowiekowi i społeczeństwu fałszu, kłamstwa³⁰; czy będą też rozumiały ważność prawdy w sensie epistemicznym, prawdy po części opartej na wiedzy, po części – w jej sensie transcendentnym – na wierze, o treści nie w pełni jasnej, „przybliżonej” (ale umacnianej przesłaniem Ewangelii i siłą intuicji). Ważne słowa Norwida dotyczące naszych możliwości poznawczych padają w eseju *Milczenie*:

„Zaś co do działania przez przybliżenie (*approximative*), te – wydawa mi się być najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego. Nie wiem, zaprawdę, czyli jest jaka forma działalności umysłowej odpowiedniejsza położeniu naszemu, jak przybliżenie! Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale uobłądniającym poglądy nasze. [...]można by nawet rzec, iż działanie przez przybliżenie nie jest dla nas przypadkiem, lecz podbitym sobie warunkiem (VI, s. 226–227).

Poecie zależy na chrześcijaństwie otwartym³¹, wyraźnie ekumenicznym – wyrazem tego jest m.in. wiersz *Do emira Abd el Kadera w Damaszku*, w którym czytamy:

²⁹ W liście do Marii Trębickiej z 1853 r. poeta tak pisze o ważności, a zarazem złożoności prawdy:

„Prawda nie jest nigdy tu w całości swojej objęta wiedzą i myślą albo samym uczuciem – prawda jednak nie-cała nie jest prawdą i dlatego tu, to jest na tym planecie, prawda tylko myślą, uczuciem i życiem razem może być objęta – stąd dla samej prawdy trzeba momentu materialnego”. (VIII, s. 196).

³⁰ Poeta w *Rzeczy o wolności słowa* zakłamaniu, które nazywa *serio-falszywym*, i jego oddziaływaniu na społeczeństwo poświęca taką oto metaforę poetycką:

[...] gdy byłem w Neptuno, gdzie łaźnie Nerona

Wyplukuje z wiszarów fala zapieniona,

Bijąc w takt nieustannie, i z wielkim spokojem

Obląmuje mozaiki, i ciska jak swoim

Różnobarwnymi głazy – i ciągle je ślini

Pianą – i zaokrągla, i równymi czyni...

[...]

O! pomyśliłem wtedy, że fałszywe-serio

Ruchem tych fal, że kolor morza jest liberią,

I że to społeczeństwo jakieś niewolnicze

Bawi się tu – więc czyni, co się jego tycze [...] (III, s. 598).

³¹ Oto jeden z licznych przykładów tej „po Norwidowemu” rozumianej otwartości: „Gdybym kął ziemi miał, postawiłbym gdzie kamienne *pro-Christo*, na którego bazie zapisywałyby się wszystkiego narodu nazwy szlachetnych przyjaciół [...] i NAWET przyznano by mi, że o tym pamiętałem, z tej przyczyny, iż

Współczesnym zacnym oddać cześć,
To jakby cześć Bożej prawicy;
I sercem dobrą przyjąć wieść,
To jakby duch – łonem Dziewicy.

Więc hołd, Emirze, przyjm daleki,
Któryś jak puklerz Boży jest;
Niech lży sieroty, lży kaleki,
Zabłyśną Tobie, jakby chrzest.

(I, s. 326)

Zależy też Norwidowi na chrześcijaństwie w pewnym sensie demokratycznym, dopuszczającym wewnętrzną krytykę sposobu relizacji zasad ewangelicznych przez członków Kościoła³².

Poruszającym przykładem Norwidowej realizacji chrześcijańskiej miłości bliźniego i dbałości o życie społeczne Polaków było tworzenie przez poetę projektów różnego typu stowarzyszeń charytatywnych i instytucji w różny sposób upominających się o „uszanowanie człowieka”, jak to formułował w jednym ze swoich dziesięciu projektów³³. Smutne jest to, że żadna z tych obywatelskich inicjatyw nie została przez społeczność podjęta i zrealizowana.

wdzięczność jest to chrześcijański promień przed chrześcijaństwem przyjsciem już świtający. (*Horacy Delaroché* VI, s. 259).

³² W liście do Augusta Cieszkowskiego z 1850 r. poeta tak pisze o sobie: „[...] gdybym dziś zakonnikiem stał się – jutro herezję zrobiłbym – [...] Kościół, który na Anglię nie przez boleść irlandzką – a na Rosję nie przez boleść polską działa – nie obowiązuje mnie w swej akcji i, o ile jest w tej akcji, zginie za niewiele już czasów, bo apostołstwo nie jest dyplomacją i kuglarstwem, i kabalistyką, ale prorocstwem szczerym”. (VIII, s. 110–111).

³³ Oto wykaz tych Norwidowskich projektów różnorodnej społecznej działalności:

Towarzystwa Przyjaciół Pracy (1850–1851)

Towarzystwo Wstrzemięźliwości w obliczu kar cielesnych (1862) – dotyczyło także powstrzymywania ludu wobec wódki

Szpital dla rannych Polaków i Rosjan (1863)

Kongres, który oceniałby postępowanie wobec pobitych (1863)

Towarzystwo Syberyjskie (1866; służące dokumentacji cierpień Polaków na przestrzeni od Morza Białego do Czarnego)

Publiczne postulaty Norwida (1873): 1. centralizacja w naturalnych jej granicach (ponadpartyjna reprezentacja wychodźstwa), 2. stworzenie banku pożyczalnego dla pracujących, 3. stworzenie dziennika na potrzebach społecznych uzasadnionego

Towarzystwo Uszanowania Człowieka (1875)

Towarzystwo Biblijno-Artystyczne (1879; miało na celu stworzenie artystycznie ilustrowanej Biblii).

O ZADANIACH SZTUKI, SZCZEGÓLNIIE POEZJI I WŁAŚCIWYM DO NICH STOSUNKU

W przedmowie do *Promethidiona* Norwid tak zapowiada główną zawartość poematu:

W dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno,

W drugim o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę.

W obydwóch dialogach – o zyskanie uznania potrzeby i powagi jak najżywotniejszej i jak najrozciąglejszej dla tego, co Sztuką się nazywa [...]. (III, s.429).

O szczytnych zadaniach sztuki w życiu narodu pisze poeta w wierszowanym wstępie do *Promethidiona*:

O! sztuko – Wiecznej tęczo Jeruzalem,
Tyś jest przymierza łukiem – po potopach
Historii – tobie gdy ofiary palem,
Wraz się jagnięta pasą na okopach...

Ty – wtedy skrzydła roztaczasz złoczone,
W świątyni Pańskiej oknach, szyb kolorem,
Jakby litanie cicho skrysztalone,
Co na Aniołów czekają wieczorem.

Tak jesteś – czasu ciszy; czasu burzy
Ty się zamieniasz w ton – czekasz w trybunie,
Aż się sumienie kształtem wymarmurzy,
Podniesie czoło – i fałsz w proch aż runie!

Tak jesteś – czasu burzy; czasu gromu
Tyś bohaterstwa bezwiednym rumieńcem,
Z orłami hufce prowadzisz do domu
I nad grobowcem, biała, stajesz z wieńcem...
(III, s. 427–428)

Szczególnie istotną dla Norwida dziedziną sztuki jest oczywiście poezja, jej poświęca on najwięcej swoich wypowiedzi, zarówno poetyckich, jak i prozatorskich. Przede wszystkim należy przypomnieć jego pod koniec życia wypowiedziane słowa z wiersza *Do Bronisława Z.*³⁴:

„Co piszę?” – mnie pytałeś; oto list ten piszę do Ciebie –
Zaś nie powiedz, iż drobną szlę Ci dań – tylko poezję!
Tę, która bez złota uboga jest – lecz złoto bez niej,
Powiadam Ci, zaprawdę jest nędzą-nędz...

³⁴ Tj. do Bronisława Zaleskiego, najbliższego w tym czasie przyjaciela Norwida.

Zniknie i przepelźnie³⁵ obfitość rozmaita,
 Skarby i siły przewieją, ogóły całe zadrzą,
 Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie,
 Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic...
 Umiejętność nawet bez dwóch onych zblednieje w papier,
 Tak niebłahą są dwójcą te siostry dwie!

(II, s. 238)

Pięć końcowych, ogólnie znanych wersów tej strofy – to myśli mogące dziwić uznaniem dobroci i poezji za najważniejsze wartości tych wszystkich, którzy słabo znają poglądy Norwida i na poezję, i na dobroć, a sami jako istotnej wartości nie traktują zwłaszcza pierwszej z nich. Mogą też budzić sprzeciw tych, którzy stawiają na naukę jako główną dźwignię postępu. Ale na pewno myśli te warte są głębszej refleksji...

Mniej znane są słowa – także dla wielu kontrowersyjne – o tym, że złoto bez poezji „naprawdę jest nędzą z nędzą”. Jest to niewątpliwie przesadne określenie, ale jednocześnie przejaw tego, jak wysoko ocenił Norwid poezję. Taka ocena wiązała się z przymiotami, jakie poeta „prawdziwej poezji” przypisywał.

Zarówno wstęp do *Vade-mecum*, jak i liczne uzupełniające go uwagi, rozsiane po całej twórczości Norwida, zawierają szereg postulatów wobec „nowej epoki poezji”, którą poeta chciał zapoczątkować swoim cyklem wierszy o znamienym tytule, tłumaczącym się jako „Pójdź ze mną”³⁶. Jego zdaniem należałoby ograniczyć malarską opisowość „pieśni natury”, charakterystyczną dla części poezji romantycznej (co sam czynił w wierszach swojego przełomowego cyklu – i nie tylko w nich), ograniczyć też tematykę związaną z fantazją i marzeniami, przejść do „pieśni historii”, a tym samym skupić się na problemach dla wszystkich ważnych, należących do ludzkiej rzeczywistości, na prawdzie o niej. Negatywną ocenę poezji natury, chcącej zagłuszyć „grom prawdy walnej” można znaleźć w ironicznym fragmencie wiersza *Rymy dorywcze*:

Niech dziwo-włose Partenopy³⁷
 I rozkoszne małe dziewczeczki

³⁵ Tj. ‘przestanie istnieć, zginie’.

³⁶ Można przypuszczać, że słowa *Vade-mecum* nie tylko zachęcają do pójścia za myślą autora, ale też nawiązują do legendarnego spotkania św. Piotra z Chrystusem u wrót Rzymu.

³⁷ *Parthenope* gr. ‘dziewicza’ – pierwotna nazwa Neapolu (jako kolonii greckiej). Neapol bardzo wcześnie stał się znany jako miejsce zabaw, (ludowej) muzyki,

Pod swoje pływające stopy
Zgarniają muszle i kwiateczki;

Niech rym cenią, ile on chwalny?!
Ile wiejący błogą wonią...
By zagłuszyć grom prawdy walnej³⁸,
Niech w dzwoneczki fiołków dzwonią
(II, s. 227)

„Pieśń a praktyczność – jedno, zaręczone / Jak mąż i dziewczka w obliczu wieczności” – pisał poeta w *Promethidionie* (III, s. 440). Domagał się łączenia tego, co materialne, z tym, co duchowe, a dostrzegał realizację tego postulatu w poezji ludowej, nazywanej przez niego „pieśnią gminną”, poezji, która, jak o tym pisze w wierszu *Kolebka pieśni* „wszczęła się jakby z dna / uspokoionej na skrós głębi” (II, 114).

Mottem do *Rzeczy o wolności słowa* jest charakterystyczna dla Norwida myśl dotycząca tematyki poezji:

Są, którzy uczą, iż dla poezji trzeba przedmiotów, które nie byłyby suche i niewdzięczne... Poezja ta, co ażeby była poezją, potrzebuje przedmiotów niesuchych... i czeka na wdzięczne, nie należy do mojej kompetencji (III, s. 557).

Zgodnie z treścią tego motta, a także zapowiedzią przełomu w polskiej poezji ze wstępu do *Vade-mecum*, pierwszą pieśń *Rzeczy o wolności słowa* kończy poeta po części ironiczną strofą:

Poprzednicy!... poeci! – pisarze wymowni –
Ośpiewali już wszelki wdzięk ojczystej ziemi,
Źródło każde, i brzozę z włosy zielonemi,
Wszelaką stokroć polną, każdy liść stokroci,
Tęczę – rosę – i promień zorzy, co je złoci:
Tak, że mnie nie zostało... jedno mieć na pieczy
Prosty, spólny interes pospolitej... rzeczy³⁹.
(III, s. 566)

Rzecz o wolności słowa wyraźnie realizuje tę i inne, wcześniejsze zapowiedzi poety – poświęcona jest w całości „prawdom walnym” człowieka i społeczności, jest też w dużej części „pieśnią historii”, historii słowa.

tańców. Norwidowe „dziwowłose Partenopy” to zapewne dziewczęta śpiewające znane, wesole neapolitańskie piosenki.

³⁸ Tj.: ‘uniwersalnej; istotnej’.

³⁹ *Pospolita rzecz* oznacza tu zarówno ‘wspólną sprawę’, a właściwie raczej ‘wspólne sprawy, punkty zainteresowań społeczeństwa’, jak też – w domyśle – *Rzeczpospolitą* (Polską).

Swoją „chwilę krytyczną” poezji polskiej łączy też Norwid z brakiem w poezji poprzedników zainteresowania problematyką moralną – tj. tym, co jego zdaniem powinno należeć do obowiązków zarówno jednostek, jak i zbiorowości ludzkich. Czytamy o tym m.in. we wzmiankowanym już wstępie do *Vade-mecum*:

Wielcy i słynni poprzednicy moi, zaiste, że jeżeli nie więcej, niż mogli, dopełnili wszystkiego, co można było. Wszelako: szkoła ta, cechująca się rozjaśnianiem i wyrokowaniem o szerokich historycznych sytuacjach lub o prawach narodu, nie miała zapewne dosyć czasu, aby w utworach jej strona obowiązków, strona moralna, znaczne zajmowała miejsce... W ogóle literatury naszej moralności zbyt szczupłym są zastępem dlatego, że położenie narodu daje więcej folgi głosom o prawa... wołającym niżli zajmującym się obowiązkami (II, s. 9–10).

Tak promowana przez Norwida moralistyka jest w większości jego tekstów, zwłaszcza w ich części literackiej, przekazem bardzo przemyślanym, podawanym w parabolach, dialogach, ustami pozytywnych lub negatywnych bohaterów, często z udziałem ironii, metafor, porównań, paradoksów, puent. Także w moralistyce zawartej w prozie epistolarnej i publicystycznej można znaleźć wiele wypowiedzi zarówno mądrych, jak i świetnie sformułowanych, stanowiących dziś tzw. skrzydlate słowa, często cytowane, jak np. te o ojczyźnie jako zbiorowym obowiązku czy też cierpieniu, które nie ma być gnuśnością, ale walką. Do twórczości samego Norwida stosują się słowa o „prawdziwej poezji” ze wstępu do *Rzeczy o wolności słowa*, poezji, która

była, jest i będzie poniekąd inicjacją: dlatego, że może we dwóch wierszach skreślić całą Epokę, a obraz i pomnik zbliżyć jednym wyrażeniem. Starożytni tę po szczególe⁴⁰ formę wiersza zwali „wierszami złotymi”... (III, s. 560).

WOLNOŚĆ I NIEWOLA W MYŚLI NORWIDA

Bardzo istotne w ogólnym Norwidowym myśleniu o człowieczeństwie jest dostrzeganie wagi tego, czym jest ludzka wolność – i niewola. Wypowiedzi im poświęcone, podobnie jak te, poświęcone prawdzie, ukazują głębię i wielostronność myśli Norwida skupionej na ważnych dla niego słowach. Np.:

Człowiek, ażeby pod otaczającymi go warunkami wolnym był, musi mieć za co żyć i za co umierać. (*Zmartwychwstanie...* (VI, s. 609).

⁴⁰ Tj. ‘szczególną’ (formę wiersza).

Nie mogę tu albowiem zapomnieć wzoru Sokratesa, który obrażenie od kajdan wyłoczone na nodze uważał za treść i za przykład popierający rzecz o bólu i stosunku bólu do życia, panując wyraźnie tym sposobem nad fatalnością położenia, owszem, rosnąc w wolności nie do pokonania pewnej siebie. (*Niewola*, III, s. 366).

Charakterystyczne jest poświęcanie przez poetę uwagi zarówno wartościom pozytywnym (i ich promowanie), jak i ich przeciwieństwu (wraz ze zdecydowanym ich piętnowaniem). Poeta dostrzega przy tym wieloznaczności ich wszystkich, ich uzależnienia przyczynowe, sytuacyjne, kulturowe, ich wpływ nie tylko na życie społeczne, ale także na stany psychiczne jednostek⁴¹.

W mojej wypowiedzi dotyczącej wolności i niewoli z konieczności ograniczę się do zwrócenia uwagi tylko na to, co w myśli Norwida o nich szczególnie uderzające, a zarazem powiązane z fundamentami jego filozofii życiowej: w dużej części Norwidowskich użyć oba te wyrazy odnoszą się do człowieka lub do powiązania wolności indywidualnej z wolnością społeczną czy też narodową. W przypisie do jednego z fragmentów poematu *Niewola* czytamy:

W tym polskim, w tym słowiańskim wolności pojęciu wolność pojedyncza i społeczna (a więc postępek pojedynczy i społeczny) tak się wzajem warują, iż nie można stanowczo rzeczy tych dzielić, nie rozdzieliwszy ciała z duszą, czyli pierwej śmierci nie zadawszy. (III, s. 383).

To, na co poeta szczególnie zwraca uwagę, to związek określanych przez te słowa pojęć z celami, jakie człowiek sobie stawia; w poemacie *Niewola* czytamy: „Bo wolność?... jest to celem przetrwanie / Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!” (1850, III, s. 377), a także: „Niewola – jest to formy postawienie / Na miejsce celu – Oto uciśnienie!” (1850, III, s. 376). Formą w znaczeniu, o którym tu mowa, jest według Norwida wszystko to, co ogranicza lub krępuje człowieka, społeczeństwo i naród w ich podporządkowanym dobru moralnemu życiu, myśleniu, postawach. Ograniczenia te mogą pochodzić z zewnątrz, stanowić różne rodzaje przemocy ludzkiej i instytucjonalnej, ale także po prostu formę językową traktowaną jako ważniejsza od treści. Mogą one stanowić również zniewolenie wewnętrzne człowieka lub całych społeczności, mieć postać nałogu czy też zbytniego ulegania

⁴¹ Całe słownictwo Norwida związane z pojęciami wolności i niewoli z obszernymi komentarzami zawiera 4. zeszyt tematyczny serii (wydawanej przez Pracownię Słownika Języka Norwida), autorstwa Tomasza Korpysza i Jadwigi Puzyniny, pt. *Wolność i niewola w pismach Cypriana Norwida*, Warszawa 1998.

wartościom hedonistycznym⁴², czasem niedorastania do postulowanego przez Norwida heroizmu życiowego. A celem – może być któraś z wysokich wartości duchowych, uzdolniających do przewycięzania różnego rodzaju tak pojętych form. Warty uwagi jest fragment *Quidama*, nawiązujący do pięknej przypowieści ewangelicznej:

Domy na piasku lekkim budowane
 Powodzi pluskiem odjęte są oku;
 Tylko gdzie skała podtrzymuje ścianę,
 Nad mętnej fali trwają szaleństwami.
 Podobnież z ludźmi i społeczeństwami!
 (1857, III, s. 204).

Jednakże obok troski o wolność jednostki, społeczeństwa, narodu są też w pismach Norwida wypowiedzi ukazujące tragiczne konsekwencje ich poddawania się zniewoleniu⁴³, a także niewłaściwego rozumienia tego, czym jest wolność⁴⁴.

WAŻNE MYŚLI NORWIDA O NARODZIE, PAŃSTWIE I HISTORII

Dla Norwida bardzo charakterystyczny jest w różny sposób przejawiający się socjocentryzm, postawa i dziś tak bardzo pożądana. Znajduje ona wyraz m.in. w bardzo pozytywnie nacechowanym pojęciu narodu,

⁴² Warto przypomnieć w związku z tym rodzajem Norwidowego „zniewolenia” dwie strofy wiersza *Syberie*:

Pod-biegunowi! na dziejów-odłogu,
 Gdzie całe dnie,
 Niebo się zdaje przypominać Bogu:
 „Zimno i mnie!...”

Wróćcież kiedy? – i którzy? i jacy?
 Z śmiertelnych prób,
 W drugą Syberię: pieniędzy i pracy,
 Gdzie wolnym – grób!

(II, s. 58)

⁴³ Mocne słowa dotyczące ludzkiego zniewolenia zawiera fragment *Rzeczy o wolności słowa*: „I spomniałem to Serio-fałszywe – okrutne! / Gdy ludzie prawdę widząc, czężą kłamstwo wierutne; / Niewolniki tych, którzy dzierżą, i zgnębionych, / Stworzyć nic nie śmiejący, pyły form stworzonych, / Służebni zawsze – zawsze żadni – czy ich słowo / Przeczy? lub twierdzi, równie krągłe jednakowo”. (*Rzecz...* III, s. 599).

⁴⁴ Norwid pisze: „Wiek [XVIII] w materialnej wiedzy biegły, obcy całości moralnej. [...] umiejętność s-pyszniła wraca do błędów azjackich – pojęcie wolności dzikie i bezcałe.” (*Notatki z historii*, VII, s. 356).

stanowiącego w myśli Norwida organiczną całość, obejmującą również przeszłość historyczną, w pojęciu utożsamianym z ojczyzną jako „moralnym zjednoczeniem.” Warte dłuższego cytatu są piękne słowa o narodzie i ojczyźnie należące do przemówienia poety wygłoszonego na jubileuszu powstania listopadowego w Brukseli, w r. 1846:

[...] Naród – Ziolkowie! – jest to najstarszy po Kościele obywatel na świecie: ramiona jego kolosalne jako dęby litewskie, a czoło jego w chmurze ognia – wszystkie dziadów pancerze są jako łuszczyki zbroi jego, tak szerokie ma piersi!... A każde prawe serce polskie jest jednym pulsu uderzeniem tej zbiorowej osoby. Głosem tego Narodu jest harmonia ojczysta, mieczem – jedność i zgoda, celem – prawda. On idzie przez krew, popiół, przez rozczarowanie i przez słowo – przez milczenie pokory i to, co Dzisiaj się nazywa.

[...] Bo Ojczyzna – Ziolkowie – jest to moralne zjednoczenie, bez którego partij nawet nie ma, bez którego partie są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów.

[...] Rodacy! Nikt zapewne temu uczuciu ojczystości tak wiele krwi i potu, i też tak wiele nie poświęcił, jako nasze pradziady. W tej to skarbonce ich domowej wiele się już grosza uzbierało – czyliż przeto ją rozbić o pierwszy lepszy sprzęt niepolski dla wykwintności kształtów jego? (VII, s. 7–8).

Słowa te były w guncie rzeczy także dla współczesności Norwida bardziej piękną idealizacją i postulatami niż opisem stanu faktycznego, zachowują one jednak i na dziś i swoje piękno, i swoją wagę postulatyczną dla obywateli-patriotów oraz tych, których rozwój duchowy ku (oświeconemu) patriotyzmowi zmierza⁴⁵.

Ważne jako polemiczne wobec współczesnego nacjonalizmu są wypowiedzi poety podkreślające istnienie w każdym narodzie elementów nie tylko różniących, ale też łączących go (i to w jego części opiswanej przez poetę jako *górna*) z innymi narodami⁴⁶.

Prof. Stefan Sawicki w ważnym artykule pt. *Norwid – od strony prawników* pisze:

Żarliwa polskość Norwida, chłuszcząca równocześnie każdy zwyrodniały patriotyzm, każdy przejaw zaściankowości narodowej, postulująca kulturę, która byłaby syntezą rodzimych osiągnięć i europejskich tradycji, może dziś przekonywać tych, którzy rozumiejąc wartość powstającej wspólnoty europejskiej, dbają o to, aby w jej ramach

⁴⁵ Szerzej na ten temat zob. np. Ks. A. Dunajski, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996.

⁴⁶ W *Zniczeniu narodu* czytamy: „[...] jeżeli powiedziało się, iż naród składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy, to powiedziało się zarazem, iż ta połączalności siła nie jest wcale żadnym ustępstwem, a tym mniej uszczerbkiem, ale owszem przymiotem zupełności charakteru i własnością dodatnią”. (VII, s. 86).

ocalić narodową odrębność. Ten europejski horyzont, również zresztą krytycznie oceniany, poszerza poeta stale o ogólnoludzki wymiar. [...]Warto o tym pamiętać, wydaje się bowiem, że Norwid – jak żaden inny polski pisarz – mógłby być patronem naszej obecności w Europie i świecie⁴⁷.

Norwidowskie negatywne oceny państwa tłumaczą się porozbiorową sytuacją Polski, której przyszło poecie doświadczać. Jednocześnie jednak zdaje on sobie sprawę z potrzeby nadawania przez państwo narodowi bytu politycznego, postulując przy tym, by władze państwowe były kształtowane zgodnie z wolą narodu, a nie byt narodu zgodnie z wolą tych władz (spośród których szczególnym jego zainteresowaniem cieszy się parlament).

W poświęconym parlamentowi fragmencie *Przyczynku do Rzeczy o wolności słowa* czytamy: „Tylko Bóg i parlamentarny system Europę dzisiejszą ocalić potrafią od upadku w anty-cywilizacyjny kataklizm” (VII, s. 84).

Wysoka ocena misji „słowa parlamentarnego” wiąże się zarazem z (jakże dziś aktualnymi!) wątpliwościami Norwida co do jego (m.in.) jakości. W *Rzeczy o wolności słowa* poeta pisze

Cóż słowo to parlamentarne
Spełnić ma... wielkie słowo – społecznie-ofiarne,
Trwające jak świątynia niewidzialna w tłumie;
Co? brak jemu, gdy Ludzkość się już łączyć umie
I mogłaby nieledwie chórem zabrzmieć tkliwie:
Prawda!... ależ czy umie RÓŻNIC się godziwie?
(III, s. 589–590).

A w wykładach *O Juliuszu Słowackim* czytamy:

Żaden rzymski patrycjusz nie napisał dwunastu tomów o patriotyzmie, bo to jest rzecz nieprzyzwoita. Rozgadaniem albowiem takim można ucodziennić i na bok usunąć nie tylko przyjaźń, miłość, ale same nawet słowa wolność i ojczyzna... I nie tylko, mówię, prawdy Boże można usunąć za kulisy, ale i sejm, gdy się w dystrybucji i formach słowa uprzywatni, można odesłać do domów [...] Nie o obskurantyzmie ja tu mówię, ale o onkcji⁴⁸, która jest nerwem prawdy i bez której prawda nie może żyć. (VI, s. 428).

Wiele uwagi poświęca Norwid historii. O tym, jaki historia ma przebieg, decyduje, jak powiada, „człowieczość”. Pisze m.in.:

⁴⁷ Zob.: *Norwid bezdomny. W 180 rocznicę urodzin poety*, red. J Kopeński, Warszawa 2002, s. 32–33.

⁴⁸ *Onkcja* to galicyzm Norwida, tu w znaczeniu ‘powagi w traktowaniu tego, o czym się mówi’.

Przedwieczny wszędzie jest – dlaczegoż nie miałby być w historii? Owóż jest On w historii przez człowieka, tak jak w historii każdego człowieka jest przez siebie, przez Boga-człowieka – przez Chrystusa. [...] Bo Przedwieczny w człowieku przez się działa, ale w historii przez człowieczość (*Listy o emigracji*, VII 28).

Historia powinna wiązać się ze stałym postępowaniem w sferze moralności, poetę martwią czasy застоju, czasy „bezhistoryczne”. Ważnym dla Norwida pojęciem, jest *ciąg* w znaczeniu trwania lub pojawiania się w teraźniejszości nawiązujących do przeszłości postaw i czynów, pozytywnych z punktu widzenia moralności społecznej⁴⁹.

Jakość zapisu historii uzależnia poeta od wiedzy i sumienia historyka. Domaga się przy tym (m.in. w wierszu *Historyk*) ukazywania przeżyć poszczególnych ludzi, zainteresowania „historią ukrytą”, zindywidualizowaną. Pisze:

Wiele jest – gdy kto pomierzył stary cmentarz
Albo i genealogiczny-dąb;
Wiele – jeśli inwentarz
Skreślił – zajrzał Epokom w głąb
I upostaciował opis...

*

Ale – jeśli on w starca, w męża, w kobietę
Powrócił strach ów, z jakim dziad ich drżał,
Patrząc na pierwszego kometę,
Gdy po pierwszy raz nad globem stał:
..... to – Dziejopis!
(*Historyk*, II, s. 134)

Temu Norwidowemu dziejopisarstwu odpowiada – bardziej niż współczesna amerykańska psychohistoria⁵⁰ – nasze dzisiejsze zainteresowanie pamiętnikarstwem i biografizmem, zwłaszcza w stosunku do bliskich czasowo obszarów historii.

⁴⁹ W liście do Józefa B. Zaleskiego z 1869 r. poeta pisze: „Do dziś ludzkość zna dwa tylko sposoby trwania historycznego: jeden przez NATURALNĄ następliwłość pokoleń [...], drugi przez uszanowanie NADNATURALNE ogółu i ciągu. Do pierwszego mam wstręt i tylko koniecznie i pokornie go przyjmuję – zdaje mi się zarówno dzikim właściwy”. (Słowo *ogół*, towarzyszące w tej wypowiedzi *ciągowi* oznacza ‘całość’ – zob. s. 28–29).

⁵⁰ Mało znana w Europie psychohistoria amerykańska, początkowo silnie związana z psychoanalizą, obecnie wyraźniej interdyscyplinarna, koncentruje się bardziej na zjawiskach masowych niż na indywidualnych bibliografiach. Zob. *Psyche i Klio. Historia w oczach psychohistoryków*. Wybór, przekład i wstęp Tomasz Pawelec, Lublin 2002.

NORWIDOWSKI ROZUM W SŁUŻBIE WARTOŚCI

Jest rzeczą ogólnie znaną, że Norwid był konserwatystą i patriotą. Natomiast może nie dość znaną, że domagał się konserwatyizmu oświeconego i patriotyzmu dobrze zorganizowanego – te dopiero stanowiły dla niego pozytywne całości. Poeta pisze:

[...] można poważnie naród z własną przeszłością jego i można go przeciw tradycji obrócić za pomocą nieoświeconego lub źle i niewystarczająco oświeconego konserwatyizmu, który ma osobny dar obmierzenia tradycyjnych zabytków!...

Konserwatyizm oświecony, jak na przykład w Anglii, ma moc utrzymania nawet śmiesznej i niestarożytnej tradycji, [...], gdy tymczasem nieoświecony konserwatyizm najpiękniejszych i najstosowniejszych nieraz zabytków przeszłości dochować i w życiu utrzymać nie ma siły! Przyczyna tego leży w tym, iż oświecony konserwatyizm podejmuje z przeszłości tradycyjnej to pogłównie, co postępowym lub nasiennym w ziarno postępowe leżało w historii, i sposobem tym legalizuje i miarkuje pochod naprzód, a otacza szacunkiem źródła w przeszłości. Gdy tymczasem nieoświecony konserwatyizm, nie roztrząsając, co pogłównie z przeszłości cenić? – całą naraza na pogardę.

Można więc narodowi i to odjąć, i można przez nieoświecony i nieoświecany konserwatyizm obmierzyć mu własną jego przeszłość. (*Znicestwienie narodu*, VII, s. 91).

W centrum jego uwagi była, obok istotnych idei, praktyka życiowa, a tym samym aktywne realizowanie wyznawanych wartości. W *O idei reprezentacji* czytamy:

Ale komu się zdaje, że upracowanie się nad tym, co się godzi, nie jest równoważnym trudem temu upracowaniu, które podejmuje się w kierunkach praktycznych: to jest, czego dokazać, dopiąć i co zyskać faktycznie można – ale kto by tak istotę świętą człowieka rozdzielwszy myślił, iż w dziewiętnastym Chrześcijaństwa wieku tak rozłamanym narzędziem coś dopełni, taki nie następstwami działań swoich sprawować będzie, ale owszem coraz się więcej od następstw uzależni. I stanowisko jego naprzód, a następnie i całej czynności sprawa nie-godziwą musi się okazać. (VII, s. 54).

Poeta chciał, by ta praktyczna realizacja wartości była podporządkowana wierze, ale wierze rozumnej⁵¹. Jak w całym swoim myśleniu o świecie i jego problemach, tak też w podejściu do rozumu nie był

⁵¹ W liście do Joanny Kuczyńskiej z 1867 roku Norwid pisał: „Słusznie Pani utrzymuje, że u nas i same Chrześcijaństwo jest na stanowisku entuzjazmu i mazurka. Niestety: Rozum uprzedza prawdziwą wiarę – zawsze – zawsze. Jest to teologiczny i historyczny pewnik. Któż? wiarę miał wyższą i doskonalszą od Matki Zbawiciela... a przecież cóż? rzekła Aniołowi – czyliż nie zapytała się, wedle rozumu ludzkiego, jakże to być może?”. (IX, s. 319).

z kolei naiwny i jednostronny. Nie operował modnym dziś terminem *rozum instrumentalny*, ale podobnie jak nasi współcześni humaniści dostrzegał tę jego instrumentalność, możliwość służenia zarówno dobru, jak i złu – a także jego ograniczoność⁵². Cenił rozum służący dobru i prawdzie. Pisał m.in.:

Są takie prawdy (a to są wszystko prawdy zasadnicze), których nie można zanościć ludziom i dawać prawdę nie dając siebie samych w pewnej części [...] Każdy, kto sprzedaje [...] rozum swój nie dodając do tego osoby swojej – knowa zdradę prawdy, bo [...] prawda nie jest tylko wiedzą, ale i życiem razem. (List do Mikołaja Kamińskiego z r. 1858 lub 1859, VIII, s. 369).

Oświecony i zorganizowany patriotyzm wiązał Norwid z pracą, ale pracą twórczą, „z potem czoła”, z czynami poprzedzonymi intensywnym wysiłkiem myślowym. Językiem poetyckim pisał o pracy tak:

„Pracować musisz” – głos ogromny woła –
 Nie z potem dłoni lub twojego grzbietu
 (Iż prac-początek, doprawdy, że nie tu),
 Pracować musisz z potem twego czoła!
 Bądź sobie, jak tam chcesz? – realnym człekiem:
 Nic nie poradzisz!... każde twoje dzieło,
 Choćby się z trudów herkulejskich wszczęło,
 Niedopełnionem będzie i kalekiem...
 Pokąd pojęcia-pracy korzeń jeden
 Nie trwa? – dopóty wszystkie tracą zgoła;
 Głos grzmi nad tobą: „Postradałeś Eden!”
 Grzmi dookoła: „Pracuj! z potem czoła!”

(*Prac-czoło*, II, s. 91)

To ta, właściwie zaplanowana praca ma jego zdaniem służyć postępowi w życiu społecznym, nie jakiegokolwiek rewolucje. Pracy nadawał wysoką rangę – także religijną, odkupicielską – jednocześnie jednak, zgodnie ze swoim wielostronnym postrzeganiem rzeczywistości, widział ją też w otaczającym go świecie jako „Syberię pieniędzy i pracy, / Gdzie wolnym – grób!” (por. przypis 42).

HOLIZM NORWIDA

Zarówno ujęcia historycznego *ciągu*, jak też wieloznaczności *prawdy*, *wolności* i *niewoli* to przykłady budowania przez Norwida pewnych

⁵² W *Zmartwychwstaniu historycznym* czytamy: „[...] przez historycznego zmartwychwstania szczeliny planetarnym rozumem zagładając, od tej strony jedynie na istotne poglądom zmartwychwstanie... Mówię zaś rozumem, [...] czyli tą umysłu jedną władzą, która jest środkiem, a nie celem”. (VI, s. 617).

całości myślowych, a także stowarzyszeniowych, społecznych, do czego w swoich wypowiedziach namawia on również czytelników. W poemacie *Niewola* pisze:

Wierzę – że miłość nie wtłacza ideję,
Lecz że ją wciela i sama boleje –
Wierzę, iż celem jest wszech-doskonałość
Przez wykonania stopniowe – po całość –”
(III, s. 391).

We fragmencie listu do Jana Koźmiana z r. 1850 pojawia się synonim Norwidowskiej *całości* – *ogół*:

Błogosławiony to czas, kiedy człowiek stać się cegielką może – to jest, kiedy plan i ogół jest. Inaczej – do czegoż dołożyć tę cegielkę? Zawsze to będzie kupa cegieł. (VIII, s. 89).

Holizm we współczesnych encyklopediach polskich traktowany jest jako ważne dla metodologii różnych dziedzin nauki pojęcie wprowadzone dopiero przez Jana Christiana Smutsa, którego książka pt. *Holism and Evolution*, niezwykle wysoko oceniona przez Einsteina, ukazała się w 1926 r. Tymczasem w r. 2001 wydana została praca Leona Miodońskiego *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przelomu romantycznego*, wskazująca na grecko-rzymskie przejawy myśli holistycznej, a przede wszystkim na żywe zainteresowanie problematyką całości w sensie ontycznym i myślowym takich uczonych niemieckich z końca XVIII i początku XIX wieku, jak Fichte, Schelling, Krause, Hegel. Andrzej Walicki wskazuje na wpływy filozofii Schellinga w dziełach Trentowskiego i Cieszkowskiego; wydaje się, że też od niego właśnie (pośrednio lub bezpośrednio) Norwid mógł przejąć myśl holistyczną. Schelling traktował *universum* jako organizm łączący w sobie to, co idealne, z tym, co realne, jako współzależność materii i ducha. Zarówno ta współzależność, jak też organiczność – współwystępowanie i uzupełnianie się elementów składających się na całość – były charakterystyczne dla kształtującej się stopniowo myśli Norwida o całości i licznych wskazywanych przez niego poszczególnych całościach, o których powinien człowiek stale pamiętać – całościach dnia, życia, prawdy, narodu, dzieł sztuki. Przypomnijmy, jak o nich pisał:

[W] usnutej na prawdzie epopei [...] rzuciłbym [...] światło na harmonię pomiędzy uważaniem dnia każdego jako całości i całości sprawy dokonanej jako żywota.

I harmonię tę – każdego ziarnka osobnego, każdej perły do grona całego – nazwałbym gronem winnym [...] (List do Marii Trębickiej z 1854 r., VIII, s. 210).

Prawda nie tylko jest ideą, ale i mocą – a mocą jest dlatego, że jest cała. // Albowiem będąc całą, obejmą na każdą chwilę wszystkożycia i obejmując wszystkożycie nie może nie być mocą”. (*Memoriał o prasie*, VII, s. 143).

[...] narody są całościami, w których częściowe władze powzajemniają się i dopełniają – całościami, jak się rzekło, syntetycznymi; powiedzieć by można: Miłościwymi. (*Znicestwienie narodu*, VII, s. 85).

Norwid wskazywał z jednej strony na ważność wysokich duchowych wartości jako składników tego, co według niego całe w sensie pozytywnym, z drugiej strony na zrozumiałość obecności w tego rodzaju całościach elementów o negatywnym nacechowaniu, owego znanego m.in. z *Fortepianu Szopena* Norwidowego braku⁵³. Tak rozumiał m.in. całość dzieła sztuki:

W doskonałej liryce powinno być jak w odlewie gipsowym: zachowane powinny być i nie zgładzone nożem te kresy, gdzie forma z formą mija się i pozostawia szpary. Barbarzyniec tylko zdejmą te noże z gipsu i psowa całość. (List do Bronisława Zaleskiego z 1867 r., IX, s. 328)⁵⁴.

ZAKOŃCZENIE

Czas kończyć to moje nieudolne słowo poświęcone Norwidowi⁵⁵. Staralam się przede wszystkim pokazać, że był to myśliciel budujący liczne, niezwykle ważne całości: potrafił łączyć siłę wiary z siłą rozumu, siłę słowa z siłą niesienia krzyża – za Chrystusem. Łączył życie zwykłego, grzesznego człowieka z życiem na autentycznej służbie najwyższym wartościom, łączył też, czego już w swojej narracji nie zmieściłam, siłę intelektu – z siłą uczucia, paradoksy i sprzeczności – z harmonią, wzniosłość – z potocznością i bezpośredniością wypowiedzi, postulat miłości bliźniego – z postulatem zdecydowanej, odważnej

⁵³ Zob.: O! Ty – Doskonale-wypełnienie, / Jakikolwiek jest Twój, i gdzie?... znak... / Czy w Fidasu ? Dawidzie ? czy w Szopenie ? / Czy w Eschylowej scenie?... / Zawsze – zemści się na tobie: BRAK!... / – Piętnem globu tego – niedostatek: /Dopełnienie?... go boli!... (*Fortepian Szopena*, II, s. 145).

⁵⁴ Szerzej na temat Norwidowskiego holizmu zob. „Całość” w twórczości Norwida. Praca zbiorowa pod red. J. Puzyniny i E. Teleżyńskiej, Warszawa 1992 oraz G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.

⁵⁵ Bardzo serdeczne podziękowania za wielostronną pomoc w przygotowaniu tego tekstu kieruję do dra Tomasza Korpysza oraz mgra Marcina Będkowskiego.

walki w dobrych sprawach. Dzięki umiejętności wyrażania ważnych treści w puentach i aforyzmach stał się najczęściej cytowanym polskim poetą. Co ważniejsze, stał się też oparciem dla tysięcy swoich wnuków i prawnuków⁵⁶, oparciem i natchnieniem dla wielu twórców i ludzi czynu.

Ojciec święty Jan Paweł II, który go wielokrotnie cytował i nazwał „czwartym wieszczem”, powiedział m.in.:

Chciałem rzetelnie spłacić mój osobisty dług wdzięczności dla poety, z którego dziełem łączy mnie bliska, duchowa zażyłość datująca się od lat gimnazjalnych. [...] Cyprian Norwid pozostawił dzieło, z którego emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Europejczykiem i Polakiem⁵⁷.

Profesor Władysław Stróżewski swój artykuł pt. *Filozofia człowieka w Vade-mecum Cypriana Norwida* kończy słowami:

Postulat prawdy, głód prawdy i jego zaspokajanie zdaje się ideą kierowniczą cyklu *Vade-mecum*, jeśli nie całej twórczości Norwida. Próbowałem pójść za nim na tej jednej ścieżce, która wiąże się z tajemnicą człowieka. I znajdowaliśmy coraz to głębsze prawdy, jakie się na tej drodze odsłaniały. Jeśli z kolei udało się nam coś z nich ukazać, nie nasza to zasługa, lecz blasku myśli Norwida. Jednego możemy być jednak pewni: że to, co zdołaliśmy wyczytać w jego tekstach, nie jest jedynie historycznym zabytkiem, lecz okazuje się prawdą nieprzemijającą, uniwersalną. Prawdą na dziś i na jutro⁵⁸.

Silnie związany z Norwidem Herbert pisał o nim, nawiązując do *Bema pamięci żałobnego-rapsodu*, m.in. tak:

Słowa Norwida
z ognia
żelaza
dział artyleryjskich
pancerz i miecz
wawrzyn – jedyny wart trudu – pośmiertny⁵⁹.

⁵⁶ Warto w tym miejscu przypomnieć przywoływany wyżej ważny tekst autorstwa Stefana Sawickiego pt. *Norwid – od strony prawnuków*, opublikowany w tomie pt. *Norwid bezdomny*.

⁵⁷ *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie w 180 rocznicę śmierci poety* [w:] *Norwid bezdomny. W 180 rocznicę śmierci poety*, red. J. Kopciński, Warszawa 2002, s. 8.

⁵⁸ „Studia Norwidiana”, 1999–2000, nr 17–18, s. 18.

⁵⁹ Zbigniew Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, Warszawa 2001, s. 97. Cyt. za: Paulina Abriszewska, *Cyprian Norwid i Zbigniew Herbert – o wspólnocie poetyckiego ideału* [w:] *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, red. D. Dąbrowska, Szczecin 2006, s. 130.

Wagę międzynarodową mają słowa wybitnego poety-noblisty, Jossifa Brodzkiego:

I consider Norwid as the best poet of the 19th century – of all I know in any language. Better than Baudelaire, better than Wordsworth, better than Goethe. For me, at any rate⁶⁰.

O międzynarodowym uznaniu dla twórczości Norwida świadczy też duża i wciąż rosnąca liczba przekładów jego dzieł na języki obce⁶¹.

Świadectwem wciąż żywej relacji łączącej społeczeństwo polskie z Norwidem jest duża liczba szkół jego imienia⁶² oraz różnego typu środowisk i instytucji ujawniających szczególne zainteresowanie nim i jego twórczością⁶³. Uderzająca jest żywość recepcji Norwida we współczesnej poezji polskiej⁶⁴, a przede wszystkim może żywe zainteresowanie badaczy literatury (w tym także językoznawców) jego twórczością. Znalazło ono wyraz m.in. w powstaniu trzech ośrodków badawczych:

⁶⁰ Cyt. za: K. A. Jeżewski, *Cyprian Norwid a myśl i poetyka Kraju Środka*, Warszawa 2011, s. 11.

⁶¹ Szczególnie zasłużonymi tłumaczami dzieł Norwida w ostatnich dziesięcioleciach są: Krzysztof Jeżewski (na język francuski), Adam Czerniawski (na język angielski), Rolf Fieguth i Peter Gehrish (na język niemiecki). W tych trzech krajach opublikowano też najwięcej dzieł Norwida, przekładanych przez bardzo wielu tłumaczy. Norwid pojawił się również w przekładach hiszpańskich, włoskich, białoruskich, czeskich, słowackich, węgierskich, bułgarskich, serbskich, rosyjskich, czuwaskich.

⁶² Imię Norwida noszą szkoły podstawowe, licealne, różnego typu zespoły szkół rozsiane po całej Polsce, poczynając od stolicy, aż po małe miasteczka. Łącznie jest ich w kraju (według danych MEN-u) 52.

⁶³ Należą do nich np. Ośrodek Kultury im. Cypriana Kamila Norwida w Krakowie, Biblioteka Wojewódzka i Miejska im. Cypriana Norwida w Zielonej Górze, Towarzystwo Literackie im. Cypriana Norwida w Nowym Sączu, Stowarzyszenie Przyjaciół I Liceum Ogólnokształcącego w Bydgoszczy, Stowarzyszenie „Norwid” na rzecz rozwoju III Liceum Ogólnokształcącego w Rzeszowie, Towarzystwo Inicjatyw Kulturalnych im. Cypriana Norwida (Kielce–Warszawa), Fundacja Norwidowska, Fundacja „Museion Norwid” oraz szczególnie ważne: Stowarzyszenie „Rzeczpospolita Norwidowska” i Dąbroweckie Stowarzyszenie „Ścieżkami Norwida” – obejmujące część Mazowsza związaną z historią rodziny Norwidów.

⁶⁴ Świadczy o niej książka „Głosów zbieranie”. *Wiersze o Norwidzie 1841–1980*, red. A. Mierzejewski i Z. Sudolski, Warszawa 1983, świadczą liczne opracowania wskazujące na wielorakie związki z Norwidem twórczości Baczyńskiego, Czechowicza, Gajcego, Gombrowicza, Herberta, Jastruna, Miłosza, Przybosa, Wojtyły, Zagajewskiego, świadczy też popularność Ogólnopolskiego Konkursu Poetyckiego im. Cypriana Norwida, od 2003 r. organizowanego przez Książnicę Pruszkowską, na który rokrocznie przysyłanych jest kilkaset wierszy.

lubelskiego założonego przez prof. Stefana Sawickiego, a obecnie kierowanego przez prof. Piotra Chlebowskiego⁶⁵, poznańskiego, pod kierunkiem prof. Zofii Trojanowiczowej⁶⁶ i warszawskiego, założonego przez prof. Jadwigę Puzyrinę, a obecnie kierowanego przez dra Tomasa Korpysza⁶⁷. Żywym środowiskiem badawczym, zainteresowanym twórczością Norwida może się też poszczycić Słupsk⁶⁸, a także Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie⁶⁹.

Problemem stającym przed tymi, którzy dostrzegają ważność obecności Norwida we współczesnej kulturze polskiej, jest przywrócenie mu miejsca w kanonie literatury obowiązującej w szkole średniej, a zarazem zadbanie o dobry przekaz jego twórczości, który pozwoliłby na pogłębienie, a jednocześnie uatrakcyjnienie poświęconych poecie dyskursów szkolnych, tak, by nie były one określane w ślad za Szymborską jako skazywanie młodzieży na „ciężkie [i nudne] Norwidy”...

*
* *

Słowa „dla kogo”, stanowiące część tytułu tego eseju w ostatecznym jego kształcie, proszę rozumieć jako pytanie postawione Czytelnikom. – Do Nich – do Państwa – należą odpowiedzi na to pytanie...

⁶⁵ Ośrodek Badań nad Twórczością Cypriana Norwida opracowuje pierwsze pełne krytyczne wydanie pism Norwida, wydaje rocznik „Studia Norwidiana” (ukazało się już 31 numerów), organizuje cykliczną konferencję „Colloquia Norwidiana” (jak dotąd odbyło się ich 13), wydaje serię „Studia i monografie” (dotychczas opublikowano w niej 19 indywidualnych i zbiorowych prac norwidologicznych).

⁶⁶ Pracownia Kalendarza Życia i Twórczości Cypriana Norwida, dziś już formalnie nie istniejąca, przygotowała m.in. *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida* (Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, t. I: 1821–1860, Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, t. II: 1861–1883, Z. Trojanowiczowa, Z. Dambek, I. Grzeszczak, t. III: *Aneks. Bibliografia. Indeksy*, Poznań 2007).

⁶⁷ Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida stworzyła kartotekę obejmującą wszystkie użycia wszystkich wyrazów z pism Norwida, opublikowała serię pięciu słownikowych zeszytów tematycznych poświęconych ważnym pojęciom i słowom w twórczości Norwida (m.in. *prawda i kłamstwo; artysta, piękno, sztuka; nazwy barw; wolność i niewola; chrześcijaństwo*) szereg związanych z Norwidem prac zbiorowych, bardzo wiele indywidualnych; obecnie przygotowywany jest *Internetowy Słownik języka Cypriana Norwida* (www.sloownikjezykanorwida.uw.edu.pl).

⁶⁸ Zob. liczne prace norwidologiczne Kazimierza Cysewskiego, Adeli Kuik-Kalinowskiej i Sławomira Rzepczyńskiego.

⁶⁹ Zob. liczne prace norwidologiczne Tomasza Korpysza, Anny Kozłowskiej, Bernadetty Kuczery-Chachulskiej, Ewangeliny Skalińskiej, Joanny Trzcionki, Magdaleny Woźniewskiej-Działak, Jana Zielińskiego.

WHICH NORWID AND FOR WHOM?

Summary

According to Cyprian K. Norwid poetry should not be primarily an expression of emotions and moods, but should concern social, moral, or historical issues. The ideas that Norwid expressed in his works, often breaking literary and linguistic conventions, are still valid. His critique of contemporary European culture and Polish society is also important and his ideals of patriotism and Christianity are still valid. Faith should be rational and open, ecumenical. Patriotism is not only the memory of tradition, but a creative undertaking which aims at the moral transformation and liberation of the nation. Social life requires a serious attitude, responsibility, and conscience. Norwid's world is seen as an organic whole, which combines faith and reason, ordinary life and the nurture of values, love and struggle, the sublime and the ordinary.

Przeł. Jarosław Olesiak

JAKUB GÓRSKI

(Kraków)

TEOLOGIA NEGATYWNA THEODORA W. ADORNO – WPROWADZENIE

Theodor W. Adorno (1903–1969) popularność zyskał dzięki napisanej wspólnie z Maksem Horkheimerem pracy zatytułowanej *Dialektyka Oświecenia* (1947), w której krytycznej analizie poddane są wartości zachodniego *Ratio*. Dla Adorna Oświecenie to historiozoficzny proces rozwoju cywilizacji, celem którego jest wyzwolenie człowieka spod władzy natury przejawiającej się w niesprawiedliwych stosunkach społecznych. Legitymizowana przez mity i wierzenia symboliczna i realna przemoc panujących powinna zostać przełamana. Jednak, twierdzi Adorno, emancypacyjny charakter oświeceniowych idei w końcu zajmuje miejsce poddawanego krytyce przeciwieństwa. Zniewolenie jest tylko bardziej wyrafinowane, bowiem utożsamione z narzędziem emancypacji, Rozumem, umyka krytycznej analizie. Nowy „mit Rozumu” opiera się na pragmatycznej, pozytywistycznej interpretacji rzeczywistości oraz pojmowaniu wartości człowieka w zależności od jego bezrefleksyjnej, choć dobrze uzasadnionej przez ekonomiczne dogmaty, produktywności i konsumpcji. Tworzona zgodnie z kapitalistycznym schematem rozwoju ekonomicznego „kultura masowa”, zdaniem autorów, jest przyczyną oraz odzwierciedleniem zaniku twórczych i emancypacyjnych dążeń jednostki. Idąca za tym marginalizacja i wykluczenie wszystkiego, co kulturowo odmienne, również przez wpisanie w schemat produkcji i wymiany, jest potwierdzeniem projektu homogenicznego społeczeństwa. Tymczasem:

Rozum musi odkryć co w nim samym jest z natury. Motyw ten nie jest obcy wielkim religiom: on właśnie potrzebuje dziś jednak „sekularyzacji”, jeśli

wyzolowany i wyolbrzymiony, nie ma wzmóc zaćmienia świata, które mógłby zażegnać”¹.

Adorno, przeciwstawiając się efektom społecznego zaślepienia, prostej receptywności dóbr kulturowych uwikłanej w ideologiczną grę jednostki, tworzy teorię estetyczną trudnej sztuki awangardowej. Skrajnie nominalistyczna koncepcja języka dzieła sztuki jako prezentacji nie hierarchicznej struktury podmiotowo-przedmiotowej ma być wypowiedzeniem buntu przeciwko zdiagnozowanym w *Dialektyce Oświecenia* społeczno-kulturowym efektom metafizycznej relacji Rozum-rzeczywistość.

Zarówno społeczne analizy Adorna, jak i ich późne echa obecne w teorii estetycznej, znajdują metodologiczną podstawę w *Dialektyce negatywnej* (1970). Co ważne, wypowiedziana tam koncepcja demityzacji Rozumu genezę ma w kategoriach i pojęciach teologicznych. Praca redefiniowania języka metafizyki (m.in. w krytyce pojęcia podmiotu u Kanta, czy heglowskiej Totalności Rozumu) dokonuje się w kontekście szczególnej wykładni objawienia. Celem eseju jest przypomnienie zapoznanego kontekstu dialektycznej metody Adorna i prezentacja argumentów za tezą, mówiącą że pojęcia, kategorie i koncepcje organizujące teorię i obecne za jej pośrednictwem w pracach krytyczno-społecznych i estetycznych filozofa, posiadają także drugie źródło: obok zachodniej metafizyki wraz z jej antymetafizyczną kontynuacją (m.in. Freud, Marx) na równych prawach funkcjonuje tam żydowska tradycja myślowa.

Pisząc o zapoznanym źródle inspiracji najważniejszej pracy filozofa, mam na myśli koncepcję kabały żydowskiej oraz jej późną wykładnię zaproponowaną przez żyjącego w XVI wieku, Izaaka Lurię. Pokażę, w jaki sposób teoria kabalistycznego objawienia w „czystym języku imion”, czy tradycja jako komentarz determinują charakter dialektycznej pracy pojęć. Przedstawię sposób, w jaki doktryna Lurii z zawartą w niej koncepcją katastrofy i upadku wpisanymi w dzieje zbawienia, określa paradoksalny stan obecności transcendencji w kategoriach z porządku immanentnego i determinuje anty-teleologiczną, dialektyczną relację podmiotowo-przedmiotową. Naszkicuję również koncepcje czerpiące z żydowskiej tradycji, z którymi Adorno spotkał się na początku pracy filozoficznej. Idee w nich zawarte pozwolą zrozumieć negatywny i utopijny charakter metody dialektycznej Adorna, wskazując źródła nietożsamości dialektycznego splotu podmiotowo-przedmiotowego.

¹ T. Adorno, *Rozum i Objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 30.

Kluczową rolę odgrywa tu dzieło Waltera Benjamina i jemu poświęcę najwięcej uwagi: mimetyczno-semiotyczna teoria języka, oparta na rozważaniach kabalistycznych, znajduje swe odzwierciedlenie w rozumieniu dialektycznej prezentacji idei: czysty język imion w jego funkcji mimetycznej wpisany jest w semiotyczną strukturę, natomiast koncepcja konstelacji zjawiskowych jako anty-idealistyczna prezentacja idei, determinuje szczególnie charakter relacji: immanencja-transcendencja. Adorno inspirował się również pracą Franza Rosenzweiga. Autor *Gwiazdy Zbawienia* twierdząc, że rzeczywistość skomponowana jest z nieredukowalnych zjawisk-fenomenów, określa wiedzę jako doświadczenie pozwalające odtworzyć indywidualną istotę tych elementów – nie wpisuje ich w dedukcyjny schemat rozumowania i nie podporządkowuje abstrakcyjnemu, systemowemu pojęciu prawdy. Adorno sekunduje temu, co jednostkowe i indywidualne w zmaganiach z prawem redukcji do pojęciowych abstrakcji. Rosenzweigowi zawdzięcza pojęcie prawdy jako doświadczenia, z tegoż koncepcji zbawienia pochodzi krytyka Hegłowskiego pojęcia totalności. Kolejnym z myślicieli, których pracą inspirował się Adorno jest Ernst Bloch. Koncepcję „śladu” – paradoksalnej obecności objawienia w mikrologicznych elementach rzeczywistości i quasi-mistycznego wglądu w nie-obecny porządek zbawienia, Adorno wykorzystał we własnej narracji o śladach utopijnej nadziei w niezbawionej rzeczywistości. Adorno dzięki wymienionym koncepcjom tworzy teoretyczną strukturę: łączy tradycję myślową, czyli stanowiącą krytyczne odniesienie metafizykę oraz interpretację kabały, z aktualną wykładnią filozoficznego doświadczenia w perspektywie utopijnego celu, pojednania teorii z praktyką.

Na wstępie zaznaczę, że niniejsza praca znalazła szerokie podbudowanie teoretyczne w rozważaniach Agaty Bielik-Robson poświęconych obecności żydowskiej myśli w dwudziestowiecznej filozofii zachodniej i ma ambicję stanowić rozwinięcie zarysowanych wątków dotyczących filozofii Adorna.

KABAŁA – TRADYCJA JAKO KOMENTARZ

Adorno nie studiował tekstów źródłowych, korzystał z efektów filologicznych badań prowadzonych przez Gershoma Scholema, dlatego prezentując założenia myśli kabalistycznej będą opierał się na interpretacji autorytetu².

² Scholem traktował swoją pracę jako „czytanie metafizyki” kabały: jego filologiczny komentarz do tradycji, pisany był z perspektywy człowieka, który posiadał

Przekazywanie tradycji stanowi o jej przetrwaniu. Komentarze, w które przez wieki była uzupełniana Tora pozwoliły zachować judaizmowi charakter doktryny żywej i wrażliwej na zmienne losy wspólnoty:

Pojęcie boskiego objawienia dotyczy pierwotnie w religiach konkretnego oznajmienia pozytywnej rzeczowej i dającej się wyrazić treści. Nosicielom takiego objawienia nigdy nie przychodziło na myśl, by kwestionować lub zacieśniać określony charakter i ściśle zarysowaną treść otrzymanej wieści. [...] Ale w miarę tego, jak się utrwała autorytet takiego objawienia i jego wyrazu w świętych księgach, następuje pewna istotna zmiana. Po pierwsze, sytuacja historyczna ewoluje i wymaga, aby uznane za autorytatywne oznajmienie było stosowane do ciągle zmieniających się warunków. Po wtóre jednak, spontaniczny element ludzkiej produktywności, który przywłaszcza sobie to oznajmienie, poszerza jego pierwotne granice. W ten sposób powstaje „tradycja” w sensie rozumienia skuteczności słowa w każdej konkretnej sytuacji, w której tak ukonstytuowana społeczność się znajduje³.

Traktowanie Pisma jako niewyczerpanego źródła komentarza zapewnia Torze status niegasnącego autorytetu. Ta legitymizacja objawienia również uwidoczniła dialektyczny efekt asymilacji objawienia w obręb tradycji i tradycji w ramy prawdy objawionej – do istotnej treści ich przekazu włączona została funkcja wiązania objawienia z czasem obecnym. Proces ten, sięgając w głąb historii, kulminuje w poglądzie mówiącym, że „cała treść ustnej Tory wypracowana przez tradycję uczonych w Piśmie, ma to samo źródło, co Tora pisemna, że zatem właściwie była znana zawsze [...]. Jest to konkretny pogląd, według którego objawienie zawiera w sobie komentarz jak święty przekaz o jego sensie”⁴. Immanentyzacja komentarza skłania do formułowania tez mistycznych dotyczących istoty tego związku, nadając pojęciu objawienia szczególne znaczenie – nie jest jednorazowym aktem z określoną historycznie treścią, ale zawiera również to, co za objawione zostanie uznane. „Absolutyzacja tradycji” w radykalnym dowartościowaniu komentarza wyraża się szczególnym stosunkiem do metafizycznych tez ujętych w systemową formułę doktryny. Prawda jako całość przekazu ma cechy istnienia paradoksalnego, mesjanicznego: charakter nieukończony, dynamiczny, a zarazem nadany z góry. Problem wartości dwu

głębokie przekonanie o źródłowości i uniwersalizmie doświadczenia rzeczywistości, ukrywającym się za symboliką kabały. Por.: G. Scholem, *Otwarte wyznanie na temat rzeczywistych intencji mojego studium kabały* [w]: „Kronos” nr 1, 2013, s. 185–187.

³ G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, wyd. Papieaska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 88–89.

⁴ Tamże, s. 95.

sprzecznych wykładni Pisma nie istnieje – oba mogą być uznane za kanoniczne. W obrębie tradycji sprzeczności nie wygasają, lecz koegzystują na równych prawach: „Możliwości interpretacji Tory było wiele, a tradycja miała właśnie ambicję wyczerpania wszystkich”⁵. Wybór jednego z nich jako paradygmatu postępowania i rozumienia nie jest ostateczny. Tradycja, stojąca pomiędzy objawieniem i odbiorcą, stanowi zapośredniczenie prawdy danej przez Boga. Nie doświadczamy obecności absolutu, lecz słuchamy Jego głosu. Tu gdzie Talmud zawiera refleksję nad problematycznością tej relacji – choćby ze względu na antropomorfizację boskiego podmiotu – podejmują ją kabaliści.

Pierwszy problem, jaki w związku z tym stanął przed kabalistami, dotyczył pytania o naturę Tory uważanej za „Torę pisemną”. Co właściwie Bóg może objawić i na czym polega tak zwane słowo Boże, które otrzymują odbiorcy objawienia? Ich odpowiedź brzmi: nic innego jak siebie samego, gdzie staje się on mową i głosem. Ale tym punktem, w którym moc Boża znajduje wyraz, choćby najbardziej wewnętrzny i ukryty, jest imię Boga. To ono jest tym, o czym jest mowa w Piśmie i objawieniu”⁶.

Tradycja dla kabalistów to próba odczytania ukrytego imienia Boga w każdym zdarzeniu, każdej pojedynczej rzeczy: „Owe tajemne sygnatury [*riszumim*], które Bóg umieścił w rzeczach są co prawda w takiej samej mierze zasłonami jego objawienia, co objawieniem Jego zasłony. A pismo tych sygnatur różni się od tego, co uważamy za Torę, za pismo objawione jedynie absolutną i skupioną koncentracją, z jaką sygnatury te są w Torze zebrane”⁷. Głos Boga, wyraz Jego mocy, jest obecny w rzeczach, które stworzył, jako zasada ich istnienia, natomiast w Torze oddana jest mistyczna konfiguracja owych stwórczych słów, wzór wedle którego należy odczytywać istotę wzajemnego związku rzeczy, zwierząt, ludzi, aniołów i Boga. „Gramatyką” boskiej mocy naznaczone jest wszystko, co stworzone. Zadaniem człowieka jest ów związek rozumieć i afirmować pobożnym postępowaniem. Bezpośrednio zrozumiała treść Tory ma niejako wartość drugorzędną wobec mistycznego Imienia Boga, które objawia. Więc rzeczywistość jako pismo podstawowe znaczenie zyskuje jako magiczne odwzorowanie Imienia. Pojedyncza rzecz w swoim imiennym charakterze nabiera znaczenia jako część tej sygnatury, zatem partykularny, „imienny” charakter elementów rzeczywistości determinowany jest przez dynamiczną konfigurację, którą współtworzą afirmując Boskie Imię w jego nieskończoności:

⁵ Tamże, s. 98.

⁶ Tamże, s. 101.

⁷ Tamże, s. 102.

Objawienie, które nie ma żadnej specyficznej treści jest tutaj czymś, co przekazuje nieskończenie bogatą treść w słowie. Samo pozbawione znaczenia zawiera w sobie wręcz nieskończone możliwości interpretacji. [...] można właśnie o nim powiedzieć, że dopiero w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób ogarnąć w jednorazowym akcie objawienia. Teologowie mówili o słowie Boga jako „absolutnym konkrezie”. Ale to, co absolutnie konkretne – i właśnie w dialektyce tego stanu rzeczy ma swoje źródło kabalistyczna idea tradycji – jest całkowicie niespełnialne, a ów absolutny charakter powoduje jego nieskończone odbicia w możliwościach spełnienia. Dopiero w tych odbiciach staje się ono możliwe do zastosowania a tym samym uchwytnie dla ludzkiego działania jako coś konkretnego”⁸.

Dialektyczny charakter absolutności Słowa rozumiem jako wyraz potrzeby ukonstytuowania związku między doskonałością Boskiej prawdy a niekończącym się szeregiem interpretacji w zmiennym kontekście społecznym. Ta cecha determinująca niepełność i sprzeczność treści objawienia w niezbadanym czasie historycznym zachowuje potencjał mesjański judaizmu.

Scholem uznał kabałę za najważniejszy czynnik odnowy judaizmu w diasporze dzięki mistycznemu odczytaniu Halachy, interpretacji, w której akty rytualne zyskują znaczenie kosmiczne. Uważał, że pod tym względem kabała zaczęła wywierać znaczący wpływ od czasu pojawienia się w XIV wieku nauk Izaaka Lurii.

KABAŁA LURIAŃSKA – KOMENTARZ DO KATASTROFY

Wiekі XIII–XVI to dramatyczny okres w dziejach europejskiej diaspory. Żydzi zostali wypędzeni z Anglii, Francji, Hiszpanii i Portugalii. Traumatyczne doświadczenie, poczucie obcości i ogólna wrogość znajdują oddźwięk w wypracowanych ideach. Racjonalizacja niewytłumaczalnego zła, którego doznali, najpełniejszy wyraz zyskała w powstałej kilkadziesiąt lat po ostatniej wielkiej i przymusowej migracji, doktrynie Lurii. Jej istotę stanowi koncepcja *cimcum* – bardziej złożona niż prostoliniowy, emanacyjny schemat procesu kosmogenicznego obecny w *Zoharze*. Termin, który Scholem tłumaczy jako „wycofanie się” określa charakter pierwszych działań Boga, który nie koncentruje mocy w jednym miejscu, by następnie w procesie kreacyjnym ją wypromieniować, lecz wycofuje się. Dopiero w pustce dokonuje się proces stwórczy – negatywny wymiar boskości jest pierwszym

⁸ Tamże, s. 105.

warunkiem kreacji⁹. Co więcej, „odczuwamy pokusę zinterpretowania tego wycofania się Boga w głąb Samego Siebie jako „wypchnięcia” bądź „wypędzenia” Boga z jego wszechmocy w jeszcze większą izolację. W takim ujęciu idea *cimcum* byłaby najgłębszym, jaki dałby się pomyśleć, symbolem wypchnięcia [...]”¹⁰. Autonegacja w akcie *cimcum*, związana z mocą sądu jako sprawiedliwości (*Din*), realizuje się w odgraniczaniu i wyznaczaniu odrębności. Pierwszym z aktów jest więc samoograniczenie się Boga, każda kolejna emanacja boskiej mocy poprzedzana jest kontrakcją, wycofaniem. Pierwotna istota Boga, określana mianem *Ejn-Sof* (Nieskończone), nie posiada żadnych atrybutów: rozwija je w procesie kosmogonicznym. Atrybuty, *sefirot*, są śladem ukrytego istnienia Boga. Wypromieniowujące *sefirot* wiążą się z podziałem Jego stwórczej mocy – *Ejn-Sof*, działając w stwórczej przestrzeni *sefirot*, odtwarza dynamiczną i już nietożsamą Jedność. Co więcej, pierwsza, najwyższa *sefira*, nazywa się ‘Nic’ i zawiera się w każdej zmianie rzeczywistości. To ‘Nic’ jest zdaniem Scholema zarazem boskim ‘Ja’. Boska „podmiotowość” jest naznaczona negatywnością, a najważniejszy akt Stwórcy jest aktem ‘negatywnym’. Ludzkie akty upodmiotowienia czerpią z potencjału boskiej negatywności. Nadto działania, którymi człowiek nabywa własną podmiotowość, akty afirmacji boskiej mocy naznaczone są dramatycznym wydarzeniem mającym miejsce w mistycznej istocie Boga i powtórzonym w Upadku Adama. Bóg w akcie kreacyjnym stworzył naczynia, ‘zasobniki’ dla swej mocy. Jednak intensywność wypromieniowanych światła *sefirot* rozsądziła te naczynia. Boskie iskry rozsypały się, a efektem katastrofy rozbicia boskich naczyń (*szewirat-ha-kelim*) jest wszechświat jako domena oddzielnie istniejących, choć pomieszanych – dobra i zła. Zadaniem człowieka jest iskry te „pozierać” – naprawiając pobożnymi uczynkami (*micwot*) i modlitwą (*kawwana*) świat, przywrócić mu ład sprzed katastrofy, przygotowując przyjsie Mesjasza. Akty restytucji (*tikkun*) łączą się więc z antycypacją końca czasu.

Koncepcja objawienia, którą Scholem łączy z apokaliptycznym mesjanizmem jest powiązaniem podstawowych założeń kabały z ideami obecnymi w jej luriańskiej wykładni. Wedle Scholema, każda z manifestacji *sefirot*, kreując poprzedzającą świat naturalny świętą przestrzeń, otrzymuje jakieś imię, któremu wedle kabalistów odpowiada

⁹ W doktrynie tej, zdaniem A. Bielik-Robson, można dopatrywać się genezy wpisanego w teologiczny kontekst nowoczesnego myślenia dialektycznego.

¹⁰ Tamże, s. 322.

słowo z Tory. Światła *sefirot* posiadają bowiem „wielką gamę od-cieni” – według kabalistów w słowach opisujących dzieje stworzenia i historię narodu żydowskiego ukryta jest wszelka tajemnica boskiej mocy twórczej. Słowo w Torze jest dla nich symbolem: „[...] Tora to w istocie nic innego jak jedno wielkie i święte Imię Boga, jeśli tak, to nie podobna go ‘zrozumieć’, można go tylko w przybliżeniu objaśniać [...]”¹¹. Wedle Lurii, każdy Żyd posiada zgodnie z istotą swej duszy interpretację Pisma, więc studiowanie go jest ‘tworzeniem’ na nowo, w komentarzu-interpretacji. *Sefirot* „[...] to imiona wmówione w świat przez samego Boga, który sam siebie nimi nazwał”¹². Mocą boską rozprzestrzeniającą się w ‘całym stworzeniu’, Pismo zwie językiem. Boska mowa jest mocą stwórczą, a człowiek zanurzony w żywiole językowym, interpretując Słowo objawione, odtwarza porządek stworzenia sprzed rozbicia naczyń i Adamowego grzechu, przywracając Imię Bogu:

Objawienie nie jest zamkniętym zbiorem prawd czy nakazów, lecz czystym językiem, tożsamym z Bożym Imieniem. To czyste objawienie – jako sama językowość – nie ma jednak konkretnego znaczenia, jest niemożliwe do zastosowania, a wręcz niewymawialne. Temu ujęciu objawienia odpowiada paradoksalnie ujęcie tradycji jako ciągu interpretacji i komentarzy do niewymawialnego Imienia. Komentarze te są nieuchronnie fragmentaryczne, splekane, rozbite, ale dzięki temu mogą być wymawialne, ujęte w ludzkim języku”¹³.

Luriańska koncepcja języka, kategoria niewymawialnego imienia i kabalistyczne funkcje komentarza z nią związane, koncepcja rzeczywistości i jej magicznej konfiguracji ujętej w Torę, czy dramatyczny wydzźwięk *szewirat-ha-kelim* oraz dialektyka boskiej kreacji – wszystkie te wątki w sposób pośredni, za sprawą prac Blocha, Rosenzweiga i Benjamina, czy bezpośrednio, dzięki studiom Scholema, znajdują wyraz w metodzie filozoficznej Adorna.

SCHOLEM, BLOCH, ROSENZWEIG, BENJAMIN-ADORNO TEOLOGIA ŻYDOWSKA W DOŚWIADCZENIU FILOZOFICZNYM

Najważniejszym punktem odniesienia żydowskich aspektów teorii Adorna, jest interpretacja kabały luriańskiej G. Scholema (obecna mię-

¹¹ G. Scholem, dz. cyt., s. 262.

¹² Tamże, s. 269.

¹³ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 79.

dzy innymi w pracach: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*¹⁴, *Kabała i jej symbolika*¹⁵, *O głównych pojęciach judaizmu*¹⁶). Wizja objawienia i tradycji, jaką Scholem znalazł u kabalistów, stała się także inspiracją dla oryginalnej koncepcji języka Benjamina. Najważniejszą zasługą Scholema jest transpozycja kabały luriańskiej w dziedzinę językową: wysłowić prawdę objawioną w upadłym świecie można za pomocą niedoskonałego medium, nie ukończonego komentarza:

Wychodząc od swego konkretnego miejsca w upadłym świecie, komentując przypuszcza szturm na prawdę objawienia. Chcąc nie chcąc, czyni to wykorzystując, zawłaszczając i demontując wcześniejsze komentarze. Korzysta ze swobody, jaką daje upadły stan świata, a zarazem jego interpretacja ma być tego świata mesjańską naprawą, jako że od form zastanych czy upadłych zwraca się w niemożliwym geście ku utopijnej pełni prawdy. To zaś, co po sobie pozostawi, będzie językowym zapisem – śladem? – tego wysiłku, pękniętym uobecnieniem niewymawialnego Imienia¹⁷.

Kabała, nastawiona od początku na wzmacnianie więzów między przestrzenią *sacrum* i *profanum*, zapobiega tym samym obróceniu się tradycji halachicznej w czysty rytuał, sama zachowując żywotność. Hermeneutyka kabały (m.in. Scholem, Buber, Rosenzweig, Bloch, Benjamin) sprawia, że potencjał twórczy teorii jest odpowiedni do treści, którą przekazuje.

Adorno jest dłużnikiem tych odważnych interpretacji tekstów kabalistycznych. Szczególnie cenił oparte na tradycji kabalistycznej koncepty Waltera Benjamina: m.in. rozumienie konstelacyjności tekstu zobrazowane we fragmentarycznej strukturze *Pasaży*, w nawiązującym wprost do myśli kabalistycznej, wczesnym eseju *O języku w ogóle i o języku człowieka*¹⁸, czy w znamienym zbiorze tez historiozoficznych, stanowiącym szczególnie mariaż myśli teologicznej i materialistyczno-historycznej, pod tytułem *O pojęciu historii*¹⁹. Nie można

¹⁴ Przeł. I. Kania, wyd. Czytelnik, Warszawa 1997.

¹⁵ Przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.

¹⁶ Przeł. J. Zychowicz, wyd. Papieska Akademii Teologiczna, Wydział Filozoficzny, Kraków 1989.

¹⁷ A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, wyd. Fundacja im. Prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2009, s. 79–80.

¹⁸ W. Benjamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 1–19.

¹⁹ Tamże, s. 311–325; rewolucyjny potencjał materializmu historycznego w połączeniu z teologiczną ideą zbawienia wyeksplikowane w tezach historiozoficznych to wyraz potrzeby zachowania związku między myśleniem krytycznym, rewolucyjnym a tradycją – żywe doświadczenie historyczne łączy czas obecny z projektem soteriologicznym.

pominąć prac Benjaminą inspirowanych mistycyzmem żydowskim i chrześcijańskim oraz ich modyfikacjami pochodzącymi przede wszystkim z wczesnych teorii niemieckiego romantyzmu: m.in. *Dwa wiersze Friedricha Hölderlina: Dichtermut - Blödigkeit*²⁰ czy *Ursprung des deutschen Trauerspiels*²¹.

W drugim z esejów Benjamin wprowadza pojęcie konstelacji, później obecne w teorii Adorna. Źródłem terminu jest astrologia, jako daleki ślad prymitywnej magii. Twierdzi, że magia stanowi węzłowy punkt w rozwoju zdolności mimetycznej, obecnej w dojrzałej formie w języku. Konstelacja stanowi centralną kategorię w teorii poznania, zarysowaną w otwierającym rozdziale wspomnianego studium. Benjamin próbuje ukazać relację religii – której mistyczną istotę widział przez pryzmat prac Scholema – i filozofii na przykładzie systemu kantowskiego. Esej zawiera rozróżnienie pomiędzy Kanta teorią doświadczenia jako naukowego poznania (*Erkenntnis*) a filozoficznym doświadczeniem (*Ehrfahrung*) związanym z odsłanianiem-objawianiem prawdy. W pierwszym przypadku to podmiot konstruuje rzeczywistość zgodnie z własną strukturą pojęciową, w drugim „ustawia” idee, których struktura jest obiektywna i określona przez odrębne, partykularne zjawiska, tak jak je rozumiał Rosenzweig. Doświadczenie filozoficzne jest według Benjaminą tożsame z prezentacją idei obecnych w empirycznej rzeczywistości. Podmiot zapewnia jedynie językowe medium, poprzez które konfiguracje elementów zjawiskowych są prezentowane jako idee możliwe do intelektualnej percepcji. Jeśli myślenie abstrakcyjne zapoznające to, co jednostkowe, jest domeną poznania naukowego, to doświadczenie filozoficzne jest przed-stawianiem prawdy, w którym to, co partykularne, staje się ideą poprzez pojęciową konfigurację swych elementów. Rolą podmiotu jest wydobycie związków elementów zjawiskowych, pokrewne zajęciu astrologa, który dostrzega na niebie rozmaite figury. Idee i zjawiska są ze sobą w relacji takiej jak gwiazdy i konstelacje. Jeśli idee to absolutne, transcendentne formy, których postać jawi się za pośrednictwem przedmiotów empirycznych jako ich wieczna i niezmienna prawda, mocny symbol harmonii panowania, to Benjamin konstruuje sferę transcendentną z samych nietrwałych, „upadłych” alegorycznych elementów empirycznej rzeczywistości rozbijając mityczny porządek i zachowując mesjańską

²⁰ Tamże, s. 37–60.

²¹ Tekst nietłumaczony, dostępny w niemieckim wydaniu dzieł Benjaminą: *Abhandlungen*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.

nadzieję. Najmniejsza, efemerycznie istniejąca jednostkowość jest materią i zarazem istotą idei. Zjawiska stanowią prawdę idei, a dzięki alegorycznym konstelacjom ich wartość zostaje zachowana w oczekiwaniu na pojednanie, zbawienie fenomenów świata materialnego²². Scholem pisze, że Benjamin „teologiczne kontury potrafił dostrzec nawet tam, gdzie z pozoru całkowicie rozplynęły się w świeckości”²³. Zarysowana koncepcja potwierdza słuszność tego twierdzenia. Fenomen żydostwa był dla Benjamina najważniejszym filozoficznym doświadczeniem, azymutem poszukiwań: „dwie przede wszystkim kategorie raz po raz pojawiające się w centrum jego dzieła, występują w nim w ujęciu żydowskim: po pierwsze objawienie, idea Tory, pojęcie świętych tekstów w ogóle, po drugie mesjanizm i zbawienie”²⁴. Kategoria nadziei (na zbawienie), którą zawdzięczał Rosenzweigowi, pojawia się także w tekście *‘Goethego „Powinowactwa z wyboru”*”²⁵. Nieocenionym źródłem komentarza do tego tekstu są analizy A. Bielik-Robson poczynione w ramach pracy poświęconej mesjańskiemu witalizmowi, zatytułowanej *Erros*. Jak pisze autorka, Benjamin przeciwstawia dwa porządki relacji: miłość Edwarda i Otylii oraz Kapitana i Szarloty z jednej strony i dziki związek osobliwych dzieci sąsiadów z drugiej. Piękny pozór pojednania w wygaszeniu życia przywraca zaburzony mityczny porządek prawa w pierwszym przypadku. Druga relacja „to, powiada Benjamin, ‘prawdziwa miłość przed Bogiem’, jedyna, jaka zasługuje na tę nazwę: miłość, która nie żywi się gładkim pozorem [...] lecz miłość, czysta relacja wyosobnionych jednostek, której istotą jest ‘skok przez śmierć’, *todesmutiger Sprung* (GW,119): przeskok, ostra cezura, pojednanie poprzedzone gwałtownym zerwaniem”²⁶. Postać dziewczyny jest prefiguracją podmiotu mesjańskiego. Dwa porządki łączy odniesienie do fenomenu nadziei. W pierwszym przypadku bunt przeciwko naturze jest pozorny: wyrażony tragiczną uległością losowi pozbawia nadziei na rzeczywiste pojednanie. Budzi się jednak sprzeciw czytelnika wobec takiego rozwiązania: „nadzieja, mówi Benjamin, nabiera intensywności tylko jako *rewers* tej rozpaczy”²⁷, obecny w drugiej relacji:

²² Zob.: A. Bielik-Robson, *Erros*, wyd. Universitas, Kraków 2012, s. 449.

²³ G. Scholem, *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 128.

²⁴ Tamże, s. 140.

²⁵ W. Benjamin, *Konstelacje...*, dz. cyt. s. 97–177.

²⁶ A. Bielik-Robson, *Erros*, s. 444.

²⁷ Tamże, s. 447.

[...] jeśli więc bohater tragiczny zwiedziony błędem swej *hybris* może ponieść karę i *upaść* w mit, to jednocześnie dla bohatera mesjańskiego jest to znak, że powinien dążyć tym samym szlakiem, tyle że na wspak: wzmocnić w sobie pychę życia wyosobnionego; przeżyć śmierć, ale nie jako karę za separację, lecz jako ożywczą traumę wyrrywającą go z naturalnych związków – i uparcie piąć się ku obietnicy „większego życia”²⁸.

Próba „odnowy” judaizmu wiąże się także z mistyczną koncepcją języka zgodną z talmudyczną nauką o wielostopniowej hierarchii sensów Tory, niewyczerpanym potencjale mesjanicznym pochodzącym z pełni boskiego Słowa. Odzwierciedleniem problematyczności relacji z Bogiem w procesie historycznym i związanej z tym potrzeby dowartościowania tradycji komentarza, stanowi wypowiedziana w tekstach *Zadanie tłumacza*²⁹, czy *Karl Krauss*³⁰ Benjamina metoda filozofowania – komentarz i krytyka³¹. Tą metodą Adorno posługuje się najpełniej w *Teorii estetycznej*. Sekularyzacja kabalistycznej teorii języka w pochodzącej z magicznych praktyk funkcji mimetycznej, o której wspominałem, i określenie języka jako „najdoskonalszego archiwum niezmysłowego podobieństwa: medium, w które bez reszty przeniosły się dawne moce mimetycznego wytwarzania i ujmowania – posuwając się tak daleko, że w końcu zlikwidowały moce magiczne”³², z tekstu *O zdolności mimetycznej*³³, czy rozważania ujęte w szkicu *Nauka o podobieństwie*³⁴ inspirowały Adorna do analizy kategorii *mimesis*. W *opus magnum* frankfurczyka kategoria ta jest podstawowym elementem definicji zachowania estetycznego. Na kategorii *mimesis* również opiera się krytyka racjonalności jako wyparcia indywidualnego charakteru doświadczenia rzeczywistości i przemocy wobec przedmio-

²⁸ Tamże, s. 448.

²⁹ Tamże, s. 23–36.

³⁰ Tamże, s. 177–215.

³¹ T. Adorno, *Charakterystyka Waltera Benjamina* [w:] *Sztuka i sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1999, s. 335.

³² W. Benjamin, *Kostelacje*, dz. cyt., s. 224; Benjamin o mimetyczno-semiotycznej istocie języka: „Należy przyjąć, że w bardzo dawnych czasach, gdy powstawało pismo, mimetyczny proces, który w ten sposób wyraża się w aktywności piszącego, miał fundamentalne znaczenie dla pisania. Tym samym pismo – obok mowy – stało się archiwum niezmysłowych podobieństw, niezmysłowych korespondencji. Ta strona zarówno mowy, jak i pisma, nie lokuje się jednak obok tej drugiej, semiotycznej, nie pozostając z nią w żadnym związku. Jest raczej tak, że cały mimetyczny aspekt języka, na podobieństwo płomienia, może pojawić się tylko na pewnego rodzaju nośniku. Tym nośnikiem jest aspekt semiotyczny.” [tamże, s. 223].

³³ Tamże, s. 221–224.

³⁴ Tamże, s. 215–221.

towego „języka”, którym komunikuje się człowiekowi materialność pojęcia i pojęciowe uwikłanie danych zmysłowych³⁵. Filozoficzny багаż pierwszych i najważniejszych doświadczeń filozofa należy uzupełnić o problematykę podejmowaną przez wspomnianego już F. Rosenzweiga, oraz E. Blocha. Istota objawienia, koncepcja imienia, obecne w *Gwieździe Zbawienia*³⁶ czy Blocha aspekt utopijny nadziei utrzymywanej jako mikrologiczne i rewolucyjne działania człowieka, wreszcie tegoż pojęcie śladu, mają swą genezę w prezentowanej teorii żydowskiego mistycyzmu. Rosenzweig oddziałął pośrednio – Scholem i Benjamin byli zafascynowani odwagą, z jaką wprowadził do przeżywającej głęboki kryzys filozofii zachodniej wątki żydowskie; z twórczością Blocha, Adorno zetknął się już na początku swej filozoficznej drogi.

ROSENZWEIG – ADORNO

Myśl Rosenzweiga kształtuje się w opozycji do metafizyki Hegłowskiej. Autor *Gwiazdy Zbawienia* kwestionuje wartość zamkniętego w system myślenia i rozumienia, tożsamości totalizowanej rzeczywistości i prawdy twierdząc, że całość nie jest wszystkim, lecz abstrakcyjną i negatywną formułą. Krytyka Hegłowskiej totalności jako „pojednania” Rozumu i rzeczywistości zmierza do zrewidowania Hegłowskiego projektu zbawienia, przeciwstawiając conceptowi Hegla, projekt oczekiwanego Zbawienia jako pojednania nie totalizującego. Pomimo ludzkich działań zmierzających do restytucji boskiego porządku, nie odmawiając im wartości jako indywidualnego otwarcia na czas mesjaniczny w immanentnym realizowaniu zamysłu Boga, dopiero powtórne przyjście Mesjasza sprawiedliwie zjedna Rozum i rzeczywistość w ich całości, kończąc dzieje tego świata. W miejsce Hegłowskiej Totalności, Rosenzweig wprowadza myślenie o rzeczywistości skomponowanej z odrębnych fenomenów: „Nie mają wypisanego na czole ‘skąd przychodzą, dokąd idą’; one są. Kiedy są, są pojedyncze, każde dla siebie przeciw wszystkim innym, oddzielone od wszystkich innych, ‘odrębne’, nie-inne”³⁷. Poznanie przedmiotu sprowadza się do „odczytania” jego imiennego, partykularnego charakteru, wskazującego na niemoż-

³⁵ Zob.: T. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994, s. 597–600.

³⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. i wstępem opatrzył T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

³⁷ Tamże, s. 111.

liwość zewnętrznego podporządkowania kategoriom – jego imię ma stanowić jego własną kategorię:

We własnym imieniu został dokonany wyłom w niezłomnych murach rzeczywistości. To, co posiada imię własne nie może być już rzeczą ani czyjąkolwiek rzeczą. Nie jest zdolne zniknąć bez reszty w gatunku, ponieważ nie ma gatunku do którego przynależy³⁸.

Poznanie jest „Objawieniem”: czerpiąc z mądrości danej przez Boga, okazuje się zrozumiałe w pryzmacie aktualnych doświadczeń. Wątki mistyki żydowskiej: kategoria imienia, objawienia zawierające się w komentarzu-przekładzie, obecne w *Gwieździe Zbawienia*, znalazły odzwierciedlenie w filozofii Adorna.

BLOCH – ADORNO

W roku, w którym Adorno wstąpił na uniwersytet (1923), zaczął także studiować *Ducha Utopii*³⁹. Zafascynowany sposobem filozofowania Blocha, uznał go za „myśliciela ekspresjonistycznego”, dla którego wiedza pojęciowa i jej ekspresja stanowią jedność. Jak pisze Buck-Morss:

Tak jak Schönberg w muzyce, jak Kandinsky w malarstwie, Bloch odkrywał i rozwijał twórcze możliwości swobodnego układania rozpadających się form. W imię utopijnej przyszłości radykalnie zerwał z formą i treścią tradycyjnej filozofii akademickiej⁴⁰.

Wychodząc poza akademicki scholastyzm, Bloch wyraża możliwość różnorodności filozoficznego doświadczenia, a jak pisał Adorno – tak poważnie traktował teorię dialektycznego zniesienia alienacji między podmiotem i przedmiotem, że gardził sztucznie bezstronnym akademickim tonem, oskarżając o petryfikowanie separacji między tymi dwoma elementami filozoficznego doświadczenia. Inspirowany teoriami mistyków i mesjanizmem apelował, by porzucić bezpieczne filozofowanie w ramach logiki klasycznej. Pomimo fascynacji utopią marksistowską, było mu bliżej do rewolucyjnego myślenia religijnego:

W swoim studium dotyczącym protestanckiego radykała Tomasza Münzera [*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, wyd. Dunker & Humblot, München 1921]

³⁸ Tamże, s. 310.

³⁹ E. Bloch, *Geist der Utopie*, wyd. Duncker & Humblot, Munich 1918, tłumaczenie ang.: *Man on His Own*, E. B. Ashton, ed. Herder & Herder, New York 1972.

⁴⁰ Por.: S. Buck-Morss, dz. cyt., s. 4.

dowodził, że motorem historycznego rozwoju są zarówno siły podmiotowe, jak i przedmiotowe, a rewolucje były pobudzane przez myślenie religijne: utopia nie może być definiowana jedynie w terminach socjoekonomicznych⁴¹.

Przedmiotowość za pośrednictwem języka niesie prawdę o społecznej i pojęciowej alienacji rzeczy i ludzi, więc aby związek tych porządków przedstawić, nie podporządkowując i nie redukując jednego do drugiego, należy podjąć się tworzenia szczególnej mapy antysystemowych, nie-hierarchicznych językowych konfiguracji czy konstelacji elementów zmysłowego doświadczenia. Tylko w ten sposób można uchronić swą podmiotowość od popadnięcia w ideologiczną sieć Rozumu, a zachowując pamięć o cierpieniu utrzymać nadzieję na „zbawienie”, czyli „pojednanie w poróżnieniu”, o którym pisze w *Dialektyce negatywnej* Adorno.

Rozumienie kategorii śladu w koncepcji Adorna, jest inspirowane zanurzona w mistycznych światach refleksją Blocha:

Odczytywanie znaczenia nietożsamości pojedynczego istnienia jako obietnica utopii – tą ideę Adorno zawdzięcza Blochowi. Kładąc nacisk na uznanie tego, co „jeszcze-nie-istniejące” (*Noch-nicht-seiende*), Bloch opierał swą nadzieję na przyszłość na owych nietożsamyh „śladach” (*Spuren*) utopii, doświadczanych już w obrębie teraźniejszości. W swym wykładzie inauguracyjnym Adorno powtórzył tą myśl: „tylko w śladach [*Spuren*] i ruinach” obecna była „nadzieja na to, że kiedykolwiek dotrzemy do autentycznej i sprawiedliwej rzeczywistości” [Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, (1931), *GS* 1, s. 325]. Twierdząc, że miejsce utopijnej nadziei znajdowało się w drobnych rzeczach, w detalach, które wymknęły się z pojęciowej sieci. [...] [Jak pisał:] ‘zmiana następuje tylko w drobnych rzeczach. Tam, gdzie skala jest wielka, rządzi śmierć’ [T. W. Adorno, *Schubert (1928), Moments Musicaux: Neu gedruckte Aufsätze 1928 bis 1962* (Frankfurt am Main: edition Suhrkamp, 1964), s. 26]⁴².

Adorno uwrażliwia czytelnika na historyczność i niebezpośredniość doświadczenia aktualnej rzeczywistości i odtwarza obietnicę mesjańskiej utopii, korzystając z kategorii śladu:

Świadomość nie mogłaby w ogóle cierpieć z powodu szarości, gdyby nie miała pojęcia innej barwy, której rozsypanego śladu nie brakuje w negatywnej całości. Ślad zawsze wywodzi się z tego, co przeszłe, nadzieja z jej przeciwieństwa, z tego co było lub jest potępione⁴³.

Nadzieja w postaci śladów to pamięć o alienującym urzeczowieniu odciśniętym w historii i relacjach człowieka z porządkiem rzeczy, skon-

⁴¹ Por.: tamże.

⁴² Por.: tamże, s. 76 (tłum. – J.G.).

⁴³ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*; s. 531, dz. cyt.

frontowanym z obietnicą wciąż niespełnionego szczęścia. Wyraża się w oporze przeciwko totalnemu zniewoleniu i rozpaczy uczestnictwa w mitycznym, atemporalnym kręgu wymiany, wygaszającym potrzebę i dynamikę wszelkich zmian⁴⁴. Ślad rozumiany jest jako forma nadziei, nadzieja natomiast jest reakcją na brak społecznej sprawiedliwości. Nadzieja jest więc doświadczeniem utopii. „Ślad jest przejawem bliskości, bez względu na to, jak daleko rzecz, która go pozostawiła, może być”⁴⁵ – twierdził Benjamin i dialektycznie łączył go z aurą: aura to „przejaw dali bez względu na to, jak blisko dana rzecz może się znajdować”⁴⁶. Nowoczesny świat gasnącej aury to świat poszukiwania alegorycznych śladów, czyli pierwszy krok w przywracaniu upadłego w materię boskiego światła. Horyzont mesjaniczny jest zatem w kategorię śladu wpisany: ślad jest przejawem bliskości dalekiego Boga, w naznaczonej upadkiem rzeczywistości. W świecie po *Shoah*, teologiczna tradycja może zostać zachowana w postaci śladów. Lecz według Adorna nie są to ślady uchwytny w mistycznym, intuicyjnym wglądzie, lecz zapośredniczone w dialektycznym, negatywnym języku pojęciowej dekonstrukcji schematu myślenia pojęciowego, w językowej pracy kreowania konfiguracji i dialektycznej rekonstrukcji znaków utopii – nieobecnych imion rzeczy i ludzi:

Tym, co dialektyce negatywnej pozwala przenikać swoje skostniałe przedmioty, jest możliwość z której rzeczywistość je ograbiła, a która przecież z każdego z nich przeziera. Ale nawet przy najwyższym wysiłku, by taką zakrzepłą w rzeczach historię wyrazić językowo, zastosowane słowa pozostają pojęciami⁴⁷.

Bloch apeluje do jednostki wierząc, że mistyczne przywrócenie potencjału mesjanicznego jest możliwe, a wizja po-apokaliptycznego porządku na tyle sugestywna, że przemówi do nowoczesnego człowieka wbrew narracji o szczęściu używania, którymi jest otoczony: utopia Blocha chce być dostępna dla podmiotowej woli przeczuwającej własne uwikłanie w materialność, tak jakby ta nie była elementem fałszywego myślenia podmiotu o sobie jako autonomicznym. Adorno jest bardziej ostrożny i zdystansowany wobec możliwości bezpośredniego dostępu do śladów transcendencji. Dialektyka negatywna odkrywając „rzecz-

⁴⁴ Por.: Tamże, s. 567.

⁴⁵ W. Benjamin, *The Arcades Project*, przeł. H. Eliand, K. McLaughlin, Cambridge–London 1999, cyt. za.: B. Frydryczak, *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin I Fryderyk Nietzsche*, s. 3; www.nowakrytyka.pl

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 78.

wość” pojęcia, czyli jego nietożsamy, temporalny charakter, nie pozwala ustanowić stałej relacji pojęcia ze swym przedmiotem – we wniosku z przeprowadzanego rozumowania nie otrzymujemy prawdy jako syntezy rzeczy i pojęcia. „Pojęciowość pojęcia” zawiera rzeczowość pojęcia (podstawy materialne jego społecznego rozwoju). „Język” rzeczowości pojęcia to indywidualny charakter doświadczenia metafizycznego, w którym uczestniczy podmiot. Każde pojęcie jest więc nietożsame, każdy ciąg i system rozumowania nie ukończony. Pojęcie może przybliżyć do wypowiedzania prawdy jako prawdy rzeczy, gdy jego wewnętrzne rozdarcie wynikające ze spekulatywnego dążenia do substancjalności i materialności zakumulowanej społecznej treści, zostanie ukazane w procesie myślenia jako specyficzny mu idiom, język tego procesu. Pojęcie jako rzecz może być więc zakomunikowane jako wyraz negatywności medium, otwarcie na historyczną zmienność i prawdę jako projekt pracy myślowej, utopię poznania i pełnego upodmiotowienia.

MESJANICZNY POTENCJAŁ DZIAŁAŃ JĘZYKOWYCH

Nie umniejszając wpływu, jaki na treść i sposób filozofowania Adorna wywarli Bloch i Rosenzweig, to Benjamin mistyczna koncepcja języka jest dla teorii dialektycznej podstawowym odniesieniem: wyznacza zakres znaczeń dla kluczowych kategorii teologicznych – stworzenia, objawienia i zbawienia, stanowi podstawę odniesienia do Blocha koncepcji śladu, Rosenzweiga koncepcji imienia i konstelacji. Język imion obecny w piśmie dialektyki to najbardziej paradoksalna obecność tradycji w zachodniej myśli XX wieku.

Benjamin teoria języka pochodzi z eseju o języku napisanego w 1916 roku⁴⁸. Inspirowana jest rozważaniami zaczerpniętymi z kabały luriańskiej i mistycznymi tezami o językowym charakterze rzeczywistości J. G. Hamanna.⁴⁹ „Mag Północy”, Hamann, w *Biblische Untersuchungen* przedstawia koncepcję boskiego języka kreacyjnego, według której stwarzanie jest tożsame z boską mową. Jeśli Bóg tworzył mówiąc, to rzeczy posiadają przede wszystkim mistyczne znaczenia,

⁴⁸ Por.: *O języku w ogóle i o języku człowieka* [w:] W. Benjamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, red. A. Lipszyc, WUJ Kraków 2012. Koncepcja języka obecna jest także w pracy Benjamin o niemieckim dramacie żałobnym. Zob.: tamże.: *Znaczenie języka w dramacie żałobnym i tragedii*; przedmowa A. Kopackiego do ww. pracy (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*) znajduje się w „Literaturze na Świecie”, 2011, nr 5–6.

⁴⁹ Zob.: K. Gründer, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns “Biblische Betrachtungen” als Analyse einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg–München 1958.

takie jak słowa. Utożsamienie rzeczywistości i języka jest pełne – jak w słowach Pisma, Bóg za pośrednictwem rzeczy coś komunikuje człowiekowi. Tym samym codzienny język człowieka nie komunikuje tylko treści i sensu opisywanej rzeczywistości immanentnej, lecz również zawiera idiomatyczny sens transcendentny. Człowiek nie posiada mocy odtworzenia prawdy „w jej całości”, może się doń za pomocą języka zbliżyć, tworząc projekty, konfiguracje sensów:

„Słowa mają swoją wartość tak, jak liczby w miejscach gdzie stoją, a pojęcia w swych określeniach i odniesieniach, tak jak monety wymienne podług miejsca i czasu” [...]. W takim ujęciu język nigdy nie jest instrumentem do przechowywania i gromadzenia wiecznych prawd, jest zawsze odniesiony do konkretnej sytuacji i w niej ujawnia swój sens⁵⁰.

Benjamin we wspomnianym eseju opisuje dzieje stworzenia z pierwszego rozdziału księgi *Genesis*. Człowiek jest obdarzony mocą nadawania imion:

Albowiem Bóg stworzył rzeczy, a obecne w nich stwórcze słowo jest zarodkiem poznającego imienia, tak jak i Bóg, stworzywszy każdą rzecz, na koniec ją nazywał. Nazywanie to jest jednak tylko wyrazem tożsamości stwórczego słowa i poznającego imienia w Bogu, a nie przedwczesnym ukończeniem zadania, które Bóg otwarcie wyznaczył człowiekowi⁵¹.

Istnieje, co zostaje nazwane, a człowiek powołany jest do podjęcia nieukończonego dzieła, ukazania językowej istoty rzeczy – indywidualnego i niepowtarzalnego charakter tego, co stworzone. Zadanie to wiąże się z możliwością i celem określającymi człowieka: za pośrednictwem języka imion komunikować ma własną istotę duchową Bogu, zgodnie z porządkiem Objawienia, dając świadectwo boskiej natury stworzenia:

Człowiek przyjmuje to zadanie, przyjmując niemy, bezimienny język rzeczy i przekładając go na imiona wyrażone w dźwiękach. Zadanie byłoby nierozwiązywalne gdyby ludzki język imion i bezimienny język rzeczy nie były spokrewnione w Bogu, uwolnione z tego samego stwórczego Słowa, które w rzeczach stało się komunikacją materii w magicznej wspólności, w człowieku zaś – językiem poznawania i imienia w błogim duchu⁵².

Benjamin opisuje także wydarzenie, którego konsekwencje ciążyą nad dalszym losem ludzkich aktów komunikacji. Adam zrywając owoc

⁵⁰ P. Dehnel, *Antynomie rozumu*, wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 136.

⁵¹ W. Benjamin, *O języku w ogóle...* [w:] dz. cyt., s. 12.

⁵² Tamże.

z Drzewa Wiadomości niweczy poznawczostwórczą jedność imiennego języka i komplikując w ten sposób związek ze Stwórcą powoduje powtórna „niemotę” rzeczy. Nadaje po raz pierwszy temu, co złe, charakter osobnego, abstrakcyjnego istnienia, obarcza się poznawczą władzą arbitralnej separacji tego, co dobre i tego, co rzeczywiste, występując przeciw stworzeniu, „które było dobre”. Dysponując mocą sądu, orzekania zaczyna porządkować rzeczywistość, teraz jawiącą się jako chaotyczna i obca. Podwojenie w abstrakcyjnym obrazie jest manipulacją pozwalającą ją okiełznać i zrozumieć. Porzucając objawienie tworzy spójny i nienaruszalny, acz niechybnie naznaczony piętnem tautologiczności czysto teoretyczny, atemporalny, zewnętrzny wobec związku poznawanych fenomenów, system:

Owa bezpośredniość komunikacji tego, co abstrakcyjne, zjawiała się w osądzającej postaci, gdy w wyniku Upadku człowiek utracił bezpośredniość komunikacji tego, co konkretne, imienia i stoczył się w otchłań pośredniej wszelkiej komunikacji, słowa instrumentalnego i błahego, w otchłań gadaniny⁵³.

Wraz z bezprawnym czynem sądu komunikacja zostaje zaburzona, czytelne znaki stają się śladami. Człowiek czuje się w świecie jak na wygnaniu. Dzieje podmiotu komplikują się wraz z ustanowieniem represyjnej przestrzeni prawdy i fałszu, dobra i zła. Pragmatyczne, deterministyczne definiowanie z perspektywy obserwatora, zapoznaje językową istotę rzeczy i przedmiotową istotę języka, komunikowanie istotnych treści rzeczy i języka jako struktury tej treści marginalizuje na rzecz użyteczności dowodowej, która zgodnie z partykularnym celem sprowadza znaczenie i wartość przekazu do pojęciowego momentu niezmiennej prawdy. Jeśli rzeczywistość ma charakter językowy, to jej język powinien korzystać z mowy ludzkiej, wbrew „burżuazyjnej” koncepcji języka, która „[...] zakłada, że środkami komunikacji są: słowo, rzeczywisty przedmiot i adresat w postaci istoty ludzkiej. Ta inna koncepcja języka, dokładnie odwrotnie, nie zna ani środków ani przedmiotów, ani adresatów komunikacji [...]. Imię to nie tylko ostatni krzyk języka, ale także jego prawdziwe powołanie⁵⁴.

Adorno opisując źródło cierpienia nie używa biblijnej narracji o Upadku, lecz marksistowskiej nomenklatury wpisanej w oryginalną teorię języka dzieła (przedmiotu) sztuki. W późno burżuazyjnym spo-

⁵³ Tamże, s. 14–15.

⁵⁴ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Ausgewählte Schriften, Band II, Suhrkamp 1966, Frankfurt am Main; fragment przeł. A. Bielik-Robson, zob.: *Kryptoteologie...*, s. 478.

łeczeństwie słowa funkcjonują jak fetysze, obojętne i zaślepione na przedmioty, które oznaczają. Twierdzi, że jest to efekt idealistycznego, arbitralnego podporządkowywania rzeczy pojęciom, a ludzi – rynkowi. Natomiast prawdziwe nazywanie jest „mimetyczne”, wymaga precyzyjnej referencji: językowa reprezentacja zjawisk, formująca jedyną i niepowtarzalną konfigurację słów ma oddać rzeczom jednostkowość, naśladując ją. Krytyczne w formie i treści konfiguracje służą przełamaniu mowy drugiej natury – systemowej prawdy jako totalności – i likwidacji zreifikowanej świadomości. *Pasaże* Benjamina są egzemplifikacją omawianej metody konstelacyjnej, której zadaniem jest odczytać prawdę ze szczególnego języka rzeczywistości empirycznej. Imię w filozofii Benjamina to prawda każdej pojedynczej rzeczy, zjawiska, ujawniona w językowej konfiguracji innych zjawisk. Za metodę konstelacyjną Adorna należałoby uznać dialektykę negatywną, za jej realizację przedmiot sztuki wraz z krytycznym komentarzem. Tam, gdzie Benjamin lamentuje nad nieadekwatnością ludzkiego upadłego języka, Adorno twierdzi, że nietożsamość wynikająca z tej nieadekwatności jest niezbędna do podtrzymania krytycznego napięcia między podmiotem a przedmiotem, napięcia, dzięki któremu trwa utopijna nadzieja.

Celem poniższych rozważań jest przedstawienie idiomu dialektyki negatywnej – w zamyśle Adorna „imienia” aktualnego doświadczenia filozoficznego.

METODA TEOLOGII NEGATYWNEJ

Judaistyczna wrażliwość Adorna przejawiająca się w formach narracji zachowującej językowe ślady nadziei wewnątrz dialektycznej pracy pojęć, to głos sprzeciwu wobec instrumentalizacji ludzkiego rozumu i dziejowo koniecznej wolności. Pojednanie w tym kontekście najogólniej można określić jako nie hierarchiczny związek podmiotu i fenomenu, przedmiotu:

Pogodzenie byłoby uprzytomnieniem sobie wielości, która by już przestała być czymś wrogim, rodzajem anatemy, jaką niegdyś była dla subiektywnego rozumu. Dialektyka służy temu pogodzeniu. Demontuje ona charakter logicznego przymusu, któremu jest posłuszna⁵⁵.

Dlatego dialektyka negatywna jest prezentacją metody zachowania wartości partykularnego doświadczenia wewnątrz najbardziej wysublimowanej pojęciowej konstrukcji.

⁵⁵ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, wyd. PWN, Warszawa 1986, s. 12.

Dla Adorna proces myślenia jest negatywny: „Myślenie przez wysiłek przełamania oporu bezpośredniości – w przeciwieństwie do biernego oglądu – jest już negocjowaniem”⁵⁶. Rozumienie, jedność rzeczy i pojęcia uzyskiwana jako wynik myślenia jest naznaczona nietożsamością przez wspomnianą pracę myśli – negacją tego, co dane i przez nieredukowalną odrębność spekulatywnego pojęcia i rzeczy materialnej. Dając pierwszeństwo logice przedmiotu (*Logik der Sache*), akcentuje nieredukowalny i źródłowy status konkretności rzeczy pojedynczej. Adorno krytycznie odnosząc się do przewrotu kopernikańskiego Kanta twierdzi, że przedmiotowość góruje nad podmiotowością. Przedmiot (pojęcie przedmiotu) jest odzwierciedleniem historycznie rozwijanej struktury społecznej, więc zawiera w sobie również społeczny osad kantowskich kategorii świadomości. Rezygnując z apriorycznych warunków autonomii podmiotowej, Adorno dialektycznie redefiniuje podmiotowo-przedmiotową relację poznawczą, uzupełniając ją o zmienny społeczny kontekst:

Adorno twierdził, że autonomiczny, spontaniczny moment procesu poznania zawarty był w odmowie zgody na obecną fetyszyzację myślenia, z powodu której podmiot był oddzielony od przedmiotu, umysł od materii. Podmiot mógł wydostać się z podmiotowej klatki, oddając się przedmiotowi, wnikając w niego, jak twierdził Benjamin w książce poświęconej niemieckiemu dramatowi żalobnemu. To zgłębianie partykularności, nie prowadziło do ponownego odkrycia samego siebie przez podmiot, ale do odkrycia społecznej struktury partykularnej konfiguracji⁵⁷.

Wzbogacony o „język rzeczy”, dyskurs indywiduum przedstawia strukturę realnego związku rzeczy i ludzi w ich historycznej wspólności losu. W przeciwieństwie do dialektyki heglowskiej, Adorno dekonstruuje związek pojęcia z rzeczywistością materialną również pojęciom przywraca ich społeczną, językową historię a więc jednocześnie uwalnia spod ich abstrakcyjnej władzy, rzeczy, by zredefiniować podmiotową autonomię:

[...] myślenie warunkowane przez rzecz, tzn. wstrzymujące się przed przekształcaniem swojego obiektywnego tworzywa w arbitralny, nadrzędnie określony porządek pojęć, byłoby proponowanym przez Adorna myśleniem mikrologicznym. Reprezentująca realizację tego postulatu dialektyka negatywna, stanowiłaby bierne śledzenie dynamiki momentów myślenia w miejscach, w których jego ruch emituje własne pismo tego tworzywa, czyli niejako nieskażony przekaz tego, ku czemu myśl jest w swym odniesie-

⁵⁶ K. Krzemieniowa, *Wstęp* [w:] T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. XXXIII.

⁵⁷ Por.: S. Buck-Morss, dz. cyt: s. 86–87 (tłum. – J.G.).

niu skierowana. W przekazie tym myśl rejestrowałaby prosty ślad tego, co heterogeniczne⁵⁸.

Nie hierarchiczny związek rzeczy wyrażony jest w konstelacyjnym języku dialektycznym. W tekście o niemieckim dramacie żalobnym Benjamin przedstawia teorię, która konfrontuje metafizyczne pytanie o prawdę z empirycznym wymiarem fenomenów, sugerując, by odpowiedź wyczytać z konfiguracji jednostkowych elementów empirycznego świata – świat zjawiskowy „konstruuje” noumenalną wiedzę. Tym samym teoria Benjaminu zapewnia podstawę dla „nie-metafizycznej metafizyki” Adorna. Autor *Dialektyki negatywnej* cenil fakt, że metoda powoływania konstelacji jest immanentna nie tylko przez zatrzymanie idealistycznego ruchu zapoznającego świat zjawiskowy, ale również dzięki dialektycznemu związkowi z historią filozofii. Swą oryginalność zawdzięcza nie odrzuceniu poprzedzających ją teorii, ale ich odwróceniu: konfiguracja elementów świata zjawiskowego, jako prezentacja idei i prawdy, odwraca teorię platońską, a gdy korzysta z elementów zmysłowej rzeczywistości by tworzyć metafizykę, łącząc dziedziny empiryczną i inteligibilną, radykalnie zbliża bieguny kantowskiej opozycji. Przed naukowa koncepcja konstelacji staje się narzędziem materialistycznego oświecenia i ocalającej krytyki. Filozof używa immanentnego koncepcjom filozoficznym krytycyzmu przeciwko nim samym, przeciwko zapomnieniu tradycji, z której się wywodzą. Dialog z filozoficzną tradycją, który prowadzi, przywraca jej idee do filozoficznego drugiego życia, a alienacja społeczna, którą odzwierciedlają systemy idealistyczne w pseudo-logicznej spójności pojęciowej, przewyciężana jest za pomocą rekonfiguracji pojęć, idei, czyli elementów teoretycznych całości. Ich ponowne konstelacyjne zestawienie wskazuje na materialne, empiryczne podłoże, z którego się wywodzą:

Metafizyka, zgodnie z jej własną definicją, nie jest możliwa jako łańcuch dedukcyjnych sądów o tym, co istniejące. Nie można jej też pojmować na wzór czegoś absolutnie odmiennego, co wyjątkowo urągałoby myśleniu. Byłaby ona możliwa zatem jedynie jako czytelna konstelacja tego, co istniejące. Od niego uzyskalaby tworzywo, bez którego by jej nie mogło być, ale nie transfigurowałaby istnienia swoich elementów, a tylko sprowadziłaby je do konfiguracji w której elementy złożyłyby się na pismo⁵⁹.

Fenomenalne, partykularne i materialne doświadczenie, które niosą w sobie idee, nie pozwala na domknięcie całości, wewnątrz-systemo-

⁵⁸ A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001.

⁵⁹ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 572–573.

wej prawdy. Prawda, posiadając negatywny, „nieukończony” charakter interpretacji i mimetycznej reprezentacji, ma gwarantować ocalenie doświadczenia nietożsamości w samym jej pojęciu w ruchu (dialektycznym). Dialektyka negatywna, ukazując zapośredniczoną w pojęciach materialną rzeczywistość jako ich historię oraz historię ucisku, który legitymizowały, przywraca historię temu, co jednostkowe i materialne a temu, co pojęciowe nadaje wymiar czasowy. Podążając heterogenicznym śladem poprzez konstelacyjną strukturę, ocalić idiomatyczność przedmiotu doświadczenia i podmiotu w języku, wraz z tym nadzieję na szczęście jednostki i wspólnoty – tak najkrócej przedstawia się zadanie dialektyki negatywnej. Jak pisze Adorno: „Choć wszystkie ślady tego, co inne, są [...] tak kruche; choć wszelkie szczęście wypaczone jest przez swą odwołalność, istnienie, choćby w ułamkach zadających kłam tożsamości, przesycone jest przecież wciąż łamanymi obietnicami owego innego. Wszelkie szczęście jest częstką pełnego szczęścia, które siebie ludziom odmawia i którego ludzie sobie odmawiają”⁶⁰. Filozofia Adorna chce stanowić świadectwo źródłowego i nieredukowalnego charakteru obietnicy szczęścia. Zdaniem Adorna, jeśli objawienie ma być obecne w świecie administrowanej kultury i nie popadać w ideologiczny *constans* to „[...] musi poddać się próbie przejścia w sferę *profanum*, w dziedzinę tego, co świeckie [...]”⁶¹.

Obecność objawienia jest jego radykalną „nieobecnością” – tradycja może istnieć czysto negatywnie, jako szereg kategorii dialektycznej meta-narracji i zapośredniczona w mimetycznym języku sztuki. Głęboko przeświadczony o istotnym znaczeniu *Bilderverbot*, filozof stroni od bezpośrednich analogii między krytycznym namysłem a symboliką mesjanizmu żydowskiego. Kabalistyczne pojęcie objawienia traktuje jak negatywny punkt odniesienia: może być ocalone jedynie wewnątrz krytyki, tworząc ze spekulatywną metafizyką, marksistowską dialektyką i językiem sztuki historiozoficzne kontinuum – ślad społecznych zależności między ideologią, panowaniem, cierpieniem a szczęściem.

Językowa forma determinująca treść komunikatu wyraża prawdę o strukturze myślenia, stanowiąc niejawną konfigurację pojęć odzwierciedlających stan świadomości społecznej określającej prawdziwość relacji podmiotowo-przedmiotowych. Filozofia w żywiole języka nie jest dedukcyjnym wnioskowaniem z rzeczywistości, lecz doświadczeniem:

⁶⁰ Tamże, s. 567.

⁶¹ T. Adorno, *Rozum i Objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, Warszawa, s. 28.

[...] dla filozofii sposób jej prezentacji nie jest obojętny i zewnętrzny, ale immanentnie łączy się z jej ideą. Jej integralny moment ekspresji, niepojęciowo-mimetyczny, obiektywizuje się tylko w prezentacji językowej. Wolność filozofii to zdolność dopuszczenia do głosu własnego zniewolenia. [...] Ekspresja i ścisłość nie są możliwościami dychotomicznymi. Potrzebują się wzajemnie, nie ma jednej bez drugiej. Ekspresja dzięki myśleniu, nad którym się mozoli, podobnie jak myślenie nad nią, uwalnia się od swej przypadkowości⁶².

Zatem:

[...] usunięcie języka z myślenia nie oznacza demitologizacji myślenia. Wraz z językiem zaślepiona filozofia składa w ofierze to, co pozwala zachować się wobec swojej rzeczy inaczej niż tylko sygnifikatywnie; tylko jako język podobne potrafi rozpoznać podobne [...]⁶³.

Niebezpośredniość myślenia pojęciowego ujętego w formę językową uniemożliwia czysto znakowe potraktowanie różnicy i wpisanie odrębności partykularnego doświadczenia w schematyczną jedność pojęcia i rzeczywistości. Opresyjna natura współczesnego myślenia mitycznego, ubóstwienie Rozumu jako drugiej natury, progresywny determinizm, odmawiający partykularnemu doświadczeniu każdej różnicy prawa do bycia autonomiczną sprowadza indywidualny wymiar rzeczywistości społecznej do wspólnego mianownika abstrakcyjnego pojęcia syntetycznej, tożsamej całości. Adorno, poddając Hegłowską dialektykę *Aufhebung* subwersywnym działaniom parataktycznej negacji⁶⁴, ocala „nie-syntetyczną” relację podmiotowo-przedmiotową:

Tam, gdzie Hegel proponuje zniesienie (*Aufhebung*), czyli zanegowanie, zachowanie i przeniesienie danego elementu na wyższy poziom rozwoju dialektycznego, tam Adorno dostrzega nietożsamość tożsamości i nietożsamości. Innymi słowy, Adorno zachowuje zasadę zniesienia, ale odmawia jej prawa do ostatniego, rozstrzygającego słowa. [...] odkrycie zasady „nietożsamości tożsamości i nietożsamości” to rozpoznanie niesyntetyzującego ruchu, jaki zachodzi między subiektywnością a obiektem: to, co sytuuje się poza nimi, nie tylko pokazuje – w ramach krytycznego wglądu, jaki uruchamia dialektyka – inny wymiar zewnątrz, ale również pozwala rozpoznać ową możliwość „dalszego poza” (pojęciowego dystansowania istnienia w postaci obiektywnego faktu) jako ich własną realność i rzeczywistą obecność. Ostateczne dla podmiotowości nie ma żadnego „naturalnego zewnątrz”. Dla Adorna opisywany ruch logiczny nie znosi się w żadną całość, lecz eksponuje rozdarcie w obrębie samej świadomości⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 28–29.

⁶³ Tamże, s. 83.

⁶⁴ Zob.: T. Adorno, *Parataksa. O późnej liryce Hölderlina* [w:] tenże, *O literaturze. Wybór esejów*, wyb. L. Budrecki, przeł. A. Wołkowicz, s. 40–93.

⁶⁵ J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja* [w:] „Kronos”, 2012 nr 3.

Można więc stwierdzić, że inaczej niż dla Adorna, dla Hegla synteza jest odpowiednikiem pozytywnej racjonalności jako „tożsamości nietożsamości i tożsamości”. Adorno krytykuje Heglowską Całość jako rzeczywistą siłę dominacji nad różnicą, stanowioną przez partykularne doświadczenie. Jednak krytyka nie może być kreowaniem spekulatywnej przestrzeni „zewnątrza” – świadczyłoby to o popadaniu w pojęciowy fetyszyzm, o który oskarża Hegla. Adorno szuka innego wyjścia: „proponuje przemyślenie ‘podwójnego wiązania’ – pojmuje negatywność jako całość, a pojęcie jako negatywność całości. Rodząca się w tym miejscu negacja określona dotyczy więc możliwości figuracji tego, co nietożsame”⁶⁶. Całość właśnie dzięki uczasowionej prawdzie, czyli pracy pojęć i ich społecznemu kontekstowi, jest tylko projektowana, jest założeniem stanowiącym „określony horyzont wolności” jednostkowości, a także jej przeciwieństwo. Warunkiem zachowania funkcji nietożsamości jednostkowego doświadczenia jest zatem myślenie całości jako negatywnej – „utopii” pojednania tego, co jednostkowe i całości. Rzeczywistość prawdy jest więc tworzona przez partykularne doświadczenie jej braku, niesprawiedliwości, ludzkiego nieszczęścia: „[...] wszelkie szczęście po dzień dzisiejszy jest obietnicą tego, czego jeszcze nie było, zaś wiara w bezpośredniość szczęścia utrudnia spełnianie się tej obietnicy [...]”⁶⁷. Szczęście jako ludzka prawda „[...] nie jest inwariantem; jest nim tylko nieszczęście, którego istotą jest trzymanie się tego, co niezmiennie jednakie [...]”⁶⁸. Jako medium dialektycznego przekształcenia pojęcia i zapośredniczenia w nim komunikatu, język nie jest neutralnym nośnikiem bezpośrednio dostępnego sensu. Niebezpośredniość doświadczenia zmysłowego, zapośredniczenie w pojęciowej strukturze myślenia dają również wyraz krytycznemu nastawieniu filozofii Adorno: fenomeny percypowane są w zapośredniczeniu, przez pryzmat nie w pełni uświadomionych zależności odpowiadających społecznemu kontekstowi podmiotu, medium pojęć zawartych w języku, oraz poprzez strukturę języka, którym jednostka poznaje tę rzeczywistość: „[...] To wszakże z prawdy, w co pojęcia trafiają poza swym abstrakcyjnym zasięgiem, nie może uwidocznic się inaczej jak tylko jako to, co jest przez pojęcia uciskane, pogardzane i odrzucane. Utopia poznania powinna by więc polegać na chęci dotarcia do jej [do prawdy – J.G.] bezpojęciowości za pomocą

⁶⁶ Tamże, s. 103.

⁶⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt., s. 495.

⁶⁸ Tamże.

pojęć⁶⁹. Zapośredniczenie w pojęciu określa prawdę doświadczenia wyrażoną w językowej konfiguracji: jeśli można ją odczytać, to należy badać podstawowe medium pojęć w ruchu, czyli język jako punkt napięcia i wzajemnego warunkowania formy i treści przekazu oraz ich społeczno-kulturowej alienacji. Stąd bardziej radykalna teza: to dialektyczna struktura myślenia w pojęciach i o pojęciach zapewnia mimetyczny charakter językowi. Dlatego charakter dialektycznego zapośredniczenia ujawniony w medium językowym nie pozwala myśleć funkcji mimesis w opozycjach wnętrza i zewnątrz, komunikatu i treści. Jakub Momro charakteryzuje językową istotę dialektyki Adorno:

Dla Adorna pismo dialektyki nie jest ani uzależnione od komunikacji, ani od niej wolne, to znaczy mówi coś, co nie jest elementem międzyludzkiego porozumienia. (...) dyskursu dialektycznego nie można całkowicie umieścić ani w porządku ekspresji ani w sferze intersubiektywności. Ta aporia wskazuje na centralny element logiki spekulatywnej: język jest samym medium metamorfozy pojęcia, a więc jego zapośredniczeniem: bezpośredniością, która od zawsze już jest zapośredniczona. (...) dzięki temu mediatyzacja ta nie odbywa się pod dyktando syntezy, lecz w postaci destrukcji czystej, pustej i abstrakcyjnej lingwistycznej obiektywności. Język jest więc nie tylko retorycznym odkształceniem tego, co dane, ale również przekształceniem medium z przeźroczystego nośnika sensu w imię własne, artykułujące jednostkową inteligibilność⁷⁰.

Choć przedmiotowość języka czystych imion nie podlega „ekonomii komunikacji” – jednostkowość jest znakiem nieredukowalnej nietożsamości pojęcia i rzeczy – to z drugiej strony, dialektyka „myśląc” mowę i pismo jako „pojęciowe wytwory świadomości” czyni problematycznym definiowanie języka jako czysto imiennego, nie pojęciowego przejawu tej nietożsamości. Inność w postaci imienia własnego nie może być uchwytywana jako czysto zewnętrzna wobec logiki pojęć, jednocześnie nie może być wpasowana w zamkniętą, pojęciową całość. W miejscu tej sprzeczności uwidoczniającej niemożliwość zniesienia procesu zapośredniczenia, konstytuuje się zasada podmiotowości: „podmiotowość stanowi zarazem artykulację samej siebie, jak i czegoś od niej innego – zarazem jest i nie jest własnym głosem (porządek artykulacji) oraz własnym obrazem (porządek ekspozycji). Medium [językowe – J.G.] jest więc pewnym miejscem różnicowania się takiej wersji podmiotowości, która wystawia się na kontakt z tym, co nietożsame”⁷¹.

⁶⁹ Tamże, s. 17.

⁷⁰ J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja* [w:] „Kronos” 2012, nr 3, s. 104.

⁷¹ Tamże, s. 105.

Wykraczanie podmiotu poza samego siebie, jest także podstawową cechą pełnego doświadczenia – doświadczenia obietnicy i nieobecności, czyli negatywności prawdy. Jest dialektycznym doświadczeniem transcendencji w dziedzinie i terminach immanencji: „Żadnego absolutu nie można wyrazić inaczej niż w tworzywach i kategoriach immanencji, ale ani tej nie należy ubóstwiać w jej uwarunkowaniu, ani jej totalnej sumy”⁷². Zatem struktura językowa jako medium negacji określonej, przeciwstawiającej się siłom totalizacyjnym, konstytuuje podstawowy wymiar egzystencjalny podmiotu. Dzięki językowemu porządkowi realności konkretna podmiotowość, wchodząc w relację z przedmiotowością konkretnego życia i potencjalnością własnej śmierci, doświadcza negatywnej obecności absolutnie Innego. Jej własna niemożliwość jest zarazem możliwością transcendencji. Filozofia to po pierwsze pojęciowe wyartykułowanie tego, co partykularne, a po drugie metafizyczne doświadczenie nieobecnego – warunek możliwości przekraczania immanencji w jej kategoriach i zachowania obietnicy szczęścia – sprawiedliwości społecznej, czyli śladów zbawienia. Dialektyka negatywna Adorna jest zaszyfrowanym w językowym charakterze rzeczywistości projektem Objawienia. Prezentacja trudnej obecności teologicznych idei, zastosowanie tej metody i wskazanie konkretnego sposobu istnienia medium, a więc tradycji w historycznym i czasowym wymiarze, to domena koncepcji wypowiedzianych w *Teorii estetycznej*:

Ratunkiem dla podmiotowości nowoczesnej jest zatem ostatecznie sztuka pojmowana jako konstelacja estetycznego nominalizmu, a więc taki układ pojęć, obrazów, dźwięków i językowych figur, dzięki którym możliwe byłoby oddanie – poprzez pismo sztuki – sprawiedliwości każdemu imieniu i każdej egzystencji. [...] To właśnie pismo pojmowane jako sztuka i sztuka traktowana jako pismo otwierają możliwość pomyślenia dialektyki dzieła sztuki jako twórczego napięcia między jednością a różnicą. [...] dzieło nie jest żadną substancją, żadną ideą, lecz ruchem samej negatywności, która wytwarza właściwy sobie idiomatyczny sens mnożący kolejne sensy⁷³.

Adorno rozumiejąc sprawiedliwość jako pojednanie z naturą wypartą i ciemioną w procesie emancypacji nowoczesnego podmiotu, widzi świat z perspektywy wolnej od przemocy i panowania, a pryzmatem, przez który spogląda, jest idea dzieła sztuki jako możliwość zachowania (nie wygaszenia) ruchu negatywności, idea „pojednania w poróżnieniu”. Zbadanie związku, zachodzącego między metodą filozoficzną a jej urzeczywistnieniem postulowanym w ramach teorii

⁷² T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, dz. cyt.

⁷³ J. Momro, dz. cyt., s. 112.

estetycznej, wymaga podjęcia szczegółowych badań nad fundamentem relacji – myślę tu o zeświecczonych kategoriach teologicznych.

Powyższy esej stanowi ogólne wprowadzenie we wspomnianą tematykę a zarazem rękomię, że proponowana przez autora ścieżka interpretacyjna prowadzi do celu wartego wysiłku. Celem tym jest wskazanie nieoczywistej konsekwencji teoretycznej pracy Adorno oraz uzupełnienie kontekstu jego filozofii o dzieje żydowskiej tradycji myślowej.

ADORNO'S NEGATIVE THEOLOGY

Summary

Theodor Wiesengrund Adorno was one of the most original and important philosophers of the 20th century. His pivotal work is *Negative Dialectic* (1966). It presents the methodology of his critical thought and aesthetic analyses, the source of the categories, concepts, and theories through which his philosophical thinking operates and develops. I argue for that his methodology has its roots not only in Western metaphysical thought (Kantian, Hegelian) and an anti-metaphysical materialism (Marx), but that an equally important, but almost forgotten source is traditional Jewish thought: Luria's cabbalah in G. Scholem's interpretation, and its creative assimilation in the theories of W. Benjamin, E. Bloch or R. Rosenzweig. I therefore describe this vanishing context of Adorno's philosophy: Scholem's thesis of cabbalistic revelation as an insignificant "pure language"; Benjamin's theory of language as a phenomenon-constellation and presentation of ideas; Bloch's concept of "traces" as a paradoxical presence of revelation; Rosenzweig's theory of salvation and its immanent critique of Hegelian Reason as Totality. My goal is to show the specificity and creative continuation of above ideas in *Negative Dialectic*. I thus underline the importance of the relationship between Western thought and the Jewish tradition, renewed by Adorno's work.

Jakub Górski

MARIA NOWACKA, JERZY KOPANIA

(Białystok)

CZYM JEST SUMIENIE, A CZYM BYĆ POWINNA KLAUZULA SUMIENIA

Problem klauzuli sumienia jest szeroko dyskutowany i wzbudza wiele emocji. W niniejszych rozważaniach przez klauzulę sumienia rozumieć będziemy zapis ustawowy przyznający danej osobie możliwość odmowy wykonania działania zgodnego z obowiązującym prawem, ale niezgodnego z jej sumieniem; tak określa klauzulę sumienia na przykład znany słownik Webstera¹. Zazwyczaj odnosi się klauzulę sumienia do osób wykonujących zawody ściśle medyczne, choć pojawiają się też głosy, że powinni móc z niej korzystać przedstawiciele innych zawodów, np. farmaceuci czy adwokaci. W naszych rozważaniach odnosić będziemy problem klauzuli sumienia wyłącznie do zawodów medycznych w wąskim rozumieniu, tj. do lekarzy i pielęgniarek.

I.

W prawie polskim klauzulę sumienia dla osób wykonujących zawody medyczne ustanawia art. 39 Ustawy o zawodzie lekarza i lekarza dentystry z 5 grudnia 1995 roku². Głosi on:

Lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30, z tym że ma obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w podmiocie leczniczym oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej. Lekarz wykonujący

¹ „A clause in a law exempting those whose religious or moral principles forbid compliance”; Webster’s New World College Dictionary, Third Edition, <http://www.yourdictionary.com/conscience-clause#websters>.

² Zob. Dziennik Ustaw z 2008 r., nr 136, poz. 857.

swoj zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby ma ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego.

Wspomniany art. 30 czyni wyjątek dla sytuacji szczególnych:

Lekarz ma obowiązek udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia, oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki.

Postulat swobody działania zgodnie z sumieniem zawarty jest także w polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej, którego art. 4 głosi:

Dla wypełnienia swoich zadań lekarz powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem i współczesną wiedzą medyczną³.

Zamiarem naszym jest wskazanie, jakie są podstawy filozoficzne i moralne tak pojmowanej klauzuli sumienia oraz jakie z nich wynikają konsekwencje co do jej realizowania. Oczywiście rozpocząć należy od rozważenia, czym jest sumienie. Kategoria ta wywodzi się ze średnio-wiecznej filozofii, a za klasyczne uchodzą rozważania św. Tomasza z Akwinu, który rozumiał przez sumienie sprawność ludzkiego rozumu odróżniania dobra i zła wraz z wrodzoną człowiekowi znajomością pierwszych zasad moralnego postępowania oraz skłonnością do kierowania się nimi. To, co stanowi istotę tak rozumianego sumienia, jest przyjmowane również współcześnie. Odwołajmy się znów do słownika Webstera. Znajdujemy w nim następującą definicję sumienia danej osoby:

[...] poznanie lub wyczucie dobra i zła, wraz z przynagleniem, aby czynić dobro; moralny osąd, który sprzeciwia się pogwałceniu uprzednio rozpoznanej zasady etycznej i który prowadzi do poczucia [przez daną osobę] winy, jeśli naruszy ona tę zasadę⁴.

Zgodnie z tą definicją sumienie jest jakby wypadkową dwu czynników: moralnej kwalifikacji czynu oraz przynaglenia woli, aby się tej kwalifikacji podporządkować w działaniu⁵.

³ Kodeks Etyki Lekarskiej. Tekst jednolity, ze zmianami uchwalonymi 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy, Warszawa, NRL, 2004; <http://www.nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej>.

⁴ „A knowledge or sense of right and wrong, with an urge to do right; moral judgment that opposes the violation of a previously recognized ethical principle and that leads to feelings of guilt if one violates such a principle”; Webster’s New World College Dictionary, <http://www.yourdictionary.com/conscience#websters>.

⁵ Por. B. Wolniewicz, *Parę uwag o naturze sumienia*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 203–205.

W odniesieniu do tak rozumianego sumienia pojawiają się trzy problemy: (1) kwestia, czy każdy człowiek ma sumienie; (2) zagadnienie wpływu kultury, środowiska i wychowania na sumienie; (3) relacja między sumieniem a nabytymi przekonaniami moralnymi. Rozważymy te problemy w takiej kolejności. Pierwszy problem wywołuje różnice zdań wśród etyków. Ci, którzy twierdzą, że są ludzie nieposiadający sumienia, przyjmują tym samym, że u niektórych ludzi skłonność woli, by iść za dobrem, jest zerowa. Inaczej rzecz ujmując, zakłada się, że wprawdzie każdy człowiek o normalnej inteligencji ujmuje intelektualnie przynajmniej w jakimś podstawowym stopniu różnicę między dobrem a złem, ale niektórzy ludzie nie mają żadnej skłonności, aby kierować się dobrem, mają natomiast skłonność ku złu. Niektórzy etycy angielscy kwestionują jednak udział czynnika rozumowego w dokonywaniu wyborów moralnych i w konsekwencji sprowadzają sumienie do czystej intuicji dobra i zła, określanej mianem zmysłu moralnego (*moral sense*). Intuicja ta pozwala człowiekowi dokonać wyboru moralnego lub ocenić wybór dokonany przez innych; w tej pierwszej funkcji zmysł moralny może być utożsamiony z sumieniem⁶. Człowiek rodzi się ze zmysłem wzroku, dzięki któremu rozróżnia barwy, i ze zmysłem słuchu, dzięki któremu rozróżnia dźwięki; analogicznie człowiek rodzi się ze zmysłem moralnym, dzięki któremu rozróżnia dobro i zło. Ta analogia idzie dalej: człowiek rodzi się ze zmysłami wzroku i słuchu, ale niektórzy rodzą się niewidomi i głusi, a podobnie niektórzy rodzą się bez zmysłu moralnego. Brak zmysłu moralnego określany jest jako choroba moralna (*moral insanity*); za ludzi nieposiadających zmysłu moralnego uznaje się psychopatów. Nie przesądzając, które stanowisko jest zasadne, dla uproszczenia niniejszych rozważań zakładamy, że odnoszą się one do ludzi posiadających sumienie czy zmysł moralny. Zarazem jednak zakładamy, że pojęcie klauzuli sumienia ma sens tylko przy takim rozumieniu sumienia, zgodnie z którym jest ono wyznaczone i przez czynnik intelektualny, i przez aspekt woliwytwny.

Dруга z wskazanych kwestii jest szczególnie ważna dla zrozumienia, na ile i w jaki sposób możemy kształtować nasze sumienie. Z jednej strony zauważamy, że rozwój intelektualny, wychowanie, poznawanie pozytywnych wzorców itp. mają wpływ na zwiększenie przyzwoitości zachowań danego człowieka; z drugiej strony jednak często obserwujemy, że ludzie wychowani w porównywalnych warunkach różnią się

⁶ Historię tego pojęcia omawia J. Bonar, *Moral Sense*, George Allen & Unwin Ltd., The Macmillan Company, London–New York 1930.

co do stopnia skłonności czynienia dobra. Otóż jak wskazywaliśmy, jednym „wektorem” sumienia jest rozpoznanie dobra i zła, drugim zaś skłonność woli, aby kierować się ku dobru. Wydaje się rzeczą oczywistą, że wszelkiego rodzaju oddziaływania wychowawcze czy tradycja i presja kulturowa odsłaniają przed człowiekiem swoistą przestrzeń etyczną, wskazują, jakie zachowania uznawane są w danej kulturze za dobre, a jakie za złe. Niewątpliwie mamy zatem wpływ na powiększanie wiedzy jednostki o tym, co w danej kulturze jest zalecane jako dobre, a co zakazywane jako złe. Oczywiście nie możemy pomijać faktu, że to samo zachowanie w jednej kulturze uznawane może być za złe, a w innej za dobre. Przede wszystkim jednak jest oczywiste, że sama wiedza o dobru i złu nie skłania do czynienia dobra⁷. Z doświadczenia wiemy, że u poszczególnych jednostek zdolność rozpoznania dobra i zła może być w przybliżeniu taka sama, ale skłonność do dobra różna co do swej mocy. Pojawia się więc pytanie, czy jest możliwe zwiększenie woli jednostki do czynienia dobra.

Odpowiedź na to pytanie wymaga wcześniejszej odpowiedzi na inne pytanie, mianowicie o to, jaki czynnik wyznacza kierunek woli człowieka. Ponieważ wszystko, a więc i kierunek woli, musi mieć swoją przyczynę, zarazem jednak nie możemy cofać się w nieskończoność, poszukując przyczyn, więc musimy przyjąć, że wola człowieka determinowana jest przez wrodzony człowiekowi charakter⁸. Charakter człowieka wyznacza to, czego człowiek chce i czego nie chce, czyli wyznacza praktyczny stosunek człowieka do świata wartości. Wrodzoność charakteru oznacza, że to genotyp danej jednostki decyduje, czego chce ona, a czego nie chce. Ponieważ genotyp jest niezmienny, więc i charakter człowieka jest niezmienny – każdy z nas umiera z takim charakterem, z jakim się urodził. Praktyczność charakteru oznacza, że

⁷ Wprawdzie od Sokratesa poczynając wyznawcy tzw. intelektualizmu etycznego głosili, że wiedza o dobru niejako zmusza człowieka do czynienia dobra, jednak tę wiedzę rozumiano jako swoiste głębokie odczucie dobra, a więc jako w istocie pewien emocjonalny stan wewnętrzny człowieka, determinujący jego zachowania, nie zaś jako wiedzę w sensie intelektualnym i dydaktycznym.

⁸ Charakter (w sensie filozoficznym) jest tu rozumiany w sensie, jaki nadał temu pojęciu Artur Schopenhauer w dwu rozprawkach z 1839 i 1840 roku. Zob. A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, oraz tenże, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004. Te dwie rozprawy Schopenhauer wydał łącznie pod tytułem *Dwa podstawowe problemy etyki* w 1841 roku. Przejrzyste omówienie stanowiska Schopenhauera daje B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., t. I, s. 101–119.

ujawnia się on w sytuacjach skrajnych, a więc każdy człowiek jedynie dzięki takim sytuacjom może dowiedzieć się, jaki ma charakter. Każdy z nas może wiedzieć, jak powinien się w danej sytuacji zachować lub jak chciałby się w danej sytuacji zachować; ale jak się w niej zachowa, okaże się dopiero wtedy, gdy się w niej znajdzie. W przerażającej rzeczywistości Auschwitz o Maksymilian Kolbe dowiedział się, że jest zdolny do heroicznej miłości bliźniego; a były tam też kobiety, które dowiedziały się, że są zdolne porzucić swoje dziecko, aby zwiększyć szanse własnego przeżycia. Wielu ludziom tylko dlatego udało się przejść przez życie zachowując przyzwoitość, że nie znaleźli się w sytuacji skrajnej⁹.

Ponieważ sumienie jest składnikiem charakteru, ten zaś jest wrodzony, więc nie można zmienić sumienia. Znaczy to, że nie można sumienia udoskonalić, czyli nie można zwiększyć skłonności do podążania za dobrem, ale też i nie można go zniszczyć, a więc każdy człowiek posiadający sumienie ma pewną granicę, do której zdolny jest czynić zło. Oddziaływania wychowawcze mogą sprawić, że dany człowiek będzie bardziej powstrzymywał się (np. ze strachu lub dla korzyści) od czynienia zła i lepiej będzie rozumiał, co w jego kulturze uznawane jest za dobro, ale nie mogą zmienić jego woli. Inaczej mówiąc, wychowanie tworzy zbiór przekonań moralnych danej jednostki. Przykładowo, w skład moich przekonań moralnych wchodzi takie tezy, jak zakaz kłamstwa czy nakaz pomocy człowiekowi potrzebującemu; ale to, czy w konkretnej sytuacji stać mnie będzie na powiedzenie prawdy bądź udzielenie komuś pomocy, wyznaczone zostanie przez mój charakter. To, jak postąpię, będzie więc zdeterminowane przez mój charakter, a zarazem będzie oznaką mojego sumienia. Do jakiejś granicy – a zależy to od tego, jaką relację do poszczególnych wartości wyznacza mój charakter – mogę także postąpić wbrew własnemu sumieniu. Ostatecznie jednak, w sytuacji skrajnej, postąpię w zgodzie z moim sumieniem nie dlatego, że takie postępowanie uważam za słuszne, lecz dlatego, że inaczej nie mogę. Wrodzoność i niezmienność sumienia jako składnika charakteru stanowią pierwotną podstawę moralności człowieka.

Teza, że sumienie jest ostateczną instancją moralną człowieka, jest przyjmowana dość powszechnie. Tak głosiła i głosi tradycja katolicka, wyraźnie podkreślał to św. Tomasz z Akwinu wskazując, że osąd

⁹ Słowa Modlitwy Pańskiej – „i nie wódz nas na pokuszenie” – znaczą tyle: nie wprowadzaj mnie, Boże, w sytuację, w której uczynię coś, o czym teraz sędzę, że jest niemożliwe, abym był zdolny to uczynić.

sumienia jest dla człowieka wiążący nawet wtedy, gdy obiektywnie rzecz biorąc człowiek błądzi; w takiej sytuacji człowiek nie jest winien złego postępowania, ponieważ w zgodzie z własnym sumieniem czynił coś, o czym sądził, że jest dobrem¹⁰. Moralistyka katolicka czyni w tym miejscu zastrzeżenie, że należy iść bezwzględnie za głosem sumienia dobrze ukształtowanego. Przez kształtowanie należy rozumieć nie usiłowania zmiany sumienia, lecz działania wychowawcze nakierowane na poddającą się modyfikacjom sferę osobowości człowieka w celu jakby odsłonięcia przed sumieniem coraz większego pola widzenia. Tutaj oczywiście pojawia się wskazany już problem, która z wielu możliwych, a niezgodnych ze sobą doktryn kształtowania sumienia (np. katolicka, żydowska, islamska, buddyjska, ateistyczna itd.) jest tą właściwą. Człowiek wychowany w danej tradycji moralnej i przekonany o jej słuszności będzie zarazem doświadczał wewnętrznego poczucia zgodności jej nakazów i zakazów z własnym sumieniem. To na tej właśnie podstawie przyjmuje się, że werdykt sumienia posiada dla człowieka moc wiążącą, tzn. ostatecznym wyznacznikiem postępowania każdego człowieka powinno być jego sumienie. Nie jest to tylko stanowisko katolickiej teologii moralnej, lecz zasada powszechnie przyjmowana we współczesnej etyce i w szczególności w etyce medycznej. W amerykańskiej *Encyklopedii bioetyki* czytamy:

Sumienie nie jest niezawodnym przewodnikiem w naszym postępowaniu. [...] Czy zatem powinniśmy zawsze iść za naszym sumieniem? Jeżeli przez „sumienie” rozumiemy podejmowanie i wyrażanie powziętych w dobrej wierze wysiłków, by zintegrować nasze postępowanie z refleksyjnym przekonaniem etycznym, to odpowiedź brzmi „tak”. Jestem zobowiązany do podążania za sumieniem, nawet jeśli moje działanie miałyby się okazać złe, skoro czynię to, w co refleksyjnie wierzę, że jest słuszne. I na odwrót, umyślne działanie sprzeczne z sumieniem jest godne potępienia, nawet jeśli mój czyn miałyby się okazać słuszny, skoro czynię to, w co refleksyjnie wierzę, że jest złe¹¹.

Zauważmy jednak, że w istocie mówimy tutaj o zgodności postępowania danej jednostki z jej przekonaniem moralnym, nie zaś z jej su-

¹⁰ Tomasz podaje przykład wyjątkowo wyrazisty. Twierdzi mianowicie, że wprowadzić wiarę chrześcijańską jest sama w sobie dobra i konieczna do zbawienia, jeśli jednak rozum przedstawiłaby ją danemu człowiekowi jako zło, wówczas człowiek przyjmując ją, dążyłby do zła, a więc postępowałby wbrew własnemu sumieniu, czyli byłby winien złego postępowania. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II^{ae}, 19, 5c.

¹¹ M. Benjamin, *Conscience*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, ed. W. T. Reich, Macmillan, New York 1995, t. I, s. 472.

mieniem¹². Kiedy dany człowiek mówi, że nie jest zdolny okłamywać osoby, którą kocha, to wyraża przez to swoje przekonanie moralne. Czy zachowałby się tak również w pewnej sytuacji szczególnej, pełniącej rolę diagnostyczną, okazać się może dopiero wówczas, gdy się w takiej sytuacji znajdzie – i dopiero wówczas pozna, co mu nakazuje i na co mu pozwala jego sumienie. Tak więc zdaję się na werdykt sumienia nie tylko wtedy, gdy mam przekonanie, że to, co chcę uczynić, jest zgodne z racjonalnym uznaniem, iż tak właśnie postąpić należy, ale także w sytuacji niemożności racjonalnego rozstrzygnięcia, jak postąpić powinienem. Właśnie w takich sytuacjach sumienie zmusza mnie, bym postąpił tak właśnie, choć nie potrafię racjonalnie uzasadnić, dlaczego tak właśnie postąpiłem. W pierwszej sytuacji w istocie nie mamy do czynienia z werdyktem sumienia, lecz z przeświadczeniem, iż należy postąpić zgodnie z własnymi przekonaniem moralnymi. W drugiej sytuacji to sumienie wydaje swój werdykt i zmusza jednostkę do postąpienia w dany sposób.

Zilustrujmy to przykładami. Wyobraźmy sobie dwóch lekarzy, którzy w zbiorze swoich przekonań moralnych mają tezę o etycznej niedopuszczalności eutanazji, czyli obaj są przeświadczeni, że dokonanie eutanazji byłoby niezgodne z ich sumieniem. Załóżmy teraz, że i jeden, i drugi musi zmierzyć się z problemem moralnym – bardzo bliska mu osoba znalazła się w końcowym stadium śmiertelnej choroby, cierpi straszliwie, gdyż nie działają już żadne środki znieczulające. Obaj lekarze słyszą błagania tych osób, aby pomogli im skrócić niepotrzebne cierpienia. I może być tak, że jeden z tych lekarzy pozostanie w zgodzie ze swoimi przekonaniem moralnymi, a drugi z nich wbrew tym przekonaniom dokona eutanazji. W pierwszym przypadku sumienie pozwoliło lekarzowi powstrzymać się od czynu eutanazyjnego; w drugim przypadku sumienie nakazało lekarzowi dokonanie czynu eutanazyjnego. W obu przypadkach sumienie było ostatecznym wyznacznikiem ich postępowania¹³. Dodajmy do tego przykład autentyczny. Jeden

¹² Por. G. Ryle, *Conscience and Moral Convictions*, „Analysis” 7, 2, 1940, 31–39.

¹³ Dodajmy jednak, że gdy w sytuacji skrajnej człowiek postąpi zgodnie z własnym sumieniem, to nie pozbywa się przez to automatycznie wątpliwości. Wręcz przeciwnie – są takie sytuacje, że człowiek do końca życia nie może się pogodzić z tym, iż tak właśnie postąpił, mimo że inaczej postąpić nie mógł. To dlatego Albert Schweitzer powiedział, że czyste sumienie jest wynalazkiem diabła. Chodziło mu o to, że niezachwiane przekonanie o czystości własnego sumienia jest w istocie świadectwem braku wrażliwości moralnej. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 192.

z najbardziej znanych współczesnych bioetyków twierdzi, że w pewnych stanach, np. w zaawansowanej chorobie Alzheimera, człowiek traci status osoby, więc można, a nawet należy dokonać na nim eutanazji, gdyż będzie to dla niego dobrodziejstwem. Teza taka, racjonalnie uzasadniana, wchodzi w skład jego przekonań moralnych. Jednak kiedy zachorowała na tę chorobę jego matka, zapewnił jej całodobową opiekę medyczną; jego sumienie narzuciło mu postępowanie sprzeczne z jego przekonaniem moralnym.

Zauważmy, że gdy tzw. głos sumienia przesądza o podjęciu decyzji w sytuacji skrajnej, spełniającej rolę diagnostyczną – jak w podanych przykładach – jest to w istocie wybór wartości, która w tym konkretnym kontekście sytuacyjnym okazuje się być wartością wyższą od wartości pozostałych. Sumienie ukazuje wówczas, jaka jest wyznaczona przez charakter danego człowieka jego hierarchia wartości. Nie każda sytuacja wymagająca dokonania wyboru moralnego jest jednak równie determinująca, tzn. nie każda ujawnia maksymalny stopień skłonności danej jednostki do podążania za dobrem. Dlatego w wielu sytuacjach człowiek może postąpić wbrew własnemu sumieniu, na przykład dla osiągnięcia jakiejś korzyści czy obawiając się niekorzystnych dla siebie konsekwencji; w wielu sytuacjach człowiek może też powstrzymać się od dokonania czynu, co do którego sądzi, że sumienie pozwoliłoby mu na jego dokonanie, choć wie, że jest to czyn niemoralny, a tylko racjonalna kalkulacja wskazuje, że czynić tego nie opłaca się z uwagi na zbyt duże ryzyko czy zbyt małą korzyść, bądź zbyt silne jest odczucie lęku. Tak więc jeżeli dany człowiek twierdzi, że jego sumienie nie pozwala mu na dokonanie określonego czynu bądź nakazuje mu jego dokonanie, to jedynie wskazuje, że określona teza wchodzi w skład jego przekonań moralnych, ale nie daje tym samym gwarancji, że tak się rzeczywiście zachowa w sytuacji skrajnej, pełniącej rolę diagnostyczną.

Taki stan rzeczy ma bardzo ważne konsekwencje praktyczne w sferze prawa stanowionego. Normy prawa dotyczą zarówno tych działań jednostkowych i społecznych, które nie mają znaczenia moralnego (np. zasady ruchu drogowego czy sposób powoływania rządu), jak i tych, które takie znaczenie posiadają. W tym drugim przypadku zapisy prawa stanowionego są w swej istocie przekształceniem konkretnych tez wyrażających przekonania moralne na normy kodeksowe. Na przykład przekonanie moralne zabraniające pozbawiania ludzi życia znajduje odzwierciedlenie w normie kodeksu karnego nakładającego stosowne sankcje za zabójstwo, a przekonanie moralne, że dorosłe dzieci powinny zaopiekować się swoimi niepełnymi rodzicami, jest podstawą

normy prawa cywilnego określającej tryb świadczeń alimentacyjnych. Problem polega jednak na tym, że na ogół wprawdzie zgadzamy się co do pewnego podstawowego zbioru przekonań moralnych, ale różnimy się co do ich spełniania w konkretnych sytuacjach. Na przykład zgadzając się, że zabójstwo jest złe moralnie i powinno podlegać stosownej karze, różnimy się co do oceny, czy aborcja jest, a jeśli tak, to czy zawsze, zabójstwem; podobnie: zgadzając się, że dorosłe dzieci mają obowiązki moralne względem starych rodziców, różnić się możemy co do oceny, czy patologiczny ojciec, który zniszczył swoją rodzinę, ma prawo domagać się jakichkolwiek świadczeń od swych dzieci¹⁴. Prawo stanowione z jednej strony musi opierać się na pewnych uznawanych w danym społeczeństwie normach moralnych, z drugiej strony zaś musi w jakiś sposób respektować różnice między odmiennymi przekonaniami moralnymi, jako że w demokratycznym społeczeństwie nie jest dopuszczalne narzucenie całemu społeczeństwu jednego obowiązkowego zestawu przekonań moralnych. Stanowienie prawa musi zatem polegać na wypracowywaniu swoistego kompromisu prawnego między różnymi przekonaniami moralnymi. Dlatego demokratyczne prawo musi dopuszczać pewne czyny i zachowania, które przez część społeczeństwa uznawane są za niemoralne, jak i zabraniać takich, które część społeczeństwa uznaje za moralnie dopuszczalne bądź moralnie obojętne. Na przykład prawo może dopuszczać aborcję w wyraźnie określonych przypadkach, mimo iż są tacy, którzy uważają, że powinna być zakazana w każdym przypadku, jak i tacy, którzy uważają, że w każdym powinna być możliwa; podobnie: prawo może zabraniać klonowania zarodków dla celów biotechnologicznych, mimo iż coraz liczniejsi są ci, którzy sądzą, że przyzwolenie byłoby bardzo korzystne dla rozwoju wiedzy i terapii. Tworzenie prawa jest w dużej mierze wypracowywaniem kompromisu, a każdy kompromis ma to do siebie, że nie zadowala całkowicie żadnej ze stron. Jednak wybór rysuje się wyraziście – albo całemu społeczeństwu narzucony zostanie jeden jednolity zestaw przekonań moralnych, wyrażony w normach prawa stanowionego, albo

¹⁴ Wskazane różnice ujawniają, że faktycznie wyznajemy jakby dwie etyki – etykę abstrakcyjną i etykę konkretną. Na tę pierwszą składają się zasady, które ludzie głoszą z przekonaniem o ich słuszności, na drugą natomiast te, którymi faktycznie kierują się w swym postępowaniu. Z przekonaniem głosimy, że zabójstwo jest złem, ale w praktyce uznajemy, że np. dla ratowania własnego życia jest dozwolone. Etyka abstrakcyjna wyraża się w słowach, etyka konkretna w działaniach. Rozróżnienie to wprowadził Henryk Elzenberg. Zob. B. Wolniewicz, *Etyka abstrakcyjna i konkretna* [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., t. II, s. 186–193.

ustalimy wspólnie zestaw takich norm prawa stanowionego, co do których jedni będą uznawać, że są niemoralne, a drudzy przeciwnie. Inaczej mówiąc, albo prawo stanowione będzie konsekwencją użycia siły, albo konsekwencją postawy tolerancji¹⁵.

II.

W tym kontekście można właściwie rozważyć, czym jest tzw. klauzula sumienia i jakie motywacje mogły przyświecać wprowadzeniu jej do przepisów prawa stanowionego. Jak wskazano, klauzula sumienia to zapis prawa stanowionego pozwalający danej osobie odmówić wykonania czynności dozwolonej prawem i wchodzącej w skład jej kompetencji zawodowych, jeśli dokonaniu tej czynności sprzeciwia się sumienie osoby. Podkreślimy, że klauzula sumienia ma charakter negatywny, tzn. zwalnia z odpowiedzialności prawnej za niewykonanie czynności dozwolonych prawem, nie dozwala zaś na motywowane werdyktem sumienia wykonanie czynności niedozwolonych prawem. Tak więc, przykładowo, na gruncie prawa polskiego lekarz może odmówić dokonania aborcji, jeśli zabrania mu tego jego sumienie, ale nie może dokonać eutanazji, nawet jeśli czyn taki jest autentycznie zgodny z jego sumieniem. Ta odmienność jest zrozumiała z punktu widzenia samego prawa – zgoda na dokonywanie motywowanych głosem sumienia czynów niezgodnych z prawem prowadziłaby do stanu bezprawia w wielu sferach działalności ludzkiej z powodu niemożności obiektywnego ustalenia, czy rzeczywiście dokonanie danego czynu było determinowane sumieniem sprawcy. Dlatego w miarę, jak wzrasta w społeczeństwie przyzwolenie na dokonywanie określonych czynów niedozwolonych prawem, prawodawca woli łagodzić sankcje lub pozostawiać do uznania sądu uwzględnienie okoliczności uzasadniających odstępianie od wymierzenia kary¹⁶. Jednak z punktu widzenia samej etyki mamy do

¹⁵ Prawo narzucone siłą zawsze służy realizacji jakiejś utopii. Zob. K. Popper, *Utopia a przemoc*, w: tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 590–604.

¹⁶ W poprzednim Kodeksie karnym, z 1969 roku, zawarty był art. 150, który przewidywał karę pozbawienia wolności dla tego, kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego. W nowym Kodeksie karnym, z 1997 roku, artykuł ten został zachowany, ale dodano do niego paragraf stanowiący, że w wyjątkowych wypadkach sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia. Niewątpliwie prawodawca uznał, że wzrosło w społeczeństwie przyzwolenie na eutanazję, jednak nie jest ono aż tak powszechne, aby należało ją legalizować.

czynienia z rodzajem przywileju, w dodatku wbrew własnej nazwie nie odnoszącego się do sumienia danej osoby, lecz do jej przekonań moralnych. A głos sumienia nie informuje o przywilejach, tylko o powinnościach.

Właściwym określeniem omawianej regulacji prawnej powinna być nazwa „klauzula przekonania moralnego”¹⁷. Lekarz odmawiający dokonania aborcji w przewidzianych prawem przypadkach w istocie powołuje się na swoje przekonanie moralne i wewnętrzne poczucie, iż pozostaje ono w zgodzie z jego wolą. Ale subiektywne poczucie, iż chcę tak właśnie postępować, nie przesądza, że w każdej sytuacji rzeczywiście tak właśnie postąpię. Lekarz odrzucający możliwość dokonania aborcji płodu bezmózgowego może być przeświadczony, że tak mu nakazuje jego sumienie, jednak czy to przeświadczenie jest autentyczne, przekonałby się wówczas, gdyby kobietą żądającą przeprowadzenia aborcji była jego żona, córka, siostra czy inna bardzo bliska mu osoba. Lekarz odrzucający możliwość usunięcia ciąży pochodzącej z gwałtu sprawdziłby swoje sumienie wówczas, gdyby to dotyczyło jego żony czy córki. A podobnie w przypadku ciąży zagrażającej życiu matki lekarz mógłby przetestować swoje sumienie, gdyby tą matką była bliska mu osoba. Człowiek dowiaduje się prawdy o swoim sumieniu jedynie w sytuacjach diagnostycznych¹⁸. Tym samym jednak prawo zawierające klauzulę sumienia wprowadza wskazaną wyżej nierówność sytuacji moralnej. Lekarz dokonujący pod wpływem głosu sumienia czynności medycznej niedozwolonej przez prawo ponosi konsekwencje karne swego postępowania; lekarz odmawiając dokonania czynności medycznej dozwolonej przez prawo z powołaniem się na głos swego sumienia, nie ponosi żadnych konsekwencji prawnych. Pierwszy

¹⁷ W kontekście praktycznego stosowania klauzuli sumienia dyskutuje się kwestie, jakie warunki musi spełniać lekarz, aby móc z niej skorzystać, w szczególności wykonanie jakich świadczeń medycznych jest bezwzględnym obowiązkiem lekarza, od jakich zaś może odstąpić, motywując to głosem sumienia. Zob. na ten temat: W. Galewicz, *Jak rozumieć medyczną klauzulę sumienia?*, „Diametros” 34, 2012, s. 136-153 [dostęp internetowy: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros>]. Celem niniejszych rozważań jest m.in. wskazanie, że źródłem tego rodzaju problemów jest utożsamianie zbioru przekonań moralnych jednostki z sumieniem tej jednostki.

¹⁸ Profesor Romuald Dębski podając przykłady zmiany postaw lekarzy w sytuacjach, które dotyczyły ich bliskich, tak konkluduje: „Gdyby każdy doktor, lecząc ludzi, myślał o swoich pacjentach – to jest moja żona albo córka – to ta medycyna by trochę inaczej wyglądała”; M. Dębska, R. Dębski, M. Rigamonti, *Bez znieczulenia. Jak powstaje człowiek*, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa 2014, s. 174.

z nich sprawdza swoje sumienie za każdym razem, gdy dokonuje takiego czynu, niezależnie od tego, czy odnosi się to do osoby mu bliskiej, czy obcej; drugi z nich sprawdza swoje sumienie jedynie wówczas, gdy jego postawa odnosi się do osoby, z którą jest emocjonalnie czy uczuciowo związany.

Wskazana różnica przesądza, jaka być powinna ocena moralna czynu w tych dwu dyskutowanych sytuacjach, przy założeniu, że czyn dotyczy osoby niebędącej dla lekarza osobą bliską. Jeżeli sumienie uznajemy za ostateczną instancję moralną człowieka, to jedynie w odniesieniu do pierwszego z przykładowych lekarzy mamy podstawy, aby orzec, że postąpił on w zgodzie ze swoim sumieniem i idąc za głosem swego sumienia; w odniesieniu do drugiego lekarza podstaw takich nie mamy i orzec możemy jedynie, że postąpił w zgodzie ze swoimi przekonaniem moralnym. W odniesieniu do pierwszego lekarza możemy zasadnie przyjąć, że naprawdę nie mógł postąpić inaczej, skoro gotów jest ponieść prawne konsekwencje czynu; inaczej mówiąc, możemy zasadnie przyjąć, że dokonał czynu w przekonaniu, że postępuje słusznie, a więc miał dobre intencje. W odniesieniu do drugiego lekarza nie możemy takiego założenia przyjąć, gdyż odmowa wykonania czynności nie pociąga żadnej konsekwencji prawnej, a więc nie mamy wystarczających podstaw do uznania, że intencja czynu była moralnie dobra¹⁹. Wprowadzając tzw. klauzulę sumienia prawo faktycznie zdejmuje z lekarza ciężar kierowania się sumieniem, zapewniając mu bezpieczny komfort postępowania w zgodzie z wyznawanymi oficjalnie przekonaniem moralnym²⁰.

¹⁹ Wyróżnia się cztery rodzaje sądów etycznych: sąd o wartości, sąd o słuszności, sąd o moralności i sąd o zasłudze. Sąd o wartości czynu wydajemy wówczas, gdy oceniamy, że jest on zgodny z uznawaną przez nas normą moralną. Sąd o słuszności czynu wydajemy wówczas, gdy oceniamy skutki czynu jako dobre. Sąd o moralności wydajemy wówczas, gdy domniemywamy, że sprawca miał dobre intencje, tzn. dokonał czynu w przekonaniu, że postępuje słusznie. Wreszcie sąd o zasłudze wydajemy wówczas, gdy dokonanie czynu wymagało pewnego wysiłku lub wiązało się z ryzykiem niekorzystnych konsekwencji dla działającego. Zob. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych* [w:] tenże, *Droga do filozofii*, PWN, Warszawa 1971, s. 290–296.

²⁰ Jest to zresztą zjawisko szersze. Powszechne wprowadzanie kodeksów etyki zawodowej, w tym etyki lekarskiej i pielęgniarskiej, osłabia wrażliwość na kierowanie się głosem sumienia, gdyż wzmacnia przekonanie, że wszelkie problemy moralne da się precyzyjnie ująć w reguły o charakterze przepisów prawnych. Zob. J. Kopania, *Bioetyka a moralność. O nieetyczności medycznych kodeksów etycznych*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13, 2012, s. 21–41.

Wprowadzenie klauzuli sumienia ma także bardzo istotne konsekwencje dla pacjenta, stawiając go w sytuacji niekorzystnej, jako że jego wola zostaje przeciwstawiona woli lekarza. A przecież nie tylko lekarz, lecz także pacjent ma swoje sumienie, którym się kieruje; jednak pacjent znajduje się w sytuacji skrajnej, a zatem możemy, a nawet musimy, założyć, że to, czego się domaga, jest zgodne z jego sumieniem. Jeżeli natomiast lekarz nie znajduje się w analogicznej sytuacji diagnostycznej, to wprawdzie może subiektywnie sądzić, że kieruje się swoim sumieniem, ale obiektywnie rzecz ujmując możemy jedynie uznać, że kieruje się swoimi przekonaniem moralnymi. Zatem, odmawiając dokonania czynności medycznej, której pacjent żąda, a która jest dozwolona przez prawo, lekarz faktycznie czyni własne przekonanie moralne kryterium oceny sumienia pacjenta. W istocie lekarz mówi pacjentowi: *moje* przekonania moralne wskazują, że *twoje* sumienie błędzi. Taka postawa jest nieuprawniona nie tylko z racji czysto logicznych, jako że można konfrontować przekonanie z przekonaniem, a sumienie z sumieniem, ale także dlatego, że skoro moje sumienie jest *ostatecznym* wyznacznikiem mojego działania, to cudze przekonanie moralne nie może zmienić kierunku mojej woli.

W tym kontekście ukazuje się bardzo wyraźnie swoista nierówność pozycji lekarza i pacjenta. Przywoływana już *Encyklopedia bioetyki* tak ujmuje tę kwestię:

Respektowanie werdyktu sumienia wymaga jednak bardziej wyjścia naprzeciw pacjentowi, niż specjalistom od opieki zdrowotnej. Jest tak po części dlatego, że pełnienie roli specjalisty od opieki zdrowotnej jest w pewnym sensie dobrowolne, podczas gdy bycie pacjentem nie jest. Czym innym jest więc na przykład respektowanie woli pacjenta, który jest świadkiem Jehowy, by nie dokonywać mu transfuzji krwi, gdyż jego sumienie mu na to nie pozwala, a czymś zupełnie innym jest respektowanie odmowy przez lekarza będącego świadkiem Jehowy dokonywania transfuzji krwi. Jednostka, której przekonania moralne lub religijne nie przystają do powszechnie uznanego, zasadniczego typu opieki zdrowotnej, nie ma prawa szukać stanowiska tam, gdzie taka opieka jest rutynowym oczekiwaniem²¹.

²¹ „Respect for conscience requires going to greater lengths for patients, however, than it does for health-care professionals. This is in part because an individual’s role as a health-care professional is voluntary in a way that being a patient is not. It is one thing, for example, to respect a Jehovah’s Witness patient’s conscientious refusal of a blood transfusion; it is quite another to respect the conscientious refusal of a physician who is a Jehovah’s Witness to administer blood transfusions. An individual whose moral or religious convictions are incompatible with a common, essential type of health care has no business seeking a position in which such care is a routine expectation”; M. Benjamin, *Conscience*, wyd. cyt., s. 472. Zauważmy, że podstawą tego szczegól-

Zwróćmy uwagę, że mówi się tu nie o sumieniu lekarza czy pielęgniarki, lecz o ich przekonaniach moralnych bądź religijnych. W cytowanym fragmencie mówi się wprost, że jeśli w danej specjalności medycznej prawo dozwala na działania, które pozostają w sprzeczności z przekonaniem moralnym danej osoby, to osoba ta powinna wybrać sobie inną specjalizację. Lekarz, który w zbiorze swoich przekonań moralnych ma tezę o niedopuszczalności aborcji w jakimkolwiek przypadku, nie powinien być ginekologiem, a lekarz, który z powodów religijnych nie akceptuje transfuzji krwi, nie powinien być chirurgiem; mają do wyboru kilkadziesiąt innych specjalizacji. Tym bardziej człowiek nie akceptujący aborcji nawet w sytuacjach przewidzianych prawem, nie powinien być dyrektorem szpitala z oddziałem ginekologiczno-położniczym, a świadek Jehowy nie powinien być dyrektorem stacji krwiodawstwa – analogicznie, jak buddysta nie powinien być dyrektorem rzeźni, mimo że dyrektor nie bierze osobiście udziału w uboju zwierząt.

Z powyższego nie wynika, aby należało odrzucić klauzulę sumienia jako zapis prawny. Jej istotą jest zakaz zmuszania kogokolwiek do wykonywania działań sprzecznych z jego sumieniem. Każdy człowiek może sam zapewnić sobie osobistą klauzulę sumienia, postanawiając nie wybierać specjalności, w których wykonywane są dopuszczone prawem działania obiektywnie sprzeczne z jego przekonaniem moralnym, a subiektywnie odczuwane jako sprzeczne z jego sumieniem. Jeżeli człowiek wybiera specjalność, w której wykonuje się działania uznawane przezeń za niemoralne, to faktycznie domaga się dla siebie względów szczególnych, osobistego przywileju moralnego; nie jest to postawa uczciwa. Może jednak zdarzyć się – a wraz z rozwojem wiedzy i technologii biomedycznej oraz dokonującymi się zmianami postaw moralnych w społeczeństwie zdarzać się może coraz częściej – że przepisy prawa dopuszczające będą działania dopiero teraz możliwe wskutek rozwoju wiedzy i techniki lub działania dotąd zakazane. Aby w takich sytuacjach dana osoba nie była zmuszana do wykonywania działań uznanych przez nią za niemoralne, konieczna jest prawna klauzula sumienia, gwarantująca, że nikt nie zostanie zmuszony do działania wbrew samemu sobie. Względy uczciwości wymagają jednak, aby taka osoba zmieniła – tak szybko, jak to jest możliwe – miejsce pracy. Odnosi się to także do tych, którzy w trakcie wykonywania działań

nego respektu dla postawy pacjenta jest tzw. zasada autonomii pacjenta; zob. na ten temat: M. Nowacka, *Autonomia pacjenta jako problem moralny*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.

związanych ze swoją specjalnością zmienili swoje poglądy moralne. Chirurg, który rutynowo zleca dokonanie transfuzji krwi, może zostać świadkiem Jehowy, powinien jednak przestać być chirurgiem; ginekolog, który dokonywał aborcji, może uznać, że postępował niemoralnie, ale powinien wtedy zrezygnować z pracy na oddziale ginekologiczno-położniczym, gdzie są one wykonywane. Jeśli takie osoby sprawują funkcje kierownicze, to powinny z tych funkcji zrezygnować, nawet jeśli osobiście nie wykonują czynności, które uznają teraz za niemoralne. Żądanie dla siebie przywileju moralnego jest niemoralne, a klauzula sumienia w obecnym rozumieniu jest podstawą takich zachowań.

Pojawia się pytanie, czy jest możliwa zmiana rozumienia klauzuli sumienia, tzn. przyjęcie przedstawionej wyżej interpretacji i zasad jej stosowania? Odpowiedź zdaje się być negatywna i to z dwu powodów. Po pierwsze, istnieją w Polsce bardzo znaczące siły zainteresowane w narzuceniu całemu społeczeństwu prawa będącego zapisem przekonań moralnych określanych jako „katolickie”. Klauzula sumienia w dotychczasowym rozumieniu jest bardzo użyteczna, ponieważ utożsamia się w niej przekonanie moralne z głosem sumienia, co pozwala oceniać tych, którzy mają odmienne przekonania moralne (a taki stan rzeczy jest normalny i nieunikniony w społeczeństwie pluralistycznym), jako osoby niemoralne, a co najmniej mające źle ukształtowane sumienia. Prawne narzucanie społeczeństwu jednego i jednolitego zbioru przekonań moralnych jest próbą ideologizacji tego społeczeństwa, ideologia zaś to ma do siebie, że w imię idei poświęca człowieka. Komunistyczna ideologia obrony pokoju na całym świecie dopuszczała możliwość wymordowania części ludzkości w walce o pokój dla pozostałej części. Analogicznie ideologia obrony życia poczętego dopuszcza możliwość skrzywdzenia kobiety w obronie płodu: życie skrajnie upośledzonego płodu staje się wartością najwyższą, uzasadniającą poddanie kobiety przeżyciom traumatycznym; wartość życia płodu poczętego z gwałtu uzasadnia nieliczenie się z psychiką kobiety, jej męża i dalszą sytuacją rodziny; dla ratowania życia płodu wolno ryzykować życie matki. Dochodzi nawet do tak dalece posuniętego zakłamania moralnego, że lekarz, powołując się na klauzulę sumienia, odmawia skierowania na badania prenatalne, ponieważ mogłoby to być pierwszym krokiem do aborcji. Tego rodzaju postaw nie da się uzasadnić odwołaniem się do sumienia, ale znajdują one uzasadnienie w zideologizowanym zbiorze przekonań moralnych. Klauzula sumienia może stać się i faktycznie się staje narzędziem takiej ideologizacji.

Drugi powód to stanowisko znacznej części środowisk medycznych. Wielu lekarzy rzeczywiście sądzi, że prawna klauzula sumienia gwarantuje im możliwość kierowania się własnym sumieniem; mocne poczucie słuszności własnych przekonań moralnych sprawia, że są one odbierane jako głos sumienia. Klauzula sumienia jest jednak wygodna także dla tych, którzy zdają sobie sprawę, że w pewnych sytuacjach głos sumienia może zdeterminować ich do postępowania sprzecznego z racjonalnie wyznawanymi przekonaniem moralnymi, ale ze względów pragmatycznych uznają, że powinni oficjalnie wyznawać określony zbiór przekonań moralnych; tacy lekarze w istocie liczą na to, że w ich wypadku nigdy nie zaistnieje sytuacja diagnostyczna. Ponadto, zapewne duża część lekarzy nie jest zdolna do poświadczenia autentyczności swego przekonania o słuszności własnych przekonań moralnych poprzez rezygnację z danej specjalizacji i wybór innej; oni również mają nadzieję, że w ich przypadku nigdy nie zaistnieje sytuacja diagnostyczna. W dwu pierwszych wypadkach mamy faktycznie do czynienia z wyznawaniem pewnej ideologii. A na gruncie ideologii dobrze czuje się zarówno ten, kto ją wyznaje z przekonania, jak i ten, kto ją wprawdzie wyznaje z oportunistycznego, ale może ją głosić jako zgodną z własnym sumieniem. Odwołanie się do klauzuli sumienia nie wymaga przecież uwiarygodnienia swojej postawy.

Kierowanie się własnym sumieniem jest rzeczą trudną z dwu powodów. Po pierwsze, werdykt sumienia zazwyczaj dotyczy nie tylko danej jednostki, lecz także drugiego człowieka. Po drugie, pójście za głosem sumienia nie usuwa wątpliwości, rozterek i moralnego rozdarcia – taka jest metafizyczna natura świata i natura człowieka jako cząstki tego świata. Odwołanie się do klauzuli sumienia, czyli postępowanie zgodne z ideologią, zapewnia jednostce komfort psychiczny poprzez pominięcie tego drugiego człowieka, jak też likwiduje wszelkie wątpliwości. Pozostając w służbie ideologii, prawna klauzula sumienia faktycznie zagłusza sumienie. Dla wielu ludzi jest to bardzo wygodne, dlatego medyczna klauzula sumienia będzie nadal istniała w dotychczasowym rozumieniu i zgodnie z nim będzie realizowana. Warto jednak przynajmniej zdawać sobie sprawę, czym ona jest, a czym być powinna.

WHAT CONSCIENCE IS AND WHAT THE CONSCIENCE
CLAUSE SHOULD BE

Summary

The conscience clause is a legislative provision granting a person the right to refuse to perform an activity which is in agreement with legal regulations but in disagreement with a person's conscience. Conscience is understood as knowing what is good and what is bad with the urge to do what is good. It is argued in this article that the conscience clause in fact refers not to conscience in its proper sense but to the set of moral convictions held by an individual and felt to be in agreement with his/her conscience. As a result, the so-called conscience clause in fact obscures the authentic voice of conscience. This article proposes a limited understanding of the legal concept of the conscience clause as a provision which overtly refers to the moral convictions held by an individual.

Maria Nowacka
Jerzy Kopania

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

O ODWADZE MÓWIENIA PRAWDY.

Michel Foucault o pojęciu *parrêsia*: polityczny i etyczny wymiar zagadnienia

Wstęp

Punktem odniesienia dla naszych rozważań będzie ostatni okres twórczości Michela Foucault. Odnaleźć tam można wiele interesujących i godnych zastanowienia zagadnień. Jedno z nich łączy się z problematyką skupioną wokół pojęcia *parrêsia*. Jak wyłania się ta problematyka i jaką odgrywa rolę? Co łączy ją z kwestią podmiotu i jego działania? By na te i podobne pytania odpowiedzieć, należy najpierw pokrótce zarysować najogólniejszy kontekst, w jakim się pojawia. Przypomnijmy, że specyfika podejścia francuskiego filozofa do badanych zagadnień polega na tym, że traktuje rozważane przez siebie zjawiska jako będące z natury czymś historycznym i stara się przedstawić ich genealogię. Genealogia oraz związane z nią archeologia oraz problematykacja są jednymi z kluczowych pojęć, jakimi posługuje się Foucault. Kryje się za tym przekonanie mówiące, że jesteśmy bytami historycznymi i jako tacy podlegamy przemianom, transformacjom i przekształceniom mającym istotny wpływ na to, jak postrzegamy świat, innych ludzi i samych siebie, jak działamy w świecie, wobec innych i nas samych. To właśnie genealogia i archeologia mają ujawnić złożone procesy i przemiany, jakie leżą u podstaw naszego sposobu myślenia o świecie, innych ludziach oraz nas samych. Więcej, mają one pokazać, jak konstytuujemy się w tych relacjach. Poddając swoją myśl systematyzacji Foucault uważa, że istnieją trzy dziedziny możliwej genealogii¹.

¹ *On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress* [w:] H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Second

Najpierw istnieje historyczna ontologia nas samych w naszej relacji do prawdy. Pozwala ona nam ukonstytuować się w podmioty poznania, następnie istnieje historyczna ontologia nas samych w naszych relacjach do obszaru władzy. Konstytuujemy się tutaj w podmioty, które działają na innych i podlegają działaniu. Wreszcie, istnieje historyczna ontologia naszych relacji do moralności, która pozwala nam ukonstytuować się w podmioty etyczne. A więc, wiedza, władza i etyka stanowią trzy osie genealogii. Należy wszakże dodać, że są to wyodrębnione dla jasności analizy punkty odniesienia, w rzeczywistości wszystkie one przenikają się wzajemnie i na siebie oddziałują. Ponadto, pośród nich pojawia się też wiele rozróżnień, o czym za chwilę się przekonamy. Niemniej jednak, uwzględniając powyższy podział można patrzeć na całą twórczość francuskiego myśliciela. I tak wszystkie trzy osie obecne były w jego *Historii szaleństwa*, z kolei oś prawdy została w szczególności sposób uwypuklona w *Narodziinach kliniki*, *Słowach i rzeczach* oraz *Archeologii wiedzy*. Gdy mowa o osi władzy, to została ona opisana w *Nadzorować i karać*, *Trzeba bronić społeczeństwa* oraz *Woli wiedzy*, która jest pierwszym tomem *Historii seksualności*. Oś etyczna, stanowi przedmiot analiz przedstawionych w dwóch ostatnich tomach *Historii seksualności*² t. II *Użytek z przyjemności*, t. III *Troska o siebie*, w *Hermeneutyce podmiotu*³ oraz w dwóch ostatnich wykładach z Collège de France zatytułowanych: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982–1983*⁴ oraz *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres-II. Cours au Collège de France. 1984*⁵.

Edition, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 229–252. W wydaniu francuskim M. Foucault wprowadził pewną ilość modyfikacji zob. *M. Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, Paris 1984, s. 322–346 w *Dits et écrits t. II*, s. 1428–1450. M. Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, t. I–II, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Quarto Gallimard Paris 2001.

² M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstępem opatrzył T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995. T. II *Użytek z przyjemności* (dalej: t. II U.P.), t. III *Troska o siebie* t. III.

³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, Edition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, Paris, 2001 (dalej: H.P.).

⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, Paris 2008 (dalej: GS).

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres- II*, Gallimard/Seuil, Paris 2009 (dalej: CV).

Na wszystkich tych etapach rozwoju obecna była problematyka podmiotowości. Jeden z jej istotnych aspektów dotyczył relacji prawda-podmiot. Foucault w swoich działach rozpatrywał tę relację w – jak sam to ujął – tradycyjny sposób, czyli analizując różnego typu dyskursy mówiące o podmiocie, na temat podmiotu. Zgodnie z tym podejściem w *Historii szaleństwa* starał się opisać prawdę podmiotu „szalonego”, w *Nadzorować i karać* podmiotu podległego nadzorowi i karaniu, z kolei w *Słowach i rzeczach* usiłował przedstawić sposób konstytuowania się podmiotu wiedzy, podmiotu mówiącego, pracującego i żyjącego. Ale kwestię relacji prawda – podmiot ujmować można w nieco inny sposób, niż analizując dyskursy mówiące o podmiocie. Ten inny niż analiza epistemologiczna sposób ujęcia wspomnianej relacji dotyczy podmiotu, który jest zdolny do powiedzenia prawdy o sobie samym. A zatem w tym podejściu chodzi o analizę pewnego rodzaju aktu, poprzez który podmiot mówiąc prawdę manifestuje siebie, reprezentuje siebie i który jednocześnie jest rozpoznany, uznawany przez innych jako mówiący prawdę⁶. Ten rodzaj analizy w przeciwieństwie do analizy struktur epistemologicznych Foucault określa mianem „badań form alethurgicznych” (CV, s. 5). Określenie „alethurgiczny” pochodzi od fikcyjnego i ukutego przez francuskiego filozofa słowa *alethourgia* oznaczającego ujawnianie się, manifestowanie się prawdy. Istnieje zatem różnica między epistemologiczną analizą dyskursów na temat podmiotu, a dyskursem prawdomówności, czyli takim, w którym podmiot zdolny jest do powiedzenia prawdy o sobie samym. Może się to dokonywać w postaci pewnych kulturowo uznanych form takich na przykład jak: wyznanie, spowiedź, sprawdzanie sumienia, ale też wypowiedzi wobec psychoanalitka lub psychiatry. Tego typu akty można dostrzec także w obrębie prawa karnego – jest tak w przypadku zeznania – oraz w dziedzinie seksualności, gdzie najbardziej intymne doświadczenia podmiotu zostają wypowiedzane, a którymi w swoich analizach zajmował się francuski filozof. Kluczowe pytanie tutaj dotyczy mówienia prawdy, manifestowania się prawdy w wypowiedziach podmiotu, a wraz z tym pytanie o warunki i sposoby jej wypowiedzania.

W kulturze antycznej, greckiej i rzymskiej, zasada mówienia prawdy o sobie odgrywała istotną rolę. W jakim kontekście da się zasadę prawdomówności umieścić i jakie są jej główne cechy? Przede wszystkim, szeroki kontekst, w którym umieścić można problematykę prawdomówności, tworzy zasada troski o siebie, gr. *epimeleia heautou*.

⁶ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 4.

Przypomnijmy, że zasada ta, którą Foucault analizował w II i III tomie *Historii seksualności* oraz *Hermeneutyce podmiotu*, jest związana z kulturą bycia sobą (*le soi*), z różnymi praktykami ogniskującymi się wokół bycia sobą. Właśnie w kontekście analizy troski o siebie po raz pierwszy, i nie tylko jako wzmianka, pojawia się pojęcie *parrésia* oraz problematyka mówienia prawdy⁷. Zostało ono gruntownie przeanalizowane w dwóch ostatnich latach życia francuskiego filozofa. Choć teksty, na których opierał się Foucault, są historyczne, to jednak jego analizy zachowują ważność także dzisiaj i dlatego warto im się bliżej i dokładniej przyjrzeć.

ROZRÓŻNIENIE POJĘCIA *PARRÉSIA*

Przechodząc do właściwych rozważań zapytajmy: co dokładnie oznacza pojęcie *parrésia* i z czym się łączy? Przede wszystkim analizy *parrési*, prawdomówności i *parrésiastes*, tego, kto mówi prawdę w kulturze bycia sobą w starożytności greckiej i rzymskiej można ujmować genealogicznie, to znaczy jako coś w rodzaju prehistorii dla różnego rodzaju praktyk, które powstały i rozwinęły się później. Można je zatem umieścić wokół takich par, jak: spowiednik/spowiadający się, kierownik sumienia/osoba kierowana, psychiatra/chory, pacjent/psychoanalityk itd. Pojęcie *parrésia*⁸ oznacza w języku greckim powiedzieć wszystko, mówić szczerze, powiedzieć całą prawdę. Ma ono swoje znaczenie negatywne, w tym sensie, że powiedzieć wszystko oznacza mówić nieważne co, a więc wszystko, co tylko może przyjść do głowy, nawet największe głupstwa i niedorzeczności. Do tego znaczenia m.in. nawiążą krytycy złego ustroju demokratycznego, na przykład Platon i Isokrates. Ale rzecz jasna istnieje także pozytywne znaczenie tego ter-

⁷ Zob. *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., seminarium z 10 marca 1982, s. 355–393. Co ciekawe, Foucault charakteryzuje na początku pojęcie *parrésia* jako postawę etyczną i jednocześnie odwołuje się do procedury technicznej w dyskursie mistrza, przedstawiając jednocześnie przeciwników mówienia prawdy, czyli pochlebców i retorów. Pojawia się w związku z rolą drugiego, w intersubiektywnym kontekście. W ćwiczeniach kształtujących bycie sobą drugi odgrywa kluczową rolę.

⁸ Foucault w swoich rozważaniach poświęconych pojęciu *parrésia* w *Le gouvernement de soi et des autres* wyszedł od analizy tego pojęcia w tragedii greckiej, przede wszystkim biorąc za punkt odniesienia tragedie Eurypidesa, wśród nich szczególnie dokładnie przeanalizował tragedię *Ion*. Zob. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., s. 71–156, by następnie skupić się głównie na wymiarze historyczno-politycznym tego pojęcia. Tutaj szczególną rolę odegrał Tukidydes i jego *Wojna peloponeska* oraz teksty retorów i filozofów.

minu polegające na powiedzeniu bez żadnych ozdób, zasłon, retorycznych ornamentów całej prawdy. Jak widać, praktyka mówienia prawdy przeciwstawia się tu retoryce. Podczas gdy w przypadku *parrêsi* ustanawia się mocną więź między tym, co się myśli i tym, co się mówi, to w przypadku retoryki można mówić co innego, niż się faktycznie myśli. Ponadto, gdy chodzi o retorykę, to jej celem jest ustanowienie relacji władzy, panowania nad tym, do kogo adresuje się słowa. Gdy mowa o *parrêsi* jest inaczej. Tutaj to, co się myśli i mówi wywołuje efekt na osobie, osobach, do których się zwracamy. W tym sensie mówiący prawdę ryzykuje nawet, i to nierzadko, zerwanie więzi z tymi, do których się zwraca. Chodzi tu o powiedzenie całej prawdy, niczego przy tym nie ukrywając, nawet jeśli to może spowodować bolesne skutki. W tym punkcie należy jeszcze dodać, że dla mówiącego prawda nie tylko stanowi jego osobisty pogląd, ale ponadto, jeśli tak można powiedzieć, łączy go ona ze sobą, obliuguje do czegoś. Jeszcze jeden element wart jest podkreślenia. Związek mówiącego prawdę z tym, co mówi, nie tylko wyraża głębokiego przekonania mówiącego, ale z jej głoszeniem związany jest także element ryzyka, szczególnie w relacji do osoby, wobec której prawda zostaje wypowiediana. W tym sensie *parrêsia* implikuje pewną formę odwagi. Należy także zaznaczyć, że *parrêsia* pojmowana jako mówienie prawdy jest czymś innym, niż praktyka związana z jakimś zawodem czy sztuką, *technê*.

Foucault wyróżnia kilka podstawowych sposobów mówienia prawdy w starożytności, wśród których mieści się także *parrêsia*⁹. Pierwszy z nich wiąże się z tym, co mówi prorok. Oczywiście prorok mówi prawdę, ale nie mówi on we własnym imieniu, jest głosem innego, przekazuje słowo Boga. To, co mówi, często przybiera postać niejasną, wymaga ona późniejszej interpretacji i skupia się on przede wszystkim na przyszłości. *Parrêsiastes* z kolei w odróżnieniu od proroka nie mówi w sposób tajemniczy, wyraża się w jasny sposób, nie potrzebuje interpretacji. Wobec tego, do kogo się zwraca wymaga jednak odwagi przyjęcia całej prawdy, którą głosi. Drugi z dyskursów prawdziwościowych łączy się z osobą mędrca, którego wzorem dla Foucault jest postać Heraklita. Mówi on prawdę wtedy, kiedy tego chce, w przeciwieństwie do *parrêsiastes* a wyraża się w sposób enigmatyczny, jego obowiązkiem jest mówienia o bycie i naturze rzeczy, o ich wiecznej naturze. Z kolei *parrêsiastes* mówi prawdę dotyczącą jednostek i sytuacji, z którymi rzeczywiście ma do czynienia. Trzeci rodzaj dyskursu

⁹ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 16–26.

prawdziwościowego dotyczy nauczycieli i mistrzów pewnych umiejętności i zawodów. Tacy ludzie, jak: lekarze, muzycy, dowódcy wojska, nauczyciele gimnastyki itd. często przywoływani w dialogach Platona, posiadają pewną wiedzę określaną jako *technē*, sztuka. Nauczyli się jej, mogą mówić o tym, co z nią związane, a więc rzeczy prawdziwe, i przekazywać ją innym. W przeważającej większości sytuacji jednak nie podejmą oni żadnego ryzyka, kiedy uczą i mówią o właściwej dla ich dziedziny sprawach. *Parrēsiastes* przeciwnie, ryzykuje wypowiadając prawdę. Tym samym reprezentuje on pewien *ethos*, który jest nieodłącznie związany z jego postawą. Warto też na marginesie dodać, że te cztery sposoby mówienia prawdy w starożytności mogą łączyć się ze sobą. Osoba Sokratesa i jego postawa jest tego dobrym przykładem.

Nietrudno też znaleźć nowożytnie i współczesne przykłady modalności mówienia prawdy na przykład w tych nurtach dyskursu filozoficznego, politycznego i naukowego, które jako analiza i krytyka ludzkiej kondycji wyznaczają granice ludzkiej skończoności, lub też jako krytyka wiedzy, przesądów ludzkich i dominujących instytucji politycznych odgrywają rolę związaną z pojęciem *parrēsia*. Ten rozległy obszar możliwych zastosowań analizy dyskursów prawdziwościowych pozostaje wciąż do zbadania. Sam Foucault skupił się na starożytności, a szczególnie na dwóch obszarach związanych z mówieniem prawdy, tj. na polityce i etyce. A jeszcze dokładniej rzecz ujmując, chodzi o prześledzenie dynamicznego przejścia od praktyki mówienia prawdy określanej w relacji do *polis*, instytucji politycznych, do innego typu prawdomówności, w którym określa go sposób bycia i działania jednostki jako podmiotu etycznego, gdzie kluczową rolę odgrywa *ethos*.

PARRĒSIA W DYSKURSIE POLITYCZNYM

Większa część *Le gouvernement de soi et des autres* poświęcona jest analizie pojęcia *parrēsia* w kontekście politycznym¹⁰. Co godne uwagi pojęcie *parrēsia* na początku pojawia się w użyciu wskazującym na prawo do mówienia, prawo do zabrania głosu publicznie, prawo do wyrażenia swego zdania w porządku publicznym. Ujawnia się tu pewna dramaturgia. Najpierw biorąc jako punkt odniesienia teksty Eurypi-

¹⁰ F. Gross omawiając sytuacji związaną z wykładami Foucaulta w Collège de France w 1983 roku przypomina, że Foucault w zasadzie poczynając od Eurypidesa i idąc aż do Platona badał pojęcie *parrēsia* w kontekście politycznym, nawet jeśli w ostatnich wykładach z tego roku pojawił się nowy kontekst rozważań. Zob. F. Gross, *Situation du cours w Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, s. 352 i nast.

desa, głównie tragedię *Ion*, Foucault wskazuje, że *parrésia* okazuje się być prawem i przywilejem, który stanowi część życia dobrze urodzonego obywatela, dzięki czemu posiada on dostęp do życia politycznego. Życie to rozumiane jest jako możliwość wyrażania opinii i wpływania na zbiorowe decyzje¹¹. W tym manifestuje się, zdaniem francuskiego filozofa, wolna egzystencja wolnego obywatela, przy czym słowo wolny posiada tutaj sens pozytywny, to znaczy odnosi się do wolności, która „daje prawo do realizacji własnych przywilejów pośród innych, w relacji do innych i wobec innych” (CV, s. 34). Oczywiście ta praktyka cały czas łączy się z ryzykiem, które jej towarzyszy. Trzeba zaznaczyć, że użycie słowa *parrésia* posiada sens demokratyczny i odnosi się do demokracji ateńskiej. Ten kontekst jest dwuznaczny. Posiada pozytywne znaczenie, a więc mówić prawdę w obrębie demokratycznych praktyk oznacza we właściwy sposób korzystać z wolności, nawet jeśli to często łączy się z podjęciem ryzyka przed zgromadzeniem, przed innymi. Dobrą ilustracją takiego pojmowania wolności może być drugi punkt odniesienia, który stanowi dla Foucault postacią Peryklesa i jego mowy przedstawione przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*. Perykles korzysta z praktykowania *parrési* wobec ludu ateńskiego, kiedy chodzi o wojnę ze Spartą. „Perykles – podkreśla francuski filozof – w tak dramatycznej sytuacji, będąc zagrożony przez Ateńczyków, robi teorię właściwego dostosowania demokracji i praktyki *parrési*, mówienia prawdy, praktyki, która znowu z konieczności implikuje wynoszenie się jednych ponad drugich” (GS, s. 164). *Parrésia* ugruntowuje więc demokrację, zaś demokracja jest miejscem praktykowania *parrési*. Należy też nadmienić, że tak pojmowana *parrésia* zakłada pewną instytucjonalną strukturę, to, co oddaje greckie słowo *isêgoria*, a więc prawo gwarantowane każdemu z obywateli do zabrania głosu. Zresztą sam Perykles zabiera głos po tym, jak inni skorzystali z tego prawa. Trzeba przy tym zawsze pamiętać, że nawet jeśli *parrésia* wpisuje się w egalitarną strukturę, to jednak implikuje wspomniane już wynoszenie się jednych ponad drugich. Perykles, jak to podkreśla Tukidydes, był pierwszym obywatelem Aten, *primus inter pares*. Jeszcze jeden element wart jest zaznaczenia. Praktykowanie *parrési* łączy się z agonem, z ciągłym sporem, gdzie bez przerwy doświadcza się niebezpieczeństw, jakie może i *de facto* wywołuje mówienie prawdy w obszarze polityki. Foucault przywołuje tu tragedię *Ion* i przykład zazdrości ludu, zazdrości większości, liczniejszych wobec tych, którzy są wyniesieni ponad nich.

¹¹ Zob. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., s. 59–156.

Parrêsia demokratyczna jest niebezpieczną praktyką, która wywołuje dwuznaczne skutki, dlatego też wobec niej, poczynając od Platona przez Isokratesa do Demostenesa, da się dostrzec krytyczne podejście. Foucault nazywa to kryzysem *parrêsi*, który zarysowuje się w literaturze filozoficznej i politycznej w IV wieku przed naszą erą. Rodzi się pytanie: w jaki sposób i dlaczego doszło do krytyki pojęcia *parrêsia* w ustroju demokratycznym, krytyki dokonanej między innymi przez takich filozofów, jak Platon i Arystoteles? Najogólniej rzecz ujmując, u podstaw krytyki leży przekonanie mówiące, że instytucje demokratyczne nie są zdolne do wyznaczenia faktycznego miejsca prawdomówności, ponieważ tym instytucjom czegoś brak. Czego im brak? Foucault nazywa to „rozróżnieniem etycznym” (*la différenciation éthique*) w wyniku czego demokracja okazuje się być miejscem, w którym *parrêsia* pojmowana jako mówienie prawdy, prawo wygłaszania swoich opinii oraz odwaga przeciwstawiania się poglądom innych staje się niemożliwa, a w niektórych przypadkach nawet niebezpieczna. By to wyraźnie zobaczyć, przyjrzyjmy się niektórym aspektom tej krytyki¹².

Pierwszy z nich wskazuje na to, że *parrêsia* w demokracji jest niebezpieczna dla miasta, dla *polis*, ponieważ jest wolnością daną wszystkim, a więc komukolwiek do wyrażania swoich opinii. Demokracja nie jest zatem miejscem, w którym *parrêsia*, mówienie prawdy dokonywałaby się jako obowiązek – przywilej. W tym miejscu można przywołać znany i często w tym kontekście cytowany fragment 557b z VIII księgi *Państwa* Platona, w którym mówi on o mieście pełnym wolności i prawa do szczerego wypowiedzania się, mieście odmalowanym pstrokatymi kolorami, mieście bez jedności, w którym każdy wygłasza swoje opinie, podąża za swoimi własnymi decyzjami i rządzi się jak mu się podoba. Drugi rodzaj krytyki mówi, że *parrêsia* w demokracji jest nie tylko niebezpieczna dla miasta, dla *polis*, ale jest także niebezpieczna dla jednostki, która próbuje ją wcielić w życie. Tym razem niebezpieczeństwo związane z praktykowaniem *parrêsi* łączy się z tym, że osoba robiąca z niej użytek nie tylko ryzykuje, że nie zostanie uznana, usłyszana, odpowiednio uhonorowana, a nawet że zostanie za mówienie prawdy ukarana. Z jednej strony mielibyśmy tych, którzy mówią coś, by się podobać, mówią to, czego lud oczekuje i pragnie usłyszeć. Z drugiej ci, którzy usiłują mówić co jest dobre, a co złe, co sprawiedliwe a co niesprawiedliwe, i nie chodzi im o to, by się podobać, a mimo to nie są słuchani. Gorzej, wzbudzają oni negatywne reakcje, wściekłość.

¹² Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité. op. cit.*, s. 36 i nast.

Krótko mówiąc, mówienie prawdy wystawia ich na zemstę lub karę. Na myśl w tym wypadku przychodzi natychmiast postać Sokratesa i to, co w jego usta wkłada Platon w *Obronie*. Zatem praktykujący *parrêsia* jest wystawiony na niebezpieczeństwo. Widać tutaj, że znaczenie pojęcia *parrêsia* staje się dwuznaczne. Z jednej strony prawo do mówienia prawdy dla każdego, by mówił co tylko chce jest niebezpieczne. Z drugiej istnieje dobra *parrêsia* dla odważnych, którzy wspaniałomyślnie mówią prawdę, nawet wiedząc, że nie podoba się słuchającym jej. Jest ona jednak niebezpieczna dla jednostki i nie ma dla niej miejsca w demokracji.

Foucault, rozważając starożytne argumenty przeciwko niemożności pogodzenia *parrêsi* i demokracji, sięga do wielu autorów, na przykład do Isokratesa i Demostenesa, odwołuje się także do anonimowej broszury pochodzenia arystokratycznego *O ustroju politycznym Aten*, gdzie na początku odnajdujemy pozytywne uwagi o *parrêsi*, by następnie dostrzec tam radykalną krytykę. Rekonstruując za francuskim filozofem ten sposób myślenia można powiedzieć, że po to, by miasto (*polis*) mogło istnieć, niezbędna jest prawda. Ale prawda nie może być głoszona w obszarze polityki określonej przez obojętność pośród ludzi. Innymi słowy, prawdę można mówić tylko w obszarze politycznym zorganizowanym wokół rozróżnienia na liczniejszych i mniej licznych, rozróżnienie to odnosi się także do różnicy etycznej na lepszych i gorszych. Z tego powodu mówienie prawdy nie może mieć miejsca w grze demokratycznej, ponieważ demokracja nie może uznawać i przyznać miejsce podziałowi etycznemu, w oparciu o który tylko mówienie prawdy jest możliwe.

Nie wystarczy – zauważa Foucault – zatem powiedzieć [...], że z wolnością słowa daną wszystkim łączy się ryzyko pomieszania prawdy i fałszu, faworyzowania pochlebców i wystawiania na osobiste niebezpieczeństwo tych, którzy mówią. To wszystko prawda, lecz jest to tylko skutek bardziej fundamentalnej, strukturalnej niemożliwości. [...] Sama forma demokracji podporządkowując lepsze gorszemu, odwracając porządek wartości, ustanawiając ten nieporządek i go utrzymując w tym kierunku sama nie pozostawia miejsca na mówienie prawdy (CV, s. 44).

W oparciu o powyższe sformułowania można lepiej zrozumieć to, co Foucault określa „odwróceniem platońskim” i „arystotelesowskim wahaniem”. W pierwszym przypadku, śledząc analizy tekstów Platona, można dojść do przekonania mówiącego, że jeśli nadaje się wartość mówieniu prawdy, opierając się na wyborze etycznym, który charakteryzuje filozofa, to demokracja musi zostać potępiona. Jest tak, ponieważ istnieje wybór: albo demokracja, albo mówienie prawdy. Zatem

„odwrócenie platońskie” oznacza, że uznając krytykę demokracji jako ustroju, w którym nie ma miejsca na mówienie prawdy, oraz przyjmując, że wartość mówienia prawdy to zasada określająca strukturę polityczną, konstytucję, formę rządów, słowem to, co Grecy określali słowem *politeia*, musimy dojść do wniosku, że demokrację należy potępić. „Odwrócenie platońskie” ostatecznie pokazuje, że aby forma rządów była dobra trzeba, by opierała się na dyskursie prawdziwościowym, a to pociąga za sobą potępienie demokracji. „Arystotelesowskie wahanie” z kolei wywodzi się z analizy ustrojów politycznych, w której każdy typ rządzenia: monarchia, arystokracja czy rządy większości zasadniczo może prowadzić w dwóch kierunkach. Albo bierze pod uwagę interes własny, albo dobro miasta, *polis*. Arystoteles, zauważa Foucault, kwestionuje zasadę, zgodnie z którą najliczniejsi są jednocześnie najgorsi. Najliczniejsi mogą być wprawdzie najbiedniejszymi, ale nie muszą z konieczności być najgorszymi. Kim są w takim razie najlepsi? Czy nie można być dobrym obywatelem nie będąc jednocześnie dobrym człowiekiem? Odpowiedź Arystotelesa, jak wiadomo, jest złożona. W każdym razie rozróżnia on relację między dwoma tymi cnotami w przypadku kogoś, kto jest rządzonym i kogoś, kto jest rządzącym. W odróżnieniu od Platona Arystoteles nie twierdzi, że miasto, *polis*, może być ufundowane tylko w oparciu o dyskurs prawdziwościowy i w tej mierze, w jakiej jest ufundowane na mówieniu prawdy wyklucza ustrój demokratyczny. Jednakże jego stanowisko dotyczące mówienia prawdy i demokracji nie jest, jak sądzi Foucault, ani jasne, ani definitywne. Niemniej, kiedy wraz z Arystotelesem francuski filozof usiłuje uzasadnić reguły i rządy demokracji oraz jej relację do mówienia prawdy i moralnego postępowania, to dochodzi do stwierdzenia, że „demokracja może przyznać doskonałości moralnej tylko jedno miejsce, miejsce oznaczające wyłączenie samej demokracji. Jeśli istnieje ktoś cnotliwy, demokracja powinna zniknąć, a ludzie powinni podporządkować się temu cnotliwemu człowiekowi, człowiekowi doskonałości etycznej jak jakiemuś królowi” (CV, s. 51). W konsekwencji analiza pojęcia *parrêsi* demokratycznej doprowadza do problemu ethosu i rozróżnienia etycznego. Sama zaś *parrêsia* w demokracji traktowana jest w specyficzny sposób. Demokracja nie jest uprzywilejowanym miejscem dla *parrêsi*, przeciwnie – jest miejscem, gdzie mówienie prawdy jest najtrudniejsze.

W porządku politycznym istnieje jeszcze inny typ relacji między mówieniem prawdy a rządzeniem. Nie chodzi w nim już o *parrêsię* demokratyczną, o słowa zaadresowane do zgromadzenia, do grupy ludzi

przez jednostkę, np. taką jak Perykles, która pragnie, by zwyciężyła jej koncepcja dotycząca wspólnej polityki, interesu ogólnego, lecz o relację między Księciem a doradcą, o słowa mówione osobiście, które filozof, doradca zwraca bezpośrednio do duszy władcy, chcąc by kierował sam sobą, nie zaś ulegał podszeptom pochlebców. Podobnie jak w przypadku relacji wobec zgromadzenia, tak i tutaj w przypadku *parrêsi* autokratycznej istnieją niebezpieczeństwa związane z mówieniem prawdy. Władca może okazać się tyranem, który nie akceptuje wypowiedzianej prawdy, ponieważ chce robić, co mu się podoba. Ta negatywna ocena związana z władzą tyraństwa była stale podkreślana w myśli greckiej. Łączy się z nią rzecz jasna trudność. Mówienie prawdy w przypadku tyranii, jak i złej formy demokracji, z trudem znajduje miejsce dla siebie. Niemniej jednak w relacji władca-mówiący prawdę jest miejsce dla *parrêsi*. Ten wątek Foucault podejmuje w kilku miejscach¹³.

Co sprawia, że *parrêsia* jest w tej relacji możliwa? Mówienie prawdy może znaleźć swoje miejsce wobec władcy, ponieważ władca posiada duszę, a ją można przekonywać, kształcić, zaś poprzez mówienie jej prawdy można wpajać duszy władcy *ethos*, który ma uczynić ją zdolną do słuchania prawdy i odpowiedniego do niej postępowania. Najbardziej dobitnym, choć ostatecznie nieudanym, przykładem tego typu relacji jest analizowana w wielu miejscach przez francuskiego filozofa historia Platona i władcy Syrakuz Dionizjosa. Oczywiście mówienie prawdy wobec władcy jest zawsze ryzykowne i może się skończyć źle, o czym świadczy siódmy *List* Platona, ale samo w sobie nie jest to niemożliwe. Więcej, Foucault sądzi, że list ten pokazuje, iż działanie filozofa to nie tylko *logos*, ale także *ergon*, mówienie prawdy ujawnia się tutaj jako realność. „Dowodem realności, jaką jest filozofia – podkreśla francuski myśliciel – nie jest jej skuteczność polityczna, lecz fakt, że umieszcza się ona w właściwej jej specyfice w obrębie obszaru polityki i rozgrywa swoją własną grę w relacji do polityki” (GS, s. 211). Co czyni możliwym mówienie prawdy wobec władcy? Jest to fakt, że sposób rządzenia miastem, *polis* zależy od *ethos* władcy pojmanego przez Foucault jako sposób, w jaki konstytuuje się on jako jednostka w pod-

¹³ Zob. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., Wykład z 26 stycznia 1983 oraz wątek związany z mówieniem prawdy i o niesprawiedliwości przez słabego wobec władcy w kontekście analizy *Iona* Eurypidesa, następnie cykl wykładów od 9, 16 do 23 lutego skupionych w znacznej mierze na analizach *Listów* Platona dotyczących jego relacji z władcą Syrakuz Dionizjosem.

miot moralny i fakt, że ten *ethos* tworzy się i określa przez mówienie prawdy zaadresowane do niego. Trzeba dodać, że *ethos* władcy ma się stać zasadą i podstawą jego sposobu rządzenia. Tym samym *ethos* jest czymś, co umożliwi praktykowanie *parrêsi* i tworzenie jej efektów w obszarze polityki, w obszarze rządzenia ludźmi. A właśnie brak miejsca dla takiego *ethos*'u w obrębie demokracji stanowi powód, dla którego nie ma tam miejsca dla *parrêsi*. W przypadku rządów autokratycznych inaczej, *ethos* pojawia się a wraz z nim miejsce dla *parrêsi*. Taki *ethos* odgrywa kluczową rolę, ponieważ jest miejscem połączenia mówienia prawdy i dobrego rządzenia, czy dokładniej osoby dobrze rządzącej. Krótko mówiąc, ta osoba musi być odpowiednio uformowana.

Biorąc pod uwagę to, co zostało dotychczas powiedziane, bez trudu dostrzec można ewolucję pojęcia *parrêsia*. Po pierwsze pojawia się ona w kontekście politycznym w dwóch odmianach jako demokratyczna oraz monarchiczna. Po drugie w swojej ewolucji nie jest już określana, tak jak u Eurypidesa, jako przywilej korzystania z wolności dostępny jedynie dla wybranych obywateli. Obecnie *parrêsia* przekształca się w pewnego rodzaju praktykę, której celem jest wywieranie efektów na duszę, *psychê* jednostki. Co ciekawe, następuje wyraźne przesunięcie akcentu z obszaru właściwego *polis* na dziedzinę dotyczącą *psychê*. Ponadto, celem *parrêsi* nie jest tylko, by tak rzec, kontekstowe działanie związane ze specjalną sytuacją, w której należy interweniować i przekonać współobywateli lub władcę do działania, po to, by uniknąć niebezpieczeństwa. Obecnie bardziej chodzi o właściwe uformowanie charakteru, o odpowiednie ukształtowanie sposobu bycia. Krótko mówiąc, w mówieniu prawdy chodzi o jednostkowy *ethos*, z którym związane jest formowanie się podmiotu. Rzecz jasna nie oznacza to, że kwestia *polis* znika. Raczej trzeba powiedzieć, że stanowi punkt odniesienia, niemniej jednak podstawą mówienia prawdy w obszarze polityki jest odpowiednio uformowany jednostkowy *ethos*. W konsekwencji, *aletheia*, *politeia* i *ethos* to trzy nieredukowalne do siebie bieguny, które pozostają we wzajemnej relacji. Foucault twierdzi nawet, że „od czasów Grecji aż do dzisiaj istnienie dyskursu filozoficznego polega na możliwości, czy raczej na konieczności tej gry: gdzie nigdy nie stawia się kwestii *alethei* bez jednoczesnego stawiania w związku z tą prawdą kwestii *politei* i *ethosu*. To samo dotyczy *politei* i *ethosu*” (CV, s. 63). Poczyniwszy powyższe założenia można przystąpić do rozważania kwestii *parrêsi* w obszarze etyki.

PARRĒSIA W Dyskursie Etycznym

Najlepszym przykładem mówienia prawdy w jej związku z etycznym postępowaniem jest osoba Sokratesa przedstawiona w dialogach Platona. W jaki sposób *parrêsia* ugruntowuje się w polu etyki? Widać to, gdy przyjrzymy się na przykład *Obronie Sokratesa* i *Fedonowi*. W swojej interpretacji Foucault zwraca się uwagę na fakt, że Sokrates jest tym, kto raczej woli ponieść śmierć niż wyrzec się mówienia prawdy. Nie mówi on jednak prawdy wobec zgromadzenia, lecz robi to w rozmowach z poszczególnymi osobami. Z przedstawionych w *Obronie* wypowiedzi wynika, że Sokrates nie zajmuje się polityką. Jest tak, ponieważ *daimonion*, jego wewnętrzny głos milczy i zabrania mu oddawać się polityce. Gdyby nie posłuchał, dawno temu by nie żył. Nie oznacza to, że Sokrates się bał. Przeciwnie, jest odważny i dał temu przykład. Po raz pierwszy, kiedy będąc prythanem sprzeciwił się skazaniu na śmierć dowódców, po raz drugi, gdy w czasie rządów Rady trzydziestu, autorytarnych rządów oligarchicznych, gdy Rada wyznaczyła czterech obywateli w celu aresztowania Leona z Salamiiny, który był niesłusznie oskarżony, Sokrates odmówił. Zatem to nie strach przed śmiercią zabraniał Sokratesowi zajmować się polityką. Gdyby się nią zajmował, dawno by nie żył, a tym samym nie mógłby realizować czegoś pozytywnego, nie mógłby wypełniać swojej misji powierzonej mu przez boga. Misja ta łączy się bezpośrednio z pewną formą mówienia prawdy i wymaga odwagi. Co jest celem takiej misji? Najprościej mówiąc, zajmowanie się innymi, budzenie ich, sprawianie, by nie zajmowali się sławą, zaszczytami i honorami, lecz samym sobą, to znaczy ich rozumem, prawdą i duszą (*phronesis*, *aletheia*, *psychē*). Ludzie powinni zajmować się samym sobą, zwracać się ku samemu sobie posługując się rozumem praktycznym, który umożliwia podejmowanie poprawnych decyzji i pozbycia się fałszywych poglądów, z czym łączy się kwestia prawdy, ale prawda to także odkrycie bytu, z którym jesteśmy spokrewnieni, a którym jest nasza dusza. Słowem, jeśli posiadamy rozum praktyczny (*phronesis*) i dobrze się nim posługujemy, to dlatego, że jesteśmy w pewnej relacji do prawdy (*aletheia*), która bytowo ugruntowana jest w duszy (*psychē*). Jak to ujmuje Foucault: „w oparciu o to *parrêsia* sytuuje się na osi etycznej. Ugruntowanie *ethosu*, który jest zasadą, w oparciu o którą będzie można określić zachowanie się jako racjonalne ze względu na sam byt duszy” (CV, s. 79/80). Sokrates w *Obronie* (29e) mówi, że jego celem jest zajmowanie się ludźmi, lecz nie chodzi tu o politykę. Idzie o takie zajmowanie

się nimi, by oni sami nauczyli się troszczyć o siebie, by ich dusze stawały się lepsze. *Epimeleia tes psyches*, troska o duszę to centralna kwestia. Zresztą w innych dialogach Platona, tj. w *Kritonie* i *Fedonie* temat troski także jest obecny. I właśnie ta misja, polegająca na troszczeniu się o siebie samego, zaprowadziła Sokratesa na śmierć. Trosce o siebie aż do końca towarzyszy odwaga mówienia prawdy.

To w związku z odwagą mówienia prawdy Foucault przywołuje inny dialog Platona *Laches*. Dialog ten w analizie francuskiego filozofa odgrywa ważną rolę. Jest tak, ponieważ *Laches* poświęcony jest odwadze. Stąd pojawia się pytanie: jaka etyczna relacja istnieje między odwagą a prawdą? Trzeba zaznaczyć, że kwestia moralnych warunków, które pozwalają podmiotowi uzyskać dostęp do prawdy i mówienie jej, jest centralną kwestią w tym dialogu. Przypomnijmy, że zwykle w tradycji myśli Zachodniej problematyka etyki prawdy pojawia się – by użyć zwrotu, jakim posługuje się Foucault – w formie zagadnienia czystości lub oczyszczenia podmiotu. Innymi słowy, chodzi o to, że od czasów pitagorejczyków aż do współczesności wielokrotnie i w różnej postaci zwracano uwagę na fakt, że aby uzyskać dostęp do prawdy, trzeba by podmiot dokonał pewnego rodzaju zerwania więzi ze światem zmysłowym, ze światem błędu, przyjemności, interesu itd., słowem z tym wszystkim, co w danej koncepcji stanowi w relacji do tego, co wiecznie prawdziwe i czyste, domenę nieczystości. Tak więc przejście do tego, co zmieszane, niejasne, ciemne do tego, co jasne, wyraźne, prawdziwe stanowi i wyznacza „trajektorię moralną”, w której, czy raczej poprzez którą, podmiot może się konstytuować jako podmiot zdolny do dostrzeżenia i mówienia prawdy.

Ale istnieje jeszcze inny aspekt tej problematyki, który dotyczy odwagi mówienia prawdy. Jeden z elementów tej problematyki etyki prawdy dostrzec można w dialogu *Laches*. Tekst ten w analizach Foucault odgrywa znaczącą rolę, szczególnie gdy porówna się go z innymi dialogami, które jak np. *Alkibiades* w rozważaniach francuskiego filozofa pełniły ważną i porządkującą z punktu widzenia ogólnej koncepcji rolę. W przypadku *Alkibiadesa* ogólna problematyka troski o siebie, *epimeleia heautou*, związana była ze sprawowaniem władzy i kwestii właściwej w tym celu edukacji oraz jej braków¹⁴. W konsekwencji, pytanie: co powinno być właściwym przedmiotem troski? – prowadzi do odpowiedzi: dusza. Jeśli tak to można dalej rozwijać tę problematykę pytając: czym jest dusza, jaka jest jej natura? itd. i pokazywać,

¹⁴ Zob. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., s. 33–40.

że dla duszy kontemplacja samej siebie oznacza rozpoznanie elementu boskiego, który z kolei umożliwia widzenie prawdy. Tutaj odkrywanie prawdy połączone jest z pytaniem o naturę duszy, o jej istnienie, o nieśmiertelność. Sprawa przedstawia się inaczej w przypadku dialogu *Laches*. Jego tematem jest zajmowanie się młodymi ludźmi, uczenie ich zajmowania się sobą, troską o siebie. Ale nie wskazuje się tutaj na duszę jako na główny cel troski o siebie. Celem jest nie dusza, lecz życie (*bios*), a dokładniej sposób życia. „Praktyka egzystencji” jak to określa francuski filozof stanowi podstawowy cel troski o siebie. Mieilibyśmy zatem do czynienia z dwoma sposobami pojmowania filozofii. Z jednej strony filozofia zachęcałaby ludzi do zajmowania się samymi sobą w taki sposób, by odkrywali w sobie metafizyczną rzeczywistość duszy, z drugiej strony filozofia byłaby próbą życia, egzystencją, w której wypracowuje się pewną formę i modalność życia. Te dwa aspekty aktywności filozofii zachodniej to: poznanie duszy i ontologia sobość (*soi*) z jednej strony, oraz próba życia, życia sobości (*soi*), które jest materią etyczną i przedmiotem sztuki. W tym drugim przypadku można także mówić o trosce o siebie jako o próbie weryfikującej życie.

Ten drugi wątek Foucault stara się rozwijać. Zwracając uwagę na różnicę, jaka istnieje między dwoma dialogami, francuski myśliciel usiłuje odnaleźć zgodnie ze swoim genealogicznym stylem myślenia ważny punkt historii tego, co nazywa estetyką egzystencji. Przy czym nie chodzi tylko o opis i analizę różnych form sztuki życia. Chodzi o to, że wraz z problematyką *parrêsi*, którą można na przykładzie Sokratesa dostrzec w dialogu *Laches*, następuje swoiste złączenie etyki i *parrêsi*, w tym sensie, że gdyby zapytać, co jest obszarem zastosowania właściwym dla mówienia prawdy, to odpowiedź brzmiałaby: jest nim życie, a dokładnie sposób życia. Ponadto, jeśli życie tego, kto mówi jest zgodne z tym, co mówi, co ma miejsce w przypadku Sokratesa, to jego *parrêsia* zyskuje na autentyczności przez to, że współbrzmi z życiem. Jak to sformułuje Foucault „szczerze mówienie wyartykułowuje się w oparciu o styl życia” (CV, s. 138). Zatem przedmiotem *parrêsi* u Sokratesa jest życie, sposób życia. Jeśli kwestionuje on sposób życia innych ludzi, co dokonuje się w sławnych dialogach, to robi to w tym celu, by poddawać je próbie i lepiej określać, co może być uznane za dobre, a co winno zostać odrzucone. W ten sposób, zdaniem francuskiego myśliciela, w porządku ludzkiej egzystencji, czy po prostu, w życiu tworzy się fundamentalne powiązanie troski o siebie, mówienia prawdy i etycznego rozróżnienia na to, co dobre i złe. Przedmiotem zaś *parrêsi* etycznej staje się życie i sposób życia. Sposób życia bywa przez Foucault

określany jako estetyka egzystencji. Twierdzi on, że życie w myśli greckiej przyjęło postać przedmiotu estetycznego, stając się przedmiotem przepracowania i percepcji estetycznej, innymi słowy życie stało się dziełem sztuki. Można więc w oparciu o taki punkt widzenia śledzić historię „stylistyki egzystencji”, historii życia jako możliwego piękna.

Jest wiele historycznych przykładów, które odnieść można do ogólnego tematu stylistyki egzystencji, a więc do poszukiwania jakiegoś pięknego stylu życia w postaci prawdy i praktyki mówienia prawdy. Jednym z nich jest przykład starożytnych cyników, którzy stanowili przedmiot zainteresowania francuskiego filozofa¹⁵. Starożytni cynicy – zdaniem Foucault – wypracowali taką formę filozofii, w której specjalny sposób życia oraz mówienie prawdy są ze sobą związane. Ten związek można znaleźć w tekstach starożytnych autorów. Na przykład u Diogenesa Laertiosa w jego *Żywotach i poglądach sławnych filozofów*, gdzie opowiada on o Diogenesie cyniku, którego zapytano o to, co jest najpiękniejszą rzeczą dla ludzi, na co odpowiedział, że *parrêsia*, a więc mówienie prawdy. Inny przykład odnosi się do Epikteta, który w *Rozmowach* mówiąc o cynikach wyjaśnia, że ich rola polega na szpiegowaniu. Posługuje się on greckim słowem *kataskopos* oznaczającym zwiadowcę, szpiega, kogoś, kto wychodzi przed swoją armią, by zbadać co robi nieprzyjaciel. Zgodnie z tym porównaniem cynik jest traktowany jako zwiadowca ludzkości, ma coś sprawdzić, wyjaśnić, dlatego nie będzie miał schronienia, domu, ani ojczyzny. Jest kimś idącym przed ludźmi, by następnie wrócić i obwieścić prawdę niczego się nie bojąc. Ponadto to, w jaki sposób cynik żyje: z kijem, sakwą, w biedzie, żebrząc itd. jest w bezpośrednim związku z mówieniem prawdy. Jest tak, ponieważ aby móc powiedzieć prawdę, trzeba być wolnym od wszelkich przywiązań. W tym punkcie widać, jak sposób życia staje się warunkiem możliwości praktykowania *parrêsi*. Jest to także, na co zwraca uwagę Foucault, swoista rewolucja, gdyż redukuje się wszystkie bezużyteczne zobowiązania, wszystko to, co normalnie wszyscy akceptują po to, by można było ukazać prawdę. Tym samym sposób życia właściwy cynikom może być w relacji do prawdy rozumiany jako próba. W tej próbie dostrzec można rzeczy niezbędne dla życia ludzkiego, coś, co stanowi jego najbardziej pierwotną istotę. Tak więc cynicy uczynili z życia, z egzystencji sposób ujawniania się, ma-

¹⁵ Warto zauważyć, że znaczna część wykładów z 1984 roku poświęcona była analizie życia starożytnych cyników. Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, s. 152–289.

nifestowania się prawdy. Foucault przywołuje określenie odnoszące się do cynika *martyron des aletheias*, świadek prawdy, które oznacza, jak wyjaśnia:

[...] świadectwo, które jest dane, zamaniestowane, uczynione autentycznym przez egzystencję, formę życia w sensie najbardziej konkretnym i materialnym [...] danym przez i w ciele, w sposobie zachowania się, działania, reagowania oraz prowadzenia się. Samo ciało życia staje się widzialne i czytelne w stylu życia. Życia jako bezpośredniej, wybuchowej i dzikiej obecności prawdy. To właśnie ujawnia się w cynizmie (CV, s. 160).

Tak więc w interpretacji Foucault filozofia starożytnych cyników jawi się jako pewna forma praktykowania *parrêsi*, która znajduje swoje miejsce w samym życiu tego, kto powinien manifestować prawdę w formie swojej własnej egzystencji. Jeśli prawda manifestuje się w życiu, to oczywiście pytaniem, które nie tylko było centralne dla starożytnych cyników, było pytanie: czym jest prawdziwe życie, *alethês bios*?

Starożytni cynicy, podobnie jak m.in. Sokrates i Platon wcześniej, stawiali pytanie o prawdziwe życie, które dla nich wszystkich było ważne. Nie było to pytanie teoretyczne, w znaczeniu czysto spekulatywne, lecz powiązane z praktycznym sposobem życia. W przypadku cyników, szczególnie w okresie helleńsko-rzymskim, zdaniem Foucaulta, ich poglądy odgrywały rolę „rozbitego lustra dla starożytnej filozofii” (CV, s. 214). Oznacza to, że z jednej strony poglądy te tworzyły eklektyczny system, który zawierał dużo różnych, wspólnych wielu szkołom filozoficznym elementów, co czyniło go możliwym do zaakceptowania dla wszystkich. Z drugiej jednak, ten eklektyczny system posiadał „odwrotny skutek” z powodu dziwnej praktyki filozoficznej, która była właściwa starożytnym cynikom. Przez to nadali oni nową postać problemowi odwagi mówienia prawdy. Nie była to odwaga polityczna przed Zgromadzeniem lub władcą, nie była to też Sokratejska ironia, lecz odwaga mówienia prawdy, która przybrała postać skandalu, odnoszącego się bezpośrednio do sposobu życia, życia filozoficznego, do *bios philosophicos*. Tym sposobem starożytni cynicy wpisują się w tradycję, która uznaje, że filozofii nie można oddzielić od egzystencji filozoficznej, czy też że praktyka filozoficzna jest zawsze pewnego rodzaju ćwiczeniem życia¹⁶. W tym sensie filozofia różni się od nauki, nie jest ona tylko dyskursem, ale także pewnym sposobem życia. Foucault zwraca

¹⁶ Na podobne kwestie oprócz Foucault wielokrotnie zwracał uwagę także P. Hadot, który twierdził, że filozofia traktowana była w starożytności jako sposób życia. Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

uwagę na fakt, że w filozofii Zachodniej miał miejsce proces, w którym kwestia życia filozoficznego jako stylu ulegała stopniowemu zaniedbaniu. Innymi słowy, relacja filozofii i praktyki filozoficznej coraz bardziej ulegała zaniedbaniu, zaś dyskurs filozoficzny coraz bardziej zaczął przybliżać się do modelu naukowego. „To zaniedbanie życia filozoficznego – podkreśla francuski myśliciel – uczyniło możliwym to, że dzisiaj relacja do prawdy może być oceniana i może manifestować się tylko w formie wiedzy naukowej” (CV, s. 218). W tej perspektywie starożytnie cynicy stawiają kwestię życia filozoficznego, *bios philosophos* w odmiennej od innych postaci, w postaci skandalu.

W jaki sposób starożytni cynicy ujmowali kwestię życia filozoficznego? Przede wszystkim z nielicznych fragmentów, jakie pozostały, a które mówią o cynikach, wynika, że filozofia była przygotowaniem do życia. To przygotowanie z kolei implikowało zajmowanie się sobą, przybierało ono jednak całkiem odmienną postać, ponieważ troska o siebie zawierała tylko niezbędne dla egzystencji rzeczy. Wszystko to przybliżało do stwierdzenia, że celem życia cyników było uczynienie życia zgodnym z zasadami, jakie uznawali za właściwe. Jedną z tych centralnych zasad stawiała kwestię życia w bardzo ostry sposób podkreślając, że życie, aby być prawdziwym, powinno być, jak to ujął Foucault, „innym życiem” (*une autre vie*), radykalnie innym, to znaczy zrywającym z tradycyjnymi formami życia. W tym punkcie starożytni cynicy różnią się w kwestii sztuki życia od innych szkół filozoficznych. Cztery elementy rzucają się tutaj szczególnie w oczy, a mianowicie, że jest to życie: nieukrywane, niezależne, prawe i suwerenne¹⁷.

Prawdziwe życie w wielu różnych stylach egzystencji starożytnych, co widać od Sokratesa przez Senekę do Epikteta, opierało się na regule mówiącej o nieukrywaniu niczego, żadnej swojej części, przez co nie może doprowadzić do tego, byśmy mieli się czegokolwiek wstydzić. W przypadku cyników przybiera jednak odmienną postać, ulegając przewartościowaniu i przyjmując postać skandalu. Dzieje się tak za sprawą swoistego udratycznienia samego życia. Życie ulega dramatyzacji w postaci jak najbardziej materialnej i codziennej. Na przykład w *Żywotach i poglądach sławnych filozofów* Diogenes Laertios opisuje życie Diogenesa cynika, który był bezdomny, nagi, żył w dużym mieście Koryncie. Życie jego wystawione było na widok publiczny. Dotyczyło to także jego śmierci, ponieważ zmarł przykryty płaszczem u bram Koryntu. Życie cynika, jak zauważa Foucault, pozbawione

¹⁷ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 231 i nast.

było intymności, tajemniczości, cechowała je całkowita przejrzystość, mogło być obserwowane przez wszystkich i przez to właśnie nabiera ono cech radykalnie innych w porównaniu z tradycyjnymi sposobami życia. Było to także życie niezależne. Nie była to oczywiście cecha życia właściwa wyłącznie cynikom. Samowystarczalność jest bowiem tematem rozważań m.in. epikurejczyków i stoików, ale u cyników przyjmuje odmienną postać zgodnie z regułą zmiany wartości, jaką oni głosili. W tym przypadku ulega ona cielesnej, fizycznej dramatyzacji. Krótko mówiąc, życie materialne przyjmuje postać ubóstwa. Ubóstwo to jest rzeczywiste, ukazuje się w sposób aktywny, a wraz z nim ma miejsce swoista afirmacja brzydoty fizycznej oraz biedy. „W oparciu o zagadnienie życia niezależnego – podkreśla Foucault – i poprzez jego udratyzowanie w postaci biedy, niewolnictwa, żebractwa, adoksji, wyzbycia się honoru, dostrzegamy klasyczny temat i wyłonienie się prawdziwego życia, jako życia innego, skandalicznie innego” (CV, s. 242). Trzecia z cech, która odnosi się do prawego życia, pozostaje w związku ze znanym i rozpowszechnionym w starożytności życiem zgodnym z naturą. Ale tutaj, podobnie jak to miało miejsce wcześniej, skupienie się na naturze przyjmuje specyficzną postać. W tym przypadku dowartościowaniu w życiu starożytnych cyników podlega to, co zwierzęce w człowieku. Zwierzęcość staje się wzorem zachowania. Jest czymś danym nam przez naturę, zadaniem dla nas i jednocześnie skandalem dla innych. „*Bios philosophicos* jako życie prawe – podkreśla Foucault – jest zwierzęcością bytu ludzkiego stanowiące wezwanie, praktykowane jako ćwiczenie, i rzucone w twarz innym jako skandal” (CV, s. 245). Ostatni element to życie suwerenne. Jest to także tradycyjny temat filozofii starożytnej. W tym przypadku mamy do czynienia z właściwym starożytnym cynikiem postępowaniem. Ten tradycyjny temat suwerenności wobec siebie samego, jak i w stosunku do innych ulega w przypadku cyników dramatyzacji w postaci aroganckiej tezy mówiącej, że cynik jest królem, więcej – cynik jest jedynym królem. Stanowisko cyników ujawnia, co widać w rozmowie Diogenesa cynika z Aleksandrem, do jakiego stopnia władza królów jest niepewna i iluzoryczna, zależna od innych i niestała, w przeciwieństwie do cynika, który nie mając niczego jest panem swego życia. Suwerenność cynika daje możliwość życia szczęśliwego opartego na relacji wobec siebie samego, gdzie akceptuje się swoje przeznaczenie. Wymaga to jednak pewnej przemiany, innymi słowy, chodzi o to, że wszystko to, co związane z ciężarem egzystencji, z tym, co jest brakiem i frustruje, wszystko to zostało przemienione, odwrócone w pozytywnym postępowaniu

suwerennego podmiotu. Jak widać, właściwym dla starożytnych cyników postępowaniem było przyjęcie tradycyjnych wątków skupionych wokół prawdziwego życia i nadanie im poprzez charakterystyczną stylistykę nowej postaci, która prowadziłyby do innego sposobu życia.

Poprzez obraz i figurę króla nędzy cynik przedstawia raz jeszcze ideę innego życia w postaci życia, którego odmienność powinna prowadzić do zmiany świata. Inne życie dla innego świata, przez to cynizm stanowi matrycę, zarodek fundamentalnego doświadczenia etycznego dla Zachodu (CV, s. 264).

– zauważa francuski filozof. – W interpretacji Foucault starożytni cynicy stają się nie tylko przykładami pewnej stylistyki egzystencji, ale także „uniwersalnymi misjonarzami gatunku ludzkiego”, „funkcjonariuszami ludzkości w ogóle”, „funkcjonariuszami uniwersalności etycznej”¹⁸, którzy czuwają nad ludźmi, obserwują ich, pukają do ich drzwi, i przede wszystkim mówią im co jest dobre, a co jest złe. Przez to cynik staje się odpowiedzialny za ludzkość w ogóle.

We wszystkich tych praktykach dostrzec można niezbędną rolę, jaką odgrywa *parrêsia*. Prawda manifestuje się w i poprzez życie cynika. Istnieje zgodność między tym, co się mówi i jak się żyje. Jeśli więc starożytny cynik mówi, że nie należy kraść, to nie kradnie. Cynik w swoim życiu ma być widzialna statua prawdy, która staje się widoczna poprzez ciało, pozbawiona wszakże wszelkich zbędnych ozdób. Życie takie powinno zawierać także znajomość samego siebie, rozumianą dynamicznie. Co oznacza, że cynik winien zawsze być zdolny do właściwej oceny i gotów poddawać się próbom, czyli umieć omijać niektóre rzeczy i konfrontować się z sytuacjami, z których mógłby wyjść zwycięsko. Winien on być jak atleta przygotowujący się na olimpiadę, tj. walczyć z przywarami i złem, przewycięzać pokusy. Wymaga to stałego nadzoru nad sobą samym, ale także relacji wobec innych ludzi. Spojrzenie zwrócone w stronę innych także jest częścią praktykowania prawdy. Trzeba zajmować się innymi choć nie za dużo. Troska o innych łączy się z troską o siebie i ma na celu zmianę, zmianę zachowania się, postępowania, która przemienia ogólny obraz świata. W konsekwencji ostatecznym celem życia cynika jest pokazanie, że własną prawdę można osiągnąć za cenę zmiany. „Zmiana – powie Foucault – i całkowita odmienność w relacji, jaką mamy wobec siebie. W tym powrocie do samego siebie, w tej trosce o samego siebie znajduje się zasada przejścia do tego innego świata obiecane przez cyników” (CV, s. 289).

¹⁸ Zob. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., s. 276–277.

ON THE COURAGE TO TELL THE TRUTH.
MICHEL FOUCAULT'S ANALYSIS OF THE CONCEPT OF *PARRÊSIA*:
ITS POLITICAL AND ETHICAL ASPECTS

Summary

In the article the author would like to call attention to the question of parrêsia analysed by the French philosopher Michel Foucault. In the late period of his philosophical career Foucault focused on morality and developed very interesting reflections. The author tries to follow the main topics from this period and attempts to explore the concept of parrêsia, telling the truth, and locates it in the context of philosophical investigations about politics and ethics understood as a process of constituting the self, as care for the self.

Marek Drwięga

SZYMON SZCZĘCH

(Kraków)

**NIEWYPOWIADALNOŚĆ ETYKI
W TRAKTACIE LOGICZNO-FILOZOFICZNYM
LUDWIGA WITTGENSTEINA**

Nie powinno budzić zaskoczenia stwierdzenie, iż temat etyki nie jest głównym zagadnieniem *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina. Całość „problematyki” to bowiem raptem kilka tez, skromnych – musi się zdawać – w swym znaczeniu tyleż, co w objętości, skoro można je w tym miejscu bez nadmiernej rozwlekłości przytoczyć:

- 6.4 Wszystkie zdania są równorzędne.
- 6.41 Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości.
- Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe.
- Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe.
- Musi leżeć poza światem.
- 6.42 Dlatego nie ma żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego.
- 6.421 Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć.
- Etyka jest transcendentalna.
(Etyka i estetyka to jedno.)
- 6.422 Pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy formułowaniu prawa etycznego o postaci „powinieneś...”, jest to: a co, gdy tego nie zrobię? Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą w zwykłym rozumieniu. A więc kwestia *następstw* czynu musi być tu nieistotna. – W każdym razie nie mogą one być

zdarzeniami. W kwestii tej musi bowiem być mimo wszystko coś słusznego. Musi istnieć jakaś etyczna nagroda i kara, ale zawarta w samym czynie.

(Jest również jasne, że nagroda musi być czymś przyjemnym, a kara przykrym.)¹

Urywkowy charakter niniejszych myśli to nie jedyny powód, dla którego problem etyki w dziele Wittgensteina łatwo zlekceważyć. Inną przesłankę stanowi ich lokalizacja. Przywołane tezy należą bowiem do tzw. mistycznej części *Traktatu*, która dla pewnego grona jego odbiorców stanowi wyraz raczej osobowości jej autora aniżeli pełnoprawny element książki poświęconej, jak mniemają, logice i językowi.

A jednak wiele trudu trzeba sobie zadać, by etykę w *Traktacie* bez skrupułów spostonować. W pierwszym rzędzie należałoby rozprawić się z przekonaniem samego Wittgensteina, iż etyczny jest w istocie cel całej jego książki. Tę fundamentalną deklarację zawiera wysłany w listopadzie 1919 roku list do wydawcy, Ludwiga von Fickera. Właściwy w swym mniemaniu sens *Traktatu* wyraził w nim Wittgenstein tak dobitnie i bezpośrednio, jak chyba w żadnej innej wypowiedzi. Już pobieżny rzut oka na jego formę graficzną, gdzie aż roi się od słów zapisanych dużą literą i pismem rozstrzelonym, daje do myślenia na temat wagi, jaką Wittgenstein przywiązywał do wyrażonych w nim myśli. Oto jego treść:

[...] książka ta ma sens etyczny. Chciałem swego czasu dać w przedmowie zdanie, którego teraz faktycznie tam nie ma, ale które tu piszę, bo może będzie dla Pana kluczem. Otóż chciałem napisać, że moja praca składa się z dwu części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz; i jestem przekonany, że TYLKO tak da się ją wyznaczyć ściśle. Krótko mówiąc sądzę, że wszystko, co wielu dziś klepie, zawarłem w swej książce milcząc².

Powyzsza deklaracja jest aż nazbyt wyraźna w swej jednoznaczności, by dało się zbyć obecne w *Traktacie* uwagi na temat etyki. Co więcej, to właśnie do niej – i właściwie tylko do niej – nawiązał Wittgenstein po dekadę niemal trwającym rozstaniu z filozofią, pisząc *Wykład o etyce*. Pozwała to przypuszczać, że tylko tych swoich myśli z okresu *Traktatu* gotów był nadal jeszcze bronić – nie zaś pomysłów logicznych, które wkrótce na zawsze zarzucił.

¹ Wszystkie cytaty z *Traktatu logiczno-filozoficznego* pochodzą z wydania: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997 – przytaczam je w niniejszym artykule za pomocą skrótu „TLP” umieszczanego w nawiasie wraz z numerem cytowanej tezy.

² Cyt. za: B. Wolniewicz, *O Traktacie* [w:] TLP, s. VIII.

Rzecz jednak nie w tym, by egzaltować się sztucznie wykreowaną opozycją logiki i etyki, lub, co gorsza, by jedno stronnicze spojrzenie egzorcyzmować innym. Zamierzeniem moim nie jest pójść śladami listu do von Fickera i wykazać, w jaki sposób książka, w której o etyce napisano tyle, ile powyżej udało się zacytować w zaledwie kilku liniach, w rzeczywistości cała ma cel etyczny, ale skromniej – ukazać, iż te myśli na jej temat, które *explicite* w niej wyrażono, nie stanowią oderwanego od reszty świadectwa pokomplikowanej osobowości autora, lecz jej pełnoprawny element. Słowem, wpisać rozważania na temat etyki w kontekst pozostałych zagadnień *Traktatu*.

Nie trzeba wielkiej erudycji, by dostrzec miejsce, w którym bez trudu da się przetrząsnąć pomost pomiędzy tymi dwoma obszarami. Kluczową dla przytoczonych rozważań myśl wyrażają tezy 6.42 orz 6.421. Już pobieżny rzut oka ujawnia ich związek z innymi częściami *Traktatu*. W uwagach tych charakteryzuje się bowiem etykę jako niewypowiadalną, a to pojęcie w układzie tej książki pojawia się już wcześniej. Nadrzędnym moim celem jest zatem zbadać, dlaczego etyka, zdaniem Wittgensteina, jest niewypowiadalna, i co to znaczy. Sposób zaś, w jaki to uczynię – przyrównując tezy etyczne do innych wypowiedzi na temat niewypowiadalności – nie tylko może pomóc rozwiązać tę zagadkę, ale wskazując na obszar wspólny pomiędzy częścią etyczną (jako elementem mistycyzmu Wittgensteina) a logiczną *Traktatu*, dokona „rehabilitacji” tej pierwszej.

TEZY ETYCZNE JAKO NIBY-ZDANIA

Trudność, jaka pojawia się już na samym początku rozważań, wydaje się zasadnicza: czym owo „nie można wypowiedzieć” miałyby być – konstatacją niemożliwości czy też etycznym zakazem? Sięgnięcie do tekstu oryginalnego wydaje się jednoznacznie wykluczać interpretację deontyczną. Gdyby miała się ona potwierdzić, w różnych sformułowaniach tezy o niewypowiadalności można by się spodziewać słowa *dürfen*, które, choć często tłumaczone jako „można”, oznacza, że „jest dozwolone (coś robić)”. W tezie 6.42 występuje jednak słowo *können* („*Sätze können nichts Höheres ausdrücken*”), a nadto uwaga kolejna zbudowana została przy użyciu zwrotu *sich lässt* („dać się”), które to w języku niemieckim odnoszą się do możliwości, nie zaś przyzwolenia – „*Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt*” (TLP 6.421).

Czy zatem już „jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”? Poczucie oczywistości towarzyszące niektórym twierdzeniom nie tylko

wcale nie stanowi efektywnego kryterium ich prawdziwości, ale i niezrządkiem sprawia, że wydaje się rzeczą zbędną dostarczać dodatkowych wyjaśnień. Czyżby tego typu iluzji uległ i Wittgenstein, poprzedzając swą tezę cokolwiek życzeniowym zwrotem o jej jasności? To, że etyki nie da się wypowiedzieć, nie jest bynajmniej rzeczą oczywistą i sam Wittgenstein musiał być tego świadom, skoro w liście do von Fickera przedstawiał tę ideę jako myśl główną dzieła, przeciwstawiając ją „etycznej gadaninie” innych. Świadomość taką implikuje zresztą sama pobudka listu – chęć wyłuszczenia prawdziwego, etycznego sensu książki. Gdyby ten był jasny, nie byłoby czego wyłuszczać. I choć domniemany, etyczny sens *Traktatu* nie jest sensem jednej z jego tez, to jednak fakt, że w tezie tej mówi się coś o etyce, pozostaje w niewątpliwym związku z owym pierwszym zagadnieniem.

Tę kłopotliwą sytuację interpretacyjną ratuje fakt, że tezy etyczne nie są przecież jedynym rodzajem wypowiedzi uznawanych w *Traktacie* za niemożliwe. Przeciwnie, jeśli przyjrzeć się porozrzucanym tu i ówdzie deklaracjom Wittgensteina, istnieje cały katalog takich niewypowiadalnych kategorii. Za Hansem-Johannem Glockiem można wskazać na następujące ich rodzaje:

- (a) forma logiczna wspólna zdaniu i temu, co ono odwzorowuje (niewyraźność harmonii między myślą a rzeczywistością);
- (b) znaczenie znaków i sens zdań (zakaz semantyki);
- (c) relacje logiczne między zdaniami (żadnych reguł wnioskowania logicznego);
- (d) kategoria logiczno-syntaktyczna znaków (pojęcia formalne są niby-pojęciami);
- (e) struktura myśli i świata (granice myślenia wyznaczone są od wewnątrz);
- (f) to, co mistyczne (niewyraźność wartości)³.

O zdaniach próbujących wyrazić powyższe rzeczy twierdzi się w *Traktacie*, że są pozbawionymi sensu niedorzecznościami. W odróżnieniu jednak od nonsensów ewidentnych – składniowych, niedorzeczności powyższe wcale na takie nie wyglądają. Zdanie: „ $P(x)$ jest predykatem” nie tylko nie wydaje się być absurdalne, ale wręcz przeciwnie – niesie sensowną informację na temat znaczenia symboli w klasycznym rachunku logicznym. By podkreślić tę rzeczywistą niewypowiadalność w szacie rzekomej dorzeczności, ukuł Wittgenstein dlań specjalny termin – „niby-zdania”. Niby-zdania tylko sprawiają wrażenie, jakoby wyrażały pewne treści, podczas gdy w rzeczywistości są one niewypowiadalne. Uzasadniać zaś tę niewypowiadalność ma obecne

³ H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 203.

w *Traktacie* rozróżnienie mówienie-pokazywanie, w myśl którego to, „co można pokazać, tego *nie* można powiedzieć” (TLP 4.1212). Wskazanych kategorii nie można wypowiedzieć, gdyż one same ukazują się w formach zdań sensownych i tautologii.

Fakt, iż na wskazanej liście obok kategorii logicznych znalazł się także punkt ostatni, dotyczący wartości, przesądza kwestię domniemanej heterogeniczności etyki w *Traktacie*. Powody, dla których razem z częścią mistyczną znalazła ona w nim swe miejsce, nie są natury psychologicznej, lecz ściśle merytorycznej – zarówno logika, jak i etyka są jednakowo niewypowiadalne. Zdaniem Glocka, obie też stanowią przedmiot teorii mówienie-pokazywanie, która stanowi łącznik pomiędzy tymi elementami *Traktatu*: „Rzeczywiste znaczenie rozróżnienia mówienie/pokazywanie polega na tym, że obie te części umieszcza na tym samym poziomie, zakazując zarówno zdań dotyczących istoty przedstawiania symbolicznego, jak i mistycznych wypowiedzi o dziedzinie wartości”⁴. Glock zdaje się jednak mylić o tyle, iż teoria mówienie-pokazywanie rzeczonych wypowiedzi wcale nie zakazuje, lecz mówi, że nie są one możliwe – a to istotna różnica. Wnioski z dokonanej na wstępie analizy uwagi: „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć” w równej mierze stosują się do pozostałych stwierdzeń niewypowiadalności obecnych w *Traktacie*, przede wszystkim zaś do naczelnej zasady rzeczony teorii: „co można pokazać, tego *nie* można powiedzieć”. Właśnie: „nie można”, a nie – „nie wolno”.

Jeśli jednak rzeczywiście „nie można” – to dlaczego? Nie wystarczy odpowiedzieć: ponieważ można to pokazać – to tylko warunek niewypowiadalności, nie jej uzasadnienie. Powody uznania powyższych kategorii za niewypowiadalne prezentują się w *Traktacie* odmiennie dla każdej z nich, niemniej próba docieczenia pewnych ogólnych racji stojących za dyskutowanym wykluczeniem wskazuje w mojej opinii, że owe różnorodne przesłanki dają się zebrać w trzy rodzaje argumentacji odwołujące się odpowiednio do zbędności, niedorzeczności i ostatecznie niemożliwości wskazanych wypowiedzi. Omawiając je poniżej, spróbuję jednocześnie zastosować je do przypadku etyki, traktując jej sądy jak regularne niby-zdania.

TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI ZBĘDNE

Niby-zdania są zbędne, gdyż zgodnie z definicją Wittgensteina pokazują to, co zdają się mówić. Stąd wniosek, iż mówić tego już nie

⁴ Tamże, s. 202–203.

potrzebują. Nawet jeśli nie jest tak do końca, gdyż rzeczywiście ich rzekomą treść pokazują nie one same, lecz formy innych, poprawnych wypowiedzi, to redundancja pozostaje. Jeśli tezy etyczne miałyby być zbędne z tych samych powodów, to musiałyby bądź same pokazywać to, co mówią lub zdają się mówić, bądź też musiałyby czynić to inne zdania. Żadna z dwu tych możliwości nie jest jednak w ich przypadku spełniona, a w związku z tym nie może być tu również mowy o zbędności ich treści.

TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI NIEDORZECZNE

Niby-zdania można na podstawie *Traktatu* uznać za niedorzeczności z dwóch, powiązanych ze sobą powodów. Po pierwsze dlatego, że to, co zdają się mówić, jest pokazywane. Po drugie zaś z tej racji, iż tę rzekomo wypowiedzianą treść tworzą własności konieczne świata i języka, niezbędne by w ogóle można było coś w nim przedstawiać. Argument z niedorzeczności mówiłby zatem, iż jeśli temu, co ukazuje się samo i to jako konieczne, nie sposób dorzecznie zaprzeczyć, to i dorzecznie nie można tego stwierdzić. Nie ma sensu w przypisywaniu czemuś własności, których nie może ono nie posiadać, a które nadto same się prezentują.

Możliwość zastosowania powyższej argumentacji do przypadku tez etycznych zawisła jest zatem od dwu wyjściowych przesłanek: pierwszej, zgodnie z którą to, co tezy etyczne miałyby mówić, byłoby pokazywane przez nie same bądź przez inne zdania, oraz drugiej, w myśl której to, czemu tezy te chciałyby dać wyraz, miałyby charakter konieczny. Pierwsza przesłanka stanowi warunek argumentacji odwołującej się do zbędności i powyżej została już wykluczona. Druga możliwość natomiast przedstawia się problematycznie. *Explicite* o żadnej konieczności w przypadku zdań etycznych nie może być mowy. Jakiego rodzaju konieczność miałyby bowiem stwierdzać zdania, takie jak: „Nie kradnij”, „Czyn dobrze każdemu” itp.? Gdyby chodziło o konieczność imperatywu, który zdania te zawierają, to trudno zrozumieć kryteria, w oparciu o które by ją rozpoznawano. Przekonania moralne bywają przecież nader różne i to, co jednym jawi się jako niepodważalne, drudzy postrzegają zawsze w przybraniu zmiennych okoliczności. Jeśli zaś konieczność ta miałaby polegać na uniwersalnym charakterze pewnych praktyk moralnych, to wobec oczywistej w tej kwestii zmienności żadne tezy etyczne nie mogłyby się ostać jako konieczne.

Poza tym – chciałoby się zaoponować – nie można przedmiotu tezy etycznych rozpatrywać w kategoriach: konieczne – przygodne, lecz co najwyżej: absolutne – względne, ponieważ tym, co starają się one wyrazić, są wartości. A z drugiej strony trudno nie dostrzec powiązań pomiędzy powyższymi parami idei. Temu, co nie może być inne lub po prostu nie być (konieczność), odpowiada to, co jest zawsze takie samo, niezależnie od zmieniających się warunków (absolutność), i podobnie dla ich przeciwieństw.

Uznanie absolutności za postać konieczności nie wystarczy jednak, aby rozważany argument uznać za obowiązujący również dla wypowiedzi etycznych. Konieczność własności, które usiłują wyrażać nibyzdania, prezentuje się bowiem sama w formach poprawnych wypowiedzi w ten sposób, iż samo uświadomienie sobie możliwości wyrażania przez język przekonuje, że musi on posiadać takie to a takie własności. W przypadku wartości tej samoprezentującej się konieczności brakuje, a znakiem owego braku jest różnorodność poglądów moralnych. Absolutność wartości, które tezy etyczne miałyby wyrażać, nie tylko – co oczywiste – nie pokazuje się w zdaniach, ale nie daje się osiągnąć także na drodze refleksji, skoro jej wynik u różnych ludzi przybiera tak odmienne kształty, a przeto pod znakiem zapytania staje sama „konieczność” wartości, wraz z nią zaś ważność argumentu z nieorzeczności.

TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI NIEMOŻLIWE

Jest jednak i trzecie uzasadnienie niewypowiadalności wskazanych kategorii – uzasadnienie, należy zaznaczyć, najwłaściwsze. Skoro bowiem rozróżnienie mówienie-pokazywanie głosi, iż tego, co można pokazać, tego *nie można* powiedzieć, to argument odwołujący się do niemożliwości właśnie, stanowi najwłaściwszą jej obronę. W rozumowaniu tym niewypowiadalność nibyzdań uzasadnia się na dwa sposoby. W pierwszej kolejności wskazuje się, że nie mogą one niczego „mówić”, ponieważ nie mają sensu, a więc nie mają prawdziwości czego wypowiadać. Po wtóre zaś odrzuca się nibyzdania jako niebędące zdaniem. Wedle *Traktatu* istotą zdania jest bowiem jego dwubiegunowość: „Zasada dwubiegunowości głosi, że każde zdanie musi mieć możliwość, by być prawdziwe oraz by być fałszywe”⁵. Nie mówi ona – jak zasada dwuwartościowości – że każde zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, lecz że każde zdanie *może* być prawdziwe lub fałszywe.

⁵ Tamże, s. 88.

W takiej sytuacji wypowiedzi stwierdzające własności konieczne nie są dwubiegunowe, bo nie mogą być fałszywe.

W obu przypadkach, jak nietrudno zauważyć, ciężar argumentacji spoczywa na pojęciu sensu zdania jako *możliwej* sytuacji („To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens”, TLP 2.221; „Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej”, TLP 2.202). Ono to bowiem kształtuje specyficzne pojęcie „mówienia” jako przedstawiania prawdziwości tejże sytuacji-sensu zdania oraz pojęcie samego zdania jako wypowiedzi dwubiegunowej, tj. *mogącej* być prawdziwą lub fałszywą – przedstawiającej pewną *możliwą* sytuację, która ma miejsce lub nie.

Powodzenie zastosowania powyższej argumentacji do przypadku tez etycznych uzależnione jest zatem od stwierdzenia ich bezsensowności. W przypadku niby-zdań brak sensu brał się z faktu, że nie przedstawiają one żadnej możliwej sytuacji, a jedynie to, co nie może być inaczej – własności konieczne języka i świata. W przypadku tez etycznych nic takiego jednak nie ma miejsca. Wypowiedzi takie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nie przedstawiają bowiem żadnych koniecznych własności, utożsamienie zaś wartości absolutnych, które miałyby wyrażać, z jakąś postacią konieczności natrafia na wzmiankowane wcześniej trudności. Jeśli więc tezy etyczne nie przedstawiają żadnej konieczności, to należałoby uznać, że nie są one bezsensowne, a wówczas i argumentacja rozważanego typu nie znajdowałaby w ich przypadku zastosowania.

NIEWYPOWIADALNOŚĆ ETYKI

Próba znalezienia racji niewypowiadalności etyki pośród powodów, dla których są takimiz niby-zdania, wypada negatywnie. W sensie ustalonym przez refleksję nad nimi tezy etyczne nie są ani zbędne, ani nedorzeczne, ani niemożliwe. Zdaje się więc wynikać stąd wniosek, iż tezy etyczne nie są wcale niby-zdaniami. Zarówno o etyce, jak i innych kategoriach z listy skompilowanej przez Glocka twierdzi Wittgenstein, że nie da się ich wypowiedzieć, jednak powody, dla których tak jest, muszą widocznie przedstawiać się w obu przypadkach odmiennie.

Podstawowa różnica między obu rodzajami wypowiedzi polega na tym, iż to, czego nie mogą wyrazić niby-zdania, uwidacznia się w formie zdań sensownych i tautologii. W przypadku tez etycznych nic takiego jednak nie zachodzi. Wypowiedzi etyczne nie pokazują wartości, które rzekomo miałyby wyrażać, nie czynią tego również inne zdania. W *Traktacie* nie twierdzi się co prawda – na zasadzie inwersji

wobec tezy 4.1212 – iż czego nie można wyrazić, to można pokazać, niemniej w przypadku wszystkich kategorii niby-zdań taka odwrotna prawidłowość zachodzi. Tezy etyczne o tyle stanowią względem nich wyjątek, iż regularności tej uchybiają, a w związku z tym ich domniemana niewypowiadalność nie może wynikać, jak widzi to Glock, z niemożliwości sankcjonowanej przez teorię mówienie-pokazywanie, lecz z jakiegoś innego powodu.

Powyższa konkluzja oznacza w konsekwencji, że wypowiedzi etycznych nie tyczą się obecne w *Traktacie* i typowe dla rozróżnienia mówienie-pokazywanie formuły, takie jak: „Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawiać” (TLP 4.121); „Co się w języku *samo* wyraża, tego *my* wyrazić przezeń nie możemy” (TLP 4.121); i w końcu „Co *można* pokazać, tego *nie można* powiedzieć” (TLP 4.1212). Twierdzenia powyższe nie obejmują przypadku sądów moralnych, gdyż te nie spełniają ich przesłanek. Domniemany przedmiot tych sądów, czyli wartości, ani się bowiem w języku nie odzwierciedla, ani się sam w nim nie wyraża, ani też nie można go pokazać.

Gdzie zatem poszukiwać powodów niewypowiadalności etyki? Kierunek wskazują już częściowo trudności związane z subsumpcją jej przypadku pod trzeci spośród omówionych typów argumentacji. Czy uznanie, że tezy etyki nie prezentują własności koniecznych, równoznaczne jest przyjęciu, że posiadają sens, tzn. że przedstawiają pewną możliwą sytuację? – trudno to sobie wyobrazić. By uzasadnić niewypowiadalność zdań etyki, trzeba zatem albo przedmiot ich uznać za konieczny, albo też, przyjąwszy że taki nie jest, wskazać na jakąś inną jego charakterystykę, która niewypowiadalność tę by powodowała.

Poszukiwanego wyjaśnienia dostarcza – wraz ze swymi podrzędnymi – teza 6.4: „Wszystkie zdania są równorzędne”. Ciąg uwag, które otwiera, zawiera rozumowanie kulminujące wnioskiem o niewypowiadalności etyki i dlatego należy mu się bliżej przyjrzeć. Na początku warto zwrócić uwagę, że teza 6.4 w żaden bezpośredni sposób nie łączy się z poprzedzającymi ją rozważaniami, poświęconymi w głównej mierze zagadnieniom z zakresu filozofii nauki. Również jej związek z tezą nr 6, którą zgodnie z zasadą kompozycji *Traktatu* miałyby objaśniać, jest nader luźny, gdyż ta informuje jedynie o tym, iż każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych. Dyskutowana teza o tyle jedynie łączy się z powyższą uwagą, iż także wydaje pewien ogólny sąd na temat zdań. O ile jednak teza 6 stwierdza coś na temat ich budowy logicznej, tj. odnosi się do syntaktyki, o tyle omawiana tu uwaga przesądza charakter desygnatów, do których wszelkie zdania

mogą się odnosić, a tym samym lokuje się w obszarze ustaleń semantycznych.

Na pierwszy rzut oka ów semantyczny charakter dyskutowanej tezy wcale takim się być jednak nie wydaje. Mówi się w niej przecież o tym, że wszystkie zdania są równorzędne, co wygląda na twierdzenie dotyczące ich wzajemnego stosunku, a więc odnoszące się do składni – to jednak mylny wniosek. Co bowiem miałyby owa równorzędność oznaczać? Jedyna możliwa interpretacja wskazuje na równorzędność logiczną, a takiej nie sposób pomiędzy zdaniem stwierdzić. Wszak przyjmuje się, czemu *Traktat* oczywiście nie zaprzecza, że zdania nie są równorzędne logicznie. Wniosek nie znajduje się bowiem na tej samej płaszczyźnie co przesłanka, skoro z niej wynika. I podobnie rzecz ma się ze wszystkimi innymi zdaniem, z których jedno przedstawia treść logicznie bogatszą, drugie zaś – uboższą.

Właściwy sens dyskutowanej równorzędności przesłania specyficzna decyzja translatorska, jaką podjął polski tłumacz *Traktatu*. W oryginale omawiana teza brzmi: „*Alle Sätze sind gleichwertig*” (TLP 6.4). Owo *gleichwertig* oznacza nie tylko uwzględnione w przekładzie słowo „równorzędny”, ale przede wszystkim kierujący się w stronę większej dosłowności termin „równowartościowy”, czy też pokrewne mu wyrażenia: „równoważny”, „ekwiwalentny”.

Powyższe rozszerzenie konotacji pozwala zobaczyć, że dyskutowana uwaga nie dotyczy zależności pomiędzy zdaniem – wszak nie są one w żadnym sensie logicznie równoważne. Omijając jedne trudności, wpada się jednak zaraz na następne. Dotyczą one tego, co taka równowartościowość – skoro wykluczaliśmy sens logiczny – miałyby w ogóle oznaczać, a to z kolei odsyła do jeszcze bardziej podstawowego pytania o to, co w ogóle oznaczać ma wartościowość zdania? Czy zdania mogą być mniej lub bardziej wartościowe?

Jedynie rozsądne rozwiązanie powyższej trudności wiąże się z uznaniem, że to, czego równowartościowość w rzeczony tezie się stwierdza, dotyczy nie samych zdań, a tego, do czego się one odnoszą. Desygnatami zdań są w *Traktacie* fakty, a zatem to ich miałyby się dotyczyć enigmatyczna równowartościowość głoszona przez tezę 6.4.

Choć powyższe wyjaśnienie wydaje się istotnie bardziej przekonujące, to nie wyklucza tym samym interpretacji przeciwnej. W świetle innego konceptu Wittgensteina – teorii formy logicznej – powyższa alternatywa zdaje się fałszywa, a wątpliwości niepotrzebne. Jeśli pomiędzy dziedzinami języka i świata zachodzi bowiem izomorfizm, to rozstrzygnięcia dotyczące zdań muszą replikować się na poziomie fak-

tów. Skoro zdania są równoważnościowe, to muszą takimi być również fakty i *vice versa*. Interpretacja taka pozwala również uzasadnić specyficzną decyzję tłumacza. Przypisując faktom równoważnościowość, zakłada się ekwiwalentną charakterystykę po stronie ich językowych odpowiedników, tylko dla podkreślenia odmienności przedmiotu określając ją innym mianem. Równorzędności zdań odpowiada równoważnościowość ich desygnatów. Co równoważnościowość ta miałaby w ogóle oznaczać, wyłuszcza Wittgenstein w rozwinięciu omawianej tezy.

Objaśnienie owo zasada się na prostym pryncypium: jeśli coś ma pewną wartość, to nie może znajdować się w świecie. W ujęciu Wittgensteina: „W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości” (TLP 6.41). Wyróżnienie przyimka „w” wykluczać ma błędne przekonanie, jakoby Wittgenstein utrzymywał, że wartości nie istnieją. Tym, co, ściśle rzecz biorąc, stwierdza, jest nie nieistnienie wartości, lecz ich nieobecność w świecie. Ten natomiast, jak ukazują to pierwsze tezy *Traktatu*, rozumiany jest jako „ogół faktów”. Wypływa stąd wniosek, że żaden fakt, zdaniem Wittgensteina, nie posiada wartości ani też sam z osobna wartością nie jest – i oto odpowiedź na kwestię podniesioną w poprzednim akapicie. Równoważnościowość faktów oznacza w rzeczy samej ich równą bezwartościowość. Jeśli bowiem świat składa się z faktów, te zaś nie mogą, w opinii Wittgensteina, mieć wartości, to wszystkie znajdują się w tym samym, aksjologicznie neutralnym położeniu. „Kamień, ciało zwierzęcia, ciało człowieka, moje ciało – wszystko to znajduje się na tym samym poziomie”⁶ – pisze Wittgenstein w *Dziennikach*. Tę wspólnotę położenia teza 6.4 wyraża pojęciem równoważnościowości, rzeczywistość chodzi jednak o równość w braku wartości. Owa równoważnościowość jest więc ostatecznie „równobezwartościowością”, by pozwolić sobie na posłużenie się neologizmem.

W ten sam sposób wyjaśnić można również kwestię domniemanej równorzędności zdań. Zgodnie z teorią logicznego odwzorowania zdania wyrażać mogą jedynie fakty. Ponieważ te uznaje Wittgenstein za bez wyjątku pozbawione wartości, to również przedstawiające je zdania takiej wartości nie posiadają. Równorzędność zdań oznacza zatem równorzędność aksjologiczną, przy czym termin „aksjologiczny” w obu przypadkach rozumiany winien być w znaczeniu

⁶ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, 12.10.1916 r.

określenia rodzajowego, przy którym to, co nie posiada wartości, także plasuje się na aksjologicznej skali, z tym że z zerowym wskaźnikiem.

Jakie są przyczyny tej powszechnej bezwartościowości faktów? Wittgenstein argumentuje tu następująco: „Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe” (TLP 6.41). Jak wynika z powyższego cytatu, wartościowość ma w opinii Wittgensteina wykluczać się z przypadkowością. Wartości nie mogą być w świecie, ponieważ wówczas dzieliłyby z innymi faktami ich przypadkowy charakter. Przekonanie, że wszystkie fakty przypadkowości tej bezwyjątkowo podlegają, znajduje wyraz także w kilku innych tezach *Traktatu*: „Badanie logiki oznacza badanie *wszelkiej prawidłowości*. A poza logiką wszystko jest przypadkiem” (TLP 6.3); „Nie ma żadnego musu, by coś miało nastąpić, ponieważ zaszło coś innego. Istnieje tylko *logiczna konieczność*” (TLP 6.37); „Jak istnieje tylko konieczność *logiczna*, tak też istnieje tylko *logiczna niemożliwość*” (TLP 6.375).

Jak widać z powyższych przytoczeń, przypadkowości sfery faktów przeciwstawia Wittgenstein logikę, poza którą wszystko inne jest bezwzględnie niekonieczne. Znamienne, że powyższe uwagi nie podają żadnych dodatkowych wyjaśnień. Wszystko wygląda tak, jakby przygodność faktów pozostawała dla Wittgensteina nie wymagającą eksplikacji oczywistością, i jako taką, na użytek dalszej interpretacji, trzeba ją zaakceptować.

Dla uzyskania pełnego obrazu argumentacji Wittgensteina poczynione dotąd ustalenia jednak nie wystarczą. Akceptując to, że żaden fakt nie posiada wartości ani nią nie jest, oraz to, że jeśli jakiegokolwiek wartości istnieją, to muszą istnieć poza światem faktów, nie wiemy jeszcze dlaczego miałyby tak być. Dlaczego wartości muszą znajdować się poza sferą faktów? Ponieważ nie mogą być przypadkowe – brzmiałaby odpowiedź w duchu wyjaśnień Wittgensteina. Czy jednak wartości muszą być nieprzypadkowe? W odpowiedzi można wszak odwołać się do takich stanowisk filozoficznych, w których wartości rozumie się w sposób subiektywny, a to wiąże się z akceptacją ich przygodnego charakteru.

Wszystkie dostępne uwagi, choć skąpe, sugerują jednak wyraźnie, że Wittgensteinowskie rozumienie wartości jest tu zgoła odmienne i wydaje się zasadać na przeświadczeniu o ich obiektywnym statusie ontycznym. Przekonanie takie nie musi rzecz jasna automatycznie wiązać się z supranaturalizmem w dalszym objaśnianiu ich natury,

niemniej tak właśnie wygląda ono u Wittgensteina. Ponad-naturalność (w sensie ponad-światowości) jest dla niego gwarantem ich wartościowości w ogóle. Wobec przypadkowości faktów wartości – jeśli w ogóle chcnieć o nich mówić – muszą znajdować się poza światem.

Temu przekonaniu przytwierdza Wittgenstein enigmatyczną uwagą: „Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe. Musi leżeć poza światem” (TLP 6.41). Ów pozaświatowy charakter wartości wyraża się tutaj pośrednio – przez stwierdzenie, że są one tym, co czyni fakty nieprzypadkowymi. Skoro zaś coś czyni fakty nieprzypadkowymi, a nie ma przesłanek, by wnosić, że są to wartościujące akty podmiotu, mogą to sprawiać jedynie istniejące obiektywnie wartości.

Bardziej zagadkowe niż sam pogląd na ontologię wartości jest jednak osobliwe jego uzasadnienie, w myśl którego wartości są tym, co sprawia, że fakty są nieprzypadkowe. Trudno zrozumieć – a przez brak odpowiednich wyjaśnień czytelnik skazany jest wyłącznie na własne domysły – w jaki sposób miałyby się owo „czynienie nieprzypadkowym” dokonywać. Jedyna odpowiedź, jaką można znaleźć w historii filozofii, odwołuje się do platońskiej idei uczestnictwa (*methexis*), dziedziczonej jednak wraz z całym właściwym jej bagażem enigmatyczności, trudno więc ustalić, czy Wittgenstein gotów byłby tak kłopotliwe wsparcie zaakceptować.

Problematyczność dyskutowanej idei na tym jednak się nie kończy. Pozostaje ona również w sprzeczności z inną charakterystyką, na domiar ironii wykorzystywaną w tym samym rozumowaniu. Istotną jego przesłanką jest bowiem przekonanie, że wszystkie fakty, wszystko to, „co dzieje się i zachodzi”, jest bezwzględnie przypadkowe. Zgodnie z rozważanym przekonaniem zaś istnieć ma coś, co czyni je nieprzypadkowym. Niebywała trudność polega oczywiście na tym, jak można pogodzić dwa tak jawnie sprzeczne opisy? Jak możliwym jest utrzymywać z jednej strony, że fakty są bezwyjątkowo przypadkowe, z drugiej zaś, że te same fakty wartości czynią nieprzypadkowymi?

I na koniec jeszcze jedno zaskoczenie, tym razem wiążące się z naturą zmiany dokonywanej przez wartości. Niespodziewane jest to, że wartości mają czynić fakty właśnie nieprzypadkowymi. Najprędzej można by się bowiem spodziewać, że w wyniku „oddziaływania” wartości na sferę faktów ta ostatnia sama staje się wartościowa. Wittgenstein wyraźnie jednak zmianę tę charakteryzuje jako stawianie się nieprzypadkowym i trudno zrozumieć powody takiej decyzji. Tym bardziej, gdy uwzględni się aporię wyłuszczoną w poprzednim akapicie.

Podsumowując, argumentacja Wittgensteina przybiera postać następującego rozumowania:

1. Świat to ogół faktów (założenie 1.).
2. Wszystkie fakty są przypadkowe (założenie 2.).
3. To, co czyni fakty nieprzypadkowymi, nie może być przypadkowe (założenie 3.).
4. Tym, co czyni fakty nieprzypadkowymi, są wartości (definicja).
5. Wartości nie są przypadkowe (wniosek z 3, 4).
6. Wartości nie są faktami (wniosek z 2, 5).
7. Wartości znajdują się poza światem (wniosek z 1, 6).

Logicznym zwieńczeniem powyższego wywodu jest wniosek o niewypowiedzalności etyki. Czy zrekonstruowana tu argumentacja Wittgensteina nie jest jednak aby trywialna? Gdyby sprowadzić ją do formuły mówiącej, że tezy etyczne próbują wyrażać wartości, a sensowne mogą być tylko wypowiedzi o faktach, nie pozostałoby nic poza definicyjną sztuczką. W ten sposób zdają się przedstawiać sprawę niektóre komentarze, jak np. ów pochodzący od Wojciecha Sadego: „Podobnie jak w *Traktacie*, teza o niewyrażalności wartości nie jest w *Wykładzie o etyce* poparta żadnymi argumentami – głosi się ją niczym prawdę objawioną”⁷. W rzeczywistości Wittgenstein nie poprzestaje na takim dogmatycznym ustaleniu, lecz podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego wartości nie mogą być faktami, odpowiedzi odwołującej się do przekonania, że czynią one fakty nieprzypadkowymi i z tego względu same nie mogą dzielić ich natury.

Jak widać, cały ciężar argumentacji spoczywa w *Traktacie* w owym pojęciu „czynienia nie-przypadkowym” i w istocie to ów koncept ratuje obecną w nim ideę niewyrażalności etyki przed zarzutami arbitralności. Krytyka trafia w sedno o tyle jednak, iż pomysł ów pozostawiony został w dziele Wittgensteina bez żadnych dodatkowych wyjaśnień. Potrzeba takich wyjaśnień jawi się zaś jako neodparta w świetle trudności, jakich rzeczono pojęcie nastęrcza dla rozumienia faktów i wartości: podtrzymywanie charakterystyki faktów jako bezwzględnie przypadkowych wespół z przekonaniem, że nieprzypadkowymi czynią je wartości – przy braku jakiegokolwiek dalszej eksplikacji – razi jawną niespójnością.

⁷ W. Sady, *Wprowadzenie* [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 41.

PODSUMOWANIE

Zagadnienie niewypowiadalności etyki w *Traktacie logiczno-filozoficznym* przedstawiało się zrazu problematycznie: uznanie, że tezy etyczne nie ukazują własności koniecznych, zdawało się zmuszać do przyjęcia, że muszą one przedstawiać pewną możliwą sytuację (a więc mieć sens), co oznaczałoby, że nie są niewypowiadalne. Obecnie przymus taki łatwo odeprzeć. Tezy etyczne nie przedstawiają własności koniecznych, ale nie przedstawiają również żadnej możliwej sytuacji, albowiem nie przedstawiają żadnej sytuacji w ogóle. Tym, co usiłują wyrazić, są bowiem wartości, które znajdują się poza światem, a zatem również poza możliwością ich ujęcia w przestrzeni logicznej (TLP 2.11). A więc owszem – zdania etyki, podobnie niby-zdanom, nie mogą być wypowiadalne, ponieważ są bezsensowne. Jak jednak na bezsensowność niby-zdań wpływ ma konieczny charakter warunków przedstawiania symbolicznego, które próbują wypowiedzieć, tak niewyraźność etyki jest pochodną pozaświatowego charakteru wartości.

Jednak i powyższa różnica traci swój ostateczny charakter, gdy spojrzeć na nią przez pryzmat związków dających się dostrzec pomiędzy wartościami a koniecznością. Pozwalają one bowiem ujrzeć wyjściowy dylemat jako fałszywą alternatywę, pokazując że samodzielne objaśnienie niewystawialności etyki niekoniecznie musi wykluczać uzasadnienie właściwe dla niby-zdań, które w granicach tego podobieństwa odnosić można także do przypadku tez etycznych.

Wzajemna zbieżność obu pojęć uwidacznia się po pierwsze w tym, że wartości przeciwstawia Wittgenstein temu, co przypadkowe. Typowe przeciwstawienie winno odwoływać się raczej do kontrowersji wartościowe – bezwartościowe. Jeśli zdaniem autora *Traktatu* wartości przeczą przypadkowości, to trudno nie dopełnić tej charakterystyki identyfikacją tych pierwszych z „naturalnym” przeciwbiegunem drugiego – koniecznością.

Jeszcze wyraźniej omawiane utożsamienie przebija przez charakterystykę związku, jaki występuje między wartościami a faktami. Jeśli wartości są tym, „co czyni fakty nie-przypadkowymi”, i dlatego same nie mogą być przypadkowe, to nie sposób nie potraktować ich pozaświatowości inaczej niż jako postaci konieczności. Gdyby tę interpretację zaakceptować, odrębne – zdaje się – argumenty za niewypowiadalnością niby-zdań i etyki, stają się niemal identyczne.

Niezależnie jednak od tych interpretacyjnych subtelności, jedno winno być pewne – pisząc o etyce, Wittgenstein nie głosił prawd obja-

wionych ani też nie maskował językiem ontologii przeżyć strauumatyzowanej wojną psychiki. Teza o niewypowiedzalności etyki sama może być pewną postacią etyki. I to szczególnie: niezamierzenie broni się, nawet gdy nie przekonuje – wszak o tym właśnie mówi.

THE INEXPRESSIBILITY OF ETHICS
IN WITTTGENSTEIN'S *TRACTATUS*

Summary

Ethics is not among the principal or most widely discussed issues in Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*. It was often disregarded as a manifestation of Wittgenstein's "mysticism" and was treated as an expression of author's war experiences, external to logic, the alleged main topic of the book. Those approaches ignored the fact that ethics and logic are connected in the *Tractatus* by the Wittgenstein's opinion that they both are equally inexpressible. I argue for a rehabilitation of this interpretation and examine, why ethics „cannot be put into words” and what this means. I achieve this in two steps. First, on the basis of the *Tractatus* I reconstruct three types of argumentation which are supposed to justify the inexpressibility of categories other than ethics. Next, I analyze how these arguments can be applied to ethics. Finally, I complete these reflections with a reconstruction of Wittgenstein's original argument, which makes it possible to show that the thesis of the inexpressibility of ethics in the *Tractatus* is justified.

Szymon Szczęch

JÓZEF KOŻUCHOWSKI

(Elbląg)

KLASYCZNA KONCEPCJA DOBRA.

Dyskusja Josefa Piepera z etyką nowożytną (Kant, Sartre, Camus)

Im coś jest lepsze, tym szerzej udziela swej dobroci.
Św. Tomasz z Akwinu¹

Problematyka dobra nigdy nie przestanie nas nurtować, jako że należy ona do najważniejszych zagadnień nie tylko filozoficznych, ale również egzystencjalnych. Wskazane byłoby więc zapoznanie się z nieznanym szerzej w polskiej literaturze filozoficznej ujęciem Josefa Piepera – wybitnego współczesnego filozofa niemieckiego i najbardziej uznanego w XX wieku w Niemczech interpretatora klasycznej doktryny świętego Tomasza z Akwinu. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza przedstawiona przez Piepera wykładnia tej problematyki w aspekcie najbardziej fundamentalnym, to jest ontycznym, a także podkreślenie, że istnieje ścisły i wewnętrzny związek pomiędzy tak widzianym dobrem a dobrem moralnym.

Wbrew tendencji w etyce nowożytnej Pieper przypomina i akcentuje za świętym Tomaszem, że byt i rzeczywistość musi stanowić fundament oraz źródło powinności i dobra o charakterze etycznym, jeśli chcemy uniknąć negatywnych konsekwencji egzystencjalnych. Już w swoim pierwszym dziele Josef Pieper pisał o konieczności okazywania respektu dla takiej zależności.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (contra gentiles)*, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na polecenie papieża Leona XIII, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1935, ks. III, rozdz. XXIV, s. 58.

Każda powinność ma uzasadnienie w bycie. Rzeczywistość jest fundamentem etyki. Dobro jest zgodnością z rzeczywistością. Kto chce poznać i czynić dobro, musi zwrócić swój wzrok na realny świat bytu. Nie na własne poglądy, nie na swoje sumienie, nie na samowolnie wyznaczone ideały czy wzory. Musi abstrahować od własnego działania i zwrócić się ku rzeczywistości².

1. DOBRO W SENSIE ONTYCZNYM

Chcąc bardziej szczegółowo zająć się zagadnieniem dobra w sensie ontycznym, należy rozważyć każdy z jego pięciu aspektów.

1.1. CO OZNACZA TEZA, ŻE WSZELKI BYT JEST DOBRY?

Byt demonów także jest dobry.
Św. Tomasz z Akwinu³

Zasadniczo, jak podkreśla Josef Pieper, współlistnieją ze sobą dwie rzeczywistości: dobro i zło. Świat jest tak skonstruowany, że *bonum* i *malum* łączą się w nim i mieszają. Można jednak napotkać realność nienaznaczoną takim powiązaniem, w którym dobro i zło dochodzą do głosu jednocześnie. Otóż dostrzega się dobro niez mieszane ze złem. Na jakiej podstawie tak się dzieje? Dobro *per definitionem* oznacza byt – tam gdzie jest byt, znajduje się dobro; nie istnieje byt, który nie byłby dobrem⁴.

W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się teza świętego Tomasza z Akwinu: „wszelki byt jest dobrem”, która oznacza ni mniej, ni więcej, że byt i dobro są zamienne⁵. Teza ta tylko z pozoru wydaje się oczywista⁶, a tak naprawdę zawiera bogate treści, które jest

² J. Pieper, *Werke in acht Bänden*, hrsg. von B. Wald, Bd. 5, Hamburg 1997, s. 48.

³ Cyt. za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen (Thomas Interpretationen)* [w:] J. Pieper, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und Scholastik*, hrsg. von B. Wald, Bd. 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001, s. 2; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniłowicie. Świat widzialny*, zag. 63, art. 4, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1979, s. 61.

⁴ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 2; Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 2, kwestia 21, odp., Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 167.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, rozdz. 3, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007, s. 24.

⁶ Sformułowanie „byt i dobro są zamienne” oznacza, że zamiast pojęcia „dobro” można używać słowa „byt”, a w miejsce terminu „byt” – określenia „dobro”. Byt

w stanie uchwycić jedynie ten, kto odczytuje jej znaczenie, opierając się na wykładni doktryny Akwinaty. Nie chodzi zatem o to, że ten lub ów byt jest dobry, ponieważ okazał się użyteczny, podoba się albo będzie przydatny do czegoś innego. Teza, zgodnie z którą wszelki byt jest dobry, akcentuje również coś innego niż myśl, że temu lub owemu bytowi – oprócz tego, że istnieje – przysługuje jeszcze kwalifikacja bycia dobrym. Święty Tomasz wskazuje właściwy (fundamentalny) powód nazywania rzeczy dobrymi, stwierdzając, iż w naturze bytu tkwi podstawa pozwalająca nazywać go dobrym – byt jest dobry przez to, że istnieje⁷. W rezultacie wszystko, co istnieje, jest dobrem, jako że nie istnieje nic, czego nie ma. Zgodnie z tym tokiem myślenia Akwinata posunął się nawet do kontrowersyjnego sformułowania: byt demonów także jest dobry, a każdy grzech zawiera coś dobrego⁸. A zatem czynnikiem rozstrzygającym jest samo istnienie. Dlatego też święty Tomasz w *Summa contra gentiles* konstatuje: wszystko, co istnieje, niezależnie od tego, w jaki sposób istnieje, jest dobre⁹.

1.2. JAK NALEŻY ROZUMIEĆ POJĘCIE „DOBRY”?

Niewątpliwie wyjaśnienie twierdzenia „wszelki byt jest dobry” okaże się pełniejsze, gdy odpowiemy na pytanie, co oznacza tu określenie „dobry”. Jak słusznie podkreśla Pieper, święty Tomasz w *Quaestiones disputatae de veritate* nazywa dobrym wszelki byt, w który wpisana jest relacja do czegoś innego¹⁰. Podobnie rzecz się ma z *transcend-*

jest dobrem, ponieważ istnieje, a dobro jawi się zawsze jako byt, czyli coś realnie istniejącego.

⁷ Jak podkreśla święty Tomasz, każdy byt jest dobry już z tej racji, że posiada istnienie. Niemniej jednak w wypadku niektórych stworzeń trzeba jeszcze uwzględnić inne powody dobra. U człowieka będą to na przykład właściwości lub nabyte sprawności (cnoty). Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, kwestia 21, odp., s. 167.

⁸ Byt demonów jest dobrem, ponieważ wszystko, co istnieje, jawi się jako dobro. Wątpliwe natomiast i szkodliwe dla człowieka jest funkcjonowanie szatana. Podobnie działanie człowieka rozpatrywane samo w sobie jest dobre. Tylko źle użyte – gdy powoduje zło – staje się grzeszne.

⁹ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 4. Święty Tomasz wyraża tę myśl również nie wprost, gdy pisze, że każde stworzenie jest dobre, o ile istnieje. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 3, rozdz. XX, s. 61.

¹⁰ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 4. Święty Tomasz pisze: „Każdą rzecz rozważaną w znaczeniu bezwzględnym nazywamy bytem, dobrem zaś nazywamy ją w odniesieniu do czegoś innego”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, kwestia 21, art. 5, s. 180.

dentale prawda, gdy orzekamy: byt jest prawdą. Zawarta w pojęciach „dobroć bytu” i „prawda bytu” relacja zmierza do wnętrza drugiego jestestwa. Jeśli zatem mówimy, iż to drzewo jest prawdą, a ten kryształ jawi się jako dobry, stwierdzamy tym samym, że istnieje istota (ktoś, jakiś podmiot), z którą nawiązuje się taka relacja, że zarówno drzewo, jak i kryształ angażują jej wnętrze i centrum bytowe (w jakiś sposób ich dotykają, nie są wobec nich obojętne).

Chcąc bliżej naświetlić tę kwestię, powiemy: prawdę danej rzeczy, na przykład drzewa i wszelkiego rodzaju bytu, należy rozumieć tak, że to drzewo i każdy inny rodzaj bytu pozostaje w jakiejś relacji do poznającego, natomiast dobro tego kryształu, czy też pozostałych form bytowania, polega na tym, że formy te zawierają w sobie i w swoim wnętrzu odniesienie do chcącego (miłującego człowieka). A zatem pierwsza odpowiedź na pytanie o znaczenie pojęcia „dobry” w tezie „każdy byt jest dobry” (jakkolwiek nie jest to jeszcze żadna definicja) brzmi: być dobrym to nic innego, jak być odpowiednim do woli chcącego, a to oznacza tyle, co być chcianym, czyli miłowanym, ponieważ zasadniczą postacią chcenia jest miłość, miłująca afirmacja¹¹. Jak twierdzi święty Tomasz z Akwinu, „Miłość jest pryncypium (przyczyną) wszelkich poruszeń woli, początkiem i wewnętrznym ich źródłem”¹².

1.3. OSTATECZNA WYKŁADNIA TEZY, ŻE WSZELKI BYT JEST DOBRY

Jeżeli, jak podkreśla Pieper, bycie dobrym oznacza bycie chcianym (miłowanym), to stwierdzenie, że wszelki byt jest dobry, należy rozumieć w taki sposób, iż każdy rodzaj bytu jest afirmowany i wszystko, co istnieje, jest kochane. Święty Tomasz z Akwinu wypowiada się jednak jeszcze radykalniej: z tego samego powodu, z którego rzeczy istnieją, są także dobre¹³. Nie jest tak, że rzeczy istniejące, będąc czymś określonym, na przykład drzewem, kwiatem, kryształem, oprócz tego są również dobre z racji szczególnego piękna, użyteczności, przydatności jako kwiat, drzewo, kryształ. Byt sam bowiem ma charakter dobra już z tego tylko powodu, że posiada istnienie¹⁴. Innymi słowy, nie przez

¹¹ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 6–7.

¹² Tamże, s. 7.

¹³ Tamże, s. 8–9. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2: *O Bogu*, cz. II (1, 13–26), zag. 20, art. 2, s. 160.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, kwestia 21, art. 2, odp., s. 167.

bycie drzewem, kwiatem, kryształem rzeczy są dobre, lecz przez swój rzeczywisty byt. To na podstawie rzeczywistego bytu są chciane, afirmowane, kochane¹⁵. Na tym właśnie byciu chcianym, afirmowanym, kochanym polega rzeczywisty byt rzeczy.

Powoływanie do istnienia zaprojektowanych istot staje się faktem w wyniku stwórczego chcenia i miłowania. Owszem, poznanie Boże stwarza byt, ponieważ rzeczy są tym, czym są, poprzez to, że poznaje je Bóg¹⁶. Niemniej jednak – podkreśla święty Tomasz w *Sumie teologicznej* – stwórcze jest także Boskie chcenie i miłowanie. „Wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy; z czego wynika, że każda rzecz o tyle ma istnienie, lub jakiegokolwiek dobro, o ile Bóg zechciał”¹⁷. My kochamy rzeczy z tego powodu, że są dobre. Jawią się jednak takie tylko dlatego, że Bóg je kocha, afirmuje, chce, powołuje do istnienia. To miłość Boga wlewa i stwarza w rzeczach i we wszystkim, co jest (jako że nie istnieje nic, co nie byłoby stworzone), dobro. Nasze chcenie bowiem nie jest przyczyną tego, że rzecz jest dobra, lecz jest przez tę rzecz i przez jej przedmiot spowodowane. Nasza miłość, której mocą chcemy danego dobra, nie jest jego przyczyną, lecz odwrotnie – to dobro, niezależnie od tego, czy byłoby ono rzeczywiste, czy też rzekome, wywołuje naszą miłość¹⁸.

1.4. ZAGADNIENIE DOBRA Z PERSPEKTYWY EMPIRYZMU, PRZYRODOZNAWSTWA I TEORII KANTA

Jak już podkreślono, stwierdzenie, że wszelki byt jest dobry, należy do najbardziej zasadniczych tez realistycznej metafizyki. Nie zabrzmiało ono jednak sensownie tam, gdzie byt rozumie się czysto empirycznie i uznaje za rzeczywistość neutralną. A z taką tendencją, rozpowszechnioną pod wpływem empiryzmu, spotykamy się na gruncie nauk przyrodniczych. Z punktu widzenia tych gałęzi wiedzy istnieją tylko fakty, to znaczy wyłącznie konkretne, doświadczane, napotymane, znajdujące się w zasięgu ręki i neutralne rzeczy. Tymczasem, jak zaznacza Pieper, takie postrzeganie różnych form bytu pozbawia je zasadniczego sensu, ponieważ zakłada, że nie znają one swojego celu, skoro nie mają

¹⁵ Wyrażona tu myśl akcentuje istnienie związku bytu i woli. Nie dlatego byt jest dobrem, że go pożądamy, ale dlatego go pożądamy, że on sam w sobie jest dobrem. Por. M. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 136.

¹⁶ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 8.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, cz. II, zag. 20, art. 2, s. 160.

¹⁸ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 8–9.

autora, który ich zapragnął, chciał je i pokochał. I odwrotnie – w świetle tezy *omne ens est bonum* rzeczywistość stanowi fundament dobra i dobrą rzeczą jest to, że byty istnieją. Są one bowiem chciane i kochane, a zatem nie można ich traktować jako realności neutralnej¹⁹.

Niestety w nowożytniej filozofii, a szczególnie wyraziście u Immanuela Kanta, teza, zgodnie z którą wszelki byt jest dobry (podobnie jak inna: *omne ens est verum*), zupełnie zagubiła właściwe znaczenie i doniosłość. Królewieckiemu myślicielowi teza ta musiała wydawać się pustą i sterylną tautologią²⁰. Według niego bowiem „przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania”, czyli my rozumiemy byt wyłącznie jako rzeczywistość daną naszej świadomości²¹. Nie poznajemy prawdy o świecie, lecz tylko to, co nam się w określony – przez umysł i jego kategorie – sposób jawi. Owszem, w metafizyce pozostała rozważana tu klasyczna teza, ale jedynie, jak sądzi autor *Krytyki czystego rozumu*, ze względu na szacunek dla tradycji, w której tak długo się zachowała²². Kant dopełnia wszak postępującą od chwili narodzenia się filozofii renesansu degradację tej tezy poprzez wyeliminowanie jej z kanonu pojęć filozoficznych²³.

Podkreślmy więc jeszcze raz, że twierdzenie *omne ens est bonum* brzmi sensownie tylko wówczas, gdy byt postrzega się jako rzeczywistość stworzoną²⁴. Święty Tomasz z Akwinu w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* wyraźnie zaakcentował tę kwestię w zdaniu: „O dobru nie można powiedzieć inaczej, jak tylko przez odniesienie Stworzyciela do stworzenia” (*bonum non potest dici de creatura nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam*)²⁵. Sformułowanie to ma nie moralny, lecz ontologiczny wydźwięk i jawi się jako doniosła wypowiedź

¹⁹ Tamże, s. 9.

²⁰ Tamże.

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 30.

²² Tamże, s. 134.

²³ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 10.

²⁴ Jedynie bowiem przy takim założeniu dostrzegamy i poznajemy przyczynę bytu i bogactwo jego struktury, to jest zawartość realnych bytowych składników.

²⁵ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 10. W tłumaczeniu polskim myśl świętego Tomasza została wyrażona między innymi w słowach: „Istnienie stworzenia miałoby naturę dobra wyłącznie pod warunkiem odniesienia do Stwórcy”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, kwestia 21, art. 5, s. 181.

o rzeczywistości; pozwala bowiem na wgląd w najbardziej wewnętrzną strukturę bytu i jego przyczynę²⁶.

1.5. NEGACJA TEZY „WSZELKI BYT JEST DOBRY” I JEJ KONSEKWENCJE (NIHILIZM). PROBLEM SAMOBÓJSTWA

Teza, w myśl której „wszelki byt jest dobry”, podobnie jak ta, że „wszelki byt jest prawdą”, to – jak podkreśla Pieper – zasadnicze twierdzenia zachodniej metafizyki, które mają źródło w uznaniu rzeczywistości za realność stworzoną. Nie odnosić tych tez do prawdy o *creatio* znaczy tyle, co pozbawiać je korzeni. Jak już stwierdzono, „wszelki byt jest dobry”. Oczywiście obejmuje to również bytowość człowieka i jego egzystencję. A zatem każdy z nas może powiedzieć: „dobrą rzeczą jest istnieć”. Teza ta stanowi zarazem wyzwanie nie tylko dla filozofującego, lecz również dla każdego istniejącego człowieka, jako że dotyczy samego ośrodka jego decyzji, siły miłości, stawania w obliczu konieczności rozstrzygnięć w rodzaju „tak” lub „nie”.

Jeśli jest tak, że dobroć stworzonego bytu polega na powołaniu go do istnienia z nicości, to ten, kto rozumie tę prawdę, potrafi także wyciągnąć z niej wnioski. Postrzeże zatem, że ma ona bezpośrednie znaczenie egzystencjalne. Niewątpliwie prawda o stworzeniu nierozzerwalnie wiąże się z pojęciem nicości i to z nieznaną, nie do pomyślenia we wcześniejszych okresach (na przykład w starożytności) radykalnością. Istnieje bowiem związek pomiędzy nihilizmem, wraz z typowym dla niego absolutnym brakiem nadziei (proklamowanym przez francuskich egzystencjalistów), a dramatem wyraźnego odrzucania prawdy o stworzeniu²⁷. Wszak reprezentanci nihilizmu nie potrafią się uwolnić od przemożnej siły zachodniej tradycji i jej ducha również wtedy, gdy tę tradycję negują. „Nie istnieje żadna ludzka istota, ponieważ nie istnieje Bóg, który ją stworzył” – stwierdził Jean-Paul Sartre²⁸. Mógł on jednak tak się wyrazić dopiero na gruncie tradycji, w której żywe jest rozumienie prawdy o stworzeniu. Żaden antyczny sofista nie byłby zdolny wypowiedzieć się w ten sposób.

Wraz z radykalnością negacji teorii *creatio*, i tym samym faktu stworzenia człowieka, możliwa stała się radykalność owej rozpacz,

²⁶ Wyrażenie „najbardziej wewnętrzną strukturą” wskazuje na istnienie, które urealnia wszystko, co znajduje się w bycie.

²⁷ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 12.

²⁸ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem* [w:] J.-P. Sartre, *Problem bytu i nicości Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, D. Krajewski, De Agostini Polska, Warszawa 2001, s. 131.

która każe mówić: „byt nie jest dobry i nie jest dobrą rzeczą istnieć”²⁹. „Przeogromny przesyt dotknął najbardziej wewnętrzny rdzeń mej egzystencji, samą materię, z której zostałem wykonany” – tak wyraził się bohater książki *Ekel* Sartre’a, programowej powieści egzystencjalistycznej³⁰.

Historia ludzkości zna nie tylko praktykę samobójstwa, lecz w pewnym sensie również jego teorię. Japończycy zatem za rzecz usprawiedliwioną uznają harakiri, a stoicy dają człowiekowi prawo do śmierci samobójczej. Marek Aureliusz wyjaśnia samobójstwo jako etycznie dopuszczalne, jeśli życie z uzasadnionych powodów wydaje się pozbawione wartości (dla Zenona z Kition wypadek śmiertelny to przeznaczenie losu). Jednakże te wskazania, zarówno u jednych, jak i u drugich, nie mają charakteru absolutnego, to znaczy samobójstwo uznaje się za sensowne tylko pod pewnymi warunkami. Natomiast absolutna teoria samobójstwa, zgodnie z którą akt ten jest dopuszczalny nie z określonych przyczyn czy w określonej sytuacji, lecz na podstawie przeświadczenia, że byt jako byt nie jest dobry (nie tylko w poszczególnych przypadkach, ale w ogóle), stała się możliwa dopiero na gruncie nihilistycznej negacji teorii stworzenia³¹.

Zwróćmy uwagę, jak jeden z czołowych przedstawicieli francuskiego egzystencjalizmu ateistycznego, Albert Camus, sformułował swoje przesłanie:

Istnieje chyba tylko jeden rzeczywiście poważny filozoficznie problem, a mianowicie samobójstwo. Uznać życie za wartościowe lub pozbawione wartości znaczy rozstrzygnąć fundamentalne pytanie filozofii. Wszystkie pozostałe zagadnienia, jak na przykład to, czy duch ma dziewięć, czy też dwanaście kategorii, winno się podejmować dopiero potem. Są to gry słowne – najpierw należy odpowiedzieć na to zasadnicze pytanie (A. Camus, *Aufzeichnungen*, XIV)³².

Oczywiście radykalność Camusa musi zastanawiać i budzić uznanie. Pozwala on sobie jednak zaprezentować ostateczne następstwa ateizmu i ta właśnie konsekwentna myślowo orientacja skłoniła go do postawienia tego rodzaju pytania: czy życie przedstawia wartość, czy też jej nie przedstawia. Trafia on w sedno rzeczy, skoro dostrzega tę kwestię. Jej wyjaśnienie wymaga, jak celnie pokazuje Pieper, sięgnięcia do właściwego źródła: korzeni bytowych, początku naszej egzystencji

²⁹ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 12.

³⁰ J.-P. Sartre, *Ekel*, Hamburg 1963, s. 166.

³¹ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 13.

³² Tamże, s. 13.

(który stał się faktem za sprawą stwórczego Boskiego chcenia), możliwości stworzenia bytu w ogóle, a w szczególności człowieka. Nie uda nam się dojść do realnych rozstrzygnięć w tej kwestii, jeśli będziemy się wzbraniaли zrozumieć, czym jest byt, a przede wszystkim człowiek jako stworzenie Boskie. Nie może być bowiem mowy o rozpacy, która skłania do myślenia, że „nie jest dobrą sprawą istnieć”, gdy postrzega się własną egzystencję jako podarowaną nam, chcianą przez samego Stwórcę³³.

2. STANOWISKO SARTRE’A W KWESTII NATURY LUDZKIEJ, DOBRA ONTYCZNEGO I PRAWDY O STWORZENIU

Według Sartre’a nie można twierdzić, że natura ludzka, to jest rzeczywistość miłowana, istnieje, ponieważ ma swojego autora – Stwórcę. Jego zdaniem, naturę (istotę) ma tylko taki byt, który został zaprojektowany. Człowiek miałby naturę, gdyby był projektem Boga. Jednak w przekonaniu Sartre’a Boga nie ma, a co za tym idzie – nie może istnieć natura ludzka³⁴. Nie mogła ona zostać zaprojektowana, czyli nie może się jawić jako dobro ontyczne (którym jest byt chciany), ponieważ nie istnieje jej Projektodawca³⁵.

Kim jest wobec tego człowiek? Sartre odpowiada całkowicie konsekwentnie: człowiek najpierw jest niczym, stanowi samą czystą egzystencję bez esencji. Człowiek stanie się i będzie taki, jakiego sam ukształtuje. A zatem ukonstytuuje swą istotę, która nie poprzedza egzystencji, lecz następuje po niej³⁶.

Zdaniem Sartre’a, myśl osiemnastowiecznych przedstawicieli etyki autonomicznej, w tym Kanta, charakteryzuje dwuznaczność, niezdecydowanie, a ostatecznie brak konsekwencji. Myśl ta odrzuca prawdę o stworzeniu, ale nie wyobrażenie, że istnieje natura ludzka. Kant mówi więc o człowieku jako osobie, o jej godności, o istocie bytu ludzkiego, ale nie odnosi tych rzeczywistości do ich źródła, czyli do Boga, który położył pod nie fundament.

Teza francuskiego egzystencjalisty jest słuszna w tym sensie, podkreśla Pieper, iż rzeczywistość tam, gdzie wyklucza się egzystencję

³³ Tamże, s. 13–14.

³⁴ Sformułowanie, że człowiek nie posiada natury (istoty) nie jest niczym innym niż pewnym sposobem, za pomocą którego Sartre wyznaje swój ateizm.

³⁵ Tamże, s. 40–44.

³⁶ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 131.

Boga Stwórcy, tam nie ma także ani istotowości, ani natury, ani dobra ontycznego jako wartości chcianej, obdarzonej stwórczą, a więc pierwszą miłością, poprzedzającą wszelką ludzką miłość. Ostatecznym warunkiem tego, że byty (w tym szczególny ich rodzaj – człowiek) są poznawalne, dobre ontycznie, pozwalające się zdefiniować, jest fakt, iż zostały stworzone. Potrafimy przybliżyć istotę rzeczy sztucznych, czyli wytworzonych przez człowieka, poprzez wskazanie, czym są (na przykład krzesłem, stołem), jako że mają one swojego autora, projektodawcę. Natomiast nie jesteśmy w stanie mówić o istocie bytów naturalnych, a zatem i o człowieku, jeśli – jak utrzymuje Sartre – nie istnieje ich Kreator.

Jak trafnie akcentuje Pieper, z jednej strony nie ulega wątpliwości, że ujęcie Sartre’a jest niszczące i destruktywne, ponieważ prowadzi do nihilizmu. Z drugiej strony jednak jego radykalność ujawnia *per negationem* fundament zachodniochrześcijańskiej metafizyki bytu, który to fundament ma oczywiście teologiczną naturę. Francuski myśliciel i klasyczna metafizyka bytu świętego Tomasza z Akwinu są zgodne w jednej kwestii: zarówno o istocie bytów, jak i o tym, że są one chciane (dobre ontycznie), można mówić tylko wówczas, gdy przyjmie się egzystencję Boga³⁷.

3. DOBRO ONTYCZNE A DOBRO MORALNE

Jak zauważa Pieper, prawie wszyscy etycy nowożytni wychodzą z założenia, że nie występuje istotny związek pomiędzy dobrem moralnym a dobrem ontycznym. Tymczasem w myśli świętego Tomasza z Akwinu związek ten jest bardzo ścisły.

Dobro ontyczne może być rozumiane dwojako. Jak już wiemy z analiz, wszelki byt jest dobry, skoro istnieje. Znaczy to przede wszystkim i w najwłaściwszym sensie (w pierwotnym znaczeniu): byt jest kochany przez Stwórcę (pierwsze ujęcie dobra ontycznego). Jednocześnie stwierdzenie, że wszelki byt (a zatem również człowiek) jest dobry, niesie informację, iż człowiek – podobnie jak każde inne stworzenie – ukierunkowany jest na urzeczywistnienie swej istoty (drugi aspekt dobra ontycznego, jego poszerzone ujęcie). Sam dąży do tego jako do swojego właściwego dobra, gdy przyświeca mu cel, by zrealizować swoją możliwość bytową – uzyskać własną pełnię. Byt jako dobro jest

³⁷ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 41–45.

więc rzeczywiście chciany nie tylko przez Stwórcę, lecz także przez wolę samego stworzenia³⁸.

Mocą Boskiego aktu kreacji stworzenie zostaje ukierunkowane na urzeczywistnienie siebie, które mu przeznaczono i zamierzono. Tego właśnie pożąda, to postrzega jako swój cel i swoje dobro. Dynamika ta jest naturalna, występuje w strukturze stworzonych bytów, a zatem i człowieka (jakkolwiek myśl ta jest nie do zaakceptowania przez wszelkiego rodzaju zwolenników autonomii). W takiej sytuacji byty nie mogą uczynić niczego innego, jak tylko aktywnie chcieć własnego urzeczywistnienia. Byt bowiem nie stanowi spoczywającej obecności, gdyż będąc stworzeniem, znajduje się w ruchu, zmierzającym do aktualizacji swej możliwości. Jest potencją, która jednak oznacza bycie w drodze do urzeczywistnienia. A droga ta podejmowana i realizowana jest poprzez dobro moralne.

Pozostający w praruchu ku swemu bytowi człowiek jest istotą równie naturalną, jak eksplodujący wszechświat, spadający kamień, zwracające się ku światłu kwiaty, niepohamowane w pogoni za zdobyczą zwierzę. Zarazem jednak ukazuje się to, co jest charakterystyczne i nowe dla bytu duchowego, podążającego jak wystrzelona strzała do celu. Otóż jedynie on potrafi odczytać, czyli uchwycić to ukierunkowanie, którego mocą jest zwrócony na własne akty, na realizację swojego bytu³⁹. Dążenie to nie należy jeszcze do moralnego, lecz do ontycznego dobra. To drugie stanowi podstawę i wewnętrzne źródło tego pierwszego, a także je poprzedza. W rezultacie realizacja *bonum morale* okazuje się po prostu dalszym podążaniem drogą, na której już się znajdujemy. Jest to kroczenie bytu, który jak rzucony kamień podąża za siłą (*impetus creatio*). Kroczenie to wszak świadczy, że niczego innego nie pragnie bardziej niż własnego bytu i urzeczywistnienia⁴⁰. Pośród stworzeń jedynie człowiek może poruszenie (dążenie) takie uczynić własnym nakazem w postaci osądu prasumienia (*synderesis*), które jawi się, według świętego Tomasza z Akwinu, jako kwintesencja prawa naturalnego: „Dobro należy czynić (*bonum faciendum est*) i dążyć doń, a zła należy unikać”⁴¹. Owo poruszenie, zamieszkujące w człowieku jako jego prawo, zostało mu udzielone wcześniej, przed wszelką świadomą decyzją.

³⁸ Tamże, s. 32.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna...*, ks. III, rozdz. CXIII, s. 316–317.

⁴⁰ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 33.

⁴¹ Za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 35. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, zag. 94, art. 2, s. 5.

W treści *synderesis* wyraża się nieograniczona afirmacja sensu całego świata, która pozwala sądzić, iż dobrą rzeczą jest istnieć, a dobro polega na tym, że byt osiąga przeznaczoną mu miarę, człowiek świadomie włącza się w ruch skierowany na urzeczywistnienie swej doskonałości.

Święty Tomasz nazwał przedmoralną relację, poprzedzającą każdą moralną decyzję, naturalną inklinacją (*inclinatio naturalis*). Ta z kolei jest początkiem cnoty (*inchoatio virtutis*), która ów początek kontynuuje. Tomasz z Akwinu zresztą rozumie pojęcie cnoty i dobra moralnego w ten sposób, że obie te rzeczywistości kontynuują i rozwijają dobro ontyczne, ujawniające się w naturalnej inklinacji jako ukierunkowanie na samorealizację⁴². „Cnoty czynią nas zdolnymi do tego, by pójść za naszymi naturalnymi skłonnościami (inklinacjami) w odpowiedni sposób”⁴³. I dzięki temu potrafimy urzeczywistnić dobro ontyczne ukonkretnione w naturze ludzkiej. Cnoty te sprawiają, że funkcjonujemy i postępujemy zgodnie z *inclinatio naturalis*. Zatem rzeczywiście to, co naturalne, stanowi podstawę dziedziny moralnego dobra. Inaczej mówiąc, to, co etyczne, jak podkreśla święty Tomasz z Akwinu, łączy się z tym, co ontyczne, a powinność ma fundament w bycie. Mądrościowa nauka o tym, „jak żyć”, okazuje się rezultatem metafizycznej teorii bytu. Tym się właśnie różni radykalnie klasyczna myśl zachodnia od prawie całej nowożytnej etyki, z właściwą jej tendencją do oddzielania rzeczywistości etycznej od ontycznej, a następnie kwestionowania prawdy o stworzeniu, z której perspektywy możliwe staje się wyobrażenie ontycznego dobra.

Tymczasem dla świętego Tomasza z Akwinu powiązanie bytu i powinności stanowi jedną z oczywistych podstaw etyki. Jak akcentuje Pieper, „to, że człowiek coś powinien, oraz to, co powinien, istotnie wiążą się z tym, do czego i tak dąży on z natury”⁴⁴. Rzecz jasna taki punkt widzenia zakłada ujmowanie rzeczywistości, a przede wszystkim człowieka jako bytów stworzonych. W innym wypadku święty Tomasz nie potrafiłby wyobrazić sobie życia duchowego, nie tylko o charakterze moralnym, ale i poznawczym. „W obszarze duchowego poznania

⁴² J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 36.

⁴³ Za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 36. W tłumaczeniu polskim powyższa myśl świętego Tomasza została wyrażona następującymi słowami: „Cnoty doskonałą nas, byśmy we właściwy sposób postępowali idąc za naszymi naturalnymi skłonnościami”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne*, zag. 108, art. 2, s. 80.

⁴⁴ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 37.

i chcenia to, co z natury, jest pierwsze. Wszelkie działanie sprowadza się do swoich korzeni, do tego, czego człowiek chce z natury”⁴⁵. Dlatego naturalne poznanie jest zawsze prawdziwe, a naturalna miłość jako inklinacja natury – bez wyjątku właściwa.

Kant twierdzi jednak, że inklinacja natury, ujawniająca tendencje typowe dla dobra ontycznego, jest rzeczą niewłaściwą. Dał temu wyraz jednoznacznie słowami:

Obowiązku! Imię wzniosłe i wielkie! Ty, co nie zawierasz w sobie niczego miłego [...], lecz wymagasz poddania się [...], gdzie znajdziemy korzenie twego szlachetnego rodu, dumnie odrzucającego wszelkie pokrewieństwo ze skłonnościami⁴⁶.

Kant wprawdzie z respektem odnosi się do nieuwarunkowanego charakteru moralnej powinności i broni takiego jej pojmowania w obliczu zagrożenia ze strony współczesnego liberalizmu. Nie można jednak przeoczyć, że w ten sposób moralność musi stać się przeszkodą (*Krampf*), czysto „formalną postawą” z racji rozdzielania bytu i powinności, odizolowania sfery moralnej od ontycznej i w rezultacie zniszczenia związku pomiędzy tym, czym człowiek jest z natury i czego chce, a tym, co powinien. Tutaj odkrywamy również źródło powszechnego przeświadczenia, że dobro moralne jest trudne, ponieważ jego realizacja rzekomo zadaje gwałt naturalnej skłonności i samej naturze. Zdaniem Piepera stanowisko Kanta przemyślane do końca nie zdziwi nas, gdy weźmiemy pod uwagę przekonanie, na którym się ono opiera, a mianowicie to, że natura ludzka nie jest dobra⁴⁷.

Tymczasem dla świętego Tomasza stworzona istota ludzka, będąc w swym rdzeniu niezniszczalna, pragnie sama z siebie – i to przed wszelką realizacją obowiązku moralnego (powinności) – tego samego, dokąd usiłuje nas doprowadzić wyznaczony cel o charakterze etycznym. Powinność ma bowiem korzenie w bycie. I to powiązanie moralności i cnoty z bytem, które człowiek przynosi na świat, uwidacznia się w uznawaniu przez nas prawa i prawomocności naturalnych dążeń. Z tego powodu, jak twierdzi święty Tomasz, dobro moralne z istoty swej nie jest trudne, lecz co najwyżej wydaje się takie na wstępnym, mniej doskonałym etapie życia moralnego. Rozumiemy teraz, dlaczego

⁴⁵ Cyt. za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 37. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, kwestia 22, odp., s. 207–208.

⁴⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przekład, wstęp i przypisy B. Bornstein, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 154.

⁴⁷ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 38.

grzech należy postrzegać nie tylko jako przeciwny naturalnej skłonności, lecz także sprzeczny z prawem natury. Natomiast teza Kanta nie każałaby nam dopatrywać się w tym dramatyzmu: grzech bowiem byłby tu tym, do czego zmierza naturalna skłonność człowieka⁴⁸.

4. DOBRO MORALNE I DOBRO ONTYCZNE A ZAGADNIENIE SZCZĘŚCIA

Jak podkreśla Pieper, powiązanie między tym, co moralnie dobre, i ontycznym dobrem a szczęściem zaznacza się i ujawnia (jakkolwiek nieco inaczej) również w naszym dążeniu do szczęścia. Można by zapytać, dlaczego święty Tomasz każe chwalić cnotliwość życia. Otóż właśnie dlatego, że wiedzie ona do szczęśliwości⁴⁹. Tymczasem u Kanta znajdujemy myśl wręcz przeciwną. Według niego człowiek, chcąc być prawdziwie moralny, musiałby oddzielić pragnienie szczęśliwości od pojęcia powinności (obowiązku). Jeśli chce on znać i realizować dobro, nie może pytać o szczęście. Należy tylko czynić dobro bez zwracania uwagi na to, co wyniknie z takiej postawy, motywowanej jedynie przez poczucie obowiązku. W przeświadczeniu Piepera pragnienie bycia szczęśliwym uznaje myśliciel z Królewca za coś, co nie ma i nie powinno mieć żadnego związku z doskonałością ludzką⁵⁰. Tymczasem zdaniem świętego Tomasza życie, które kieruje się wymaganiami cnót ściśle i bezpośrednio łączy się ze szczęściem, jako że do niego prowadzi. Szczęśliwa będzie jedynie istota obdarzona duchem. Zwierzę nie może być stworzeniem doświadczającym szczęścia⁵¹. Jego natura pozwala mu co najwyżej przeżywać

⁴⁸ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 38–39.

⁴⁹ Za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 39. W tłumaczeniu polskim myśl świętego Tomasza z Akwinu została wyrażona słowami: „Akty cnót są godne pochwały dlatego, że zmierzają do szczęścia”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, rozdz. 27, s. 90. Jak podkreśla święty Tomasz z Akwinu, również dla Arystotelesa „szczęście polega na uczynkach cnoty”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna...*, ks. III, rozdz. XLVIII, s. 120.

⁵⁰ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 39.. O. Höffe trafnie wskazuje powód, z jakiego – zdaniem Kanta – nie można łączyć pragnienia szczęścia z moralnością. Otóż myśliciel z Królewca rozumie je jako subiektywne zadowolenie z całego istnienia, zależne od konstytucji podmiotu, od jego skłonności, interesów, popędów, tęsknot i nadziei. Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 197–198.

⁵¹ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 39–40. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, rozdz. XXVII, s. 89.

zadowolenie. Dopiero bowiem typowa dla poznania duchowego umiejętność samooceny i autorefleksji umożliwiłaby bycie szczęśliwym. Takiego usprawnienia brakuje poznaniu zmysłowemu i dlatego nie możemy wiedzieć, że widzimy, ale potrafimy myśleć, że myślimy. To właśnie nasza zdolność do samoświadomości i doświadczenia siebie samego, właściwa człowiekowi jako istocie rozumnej, warunkuje osiągnięcie stanu szczęścia.

Ponadto dążenie do szczęścia ma podstawę i uzasadnienie w dobru ontycznym. Oznacza bowiem sposób działania o wydzwiku etycznym, odpowiadający naszym naturalnym inklinacjom i tym samym prowadzący do urzeczywistniania się dobra zarówno o charakterze moralnym, jak i fundamentalnym (ontycznym).

Moralne dobro staje się rzeczywiście moralnym dobrem poprzez to, że jest realizacją i współurzeczywistnianiem tych wartości, do których nasz byt tak czy inaczej zmierza, przy czym to podążanie jawi się jako kontynuacja pierwotnego impulsu *impetus*, zainicjowanego w akcie stwórczym.

Takie przeświadczenie świętego Tomasza znajdujemy konkretnie wypowiedziane w jego nauce o naturalnych inklinacjach i pragnieniu szczęścia⁵². Jak wiadomo, dobro ontyczne należy rozumieć także jako ukierunkowanie bytu ludzkiego na samorealizację, osiągnięcie własnej pełni. Tymczasem taka tendencja ujawnia się w dążeniu do szczęścia. Szczęście bowiem to spełnienie bytu, urzeczywistnienie jego możliwości, realizacja tego wszystkiego, na co zorientowana jest nasza istota i ku czemu zmierzają jej naturalne inklinacje, najgłębsze tęsknoty, pragnienia; krótko mówiąc, pragnienie szczęścia jest kwintesencją wszelkich naturalnych inklinacji⁵³. Duchowa istota pożąda zgodnie z naturą, skoro pragnie być szczęśliwa i nie może chcieć nie być szczęśliwa (święty Tomasz)⁵⁴. Innymi słowy, to, na co natura człowieka jest ukie-

⁵² J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 41. Jak podkreśla myśliciel z Münster, poważne traktowanie inklinacji wymaga postrzegania ich nie tylko jako uposażenia swoiście ludzkiego. Trzeba je widzieć jako właściwy punkt odniesienia, do którego musi się stosować etyczna wola realizacji, uznająca to uposażenie za uprzednio daną normę.

⁵³ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 40.

⁵⁴ Cyt. za: J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 40. O szczęściu jako naturalnym pragnieniu pisze święty Tomasz również tak oto: „Niemożliwym jest, by pragnienie naturalne było daremne; natura bowiem nic nie czyni daremnie [...] ostateczna szczęśliwość człowieka nie zrealizuje się więc w obecnym życiu. Musi ją człowiek osiągnąć po tym życiu”. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna...*, ks. III, rozdz. XLVIII, s. 121.

runkowana, oraz to, do czego zmierza etyczne chcenie i powinność, są tym samym⁵⁵.

5. PODSUMOWANIE

W powyższych rozważaniach ukazano klasyczne ujęcie problematyki dobra świętego Tomasza z Akwinu w znakomitej i oryginalnej interpretacji współczesnego myśliciela niemieckiego Josefa Piepera. Przedstawiono także jego dyskusję z etyką nowożytną (Kant, Sartre, Camus). Podkreślono doniosłość podjętej problematyki, a następnie przybliżono zagadnienie dobra ontycznego w pięciu aspektach, posługując się tytułami: 1. Co oznacza teza, że wszelki byt jest dobry? 2. Jak należy rozumieć pojęcie „dobry”? 3. Ostateczna wykładnia tezy, że wszelki byt jest dobry. 4. Zagadnienie dobra z perspektywy empiryzmu, przyrodoznawstwa i teorii Kanta. 5. Negacja tezy „wszelki byt jest dobry” i jej konsekwencje (nihilizm). Problem samobójstwa.

Problematyka dobra ontycznego została podjęta również w trzech kolejnych partiach artykułu, ale już nie tak rozlegle: w pierwszej z nich przez zaprezentowanie stanowiska Sartre’a (w interpretacji Piepera), dla którego natura ludzka nie jawi się jako dobro ontyczne, w drugiej akcentującej – wbrew stanowisku nowożytnej etyki – istnienie bezpośredniej wzajemnej zależności między dobrem ontycznym a dobrem moralnym. Wreszcie w trzeciej części ukazany został związek obu tych rodzajów dobra w kontekście kwestii szczęścia.

Nie sposób nie dostrzec doniosłości Pieperowskiej wykładni klasycznego rozumienia dobra w filozofii świętego Tomasza z Akwinu. Po pierwsze, przynosi ona oryginalne ujęcie doktryny świętego Tomasza w kontekście nowożytnej filozofii (Kant, Sartre, Camus) i ukazuje egzystencjalne konsekwencje (w postaci nihilizmu) negacji metafizycznej tezy, zgodnie z którą wszelki byt jest dobry. Po drugie, Pieper dowodzi aktualności tezy świętego Tomasza z Akwinu, w myśl której – wbrew tendencji nowożytnej etyki – dobro ontyczne jest fundamentem dobra moralnego i pozostają one w ścisłym wzajemnym wewnętrznym związku.

⁵⁵ J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, s. 41.

THE CLASSICAL NOTION OF THE GOOD.
JOSEF PIEPER VS. MODERN ETHICS

Summary

The article presents the classical understanding of the good in the thought of St. Thomas Aquinas in the excellent and original interpretation of the contemporary German philosopher Josef Pieper. It also presents his discussion with modern ethics (Kant, Sartre, Camus). The importance of the issue is emphasized and then the ontological issue of the good is presented under the following five aspects: 1) The meaning of the thesis that every being is good mean; 2) The meaning of the term „good”; 3) The final interpretation of the thesis that every being is good; 4) The issue of the good from the perspective of empiricism, natural science, and the theory of Kant; and 5) The negation of the thesis that „every being is good”, its consequences (nihilism), and the problem of suicide. The article also considers the existence of a direct relationship between the ontological and the moral good. Finally, the relationship between the two types of good is shown in the context of happiness.

Józef Kożuchowski
(*przel. Jarosław Olesiak*)

PRZEKŁADY

I.

KAREL NOVOTNÝ

(Praga)

Karel Novotný urodzony w 1964 w Republice Czeskiej. Studiował filozofię, fizykę i nauki polityczne w Pradze, Eichstätt i Paryżu. Obecnie jest profesorem na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Karola w Pradze oraz członkiem Instytutu Filozofii w Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze na Wydziale Współczesnej Filozofii Kontynentalnej. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu. Pracował przy wydawaniu dzieł Jana Patočki. Jest koordynatorem programu współpracy międzynarodowej Erasmus Master Mundus „Niemiecka i francuska filozofia w Europie” („Eurofilozofia na Uniwersytecie Karola w Pradze”, razem z Hansem Rainerem Seppem jest współdyrektorem Środkowo-Europejskiego Instytutu Filozofii.

Ostatnio opublikował: *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2012; *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012; *O povaze jeví. Úvod do současné francouzské fenomenologie. O naturze ukazywania się. Wprowadzenie do współczesnej fenomenologii francuskiej*, Červený Kostelec 2010. Wydał także (pierwszą habilitację) pracę Ludwiga Landgrebe: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Würzburg 2010.

Wraz z Alexandrem Schnellem and László Tengelyi jest współwydawcą książki *Phénoménologie comme philosophie première*, Filosofia, Prague/Amiens 2011, zaś z Gertem-Janem van der Heiden, Inga Römer and László Tengelyi współwydawcą książki *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Brill, Boston–Leiden 2011. Z kolei z Pierre Rodrigo, Jenny Slatman i Silvią Stoller współwydał książkę *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Brill, Boston–Leiden 2014.

Marek Drwięga

PODMIOT I CIAŁO WEDŁUG LÉVINASA

Aby poruszyć temat relacji podmiotu i ciała u Lévinasa, trzeba wyjść od fenomenologii, to znaczy od Husserla i – ponieważ dotyczy to naszego tematu – od Merleau-Ponty`ego. Sam Lévinas uznaje to *explicite* na przykład w dwóch tekstach zebranych do publikacji w książce *Hors sujet*, jednym o Merleau-Ponty`m, drugim o Alphonsie de Waelhens. W przedmowie do tego zbioru Lévinas zauważa, że chodzi o odniesienie „czystej i niewzruszonej tożsamości Husserlowskiego ja transcendentalnego do etycznej genezy, duchowej intrygi, która zawiązuje się między ludźmi, przed przekształceniami podmiotów i przedmiotów, które bez ustanku zawieszają tę intrygę transcendencji i odpowiedzialności od jedności do jedności, z której wywodzi się i dokąd powraca czyste ja¹” (HS, s. 10). Tym, co nas interesuje w odczytaniu w tym odniesieniu do etycznej genezy podmiotowości, w jego centralnym dążeniu – przynajmniej w związku z tematem ciała i podmiotu – w redukcji, sprowadzeniu wszystkiego, a więc przede wszystkim podmiotowości do etycznego znaczenia jeden za drugiego, jest pytanie: jaką rolę odgrywa ciało w tej „duchowej intrydze”, „od jedności do jedności” i w jaki sposób te właśnie jedności, a więc zredukowane podmiotowości, poprzedzające „przekształcenia podmiotów i przedmiotów” konstituują się lub lepiej, w jaki sposób wydarzają się poza korelacją noetyczno-noematyczną. Pytania z powrotem postawione przez Lévinasa i które należy ponownie rozważyć w sposób krytyczny – zadanie, które mogę zarezerwować dla moich późniejszych prac – dotyczy fenomenologii etycznej genezy cielesnej podmiotowości u niego. W tym, co teraz nastąpi, przedstawię jedynie szkic kilku idei, które należy wyodrębnić u Levinasa w związku z wcieleniem podmiotowości.

Zacznijmy od źródłowej naoczności fenomenologii Husserlowskiej, osi jego filozofii i koncepcji człowieka oraz podmiotowości, która dotyczy ich źródłowej korelacji ze światem, przywołanej przed chwilą. Już Merleau-Ponty dostrzegł ograniczenia tej korelacji stwierdzając „nieredukowalność” obszarów zmysłów do ich konstytucji dokonanej przez *cogito*. Zresztą u Merleau-Ponty`ego, twierdzi Lévinas, „nieredukowalność tych obszarów nie polegałaby na wykazywaniu jakiegokolwiek radykalnej obcości nieprzekładalnej na to, co dane i odrzucającej przywłaszczenie i pochwycenie – *Auffassen* i *Fassen* – wiedzy, która czyni możliwym idealistyczne zawładnięcie bytu przez myśl”, a zatem

¹ E. Lévinas, *Hors sujet*, Livre de poche, Paris 1997 (dalej: HS).

nie jesteśmy wraz z Merleau-Ponty`m poza istotową korelacją, aczkolwiek redukcja do korelacji noetyczno-noematycznej w sposób wyraźny zostaje przez Merleau-Ponty`ego odrzucona. Lévinas wyjaśnia to w dalszej części tekstu, który właśnie zacytowaliśmy: „Te obszary byłyby nieredukowalne, ponieważ umieszczając się w tym, co dotyczy poznanego świata – to znaczy w porządku podległym z zasady redukcji fenomenologicznej – przynależą one do kontekstu noetycznego, do tkanki – do żywego ciała właśnie – z *ja myślę* i jego absolutem”. Stąd pochodzi pierwszy wyłom *idealistycznej* korelacji: „percepcja rzeczy noematycznie implikuje wszystko to, co nazywać będziemy życiem ciała jako ciała własnego, jako żywego ciała wcielającego myśl; żywego ciała, które pozwala się zidentyfikować przez podmiot do jego ciała spostrzeżonego *obiektywnie*”. Pierwszy wyłom prowadzi w kierunku cielesności podmiotu, lub w kierunku cielesnej podmiotowości u Merleau-Ponty`ego zgodnie z konkluzją Lévinasa:

Żywe ciało (*chair*), jako ciało obiektywne, konstytuuje się zatem dla świadomości wraz z „władzami”, które już są przynależne temu ciału. Świadomość odwołała się do tego, co jedynie miała ukonstytuować. Szczególny anachronizm! Anachronizm, którym jest właśnie wcielenie, gdzie przynależność ducha do żywego ciała – które jako ciało konstytuuje – nie sprowadza się do korelacji noetyczno-noematycznej, do tego, co czysto teoretyczne (HS, s. 133–134).

Wiemy jednak o tym, że trzeba iść dalej niż Merleau-Ponty. Dlaczego trzeba to robić, dlaczego trzeba szukać innych anachronizmów, jeszcze bardziej anachronicznych niż te Lévinasa? Oto odpowiedź z tego tekstu:

Artykulacja podmiotu w oparciu o przedmiot, w której nie znajdujemy już intencjonalnej struktury noetyczno-noematycznej, artykulacja, do której Merleau-Ponty się przybliża, umieszczając na pierwszym planie to, co nazywa podwójnym dotykaniem..., gdzie wszystko zostaje ustrukturuwane jak gdyby to, co dotykane było refleksją na temat dotykania i jak gdyby, zgodnie z wyrażeniem spekulatywnym filozofa, „sama przestrzeń dała się poznać poprzez moje ciało” (*Signes*, s. 210–211).

Tak oto to, co ludzkie jest jedynie momentem lub artykulacją wydarzenia inteligi-bilności, której człowiek już nie osłania czy też której jego serce już nie zamieszkuje. Trzeba zauważyć tę anty-humanistyczną lub nie-humanistyczną tendencję odsyłania człowieczeństwa do anonimowego bycia. Tendencję charakterystyczną dla całej epoki, która rozmyślając nad antropologią, nie ufa człowieczeństwu (HS, s. 136).

Oto tło i ogólna motywacja będąca u podstaw dystansu Lévinasa wobec tej myśli o wcieleniu, która poprzez cielesność rozpuszcza faktycznie podmiotowość w asubiektywnej strukturze i w tym sensie neutralnej,

anonimowej choć przed-obiektywnej i „przed-teoretycznej” (H.S, s. 138) żywego ciała świata (*chair du monde*).

Artykuł, który śledzimy, dotyczy intersubiektywności, która u Merleau-Ponty`ego w odczytaniu Lévinasa jest zbudowana na tym samym modelu, to znaczy zgodnie z „cielesną strukturą zmysłowości” ujętej w oparciu o „podwójne dotykanie”: „współobecność dwóch rąk, należnych w ich przynależności do tego samego ciała została rozciągnięta na drugiego człowieka”: „innych człowiek i ja sam jesteśmy jak elementy jednej tylko międzycieleśności” powie Merleau-Ponty cytowany przez Lévinasa (*Signes* s. 213) HS, s. 137). Koło korelacji i totalności, która jest totalnością wiedzy, w ostateczności nie zostaje zarysowane, lecz potwierdzone na pewnym poziomie przez to, stąd komentarz Lévinasa: „tym samym uspołecznienie nie przełamuje porządku świadomości inaczej niż czyniłaby to wiedza, która jednocząc się w tym, co *poznane* łączy się nagle z tym, co mogło być dla niej obce” (tamże).

By ponownie ustanowić inną relacją z drugim człowiekiem, która nie podporządkowuje go anonimowej strukturze, jaką jest ciało świata, lecz która respektuje jego jedność – w relacji etycznej – należy ponownie ustanowić najpierw „*radykalną separację* między dwoma rękami, które, ujmując rzecz precyzyjnie, nie należą do tego samego ciała, ani do jakiegś hipotetycznej czy jedynie metaforycznej międzycieleśności”, a następnie „cały porządek etyczny uspołecznienia”, [są to] zadania które będziemy mogli śledzić tylko częściowo u Lévinasa ze względu na kwestię relacji podmiotu i ciała.

CIAŁO JAKO WARUNEK I DOPEŁNIENIE PODMIOTU

W jaki sposób ponownie ustanowić, w anonimowości odczuwania przedstawionej przez Merleau-Ponty`ego, separację jednostek także na poziomie odczuwania siebie samego, poprzedzającą wszelką refleksję o ja przedstawienia, które odnosiłoby się do „czystego, pozbawionego cielesności ja”? Wydaje mi się, że temat separacji znany szczególnie pod nazwą (*jouissance*) rozkoszowanie się u Lévinasa i wypracowany u niego przede wszystkim w *Całości i nieskończoności* odsyła na poziomie systematycznym na nowo do Husserla, do odmiennego odczytania przez Lévinasa Husserla z *Ideen II oraz Notizen zur Raumkonstitution*. Dlaczego u Lévinasa rozkoszowanie się odczuwaniem separuje jednostki tam, gdzie dla Merleau-Ponty`ego istnieje „przeniesienie estetyczne” między dotykającym a tym, co dotykane? W jaki sposób

ponownie umieścić odseparowaną sobość innych w tej „esteziologicznej jedności” organizmu, który rozciąga się w międzycieleśności na *Ineinander* ja i drugiego człowieka oraz innych? Oczywiście istnieje wiele składowych odpowiedzi u Lévinasa oraz wielość etapów jego dzieła od lat 40. aż po lata 80. W pierwszych etapach dwa znaczenia indywidualizacji zostają wyróżnione jaśniej niż w późnych etapach jego myśli, zawsze jednak, nawet w późnych tekstach, zostają odróżnione: indywidualizacja jako separacja, egoizm rozkoszowania się wraz z pozycją ciała jako warunkiem z jednej strony, oraz jedność poprzez „obowiązek wobec drugiego w lęku o niego i miłości” (HS, s. 155).

POZYCJA CIAŁA JAKO WARUNKU PODMIOTU

W *Istniejącym i istnieniu*² opublikowanym w 1947 Lévinas wprowadza ideę ciała jako pozycji poprzedzającej nie tylko świadomość, która dokonuje syntezy treści zmysłowych, ale do pewnego stopnia poprzedzającej także doznaniowość, jakkolwiek to doznaniowość w szczególności poprzez emocje daje nam jako bytom żyjącym i fenomenologom analizującym doświadczenie dostęp do ciała własnego, przeżywanego i materialnego, by tak rzecz, rzeczowego, w jego różnicach. Lévinas mógł tym samym skonstatować horror prostego faktu bycia, które nie jest ani moje, ani dla mnie lub dla innego, ale które po prostu „jest” (*il y a*). Lévinas odwołuje się tutaj do doświadczenia granicznego, które na przykład mogę przeżywać w stanie bezsenności, gdzie zwykle trwanie bycia staje się obcym, nie do zniesienia elementem, który absorbuje wszystko, wliczając w to moje własne ciało, którym normalnie dysponuję, a nawet który absorbuje mnie samego, do tego stopnia, że tym, co pozostaje, jest jakieś oczywiście umiejscowione ciało, ale obce, trupie. Chodzi o doświadczenie, w którym nie czuję się u siebie, ani w domu, ani w swoim łóżku, ani nawet w moim własnym ciele właśnie i gdzie wszystko pozbawione jest sensu. Dziwny stan, w którym brak granicy między zewnętrżnością i wewnętrżnością, a jedynym przeżyciem, jakie pozostaje, jest uczucie przerażenia, przeżycie pozbawione wewnętrżności, przeżycie de-subiektywizujące i od-podmiotowione. Ale właśnie tutaj wraz z tym opisem surowej, brzydkiej, nagiej itd. materii Lévinas, wydaje się, uzyskuje dostęp do jakiejś (*une*) materialności ciała, którym również jesteśmy, jakkolwiek poza

² E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przełożył J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków, 2006 (dalej: I).

czy ponad świadomością, którą o nim mamy. Lévinas odsyła do materialności ciała własnego, do obcości granicy, która przekracza wnętrze immanencji, poprzedzając aż jej konstytucję i czyniąc ją możliwą. Dzięki źródłowej „analizie fenomenologicznej” ciała, jako tego, co w gruncie rzeczy jest poza treścią klasycznej analizy fenomenologicznej jako analizy danego sensu, odnajdujemy tutaj pojęcie ciała jako granicy, nieredukowalnej „pozycji” zawsze już usytuowanej nie tylko przed wszelkim aktem tetycznym świadomości, ale przed odczuwaniem, to znaczy nie mogący się rozpuścić w treściach świadomości nie-objektywizującej, wliczając w to nawet stany afektywne. Ciało nie zostaje usytuowane przez świadomość, ponieważ dzięki pozycji, którą jest ciało, już jest w jakimś miejscu, faktycznym warunku miejsca, w której może skurczyć się wewnętrzność świadomości i w oparciu o które perspektywicznie może ona doświadczać siebie samej i być otwartą na świat. „Pozycja” nie jest już niczym innym jak tylko faktem zajmowania takiego miejsca i ciało – z tego punktu widzenia, to znaczy przed wszelką aktywnością syntetyzującą przeżycie treści świadomości zmysłowej – jest jedynie tą „pozycją”.

Ciało zostaje zakwestionowane nie jako środek lokalizacji, ale chodzi o samą pozycję ciała, w nim się „dokonuje samo przeobrażenie zdarzenia w byt”..., „nie wyraża ono żadnego wydarzenia, lecz samo nim jest” (I, s. 117). „Nie zajmuje pozycji, lecz samo jest pozycją. Nie zostaje usytuowane w jakiejś uprzednio danej przestrzeni, jest wtargnięciem w anonimowe bycie samego umiejscowienia” (I, s. 116). Z kolei „emocja” w tym niezwykłym tekście wskazuje na wydarzenie wstrząśnięcia lub utraty tej pozycji w anonimowym bycie, która dokonuje się przez to samo wydarzenie anonimowego bycia. „Gdzieś przepada to, co w podmiocie pozytywne. Emocja to sposób zachowania się przy utracie podstawy. Oznacza to zawrót głowy, taki jak wtedy, *gdy się zawisa nad próżnią*. Świat kształtów rozwiera się niczym bezdenne otchłań. Kosmos rozpada się i chaos zaczyna zionąć, to znaczy – otchłanią i brakiem miejsca, *il y a*” (I, s. 115).

Wydarzenie pozycji jest momentem pozytywnym i być może najbardziej pierwotnym i źródłowym mojego ciała w miejscu, w którym śpię, stoję lub siedzę, co stanowi pierwotny, lecz konieczny, warunek możliwości tego, że faktycznie mogę zwyczajnie posiadać przeżycia. Tym faktycznym warunkiem jest materialne ciało, które stanowi u Lévinasa warunek możliwości świadomości w znaczeniu dużo bardziej elementarnym niż posiada je żywe ciało (*chair*) jako zmysłowość przeżywanego ciała u Merleau-Ponty`ego. Jest ono warunkiem podmiotu

unikatowego (*unique*), ale ciało to nie jest unikatowym podmiotem. Nadejście podmiotu jest, być może, dopełnieniem pozycji, jak to zauważa w wielu miejscach Lévinas w *Notes philosophiques sur éros* opublikowanych w trzecim tomie *Oeuvres complètes*,³ ale pozycja nie jest podmiotem, jest ona bazą, jego warunkiem. Z kolei sama emocja przerażenia jeśli jest wybuchem wewnętrzności, jest także utrzymywaniem się tracącym swoją bazę. Właśnie to „utrzymywanie się” będzie mnie również interesować w następnej części argumentacji, gdzie spróbuję naszkicować Lévinasowską idee ciała jako dopełnienia podmiotowości, ideę, wydaje mi się, bardziej fenomenologiczną, niż idea pozycji jako bazy podmiotowości. Wydarzenie ontologiczne, które zostanie wkrótce fenomenologicznie zredukowane w późnym dziele Lévinasa, zostaje zapoczątkowane już przez *Całość i nieskończoność*, dopełnione i zradykalizowane przez fenomenologiczną redukcję działającą w *Inaczej niż być*. Jednak raz jeszcze trzeba powiedzieć, że mam pełną świadomość, iż to, co Lévinas radykalizuje dokonując redukcji fenomenologicznej jest tylko jednym aspektem dużo bardzo złożonej całości. Pierwszym krokiem na drodze tej zradykalizowanej redukcji fenomenologicznej jest pojęcie rozkoszowania się jako relacji do siebie dokonującej się poprzez ciało.

ROZKOSZOWANIE SIĘ JAKO RELACJA SIEBIE WOBEC SIEBIE SAMEGO DOKONANA POPRZEZ CIAŁO

W *Całości i nieskończoności*⁴ „nadejście ja” unikalnego podmiotu zostaje opisane jako egoizm szczęścia: „ta logicznie absurdalna struktura jedyności, to nieuczestniczenie w rodzaju, oznacza sam egoizm szczęścia” (CiN, s. 129). Jest to stawanie się samym sobą (*ipséisation*), które polega na rodzaju doznaniowego skurczenia się życia wystarczającego samemu sobie w każdym momencie i zawsze od nowa. Ta samowystarczalność rozkoszowania się „jest skurczem ja”, „stanem uczuciowym ... wibrującym podnieceniem, z którego powstaje ja. Ja nie jest bowiem *podłożem* rozkoszowania się. Struktura ‘intencjonalna’ jest tu zupełnie inna. Jest to sam skurcz uczucia, biegun spirali, która zwija

³ E. Lévinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, éd. Par J.-L. Nancy et D. Cohen-Levinas, Paris 2013, p. 169, 170, 174, 200, 205, 206 et 211.

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przekł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998. (dalej: CiN).

się i wchodzi w samą siebie w miarę rozkoszowania się” (CiN, s. 129). I ta „jedyność Ja wynika z separacji” (CiN, s. 128) w zmysłowości samego życia. „Rozkoszowanie się urzeczywistnia właśnie niezależność od ciągłości w łonie tej ciągłości: każde szczęście wydarza się po raz pierwszy. Podmiotowość ma swój początek w niezależności i suwerenności rozkoszowania się” (CiN, s. 122/123). A zatem to rozkoszowanie się „dopełnia separacji”, to znaczy „istnienia u siebie autochtonicznego Ja” (CiN, s. 125).

Jaka jest teraz według Lévinasa relacja między tą unikalną podmiotowością a ciałem dotąd jedynie zakładanym? Rozkoszowanie się wywodzi się z satysfakcji potrzeby, która jest cielesna. Ale zanim stanie się rodzajem narzędzia i zbiorem potrzeb ciała, według Levinasa, wskazuje na źródłowy sposób bycia żyjącej istoty, jego sposób dopełnienia relacji z zewnętrżnością żywiołów, którymi istota żyjąca żyje, wliczając w to relację życia z nim samym będącą rozkoszowaniem się właśnie. Życie czymś – a więc szczególna intencjonalność zmysłowości i przedświadomej doznaniowości – „urzeczywistnia się poprzez ciało, którego istota – powie Lévinas – polega na spełnianiu mojego ustawienia na ziemi” (CiN, s. 142). Znowu ciało jest związane z wydarzeniem ustawienia/zajęcia pozycji, ale tym razem jest ono widziane z innej perspektywy niż w *Istniejącym i istnieniu*: ciało jest wydarzeniem odwrócenia, poprzez który sam ruch konstytucji rzeczy odwraca się, [w ten sposób, że] rzeczami – zanim zostaną przedstawione jako przedmioty – już się żywię w sensie dosłownym lub przenośnym: „Obiektywizacja, wychodząca jakby z centrum myślącego bytu, zostaje zakłócona, gdy tylko dotyka ziemi” (CiN, s. 145). „Cielesność żyjącego bytu” jest dopełnieniem tych struktur nie-tetycznej bezpośredniej afirmacji pokarmów i innych żywiołów, którymi żyje. I cielesność jest tym dopełnieniem życia jako „zajęcie miejsca na ziemi, która nie jest zajęciem pozycji jakiejś masy wobec innej”. Wydaje się, że pozycja ciała nie figuruje już tutaj w funkcji warunku, lecz zarysu źródłowego sposobu relacji wobec innego w znaczeniu zewnętrżności żywiołów i relacji do siebie, „dla siebie” podmiotowości: „Mój stosunek do mnie samego urzeczywistnia się, kiedy *staję (je me tiens)* w świecie, który mnie poprzedza jako absolut... Stać w nim nie jest tym samym co „myśleć”... Relacja z miejscem przez to „stanie” poprzedza myślenie i pracę. Ciało, ustalenie się, fakt stania – zarysy pierwotnej relacji z samym sobą, mojej zbieżności ze mną... Nie ma w nim troski o bycie ani relacji z bytem, ani nawet negacji świata, a tylko dostępność świata w używaniu życia. Zmysłowość, sama ograniczoność życia, naiwność nierefleksyjnego

Ja, powyżej instynktu, poniżej rozumu” (CiN, s. 155/156). Czytając te fragmenty z *Całości i nieskończoności* dobrze wiemy, że pozycja ciała zostaje zintegrowana z nadejściem podmiotu, stanowi część wcielenia podmiotowości, jest w pewnym sensie tym wcieleniem, ponieważ jest urzeczywistnieniem poszczególnej struktury życia wraz z jej podwójną relacją do innego i siebie samego. W jakiej mierze można by jeszcze twierdzić, że wcielenie jest jednocześnie innym w tym samym, w jakiej mierze ciało zachowuje w tej nowej konstelacji swoją obcość? Pytanie to zaznaczam i pozostawiam otwartym.

Pozycji ciała po tej stronie podmiotu byciu umieszczonym po stronie wszelkiego przeżycia – warunku separacji i interioryzacji zgodnie z *Istniejącym i istnieniem* – w perspektywie *Całości i nieskończoności* odpowiada to, co właśnie naszkicowałem na poziomie ciała jako urzeczywistnienia podmiotu, jako interioryzowanie poprzez rozkoszowanie się, a więc „[fakt] ustanowienia się” (*un se tenir*) podmiotu cielesnego. Perspektywa z *Całości i nieskończoności* jest wyraźnie perspektywą samego przeżycia. Jeśli w *Istniejącym i istnieniu* pozycja ciała mogła być pomyślana jako wydarzenie do pewnego stopnia zewnętrzne wobec nadejścia podmiotu, jako warunek tego właśnie, to w perspektywie *Całości i nieskończoności* wydarzenie to wydaje się być zintegrowane w nadejście podmiotu: ciało jest urzeczywistnieniem podmiotu, poprzez umieszczenie się, poprzez ciało podmiot już się ustanawia na ziemi i indywidualizuje się poprzez rozkoszowanie się. Część poświęcona „Rozkoszowaniu się i separacji” jest bardzo wyraźna w tym względzie: „Dwuznaczność konstytucji, w której przedstawiany świat warunkuje sam akt przedstawienia, określa *sposób bycia* tego, kto nie jest tylko ustanowiony (*est posé*), ale kto się ustanawia (*se pose*). Absolutna pustka, „nigdzie”, w którym zanika i z którego wyłania się żywioł, ze wszystkich stron napiera na wysepkę Ja, które żyje wewnątrz. [...] Wewnętrzność rozkoszowania się jest separacją samą w sobie, sposobem, w jaki wydarzenie takie jak separacja może się w ogóle wydarzyć w ekonomii bytu” (CiN, s. 167/168), „nie wynika ze zwykłego cięcia jak oddzielenie przestrzenne” (CiN, s. 167). Lévinas nie porzeka na tej interioryzacji indywidualizacji, jak można to zobaczyć i poznać w późnych tekstach, a w szczególności w *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Dodam jeszcze jedną uwagę dotyczącą możliwego motywu zmiany perspektywy odnośnie do pozycji ciała i poprzez ciało, zmiany, która wydaje mi się dokonuje się w *Całości i nieskończoności*. Lévinas dużo myślał o punkcie zero podmiotowości, którym jest ciało jako miejsce,

a dla Husserla Tutaj. Skupiamy się na pierwszej części jego refleksji nad relacją między miejscem i podmiotem w *Istniejącym i istnieniu*. Lévinas powraca do tej kwestii w raczej historycznym artykule interpretującym filozofię Husserla, artykule zatytułowanym *Intencjonalność i metafizyka* z 1959 roku. Sedno tego tekstu, przynajmniej dla nas, stanowi komentarz do tekstu Husserla *Notizen zur Raumkonstitution*, w którym Lévinas powraca do zagadnienia relacji między rodzącym się podmiotem i miejscem ciała, które staje się jego ciałem.

Jeśli perspektywą indywidualizacji w *Całości i nieskończoności* jest życie, które jest u siebie, przeżywając bezpośrednio żywioty w znaczeniu „życia czymś”, a zatem w zewnątrzności, która wszelako nie jest dana na dystans, lecz przeżywana bezpośrednio, to można pomyśleć o ostatecznym cielesnym podmiotowym warunku takiej relacji, którą jest kinesteza dana do rozjaśnienia, jakiego dokonuje Lévinas w tym artykule w następujący sposób: Kinestezy są źródłowymi sposobami urzeczywistniania cielesności podmiotu „wciągniętego” przez to „w sytuacje, które nie rozwiązują się w przedstawieniach, które można by uczynić z tych sytuacji”. Kinesteza, jeśli jest niezaprzeczalnie przeżyciem, a zatem doznaniem, nie jest wszelako „zarejestrowaniem, odbiciem ruchu w nieruchomym bycie”, lecz „tutaj samym ruchem”.

Relacja z innym niż ja jest wyjątkowo możliwa jako przenikanie w to, co inne niż ja, jak przechodność... Tutaj intencjonalność jest jednością duszy i ciała. Nie apercepcją tej jedności, w której dusza i ciało, jak dwa przedmioty, myślą, że są złączone, ale jako *wcielenie* [...] Transcendencja tworzy się przez kinestezę, w której myśl przekracza siebie ale nie, że napotyka rzeczywistość obiektywną, lecz urzeczywistniając cielesny ruch (*Intentionalité*, s. 195 i n.).

Jeśli wszelkie podmiotowe życie posiada jako bazę „tę tranzytywną intencjonalność wcielenia”, to jest nią ruch transcendencji w samej zmysłowości, którego ciało jest urzeczywistnieniem i rozkoszowaniem się relacją do siebie w sposób subiektywny. W porównaniu z tą bazą pozycja ciała, o której Lévinas mówił jako o miejscu, jako warunku podmiotu, zostaje zrelatywizowana. Z punktu widzenia przeżycia, które Lévinas dzieli tutaj z Husserlem, pozycja ciała polega na ustanawianiu się – przypomnę formułę z *Całości i nieskończoności* „Ciało, ustalenie się, fakt stania – zarysy pierwotnej relacji z samym sobą, mojej zbieżności ze mną”, która odsyła do kinestezy, w porównaniu z którą spoczynek, pozycja jest wtórna. Fakt, że jak to mówi Husserl, „wszelki ruch, przedmiot doświadczenia odnosi się do znaczenia intencjonalnego, do mojego *działania*, do mojego kinestezyjnego stania

w spoczynku”, co zostało skomentowane przez Lévinasa w następujący sposób:

Kinesteza spoczynku nie jest spoczynkiem kinestezy. Doznanie jest również aktywnością. Zauważmy ostatecznie, że zerowy punkt podmiotowości, w oparciu o który konstytuują się ruch rzeczy, ich miejsca i przestrzeń, jest już zbieżny z kinestezami i ruchami. Odsyła ona do podstawowej intencjonalności samego wcielenia świadomości: przejścia od Ja do Tutaj” (194 i n.).

Dlatego właśnie proponuję, by mówić o zmianie perspektywy, ponieważ – powtórzę – w 1947 chodziło o wydarzenie, które czyniło możliwym przejście od Miejsca (które nie jest tym samym, co Tutaj) do Ja, przejście od pozycji do podmiotu.

„Stanie”, o którym mówi Lévinas w związku z pozycją ciała w *Całości i nieskończoności*, wydaje mi się inspirowane tą analizą podstawowej intencjonalności wcielenia, które jest aktywnością życia w odczuwaniu wyartykułowanym przez ruchy i kinestezy, których jedność dopełnia się poprzez to, co jest sednem wcielonej podmiotowości już u Husserla. Tym sednem jest ruch, którego pozycja jest tylko jakąś modalnością. Nie znaczy to, że zdarzenie zajęcia miejsca/pozycja (*position*) zostaje najzwyczajniej anulowane przez późne dzieło Lévinasa, lecz że przyjmuje tutaj nowe metodyczne podejście bliższe być może samemu przeżyciu w bardziej fenomenologicznym tego słowa znaczeniu. *A Inaczej niż być lub ponad istotą*⁵ pójdzie w pewien sposób jeszcze dalej w tym kierunku.

REDUKCJA DO REKURENCJI

Nowa metoda i filozoficzne stanowisko w *Inaczej niż być lub ponad istotą* zostają określone przez jej autora jako „opis fenomenologiczny... dokonujący redukcji”, dla którego „zmysłowość jest ożywieniem, znaczeniem jeden za drugiego, nieprzewycięzalną dwoistością duszy i ciała; ciałem, które dzięki ożywieniu przekształca się w „dla innego”, dia-chronią odmienną od diachronii reprezentacji” (InB, s. 121). W tym nowym podejściu, nowym z punktu widzenia perspektywy nawet odczuwanie „znaczenie wrażenia smakowego i zapachowego – jedzenia i rozkoszowania się – należy szukać, wychodząc od znaczącej siły znaczenia, od tego, co w znaczeniu pierwotnie znaczące, od jeden

⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, (dalej: InB).

za drugiego” (InB, s. 122). Sens tej redukcji fenomenologiczno-etycznej jest jednoznaczny, zmierza ona w kierunku etycznej genezy wcielenia. To „ożywienie ciała przez duszę jest tylko wyrazem podmiotowości o strukturze jeden-za-innego” (InB, s. 133). Ponieważ to ożywienie jest tylko „wyobcowaniem ja (odizolowaniem od wewnętrzności) przez gościa, który został mu powierzony” (InB, s. 132). „Podmiotowość wrażliwości jako ucieleśnienie jest bezpowrotnym porzuceniem, macierzyństwem ciała cierpiącego za innego, ciałem jako biernością i wyrzeczeniem, czystym doznawaniem” (InB, s. 134). Otóż tutaj Léviass wydaje się zakładać jednocześnie „nieprzewycięzalną dwuznaczność: ucieleśnione ja – ja z krwi i kości – może utracić swoje znaczenie zwierzęco obstawać przy swoim *conatus* i swej radości... Ale ta dwuznaczność – powie natychmiast – jest warunkiem samej podatności na zranienia (*vulnerabilité*), to znaczy wrażliwości jako znaczenia: w tej mierze, w jakiej wrażliwość jest delektowaniem się sobą, „zwijaniem się w sobie”, „byciem ja”, może stać się otwartością na innego, pozostać *dla innego, wbrew sobie*, być brakiem aktu, znaczeniem *dla innego*, a nie *dla siebie*” (tamże). Ciało nie może uniknąć swego etycznego znaczenia, ale samo znaczenie etyczne, by móc istotnie coś znaczyć, zakłada ciało usytuowane i rozkoszujące się. Nie pozbedziemy się więc dwuznaczności związanych z ciałem i wcieleniem, które są, jak się wydaje, dla niego konstytutywne.

Kończąc zobaczymy, w jaki sposób funkcjonuje rozkoszowanie się inaczej niż antyteza bliskości jeden-za-drugiego w dwuznaczności wcielenia. Przejście od subiektywizującej zmysłowości do innego dokonuje się poprzez non-sens zgodnie z następującymi cytatami: „ta bezpośredniość wrażliwości [...] jest pierwotnie swobodą rozkoszowania się, zanurzeniem się w głębi żywiołu, w jego niezrównanej świeżości przynoszącej pełnię i spełnienie – przyjemnością; to znaczy lubowaniem się w sobie życia, które kocha życie nawet w samobójstwie. Lubowanie się podmiotowości, lubowanie się doświadczane jako takie, jest samą jej „mojnością”, jej substancjalnością. Ale zarazem jest „roz biciem jądra” niedoskonałego szczęścia, jakie stanowi pulsowanie zmysłowości: rozchodzeniem się Ja z samym sobą, niepokojem, bezsennością, wymykaniem się zachłannej terażniejszości – bólem, który zbija ja z tropu lub też, przyprawiając je o zawrót głowy, przyciąga niczym przepaść, nie pozwalając mu, ustanowionemu w sobie i dla siebie, „zapanować” nad zadającym ból innym i odwrócić za pomocą ruchu intencjonalnego relacji, w której to *inny inspiruje toż-samego*. Ból jest brakiem sensu, który przekracza sens po to, aby inny sens, to znaczy toż-samy-dla-innego,

mógł ustąpić miejsca brakowi sensu (*le sens passe au non-sens*)” (CiN, s. 110). Sens to znaczy znaczenie etyczne jeden-za-drugiego ustępuje miejsca brakowi sensu, to znaczy sens ustępuje miejsca brakowi sensu, taki jest warunek wypowiedziany przez Lévinasa przy wielu okazjach, który można by, być może, wypowiedzieć w następujący sposób: to nie dlatego, że ustępuje miejsca brakowi sensu ciało zostaje uzmysłowione, by móc nabrać znaczenia dawania siebie drugiemu, stawać się sensem lub etycznym znaczeniem. Odwróceniem, poprzez który inny inspiruje tożsamego, byłby więc ból jako przekroczenie (*déborder*) sensu przez brak sensu. Taka byłaby linia wyjaśniająca uzmysłowienie ciała w jego stawaniu się ludzkim ciałem otwartym na żądanie etyczne. Ale sens, by mógł być przekroczony, powinien wszakże już uprzednio się narzucać, co implikowałoby, że nie może to być ten sam sens etyczny, gdyż sens znaczenia etycznego zakłada przejście przez brak sensu. Stąd rola rozkoszowania się w *Całości i nieskończoności*, gdzie zmysłowość jest najpierw radością rozkoszowania się, autonomią, suwerennością. Jest jednak oczywistym, że Lévinas z *Inaczej niż być* chce ominąć dualizm takiej relacji: najpierw przyjemność, następnie etyczna bliskość. Wydaje się, że w zacytowanym fragmencie „pierwotnie swoboda rozkoszowania się” zostaje podkopana przez „natychmiastowe” rozbicie jądra zmysłowości, to znaczy zmysłowości od początku zredukowanej do „niedoskonałego szczęścia”, do cierpienia, do zawrotu głowy i to w bezpośredniości samego rozkoszowania się, która nie jest zatem zakładanym warunkiem sensu jako jej antytezą. Podatność na zranienia jest wystawieniem się na rany i jednocześnie na rozkoszowanie się, i, by tak rzec, pulsowanie zmysłowości jest więc niepokojem, który jest przerywaniem rozkoszowania się – niepokojem spowodowanym przez innego w jego podwójnym aspekcie, przez innego, który jest brakiem sensu i przez innego, który inspiruje do dobra.

ENIGMA

Jakie jest raz jeszcze i po raz ostatni miejsce ciała w tej intrydze? Wiemy to: „ucieleśnienie nie jest transcendentálną operacją podmiotu umieszczającego siebie w obrębie świata, którego ma przedstawić, zmysłowe doświadczenie ciała jest już ucieleśnione” (InB, s. 129) zaczęliśmy wraz z tą intuicją Merleau-Ponty’ego. U Lévinasa sprawy przedstawiają się w ten sposób:

„Wrażliwość – macierzyństwo, podatność na zranienie, troska (*appréhension*) – zawiązuje węzeł ucieleśnienia w intrydze wykraczającej poza apercpepcję siebie; w in-

tydże, w której jestem związany z innymi, wcześniej niż z własnym ciałem. [...] Gordyjski węzeł ciała – jego końce są na zawsze ukryte w nie dającej się rozsupłać płataninie – kieruje w nie dające się uchwycić noezie swoim własnym źródłem transcendentnym (InB, s. 129/130).

To wskazuje, że być może jest daremnym chcieć uchwycić transcendentny początek wcielenia, misją niemożliwą jest ustanowienie struktury lub ścisłej konstelacji elementów wchodzących w skład wcielenia, podmiotowości jako znaczącej dla drugiego. Jednakże te elementy przynajmniej mogą być nazwane w oparciu o to, co mówi się w dalszej części tego fragmentu:

[...] doświadczenie zmysłowe jako nawiedzenie i opętanie (*obsession*) przez innego – albo macierzyństwo – jest już cielesnością, którą filozofia świadomości chce dopiero ustanowić na podstawie tego doświadczenia. Cielesnością ciała własnego, które znaczy jako wrażliwość, stanowiąc węzeł lub rozwiązanie bycia, ale które musi też umożliwiać przejście do fizyczno-chemiczno-fizjologicznego znaczenia ciała (InB, s. 130).

Zmysłowość jest z jednej strony ruchem rozkoszowania się, węzłem bycia, ponieważ wgryza się bezpośrednio w zewnętrżność, jest nastaniem podmiotu w relacji do zewnętrżności, z drugiej strony zmysłowość jest rozwiązaniem relacji z byciem, porzuceniem bycia ja, uwolnieniem się od siebie, pozbyciem się siebie dla drugiego ponad *conatus essendi*. I to przede wszystkim trzeba poruszyć, co robi Lévinas w swoim ostatnim wielkim dziele. Lévinas mówi o tym zresztą na s. 143/144 w następujący sposób:

Podmiotowość nie jest wcześniejsza od bliskości, w którą mogłaby się angażować. Przeciwnie, to w bliskości, która jest zarazem stosunkiem i członem, zawiązuje się wszelkie zaangażowanie. I to przypuszczalnie na gruncie bliskości należy podjąć trudne zagadnienie podmiotowości ucieleśnionej [...].

Trzeba jednak na to zwrócić uwagę, nawet jeśli to jest zagadką „ciało nie jest tylko obrazem lub figurą, ale *bytem w sobie* [*l'en soi-même*] kurczenia się i rozpadu *ipseitas*”. (InB, s. 183). W przypisie na dole strony „ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że Sobość jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność „ucieleśnienia” – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i , jako Sobość, do daru, który kosztuje. Poniżej zera wyznaczanego przez inercję i nicność, w braku bycia w sobie, a nie w byciu, bez miejsca, gdzie oprzeć by można głowę, w bez-miejscu i tym samym bez kondycji, sobość okaże się siłą, która dźwiga świat – dźwiganie, cierpienie, brakiem

spoczynku i ojczyzny, który wiąże się z prześladowaniem – substytucją innego” (przypis, InB, s. 183). Ciało tutaj jest całkowitym przeciwieństwem umiejscowienia/pozycji (*position*), której opis dał Lévinas w książce *Istniejący i istnienie*, a która jako warunek i miejsce podmiotu dawała mu miejsce na schronienie, „gdzie oprzeć by można głowę”. Tą pozycją nie jest już ciało dla późnego Lévinasa, ciało, teraz ucieleśnienie jest dla niego „rekurencją *ipseitas* [...] nieprawdopodobnym cofnięciem się do pełni tego, co punktowe, do nie rozciągłości *jednego*” (InB, s. 184). Można się zastanawiać, czy istnieje jeszcze cielesność w takiej nie rozciągłości, braku miejsca? Jediną odpowiedzią, jaka przychodzi mi do głowy, jest, że utrzymuje się ona na żywotności życia „samym ruchu rekurencji”: „ta absolutna bierność... staje się ucieleśnieniem, cielesnością (w znaczeniu) – podatną na ból, krzywdę i nieszczęście (InB, przypis s. 206/207). Krótko mówiąc, jest to bez wątpienia ta zmysłowość, która czyni życie ludzkim.

Przełożył: MAREK DRWIĘGA

II.

GERD HAEFFNER-FILOZOF OBECNOŚCI

Prof. dr Gerd Haeffner jest jednym z niewielu współcześnie żyjących filozofów, którzy świetnie poruszają się zarówno w obszarach filozofii współczesnej, jak i teologii, nie zamykając się przed żadnym rodzajem doświadczenia, z głębią doświadczenia Boga włącznie (jest wydawcą interdyscyplinarnej pracy dotyczącej doświadczenia religijnego: *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven*, Münchener Philosophische Studien Bd. 26, Stuttgart 2007). Inspiracje Haeffnera, który po maturze w r. 1961 wstąpił do Zakonu Jezuitów i tam przez wiele lat wykładał filozofię, a także pełnił funkcję Rektora w Wyższej Szkole Filozofii w Monachium, wypływają zarówno z fascynacji filozofią egzystencji Martina Heideggera (G. Haeffner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München 1974, wyd. 2, 1981), jak i filozofią dialogu Martina Bubera. Niezwykle oryginalnym wkładem Haeffnera do współczesnej myśli filozoficznej są jego prace dotyczące fenomenu *obecności*. Haeffnerowska *obecność*, porównywalna może najbardziej z Buberowską *Gegenwart*, jest pewnego rodzaju przedśmionkiem świętości w świecie, którego, jak mawia, anioły zbyt często już nie nawiedzają. (G. Haeffner, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart 1997.) Pytanie, czy doświadczenie obecności jest doświadczeniem religijnym, mogącym inicjować doświadczenie świętości, pozostaje jednym z jego wielkich życiowych tematów, wynikających z pewnej pasji, jaką jest dla Haeffnera człowiek (G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982, wydania kolejne: 1989, 2005, wydanie polskie dzięki wydawnictwu WAM: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przekład Wiesława Szymona OP, Kraków 2006). Po licznych profesurach gościnnych: 1976 Université Laval, Québec (Canada); 1978 i 1979: Institut Supérieur de Philosophie 'Pierre Canisius', Kimwenza-Kinshasa (Zaire); 1980 i 1982: Philosophisch-theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M; 1985, 1990 i 1995: Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie „Centre Sèvres”, Paris; 1989: Sophia University, Tokyo; 1993/1994 Universität Innsbruck, mieliśmy okazję gościć Profesora Haeffnera także w Szczecinie w 2004 z wykładem *Problem pojęcia istoty w antropologii filozoficznej*.

Jedną z jego ostatnich prac, książka *Drogi wolności (Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein*, Stuttgart 2006), czeka jeszcze na swego wydawcę. Książka ta, będąca zbiorem artykułów z ostatnich lat, stanowi przede wszystkim rodzaj testamentu, poruszającego fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji.

Jaromir Brejda
(Szczecin)

Z OJCEM PROFESOREM GERDEM HAEFFNEREM ROZMAWIA JAROMIR BREJDAK*

JB Szanowny ojciec Haeffner, zgodnie z formacją duchową jest Pan Ojcem Zakonu Jezuitów. W jaki sposób stało się dla Ojca oczywiste, że to powinna być Ojca droga? Pojawiły się tu jakieś szczególne racje czy też była ona raczej ustawicznym dążeniem?

GH Nie doświadczyłem szczególnego powołania. Już jako dziecko byłem wprawdzie w dziecięcy sposób zafascynowany kapłaństwem. Później jednakże to marzenie ucichło. Chciałem zostać nauczycielem języka niemieckiego i historii w szkole licealnej, do momentu, gdy pewnego dnia zapytał mnie znajomy duchowny, czy nie myślałem nigdy o tym, by zostać księdzem. Dzięki temu na nowo odżyło moje marzenie i pozostało już ze mną. Działalem intensywnie w katolickiej organizacji młodzieżowej Kongregacji Mariańskiej. Jeździliśmy na obozy, chodziliśmy na spotkania, msze itd. Ta młodzieżowa organizacja była prowadzona przez jezuitów, z którymi nawiązałem w ten sposób kontakt. Kiedy postawiłem sobie pytanie, czy powinien zostać księdzem diecezjalnym lub raczej zakonnikiem, to zdecydowałem w 1961 roku o wejściu do zakonu jezuitów.

JB Na drodze Ojca pojawiają się różne przystanki: studia filozoficzne na Papieskim Fakultecie w Kolegium Jana Berchmansa w Pullach, obrona pracy doktorskiej na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium z filozofii (u Maxa Müllera), historii nowożytnej (u Fritza Wagnera) oraz teologii fundamentalnej (u Heinricha Friesa), później czteroletnie studia teologiczne w Lyon-Fourvière i Tybindze, zwieńczone egzaminami końcowymi w Paryżu. Kto był wówczas szczególnie ważny dla młodego jezuitę? Kto przede wszystkim przyczynił się do Ojca duchowej formacji jako filozofa i teologa?

GH Moje duchowa formacja dokonała się z pewnością przede wszystkim w Pullach, podczas trzyletnich, systematycznych studiów filozoficznych. To jest moja baza intelektualna. Kto się do tego najwięcej przyczynił? Spomiędzy starszych profesorów, do których należeli rów-

* Rozmowa miała miejsce w Wyższej Szkole Filozofii w Monachium, 17 września 2013.

niez Josef de Vries i Walter Brugger, z pewnością Jan B. Lotz był tym, który na trwałe otworzył przede mną myślenie filozoficzne. Spomiędzy młodszych imponował mi Walter Kern, który wprowadził nas w nowożytną historię filozofii.

JB Później miał Ojciec, jeśli dobrze to widzę, jeszcze dwóch innych wielkich nauczycieli myślenia filozoficznego, mianowicie profesorów Maxa Müllera i Richarda Schaefflera. I jeśli przyjąć tezę Heideggera, że każdy wielki filozof myśli tylko jedną myśl, to która myśl przewodnia Maxa Müllera i Richarda Schaefflera stała się dla Ojca ważna? Być może należałoby przy tym skorygować tezę Heideggera, tak aby brzmiała: Bardziej niż myśl to bios, czyli postawa życiowa pojęta jako całość, życie poza myślą, jest decydującą kategorią dla poszukiwacza prawdy?

GH Tak, Max Müller był z pewnością filozoficznie bardzo atrakcyjny, ponieważ dobrze znał zarówno klasyków, św. Tomasza z Akwinu i Hegla, lecz również nowożytnych i współczesnych filozofów takich jak Droysen, Heidegger czy Sartre. Jego podstawową myślą była historia. – Być może jednak przywołując pojęcie bios, chciał Pan nawiązać do chrześcijańskiej postawy młodego Maxa Müllera, która w czasach nazizmu zamknęła mu drogę do uniwersyteckiej kariery.

JB Tak, Max Müller, opowiadał mi, że jego problemy z Heideggerem rozpoczęły się wtedy, gdy podczas seminarium powiedział: „Gdy porównuje się pisma Bismarcka z pismami Hitlera, to jakby porównywało się kulturę z barbarzyństwem.” Po zakończonej habilitacji zostały mu odebrane uprawnienia nauczycielskie, niekoniecznie z powodów merytorycznych. Po osobistej interwencji Müllera w ministerstwie kultury zostało zmienione jedynie uzasadnienie, co miało wówczas znaczyć, że został zwolniony nie z racji „moralnych”, lecz „światopoglądowych”. Przykładał duże znaczenie do tego uściślenia.

GH To prawda, że zostały mu odebrane uprawnienia nauczycielskie z powodu referencji politycznych, które wystawił mu wówczas ideologicznie zafiksowany Martin Heidegger. Heidegger cenił i lubił z pewnością młodego Maxa Müllera, ale kiedy do tego doszło, zaczął działać przeciwko niemu. To był dla Maxa Müllera z pewnością wielki cios. Nie miał jednak tego swojemu nauczycielowi długo za złe, co

więcej pomógł mu, podobnie jak Karl Jaspers, po zakończeniu wojny powrócić na uniwersytet.

Co się tyczy Richarda Schaefflera, to kiedy równoległe z moimi studiami doktoranckimi, byłem asystentem w Pullach, prof. Schaeffler prowadził wykłady z historii filozofii modernizmu, ponieważ Walter Kern wyprowadził się wówczas się do Innsbrucku. Niestety nie słuchałem wtedy jego bardzo zajmujących wykładów, w których interpretował *Medytacje* Kartezjańskie z perspektywy rekolekcji w duchu Ignacego Loyoli. Zapraszał mnie jednak często na rozmowy do kawiarni. Nawet jeśli nie podzielałem jego założenia budowania filozoficznej koncepcji na zrębach filozofii Kanta, ceniłem go wysoko zarówno jako człowieka jak i myśliciela. Nie mogę go jednakże określić mianem „mojego” nauczyciela. Innym profesorem, który wtedy i wiele lat później u nas gościnnie wykładał, był Ferdynand Ulrich z Regensburgu. Wykładał filozoficzną teologię, pozbawiając ją scholastycznej abstrakcyjności, stawiając ją pod obrządek krytyki Marksa i Nietzschego i sprowadzając ją do jej pełnej egzystencjalnej konkretności. Jemu zawdzięczam bardzo wiele w kwestii „całościowej postawy życiowej obecnej za myślą”.

JB Patrząc na książki napisane przez Ojca, dostrzec można, że kieruje Ojciec swoje zainteresowania w stronę: 1) Martina Heideggera. Tu należy wymienić Ojca dysertację u prof. Maxa Müllera *Heideggera pojęcie metafizyki* (1974, 1981); 2) *Antropologii filozoficznej* (1982, 2005), do tej grupy tematów zaliczyłbym również ostatnią, szczególną, jak sądzę, książkę Ojca *Drogi do wolności. Filozoficzne medytacje o byciu człowiekiem* (2006); 3) pra-fenomenu obecności *Żyć w terażniejszości. Na tropie pewnego pra-fenomenu* (1996); 4) *Filozofii XX wieku* (razem z P. Ehlenem i F. Rickenem, 2010), skoncentrowanej przede wszystkim na fenomenologii, filozofii egzystencji, filozofii dialogu oraz *Filozofii XIX wieku* (razem z P. Ehlenem i J. Schmidtem, 2014), która także uwzględnia filozofię życia i filozofię egzystencji. Poza tym wydał Ojciec książki *Wina i jej przewyciężenie* (1993) oraz *Religijne doświadczenie II. Perspektywy międzykulturowe* (Münchener Philosophische Studie, t. 26, 2007). – Co fascynuje Ojca w Heideggerze? Dlaczego stał się on dla Ojca, jak Ojciec pisze, w pewien sposób przeznaczeniem? Jaki jest jego wkład, widziany z dzisiejszej perspektywy, w metafizykę?

GH Moje książki powstały w dużej mierze z przygodnych przyczyn. Jako przykład może posłużyć *Antropologia filozoficzna*. Kiedy w 1974

roku, po zakończeniu moich teologicznych studiów, wróciłem nie do Pullach, lecz do Monachium, dokąd została przeniesiona Wyższa Szkoła Filozoficzna – byłem przygotowany do przejęcia katedry metafizyki. Wtedy powiedział mi ówczesny rektor, Albert Keller: Do tego celu zyskaliśmy już innego docenta, mianowicie Belę Weissmähra, ty przejmiesz antropologię filozoficzną. Dałem się wówczas porwać temu przedmiotowi i na przestrzeni tych lat prowadziłem wykłady w Monachium oraz w innych miejscowościach tak często, że doszedłem do wniosku, że mogę je przeredagować i napisać książkę. Podobnie było z filozofią XIX i XX wieku. W tym czasie musiałem prowadzić wykłady, co do których postanowiłem, że nie będę prezentował spojrzenia przekrojowego, lecz pogłębioną analizę poszczególnych autorów. Z czasem byłem w stanie dodać również ogólny zarys do poszczególnych tomów, które napisaliśmy wspólnie z kolegami po fachu. Heidegger natomiast stał się w pewien sposób moim przeznaczeniem. Zjawił się w sposób pośredni. Punktem wyjścia był rodzaj filozoficznego doświadczenia. Pamiętam dobrze to wydarzenie. Spacerowaliśmy – ja i moi dwaj współbracia – przez wioskę Pullach. Było to latem 1964 roku. W drodze powrotnej do kolegium, kiedy spoglądałem na budynek, do którego się zbliżaliśmy, pojawiła się myśl: jaka to jest osobliwa sprawa – kolegium stoi tam, oddalone ode mnie kilkaset metrów, a jednocześnie jest tu, przy mnie. To, co filozofowie nazywają intencjonalnością spostrzeżenia, tudzież, co ja później nazwałem „obecnością”, pojawiło się wtedy jako doświadczenie. To przeżycie odkryłem wówczas także w innych kontekstach, na przykład patrząc przez okno na las w dali. To składało się, mówiąc górnolotnie, na moje fundamentalne doświadczenie filozoficzne. (Poza tym sądzę, że jeśli ktoś nie posiada doświadczenia pierwotnego, nigdy nie dotknie sedna filozoficznych pytań. Doświadczenie pierwotne to doświadczenie, które nie przyjmuje do siebie wyjaśnienia w sensie empirycznym lub też odrzuca je jako nieadekwatne, lecz domaga się tego szczególnego sposobu wyjaśnienia, który nazywamy filozofią lub też w szczególnym przypadku fenomenologią.) Miałem wówczas trochę starszego przyjaciela i współbrata, któremu powiedziałem, że chciałbym napisać studencki esej, wychodząc od „mojego” doświadczenia i spytałem go, czy jest może taki autor, pod którego auspicjami mógłbym dojść do tego celu, ale musiałby to być któryś ze współczesnych filozofów, gdyż byłem wtedy na tyle głupi, by uważać wszystkich wcześniejszych autorów za staroświeckich. Jego odpowiedź brzmiała, że owszem, jest taki współczesny (nawet jeszcze żyjący) filozof, który zajmował się zagadnieniem „spostrzeżenia”

i „prawdy”, nazywa się Heidegger i napisał niewielką rozprawę *O istocie prawdy*. Zabrałem się zatem do lektury. Zafascynowała mnie ona, nawet jeśli przy tym dziwił sposób, w jaki obchodził się on z czytelnikiem. To wszystko doprowadziło ostatecznie do tego, że spytałem Ojca Lotza, czy nie chciałby zostać promotorem mojej pracy licencjackiej poświęconej pojęciu prawdy u wczesnego Heideggera. Zgodził się, a ja zacząłem czytać *Bycie i czas*. To był początek moich badań nad Heideggerem, od których latami nie mogłem się uwolnić, po części także z powodu zawiloci jego stylu, który próbowałem rozwikłać, ale, oczywiście, przede wszystkim z powodu fascynacji, którą wywołały jego pytania. To, co mnie trwale do niego przywiązało, to był jego absolutnie rozjaśniający sposób, w jaki umiał rozumiejąco wyklądać klasyków (Arystotelesa, Kanta, Hegla). Gdyż w toku mojego neoscholastycznego kształcenia w Pullach często miałem wrażenie, że pytania wyłaniają się z kontekstu, dzięki któremu w ogóle mogą być zrozumiane, ale który nie zostaje przekazany. Tak też zacząłem, zupełnie nieporadnie, czytać Arystotelesa i lepiej rozumieć, jak św. Tomasz i moi nauczyciele doszli do swoich tez. Jeszcze więcej pojąłem, czytając, jak Heidegger interpretuje pisma Arystotelesa. Heidegger był genialnym interpretatorem tradycji. Innym motywem, który mnie odsyłał do Heideggera, był problem metafizyki. Interesowało mnie myślenie metafizyczne, to był sposób [myślenia], który, jak sądzę, został zapoczątkowany przez moich nauczycieli. Postawienie problemu przez Heideggera, czym właściwie jest metafizyka, stało się wkrótce i dla mnie ważne. Szczególną wagę przykładałem do metafizycznej teologii, ponieważ nie byłem prawdziwie przekonany do metafizycznej teologii moich nauczycieli. Pozostała dla mnie w jakiś sposób obca, a jednocześnie była dla mnie dużym autorytetem. Chciałem się więc dowiedzieć, co Heidegger rozumie pod pojęciem onto-teo-logii. To był również temat, który zaproponowałem w pierwszej kolejności jako temat mojego doktoratu Maxowi Müllerowi. Uważał on jednakże, że jest to temat za trudny i że powinienem się zadowolić bardziej podstawowym pytaniem, co Heidegger w ogóle rozumie pod pojęciem metafizyki. Tak też postąpiłem i tak powstała moja praca doktorska. Przy tym pozostało dla mnie zawsze ważne z jednej strony połączenie tego, co historyczne z tym, co przedmiotowe w myśleniu, z drugiej strony „fenomenologiczna” uwaga skierowana na fenomen obecności w spostrzeżeniu i tym samym na terażniejszość.

JB Oryginalnym Ojca tematem wydaje mi się jednak być obecność. W filozofii właściwie nie ma żadnej monografii poświęconej temu te-

matowi, może z wyjątkiem Martina Bubera *Ja i Ty*, które, jak Ojciec pisze w swojej książce odwołując się do Riviki Horvitz, powinno nosić tytuł „Religia jako obecność”. Dlaczego obecność jest dla Ojca tak ważna? Co poza tym zwraca uwagę czytelnika Ojca książki, to fakt, że uwzględnia w niej Ojciec kilku ważnych filozofów, lecz akurat nie Martina Heideggera, jak również pomija Ojciec jego pojęcia czasowości właściwej oraz okamgnienia. Jaka są tego powody? Czy jest to kwestia krytyki, której Heidegger poddaje teraźniejszość, jako że dominuje ona czasowość niewłaściwą i prowadzi do wykładni bycia jako substancjalności lub też wręcz jako obecności przedmiotowej (*Vorhandensein*) czy też obecności instrumentalnej, tj. poręczności (*Zuhandensein*)? Czy nie można pojąć Heideggerowskiego sensu bycia jako rodzaju obecności właśnie? Czy może są inne powody, dla których Ojciec nie uwzględnił Heideggera?

GH To jest ważne pytanie. Było dla mnie oczywiście jasne, że zainteresowanie fenomenologią obecności jest pokrewne pytaniom Heideggera. Trzy powody przeszkodziły mi jednakże w uwzględnieniu Heideggera w mojej książce poświęconej obecności. Po pierwsze, nie chciałem tego wielkiego i trudnego autora traktować pobieżnie, niejako przy okazji. Zaoszczędziłem mu tego z szacunku. Po drugie, uważałem, że to, co Heidegger pisze w *Byciu i czasie* o obecności, po prostu rozczarowuje. Miałem wrażenie, że obecność w swojej pełni u niego w ogóle nie występuje. A jak się pojawia, to tylko na marginesie, nie jest właściwie tematyzowana. Dla mnie obecność, kiedy się jej przyglądam, ma w pewnym sensie dwie strony: wychodzenie ku nam bytu z jego własnej pełni i czasowa rozpiętość między przeszłością a przyszłością, przy czym akcent należy położyć na tym, co naprzeciw, na byciu tu (*Da-sein*) osoby, krajobrazu, rzeczy. Dla mojej idei „obecności” medytacja odgrywała decydującą rolę. Po drugie: Heidegger jest fenomenologiem w technicznym znaczeniu tego słowa. Czy jest on nim również w swoich założeniach? Uważam, że przeprowadził wprawdzie genialne fenomenologiczne analizy, lecz w swoim metodologicznym nastawieniu, nie jest wcale czystym fenomenologiem, lecz konstruującym systematykiem. *Bycie i czas* jest w najwyższym stopniu skonstruowane, bardziej nawet niż dzieła Kanta. Być może nie da się inaczej, być może musi filozof przede wszystkim konstruować. Ja jednak tego nie chciałem. Być może też nie potrafiłem, ponieważ fenomenologia w technicznym znaczeniu tego słowa pozostała dla mnie obca. Po rozmowie, której Heidegger udzielił mi w lutym 1972 roku, powie-

dział Maxowi Müllerowi o mnie parę miłych słów, dodał jednakże, że z fenomenologii nic nie rozumiałem. Kiedy usłyszałem to, poczułem się dotknięty, gdyż wydawało mi się, że właśnie w opisie fenomenów jestem dobry. Ale w rzeczy samej nie miałem treningu w technice fenomenologicznej. Husserl był dla mnie zawsze obcy, tylko po długiej walce ze sobą byłem w stanie go czytać. Fenomenologicznej szkoły widzenia, jaką Heidegger odnalazł u Husserla, nigdy nie miałem.

JB Żeby lepiej zrozumieć różnicę Ojca koncepcji obecności, można powiedzieć, że uwaga skierowana na to, co naprzeciw jest decydującym wymiarem obecności, a nie jej czasowy wymiar terażniejszości. Bliżej Ojcu zatem nie do Heideggera, lecz raczej do Bubera?

GH Tak, choć nie przejąłem tego od Bubera.

JB Czy nie da się jednak dzięki Heideggerowi lepiej zrozumieć eschatologii? Mam na myśli zapożyczoną przez niego od apostoła Pawła uważność skierowaną ku Nadchodzącemu, ku paruzji, nie zaś kierowaną na doczesność i na to co zastane, substancjalne.

GH Muszę powiedzieć, że z eschatologią zawsze miałem trudności. A jak to jest z Heideggerem? Heideggerowską interpretację wczesnochrześcijańskiego oczekiwania na bliskie nadejście Chrystusa należy odczytywać w duchu negatywnie pojętego historyzmu. Przeciwno relatywizacji historyzmu, tudzież przeciw ucieczce w platonizm Heidegger poszukiwał świadectwa w pierwotnie dziejowym sposobie bycia i odnalazł go we wczesnochrześcijańskim oczekiwaniu bliskiego nadejścia Chrystusa, tak jak zarysowali je ewangeliccy teologowie Albert Schweitzer, Martin Werner i wreszcie Franz Overbeck. Heidegger wiedział jednak, że nie możemy wrócić do minionej sytuacji. Możemy sobie to przedstawić jedynie historycznie; lecz nie możemy jej wybrać jako naszej. Czy nastawienie eschatologiczne było dla niego wzorcowe? Sądzę, że nie. Istnieją dokumenty z lat 30., które zawierają dyskusje ze studentami teologii, w których próbował odwieść ich od powołania, używając argumentu, że nie da się w ogóle żyć wczesnym chrześcijaństwem, odwróconym od świata, należymy przecież ciałem i krwią do tego, co ziemskie. W tym czasie nie można wyczuć nic z tego eschatologicznego patosu, nawet w przeformowanym znaczeniu. Tylko w *Byciu i czasie* wydaje się być inaczej, być może pod pewnym wpływem Kierkegarda i Bultmanna.

JB Nie wiem, mamy przecież, jak wiemy, w *Bycie i czasie* do czynienia z dwoma czasowościami, jedną niewłaściwą i drugą właściwą. Pierwsza zdominowana jest przez czasową terażniejszość, która prowadzi do statycznego sensu bycia (obecność przedmiotowa i poręczność), podczas gdy w drugiej, właściwej czasowości, dominuje przyszłość, to, co ma nadejść, które otwiera nas na dynamiczny sens bycia jako dziejowości. Ta postawa uważności wobec tego, co ma nadejść, rozwija się u późnego Heideggera do oczekiwania na znaki bycia, co krytyka określiła mianem adwentyzmu. Między innymi tu widzę wpływ św. Pawła na myślenie Heideggera.

GH Obecność przedmiotowa (*Vorhandenheit*) wydaje mi się być konstrukcją. A poręczność jako forma obecności instrumentalnej jest przecież też określona przez przyszłość, gdyż używamy narzędzi „po-coś” i „wtedy-kiedy”.

JB Ale to pozostaje jeszcze w ramach przyszłości niewłaściwej, przyszłości określonej przez „jeszcze nie”, w ramach połowicznej terażniejszości.

GH Tak, ale też czasowość właściwa, wybiega nie ku eschatologii, lecz ku śmierci, która nas wrzuca z powrotem w terażniejszość. Nawet tam, gdzie Heidegger myśli w kategoriach epoki, epoka się kończy, a my wybiegamy ku czemuś nowemu, lecz nie ma w tym nic definitywnego. Eschatos (*ἔσχατος*) jest kategorią myśli teologicznej, której nie przejął. Nie ma żadnej definitywnej epoki bycia. U niego chodzi zawsze jednocześnie o ukrywanie i ujawnianie. Jego zainteresowanie św. Pawłem jest raczej historyczne. Mówi się wprawdzie, że przejął od niego formalny zarys, pozbawiając go jednocześnie teologicznego i chrześcijańskiego ducha. Tak też sądziłbym wcześniej, teraz już tak nie sądzę. Orientacja późnego Heideggera skierowana na przyszłość bierze się moim zdaniem stąd, że „rzeczy” nie postrzega już w formie antycypującego bycia pomyślanym, lecz formalnie jako to, co jest do myślenia.

JB Co do Ojca bliskości do Bubera, mówił Ojciec, że odkrył go dość późno.

GH To nie całkiem się zgadza. Czytałem Bubera już bardzo wcześniej. W Pullach czytała go samodzielnie grupa studentów, do której i ja

należałem, *Ja i Ty* i inne jego teksty. Kiedy dużo później, przygotowując się do wykładu, czytałem ten tekst, próbowałem rozszyfrować jego wewnętrzną systematykę, zauważyłem, że ludzkie Ty nie ma wiodącej roli spośród czterech, wymienionych przez Bubera, rodzajów (*Weisen*) Ty. Ma ją raczej fascynacja wywołana ideą, która „chce” być zrealizowana przez artystę. Tak uwrażliwiony, przeczytałem *Daniela*, dzieło, które powstało przed *Ja i Ty*, w którym traktuje się cały czas o „urzeczywistnieniu” i nie można znaleźć jeszcze śladu *Ja i Ty*. Widziałem tam wielki wpływ Nietzschego na Bubera. Postawiłem sobie pytanie: Co ma ze sobą wspólnego człowiek naprzeciw mnie, artystyczna idea, drzewo i boskie Ty? I znalazłem odpowiedź: wszystko to przemawia do mnie, mówi do mnie w pewnym sensie „ty” i jednocześnie dodaje: „Realizuj mnie”. Owo „ty”, za pomocą którego zwracam się do istoty, jest, zdaniem Bubera, ale także zgodnie z „rzeczą samą” – wtórne. Pierwotne jest, że to lub Inny „mówi” do mnie Ty, tudzież ma mnie „na myśli”. Wielu współczesnych filozofów poszukiwało czegoś, co przerwie krąg samozwrotności i przekroczy świat czystych konstrukcji myślowych. Ale co musi się stać, żeby, jak to nazywa Bloch, miało miejsce doświadczenie podobne temu, którego doświadczył Paweł na drodze do Damaszku (*Damaskus-Erlebnis*)? Jesteśmy współcześnie przecież mniej lub bardziej ateistami lub solipsystami. Buber podjął jednak taką próbę, wychodząc od bycia zagadniętym (*Angesprochen-Sein*), przełamał dominację własnej subiektywności (Ja-Ono) i pokazał drogę wyzwolenia się od niej, łącząc bycie zagadniętym (*Angesprochen-sein*) z pojęciem głosu Boga. Buber nie był z początku przekonany Żydem, on się nim dopiero stał. Przypominał sobie opowieści, które słyszał, kiedy ze swoim dziadkiem odwiedzał chasydów. Stopniowo przekonywał się do swojego żydostwa, najpierw w politycznym, syjonistycznym znaczeniu. Później, kiedy prowadził wykłady w Jüdisches Lehrhaus we Frankfurcie, musiała nastąpić głębsza refleksja: jaką religijną treść może mieć dzisiaj, w świeckim społeczeństwie, żydowskość? Żydzi, którzy przychodzili do Lehrhausu, nie mieli często pojęcia o swojej religii. Chciał im zaproponować możliwą do indywidualnego wypełniania nowoczesną formę żydowskiej religijności. Kiedy czytałem Rivikę Horvitz, która pisała, że wykłady Bubera były zatytułowane „Religia jako obecność” (*Religion als Gegenwart*), pomyślałem sobie, aha, teraz zaczynam rozumieć.

JB To był bardzo interesujący wywód. Czy można Ojca nazwać egzystencjalnym chasydem?

GH Nie sędę.

JB Taka byłaby konsekwencja, ponieważ naucza Ojciec przecież uważności skierowanej na chwilę obecną, na to, co naprzeciw i na to, co obecne, odczute jako ciche przed-słowie Boga. Jeśli się to praktykuje, to nie jest już teoria, lecz *bios*, postawa życiowa.

GH Tak, to prawda, jeśli właśnie to zechce Pan zrozumieć pod pojęciem chasyda.

JB W swoim artykule *Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsame Erfahrungen gelten?* (in: *Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube*, hrsg. H. Eisenhofer-Halim, Frankfurt 2003, s. 251–269) (*Czy przeżycia obecności mogą mieć wartość jako ważne doświadczenia religijne?* [w:] *Wędrowanie między światami.*), podobnie w *Wege der Freiheit (Drogi wolności*, s. 131–138) bada Ojciec religijny wymiar obecności. Jak dziś postrzega Ojciec ważność przeżycia obecności w horyzoncie doświadczenia religijnego?

GH Pod pojęciem „przeżycia obecności” ukrywają się w tym kontekście, konkretne, udokumentowane literacko przeżycia. Są to przeżycia obecności jako takiej, nie ujętej religijnie. Są to przeżycia „świeckie”, które jednakże, wobec ich nadzwyczajnej doniosłości, są konotowane religijnie i tak też relacjonowane przez osoby, które ich doświadczyły. Fakt jest jednakże taki, że (prawie) nikt nie spotyka dziś anioła bądź też zmartwychwstałego Chrystusa. Wyłania się pytanie: Gdzie doświadczamy dzisiaj w świecie ogarniętym profanum bezpośrednio czegoś, co ma jakiś religijny sens? Odpowiedź brzmi: na tym obszarze.

JB Obecność jest spokrewniona z dwoma innymi fenomenami, które często w twórczości Ojca dochodzą do głosu, mianowicie czasowością i uważnością. Czy obecność nie jest raczej aczasowa lub ponadczasowa i ma raczej status „trwającego teraz”, *nunc stans*, mówiąc językiem Alberta Wielkiego?

GH Uwaga czy uważność, o której wiele rozmyślała na przykład Simone Weil, z pewnością jest blisko związana z fenomenem obecności. Co je łączy? To, by skoncentrować się, uwaga trwa w czasie. Uwaga spełnia się nie w okamgnieniu, lecz w kontinuum, w trwaniu, przecinając przychodzące i odchodzące fazy czasowe, wbrew upływowi i w ten

sposób powstaje intencjonalna obecność, która jest czymś innym niż każdorazowa terażniejszość, odmierzana czasem zegarowym. To jest sfera uwagi. Dwa przykłady mogą zobrazować ten stan rzeczy. Kiedy Pana słucham, nie zwracam uwagi na czas, który przemija, lecz próbuję to, co Pan po kolei wypowiada, powiązać w sens, ująć to i zachować. To, co powiedziane, połączyć i utrzymać jako jedną swoistą świadomą treść. Inny przykład: kiedy patrzę na obraz, mam najpierw niewyraźne wrażenie ogólne. Później zwracam się do poszczególnych części, tak jak są one rozplanowane i uporządkowane na powierzchni albo zgodnie z ich kolorystycznym zróżnicowaniem. W ten sposób jestem tym trwale zajęty, by kierować uwagę z jednego miejsca w drugie, po to by rozróżnić i łączyć. To, czego właściwie chcę, to to, by w mojej duszy powstało całościowe wrażenie, które staje się stanem, obecnością. To jest obecność formy, która tworzy się i „pow-staje”, przecinając przebieg terażniejszości punktowych i wrażeń, które ją wypełniają. Jej wyniesienie ponad czas może być słabym analogonem „zatrzymania się” typowego dla „*nunc stans*”.

JB W analizach fenomenu czasowości ukazane są dwie ważne własności czasowości: to jest z jednej strony czas jako zadanie i z drugiej czas jako termin. Czy z tej perspektywy obecność w rozumieniu Ojca nie ciąży zbyt ku medytacji? Jak wiąże się ona z ludzkim działaniem?

GH Tak, to prawda, moja fascynacja obecnością ciąży ku medytacji.

JB Inne pytanie: Czy obecność posiada komponenty normatywne? Myślę teraz o wierszu Rilkego *Starożytny tors Apollina*. Tam odnajdujemy doświadczenie obecności, które opisał Rilke i z którego dobywa się apel, przez niego usłyszany: „Musisz zmienić swoje życie”.

GH Tak, chyba tak to działa.

JB To, co Ojciec fenomenologicznie opisał jako zatrzymywanie się w kontekście doświadczenia obecności, pojawia się na końcu długiej drogi. Długa droga jest konieczna, aby dotrzeć do oczywistości tego, co obecne, w sposób aktywny, dynamiczny. Nie było to dla mnie tak oczywiste (*präsent*). Do tej pory ujmowałem to w sposób statyczny, typowy dla świadomości. Stan zatrzymania się w ewidencji można również rozumieć jako pewne doświadczenie, które wysyła nas w długą

drogę, aż dotrzemy do następującego po nim zatrzymania. To jest też, jak sądzę, intencja Bubera, kiedy objawienie obecności rozumie jako powołanie (*Berufung*) i misję (*Sendung*), i wyróżnia trzy aspekty obecności: 1) „nie-bycie-dłużej-oddzielonym”, opisuje je Ojciec jako przezwycięzenie subiektywności, 2) doświadczenie sensu i 3) wezwanie do potwierdzenia tego sensu w życiu człowieka przez jego działanie. Kiedy pytałem Ojca o a-czasowy aspekt czasowości, myślałem również o innej fascynacji, która wzięła się u Ojca dzięki francuskiemu teologowi Henri de Lubac. Chodzi mi o specyficzną dla chrześcijańskiej wiary dziejowość, w której trwa, dla wierzącego, identyczny rdzeń pomimo przemian w czasie. Czy dziejowość religii jest raczej paradoksem czy znakiem jej żywotności?

GH Heidegger napisał kiedyś, że „*Die Verwandlungen sind die Bürgerschaft für das Bleiben im Selben*” („Przeobrażenia są rękojmią pozostawania tym samym”, [w:] *Was ist das- Die Philosophie?* Pfullingen 1966, s. 18). Tak też Ojciec de Lubac dawał wielokrotnie wyraz przekonaniu, że to, co istotowo chrześcijańskie, w całkiem różnych kontekstach i nastawieniach autora pozostaje tożsame. Wskazywał on np. na Orygenes i Pascala, dwóch myślicieli, którzy żyli w dwóch zupełnie innych epokach i myśleli w zupełnie innych horyzontach filozoficznych, pomimo to reprezentowali te same przekonania chrześcijańskie lub też, bliżej nas, na dwóch tak różnych myślicieli chrześcijańskich jak Pierre Teilhard de Chardin i Gabriel Marcel (którzy zresztą byli z nim zaprzyjaźnieni). Ten paradoks zawsze fascynował de Lubaca. Widział w tym znak nadnaturalnego pochodzenia chrześcijaństwa. A zatem, nie da się związać tego, co chrześcijańskie z jakimś tylko jednym rodzajem filozoficznej lub teologicznej szkoły. Mówię to wbrew tym ludziom, którzy wtedy uważali, że kto chce być katolikiem (jako intelektualista), musi być tomistą, gdyż sądzili, że system skryształizowanego w XVI wieku tomizmu jest jakoby tożsamy z wieczną prawdą. Intuicja de Lubaca mówi natomiast: w historii wiary jest coś wiecznego. Można to odnaleźć tylko, jeśli się studiuje największych myślicieli w ich każdorazowej różnorodności i zgodności. Ta teza przekonała mnie. Z tego miejsca możemy wrócić do poprzedniego tematu, a mianowicie do wczesnochrześcijańskiego oczekiwania na bliskie nadejście Chrystusa. Można postawić sobie pytanie, czy owo oczekiwanie na nadejście było centralne dla wczesnego chrześcijaństwa, jak to się podaje. Jak zostało przepracowane doświadczenie, że On nie nadchodzi? Czyż nie musiałby to być szok? Jednak nie ma żadnych

świadczeń mówiących o takim szoku. Jest raczej ciągłość. Odejście od idei oczekiwania na bliskie nadejście nie zaszkodziło chrześcijaństwu. Wszystko, co ludzkie, jest historyczne i wszystko, co duchowe nie mniej, lecz tym bardziej. Gdyż to, co duchowe, trwa w relacji do tego, co wieczne. Boska wieczność jest czymś zupełnie innym niż pozostawanie tym samym w czasie. Jest wciąż nowym źródłem. Tego nauczyłem się u de Lubaca, nawet jeśli wtedy (w latach 1972–1977), kiedy miałem z nim bardzo dobre osobiste relacje, czytałem niestety bardzo niewiele jego dzieł. Wówczas studiowałem przede wszystkim Karla Rahnera. Dopiero później, kiedy widywaliśmy się rzadko i również potem, po jego śmierci (1991), zacząłem go intensywniej czytać.

JB W historycznym wymiarze chrześcijaństwa tkwi, jak sądzę, dialogiczne lub wręcz trynitarnie pojmowanie Boga. Bóg ukazuje się w dialogu. Belgijski teolog Adolphe Gesché mówił o narracyjnej tożsamości Jezusa. Narracyjność oznacza tutaj, że Jezus stawia wciąż od nowa pytanie swoim apostołom: Za kogo mnie uważacie? To pytanie ma oczywiście bardzo silny majeutyczny charakter, gdyż uczeń powinien sam dojść do tego, kim jest Jezus. Zabrania się zatem dawać gotową teorię dotyczącą jego Boskości lub jego poglądu na świat. To raczej rdzeń wyznania wiary pozostaje nienaruszony. Ale musi być on, za każdym razem na nowo odnaleziony i przyjęty przez apostołów i kolejnych uczniów, którzy przychodzą i odchodzą. To są te dialogiczno-historyczne komponenty.

GH To jest dobrze spostrzeżone, choć ja osobiście jestem podejrzliwy wobec tak abstrakcyjnych słów jak tożsamość lub tym bardziej narracyjna tożsamość. Gdyż tożsamość w znaczeniu społeczno-psychologicznym stała takim *passe-partout*, że wolę unikać tego wyrażenia. Najwyraźniej muszą zawsze powstawać nowe mody i trendy, które przebijają się w swojej krótkotrwałości. Nie ma już prawie miejsca na zwykłą obecność. W związku z ostatnią kampanią wyborczą przed wyborami parlamentarnymi odbył się w telewizji program. Prowadząca talk show stawiała pięciu przedstawicielom głównych partii pytanie, na które musieli odpowiedzieć w przeciągu 3 minut, zaraz potem następne i następne. I za chwilę kolejne pytanie. Nie było czasu na choćby krótką chwilę, żeby to pytanie przemyśleć, ani dla polityków, ani tym bardziej dla widzów. Tylko *show* i *event*. Taki program nie może mieć chyba wkładu w proces kształtowania poglądów.

JB To jest ciekawa diagnoza: aktywizm jako ucieczka przed obecnością. U Kierkegarda zostały, jak wiadomo, opisane dwa rodzaje takiej ucieczki. Ucieczka w przyszłość, czyli utopia, która już nie może zostać urzeczywistniona w teraźniejszości, właśnie dlatego, że od niej ucieka. I druga ucieczka w przeszłość, ale nie po to, by żyć przeszłością w teraźniejszości, lecz po to, by się za pomocą przeszłości odseparować od teraźniejszości i przyszłości. U Ojca pojawia się trzeci rodzaj ucieczki, ucieczka w aktywizm: coraz to nowe wrażenia, coraz to nowe informacje. Odpowiada ona Pascalowskiej ucieczce w rozrywkę.

GH Również do tego potrzebne jest dużo czasu i energii. Czy jest to ucieczka, nie wiem. Ale w rzeczy samej nie uzyskujemy spokoju w tym minimalnym stopniu, który jest potrzebny, żeby zrozumieć czyjąś wypowiedź. Żyje się raczej od jednego połowicznego wrażenia do następnego, tak że teraźniejszość zostaje pozbawiona obecności, że to tak paradoksalnie wyrażę. To, co odgrywiają przed nami twórcy *mass mediów*, jest dla mnie coraz to bardziej nie do zniesienia. Staram się trzymać do świata mediów tak daleko, jak to tylko jest możliwe. Jakże inaczej doświadcza siebie człowiek np. w kontakcie z naturą! Nareszcie czuje się znowu człowiekiem.

JB Szanowny Ojcie Profesorze, doświadczył Ojciec wielokrotnie zmian na Tronie Piotrowym. Czy obecny Ojciec Święty Franciszek jest Ojcu szczególnie bliski?

GH W mojej młodości byłem tak bardzo związany z papieżem Piusem XII, że nie mogłem sobie wyobrazić żadnego innego. Od tamtego czasu było kilka zmian, nie tylko jeśli chodzi o osoby, lecz również styl prowadzenia urzędu. Papież Franciszek jest mi o tyle bliski, o ile jest członkiem mojego zakonu, jak również cieszą mnie sygnały, które do tej pory wysłał. Nie znam go jednak osobiście w odróżnieniu od politycznie wielkiego Jana Pawła II, którego miałem okazję dwukrotnie spotkać i przede wszystkim w odróżnieniu od Benedykta XVI, którego trochę znałem z czasów, gdy był profesorem, a potem kardynałem. Papież Franciszek poruszył już istotnie swój urząd. Mam nadzieję, że zachowa swój kurs i znajdzie szczerych sojuszników. Kościół katolicki potrzebuje nowych impulsów, nie w liberalnym sensie, jak to nam wtłacza do głowy prasa, lecz od Ducha Świętego. Franciszek może nam dostarczyć takich impulsów i nie tylko z racji swojej ignacjańskiej formacji duchowej.

JB Jeszcze ostatnie pytanie: Jak postrzega Ojciec relację między filozofią i teologią?

GH Filozofia, która ostatecznie nie kieruje się w stronę Absolutu, nie jest moim zdaniem filozofią. Nie musi od razu mówić o Bogu, ale musi dążyć do czegoś absolutnego, zobowiązującego, w końcu do czegoś niosącego sens, w przeciwnym razie mija się ze swoim zadaniem. Historyczna wiedza i analizy formalne są niezbędne, pozostają jednak na powierzchni. Podobnie jak Arystoteles uważam, że filozofia bez pytania o możliwą teologię traci swój punkt ciężkości. W tym leży ostatecznie różnica między filozofią a naukami szczegółowymi. Do czego potrzebna jest właściwie filozofia? Istnieją niezliczone nauki, które wykonują bardzo poważaną pracę. Tylko wtedy, gdy pojawiają się pytania, które nie mogą być przedmiotem żadnej nauki szczegółowej, konieczna jest filozofia. – Inna konieczność filozofowania wyłania się dla myślącego człowieka ze strony religii. Religia jako taka istnieje, bez refleksji i głębszych rozmyślań. To jest ta prosta wiara prostych ludzi, galilejskich rybaków, którzy uwierzyli w Jezusa. Wiara jest darem Boga, który nie potrzebuje filozofii. Ale kiedy wiara staje się teologią i przez to przyjmuje formę zreflektowaną, tym samym wkracza automatycznie w kontakt i konflikt z filozofią. Jest istotowo ważne dla teologii, żeby ten stosunek, który jest jej immanentny, podjęła w sposób pozytywny i zrozumiała, że element filozoficzny należy do samej teologii. Wystarczy spojrzeć na Stary Testament, do którego należą nie tylko prawo i prorocy, lecz również księgi mądrości. W Nowym Testamencie jest wiele fragmentów zawierających niewymuszoną recepcję stoickiej myśli u św. Pawła. Jest to w sposób oczywisty kontynuowane u wczesnochrześcijańskich pisarzy i Ojców Kościoła, przede wszystkim w twórczej recepcji neoplatonizmu. Jeśli chcieli oni poważnie potraktować chrześcijaństwo, musieli zrobić to jako myślący ludzie swojej kultury. Były i są wciąż podejmowane przez teologów próby definiowanie teologii przez odcięcie się od „greckiej” mądrości. Pomimo to: O ile teolog rozmyśla, o tyle też rozmyśla za pomocą filozoficznych metod i pojęć, inaczej się nie da.

Przełożyła: ALINA KRUSZEWICZ-KOWALEWSKA
Korekta: JAROMIR BREJDAK

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

CZŁOWIEK I MYŚL – REFLEKSYJNE WSPOMNIENIE O PROFESORZE ZBIGNIEWIE ZWINOGRODZKIM

Jesienią 2014 roku mija rok od śmierci filozofa, matematyka, logika i cybernetyka Zbigniewa Zwinogrodzkiego. Postać Profesora zaznaczyła się wyraziście w krakowskim krajobrazie intelektualnym ostatnich dekad. Uderza przede wszystkim interdyscyplinarność jego zainteresowań i aktywności badawczej. Przypomnijmy pewne momenty z życia, nie pretendując do przedstawiania pełnego życiorysu. Może zaskakiwać, iż Zwinogrodzki był absolwentem Akademii Wychowania Fizycznego i był na najlepszej drodze do zostania reprezentantem Polski w gimnastyce przyrządowej. Kontrastuje to dramatycznie z niesprawnościami ostatnich lat życia spowodowanymi bezwzględną chorobą Parkinsona. Pamiętam rozmowę sprzed wielu lat w mieszkaniu Profesora, w trakcie której skarżył się na dolegliwości uniemożliwiające mu, jako wykładowcy, pisanie na tablicy. To były początki ostatniej fazy życia naznaczonej nieuleczalną chorobą.

Wróćmy jednak do fazy początkowej, akademickiej. Zbigniew Zwinogrodzki nie został wyczynowym sportowcem, gimnastykiem. Coś czy ktoś z kręgu środowiska polskich filozofów takich, jak Roman Ingarden, Izydora Dąmbska czy Tadeusz Czeżowski sprawiło, że młody sportsmen zainteresował się filozofią i logiką. Logika formalna doprowadziła go do matematyki, którą studiował i ukończył na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dalsze losy wiodły przez różne, odległe od siebie ośrodki akademickie i badawcze: Warszawę, Kraków czy Nowosybirsk. Doktoryzował się w Krakowie z problematyki dotyczącej teorii typów w wersji Leona Chwistka (promotorem był prof. Kazimierz Pasenkiewicz). W stolicy Syberii, na tamtejszym uniwersytecie, gdzie delegowany był przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN (a personalnie przez instytucjonalną „głowę” ówczesnej polskiej filozofii – Adama Schaffa) spędził dr Zwinogrodzki parę lat. Owocowało one utrzymywanymi przez długie lata kontaktami i współpracą naukową, m.in. z wybitnym rosyjskim matematykiem i logikiem Borysem A. Trachtenbrotom. Od tego czasu datuje się swoista pasja Zwinogrodzkiego do logicznych i matematycznych podstaw informatyki. Dydaktycznym tego wyrazem było prowadzenie wykładu z „Elementów cybernetyki” dla studiujących filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Nieco później pojawił się Zwinogrodzki w Instytucie Psychologii UJ z wykładami o sztucznej inteligencji. W tym sytuacyjnym kontekście autor niniejszej noty, wtedy student psychologii, napisał pod jego opieką naukową pracę magisterską dotyczącą modelowania procesów myślowych na maszynach cyfrowych (komputerach).

Habilitacja Zbigniewa Zwinogrodzkiego miała miejsce w Instytucie Automatyki AGH, gdzie był on od pewnego czasu pracownikiem Zakładu Informatyki Stosowanej.

Dotyczyła ona automatyzacji w sensie heurystycznym – myślenia przez analogię. Punktem wyjścia było studium Izydory Dąbskiej poświęcone analogii. Program badawczy następnych lat owładnięty był ideami, które dziś nazwalibyśmy kognitywistycznymi. Cechowała go silna intencja wiązania inspiracji filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy fenomenologicznej, z różnymi dziedzinami szczegółowymi. W rezultacie takiego nastawienia poznawczego profesor Zwinogrodzki funkcjonował w otoczeniu biocybernetycznym jako pracownik naukowy Akademii Górniczo-Hutniczej. Podtrzymywał jednak ściśle kontakty z macierzystą filozofią i logiką uniwersytecką. Pamiętam jego wypowiedź na seminarium prof. Dąbskiej stwierdzające, że „nie chce żyć z filozofii”. Filozofię traktował jako swobodne źródło inspiracji.

Lubił dyskusję, krytycznie odnosił się do monologicznego stylu uprawiania nauki. Pojawiał się w różnych miejscach, gdzie można było liczyć na ciekawą i zapładniającą intelektualnie wymianę myśli.

Ostatnie lata wiązały się ograniczeniami i uciążliwościami chorobowymi. Jednak zostało po Zbigniewie Zwinogrodzkim pewne dziedzictwo intelektualne i moralne, które można określić mianem bezkompromisowości w myśleniu i dyskusowaniu zagadnień podstawowych w naukach szczegółowych (zwłaszcza informacyjnych) i filozofii. Nowątpliwie miał coś z Sokratesa.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ
(Kraków)

ZŁO I ZAGŁADA. SZCZECIŃSKIE DNI KULTURY ŻYDOWSKIEJ

Adlojada. Biografie i świadectwo, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wołska, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2014, s.153.

Starannie pod względem graficznym opracowany tom zawiera wybrane materiały z drugich Dni Kultury Żydowskiej, które odbyły się w Szczecinie 12–16 marca 2013. (W tym roku, w dniach 18–21 marca, miały miejsce w Szczecinie kolejne, trzecie Dni Kultury Żydowskiej pod hasłem „Ekonomia i kultura”).

Zasadą szczecińskich Dni Kultury Żydowskiej jest wielość i różnorodność. Odbywają się wykłady specjalistów z różnych dziedzin, dyskusje panelowe, spotkania, promocje książek, wystawy i koncerty. Służy to, oczywiście, także różnym celom: gromadzeniu i porządkowaniu wiedzy, jej popularyzacji, edukacji młodzieży, pobudzeniu wrażliwości i wyobraźni, skłanianiu do refleksji.

Materiały z drugich Dni, skupione wokół tematyki Holokaustu, tworzą trzy działy: filozofia, literatura, sztuka. Tytuł „Biografie i świadectwo” wskazuje, że dotyczą przede wszystkim losów konkretnych ludzi, zapisanych w dziennikach, kronikach, przedstawianych w literaturze i sztuce, dokumentowanych dzięki fotografiom i reprodukcjom.

Dział „Filozofia” jest najkrótszy, zawiera tylko trzy niedługie teksty, waga ich jednak jest niezwykła. Jeden z nich, autorstwa Cezarego Korca pt. *Wokół Pięciu Ksiąg Tory Pawła Śpiewaka. Refleksja nad recepcją żydowskiej tradycji interpretacyjnej*, odnosi się do niedawno wydanej książki Pawła Śpiewaka, profesora socjologii i jednocześnie

myśliciela osadzonego głęboko w tradycji judaistycznej, autora drukowanych regularnie w „Tygodniku Powszechnym” komentarzy do Tory. Biblijne komentarze z pozoru wydają się niezwiązane z dominującą podczas Dni Kultury Żydowskiej tematyką Zagłady. Tora jest tu jednak koniecznym punktem odniesienia. W tradycji religijnej od zawsze zawarte są pytania i odpowiedzi dotyczące sensu życia i śmierci, obecności zła, relacji człowieka i Boga. Te stare pytania nabierają nowej i niezwyklej wagi w kontekście Holokaustu.

Te same pytania podejmuje także filozofia. W sposób krystalicznie czysty i prosty, dotykając najważniejszych punktów problemu poruszają ten temat, temat zła, dwaj profesorowie Uniwersytetu Szczecińskiego: Ireneusz Ziemiński (*Zło a życie wieczne. Czy zbawienie usprawiedliwia cierpienie w życiu doczesnym?*) oraz Jaromir Brejdek (*Sens pomimo zła. Tragiczna apoteoza życia według Viktora Frankla*).

Ziemiński przywołuje stary problem: jak pogodzić dobroć i wszechmoc Boga z obecnością zła. Z tym łączy się drugie pytanie: czy można zło usprawiedliwić, w sensie zadośćuczynienia, rekompensaty. Takim zadośćuczynieniem mogłoby być zbawienie, którego dostąpią cierpiący za życia ludzie. Wtedy, pisze Ziemiński, „moglibyśmy ‘rozzgrzeszyć’ Boga za to, że dopuścił zło w życiu doczesnym” (s.14). Powinny być przy tym jeszcze spełnione warunki zachowania tożsamości osoby, trwałości jej pamięci i sprawiedliwości przy rekompensacie krzywd.

Rozważając te pytania filozof odwołuje się do świadectw pisarzy, którzy w formie literackiej przekazują doświadczenia, wrażliwość i uczucia świadków Holokaustu. Bohaterowie Saula Bellowa lub Isaaca Singera oraz sami ci autorzy albo nie potrafili uwierzyć w życie przyszłe, albo w to, że zło może zostać zapomniane czy w jakikolwiek sposób zrekompensowane: „Zło raz doznane nie przestaje istnieć tylko dlatego, że obecnie doznajemy szczęścia” (s. 15). Pamięć o doznanym złu i cierpieniu raz na zawsze uniemożliwia pełne szczęście. Zapomnienie o cierpieniu, całkowite wymazanie go z pamięci, oznaczałoby jednak, że osoba traci coś ze swojej tożsamości, bo traci swoją przeszłość. Nie jest więc dokładnie tą samą osobą i jej obecne szczęście nie może być uznane za zadośćuczynienie. Bóg, jeśli by nawet mógł zniszczyć przeszłe zło, to tylko razem z przeszłością, pamięcią i w rezultacie także z tożsamością ofiar zła.

Tak czy inaczej, zło i cierpienie okazują się niemożliwe do wymazania czy zadośćuczynienia.

Zło, o którym tu mowa, nie może już być określane jako brak dobra, brak, który można by kiedyś, może w życiu przyszłym, uzupełnić. Zło jawi się tu jako „pozytywne” istniejące. „Znaczy to, że żadne zło, które kiedykolwiek zaistniało, nie może zostać odkupione – z chwilą jego zaistnienia staje się wieczne nieusuwalne” (s. 16).

Lepiej więc umrzeć, a jeszcze lepiej wcale się nie urodzić. Ta myśl pojawia się w opowiadaniu Kornela Filipowicza, a jak zauważa Ziemiński, nieobca była też starożytnym Grekom. „Aporia zła i zbawienia jest nieprzezwycięzalna.” – pisze (s. 16). W takim świecie nawet Bóg nie mógłby być szczęśliwy, bo współcierpi ze swoimi stworzeniami, a może nawet czuje się winny. „Może zatem nawet Bóg nie jest w stanie zaradzić złu?” (s. 17).

Odpowiedzią na to w pewnym stopniu staje się tekst Jaromira Brejdeka. Jest to odpowiedź, która niczego nie wyjaśnia, nie tłumaczy zła, ani nie usprawiedliwia. Nie głosi też niczego, co dawałoby się ująć w jakąś ogólną zasadę. Pokazuje tylko konkretny przykład tego, jak radzić sobie w niemożliwej sytuacji. Ten przykład to postać i dzieło Viktora Frankla, austriackiego lekarza, psychologa i filozofa, który sam przeżył

obóz i stracił bliskich w Holokauście. „Co zrobić w sytuacji, w której nic już zrobić nie można?” (s. 21) – pyta Brejdak. Można tylko przeżywać swoje życie. Sposób, w jaki się to robi, sposób doświadczania tego, co się dzieje, staje się tu ostatecznym oparciem, ratunkiem w sytuacji bezsilności i skończoności. Streszcza się ten sposób w słowie „pomimo”: pomimo wszystko odnajduje się jakiś punkt oparcia, jakąś drogę. Brejdak nazywa to heroiczną mistyką.

Choć drogą tą podążało, każdy na swój sposób, wielu ludzi (do tej gromadki, bardzo różnej, Brejdak się tu odwołuje: sam Frankl, ale też Kierkegaard, Nietzsche, Simone Weil, Albert Camus, wreszcie Martin Luther King i pośrednio Jaspers), to jednak pozostaje ona czymś z istoty indywidualnym i własnym. Zawsze drogę odnajduje dla siebie konkretna egzystencja ludzka, niepowtarzalna i jedyna.

Etapy tej drogi, które Brejdak wymienia, analogiczne są do stadiów życia wyróżnionych przez Kierkegarda (estetyczne, etyczne i religijne). Etap pierwszy to całkowite utożsamianie się z niszczącym cierpieniem; drugi to samotranscendencja, czyli etap, na którym człowiek staje się zdolny do wyboru: wybiera, jak ustosunkuje się do tego, co mu się przydarza i jaki nada temu sens (w ten sposób staje się wolny); wreszcie etap trzeci, kiedy człowiek potrafi wpisać sens odkryty w swoim życiu w szerszy kontekst (s. 23). Tak buduje się tożsamość osoby, która w ten sposób odnajduje siebie samą: swoją niepowtarzalność, wolność, wartość, źródło swojej siły i sensu.

Rządzi tym poszukiwaniem dialektyka: „[...] dar odnalezienia sensu okupiony jest stratą i cierpieniem, wobec których człowiek może, ale nie musi kapitulować, gdyż cierpienie to ma szansę zostać przekroczone za sprawą relacji i indywidualnej próby odnalezienia siebie względem doświadczenia cierpienia” (s. 27), pisze Brejdak.

Można by zauważyć, że dialektyczny ruch odnajdywania swojej godności i wolności wbrew cierpieniu, które jawi się jako nieprzewycięzalne, rozgrywa się między biegunami akceptacji i niezgody. Jest to akceptacja swojego losu czy przeznaczenia, na wzór Camusowego Syzyfa, a równocześnie niezgoda na całkowite zamknięcie, uwięzienie w sytuacji cierpienia, niezgoda, która skłania do wykraczania poza siebie, szukania czegoś, co byłoby „pomimo”. Sensu, na którym wsparłaby się – mimo wszystko – nadzieja czy miłość.

Sens jest kluczowym pojęciem psychoanalizy stworzonej i praktykowanej przez Frankla, nazwanej przez niego logoterapią. Jest tym, o co pyta człowiek, który cierpi i tym, co ostatecznie trzyma ludzi przy życiu, chroni przed rozpaczą, samobójstwem. Sens nie jest tu wypowiedany, ale przeżywany, to jest doświadczenie zawsze własne, nawet jeżeli ma się przed oczami wielkie wzory: Hioba, Syzyfa, Jezusa.

Specyfiką tej drogi odnajdywania sensu jest to, że nie zaczyna się ona „od góry”, od Boga. Nie jest teodyceą, próbą usprawiedliwienia Boga, albo może obwinienia Go, lecz – mówiąc słowami Frankla – patodyceą czy antropodyceą, stawianiem pytań o cierpienie, które przydarza się ludziom, które ludzie jedni drugim zadają. Zaczyna więc „od dołu”, od konkretnych ludzkich spraw i ludzkich historii, takich, jakim poświęcone są następne części omawianej książki.

„Słowo ‘pomimo’ – pisze dalej Brejdak (s. 25) – zastępuje wszystkie dowody na istnienie Boga, stawiając człowieka przed najtrudniejszą z prób – osamotnienia, bólu i cierpienia. Czy mimo takiej próby stać nas na to, żeby nie urągać Bogu?” Sprostanie tej próbie staje się „rodzajem teologii negatywnej; jest też największą apoteozą życia, życiem świętym, mówiącym życiu ‘amen’ nawet w najbardziej beznadziejnej sytuacji” (s. 25). Bóg, który tu może być odnaleziony, jest przede wszystkim Bogiem żywym,

Boskim Ty. Nie jest tak ważne, czy jest to Bóg jakiejś określonej religii, ważne, że staje się dla człowieka źródłem siły w sytuacji bezsilności, wsparciem trudnej nadziei i trudnej miłości.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA
(Kraków)

PROBLEM ZŁA W FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Peter van Inwagen, *Problem zła. Wykłady im. Gifforda wygłoszone na Uniwersytecie St. Andrews w 2003 r.*, przełożył i wstępem opatrzył Ryszard Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, ss. 255

WSTĘP

Peter van Inwagen, autor recenzowanego dzieła, należy do grona znanych współczesnych filozofów amerykańskich. Książka jest zbiorem wykładów, jakie wygłosił on gościnnie na uniwersytecie St. Andrews w Szkocji, wydanych w 2006 r. przez Oxford University Press. Jego zainteresowania związane są z klasycznymi działami filozofii, z metafizyką, epistemologią, a także filozofią religii i teologią filozoficzną. Jest kontynuatorem tradycji analitycznej w filozofii amerykańskiej oraz gorącym zwolennikiem i obrońcą teizmu. Jego teizm nie jest jednak podobny do klasycznego teizmu wielkich filozofów chrześcijańskich, takich jak: Augustyn, Anzelm, czy Tomasz z Akwinu. Stanowisko van Inwagena zbliżone jest do teizmu otwartego, którego przedstawicielami są obecnie filozofowie anglosascy, tacy jak Richard Swinburne, William Hasker czy Marilyn McCord Adams. Ten rodzaj teizmu reprezentują również teologowie protestancy, jak Clark Pinnock i Gregory Boyd. Warto dodać, że van Inwagen jest autorem wielu książek wydanych w prestiżowych wydawnictwach uniwersyteckich w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, wśród nich znajdują się pozycje, które można zaliczyć do apologetyki chrześcijańskiej.

Omawiana książka składa się z 8 wykładów powiązanych tematycznie, z obszernego *Wstępu* pióra tłumacza Ryszarda Mordarskiego, szczegółowego spisu treści, który można potraktować jako streszczenie każdego z wykładów, a także załączników w postaci listy dzieł cytowanych oraz wspólnego indeksu rzeczowego i osobowego. Kolejne wykłady noszą następujące tytuły: *Problem zła i argument ze zła*, *Idea Boga*, *Filozoficzna porażka*, *Globalny argument ze zła*, *Globalny argument ze zła c.d.*, *Lokalny argument ze zła*, *Cierpienie zwierząt*, *Skrytość Boga*. Praca van Inwagena jest bardzo skondensowana treściowo, prezentowanych, dyskutowanych i ocenianych jest mnóstwo różnych argumentów, a precyzji i ścisłości towarzyszy zawilgość stylu i używanie analitycznego żargonu filozoficznego.

Tematem przewodnim wykładów jest tzw. problem zła, który zdaniem autora dla filozofów jest o tyle ważny, że jest związany z oceną tzw. argumentu ze zła, będącego orężem ateistów i zmartwieniem teistów, gdyż rzuca on cień na wiarę w Boga. Van Inwagen nie pyta dlaczego zło, w tym raczej opiera się na odpowiedziach dotychczas udzielanych przez filozofów i teologów, lecz jak pogodzić obecność zła w świecie z tezą, że Bóg istnieje. Autor rezygnuje z definicji pojęcia „problem zła”, uważając, że

byłaby ona w każdym przypadku nieadekwatna, podobnie jak zdarza się to w próbach określania poprzez definicję innych doniosłych problemów filozoficznych, takich jak: „problem powszechników”, „problem wolnej woli” i „problem umysł-ciało”, które nie mają „jasnego i definitywnego znaczenia” (s. 37, przypis 5).

Problem zła jest w zasadzie klasą powiązanych ze sobą problemów, posiadających wspólny rdzeń. Van Inwagen wyróżnia w pierwszej kolejności (1) praktyczne i (2) teoretyczne problemy zła. Praktyczne to te, wobec których stoją teiści, a które dotyczą „ich przekonań, odniesień i działań skierowanych wobec Boga” (s. 38), będące konsekwencją tłumaczenia zła, które spotyka się w życiu w postaci konkretnego zła. Należą do tej grupy (1a) problemy osobiste, gdy kogoś bezpośrednio dotyka zło, lub kogoś dla niego bliskiego, lub dowiadyuje się on o złu, które ani jego, ani jego bliskich nie dotyka, ale rodzi ludzkie współczucie, często z powodu rozmiarów lub przypadkowości zła, jak np. w przypadku katastrofy komunikacyjnej lub kataklizmu. Drugą grupę stanowią (1b) problemy pastoralne, które ujawniają się, gdy ktoś staje się odpowiedzialny za dobro duchowe drugiego człowieka, którego dotknęło zło osobiste. Z kolei problemy teoretyczne rozpadają się na podklasy problemów: (2a) apologetycznych i (2b) doktrynalnych. Te drugie wynikają z faktu, że każdy teista identyfikuje się z jakąś teologią, która nie tylko obejmuje twierdzenia o przymiotach (doskonałościach) Boga, ale musi się zmierzyć z obecnością zła w świecie i go wyjaśnić. Jako odpowiedź na ten rodzaj problemów powstały teodyce, będące próbami usprawiedliwienia Boga w świetle obecności zła, które nie są jednak ani jedynym, ani tym bardziej koniecznym sposobem wykazania np. sprawiedliwości Boga, pomimo faktu doświadczania zła w świecie. Apologetyczny problem zła, który szczególnie interesuje van Inwagena, polega na potrzebie udzielenia odpowiedzi na atak przeciwników teizmu, na skutek obecności i faktu zła bądź w przypadku, gdy wychodzi on od samych teistów, zazwyczaj zakłopotanych pytaniem „czy wszechmocny i kochający Stwórca mógłby dopuścić istnienie zła” (s. 40).

1. APOLOGETYCZNY PROBLEM ZŁA

Apologetyczne podejście do problemu zła przejawia się w konstruowaniu tzw. obrony, a nie w budowie teodycei. Obrona jest „opowieścią, wedle której zarówno zło, jak i Bóg istnieją” (s. 41). Zarówno obrona, jak i teodycea nie muszą się różnić co do swej treści. Różnica pomiędzy nimi jest raczej kwestią celów; mianowicie konstruktor teodycei prezentuje ją jako prawdę o naturze rzeczy, a apologeta konstruuje obronę jako opowieść, która może, lecz nie musi być prawdziwa, ale powinna być przekonująca. Obrona nie przypomina ani dowodów naukowych, które mają charakter apodyktyczny, ani też argumentacji za określoną tezą naukową, która może być probabilistyczna. Przypomina ona raczej sytuację obrony sądowej, w których obrońca oskarżonego pełni rolę analogiczną do apologety. Obrońca zna rzeczywistą prawdę dowodową, ale dbając należycie o dobro swojego klienta zmierza do przedstawienia wiarygodnej opowieści, która nawet jeśli jest fałszywa, to oskarżyciel nie jest w stanie jej odeprzeć. Ciężar dowodu spoczywa w tym przypadku na oskarżycielu, który powołując się na obecność zła w świecie, dąży do wykazania, że Bóg nie istnieje.

W apologetycznej obronie tezy „zło istnieje i Bóg istnieje” rolę obrońcy pełni teista, rolę oskarżyciela ateista, a rolę słuchaczy na sali sądowej pełnią tzw. bezstronni agnostycy. Bezstronność agnostyka polega na tym, że jest on agnostykiem w stosunku do przedmiotu (tematu) debaty, a ponadto ma on nieograniczenie wolny czas, ponad-

ludzka cierpliwość, wysoką inteligencję, wysoki stopień logicznej i filozoficznej bystrości oraz intelektualną uczciwość (s. 96). Agnostyk to człowiek, który powstrzymuje się od twierdzenia na temat tego, czy Bóg istnieje. Większość ludzi uważających się za agnostyków posiada jednak przekonania na temat istnienia Boga. Sądzą oni na ogół, że jest mało prawdopodobne, że Bóg istnieje. Van Inwagen określa tych ostatnich mianem „upartych agnostyków”. Idealni agnostycy nie są jednak zwyczajnymi agnostykami, ale raczej neutralnymi agnostykami. Debata, jaką proponuje van Inwagen, nie jest takim rodzajem debaty czy sporu filozoficznego, w którym strony próbują przekonać oponenta do głoszonej przez siebie tezy, lecz raczej próbują przekonać do swoich racji śledzących debatę agnostyków. Wykorzystywane są przy tym wszystkie argumenty natury filozoficznej, o ile tylko zostaną ocenione jako skuteczne.

Strategia obrony, jaką wybiera autor recenzowanego dzieła, zmierza do przedstawienia rozważania, że argument ze zła nie ma mocy przekonania idealnego (neutralnego) agnostyka do ateizmu, a jednocześnie nie jest on także w stanie przekonać neutralnego agnostyka do zajęcia stanowiska upartego agnostycyzmu (s. 105). Jeśli zwolennik argumentu ze zła nie jest w stanie przekonać idealnego agnostyka do ateizmu, mając przy tym do dyspozycji nieskończoną ilość czasu, to argument ten należy uznać za nieudany. Jądrzem strategii jest ukazanie, w jaki sposób teista może zablokować każdą podjętą przez ateistę próbę przekonania agnostyków do ateizmu (s. 108). Opowieści apologetycznych jest przynajmniej tyle, ile wersji argumentu ze zła.

2. FORMY ARGUMENTU ZE ZŁA

Argument ze zła w swojej słabszej logicznej formie brzmi „istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem Boga”, mocniejszej tzw. ewidencjalnej „istnienie zła jest racją nieistnienia Boga”, bądź probabilistycznej „każdy kto jest świadomy istnienia zła, powinien przypisywać małe prawdopodobieństwo istnieniu Boga”. Wyżej wymienione odmiany nie wyczerpują oczywiście wszystkich form tego argumentu. Bardziej istotne jest rozróżnienie pomiędzy argumentami ze zła ze względu na ich zasięg, a nie stopień asercji konkluzji. Można w związku z tym mówić o globalnym argumentie ze zła, w którym przesłanką jest stwierdzenie, że świat zawiera zło, a nawet ogromną ilość „prawdziwie potwornego zła” (s. 42). Oprócz argumentu ze zła globalnego mamy do czynienia także z argumentami ze zła lokalnego, które odwołują się do partykularnego zła, jak chociażby często przytaczany w tym kontekście Holokaust, będący ogromem nagromadzonego zła, a nawet takie wydawałoby się mało znaczące wydarzenie jak śmierć w męczarniach w pożarze lasu nikomu nie znanego zwierzęcia np. jelonka. Choć w opinii autora argumenty ze zła lokalnego są „prostymi egzemplifikacjami globalnego argumentu ze zła, przy użyciu pewnych retorycznych narzędzi” (s. 42), to na tyle są one różne w odbiorze, że ktoś, kto posiada skuteczną odpowiedź na pierwszy z nich, niekoniecznie ma skuteczną odpowiedź na drugi. Przykładowo, można poradzić sobie z odparciem argumentu, że w świecie jest zło, a mieć problemy z przeprowadzeniem tego w przypadku Holokaustu, a w związku z tym nie potrafić skutecznie odeprzeć twierdzenia, że skoro istniał Holokaust, to Bóg nie istnieje.

Trzeba jednak zapytać, o jakiego Boga tutaj jednak chodzi?, jakie atrybuty przysługują Bogu?, jakim pojęciem Boga będziemy się posługiwać w opowieści, którą zamierza on skonstruować?. Van Inwagen przyjmuje, że atrybuty te obejmują te własności, które są „przypisywane Bogu wspólnie przez Żydów, chrześcijan i muzułmanów”

(s. 59), z tym zastrzeżeniem, że: (1) będą to własności istotne, a nie akcydentalne, że (2) własności te uznawane są przez przedstawicieli trzech wielkich religii objawionych, którzy osiągnęli wysoki poziom refleksji filozoficznej i teologicznej, gdyż większość wyznawców tych religii o nich być może wiele nie słyszała i (3) dotyczy to tych przedstawicieli, którzy żyli przed XX, a nawet przed XIX wiekiem, gdyż niektórzy współcześni teologowie, w ogóle nie dopuszczają przypisywania Bogu jakichkolwiek własności, a nawet rezygnują z ujmowania Boga jako pewnego rodzaju bytu, co zdaniem autora można potraktować jako wyraz zamaskowanego ateizmu, tj. „kryptoateizmu” (s. 60).

Van Inwagen wylicza dziesięć takich własności, tj. bycie: (1) osobą, (2) wszechmocnym, (3) wszechwiedzącym, (4) doskonałym moralnie (5) wiecznym, (6) niezmiennym, (7) wszechobecnym (8) stwórcą wszystkich rzeczy, różnych od niego, (9) koniecznym i (10) jedynym w swoim rodzaju. Powyższa lista atrybutów Boga, jak mówi autor, jest negocjowalna, czyli może być zmieniona, z wyjątkiem atrybutu (2) wszechmocy i (4) doskonałości moralnej, które nie mogą być wykreślone bądź w zasadniczy sposób zmodyfikowane (s. 121). Atrybut dziesiąty jest dość specyficzny, gdyż oznacza, że Bóg jest jedynym takim bytem, który posiada wszystkie atrybuty z podanej listy. Lista ta wydaje się być kompletna, choć van Inwagen dopuszcza umieszczenie na niej jeszcze innych istotnych atrybutów. Ponadto lista ta może być dodatkowo uzasadniona, przez fakt, że teologowie trzech religii objawionych, zgodnie przyjmują, że pojęcie Boga jest pojęciem największego możliwego bytu. Gdyby potraktować ją jako dostarczającą „niekontrowersyjnego spisu własności należących do pojęcia Boga”, to powinna również zawierać pozycję „istnieje największy możliwy byt” (s. 82).

Dla dyskusji argumentów ze zła najważniejsze znaczenie posiadają trzy atrybuty: bycia wszechmocnym, wszechwiedzącym oraz bycia osobą, gdyż zdolność do miłości posiada tylko i wyłącznie byt osobowy. Po tych ustaleniach globalny argument ze zła można przedstawić w następującej formie:

przesłanki:

(1) dostrzegamy ogromną ilość przerażającego zła w świecie,

(2) jeżeli istnieje Bóg, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości przerażającego zła,

konkluzja:

Bóg nie istnieje (s. 113).

Teista postępuje zgodnie z ustaloną strategią. Przyjmując, że od strony formalnej konkluzja wynika logicznie z przesłanek, powinien on uderzyć w przesłanki, wykazując ich fałszywość lub też wykazując jedynie możliwość ich fałszywości, co spowoduje osłabienie przekonania o niemożliwości pogodzenia ze sobą istnienia zła i istnienia Boga.

Przesłanka (1) wymaga jednak komentarza; (a) przez „zło” oznacza się nie jakąś rzeczywistość metafizyczną, rodzaj niebytu, ale „coś złego”, czyli coś konkretnego, jakieś zdarzenie, np. śmierć małego dziecka, (b) odrzucamy tezę, głoszoną m.in. przez Leibniza, że zło jest tylko iluzją wynikająca ze zbyt bliskiej perspektywy spoglądania na świat przez człowieka, co nie pociąga za sobą odrzucenia twierdzeń: (c) że z każdego zła Bóg wyprowadza większe dobro; (d) że zło jest brakiem dobra (Św. Augustyn); (e) że Bóg udzieli pocieszenia (nagrody) tym, którzy doznają osobiście zła. Choć przypominają one tezę Leibniza, to nie są one równoważne z tezą, że zło jest iluzją, a ponadto nie podważają tezy, że zło w świecie istnieje (s. 118). Van Inwagen nie ma więc wątpliwości, że istnieją moralne i intelektualne podstawy do uznania pierwszej

przesłanki za prawdziwą, a ponadto nie ma podstaw do uznania, nawet w świetle powyższych komentarzy, że może być ona fałszywa.

Pozostaje zatem do rozstrzygnięcia kwestia tego, czy przesłanka druga jest fałszywa lub czy może być ona w ogóle fałszywa. Przyjmując, jako nienegocjowane dwa przymioty Boga, tj. jego wszechmoc i doskonałość moralną, drugą przesłankę można zaprezentować następująco: (2') jeśli istnieje wszechmocny i doskonały moralnie byt, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości przerażającego zła. Prawdziwość twierdzenia (2') nie przekreśla nawet zastrzeżenie, że wszechmocny i doskonały moralnie byt może być nie z własnej winy nieświadomy faktu zła, gdyż równocześnie uznaje się, że Bóg posiada inny przymiot – wszechwiedzę. Jednym z kroków teisty, w takiej sytuacji, powinno być wykazanie nie fałszywości, ale możliwej fałszywości przesłanki (2'). *Clue* obrony teisty powinno być w takim przypadku wykazanie, że „Bóg mógłby mieć jakieś powody dopuszczające istnienie zła, które w Jego przekonaniu przeważają na pragnieniem zapobiegnięcia złu” (s. 125). Czy jednak mogą istnieć takie powody, dla których Bóg dopuszcza zło? Teista, który chciałby wykazać takie powody, powinien jednak uwzględnić także to, że Bóg dopuszczający zło był niezdolny do spowodowania większego dobra, czego teista nie może przyznać, gdyż to przeczyłoby wszechmocy Boga. Nie poprawia jednak pozycji teisty nawet powołanie się na to, że doświadczenie zła pozwala lepiej docenić dobro, gdyż łatwo można wyobrazić sobie sytuację, w których Bóg może również w inny sposób doprowadzić człowieka do wiedzy na temat zła, nie przez jego doświadczenie, ale np. w trakcie snu.

W przekonaniu van Inwagena jedyny sposób obalenia przesłanki (2) i (2'), jaki ma szansę powodzenia, to zastosowanie tzw. obrony wolnej woli. Obrona ta bazuje na założeniu, że (4) wolna wola jest czymś realnym, a nie pozornym; (5) jako obrona nie musi się ona odwoływać jedynie do prawdziwych twierdzeń filozoficznych. Sednem tej opowieści jest założenie, że Bóg nie może sprawić, aby zaistniała wolna wola, a równocześnie sprawić, aby wybory były zawsze dobre, gdyż byłoby to działanie o sprzecznych skutkach, czyli *de facto* niemożliwe. Obrona zasadza się na założeniu filozoficznym, że Bóg nie może stwarzać rzeczy niemożliwych (sprzecznych) ze swej istoty. Jego wszechmoc nie jest więc taka, jak chciał ją widzieć np. Kartezjusz, który uważał, że Bóg może stworzyć nawet rzeczy sprzeczne w sobie, np. kwadratowe koło, a idąc dalej, dzięki swojej wszechmocy mógłby spowodować np., że zło by istniało i równocześnie nie istniało (s. 135).

3. PROSTA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Czy jednak wszechmoc Boga i wszechwiedza są w świetle obrony teisty są do pogodzenia? Odpowiedź na to pytanie wymaga przedyskutowania kilku kwestii dotyczących wolnej woli człowieka i jej zgodności albo niezgodności z determinizmem. Wśród głównych stanowisk wymienia się kompatybilizm i niekompatybilizm, a także ograniczony kompatybilizm, opierający się na twierdzeniu, że wolna wola jest do pogodzenia z wszechmocą Boga, ale niezgodna z wszechwiedzą Boga (s. 137). Zdaniem autora, pierwsze dwa stanowiska bądź to źle ujmują istotę wolnej woli: wolna wola pozwala czynić tylko to, co się chce, albo opiera się na założeniu istnienia tzw. kontrfaktycznych okresów warunkowych wolności stworzeń, np. *Jeżeli by zagrzmiąło w chwili, gdy Ewa zrywała jabłko z drzewa dobra i zła, to mogłaby w sposób wolny nie zdecydować się*

na jego spożycie, które nie naruszają, ani nie ograniczają wolności, ale uniemożliwiają realizację zła. Autor uważa jednak, że takie okresy warunkowe nie istnieją realnie, a przynajmniej są bardzo mało prawdopodobne. Ostatnie stanowisko związane jest z niekompatybilnością między wolną wolą a wszechwiedzą Boga. Wszechwiedza Boga nie wyklucza jednak sytuacji, że Bóg wie wszystko, oprócz tego, co niemożliwe, gdyż jak wiemy z wcześniejszych ustaleń, moc stwórcza Boga ograniczona jest tylko do tego, co jest logicznie możliwe. Autor idzie jednak dalej, proponując rozumienie wszechwiedzy w słabszy sposób, a mianowicie: „wszechmocny byt jest również wszechwiedzący, jeśli jest niemożliwe, aby posiadał błędne przekonania, i posiada on przekonania na każdy temat, na który możliwe jest je posiadać”, co oznacza m.in. to, że nie posiada on wiedzy w czasie t_1 , np. na temat moich wyborów dokonywanych w czasie t_2 , gdy t_1 poprzedza t_2 (s. 151).

Obrona teisty, aczkolwiek dość przekonująca, jeśli tylko uzna się, że wszechmoc Boga nie obejmuje logicznej sprzeczności, nie jest jednak zupełnie wolna od zarzutów. Pierwsza wątpliwość dotyczy tego, czy rzeczywiście dobro, jakim jest wolna wola, może przeważać nad całym złem w świecie? Istnienie wolnej woli może zrównoważyć pewne zło, ale nie wydaje się równoważyć całej ilości zła w świecie. Wątpliwość druga bierze się z faktu, że przecież nie wszelkie zło w świecie jest skutkiem wolnej czy nawet zdeterminowanej woli człowieka. Istnieje przecież zło nie spowodowane przez człowieka, np. powódzie, trzęsienia ziemi itd., cierpienie spowodowane chorobami itp. (s. 153).

Autor konstruuje w związku z tym tzw. prostą obronę wolnej woli, w której punkty odwołują się do procesu ewolucji, którą kieruje Bóg, a która doprowadziła do zaistnienia niezwykle inteligentnych naczelných, poprzedników *homo sapiens*. Kolejne punkty tej obrony wskazują na następujące zdarzenia: (1) udzielenie przez Boga wspólnocie naczelných rozumności, tj. daru języka, abstrakcyjnego myślenia i bezinteresownej miłości oraz wolnej woli, jako koniecznego warunku miłości, ustanowienie mistycznej więzi z nimi, dzięki czemu żyli w harmonii, doskonałej miłości, bez żadnego zła w ich świecie; (2) upadku człowieka i zerwania tej więzi, w wyniku czego wytworzył się genetyczny substrat skłonności do zła nazywanego grzechem pierworodnym; (3) akt odkupienia człowieka przez Boga celem nawiązania ponownej więzi. Dla uzyskania tego zjednoczenia ludzie muszą jednak współpracować z Bogiem; muszą sobie uprzednio uświadomić, co to znaczy żyć w stanie oddzielenia od Boga, w świecie obecności dojmującego zła, które Bóg przynajmniej częściowo dopuszcza, gdyż na skutek jego braku ludzie nie zrozumieliby swojego błędu i byłiby pozbawieni wielkiego dobra (s. 154–160).

Jednym z ważnych punktów opowieści stanowiącej prostą wersję obrony wolnej woli jest pojawienie się rozumności człowieka, który to akt jest przedstawiony jako zdarzenie nagłe, będące bezpośrednią interwencją Boga, a więc będące zdarzeniem cudownym. Zdaniem autora, gdyby biologia ewolucyjna wykazała, że narodziny rozumności nie były nagłym i lokalnym zdarzeniem, to odkrycie to oznaczałoby fałszywość obrony wolnej woli. Następuje tutaj jednak zderzenie z pewnym filozoficznym *credo*, że wszystkie zdarzenia należy wyjaśnić odwołując się do czysto naturalnych przyczyn. Okazuje się, że obrona wolnej woli – odwołująca się do nagłej interwencji Boga dla wyjaśnienia rozumności człowieka – jest kosztem, jaki trzeba ponieść, ze względu na wy tłumaczenie cierpienia zwierząt.

4. ROZSZERZONA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Zaprezentowana obrona, choć tłumaczy obecność zła w świecie, nie wyjaśnia dlaczego takie, a nie inne zło przytrafia się tym, a nie innym ludziom. Autor nazywa ją „rozszerzoną obroną wolnej woli”, gdyż uwzględnia ona ilość i rodzaje zła, w tym zła naturalnego (trzęsienia ziemi, huragany, tsunami itp.). Nie tłumaczy ona natomiast dlaczego zło dotyka zwierząt (jelonek Rowe’a) lub tych przypadków cierpienia, które występowały zanim pojawili się ludzie albo zła niepowiązanego przyczynowo z ludzкими wyborami (s. 163–164). Inną jeszcze kwestią jest to, czy całkowita ilość zła w świecie nie mogła być inaczej rozłożona, tj. rozłożona bardziej równomiernie, przez co zło, dotyczące niektóre osoby lub grupy osób byłoby mniej dojmujące. Dlaczego zło jednych dotyka w sposób bardzo okrutny, a innych w bardzo niewielkim tylko stopniu. Czy przesunięcie części zła niezawinionego, np. chorób, nie uczyniłoby świat bardziej sprawiedliwym, nie zmniejszając sumy zła, jeśli była ona w całości do czegoś potrzebna? Przypadek powoływania się na tę szczególną koncentrację zła w wykazywaniu tego, że Bóg nie istnieje, nazywa autor „lokalnym argumentem ze zła” (s. 173). W jego wersji brzmi on następująco: (1) gdyby tego rodzaju zło nie wystąpiło, świat nie stałby się przez to gorszy, (2) zło tego rodzaju wystąpiło, (3) gdyby doskonały moralnie stwórca mógł wykluczyć pewne zło tego rodzaju, a świat nie stałby się przez to gorszy, to doskonały moralnie stwórca by je wykluczył, gdyby było to w jego mocy, (4) skoro wszechmocny byt stworzył świat, to był w stanie wykluczyć z niego tego rodzaju zło. Z powyższych przesłanek wynika wniosek: (W) nie istnieje wszechmocny i dokonały moralnie stwórca (s. 174).

Wnioskowanie powyższe nie jest formalnie poprawne, choć poprzez dodanie pewnych, dodatkowych przesłanek stałoby się poprawne. Ani pierwsza, ani też druga przesłanka tego wywodu nie wydaje się być fałszywa i zasadniczo nie wymaga komentarza. Inaczej jest z pozostałymi, zwłaszcza z przesłanką (3). W tym miejscu autor powołuje się na zasadę Wiliama Rowe’a, autora argumentu probabilistycznego, który ma podważać naczelną tezę teizmu, zawartą w jego artykule na temat problemu zła¹. Stwierdza ona, że „Jeżeli ktoś jest w stanie zapobiec jakiemuś złu, to nie powinien do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwie” (s. 177). Z zasady tej nie wynika, że nawet wówczas, gdy warunki dopuszczenia zła zachodziłyby, to należy do niego dopuścić lub jest ono moralnie dozwolone. Może jednak zachodzić i taki przypadek, że nie ma się żadnej sposobności, aby mu zapobiec lub taki, że ma się sposobność, ale narusza się przy tym jakieś inne ważne zasady moralne czy inne. W każdym razie zasada Rowe’a jest akceptowana przez van Inwagena jako wiarygodna, choć jego zdaniem nie jest ona prawdziwa, gdyż w pewnych przypadkach – autor przytacza tutaj przypadek zastosowania tej zasady do skrócenia czasu odbywania kary pozbawienia wolności – jej zastosowanie może prowadzić do absurdu, np. gdyby tę zasadę stosować konsekwentnie, rozpatrując pozytywnie kolejne wnioski skazanego o skrócenie kary np. o jeden dzień, karę więzienia z kilku czy kilkunastu lat można by zredukować do minimum, np. jednego dnia (s. 178).

Tak więc próba obalenia przesłanek argumentu ze szczególnej koncentracji zła w oparciu o zasadę Rowe’a nie może zakończyć się powodzeniem dla teisty. Van Inwa-

¹ Por. W. Rowe, *Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, “American Philosophical Quarterly” 16 (1979), s. 335–341.

gen próbuje zatem skonstruować opowieść, która odwołuje się w pewnym stopniu do opowieści wygłoszonej dla odparcia argumentu ateisty ze zła globalnego, która będzie uwiarygodniała tezę, że istnienie szczególnie dojmującego zła lokalnego nie przeczy istnieniu wszechmocnego i doskonałego moralnie Boga. Otóż jego zdaniem dojmujące zło – po grzechu pierwotnym – jest spowodowane przez przypadek, co może uznać teista, nawet jeśli będzie skłonny rozpatrywać każdy przypadek takiego dojmującego zła jako interwencję Boską, będącą elementem Bożej pedagogiki, jak to miało miejsce przypadku biblijnego Hioba. Idąc dalej w tym duchu, można by powiedzieć, że zło w sensie ogólnym spowodowane zostało przez upadek człowieka, ale jakie konkretne zło, gdzie i kiedy się wydarzy jest jakąś „igraszką przypadku” (s. 181). Bóg mógłby jako wszechmocny zapobiec tym przypadkowym zdarzeniom, ale naruszyłby on swój plan przywrócenia ludzkości do komunii ze sobą. Realizacja tego planu wymaga współpracy ze strony człowieka, a bez uświadomienia sobie przez ludzi całej ohydy zła, nie zostałyby być może przez człowieka podjęta, gdyż ustalby główny powód tej współpracy. Bóg mógłby – zapobiegając wszystkim przypadkom zła – doprowadzić ludzi do stanu naturalnej szczęśliwości, np. czegoś na wzór stanu świadomości niemowląt, które gdy mają zaspokojone podstawowe potrzeby są szczęśliwe, ale Bogu zależy na ponadnaturalnym dobru, „nieskończenie lepszym niż doskonała naturalna szczęśliwość” (s. 182). Co więcej, autor uważa, że Bóg nie pozostawia świata jego własnemu istnieniu i ślepego biegowi przyczynowości. Ogranicza bowiem poprzez swoją interwencję wiele przypadków, być może jeszcze straszniejszego zła niż te, które znamy, ale nie może zapobiec im wszystkim, gdyż podkopywałoby to lub nawet zniweczyło Boski plan, zmierzający do pojednania ludzi z sobą. Czy jednak zmniejszenie tych przypadków dojmującego zła, chociażby nawet o jakiś jeden z nich, uniemożliwiłoby realizację planu przywrócenia ludzi do komunii z Bogiem? Czy zarówno ilość, jak i dystrybucja tego dojmującego zła jest tak ściśle wymierzona, aby cel Boga został osiągnięty i nie można tutaj dokonać żadnej minimalnej redukcji lub żadnych zmian? Zdaniem autora być może istnieje taka najmniejsza liczba dojmującego zła, która jest niezbędna do tego, aby człowiek zrozumiał, że jego „życie jest pełne okropności i że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie tego zmienić”, zaś wszystkie przypadki tego zła z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości mieszczą się w tej liczbie (s. 185), a wszechmocny i wszechwładzący Bóg byłby w stanie „obliczyć” tę ilość i dokonać właściwej dystrybucji. Niemniej jednak, złożoność realnego świata jest tak ogromna, że w związku z tym wyznaczenie jakiejś miary, która określałaby granice tego, co zło w sposób ścisły, jest niemożliwa. W takich przypadkach pozostaje więc wyznaczenie jej w sposób arbitralny, tak jak jest to praktykowane, np. ustalenie wysokości budżetu przeznaczanego na pomoc społeczną czy zasobów przeznaczonych na liczbę konkretnych zabiegów medycznych ratujących życie. Żadna linia demarkacyjna wyznaczająca wysokość nakładów na usługi społeczne, np. zdrowie, edukację, pomoc dla niepełnosprawnych nie wydaje się być właściwa, jednakże jakaś musi być ustalona. W każdym razie, zdaniem autora, pojawiają się przypadki, w których zezwolenie na jakiejś zło, któremu można by zapobiec, jest dopuszczalne moralnie, nawet wówczas gdy nie wyniknie z tego jakieś rekompensujące dobro.

5. KOMPLEKSOWA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Pozostaje jednak do rozpatrzenia również takie zło, które dotyczy czasów przed grzechem pierwotnym. Nauka nie pozostawia wątpliwości, że świat miał swój począ-

tek (wielki wybuch) oraz jak już to stwierdzono wcześniej, na długo przed pojawieniem się człowieka istniały zwierzęta czujące i obdarzone jakąś formą świadomości, które jednak cierpiały. Sprawa cierpienia jelonka opisanego przez Rowe'a wymaga także osobnego potraktowania. Obrona, jaką autor zamierza przedstawić w tej sprawie, łącznie z obroną wolnej woli, ma stanowić kompleksową obronę wolnej woli. Opowieść streszcza się w czterech tezach: (1) w każdym świecie stworzonym przez Boga, który zawierałby wyższego rzędu czujące stworzenia, muszą znajdować się formy cierpienia równoważne moralnie tym, które znajdują się w naszym świecie, albo świat ten jest ogromnie nieregularny; (2) pewne ważne dobro zależy zawsze od istnienia wyższego rzędu czujących stworzeń, a dobro to jest wystarczająco wielkie, aby przeważać formy cierpienia występujące w naszym świecie; (3) bycie świata w stanie zupełnie nieregularnym jest jego niedoskonałością, przynajmniej tak dużą jak istnienie form cierpienia równoważne moralnie tym, które znajdują się w naszym świecie; (4) świat został stworzony przez Boga (s. 194).

Centralnym elementem tej opowieści jest kwestia regularności świata, co wiąże się z obowiązywalnością w nim praw przyrody. Świat zupełnie nieregularny byłby światem, w którym nie działałyby w ogóle prawa przyrody (s. 195). Świat, jaki przedstawia Biblia, nie jest jednak światem zupełnie nieregularnym, gdyż cuda, biorąc pod uwagę ilość materii, jakiej dotyczyły, nieliczne i oddalone czasowo i przestrzennie od siebie, nie naruszały w sposób trwały przyczynowości w świecie. W zakresie ludzkiej wyobraźni pojawia się oczywiście hedonistyczna utopia, czyli możliwość istnienia świata w ogóle bez cierpienia, także cierpienia zwierząt, rodzi się jednak pytanie, czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć świat realizujący taką utopię? Wedle obecnej wiedzy kosmologicznej, zakładając zarówno determinizm, jak i indeterminizm, wydaje się to niemożliwe. Bóg nie mógł tak dobrać parametrów początkowego stanu świata, ani stworzyć go *ex nihilo* „w całości z pamięcią nieistniejącej przeszłości”, aby stworzyć utopię hedonistyczną. Czy cierpienie zwierząt nie jest jednak większą niedoskonałością niż zupełna nieregularność? Po pierwsze, autor wykazuje, że zupełna nieregularność jest niedoskonałością, gdyż nieregularność jest sprzeczna z mocą i mądrością Boga, a ponadto byłby to świat iluzoryczny, co jest niezgodne z naturą doskonałego bytu, który tworzy świat realny. Wkraczamy tutaj w obszar dywagacji o możliwościach, czy stanach modalnych, które nie są proste do uchwycenia. Zdaniem autora tzw. intuicje modalne są wiarygodne w przypadku, gdy dotyczą spraw codziennych, ale w przypadku, gdy wykraczają poza ten obszar są trudne do zastosowania. „Nie mamy żadnej racji dla uznania twierdzenia, że wszechmocny i wszechwiedzący byt będzie w stanie tak wszystko uporządkować, aby świat zawierał istoty czujące i nie zawierał jednocześnie cierpienia równoważnego moralnie do cierpienia występującego w rzeczywistym świecie” (s. 208).

Pozostaje do odparcia jeszcze argument ze zła lokalnego, biorący pod uwagę konkretne przypadki cierpienia zwierząt. Zapytajmy, czy cierpienia konkretnego jelonka nie dałoby się uniknąć? Czy Bóg mógłby mu, jak chce Rowe, zapobiec? Zdaniem autora, Bóg mógłby zapobiec temu i innemu przypadkowi, a nawet każdemu z nich. Jednakże gdyby zapobiegł wszystkim, to nie zrealizowałoby się dobro, które ma się zrealizować wskutek dopuszczenia cierpienia zwierząt. W każdym razie, podobnie jak było to w przypadku cierpienia zwierząt wskutek upadku człowieka, i przed upadkiem człowieka, Bóg musiał ustalić w sposób arbitralny linię podziału między wystąpieniem a niewystąpieniem cierpienia u konkretnych egzemplarzy gatunku. A podobnie jak w powyższych rozważaniach wydaje się, że nie istnieje w ogóle

liczba minimalnych przypadków cierpienia, które doskonały moralnie byt mógłby dopuścić.

Autor uważa, że inne argumentacje w sprawie powodów cierpienia zwierząt przed upadkiem człowieka są znacznie słabsze, dotyczy to zarówno C.S. Lewisa, który tłumaczy cierpienie obecne w świecie przed upadkiem człowieka, upadkiem aniołów, które zdeprawowały naturę, jak i Petera Geacha, który uważa, że cierpienie zwierząt nie jest w ogóle żadnym cierpieniem, a Bóg, który nie dzieli z nimi natury tak jak ludzie, w związku z czym wykazują dla nich współczucie, nie ma żadnego obowiązku moralnego usunąć ich cierpienia. Lewisowi odpowiada, że nie ma planu zbawienia dla upadłych aniołów, a cierpienie wmontowane jest w mechanizmy selekcji naturalnej, zaś Geachowi, że jeżeli Bóg nie ma żadnego obowiązku usunięcia cierpienia zwierząt, to analogicznie nie ma też obowiązku usunięcia cierpienia ludzi (s. 220–222).

6. SKRYTOŚĆ BOGA

W ostatnim wykładzie rozprawia się van Inwagen z argumentem ze „skrytości Boga”, który w opinii niektórych jest podobny do argumentu ze zła globalnego. Przedstawia się on następująco: (1) „jeżeli istnieje Bóg, to świat powinien mieć pewne obserwowalne właściwości”; (2) świat może być postrzegany jako nieposiadający tych właściwości; a zatem: (W) Bóg nie istnieje. Niektórzy teologowie chrześcijańscy twierdzą nawet, że argument ze „skrytości Boga” jest nieodróżnialny od globalnego argumentu ze zła. Przedstawiają go oni w takiej oto postaci: świat jest pełen dojmującego zła i gdy ono się zdarza, nie dostrzega się żadnej odpowiedzi ze strony Boga, np. „z nieba nie spada ogień na nazistów, sparaliżowane dzieci pozostają sparaliżowane itp.” (s. 228). Zdaniem autora, problem zła i problem skrytości Boga nie są jednak identyczne. Otóż teista twierdzi, że Bóg jest całkowicie obecny wszędzie, podtrzymując każdą cząstkę świata w istnieniu. Jego obecność w świecie jest analogiczna do obecności malarza w jego dziele. Chociaż na płótnie nigdzie go nie widać, to powszechnie wiadomo, że każda, najmniejsza nawet część obrazu jest dziełem malarza i odzwierciedla jego geniusz twórczy. Tak więc ktoś, kto oczekuje na ukazanie się Boga w świecie, w ogóle nie rozumie Jego pojęcia i Jego szczególnej roli w świecie. Ateista może oczywiście przystać na te uwagi teisty, choć pomimo to zażądać jakichś bardziej ewidentnych rezultatów Bożego działania. Teista może wykazać niespójność poglądów ateisty, który z jednej strony domaga się nadzwyczajnych znaków, a kiedy wskazuje się na taki znak, to chce go wyjaśnić, powołując się na ogólną zasadę epistemologiczną, znaną pod nazwą brzytwy Ockhama.

Zdaniem teisty w świecie, w którym nie ma żadnego cierpienia, problem skrytości Boga jest problemem czysto epistemologicznym i sprowadza się do pytania, czy w świecie pozbawionym znaków i cudów można w ogóle wierzyć w Boga? (s. 238). Ateista konstruuje tzw. argument przekonaniowy, składający się z 5 przesłanek: (1) jeżeli Bóg istnieje, to chce, aby wszystkie skończone rozumne istoty wierzyły w Jego istnienie; (2) jeżeli każda skończona rozumna istota dostrzeże odpowiednie znaki i cuda, to każda skończona rozumna istota będzie wierzyła w Boga; (3) istnieje zatem coś, co Bóg mógłby zrobić dla zagwarantowania, aby każda skończona rozumna istota uwierzyła w Jego istnienie; (4) jeżeli Bóg chce, aby wszystkie skończone rozumne istoty wierzyły w Jego istnienie, i jest coś, co On może zrobić, aby to spowodować, to On to uczyni”; (5) ale nie wszystkie skończone rozumne istoty wierzą w Boga. Wniosek z powyższych

przesłanek jest następujący: (W) Bóg nie istnieje. Autor dyskutuje z tym argumentem, ale przedstawia analogicznie jak w przypadku argumentu ze zła globalnego obronę, która ukazuje powody, dlaczego Bóg nie dostarcza ludzkości jawnych znaków i cudów, pomimo tego, że uznaje za ważne, aby ludzie wierzyli w Jego istnienie. Zbyt duże nagromadzenie tych znaków i cudów udaremniłoby Boski plan odkupienia człowieka, tj. ponownego z Nim zjednoczenia. W konsekwencji może zachodzić taka sytuacja, że wiara w Niego z pewnych powodów, np. cudu i znaku, jest gorsza niż niewiara, gdyż: (1) może nie spowodować ona w ogóle zmiany osoby, która tego znaku i cudu doświadczyła; (2) utrudniać poznanie innych właściwości Boga; lub (3) przekreślić nawet Boski plan zjednoczenia z Nim człowieka. Zdaniem autora, Bóg nie przywiązuje żadnej wagi do wiary w Jego istnienie tylko dla niej samej, ale do „złożonej relacji osobowej”, której wiara w Jego istnienie jest jedynie konsekwencją. W tym sensie duża liczba jakichś ponadnaturalnych zdarzeń byłaby nie tylko bezużyteczna, ale nawet szkodliwa i „niwecząca Jego plan ponownego pojednania wszystkiego” (s. 246). Bóg oczekuje *metanoi*, a do tego potrzebne jest przekonanie płynące z naszych naturalnych zdolności poznawczych opartych na naturalnych danych. Jeżeli wielu ludzi nie „dostrzega” w zwyczajny sposób istnienia Boga, z powodu, jak się wydaje, jedynie tego, że nie chce Go „dostrzec”, to zdaniem autora żadne nadzwyczajne wydarzenie nie potrafi zmienić tego nastawienia człowieka. Jak mówi autor, nawet umieszczenie przez Boga na niebie napisu JHWH (Bóg) mogłoby być niewystarczające dla sceptyka (s. 248).

7. UWAGI NA TEMAT ARGUMENTACJI VAN INWAGENA

Książka van Inwagena nie jest w sensie ścisłym pracą filozoficzną, choć przywoływane są w niej argumenty i kontrargumenty na rzecz pewnych tez filozoficznych. Autor je analizuje, choć ma się wrażenie, że analizy argumentów w pracy niedomagają, przynajmniej jeśli chodzi o aspekt formalny. Brakuje formalizacji przeprowadzonych rozumowań, które zawierają wyrażenia modalne i terminy deontyczne. Autor nie traktuje ich, co prawda, bezkrytycznie, ale w sporze teisty z ateistą na ogół przystaje na daleko idące propozycje ateisty. Dostrzega błędy formalne w argumentacji ateisty, ale w jego przekonaniu mogą one być łatwo poprawione. Widać, że autor zakłada wiedzę czytelnika o dyskusjach na temat problemu zła, które odbywały się w filozofii analitycznej na kanwie argumentu logicznego jeszcze w latach 50 XX w., 70. Początkowo w argumencie logicznym chodziło o to, że zło wyklucza logicznie tezę teistyczną, a później w argumencie probabilistycznym, że czyni ją mało prawdopodobną.

Książka właściwie należy do apologetyki chrześcijańskiej, gdyż autor powołuje się w niej także na argumenty natury teologicznej, w tym na fragmenty tekstów biblijnych, które wprawdzie nie pełnią roli uzasadniającej, ale stanowią ważny składnik konstrukcji opowieści, mającej na celu obronę tezy, że Bóg istnieje, pomimo istnienia zła w świecie realnym. Autor dyskutuje i analizuje teorie naukowe, takie jak: teoria ewolucji wraz mechanizmem selekcji naturalnej, teoria wielkiego wybuchu z osobliwością początkową, teoria względności z jej indeterministyczną interpretacją kopenhaską, a także rachunek prawdopodobieństwa, z których wyciąga pewne konsekwencje filozoficzne. W swojej argumentacji odwołuje się do zagadnień semantycznych, zwłaszcza paradoksów nieostrości, np. paradoksu kopca, które pełnią nie tylko rolę egzemplifikującą, ale uzasadniającą.

Obrona tezy, że Bóg istnieje, zmierza nie tyle do przekonania agnostyków do jej uznania, jako prawdziwej czy tylko prawdopodobnej, co raczej zasiania wśród nich wątpliwości, że teza przeciwna może być nieprawdziwa. Opowieść, którą ustami teisty podaje autor, wskazuje, że zajmuje on dość szczególne stanowisko w kwestii powstania człowieka, usiłujące pogodzić koncepcję biblijną z twierdzeniami nauki. Jest ono z jednej strony wypadkową ewolucyjnego teizmu, wszak autor uznaje mechanizmy ewolucji za powstałe w sposób samoistny, aczkolwiek, z drugiej strony, za procesami ewolucji stoi Bóg. Naturalna selekcja jest samoczynna, lecz szansa uruchomieniach mechanizmu samoreplikujących się cząsteczek jest tak mała, że ich zaistnienie musiało być podyktowane jakimś celem. Trudno dokładnie ustalić, jakie są rzeczywiste poglądy van Inwagena, gdyż w opowieści teisty pojawia się także element kreacjonistyczny, w wersji „inteligentnego projektu”; autor wszak utrzymuje, że za pojawieniem się człowieka jako istoty rozumnej stoją nie mechanizmy ewolucyjne (selekcja naturalna, replika genów itd.), te bowiem doprowadziły jedynie do powstania wysoce złożonych, czujących i inteligentnych bezpośrednich przodków *homo sapiens*, ale inteligentny projektant (Bóg), którego interwencja w dzieje świata zapewniła zdolność do posługiwania się językiem pojęciowym, przeprowadzania rozumowań, używania wolnej woli, a przede wszystkim do miłowania. Warte podkreślenia jest także to, że teistę do kreacjonizmu zbliża także przekonanie o dość nieodległym w czasie pojawieniu się człowieka i jego stosunkowo krótkich dziejach, co zresztą jest argumentem przeciwko pogładowi o czysto naturalnym, ciągłym i powolnym procesie „uczłowieczenia” naczelnych. Trzeba jednak przyznać, że opowieść, którą wygłasza teista, nie pretenduje do prawdy – nie jest prawdą filozoficzną, ani tym bardziej naukową. Teista podaje jedynie jeden z możliwych wariantów tego, co mogło się faktycznie zdarzyć w przeszłości.

8. UWAGI DO TŁUMACZA

Osobnego potraktowania i omówienia wymaga tekst wprowadzenia tłumacza i kwestie natury translacyjnej. Tekst *Wprowadzenia*, który jest dość obszerny (17 stron), pozwala zapoznać się z tokiem myślenia i argumentacji autora, zwracając uwagę na najważniejsze i niewralgiczne punkty tej argumentacji. Autor naświetlił także filozoficzną pozycję van Inwagena i miejsce, jakie zajmuje w jego dorobku recenzowane dzieło. Sporo miejsca poświęcił przy tym zagadnieniom teorii argumentacji, ze szczególnym wskazaniem roli logiki formalnej. Wydaje się, że przedstawione ujęcie logiki formalnej i jej znaczenie dla dyskursu filozoficznego odbiega jednak od najbardziej typowych czy reprezentatywnych ujęć. Warto zaznaczyć, że rola logiki formalnej nie sprowadza się tylko do narzędzia kontroli poprawności formalnej wnioskowań. Współczesna logika formalna daje też narzędzie w postaci języka, w którym może być wyrażany dyskurs filozoficzny. Co prawda trzeba przyznać, że wykracza on poza logikę klasyczną, gdyż na ogół wymaga języka logiki predykatów wyższych rzędów i języka logik nieklasycznych (filozoficznych). Jeżeli jednak dołączymy do tego semiotykę logiczną i metalogikę, to okazuje się, że dzięki logice można rozwiązać wiele zagadnień uznawanych dotąd przez filozofów za nierozwiązywalne, jak np. paradoksy semantyczne, zagadnienie indeterminizmu itp. Trzeba oczywiście przyznać rację Ryszardowi Mordarskiemu, że współczesna logika pod wpływem matematyki przybrała inną szatę, choć w istocie rzeczy była ona zawsze nauką formalną. Jednak fakt, że dla potrzeb matematyki powstał wyspecjalizowany dział logiki zwany „logiką matematyczną”, nie stanowi o tym, że

logika – jak pisze autor *Wprowadzenia* – „utożsamiała się z matematyką” (s. 15). Wprost przeciwnie logika współczesna weszła w ostatnich kilkudziesięciu latach w fazę filozoficzną, tzn. filozofia stanowi źródło jej ekstensjonalnego rozwoju; miała swój udział w powstaniu logik wielowartościowych, tzw. logik filozoficznych czy nawet logiki intuicjonistycznej. Logika formalna kodyfikuje relację wynikania logicznego zachodzącą między zdaniami, a dopiero wtórnie podaje logiczne schematy wnioskowania. Oceną poprawności rozumowań zajmuje się nie logika formalna, ale ogólna metodologia nauk, którą można potraktować jako logikę formalną stosowaną.

Jeśli chodzi o translację, to trzeba przyznać, że tłumacz miał niezwykle trudne zadanie. Co prawda, fragmenty książki były już tłumaczone w 2006 r. na język polski przez M. Iwanickiego i M. Osmańskiego i zamieszczone w *Znaku*, nr 616 (2006), s. 80-113, a więc Mordarski miał poniekąd przetarte szlaki, choć trzeba przyznać, że wymagało ono znajomości słownictwa wykraczającego znacznie poza terminologię filozoficzną, obejmując terminy z zakresu wszystkich istotnych działów filozofii, tj. metafizyki, epistemologii, logiki, filozofii Boga, filozofii nauki, których nie dostarczyła poprzednia translacja. Tłumacz musiał znaleźć odpowiedniki dla terminów technicznych z zakresu teologii, retoryki, a nawet biologii i fizyki, co przynajmniej częściowo tłumaczy, że nie ustrzegł się przy tym pewnych błędów. Trudno jednak zrozumieć dlaczego używa on zwrotu „globalny argument” i „lokalny argument”, które przecież nie są terminami technicznymi. Poprawnie należałoby pisać „argument ze zła globalnego” i „argument ze zła lokalnego”, a nie „globalny argument ze zła” itd. Dość chropowato brzmi w uszach polskiego czytelnika słowo „okropności” czy „potworności”, które *nomen omen* są potworkami językowymi. Znacznie lepiej byłoby używać na określenie wyjątkowo przerażającego zła wyrażenia „bestialstwo”, „odrażające zło” lub „horrendalne zło”, gdy chodzi o zło wyrządzone przez człowieka, czy też np. „zło monsturalnych rozmiarów” w przypadku grozy zła nie wyrządzonego przez człowieka. Podobnie nieszczęśliwy jest zwrot „sądy kryminalne”, których w Polsce, a przypuszczam, że i w USA nie ma, zamiast użycia pojęcia sprawy karne, czy np. „ciała chemiczne” zamiast używanego „związki chemiczne” (s.78), czy „głęboka psychologia” zamiast „psychologia głębi” (s. 120), która obejmuje wiele koncepcji psychologicznych wywodzących się od Zygmunta Freuda. Należało też wprowadzić na określenie możliwości metafizycznej wyrażenie „możliwość”, które jest terminem technicznym stosowanym w ogólnej teorii bytu, odróżnianym od możliwości tylko logicznej. Można mieć także wątpliwości czy zwrot „nieudany argument” jest najszcześniejszym odpowiednikiem dla argumentu nieefektywnego, nieskutecznego lub po prostu nieprzekonującego.

Pewne zastrzeżenia mogą budzić próby *quasi* formalizacji niektórych tez van Inwagena. Tak np. zdanie (1) „ktoś nie wierzy, że p ” oraz zdanie (2) „ktoś uważa p za bardzo mało prawdopodobne” nie różnią się tylko stopniem asercji, jak chce tłumacz. Pierwsze z nich jest zdaniem języka w mowie zależnej, a zmienna p jedynie reprezentuje zdania, które będą użyte w mowie zależnej; drugie zdanie jest wyrażeniem metafizycznym; zmienna p podobnie reprezentuje zdanie, które nie jest jednak użyte, lecz wymienione. Zgubiono w tekście wyrażenie „że”, które w egzemplifikacji powyższych formuł zostało już przez tłumacza użyte, co przesądza, że jest to błąd tłumaczenia. Podobne zastrzeżenia można zgłosić do formalizacji definicji wyrażenia „byt wszechwiedzący”. Autor podaje definicje van Inwagena w następującym brzmieniu „Byt jest wszechwiedzący, jeśli dla każdego twierdzenia, byt ten uznaje za prawdę to twierdzenie lub jego zaprzeczenie, i jest metafizycznie niemożliwe dla tego bytu uznać fałszywe twierdzenia” (przyp. 8

na s.70). Tymczasem formalizacja przybiera we *Wprowadzeniu* następującą postać „*S* jest wszechwiedzący, jeśli dla każdego twierdzenia *p*, *S* albo ma przekonanie, że *p* albo odrzuca *p* i jest metafizycznie niemożliwe, że istnieje twierdzenie *q* takie, że *S* ma przekonanie, że *q* i *q* jest fałszywe” (s. 19). Podjęta próba formalizacji niestety zmniejsza intuicyjność definicji, poza tym nie stanowi ona wiernego przekładu definicji wyrażenia „był wszechwiedzący”, gdyż w formalizacji użyta została inna stała logiczna, tj. dysjunkcja Sheffera (albo..., albo...) zamiast alternatywy zwykłej (lub), a ponadto wskazane byłoby użycie nawiasów jako znaków, które likwidują dwuznaczność składniową. Część zdania, tj. „*S* ma przekonanie, że *q* i *q* jest fałszywe” może być zinterpretowana w taki sposób, że jest to koniunkcja zdań tożsamyh ($q \wedge q$), o której orzeka się, że jest fałszywa. Podobnie nie wiadomo czy spójnikiem głównym zdania jest wyrażenie „albo, albo” czy też „i”. Podana definicja jest definicją częściową, ujmującą jedynie część znaczenia definiowanego wyrażenia „był wszechwiedzący”, a nie pełne jego znaczenie, jak w przypadku definicji normalnej równoważnościowej czy równościowej.

W wielu miejscach dla rozjaśnienia tekstu przydałyby się przypisy komentujące lub słownikowe od tłumacza. Jeśli gdzieś tam zostały one wprowadzone, to nie są na tyle wyraźnie oznaczone, że trudno rozstrzygnąć czy pochodzą od tłumacza czy od autora dzieła. W stosunku do wydawnictwa można mieć obiekcje, że korekta językowa nie jest zbyt staranna, a projekt okładki delikatnie mówiąc nie zachwyca i nie przystaje do rangi i wartości dzieła.

Podsumowując należy stwierdzić, że chociaż praca van Inwagena nie jest *sensu stricto* filozoficzna, to niewątpliwie powinna być zauważona w środowiskach filozoficznych w Polsce. Adresowana jest właściwie do szerokiego spektrum odbiorców. Chociaż nie stanowi ona pełnego kompendium na temat sporu teizmu z ateizmem prowadzonego już ponad 60 lat w ramach filozofii analitycznej, to daje obraz tych dyskusji co do najbardziej newralgicznych tez i podawanych argumentacji. Debata jaką prowadzi teista z ateistą jest niezwykle wyrafinowana intelektualnie, ze względu na analizę formalnych aspektów argumentacji, znajomości chociaż pobieżnej zagadnień współczesnej nauki oraz szerokiego spektrum zagadnień natury filozoficznej i teologicznej. Gdyby nie ta cecha książki, to mogłaby ona spełnić także znakomicie rolę lektury przydatnej w formacji światopoglądowej, zwłaszcza osób, które wychodzą z pozycji agnostycznych. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że jest to lektura trudna, wymagająca chociażby elementarnego przygotowania filozoficznego i zaprawienia do analizy logicznej tekstu.

RYSZARD MACIOLEK
Bydgoszcz

KSIĄŻKI NADEŚLANE

- Adlojada. Biografia i świadectwo*, redakcja Jaromir Brejda, Dariusz Kasprzak, Jerzy Madeyski, Beata Małgorzata Wolska, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2014, s. 153.
- Aleksander R. Bańka, *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Marechala*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 511.
- Jaromir Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, PWN, Warszawa 2014, s. 141.
- Andrzej Dąbrowski, *Intencjonalność i semantyka*, Universitas, Kraków 2013, s. 388.
- Michał Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 167.
- Michał Heller, Józef Życiński, *Wszechświat – Maszyna czy Myśl?*, Copernicus Center Press, wyd. drugie, poszerzone i poprawione, Kraków 2014, s. 488.
- Waldemar Kmiecikowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*, Flos Carmeli, Poznań 2013, s. 528.
- Józef Kożuchowski, *Człowiek – kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 359.
- Ernan McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, przeł. Jacek Rodzeń, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 172.
- Teresa Obolovitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 351.
- Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, red. nauk. Dariusz Bęben, Marta Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 680.
- Romano Guardini, *Józef Tischner. Dramat odpowiedzialności. Drama der Verantwortung*, red. nauk. Ludger Hagedorn, Zbigniew Stawrowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków–Berlin 2013, s. 367.
- Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Universitas, Kraków 2013, s. 220.
- Wojciech Załuski, *Przeciw rozpaczy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwycięzania*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 275.

NOTY O AUTORACH

Jadwiga Puzynina – prof. dr hab., filolog polski, językoznawca, badaczka Norwida, kierownik Pracowni Słownika Języka Norwida przy Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, autorka ok. 350 publikacji naukowych, w tym kilkunastu książek; ostatnio opublikowała pracę: *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawczej*; członek Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN, członek czynny PAU.

Jakub Górski – doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ, interesuje się tradycją myśli żydowskiej obecną w filozofii XX wieku w twórczości Benjamina, Blocha, Derridy, a szczególnie Theodora W. Adorno; autor publikacji w czasopiśmie „Hybris”, tłumacz.

Maria Nowacka – dr hab., profesor i kierownik Katedry Bioetyki i Antropologii Filozoficznej Uniwersytetu w Białymstoku, zajmuje się etyką i bioetyką antropologiczną i filozoficzną, opublikowała m.in. pracę: *Etyka a transplantacje*.

Jerzy Kopania – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku, zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

Marek Drwięga – prof. dr hab., kierownik Zakładu Etyki Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią, współczesną, autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Ricoeur, Michel Henry)

Szymon Szczęch – absolwent filozofii UJ, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą filozofii Ludwiga Wittgensteina.

Józef Kożuchowski – ks. dr, wykładowca metafizyki i antropologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu oraz filozofii w Gdańskiej Wyższej Szkole, proboszcz parafii Kmiecin (diecezja elbląska), autor kilkudziesięciu artykułów naukowych i siedmiu książek, zajmuje się metafizyką, antropologią filozoficzną, bioetyką i współczesną filozofią niemiecką, głównie myślą Roberta Spaemanna i Josefa Piepera.

Jaromir Brejda – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, absolwent Politechniki Wrocławskiej, studiował filozofię i teologię we Freiburgu oraz w Monachium, autor licznych publikacji z zakresu fenomenologii, ontologii, filozofii egzystencji, poświęconych szczególnie myśli Heideggera, Schelera, Nietzschego, Charlesa Taylora, Viktora Frankla.

Eugeniusz Szumakowicz – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii na Wydziale Fizyki, Matematyki i Informatyki Politechniki Krakowskiej, wykłada też w Międzynarodowym Studium Doktoranckim Instytutu Fizyki Jądrowej PAN im. Henryka Niewodniczańskiego w Krakowie, autor ponad 40 publikacji naukowych w tym trzech książek: *Granice sztucznej inteligencji* (2000), *Świat przyrody, świat człowieka* (2007), *Intelektualny spacer po matematyce z domieszką filozofii* (2012).

Maria Małgorzata Baranowska – dr, adiunkt w Ogólnouczelnianym Zespole Nauk Humanistycznych Akademii Muzycznej w Krakowie, sekretarz redakcji „Kwartalnika Filozoficznego”, zainteresowania: fenomenologia (Scheler, Ingarden), filozofia Boga, feminizm.

Ryszard Maciolek – dr inż., profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy, prorektor WSG, zainteresowania naukowe: logika klasyczna, filozofia logiki, filozofia praktyczna, filozofia edukacji.

SPIS TREŚCI TOMU XLII

Artykuły

	zesz.	str.
Jerzy Bobryk, <i>Co wiemy o myśleniu w epoce kognitywizmu</i>	2	47
Jacek Breczko, <i>Cztery odmiany empatii</i>	3	155
Marek Drwięga, <i>O odwadze mówienia prawdy. Michel Foucault o pojęciu 'parresia': polityczny i etyczny wymiar zagadnienia</i>	4	81
Jakub Górski, <i>Teologia negatywna Theodora W. Adorno – wprowadzenie</i>	4	35
Adam Hernas, <i>Czy odpowiedzialność za drugiego może być imperatywem rozumu? Kant a Lévinas</i>	2	117
Dariusz Jagiełło (wraz z Tadeuszem Szubką), <i>Metafilozofia Friedricha Waismanna</i>	2	29
Małgorzata Jantos, <i>Czy decydujemy o swojej śmierci?</i>	3	171
Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią</i>	2	5
Jerzy Kopania (wraz z Marią Nowacką), <i>Czym jest sumienie, a czym być powinna klauzula sumienia</i>	4	63
Magdalena Kozak, <i>Wojna jako doświadczenie przemocy bycia w myśli Emmanuela Lévinasa</i>	2	103
Anna Kozanecka-Dymek, <i>O możliwości stosowania niektórych systemów 'tense logic' i systemu 'and then' G. H. von Wrighta w naukach prawnych</i>	1	59
Józef Kożuchowski, <i>Klasyczna koncepcja dobra. Dyskusja Josefa Piepera z etyką nowożytną (Kant, Sartre, Camus)</i>	4	119
Marek Maciejczak, <i>Rola stosunków aktywność – pasywność w Husserlowskiej teorii świadomości</i>	3	31
Magdalena Małecka, <i>Kobiecość odzyskana? Pomiędzy 'sex' a 'gender' i esencją a konstruktem, czyli historia zgubnych dualizmów</i>	3	89
Izabela Marszałek, <i>Idealistyczno-pozytywna koncepcja zła F. W. J. Schellinga</i>	1	95
Andrzej Marzec, <i>Logika tego samego, czyli o zasadzie to(ż)samości – od Luce Irigaray do Eve Kosofsky Sedgwick</i>	3	107
Natalia Anna Michna, <i>O kobietach i matkach. Elisabeth Badinter o kryzysie kobiecej tożsamości</i>	3	133
Maria Nowacka (wraz z Jerzym Kopanią), <i>Czym jest sumienie, a czym być powinna klauzula sumienia</i>	4	63
Sławomir Piechaczek, <i>Pokusa życia mimo wszystko w myśli Emila Ciorana</i>	1	109
Michał Podniesiński, <i>Kubłowa teoria umysłu – geneza, opis i krytyka nowożytnego postrzegania umysłu</i>	1	27
Jadwiga Puzynina, <i>Norwid – jaki i dla kogo?</i>	4	5

	zesz.	str.
Przemysław Spryszak, <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmą w ujęciu Nicholasa Reschera</i>	2	91
Szymon Szczęch, <i>Niewypowiedzalność etyki w „Traktacie logiczno-filozoficznym” Ludwiga Wittgensteina</i>	4	103
Rafał Szopa, <i>Problem wiedzy apriorycznej w świetle teorii partycypacji bytu</i>	2	63
Tadeusz Szubka (wraz z Dariuszem Jagiełło), <i>Metafilozofia Friedricha Waismanna</i>	2	29
Eugeniusz Szumakowicz, <i>O dowodzie matematycznym bardziej źródłowo</i>	1	75
Paulina Tendera, <i>Sofoklesowa Antygona jako przykład urzeczywistnienia Heglowskiego ideału bohatera narodowego</i>	2	131
Jan Woleński, <i>Filozofia polska w perspektywie międzynarodowej</i>	1	5
Jan Woleński, <i>Pojęcie decyzji w świetle filozofii</i>	3	5
Adam Workowski, <i>Samowiedza i bycie sobą</i>	3	63
Wojciech Zalewski, <i>Między pytaniem a odpowiedzią, między metafizyką a religią</i>	3	47

Archiwum

Tadeusz Gołaszewski, <i>Fascynacja dobrem</i>	1	127
Marian Przetęcki, <i>O Nietzscheńskiej krytyce moralności chrześcijańskiej</i>	2	149

Przekłady

Emund Husserl, <i>Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody</i> (przeł. Witold Płotka)	3	202
Isaac Newton, <i>Cztery listy do Bentleya</i> (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	2	168
Karel Novotný, <i>Podmiot i ciało według Lévinasa</i> (przeł. Marek Drwięga)	4	137
Witold Płotka, <i>O fenomenologii konstytucji przestrzeni. Wprowadzenie do tłumaczenia</i>	3	187
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Koncepcja siły nadnaturalnej w korespondencji I. Newtona z R. Bentleyem</i>	2	161
<i>Z Ojcem Profesorem Gerdem Haeffnerem rozmawia Jaromir Brejda</i> (przeł. Alina Kruszewicz-Kowalewska)	4	153

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Maria Małgorzata Baranowska, <i>Zło i Zagłada. Szczecińskie dni kultury żydowskiej</i> (<i>Adlojada. Biografie i świadectwo</i> , red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wolska)	4	170
Maciej Borys, <i>Kosmotwórcza rola logosu. Sprawozdanie z panelu dyskusyjnego Centrum Kultury i Dialogu Akademii Ignatianum</i>	1	171
Magdalena Hoły-Luczaj, <i>Przedmiot poczwórny</i> (Graham Harman, <i>Traktat o przedmiotach [The Quadraple Object]</i> , przeł. M. Rychter)	3	235

	zesz.	str.
Marcin Karas, <i>Nowa monografia o wczesnym Oświeceniu w Polsce</i> (Agnieszka Smolińska, <i>Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP (1718–1774)</i>)	2	177
Jerzy Kopania, <i>Humanistyka w poszukiwaniu zgubionej mądrości</i> (Anna Grzegorzcyk, <i>Humanistyka i obecność</i>)	3	221
Ryszard Maciołek, <i>Problem zła w filozofii analitycznej</i> (Peter van Inwagen, <i>Problem zła. Wykłady im. Gifforda wygłoszone na Uniwersytecie St. Andrews w 2003 r.</i> , przeł. Ryszard Mordarski)	4	000
Natalia A. Michna, <i>Oblicza wolności (Współczesne i historyczne konteksty wolności, red. Leszek Kopciuch)</i>	2	181
Jerzy Sadowski, <i>Możliwość dobrego życia w XXI wieku</i> (Wilhelm Vossenkuhl, <i>Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku</i>)	2	187
Jerzy Sadowski, <i>Filozofia jezuitów na ziemiach polskich pod zaborami</i> (Roman Darowski, <i>Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku</i>)	3	225
Jan Skoczyński, <i>O historyczności filozofii</i> (Miroslaw Tyl, <i>Filozofia – historia – historia filozofii</i>)	1	159
Przemysław Spryszak, <i>O najnowszych przekładach Berkeleya</i> (George Berkeley, <i>Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje</i> , tłumaczenie zbiorowe pod red. A. Grzelińskiego; George Berkeley, <i>Siris</i> , przek. i oprac. A. Grzeliński i M. Szymańska-Lewoszewska) . . .	1	163
Eugeniusz Szumakowicz, <i>Człowiek i myśl – refleksyjne wspomnienie o profesorze Zbigniewie Zwinogrodzkim</i>	4	000
Wiesław Szuta, <i>Filozofia historii filozofii (Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać, red. Maciej Woźniczka i Marek Rembierz)</i>	1	179
Wiesław Szuta, <i>Filozofia polska na tle filozofii europejskiej. Sprawozdanie z konferencji naukowej zorganizowanej w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie</i>	1	182
Ryszard Wójtowicz, <i>Oblicza demitologizacji historii filozofii polskiej (Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, red. J. Skoczyński)</i>	1	165
Książki nadesłane	4	187

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”

Zbigniew Białko

z.bialko@upcpoczta.pl

Druk:

Poligrafia Salezjańska

Nakład 350 egz.

Ark. wyd. 11,80; ark. druk. 12,25

