

TOM XLI

2013

ZESZYT 3

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2013**

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
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2013

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”
Zbigniew Białko
z.bialko@upcpoczta.pl

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22
oficynasecesja@tlen.pl

Nakład 400 egz.
Ark. wyd. 11,50; ark. druk. 11,00

TREŚĆ ZESZYTU 3 TOMU XLI

Artykuły

Andrzej Póltawski, <i>Fenomenologia a zrozumienie kim jesteśmy</i>	5
Mateusz Stróżyński, <i>Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritaina i Płoty</i>	19
Jakub Gomułka, <i>Metafizyka Karola Tarnowskiego – rozumienie poszukujące wiary (i nadziei)</i>	43
Łukasz Kołoczek, <i>Figura Mesjasza. Próba konstrukcji pojęcia</i>	55
Aleksander Kopka, <i>Czym może być dekonstrukcja?</i>	81
Jacek Breczko, <i>Postmodernizm a kondycja duchowa człowieka</i>	101
Krzysztof Mech, <i>Człowiek – natura – transcendencja (zarys hyperologii)</i>	109
Magdalena Hoły-Łuczaj, <i>Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka</i>	139

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Jan Skoczyński, <i>Człowiek historyczny? (Elżbieta Paczkowska-Łagowska, O historyczności człowieka. Studia filozoficzne)</i>	161
Jacek Breczko, <i>Krakowskie Seminarium Historyków Filozofii Polskiej</i>	164
Wiesław Szuta, <i>Etyka klasyczna w XXI wieku. Sprawozdanie z konferencji w 95. urodziny Ks. Prof. Tadeusza Ślipki SJ</i>	168
<i>Program obchodów jubileuszu dziewięćdziesiątych urodzin Profesora Andrzeja Póltawskiego</i>	169
Jerzy Sadowski, <i>Sprawozdanie z konferencji pt. Istnienie – Wartość – Twórczość, zorganizowanej z okazji 80. urodzin Profesora Władysława Stróżewskiego, Akademia Ignatianum, Kraków 27.05.2013</i>	170
<i>Program sympozjum pt. „Profesor Władysław Stróżewski. Filozof. Mistrz i Nauczyciel. W 80. rocznicę urodzin”. Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego 07.06.2013</i>	174
Noty o autorach	175

ISSUE 3 VOLUME XLI

Articles

Andrzej Póltawski, <i>Phenomenology and understanding who we are</i>	5
Mateusz Stróżyński, <i>Contemplation and philosophy in Plotinus and Jacques Maritain</i>	19
Jakub Gomułka, <i>Karol Tarnowski's metaphysics. Understanding seeking faith (and hope)</i>	43
Łukasz Kołoczek, <i>The figure of the messiah. An attempt to construct a concept</i>	55
Aleksander Kopka, <i>What might deconstruction be?</i>	81
Jacek Breczko, <i>Postmodernism and the spiritual condition of man</i>	101
Krzysztof Mech, <i>Nature and transcendence</i>	109
Magdalena Hoły-Łuczaj, <i>Let us reject the great chain of being! Martin Heidegger and deep ecology</i>	139

Reports – Reviews – Discussions

Jan Skoczyński, <i>Historical man?</i> (Elżbieta Paczkowska-Łagowska, <i>O historyczności człowieka. Szkice filozoficzne</i> [On the historicity of man. Philosophical sketches])	161
Jacek Breczko, <i>Krakow seminar for historians of Polish philosophy</i>	164
Wiesław Szuta, <i>Classical ethics in the twenty-first century. Report of the conference celebrating Rev. Prof. Tadeusz Ślipko, S.J.'s 95th birthday</i>	168
<i>Professor Andrzej Póltawski's jubilee</i>	169
Jerzy Sadowski, <i>Existence – Value – Creativity. Report of the conference celebrating Prof. Władysław Stróżewski's 80th birthday</i>	170
<i>Professor Władysław Stróżewski's jubilee</i>	174
Notes about the authors	175

ARTYKUŁY

ANDRZEJ PÓŁTAWSKI

(Kraków)

FENOMENOLOGIA A ZROZUMIENIE KIM JESTEŚMY

W artykule tym nie zamierzam mówić o różnych prądach i odgałęzieniach ruchu fenomenologicznego. Pragnę jedynie zarysować istotny dla tego ruchu i, jak sądzę, także dla przyszłości filozofii wątek roli, jaką ruch ten odegrał dla odbudowy filozofii rozumianej jako poszukiwanie mądrości, a więc stawiającej sobie za cel zrozumienie człowieka i świata, w którym człowiek żyje, oraz mającej ambicję wskazania mu drogi jego życia, czy choćby pomożenia mu w znalezieniu tej drogi.

Nie będę też dążył do ogarnięcia wszystkich znaczących w tym względzie prac i osiągnięć, a odwołam się tylko do tych, z którymi się bliżej zetknąłem i uważam za ważne.

FENOMENOLOGIA JAKO MORALNA FILOZOFIA FUNDAMENTALNA

Gdy mówimy o fenomenologii, to oczywiście nasuwa się samo nazwisko inicjatora tego kierunku, Edmunda Husserla – wszystkie odłamy ruchu fenomenologicznego są jakoś zakorzenione w jego myśli. Toteż zwłaszcza wmyślenie się w rozwój myśli Husserla i różne kierunki jego rozważań w perspektywie tego, co, jak by się wyraził Norwid, pracą pokoleń na tej myśli narosło, może służyć za dobrą nieprzewodnią zastanowienia się nad sensem i wagą fenomenologicznego podejścia.

Fenomenologia i tzw. filozofia analityczna wyrosły, jak wiadomo, z filozofii Kartezjusza, z dwu aspektów jego myśli – fenomenologia

z jego zdecydowanego zwrócenia się ku „wnętrzu” człowieka, filozofia analityczna z koncepcji wiedzy na temat *res extensa*, z oparcia się o to, co nazywa się dziś czasem „kartezyjską nauką” – nauką, skierowaną na opanowanie świata.

Jednym z głównych motywów fenomenologii Husserla było obalenie naturalizmu i scjentyzmu owej „kartezyjskiej nauki”, przezwyciężenie przyjętego przez nią rozumienia doświadczenia poprzez zbudowanie „najbardziej uniwersalnego i konsekwentnego empiryzmu, który na miejsce ograniczonego «doświadczenia» empirystów kładzie pojęcie w sposób konieczny rozszerzone, pierwotnie prezentującą naoczność”¹.

Jednak mimo tej niezgodności dwu prądów myśli pokartezyjskiej istniały między nimi różne powiązania i fenomenologia nie zaczynała oczywiście od zera. Przede wszystkim, stawiając postulat wyjścia od naoczności, trzeba było zdać sobie sprawę z tego, czym ta naoczność jest. Dla Husserla, Ingardena i wielu fenomenologów owym punktem wyjścia było spostrzeżenie zmysłowe, analizowane w duchu empiryzmu brytyjskiego, przy założeniu tzw. schematu „treść – jej ujęcie jako... (np. stół czy człowiek)”; treść jako dane czy „daty”, „materiały zmysłowe”, przede wszystkim wrażenia, z drugiej zaś strony kategoryalne „ujęcie” owej treści.

W związku z taką analizą świadomości przyjmował Husserl jako teren badań fenomenologicznych „czystą świadomość”, którą mielibyśmy uzyskiwać poprzez przeprowadzenie *epoché* czy redukcji transcendentalnej – wzięcia w nawias czy zawieszenia „generalnej tezy naturalnego nastawienia” – która głosi, że świat istnieje niezależnie od świadomości. Przy tym w późniejszych jego rozważaniach operacja ta nie jest przeprowadzana przez solipsystyczne Ja, lecz „absolutnym” punktem wyjścia ma być korelatywna odpowiedniość świata i świadomej go „intersubiektywności”.

Jakie motywy miałyby skłonić nas do porzucenia „naturalnego nastawienia”? W *Ideach I* Husserla z r. 1913 jest to po prostu wolna decyzja filozofa. Chodziło tam po prostu o reformę teorii poznania i teorii nauki, traktowanej jako trwały dorobek ludzkości – i zagadnienie początku filozofowania nie było dla Husserla problemem. Dopiero po zachwianiu się wiary w podstawy naszej kultury w następstwie

¹ *Husserliana* t. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, s. 254, cyt. za: S. Strasser, *Welt im Widerspruch, Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht/Boston/London 1991 (*Phaenomenologica* t. 124), s. 3. Przekład własny A.P.

pierwszej wojny światowej zaczął on odczuwać niewystarczalność takiego uzasadnienia redukcji, i w wykładach *Erste Philosophie* z lat 1923/1924 wyraźnie problem ten podnosi. Ma to być decyzja niejako stwarzająca początkującego filozofa jako takiego, „radykalne wyrzeczenie się świata”, które ma filozofowi pozwolić dostrzec ostateczną rzeczywistość i prowadzić życie w pełni prawdziwe². Dążenie do poznania nie jest już samo przez się oczywiste, a widziane jest w kontekście wszelkich dążeń, w kontekście „sensu rozpościerającego się ponad całą kulturą”, gdyż:

Za wszelkie dążenie człowieka do dobra, prawdy i piękna odpowiada on ostatecznie poznając prawidłowość norm, kierujących poznaniem, tak że w formach poznania prawdy teoretycznej wypowiada się i przyjmuje formy poznawcze wszelka inna prawda, każda prawda o wartościach i prawda praktyczna – tak, że odpowiadamy ostatecznie za rzetelność wartości i za prawdę osiągnąć poznawczych³.

Jest to zagadnienie etyczne. W nastawieniu naturalnym związani jesteśmy interesami życia i szukamy jedynie norm zapewniających realizację tych interesów – odpowiedzialność związana jest tu wiarą w świat. Redukcja, stawiając pod znakiem zapytania cały splot tych interesów i norm, czyni filozofa niezaangażowanym obserwatorem, co ma mu umożliwić spojrzenie obiektywne.

W ten sposób Husserl, uznając niewystarczalność dotychczasowej pozycji epistemologa i teoretyka nauki, przechodzi do rozważania „dobrego życia” i drogi do jego realizacji, przy czym widzi tę drogę ciągle i do końca jako osiągalną na drodze badań naukowych; ma ona być ukazana i zrealizowana dzięki nowej nauce – fenomenologii. Zrazem, w późnym swym okresie, zdaje sobie sprawę z tego, że nauka skierowana na obiektywność nie jest zdolna do spełnienia tego zadania, gdyż przeskakuje bez badania horyzont egzystencji, sferę „świata, w którym żyjemy”, na którego terenie budowana jest wszelka nauka. Ma to być więc naukowość szczególna, nie obiektywno-logiczna, ale posiadająca większą wartość od, jak się wyraża, „obiektywno-logicznej substrukcji”⁴. Chodzi o odkrycie anonimowej twórczości – tego, co Husserl nazywa „konstytucją” świata naszego życia.

Redukcja staje się więc, powiedzieć można, podjęciem swoistej ascezy filozoficznej, wyrzeczenia się zwodniczych pokus, pochodzą-

² *Husserliana* t. VIII, s. 19 i 166. (Cyt. za: L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation, Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, s. 29).

³ Dz. cyt., s. 25. (Landgrebe, *ibid.*).

⁴ *Husserliana* t. VI, s. 130. Przekład A.P.

cych od mętnego splotu ziemskich interesów, osiągnięciem czegoś w rodzaju wyższej obiektywności wejrzenia w duchowy świat konstytucji, obiektywności wolnej również od „teoretyczno-logicznych substrukcji” obiektywizującej nauki. Ma to doprowadzić do osiągnięcia „prawdy w sobie” dotyczącej przede wszystkim praktyki życia, etosu działania.

Tak rozumiana konstytucja prowadzi do problematyki czasu, a skoro ma być procesem intersubiektywnym, przede wszystkim do pytania o historię⁵. Bliższa analiza czasu historii, przeprowadzona w oparciu o ukazaną przez Husserla niejednowymiarowość czasu przeżywanego i związek struktury świadomości jego przepływu z potrzebami działania, na który zwrócił uwagę Heidegger w *Sein und Zeit*, wskazuje na to, że – jak pisze Ludwig Landgrebe – „czas dziejów nie jest formą ciągłego następstwa przebiegającego bez luk w przyczynowości”⁶. Husserl zaś posługuje się właśnie takim pojęciem czasu. Historię rozumieć trzeba w sposób uwzględniający nieobliczalność wolnych działań jako takich.

Wspomniany właśnie protest Husserla przeciwko uznawaniu za po prostu istniejący – powiedzieć można: w pełni realny – świata splotu ziemskich interesów jest więc atakiem na Kantowskie pojęcie czasu, w którym żyjemy, jako „formy ciągłego następstwa przebiegającego bez luk w przyczynowości”. Husserl jednak nie doszedł tak daleko w analizie czasu i w konsolidacji swych poglądów, aby oprzeć ową doktrynę na bardziej adekwatnym pojęciu czasu.

Jeśli jednak punktem wyjścia i właściwą domeną filozofii jest „świat, w którym żyje człowiek” brany w pełnym wymiarze i ze szczególnym uwzględnieniem praktyki życia, etosu działania, to – jak zauważył Husserl w podanym cytacie z *Krisis* — medytacja filozoficzna nie może posługiwać się „teoretyczno-logicznymi substrukcjami”. Wychodząc już poza stanowisko Husserla powiedzieć można, że nie chodzi o teorię, lecz medytacja musi obracać się w ludzkim świecie społecznego współżycia, świadectw i perswazji.

Z rozważań tych widać, że podstawowym motywem fenomenologii staje się ukazanie i wyjaśnienie wolności człowieka i uchwycenie sensu działań, jakie podejmuje i podejmować powinien, aby móc prowadzić dobre, zgodne z rozumem życie. Toteż Stephan Strasser w rozważa-

⁵ Zob. A. Półtawski, *Fenomenologia jako badanie fundamentalne* [w:] tenże, *Po co filozofować?*, Warszawa 2011, Oficyna Naukowa, s. 353–364.

⁶ L. Landgrebe, dz. cyt., s. 153. Przekład A.P.

niach, opartych o często mniej zauważane teksty późnego Husserla, i stanowiących swego rodzaju podsumowanie długiej pracy nad myślą tego filozofa, oraz w nawiązaniu do rozważań Emanuela Lévinasa postuluje fenomenologię jako „fundamentalną filozofię moralną”⁷. Zaś Karol Wojtyła, podkreślając kosmologizm tradycyjnej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, zwraca uwagę na przeżycie etyczne, zjawisko sumienia jako taki moment dostępnego jedynie w fenomenologicznej refleksji przeżywania, który bez towarzyszącego mu i również uświadamianego sobie przez nas działania w realnym świecie jest czymś po prostu pozbawionym sensu.

W zaraniu filozofii nowożytnej nastąpiło zachwianie się obrazu świata arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki, przygotowane przez nominalizm późnego średniowiecza. W ten sposób – jak pisze Robert Spaemann – nie będąc ufundowany na wiecznych strukturach istotowych, świat utracił czytelne oblicze. U Kartezjusza po raz pierwszy *reductio ad absurdum* nie ma mocy dowodu fałszywości: wszystkie nasze oczywistości mogą być idiosynkrazjami.

Choć kartezjanizm w swym ukierunkowanym na kosmos, nastawionym materialistycznie odgałęzieniu zrezygnował z poszukiwania absolutnej pewności – która była przynajmniej jednym z głównych motywów kłopotów z istnieniem świata – podejmuje jednak, zwłaszcza w swych bardziej uproszczonych i popularnych odmianach, ten rys sceptycznego nihilizmu: odrzucenie wszystkiego, co absolutne. W ten sposób stanowi on zagrożenie dla przyjęcia czegoś takiego, jak godność człowieka – godność, potrzebę, której uznania odczuwamy dziś chyba tak, jak nigdy i która wiąże się przecież bardzo blisko z problematyką etyczną.

Robert Spaemann zauważył, że współczesna cywilizacja stanowi takie zagrożenie dla godności człowieka, jakiego jeszcze dotąd nie było. Dawniejsze cywilizacje lekcewały godność poszczególnych ludzi lub całych grup ludzkich, natomiast współczesna, chociaż przyjmuje prawo równych warunków minimalnych dla każdego, to jednocześnie istnieje w niej silna tendencja do zniesienia idei godności jako takiej. Nauka, a raczej pewien jej typ, typ kartezjański, doprowadziła do uprzedmiotowienia przyrody i człowieka. Nie istnieje ludzki punkt widzenia: antropologia biologiczna, psychologia, socjologia mogą interpretować sztukę, moralność, religię i samą naukę tylko z punktu wi-

⁷ S. Strasser, dz. cyt.; zob. też: A. Póltawski, *Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna według Stephena Strassera*, [w:] *Po co...*, dz. cyt., s. 330–352.

dzenia strategii przetrwania gatunku. Według Skinnera, archaiczna idea godności stanowi przy takim podejściu jedynie przeszkodę. Spaemann pisze:

W świecie, który jedyny swój cel widzi w naukowym organizowaniu warunków dla dobrego samopoczucia możliwie największej liczby ludzi, idea, która podkreśla to, co łączy naukowca z obiektami jego manipulacji – na przykład coś takiego, jak wspólny etos – jest niecelowa. Sam etos staje się obiektem, który można przekształcić z racji instrumentalnych czy z racji funkcjonowania systemu. Nauka jako nauka nie ma etosu. Jeśli jednak etos naukowca sam staje się przedmiotem nauki, to równa się to radykalnemu wyzwoleniu ze środowiska tego, co ludzkie, czyli z tego, co jest warunkiem godności⁸.

Fenomenologia rozumiana jako „fundamentalna filozofia moralna”, jako konieczne zwrócenie się ku wnętrzu człowieka ma więc ogromną i nieredukowalną rolę w naszym zbliżaniu się ku coraz lepszemu zrozumieniu tego, czym jesteśmy i w jakim świecie żyjemy. Wydaje się, że tylko jako taka może tę rolę spełnić, a ogromny dorobek fenomenologicznych analiz ludzkiej rzeczywistości – dorobek, w którym zdumiewająco wielki udział miał jej inicjator – dowodzi jej możliwości.

Już sam Husserl zakwestionował i doprowadził właściwie prawie do końca *reductio ad absurdum* ujęcia fenomenologii jako „nauki ścisłej” w sensie tego, co określił jako „teoretyczno-logiczne substrukcje”, co jednak oczywiście nie odbiera jej godności odpowiedzialnej dziedziny ludzkiej myśli. Dla zrozumienia człowieka i świata, w którym człowiek żyje – jest ona w oczywisty sposób rozważaniem fundamentalnym. Chyba, że jesteśmy gotowi w ogóle zrezygnować z poszukiwania jakiegoś sensu życia ludzkiego i sensu świata, w którym żyjemy – że, jak to dziś dosyć modne, nie uznajemy żadnej prawdy, a wszystko jest dla nas tylko dowolnie przyjętą, taką czy inną idiosynkrazją.

Czy czysto filozoficzne analizy wystarczą już do pełnego ukazania drogi „dobrego życia” – to zagadnienie osobne. W każdym razie otwierają one horyzont takiej drogi i mogą wskazać jej kierunek.

WYJŚCIE POZA SIEBIE

Jednak „redukcja fenomenologiczna”, mająca prowadzić do umieszczenia filozofa w królestwie „czystej świadomości”, okazała się zabiegiem bynajmniej nie neutralnym w stosunku do rzetelności uży-

⁸ R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. Jarosław Merecki, Warszawa 2006, s. 166.

skiwanych przez niego wyników poznawczych. Grozi bowiem całkowitym odcięciem podmiotu od świata, w którym ma on działać. Pojawia się zagadnienie „istnienia świata” – tematu, z którym spotyka się polski student filozofii zainteresowany fenomenologią już w tytule dzieła najwybitniejszego przedstawiciela tego ruchu w Polsce, Romana Ingardena.

Jak już wspominałem, dla Husserla punktem wyjścia była naoczność spostrzeżeniowa, pojęta według schematu „treść naoczna (zasadniczo wrażeniowa) – jej ujęcie jako... (pewien przedmiot)”. Schemat ten jest w gruncie rzeczy tworem teoretycznej spekulacji, powstałej w następstwie przyjęcia – z jednej strony – kartezjańskiego postulatu całkowitej, matematycznej pewności, pełnej – powiedzieć można – obejmowalności przedmiotu przez świadomość, z drugiej zaś strony atomistycznej i sensualistycznej koncepcji doświadczenia empirystów brytyjskich. Spekulację tę motywowały też i uprawdopodobniały badania dziewiętnastowiecznych psychofizjologów – w następstwie błędu, nazwanego przez Wiliama Jamesa *psychologist's fallacy* – przenoszenia wiedzy anatomiczno-fizjologicznej na opis przeżyć. Taką teorię spostrzegania skrytykował potem sam Husserl⁹, choć nigdy nie wyrzekł się ostatecznie zarówno związanej z nią koncepcji „ujmowania” dat, jak też rozumienia procesu poznawczego jako ciągłej i niejako zaczynającej się od zera syntezy dat.

Naoczność jest przy tym dla Husserla stopniowalna i mierzy się określonością przedmiotu. Określenie zaś – sens przedmiotu – pochodzić ma z dokonującego się w akcie spostrzeżenia ujęcia materiałów zmysłowych – wrażeń, które same w sobie pozbawione być mają wszelkiego sensu, a zarazem „motywują” ujęcie.

Hasło opisowej analizy przeżyć, rzucone przez fenomenologów (a także, m.in. Wiliama James'a, Bergsona i psychologów postaci) miało właśnie zapobiec tego rodzaju błędom. Toteż w miarę postępu

⁹ „Panujący powszechnie zarówno w psychologii, jak i teorii poznania sensualizm dat, w jaki najczęściej uwikłani są również ci, którzy słownie z nim polemizują – czy też z tym, co rozumieją pod terminem sensualizm – polega na tym, że buduje on życie świadomościowe z dat jako gotowych jak gdyby przedmiotów. Jest przy tym całkowicie obojętne, czy uważa on te daty za oddzielne atomy psychiczne, poziewiane razem w mniej lub bardziej zwarte kupki według niezrozumiałych praw faktycznych podobnych do praw mechaniki, czy też mówi się o całościach i jakościach postaciowych, traktując całości jako pierwotniejsze od elementów, jakie w nich można wyróżnić – i czy się w tej sferze z góry już istniejących przedmiotów wyróżnia daty zmysłowe i przeżycia intencjonalne jako przeżycia innego gatunku” (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, s. 252 i n., przekład własny A.P.).

swych analiz Husserl doszedł do całościowej koncepcji doświadczenia zmysłowego i zdał sobie sprawę z tego, że całe spostrzeżenie obejmuje intencjonalnie, „obok spostrzeganej w specjalnym sensie rzeczy czy procesu mnie i świat otaczający”¹⁰. Warunkiem wszelkiej konstytucji – nadawania czy uchwycenia sensu – jest więc horyzont świata jako otwarty – ale posiadający określoną strukturę – teren doświadczenia.

Dążenie do nieuprzedzonego opisu, do tworzenia pojęć w oparciu o bezpośrednią naoczność, bez powielania aparatury pojęciowej i metod ukutych dla innego rodzaju przedmiotów, było głównym postulatem i atutem fenomenologii i jej teoretycznych sprzymierzeńców i zaowocowało ogromnym dorobkiem teoretycznym XX wieku.

Jednak dla Husserla, pioniera filozofii jako „nauki ścisłej”, rezygnacja z postulatu całkowitej pewności, postulatu najsilniej motywującego ową – powiedzieć można – spłaszczoną koncepcję „świadomości” jako dostępnej w pełni, „całości bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”¹¹, była czymś bardzo trudnym. Toteż, jak zauważył Ernst Tugendhat, w tekstach tego myśliciela zaznaczają się dwie niezgodne ze sobą tendencje, określone przez Tugendhata jako motyw „krytyczny” i motyw „dogmatyczny”¹². Husserl, poszukuje pewności dla ostatecznego uzasadnienia wszelkiego poznania. Jednak postulat ten dopuszcza dwie interpretacje, przeplatające się nieustannie w jego rozważaniach i nigdy wyraźnie przez niego nie odróżnione. Pierwsza, zgodna z postulatem fenomenologii jako nauki całkowicie krytycznej, widzi owo ostateczne uzasadnienie jako przyświecający w nieskończoności cel stopniowego wyjaśniania i uprawomocniania wzajemnie uzupełniających się wglądów. Druga – motyw dogmatyczny – zakłada, że uprawomocnienie takie uzyskać można niejako od razu w sferze *cogito*, sferze „czystej świadomości” dla jej poszczególnych elementów. Brak wyraźnego odróżnienia tych dwu motywów, prowadzących do zupełnie różnych teorii poznania, odpowiedzialny jest, jak się zdaje, za wszystkie kłopoty związane z transcendentalem idealizmem twórcy fenomenologii.

Podstawowym pojęciem filozofii Husserla jest „konstytucja”. Sens świata i jego zawartości ma się „konstytuować” w przebiegu doświad-

¹⁰ *Husserliana*, t. XVI, s. 87. Cyt. za: S. Strasser, *Welt im Widerspruch*, dz. cyt. Przekład własny A.P.

¹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, b. m., 1967, PWN, s. 160 (oryginału 93).

¹² E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

czenia, rozumianego jako ciąg intencjonalnych aktów świadomości. W idealistycznym, atomizującym schemacie „motywu dogmatycznego” to konstytuowanie się miałyby przebiegać niejako „od zera”. Przeczy temu stwierdzenie, że korelatem spostrzegania nie jest pewien określony przedmiot czy „noemat”, lecz świat; temu korelatowi musi bowiem po stronie spostrzegającego odpowiadać coś, co można nazwać „modelem świata” i co w oczywisty sposób nie może się zmieścić w „czystej świadomości” jako strumieniu danych, gdyż w wysokim stopniu ją transcenduje zarówno w kierunku „wewnętrznym” – ku podmiotowi, jak i „zewnątrznym” – ku światu. To, co nam się świadomie ukazuje, jest niejako jedynie wierzchołkiem góry lodowej, wystającym nad powierzchnię oceanu, w ogromnej części zanurzonej w sferze znajdującej się poza „strumieniem przeżyć”. Stwierdzenie to rozbija mit o zamknięciu w sobie świadomości i ukazuje daleką perspektywę wnętrza człowieka, perspektywę na to, co musi istnieć i funkcjonować, aby człowiek mógł być w ogóle świadomy, co aktualnie wyraźnie nie uświadomione, nie „dane”, ale konieczne dla naszego bycia świadomym jako nie dająca się oddzielić od świadomości rozumianej jako „strumień przeżyć” jej druga strona. Zarazem zaś likwiduje nieprzenikalną zasłonę, oddzielającą świat od „świadomości”. „Nadawanie sensu” dokonuje się bowiem w szerokim kontekście sytuacji człowieka, działającego w realnym świecie. Idealizm transcendentálny określić zatem można jako pomieszanie posiadanego przez podmiot w zapleczu bezpośredniego przeżywania modelu świata z samym jego korelatem – realnym światem.

Jak podkreślił Stephan Strasser, nie wolno utożsamiać, jak to ma miejsce u Husserla, naoczności z określeniem; dodać też można: utożsamienie to jest błędem, ponieważ podstawy określania tkwią w strukturze i funkcjonowaniu naszego modelu świata, w składających się na niego systemach sensów, i z koniecznością sięgają daleko poza treści efektywnie obecne, dające się wskazać w aktualnej zawartości tego, co nazwano „strumieniem świadomości”.

Husserl chce tworzyć naukę, wyjść od naukowego opisu, zaczyna od opisowych pojęć nauki. Tymczasem – stwierdza Strasser – nauka stosuje redukcję poznawczą, zajmuje postawę „niezaangażowanego obserwatora”, która odbiera bytom w świecie ich światowy charakter. Zajmując się rzeczami w świecie i zakładając już zażyłość ze światem, nauka nie wie nic – wraz z idealistycznie interpretowaną fenomenologią transcendentálną – o świecie jako takim. Husserl napisał: „Skoro «coś w ogóle» czystej logiki kryje w sobie

sens bytu światowego, to [sens] ten należy do podstawowych pojęć logiki”¹³.

Husserl kładzie nacisk na pretensję prawdy do absolutności. Jednakże prawda świata – zauważa Strasser – powinna objąć obchodzenie się (*Umgang*) z nim [...] a zatem należy *od początku* uwzględnić aspekt *praktyki i etyki*. Błąd Husserla – w jego oficjalnej doktrynie – polega więc na tym, że *nie zaczyna* on jej konstrukcji od początku. Jak pokazał Emanuel Lévinas, uprawiana w nastawieniu „niezaangażowanego obserwatora” ontologia jako systematyczne poznanie wszystkich bytów nie jest fundamentem filozofii. Ilustracją tego stwierdzenia mogą być trudności, jakie miał Roman Ingarden z ontologicznym ujęciem problematyki wartości.

Podsumowując: fenomenologia transcendentálna w swej oficjalnej Husserlowskiej wersji nie doprowadziła do pełnego rozszerzenia sfery doświadczenia, gdyż nie wyszła od jego pełnej, pierwotnej postaci, rozpoczęła swoją pracę zbyt późno, na terenie nauki. Jednak postawiła ona także postulat odrębnej, bardziej od metod nauk przyrodniczych adekwatnej metodologii i budowania właściwej jej siatki pojęć w oparciu o bezpośrednie doświadczenie, o dane przeżyciowe. Rzetelny wysiłek w kierunku realizacji tego postulatu umożliwił przełamanie tradycyjnego schematu, odziedziczonego po Locke’owskiej odmianie kartezjanizmu i otworzył fenomenologii perspektywę bardziej zgodną z jej podstawowymi postulatami, umożliwił odejście od swego rodzaju atomizującej filozofii analitycznej „czystej świadomości” motywu dogmatycznego.

Husserl wprowadził pojęcie *Lebenswelt*, „świata, w którym żyjemy”. Stanowiło ono odwrócenie się od „redukcji kognitywnej”, implikując – jak zauważa Strasser – „że «najściślejsza nauka», «najczystsza teoria» zakorzeniona jest w ziemskim świecie życia praktycznego z jego wartościowaniami, dążeniami i normami”¹⁴. W ten sposób ugruntowanie wszystkiego innego w świecie danych w spostrzeżeniu ciał – wynikające z wyjścia analiz Husserlowskiej fenomenologii od „spostreżenia zewnętrznego” – stało się wątpliwe. Porządek fundowania zdaje się odwracać: tym, co leży u podstaw poznania nie są „dane” w spostrzeżeniu proste jakości i ewentualnie nadbudowane nad nimi jakości postaciowe, ani nawet prezentujące się w nim rzeczy, lecz ugruntowane w całościowym modelu świata *sensu*. Ponadto w życiu praktycznym obowiązują pewne normy postępowania, działania w nim są oceniane.

¹³ *Husserliana*, t. XVII, s. 237. Przekład własny A.P.

¹⁴ S. Strasser, dz. cyt., s. 70.

Powiedzieć można, że *motyw dogmatyczny* koncepcji Husserla jest równoznaczny z przyjęciem podstawowych tez pozytywistycznego empiryzmu czy też — jak go raczej należy określić — racjonalistycznego sensualizmu, rozwijanego przez szeregi myślicieli nawożytych od Locke’a do Carnapa.

Metodą fenomenologii miał być jednak nieuprzedzony, tj. nie oparty o przyjęte z góry założenia — a więc w pełni krytyczny — opis przeżywania i jego korelatów, budowanie kategorii tego opisu w oparciu o same fenomeny.

O fenomenologii mówić więc można przynajmniej w dwu podstawowych znaczeniach: motywu dogmatycznego, przyjmującego atomizm „ujmowanych” intelektem, w sobie samych bezsensownych, ale jakoś dostarczających nam informacji o „świecie zewnętrznym” „dat”, oraz — z drugiej strony — motywu krytycznego, dążenia do nieuprzedzonego tworzenia pojęć filozoficznych w oparciu o pełne, pojawiające się nam w przytomnym obcowaniu ze światem fenomeny.

Jak widzieliśmy, Husserl, nie odróżniając wyraźnie tych dwu motywów, był niejako fenomenologiem w obu tych — wyraźnie ze sobą niezgodnych — znaczeniach.

Łatwo zauważyć, że również Roman Ingarden odziedziczył w swych badaniach to rozszczepienie; bowiem, z jednej strony, przyjął zasadnicze elementy epistemologii Husserla, wraz z jego anatomią aktu spostrzegania jako podstawowego źródła wiedzy o rzeczywistości, z drugiej zaś strony, specjalnie w swych rozważaniach zawartych w *Książeczce o człowieku* i tekstach o wartościach starał się wyjść poza ten schemat i uwzględnić pełną zawartość fenomenów, jakie się nam w tym życiu ukazują. Można więc powiedzieć, że był fenomenologiem w sensie bardzo bliskim do tego, w jakim był nim Husserl. W ostatnich tygodniach życia Ingarden napisał jednak: „[...] podmiot poznający ma bezpośredni dostęp do różnych od siebie (swego Ja) istności, jeżeli w ogóle ma być podmiotem poznającym”¹⁵.

OD ATOMIZUJĄCEJ ANALIZY SPOSTRZEGANIA DO METAFIZYKI ŚWIATA, W KTÓRYM ŻYJĄ OSOBY

Czego wymaga od nas postulat nieuprzedzonego opisu i co można powiedzieć o sposobie jego realizacji? Jakiego rodzaju działalnością jest filozofia, co opisuje filozof i jak ma to robić?

¹⁵ R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1995, PWN, s. 11.

Jak podkreśla Robert Spaemann, na którego analizie pojęcia filozofii chciałbym się tu oprzeć¹⁶, filozofia jest przedsięwzięciem osobistym, podejmowanym przez każdego filozofa. Tu, powiedziałbym, leży zasadnicza fenomenologiczność filozofii: jest w gruncie rzeczy możliwie pełną eksploracją bezpośredniego doświadczenia, przeżywania i życia, a więc także działania, oraz próbą porządkowania świata i siebie przez filozofa z pomocą myśli innych filozofów, próbą wyrażenia także ich wizji we własnym kontekście i języku oraz jej zrozumienia.

Spaemann przeciwstawia filozofię naukom według łacińskiego przysłowia *ars longa, vita brevis*: nauka budowana jest wiekami przez wysiłek pokoleń, filozofia dotyczy naszego krótkiego życia i musi podjąć decyzję co do jego sensu i kierunku. Od filozofii – pisze – oczekujemy pomocy w porozumiewaniu się co do celów działania i reguł działania ograniczających.

Ponieważ filozofia pyta o wszystko, nie ma w niej żadnej z góry obowiązującej „naturalnej warstwy” zdrowego rozsądku, ponieważ i sens i istnienie takiej warstwy są również sporne. Filozofia jest refleksją absolutną, nauki próbami redukcji. Ale istnieje określone wymaganie co do postawy filozofa: racjonalność rozumiana jako własność podmiotów, nie zaś jako oderwana od nich struktura, szukanie argumentów i dążenie do eliminacji wpływu na myślenie wszelkich interesów. To drugi charakterystyczny rys fenomenologiczności filozofii, która nim właśnie różni się od ideologii, chociaż i ideologie nie są przecież jedynie wyrazem interesów; z drugiej zaś strony całkowita eliminacja interesów – partykularności – z myśli i działalności filozofa jest tylko pewnym ideałem. Toteż Spaemann mówi o cnocie racjonalności mającej cechować filozofujący podmiot.

Filozofia jest anarchiczna jak język potoczny; lecz, jako myślenie, ma swoje reguły. Stephan Strasser mówi o postawie rycerskiej, która winna charakteryzować filozofa. Spaemann zauważa przy tym, że pokojowe współistnienie szkół jest rezygnacją z filozofii. Jest ona bowiem walką, walką o ustalenie i uznanie tego, co jest naprawdę rzeczywiste; walką rycerską, wymagającą od swych uczestników cnoty racjonalności. Do tej zaś – jako jedynej podstawy jedności filozofii jako takiej – należą zdaniem Spaemanna trzy rzeczy: po pierwsze, świadomość własnej partykularności – a więc właśnie niemożności

¹⁶ Zob. R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

całkowitego przewyciężenia interesów; po drugie – życzliwość; po trzecie zaś gotowość dopuszczenia do głosu nawet tych, z którymi nie potrafimy prowadzić owocnej dyskusji – a więc tolerancja. Są to głębokie rysy etyczne filozofii.

Bez tej postawy pozostaje ona po prostu ideologią w sensie pejoratywnym, narzędziem promowania własnych interesów. Przy tym nieunikniona partykularność filozofa i jego doktryny umieszcza ją na pograniczu takiej ideologii i to – w konkretnej realizacji – zawsze jednak w zabarwieniu pewnymi interesami.

Wyszędłszy od kartezjańsko-empirystycznego podejścia do doświadczenia jako spostrzegania i prowadzeni postulatem wykorzystania pełni doświadczenia jako „prawdziwego pozytywizmu”, fenomenologowie dążyli do uwolnienia się od kartezjanizmu, „raka psychologii” (Ludwig Binswanger) – idei, której przerost owocuje niszczeniem innych tkanek prawidłowej wizji rzeczywistości i zaburzeniem całości tej wizji. Na tej drodze trzeba było dojść do wyraźnego odróżnienia filozofii od rozumianej po kartezjańsku nauki oraz zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy postaw naukowca i filozofa oraz z tego, że operują oni na polu przedmiotowym o innym zakresie – przy czym pole to jest dla filozofa wcześniejsze teoretycznie i szersze niż dla nauki, która porusza się już w ramach poznawczej redukcji. Jak pokazał Stephan Strasser, przełom ten zainicjowany został już przez Husserla.

Zmienia się więc zasadniczo rozumienie punktu wyjścia filozofa. Nie jest to już „czysta świadomość” czy „strumień przeżywania”, lecz myśląca i działająca realna ludzka osoba wraz ze światem w którym żyje. Filozofowanie staje się znowu próbą budowania metafizyki – uchwycenia istoty – świata zawierającego osoby.

Ponieważ świat ten posiada swego rodzaju hierarchiczną strukturę i ponieważ bezpośrednio dla nas dostępną najwyższą jego warstwę stanowią ludzkie osoby, antropologia filozoficzna jest tej metafizyki rdzeniem. Ponieważ zaś osoby te są istotami działającymi oraz uważającymi się za wolne i chcącymi być wolne, ponieważ mogą one rozwijać się lub degenerować moralnie, zaś wolne działanie zakłada etykę – etyczne działanie i rozwój moralny są dla nich istotne. Rdzeniem antropologii filozoficznej jest więc zagadnienie działania moralnego jako drogi do rozwoju i spełnienia się osób. Zrozumienie tego jest koniecznym krokiem dla osiągnięcia realistycznej fenomenologii, do której zbudowania dążył z taką determinacją Roman Ingarden.

Przeciwstawiając skierowane na całość i przyznające pierwszeństwo całości rozumienie stosowanej przez budującą z wyodrębnie-

nych elementów symulacji przedmiotów, nastawioną na opanowanie świata naukę, podejście fenomenologiczne ma – jak powiedział Erwin Straus o naszym zmysłowym kontakcie ze światem – charakter totalny. Konieczność takiego podejścia zaczęli obecnie rozumieć także myśliciele bliscy filozofii analitycznej.

Zacytuję dwu z nich. Wilfried Sellars napisał:

Idealnym celem filozofowania jest refleksyjne zadomowienie się w pełni złożoności wielowymiarowego systemu pojęciowego, za pomocą którego doznajemy, myślimy i działamy¹⁷.

Zaś Ernest Soza dodał:

Poznawcze uprawomocnienie pochodzi ostatecznie nie z samej bezpośredniości oczywistości lub wiarygodności, lecz z maksimum koherencji ze wszystkimi odpowiednimi względami, włączając w to wszystkie odpowiednie intuicyjnie wiarygodne dane¹⁸.

PHENOMENOLOGY AND UNDERSTANDING, WHO ARE WE?

Summary

The article is a survey of the development of the idea of phenomenology as a fundamental *moral* philosophy and as ‘a most universal and consequent empiricism based on primary presenting intuition’ (Husserl) – in some of the late analyses of Husserl and in the deliberations of Stephan Strasser, Ludwig Landgrebe, Karol Wojtyła and Emanuel Lévinas. In the last part of the text the author argues, in accordance with Robert Spaemann and Stephan Strasser, that such a philosophy is, in the first place, founded on a certain moral attitude of the philosopher and is a personal attempt of each philosophizing person to *understand* the world and his or her place and tasks in it. This demands a construction of a *total* view of the universe. Thus, philosophizing is an activity essentially different from scientific research; its theoretical position lies before that of science and its field of operation is more extensive than that of science, because every science presupposes a reduced field of operation.

Andrzej Póltawski

¹⁷ W. S. Sellars, *The Structure of Knowledge* [w:] Castañeda H.-N. (ed.) *Action, Knowledge and Reality. Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merill, Indianapolis 1975, s. 295, cyt. za: T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 159 i n.

¹⁸ E. Sosa, *Classical Analysis*, „Journal of Philosophy”, 80, s. 706, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 107.

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

(Poznań)

**KONTEMPLACJA A FILOZOFIA
U JACQUESA MARITAINA I PLOTYNA**

WPROWADZENIE

Celem tego artykułu jest zestawienie poglądów dwóch filozofów, Jacquesa Maritain i Plotyna, dotyczących statusu kontemplacji w filozofii. Obie te postacie wiele łączy, ale też wiele dzieli. Postaram się wykazać, że elementem wspólnym jest ich postawa wobec filozofii, w której doświadczenie kontemplacyjne pełni bardzo istotną rolę, choć, równocześnie, nie próbuje ono odebrać należnego miejsca zobiektywizowanemu, spekulatywnemu dyskursowi pojęciowemu i że to stanowisko stanowi wspólne dziedzictwo filozoficznej tradycji Zachodu. Różnice między autorami dotyczą zasadniczych kwestii metafizycznych i epistemologicznych, lecz, biorąc pod uwagę kontekst kulturowy i ideowy, w jakim tworzył Maritain, można by zaryzykować tezę, że jego metafizyka i jego filozofia kontemplacji więcej miała wspólnego z neoplatonizmem Plotyna niż z dominującymi nurtami intelektualnymi jego czasów.

Nie jest moją ambicją wyczerpująca analiza porównawcza wszystkich tekstów Maritaina i Plotyna poświęconych zagadnieniu kontemplacji i jej miejsca w filozofii. Takie zadanie przekraczałoby znacznie ramy, nawet obszernego, artykułu. Skorzystam więc z wybranych tekstów obu filozofów, które wydają mi się najbardziej reprezentatywne i które ujmują istotę ich poglądów na temat kontemplacji. Postaram się, na podstawie tych tekstów, pokazać zasadniczą myśl, która jest obu autorom wspólna – czyli, że obok zobiektywizowanego, racjonalnego dyskursu pojęciowego, istnieją w filozofii (lub na jej pograniczu) dwie

główne formy intuicyjnej kontemplacji, które rozróżnić można poprzez ich stosunek do filozoficznego poznania.

W niniejszym tekście omówię najpierw poglądy Maritaina, a potem – Plotyna, odwracając tym samym porządek chronologiczny. Wydaje mi się, że istnieje przynajmniej jeden powód, mogący usprawiedliwić takie odejście od uzasadnionego w historii filozofii zwyczaju. Relacja kontemplacji do poznania u obu filozofów zbudowana jest, jak sądzę, na rozróżnieniu istoty i istnienia, które to rozróżnienie pełny wyraz uzyskało dopiero w metafizyce Tomasza z Akwinu, żyjącego niemal dokładnie pomiędzy Plotynem a Maritainem¹. Maritain, odwołując się do Tomasza, buduje świadomie na tym rozróżnieniu swoje ujęcie kontemplacji, podczas gdy u Plotyna pojęcie istoty i istnienia się nie pojawia. Niektórzy uczeni sugerują jednak, co mnie przekonuje, że choć Plotyn nie dysponował w pełni wykształconymi i precyzyjnymi pojęciami istoty i istnienia, zdawał sobie sprawę z tej różnicy i tym samym można go uznać za jej najwcześniejszego prekursora. Jest to szczególnie widoczne w jego koncepcji kontemplacji, w której to rozróżnienie – choć niewyraźne – pełni zasadniczą rolę. Dlatego wydaje się, że porównanie tych dwóch filozofów zyska na jasności, gdy odwrócimy chronologiczny porządek.

INTUICJA BYTU I DOŚWIADCZENIE ISTNIENIA: KONTEMPLACJA W FILOZOFII MARITAINA

James Arraj w swojej książce *Mysticism, Metaphysics and Maritain* zauważa, że w rozumieniu metafizyki przez francuskiego tomistę dokonywała się na przestrzeni lat systematyczna ewolucja. Arraj próbuje

¹ Zwykle przyjmuje się, że pojęciowe rozróżnienie istoty i istnienia wprowadzili arabscy filozofowie, żyjący w X i XI wieku, Al Farabi i Awicenna, lecz Pierre Hadot sugeruje, że można je odnaleźć jeszcze wcześniej, u późnych neoplatoników, jako różnicę między *to einai* i *to on* oraz *hyparxis* i *ousia*, a Kevin Corrigan i Lloyd Gerson dowodzą, że istniało ono jeszcze wcześniej, u Plotyna właśnie. Na ten temat zob. K. Corrigan, *Essence and existence in the Enneads* [w:] L. P. Gerson (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996 oraz L. P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, 3–14 i *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?* *Review of Metaphysics* 46, 3 (1993), 559–74. Poglądy Gersona spotkały się z krytyką D. L. Rossa, w artykule: *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, *Phronesis* 41, 2 (1996), 197–204, gdzie badacz ten uznał wprowadzanie pojęć istoty i istnienia za niepotrzebny anachronizm, a taką interpretację Plotyna za błędną. K. Corrigan, wykorzystując inne teksty niż Gerson dowodzi, że wspomniane rozróżnienie można jednak znaleźć u Plotyna (Corrigan 1996).

uchwycić jej istotę, mówiąc o zwrocie ku subiektywnemu wymiarowi (*the subjective dimension*) metafizyki². Metafizyka Tomasza z Akwinu, zgodnie zresztą z duchem średniowiecza, pozostawała „obiektywna”, w sensie skupienia na swoim przedmiocie, a nie na filozofującym podmiocie. Egzystencjalny tomizm Maritaina, zdaniem Arraja, jest w dużej mierze kreatywnym rozwinięciem filozofii Tomasza z Akwinu i jego komentatorów (głównie Kajetana i Jana od św. Tomasza), a najcenniejszym wkładem francuskiego filozofa jest uwzględnienie i poddanie refleksji czegoś, co można by nazwać „doświadczeniem metafizyki” lub „doświadczeniem w metafizyce” (strona subiektywna), dopełniającym obraz metafizyki jako nauki filozoficznej (strona obiektywna). Arraj dowodzi zresztą, że Maritain nigdy nie próbował zastąpić obiektywnego, metafizycznego poznania intuicyjnym doświadczeniem, co zarzuca mu, na przykład, Mieczysław Gogacz³, lecz że odróżniał od siebie metafizykę jako spekulatywną naukę od doświadczenia kontemplacyjnego, które istotne jest nie dla metafizycznych badań jako takich, lecz dla konkretnego metafizyka. To uwzględnienie subiektywności wynika, jak twierdzi Arraj, z faktu, że modernizm zwrócił uwagę filozofii właśnie na podmiotowość i doświadczenie⁴. Ten zwrot Maritaina ku subiektywnym warunkom metafizyki, twierdzi Arraj, jest jednym z jego największych osiągnięć⁵.

Jak pokazuje ten amerykański komentator Maritaina, tym, który pierwszy zainspirował francuskiego tomistę do pójścia tą drogą, był Henri Bergson, na którego wykłady chodzili Jacques i Raissa, jeszcze zanim się pobrali. Raissa wspomina ogromne wrażenie, jakie na nich wywarł Bergson, pisząc:

Bergson zapewniał nas innymi słowami, że taki pokarm jest dla nas osiągalny, że jesteśmy zdolni naprawdę pojąć rzeczywistość, że za pomocą intuicji dosiegamy absolutu. A my tłumaczyliśmy sobie to tak na nasz użytek: możemy naprawdę, bez-

² J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Chelouquin 1993, 35–36.

³ Zob. wstęp do: Awicenna (Abu Ali Ibn Sina), *Metafizyka ze zbioru pt. Księga wiedzy*, tł. zespołowe, Warszawa 1973 oraz *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu* [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982.

⁴ Maritain, podobnie jak Gilson, krytykował filozofię modernizmu za zamknięcie się w obrębie podmiotu i zerwanie kontaktu z rzeczywistością. Odzyskanie rzeczywistości jest punktem wyjścia tomizmu egzystencjalnego, ale – paradoksalnie – właśnie to skupienie na podmiotowości, za które filozofia zapłaciła cenę w postaci wyjałowienia metafizyki, wzbogaciło myśl Maritaina o obszary, które w tomizmie klasycznym były obecne jedynie *implicite*.

⁵ Arraj 1993, 36.

względnie, pojąć to, co jest. Mało nas obchodziło, czy to się stanie drogą intuicji, która jest transcendentna wobec pojęć, czy drogą rozumu, który je kształtuje; rzeczą ważną, podstawową, był możliwy rezultat⁶.

Bergson używał pojęcia intuicji jako specyficznego, nie-dyskursywnego i nie-pojęciowego, bezpośredniego doświadczenia, które przeciwstawiał rozumowi i myśleniu konceptualnemu. To termin „intuicja” właśnie pozwolił Maritainowi później nazwać jego własne doświadczenie filozoficzne i stał się po latach kluczowym elementem jego metafizyki. W dojrzałym myśleniu Maritaina intuicja oznacza, jak to wyraża Arraj:

[...] to know without reasoning, to make a correct judgment without discursive preparation, a more spontaneous exercise, not of any extra or infra-intellectual faculty, but of the intelligence itself. We know and truly know but not by means of discourse and reason... The result is not demonstrative certitude but a more obscure yet very real intellectual knowledge that comes from reading the messages hidden in the very attraction and repulsion of the other faculties⁷.

Zwłaszcza od momentu przełomowej pracy *Sept leçons sur l'être*, wydanej w 1934 roku⁸, Maritain podkreśla, że metafizyka, jeśli ma pozostać żywą i płodną nauką, powinna wychodzić od i zmierzać ku osobiście przeżytemu poznaniu właściwego przedmiotu metafizyki, którym jest byt jako istniejący, *ens in quantum ens*. To doświadczenie Maritain nazwał intuicją bytu albo kontemplacją filozoficzną. Kiedy francuski tomista próbuje pisać o tym, czym jest ta intuicja, jego styl nabiera charakterystycznego odcienia, ukazującego jak mało wspólne ma metafizyka Maritaina ze scholastyką rozumianą jako żonglerka oderwanymi od rzeczywistości pojęciami:

Chodzi o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, skoro leży u początku dowodzenia, chodzi o widzenie, którego bogactwa i możliwości nie może wyczerpać ani adekwatnie wyrazić żadne wypowiedziane słowo, żadne

⁶ R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962, 53.

⁷ „Poznanie bez rozumowania, wydawanie poprawnego sądu bez przygotowania dyskursywnego, jakieś bardziej spontaniczne użycie nie tyle jakieś innej czy niższej od intelektu władzy, ale inteligencji samej w sobie. Wiemy i to wiemy prawdziwie, ale nie poprzez dyskurs i rozumowanie... Rezultatem nie jest pewność oparta na wykazaniu [prawdy], ale bardziej niejasne, choć bardzo realne intelektualne poznanie, które wypływa z odczytywania ukrytych wiadomości, przekazywanych przez inne władze, gdy je coś przyciąga lub odpycha”. (Arraj 1993, 22; tł. moje).

⁸ Paris 1934. Angielskie wydanie: J. Maritain, *Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, New York 1962.

słowo ludzkiej mowy, a w którym w jednej chwili decydującego wzruszenia i jakby w duchowym ogniu dusza jest w żywym, przenikającym i oświecającym kontakcie z rzeczywistością, dotyka jej i jest przez nią obejmowana⁹.

Byt jest pierwszym i podstawowym pojęciem, punktem wyjścia metafizyki jako to, ku czemu budzi się intelekt, napotykając w rzeczywistości zmysłowej *quod* (coś, co istnieje). Ale byt jest też celem metafizyki, nie jako niejasny i ogólnie rozumiany byt zdroworoządkowy, ale jako efekt najwyższego stopnia abstrakcji, dematerializacji i przejrzystości pojęciowej. Dosiegany jest wtedy w intuicji już nie jako ten czy tamten byt, ale jako byt transcendentny, wewnątrznie zróżnicowany w swym nieskończonym bogactwie, ale jednocześnie – względnie jednolity w sposób analogiczny¹⁰. Intuicja bytu jest jednak nie doświadczeniem emocjonalnym, lecz intelektualnym poznaniem przez pojęcie (w tym punkcie Maritain odcina się od Bergsona), gdyż jest intuicją, jak pisze Maritain, „ejdetyczną” czy też „ideatywną”. Francuski tomista używa tych określeń zamiast scholastycznego pojęcia abstrakcji, które utraciło swój pierwotny sens. „Abstrakcyjny” zaczęło oznaczać „oderwany od rzeczywistości” i „niepraktyczny”, co stało się też za sprawą wewnętrznego wyjałowienia metafizyki, która utraciła kontakt z odkrytym przez Tomasza prymatem *esse* oraz z intuicją bytu właśnie. Intuicja bytu nie jest intuicją konkretną, dotyczącą bytów materialnych jako materialnych, lecz jej przedmiotem jest byt odarty z materialnych uwarunkowań, niejako przezroczysty, przyswojony przez intelekt, który się nim staje w najwyższym akcie identyczności. W ten sposób byt staje się ejdetycznie przejrzysty dla intelektu, widoczny w swojej transcendentnej jedności i spójności, jak i w swojej nieograniczonej, analogicznej wielorakości.

Intuicja bytu jest blisko związana z tym, co nazywa Maritain filozoficzną kontemplacją, a właściwie – jest jej warunkiem. Przedmiotem intuicji jest *ens in quantum ens* czy też *ens commune* w swojej ejdetycznej, transcendentnej pełni, przy czym nie jest to poznanie istoty wyizolowanej z rzeczywistości, ale poznanie istnienia jako aktu istoty czy też poznanie istniejącej istoty. Poznanie istnienia jako istnienia jest niemożliwe, gdyż nie jesteśmy w stanie wytworzyć jego pojęcia, ale możemy poznać istnienie aktualizujące jakieś *quid*, a przez to zetknąć się z tajemnicą bycia, które odsłania się nam w niezliczonych, częściowych ekspresjach. To właśnie istnienie bytu prowadzi nas do kon-

⁹ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, 147–148.

¹⁰ Maritain 1988, 145–147.

templacji „rzeczy boskich”, gdyż – przez swoją cząstkowość, zależność i nie-konieczność – prowadzi nas do Bytu, którego istotą jest Być, do Samoistnego Istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*) jako pierwszej przyczyny istnienia bytu. Maritain, pisząc o doświadczeniach kontemplacji bytu, odwoływał się prawdopodobnie do swoich własnych doświadczeń, ale czerpał też z doświadczeń żony. Raissa opowiada o takim stanie kontemplacji, kiedy pewnego razu jechała pociągiem:

Patrzyłam przez okno i nie myślałam o niczym konkretnym. Nagle zaszła we mnie jakaś wielka przemiana, jakbym od zmysłowego postrzegania przeszła do postrzegania całkowicie wewnętrznego. Mijane za oknem drzewa nagle stały się większe od samych siebie, uzyskały wymiar niezwykły w swej głębi. Cały las wydawał się przemawiać i mówić o Innym, stał się lasem symboli i wydawał się nie mieć innej funkcji niż odsyłanie do Stwórcy¹¹.

Jacques Maritain uważa, że na drodze filozoficznej możliwa jest „naturalna kontemplacja rzeczy boskich”, której końcem jest właśnie „intuicja intelektualna, abstrakcyjna i ejdetyczna, wyrażalna w słowie myślowym”, która nie jest jednak doświadczeniem mistycznym w porządku naturalnym¹². Poznanie istnienia Boga na mocy intuicji bytu jest pewne, gdyż stanowi ona subiektywny, żywy wymiar pięciu dowodów przeprowadzonych przez Tomasza, uzasadniających prawdziwość sądu „Bóg istnieje”. Można by powiedzieć, że – dla Maritaina – intuicja ta jest *via inventionis* istnienia Boga, które następnie jest uzasadniane rozumowo, ale to uzasadnienie nie przekona nikogo, komu nie jest dana intuicja, która jest tego uzasadnienia subiektywnym, doświadczalnym wymiarem.

Maritain rozróżnia zatem między kontemplacją opartą na rozumowaniu a intuicją bytu. Ta pierwsza możliwa jest tylko dla filozofa, który używając pojęć, dochodzi do pojęciowego poznania faktu, że Pierwsza Przyczyna istnieje i do ogólnych sądów na temat jej natury, opartych na obserwacji stworzeń. Jest to dziedzina zobiektywizowanej metafizyki, metafizyki jako nauki. Takie rozumowanie dopełnione jest jednak przez intuicję bytu, która otwiera się na Pierwszą Przyczynę, na *Ipsum Esse*, w sposób niedyskursywny, choć za pośrednictwem pojęcia – pojęcia bytu właśnie. Filozof-metafizyk może, zdaniem Maritaina, na drodze naturalnego wysiłku intelektualnego oraz pewnego „szczęścia” czy „daru” (ale nie w sensie nadprzyrodzonej łaski), osiągnąć poznanie istnienia Boga, które jest dlań subiek-

¹¹ R. Maritain 1962, 88.

¹² Maritain 1988, 101.

tywnie niepodważalne, ale też możliwe do obiektywnego uzasadnienia rozumowego.

Niemniej jednak ani dowody, ani intuicja nie umożliwiają nam poznania *quid est Deus*. Arraj posługuje się metaforą, w której intuicja bytu, stanowiąca jądro kontemplacji filozoficznej, posiada niejako dwie twarze – jedna zwrócona jest ku mnogości istot, a druga – ku istnieniu. Poznanie Pierwszej Przyczyny odbywa się – dzięki temu, co w intuicji bytu można nazwać „twarzą istnienia”, która zwrócona jest ku Bogu. Intuicja bytu nie może jednak nigdy przekształcić się w „intuicję istnienia”, gdyż istnienie nie może zostać poznane poza istotą. W jednym ze swych późnych dzieł Maritain pisze, że intuicja bytu odsłania pełną inteligibilność bycia bytu i stanowi pojęciowe poznanie istnienia, lecz, oczywiście, ponieważ istnienie nie może zostać pojęte, odpowiada mu jedynie wyjątkowy typ pojęcia, który wypływa niejako – powiada Maritain – z sądu egzystencjalnego i nie należy do klasy pozostałych pojęć, które łączone są zwykle w naszych sądach¹³. Jednocześnie jednak, istnieje w człowieku naturalne pragnienie poznania Pierwszej Przyczyny, która jest czystym Istnieniem, toteż kontemplacja filozoficzna zawieszona jest i trwa niejako w bolesnym napięciu, w niespełnionej tęsknocie¹⁴.

Intuicja bytu przechodząca w filozoficzną kontemplację daje podmiotowi swego rodzaju „odczucie obecności” Boga, ale jej przedmiotem jest byt, a nie samo *esse* Boga, które przedmiotem naszego poznania stać się w tym życiu nie może. Kontemplacja filozoficzna dotyka więc Boga w sposób pośredni, *in via negationis*. Poznając byt, metafizyk widzi – nieraz z bolesną ostrością – że Przyczyna bytu jest całkowicie odeń inna, że jest poza zasięgiem poznania, choć koniecznie istnieje. Widzi, że najwyższe *Ipsum Esse* jest mu dostępne w swych skutkach, czyli w istniejących bytach. Poznanie tych bytów umożliwia odległe i analogiczne kontemplowanie natury Boga w zwierciadle stworzeń, gdyż każda przyczyna obecna jest w swym skutku, a każdy skutek preegzystuje w przyczynie.

Ta koncepcja kontemplacji Boga w oparciu o naturalną intuicję bytu przyznaje ludzkim możliwościom poznawczym stosunkowo duży zakres. Maritain niekiedy mówi tak, jakby Bóg był jakoś dostępny w filozoficznej intuicji, która może stawać się coraz bardziej intensywna i dowolnie niemal aktualizowana, może stać się *habitus* natu-

¹³ Maritain 1973, 270

¹⁴ J. Arraj, *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988, 28–31.

ralnej mądrości. Maritain przywołuje tu myśl Tomasza, który twierdzi, że przedmiotem kontemplacji filozoficznej jest Bóg¹⁵, lecz francuski komentator Akwinaty podkreśla też nieustannie, że nie jest to doświadczenie mistyczne, że spoczynek i bezruch tej kontemplacji jest niedoskonały i że jest to poznanie przez analogię oraz poznanie negatywne, *per speculum in aenigmate* (1 Kor 13,12). W porządku egzystencjalnym może ono jednak uzyskać pewien wymiar afektywny (na przykład, jeśli rozwija się w klimacie wiary), swego rodzaju zabarwienie, które nadaje mu „smak” podobny do doświadczenia mistycznego¹⁶.

Zdaniem Maritaina, intuicja bytu zaspokaja naturalny dla intelektu głód poznania bytu. Jednocześnie, może pojawić się po jej osiągnięciu inne jeszcze pragnienie – jest nim pragnienie zobaczenia Pierwszej Przyczyny, które może realizować się w próbach kontemplacji filozoficznej, choć ona tego głodu nie może zaspokoić. Maritain zwraca uwagę, że pragnienie poznania *Ipsum Esse* jest nowym, radykalnie innym pragnieniem, które jest następstwem intuicji bytu, ale z niej bezpośrednio nie wynika¹⁷. Natura kontemplacji filozoficznej jest dodatkowo klaryfikowana przez Maritaina poprzez odróżnienie dwóch, jego zdaniem, błędnych tendencji – skrajnie arystotelejskich i platońskich. Maritain, podając przykład „doprowadzonych do skrajności tendencji arystotelejskich”, cytuje Thomasa Philippe’a, który sądził, że „wysilek metafizyczny... pozbawia nas nadziei na takie zjednoczenie [z Bogiem] i strąca z powrotem na ziemię, rozbitych raczej niż zjednoczonych, każąc nam przedtem dobijać się do stalowych bram nieba, odgradzających boską transcendencję od wszelkich rodzajów ludzkiego poznania. Filozof jako taki nie może poznać rzeczy boskich; jest on jakby Ikarem kontemplacji i właściwy mu sposób poruszania się więzi go beznadziejnie w sferze mnogości i tego, co stworzone”¹⁸.

Z drugiej strony, w myśl koncepcji platonizujących, wyrażonych przez Festugière’a, możliwe jest osiągnięcie naturalnego poznania Boga (utożsamionego z platońskim Dobrem-Jednym), które pragnie dopełnienia w nadprzyrodzonym zjednoczeniu mistycznym¹⁹. Maritain szuka drogi pośredniej, gdyż intuicja bytu daje dostęp do swego ro-

¹⁵ *In III Sent.*, disp. 35, q. 1, a. 2, sol. 3.

¹⁶ Maritain 1988, 103–104.

¹⁷ Maritain 1988, 105.

¹⁸ Maritain cytuje tutaj: Th. Philippe, *Speculation metaphysique et contemplation chretienne*, „Angelicum”, 14, 1–2 (1937) (w: Maritain 1988, 102).

¹⁹ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936 (w: Maritain 1988, 102).

dzaju kontemplacji Pierwszej Przyczyny („od strony istnienia”), poznanie nie tylko istnienia, ale również, przez analogię i negację, poznanie różnych doskonałości tej Przyczyny, których odbłaskami są doskonałości poszczególnych bytów. Jednakże przedmiotem tej intuicji ani też kontemplacji filozoficznej na niej zbudowanej nie jest *esse* Boga, toteż nie można jej uznać za „doświadczenie Boga” czy nawet doświadczenie mistyczne²⁰, które Maritain definiuje jako „uszcześliwiające doświadczenie absolutu”²¹.

Podsumowując poglądy Maritaina na temat intuicji bytu i kontemplacji filozoficznej, można powiedzieć, że jest to poznanie, którego właściwym i naturalnym przedmiotem jest byt – ejdetycznie ujmowany w swojej jedności i zróżnicowanym bogactwie, ale byt istniejący, toteż intuicja – poprzez specyficzne uchwycenie istnienia – prowadzi do Boga jako Przyczyny istnienia, która staje się następnie przedmiotem naturalnej kontemplacji, lecz nigdy nie jest bezpośrednio poznany: poznane jest „to, co istnieje”, czyli byt. Od intuicji bytu zaczyna się, zdaniem Maritaina, wszelka prawdziwa metafizyka i stanowi ona odkrycie *esse* jako „metafizycznego cudu”, tej *actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*²². Na intuicji bytu metafizyka też się zatrzymuje, krocząc „drogą poznania”²³, czyli drogą rozumowania i pojęć, których zwieńczeniem jest niedyskursywne, lecz pojęciowo zapośredniczone zjednoczenie intelektu z bytem jako swym właściwym przedmiotem. Nie jest to doświadczenie mistyczne, gdyż nie „uszcześliwia”, choć jest – jak zauważył Arystoteles (*Met.* XII, 1072b20) – największym natężeniem przyjemności poznawania, ani nie jest to też doświadczenie Boga, gdyż nie dosięga Go, ale – obok swojej „obiektywnej” zawartości, którą można wyrazić w metafizycznym dyskursie i uzasadnić – intuicja ta może być przeżywana subiektywnie jako wielki wstrząs i wzruszenie, a w kontekście łaski i wiary – być zabarwiona naturalną miłością do Stwórcy.

Pod wpływem swoich przyjaciół, Louisa Gardet i Oliviera Lacombe, Maritain zainteresował się, jeszcze przed II wojną światową, mistyką Dalekiego Wschodu, a konkretnie – hinduizmem. Swoje rozumienie tej mistyki wyraził w wystąpieniu, a następnie – tekście zatytułowanym *L'expérience mystique naturelle et le vide*²⁴. W tym tekście wprowadza

²⁰ Maritain 1988, 105.

²¹ Maritain 1988, 100.

²² *De Pot.*, q. VII, a. 2, ad 9um.

²³ Maritain 1988, 101.

²⁴ *Etudes Carmélitaines*, 23, 2 (1938), 116–139.

on pojęcie „kontemplacji metafizycznej”, zasługującej, jego zdaniem, na miano doświadczenia mistycznego w porządku naturalnym. Ten typ kontemplacji nazywa Maritain „przedłużeniem i uwieńczeniem metafizycznego porywu”. Jest on zaspokojeniem nie pragnienia intelektualnego poznania Boga, ale pragnienia „typowo religijnego”, które nie dotyczy już samego intelektu ani żadnej partykularnej władzy duszy, ale „całego człowieka, jego ciała i duszy” – jest to „pragnienie połączenia się na powrót z jego [stworzenia] źródłem”²⁵. Do zaspokojenia tego pragnienia i do tego typu poznania dochodzi się nie drogą filozoficzną, ale „drogą uszczęśliwiającej niewiedzy”²⁶.

To metafizyczne „poznanie”, które jest w istocie nie-poznawaniem, odbywa się przez upodobnienie umysłowe, przez „ponad- lub pozapojęciowe osiągnięcie transcendentnej rzeczywistości”, niewyraźnej w słowie²⁷. Punktem wyjścia do tego upodobnienia jest poznanie przez duszę własnego istnienia (*esse*). Dusza połączona z ciałem nie może wprawdzie poznać swojej istoty, ale za to bezpośrednio poznaje swoje istnienie poprzez akty emanujące z jej istoty, przy czym nie jest to poznanie żadnego *quid* (poza samymi tymi działaniami)²⁸. Każda dusza przedświadomie poznaje w ten naturalny sposób swoje istnienie, zdając sobie po prostu sprawę, że jest, ale nie jest to jeszcze to doświadczenie, o którym Maritain chce mówić. Chodzi mu o sytuację, w której to doświadczenie istnienia własnej duszy osiąga niezwykłą intensywność, głębię i totalność, stając się „wyjątkowym i uprzywilejowanym doświadczeniem, otwierającym na głębię podmiotowości”²⁹. Naturalne doświadczenie mistyczne definiuje Maritain jako „metafizyczne doświadczenie substancjalnego *esse* duszy poprzez negatywne czy raczej unicestwiający upodobnienie umysłowe”³⁰.

²⁵ Maritain 1988, 105.

²⁶ Maritain 1988, 107. Maritain wyróżnia więc trzy pragnienia: 1. pragnienie (związane z intelektem) poznania bytu, które znajduje spoczynek w intuicji bytu, 2. pragnienie (związane z intelektem) poznania Przyczyny bytu, które znajduje w tym życiu zaspokojenie w nadprzyrodzonej kontemplacji, której nie towarzyszy poznanie istoty Boga, oraz w życiu wiecznym – zaspokojenie w uszczęśliwiającej wizji Bożej istoty; 3. pragnienie całego człowieka jako istniejącego stworzenia połączenia się ze Źródłem swego istnienia, które znajduje zaspokojenie w nie-wiedzącym poznaniu, które Maritain nazywa „naturalnym doświadczeniem mistycznym”.

²⁷ Maritain 1988, 108.

²⁸ Maritain 1988, 114.

²⁹ Maritain 1988, 115.

³⁰ Maritain 1988, 116.

W tej kontemplacji metafizycznej pustka jest nie tylko warunkiem poznania, ale jest też jego środkiem formalnym³¹. W normalnej sytuacji doświadczenie istnienia duszy jest zasłonięte przez poszczególne akty dokonywane przez duszę, które są przez nas poznawane refleksyjnie w ich *quid*. Wschodni mistycy pustki

[...] tak dokładnie pozbawiają się wszelkich wyobrażeń, wszelkich przedstawień i wszelkich wyraźnych operacji, że sami w jakiś sposób redukują – jeszcze przez akt, lecz negatywny akt najwyższego milczenia – swoją duszę i intelekt do tego podstawowego, nie zaktualizowanego samozrozumienia... dosięgają oni bynajmniej nie *istoty* swojej duszy, lecz jej *istnienia*, samego substancjalnego *esse*... dusza poznaje w sposób negatywny, poprzez próżnię i unicestwienie wszelkiego aktu i wszelkiego przedmiotu myśli przychodzącego z zewnątrz – w sposób negatywny, lecz nagi – bez zasłon – ten metafizyczny cud, ten absolut, tę doskonałość wszelkiego aktu i akt o wszelkiej doskonałości, którym jest istnieć – swoje własne substancjalne istnienie³².

To istnienie poznawane jest więc przez akt, ale akt nietypowy, bo właśnie akt opróżnienia i negacji wszystkiego poza samym istnieniem, a powstała pustka staje się środkiem formalnym poznania. *Esse* staje się przedmiotem poznania, ale w sposób negatywny, niewyraźalny, poprzez pograżenie się umysłu w niewiedzy i ciemności³³.

Z powodu tej ciemności i z powodu wielowartościowości istnienia wynika niejasność tego poznania, w którym dusza nie jest w stanie rozróżnić między swoim istnieniem, istnieniem „w jego wymiarze metafizycznym” oraz Źródłem wszelkiego istnienia. Dlatego właśnie, zdaniem Maritaina, mistycy hinduscy, tworząc niejako metafizykę *ex post* (w celu interpretacji własnego doświadczenia), głosili już w *Upaniszadach*, że „ten Atman jest Brahmanem” (*Mandukya*, I.2) i identyfikowali własną duszę z Bogiem, a wszystkie istoty i byty szczególnie uznawali za iluzoryczne przejawy jednego Istnienia. Maritain wysuwa jednak subtelną i kontrowersyjną tezę, że w jakiś sposób to poznanie jest jednak *doświadczeniem Boga* i to doświadczeniem uszczęśliwiającym, mistycznym. Dzieje się tak, gdyż – w tym pograżeniu w pustkę – dusza doświadcza wpływu Istnienia Samoistnego na swoje istnienie. Doświadcza nie tyle tego stwórczego wpływu samego w sobie, co jego skutku, a wpływu – „w skutku i przez skutek”. Dlatego Maritain określa to jako poznanie w zwierciadle – zwierciadłem jest tutaj *esse* duszy, w którym odbija się *Ipsum Esse*. Jest to coś więcej niż intuicja bytu,

³¹ Maritain 1988, 120.

³² Maritain 1988, 117.

³³ Maritain 1988, 118–119.

gdyż tam w ogóle nie ma kontaktu ani zetknięcia się z Bogiem, a tutaj jest to zetknięcie, choć nie jest to doświadczenie głębi Boga i jest to bardziej doświadczenie *esse* duszy niż Boga³⁴.

Jeśli zestawimy refleksje Maritaina nad intuicją bytu i jej związkiem z kontemplacją filozoficzną oraz jego rozważania na temat wschodniego mistycyzmu pustki, możemy powiedzieć, że wyróżnia on zasadniczo dwa typy kontemplacji w porządku naturalnym (pomijam bowiem tutaj status filozoficzny nadprzyrodzonej kontemplacji przez miłość). Kontemplacja filozoficzna (oparta na intuicji bytu) jest kulminacją drogi poznania i stanowi dopełnienie czy subiektywny aspekt metafizyki jako obiektywnego poznania naukowego, opartego na rozumie. Ma ona charakter ejdetyczny, a jej właściwym przedmiotem jest byt jako taki, to, co istnieje. Bóg rozumiany jako Przyczyna Bytu dosięgany jest w niej tylko negatywnie, w zwierciadle istot, a jego poznanie jest analogiczne. Jeśli więc zdefiniujemy – tak jak Maritain – doświadczenie mistyczne jako uszczęśliwiający kontakt z Bogiem, to intuicja bytu nie jest doświadczeniem mistycznym.

Kontemplacja metafizyczna natomiast (zwana przez Maritaina również naturalnym doświadczeniem mistycznym), osiągnana jest zupełnie inną drogą, drogą niewiedzy i ma charakter ponadpojęciowy i negatywny, gdyż środkiem formalnym poznania jest tutaj pustka i negacja wszystkich szczegółowych aktów duszy. O ile szczytem filozoficznej kontemplacji jest maksymalna, dostępna w tym życiu intensywność wiedzy, o tyle szczytem kontemplacji metafizycznej jest całkowita, lecz uszczęśliwiająca, niewiedza. Przedmiotem tej niewiedzy lub raczej kontaktu, jaki w tej niewiedzy się dokonuje, jest *esse* duszy, osiągnane przez opróżniające upodobnienie, a ponieważ dusza traci na drodze niewiedzy możliwość rozróżniania, gdy porzuca poznanie istot, „ani nie miesza, ani nie rozróżnia” istnienia Boga, siebie samej i świata w pustce, którą realizuje w sobie. Stąd w tym prostym doświadczeniu nie ma żadnej różnicy między duszą a Bogiem, gdyż w pustce tej nie ma żadnego *quid*. Jednocześnie, w zwierciadle *esse* „poznawany” czy raczej – doświadczany jest niejasno Bóg, który nieustannie wlewa istnienie do duszy, poprzez „obecność tego, co niezmierzone”, ale nie

³⁴ Maritain (w przypisie ze strony 122) próbuje opisać to doświadczenie jako „zetknięcie się” z absolutem i „niewłaściwie bezpośrednio”... doświadczenie Boga” oraz „doświadczenie Boga *inquantum infundens et profundens esse in rebus*, uzyskane bezpośrednio w zwierciadle substancjalnego *esse* duszy”. Jest to też „doświadczenie mistyczne *obecności tego, co niezmierzone*”, ale nie pozytywne – bo to by było doświadczenie bezpośrednie Boga, ale doświadczenie negatywne.

jest to poznanie bezpośrednio, lecz osiągnięte przez skutki stwórczego działania. Jest to doświadczenie uszczęśliwiające i wyzwalające, dokonujące głębokiej transformacji wewnętrznej człowieka i zmieniające głęboko jego sposób postrzegania rzeczywistości.

James Arraj w swojej książce o kontemplacji u Maritaina sugeruje, że te dwa rodzaje kontemplacji (a także trzeci typ, którego tu nie omawiam: kontemplacja nadprzyrodzona) nie tylko nie muszą się wykluczać, ale mogą współistnieć i – w porządku egzystencjalnym – być trudne do rozróżnienia u konkretnego człowieka. Maritain dopuścił taką możliwość w swoim tekście o mistyce naturalnej, a jego amerykański komentator idzie o wiele dalej, twierdząc, że te różne formy kontemplacji, jeśli spotykają się u konkretnego człowieka, wspierają i wzmacniają się nawzajem³⁵.

INTELEKT ROZSĄDNY I ZAKOCHANY: KONTEMPLACJA W FILOZOFII PLOTYNA

Plotyn pisze:

Ponieważ Intelpekt jest piękny i najpiękniejszy ze wszystkiego, spoczywający w czystym świetle i blasku czystym, i ogarnia naturę bytów, a ten piękny wszechświat jest jego cieniem i obrazem, i ponieważ spoczywa we wszelkiej światłości, jako że nie ma w nim nic niepoznanego, nic nieprzejrzystego, nic pozbawionego miary, i ponieważ żyje życiem szczęśliwym, to zdumienie ogarnąć może tego, który go widzi i – tak jak należy – zanurzy się w nim i stanie się z nim jednym³⁶.

Gdzie indziej zaś czytamy:

Istnieje jakby ich [bytów] strumień, tryskający z jednego źródła, nie jak z jakiegoś jednego tchnienia albo ciepła jednego, lecz jakby istniała jakaś jedna jakość, posiadająca w sobie i zachowująca wszystkie jakości: jakość słodczy razem z zapachem i jednocześnie – aromatem wina, i moce wszystkich smaków i widoki barw, i to, co się poznaje przez dotyk. Jest tam obecne też to, co słyszą słuchający – wszelkie melodie i każdy rytm³⁷.

Te dwa przykłady już świadczą o tym, że Plotyn, gdy opisuje *noêsis*, czyli intuicyjne poznanie intelektualne, mówi o doświadczeniu wstrzą-

³⁵ Arraj 1993, 167–169.

³⁶ *Enn.* III.8[30].11.26-33. Cytując Plotyna, podaję numer enneady i traktatu, a w nawiasie kwadratowym numer traktatu w podanym przez Porfiriusza porządku chronologicznym. Wszystkie cytaty w moim tłumaczeniu, na podstawie wydania: Plotinus, *Enneads*, Cambridge 2000–2003 (pierwsze wydanie 1966–1988).

³⁷ VI.7[38].12.23-30.

sającym w swojej bezpośredniości, napełniającym człowieka zdumieniem, zachwytem i rozkoszą. Poetycki czy religijny ton, jaki przyjmuje tutaj filozof, wprowadził w zakłopotanie wielu uczonych, a Armstrong zastanawiał się, czy Plotyn nie wykracza tu poza tradycję antycznego „intelektualizmu”³⁸. Z pewnością nie może tu chodzić o opis poznania intelektualnego we współczesnym sensie tych słów³⁹. Co ciekawe, Plotyńskie ujęcie intuicyjnego poznania intelektualnego jako żywego, zachwycającego i potężnego, a jednak nie emocjonalnego, doświadczenia, wydaje się bardzo podobne do koncepcji intuicji bytu Jacquesa Maritain. Nawet w opisach tego typu kontemplacji, jakie znajdujemy u tych filozofów, można wyczuć jakiś podobny ton.

Podobnie jak Maritain, Plotyn nie poprzestaje jednak na poetyckich metaforach i żywych epitetach, lecz wyraża intuicję noetyczną w rygorystycznych terminach. Opisuje ją jako poznanie prawdziwego Bytu, Bytu, który stanowi wielość, gdyż składa się nań ogromne bogactwo platońskich Form, wzorców świata zmysłowego:

Także i Byt jako całość mająca w sobie wszystkie byty, jest raczej wielością i czymś innym od Jednego, ponieważ posiada tę jedność przez udział i uczestnictwo w Nim. Byt bowiem posiada też życie i intelekt, bo nie jest czymś martwym, ale jest pewną wielością. Jeśli Intelekt jest Bytem, to z tego powodu jest też z konieczności wielością⁴⁰.

Tutaj nie ma już podniosłego, religijnego tonu, który słyhać w przytoczonych poprzednio urywkach *Ennead*, a dochodzi do głosu precyzyjny, obiektywny opis właściwego przedmiotu poznania metafizycznego, którym jest uniwersalny Byt, który jest jednością i wielością zarazem.

Nieco dalej czytamy:

I kiedy ktoś zobaczy Intelekt jakby coś zmysłowego, dzięki temu, że jest on uchwytny jako istniejący ponad duszą i jako jej ojciec będący całym intelektualnym wszechświatem, musi powiedzieć, że jest on spokojnym i nieporuszonym ruchem, że wszystko w sobie zawiera i jest wszystkim, wielością niezróżnicowaną, a jednak – zróżnicowaną. Nie jest bowiem zróżnicowany tak jak pojęcia, o których myślimy jedno po drugim, ani też nie zlewa się ze sobą ta wielość, która jest w nim, każdy bowiem element wyłania się z niego osobno. To tak jak w różnych dziedzinach wiedzy, których

³⁸ A. H. Armstrong, *Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism*, „Journal of Hellenic Studies” 93 (1973), 16.

³⁹ Violette i Kuisma zwracają uwagę, jakim zmianom uległo pojęcie poznania intelektualnego za sprawą Kartezjusza i filozofii nowożytnej (O. Kuisma, *Art or Experience: A Study on Plotinus Aesthetics*, Helsinki 2003, 143–145; R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, „Revue des Études grecques” 107, 1 (1994), 230.

⁴⁰ VI. 9[9]. 2. 22-26.

cała materia tworzy niepodzielną całość, a zarazem każdy element pozostaje osobny. Ta zatem jednoczesna wielość, ten wszechświat intelektualny, jest blisko Pierwszego...⁴¹

Tutaj również Plotyn podkreśla wewnętrzne bogactwo bytu, jego zróżnicowanie, które nie jest bezładną mieszaniną czy masą zlewających się elementów, ale posiada przejrzystą dla intelektu strukturę. Plotyn mówi też, że Intelekt widzi się jako coś zmysłowego. Jest to niewątpliwie metafora – zaskakująca, gdyż z pewnością Plotyn nie ma na myśli, że treść Intelektu jest czymś zmysłowym. Prawdopodobnie chodzi tutaj o bezpośredniość poznania, o taką wyraźną, niemal narzucającą się obecność, jaka właściwa jest poznaniu form zmysłowych – jest to zatem także moment, kiedy Plotyn mówi o subiektywnej stronie intuicji bytu, próbując ją w ten sposób przybliżyć swoim uczniom.

Noetyczne poznanie u Plotyna jest więc kulminacją drogi filozoficznego poznania, jest szczytem wiedzy. Obok intelektualnej intuicji istnieje, oczywiście, rozumowanie dyskursywno-pojęciowe, czyli, w terminologii Plotyna, *dianoia*, *logos* lub *logismos*, lecz Plotyn nadaje mu status znacznie niższy niż poznaniu noetycznemu. W traktacie 49 Plotyn omawia władzę rozumowania i podkreśla, że jej istotą jest poznanie przedmiotu, który jest wobec duszy zewnętrzny oraz poznawanie go pośrednie, poprzez obraz (mentalną reprezentację) tego przedmiotu⁴². W przeciwieństwie do rozumu, intelekt poznaje swój przedmiot bezpośrednio, bez obrazu czy pojęcia, i poznaje go przez identyczność: intelekt jest bytem, który poznaje, toteż poznając byt, poznaje siebie samego. Na tej podstawie Plotyn uznaje za jedyną pewną wiedzę, która posiada prawdę, intuicję intelektualną, podczas gdy wiedzę uzyskaną przez pojęciowe rozumowanie uznaje za niepewną i za taką, która nie posiada prawdy⁴³. Plotyn podkreśla wartość intuicji w sposób o wiele

⁴¹ VI.9[9]. 5. 13-21.

⁴² V. 3[49]. 2. Bussanich wyróżnia cztery konstytutywne elementy rozumowania u Plotyna: (1) czasowy ruch od jednego elementu do drugiego, (2) wielość i złożoność, polegająca na twierdzeniu czegoś o czymś innym, (3) oddzielenie podmiotu od przedmiotu oraz (4) poznanie rzeczy zewnętrznych wobec podmiotu myślenia za pośrednictwem reprezentacji mentalnych (J. Bussanich, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 8, 1997, 192).

⁴³ Por. debatę na temat myślenia nie-dyskursywnego (które określam mianem intuicji intelektualnej) w literaturze przedmiotu: A. C. Lloyd, *Non-discursive thought – an enigma of Greek philosophy*, „Proceedings of Aristotelian Society” 70 (1969–1970), 261–274 i *Non-propositional Thought in Plotinus*, „Phronesis” 31, 3 (1986), 258–265; R. Sorabji, *Time, creation, and the continuum: theories in antiquity and the early middle ages*, Ithaca 1986, 152–153; Bussanich 1997; E. K. Emilsson, *Plotinus on intellect*, Oxford 2007, 177–191.

mocniejszy niż Maritain. Dla tego ostatniego obiektywny dyskurs metafizyczny prowadzi do prawdy poprzez pojęcia, a intuicja jest jego subiektywnym wymiarem, ewentualnie dopełnieniem. Również samą intuicję Maritain postrzega inaczej, gdyż podkreśla rolę pojęcia w tej intuicji, podczas gdy Plotyn uważa, że poznanie noetyczne jest poza pojęciem.

To, co wspólne dla obu filozofów w opisie kontemplacji bytu, to fakt, że jest ona kulminacją wiedzy i poznaniem *par excellence*. Plotyn jednak, podobnie jak Maritain, wyróżnia drugi jeszcze typ kontemplacji, któremu nadaje kluczowe znaczenie w swojej filozofii. Gdy pisze o intelekcie, zwraca uwagę, że posiada on niejako „dwie twarze”, jeśli można użyć metafory, o której pisał Arraj:

Intelekt więc posiada władzę (*dynamis*) intuicyjnego pojmowania (*to noein*), dzięki której widzi to, co jest w nim, oraz władzę, którą widzi to, co jest ponad nim, dzięki jakiemś dotknięciu i przyjęciu tego. Działając według tej władzy, najpierw tylko patrzył, a patrząc, posiadał później poznanie intelektualne oraz jest jednością. To ostatnie jest kontemplacją intelektu rozumnego (*nūs emphrôn*), to pierwsze jest intelektem zakochanym (*nūs erôn*), kiedy traci on rozum, pijany nektarem. Wtedy – zakochany – staje się prosty aż osiągnie błogość nasycenia. I lepsze jest dlań być pijanym niż być zbyt dostojnym na takie upojenie⁴⁴.

Intelekt rozumny reprezentuje tutaj poznanie bytu w jego wewnętrznym bogactwie i zróżnicowaniu, poznanie tego, co jest. Poznaje on Formy, czyli – mówiąc językiem tomistycznym – istoty, które stanowią cząstkowe ekspresje i jednocześnie ograniczenia tego, czym jest istnienie. To, co poznaje intelekt, jest złożone, i Plotyn, jak dowodzą Gerson i Corrigan, rozumiał to złożenie podobnie, jak później Tomasz z Akwinu – jako złożenie tego, czym coś jest oraz tego, że to jest. Podsumowując, można powiedzieć, że u Plotyna kontemplacja noetyczna jest poznaniem przez intelekt siebie samego jako uniwersalnego bytu, złożonego z wielości Form, a poznanie to samo w sobie charakteryzuje się swoim zawężeniem świadomości przez formę, która jest przedmiotem poznania.

Poznanie intelektualne, choć daje pewność posiadania prawdy i dostęp do duchowego, pełnego piękna i błogości świata, nie jest jednak w stanie zaspokoić tęsknot duszy. Plotyn wielokrotnie podkreśla, że dusza nie jest w stanie zadowolić się poznaniem intelektualnym Bytu i że jej tęsknoty prowadzą ją poza świat noetyczny, ku jego Przyczynie. W traktacie 32, na przykład, sugeruje on nawet, że piękno noetyczne

⁴⁴ VI. 7[38]. 35.19-27.

może odwozić od dążenia do Dobra, a tylko Dobro całkowicie zaspokaja duszę (V.5[32].12). Siłą, która prowadzi duszę ku Przyczynie wszystkiego jest *erôs* – tęsknota, miłosne pragnienie, którego potęgą jest w stanie skłonić duszę nawet do porzucenia poznania na rzecz niewiedzy.

Z przytoczonego wyżej urywku o intelekcie rozsądnym i zakochanym wynika, że Plotyn zdaje sobie sprawę, iż wykonanie ostatecznego kroku w kierunku kontemplacji Dobra jest w jakimś sensie porzuceniem tradycyjnej metafizyki jako drogi poznania. Pisze, że może się wydawać, iż bardziej przystoi intelektowi trzeźwe poznanie bytu niż upojone miłością dotknięcie Jednego przez niewiedzę, lecz że lepiej jest, by intelekt nie wstydził się tego „pijaństwa”, ale porzucił poznanie. Niemniej jednak, Plotyn rozumie ten moment przejścia od jednej formy kontemplacji do drugiej inaczej niż Maritain. Twórca neoplatonizmu uważa, że kontakt z Jednym przez niewiedzę jest czymś naturalnym, wpisanym w samą metafizyczną strukturę ludzkiej podmiotowości, gdyż każdy intelekt posiada dwie władze: władzę poznawania i władzę kontaktu przez niewiedzę. Ponadto, Jedno przyciąga do siebie, jako najwyższe Dobro, wszystkie byty, nie tylko duszę ludzką i *erôs* jest kosmiczną siłą, która nieubłagane naciska na człowieka, by porzucił wiedzę. Maritain zaś wyraźnie podkreśla, że pragnienie złączenia się z Bogiem przez niewiedzę jest pragnieniem innego porządku niż naturalne pragnienie poznania bytu. Twierdzi on, że nie jest to pragnienie intelektu, ale całego człowieka, który chce wrócić do swego Źródła. W rozważaniach Maritaina przejście od kontemplacji filozoficznej do metafizycznej jest o wiele bardziej radykalne niż u Plotyna. Francuski filozof mówi o zawróceniu z drogi poznania, o ruchu odbywającym się niejako wbrew naturze duszy, która – zamiast poznawać przez zmysły i abstrakcję – zrywa nagle z pojęciami, wiedzą, wszelkimi szczegółowymi aktami i rzuca się w ciemność istnienia. Negacja wszystkich aktów i zwrot duszy ku niej samej nie jest tu, jak w neoplatonizmie, ruchem naturalnym, lecz ruchem wbrew naturze.

Plotyn twierdzi, że konieczność porzucenia wiedzy wynika z samej natury Jednego. Powtarza za Platonem, że „nie ma o nim rozumowania ani wiedzy”, gdyż jest ono „ponad substancją” (*epekeina usias*; por. *Parm.* 142a3-4 i *Resp.* 509b9.). Nie można zatem Dobra poznać, ale można wejść z nim w jednoczący kontakt za sprawą „obecności potężniejszej od wiedzy”⁴⁵. Intelekt, żeby mógł doświadczyć tej obecności

⁴⁵ VI.9[9].4.3.

Dobra, musi przestać być intelektem, musi przestać poznawać, wykroczyć ponad siebie lub wejść w głąb siebie, stać się „widzeniem jeszcze nie widzącym”⁴⁶. Choć Plotyn używa języka kontemplacji, czyli oglądania, zazwyczaj podkreśla, że jest to widzenie niewidzące lub widzenie, które niczego nie widzi, a równie chętnie używa języka dotyku: „nie jest możliwe poznanie go, lecz tylko dotknięcie i jakby zetknięcie niewypowiedziane i niepojęte, wcześniejsze niż poznanie, a należące do intelektu, który jeszcze się nie stał intelektem i dotyka, nie poznając”⁴⁷.

Konieczność wejścia w stan niewiedzy spowodowane jest nieskończonością Jednego – oryginalną koncepcją Plotyna, odchodzącą od antycznej tradycji myślenia o bycie jako formie, czyli czymś określonym i posiadającym granice. Jedno jest nieskończone, ale też pozbawione formy, kształtu, nieograniczone w żaden sposób⁴⁸. Plotyn mówi jednak wyraźnie o tym, że intelekt ograniczony jest przez formę, którą poznaje:

[...] ilekroć intelekt poznaje coś poszczególnego, pomniejsza się, nawet jeśli ujmuje naraz wszystko, co istnieje w świecie noetycznym; jeśli pojmuje każdą rzecz osobno, posiada jedną formę noetyczną, a jeśli wszystkie naraz, to jakby jakąś wielokształtną formę, ale wciąż jest zubożony⁴⁹.

Jedno zaś nie jest czymś, nie posiada żadnej formy, nie ma w nim żadnej różnicy, gdyż jest nieskończone i czyni nieskończonym intelekt, który je dotyka przez niewiedzę, ale w żadnym wypadku nie może stać się przedmiotem poznania ani nie może zostać zobaczone czy doświadczane jako ograniczone „coś”. Plotyn powiada:

[...] zabawne jest dążyć do objęcia [intelektem] tej bezmiernej natury; kto bowiem chce to uczynić, już uniemożliwił sobie pójście jego śladem – w jakikolwiek sposób i choćby na moment⁵⁰.

Niemożliwość poznania Przyczyny wszelkiego istnienia Plotyn i Maritain tłumaczą zupełnie inaczej. Maritain odwołuje się do to-

⁴⁶ V.3[49].11.1-5.

⁴⁷ V.3[49].10.41-46.

⁴⁸ Na temat nieskończoności jednego zob. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1967, 14–28; J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, 21–37; J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993, 38.

⁴⁹ VI.7[38].33.8-9.

⁵⁰ V.5[32].6.14-17.

mistycznego poglądu o niemożliwości poznania Boga przez intelekt w sposób naturalny – wymagane jest *lumen gloriae*, które wzmacnia i wynosi intelekt ponad jego przyrodzone możliwości, co nie może nastąpić w tym życiu⁵¹. Nawet nadprzyrodzona mistyczna kontemplacja nie jest więc poznaniem Boga *sensu stricto*, a jedynie poznaniem Go przez upodobnienie miłości. Uszczęśliwiająca niewiedza kontemplacji metafizycznej nie jest więc ani naturalna, ani nadnaturalna – jest to niejako dodatkowa, „nienaturalna” droga, która dotyka Boga za sprawą jego metafizycznej obecności w *esse* duszy. Pustka, która jest istotą tego doświadczenia, nie jest jednak w żadnym wypadku naturą Boga. Maritain uważa, że niepoznawalna pustka jest skutkiem *sposobu*, w jaki dochodzi się do tego doświadczenia, a nie przymiotem samego Boga. Istota Boga nie tylko jest całkowicie poznawalna, ale jest najbardziej poznawalna ze wszystkich istniejących istot, jest samą przejrzystością. Niemożność jej poznania jest skutkiem różnicy między naturą stworzonego intelektu i Intelaktu niestworzonego. Plotyn z kolei uważa, że Jedno jest dokładnie takie, jakie się jawi w negatywnym doświadczeniu przez niewiedzę. Ze swojej istoty jest niepoznawalne, gdyż jest ono nieskończoną pustką. Plotyn wprawdzie, na drodze pewnych przybliżeń, mówi w traktacie 39, że Jedno kocha samo siebie, że chce swego istnienia, a nawet że w jakiś ponadintelektualny sposób poznaje siebie⁵², lecz o wiele częściej zaprzecza takim sądom, twierdząc, że negują one absolutną prostotę Jednego. Ostatecznie zatem, nauka Plotyna o najwyższej Przyczynie jest sprzeczna z nauką Maritaina (i Tomasza z Akwinu) – podobieństwo dotyczy opisu natury egzystencjalnego, ludzkiego doświadczenia tej Przyczyny.

Plotyn różni się też od Maritaina, gdyż unika języka ciemności a rzecz języka światła. Maritain mówi o ciemności, gdyż punktem odniesienia jest dlań światło intelektu, które oświetla istoty, poznając, czym coś jest. Wobec tego doświadczenie całkowitego braku istot można określić jako zapadnięcie ciemności. Lecz dla Plotyna poznanie istot wcale nie jest punktem odniesienia. Za najwyższą, paradygmatyczną intensywność świadomości (choć nie – poznania) uznaje on właśnie Jedno jako czyste światło, które nie oświetla niczego poza sobą, czystą świadomość, która nie ma żadnego przedmiotu, widzenie, które nie widzi niczego, ale jest dla siebie całkowicie przejrzyste. Pisze on:

⁵¹ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 52-53.

⁵² VI.8[39],15-6.

Wszystko inne bowiem [*scil.* Byt = Formy] miało formę światła, ale nie było światłem. W ten sposób więc intelekt, skrywając się przed wszystkimi innymi rzeczami i skupiając się do wewnątrz, nic zupełnie nie widząc, kontemplować będzie nie jakieś inne światło, w czymś innym będące, ale tylko to światło samo w sobie, czyste i niespodzianie mu się odsłaniające⁵³.

Tam, gdzie Maritain używa języka istoty i istnienia, wiążąc światło z istotą, a ciemność i pustkę z istnieniem, które samo w sobie jest nieuchwytnie, Plotyn używa języka światła i poznania, wiążąc pełnię światła z czystym istnieniem właśnie, a byty uznając za ograniczenia i zawężenia światła, za światło, które słabnie, gdyż staje się „czymś”:

Intelekt zaś jest w stanie widzieć albo to, co jest w nim, albo to, co było przed nim. To wszystko, co jest w Intelcie, jest czyste, ale jeszcze czystsze i prostsze jest to wszystko, co było przed nim, a raczej To [Jedno], co było przed nim. Nie Intelekt zatem, ale to, co przed nim. Intelekt jest bowiem czymś spośród bytów, a To nie jest w ogóle „czymś”, ale wszystko poprzedza, samo nie będąc niczym. Bo przecież każdy byt posiada jakby formę bytu, podczas gdy To nie ma żadnej formy, nawet formy inteligibilnej. Ponieważ natura Jednego rodzi wszystko, sama nie jest niczym z tego, co rodzi⁵⁴.

Ostatnie podobieństwo, na które chcę zwrócić uwagę, dotyczy relacji tego metafizycznego doświadczenia do metafizycznej spekulacji. Plotyn, podobnie jak Maritain, zauważa, że zasadniczą cechą stanu pustki poznawczej, w której ludzka dusza dotyka Jednego, jest zniknięcie wszelkich różnic:

Wtedy bowiem widzący ani nie widzi, ani nie rozróżnia, ani nie ma wyobrażenia dwojga, ale stał się jakby kimś innym i już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należy do niego i jest z nim czymś jednym, jakby swoim własnym centrum z Centrum się złączywszy. I dotarłszy tam, jest z nim jednym, a są dwoma, kiedy się rozłączą. W tym więc sensie mówimy teraz o różnicy między nimi. Z tego względu też to widzenie trudno opisać. Jak bowiem mógłby ktoś powiedzieć, że Jedno jest czymś różnym od niego, jeśli tam, kiedy je widział, nie widział go jako różnego od siebie, ale jako jedno ze sobą?⁵⁵

Mistycy Indii nurtu adwajta wedanty tworzą metafizykę jako komentarz do tego doświadczenia, toteż uznają, że obiektywny stan rzeczy jest taki, iż nie ma żadnej różnicy między duszą ludzką a Źródłem wszystkiego, co wyrażone jest w adwajtystycznych interpretacjach upaniszadowych *mahāvākyāni*, „wielkich twierdzeń”: „Świadomość

⁵³ V.5[32].7.29-35.

⁵⁴ VI.9[9].3.33-41.

⁵⁵ VI.9[9].10.14-21.

jest Brahmanem” (*Aitareya*, III.3), „ten Atman jest Brahmanem” (*Mandukya*, I.3), „Ty jesteś Tym” (*Chandogya*, VI.8.7) i „Ja jest(em) Brahmanem” (*Bṛhadaranyaka*, I.4.10). Dla tych tzw. współcześnie na Zachodzie „niedualnych” (*non-dual*) mistyków nie ma sensu różnicowanie między tym, „jak jest”, a tym, „jak się doświadcza”, gdyż doświadczenie jest ostatecznym kryterium. Takie stanowisko jest jednak obce metafizycznej tradycji Zachodu i nawet Plotyn, u którego doświadczenie uszczęśliwiającej niewiedzy jest tak istotne, utrzymuje autonomię metafizycznej spekulacji w stosunku do tego potężnego doświadczenia. Plotyn zdaje sobie sprawę, że odrzucenie istnienia obiektywnej, metafizycznej różnicy między duszą ludzką a Jednym, doprowadziłoby do ruiny całego systemu metafizycznego, gdyż Jedno utraciłoby swoją „przyczynującą” transcendencję w stosunku do bytu, który od niego pochodzi, a transcendencję tę gwarantuje właśnie całkowita odrębność Jednego. Dlatego wprowadza on niejako podwójną perspektywę: perspektywę doświadczenia, w którym nie ma żadnej różnicy, toteż niejako – cytując jeden z największych traktatów Plotyna – zachowuje on perspektywę (doświadczaną wyraźnie w uszczęśliwiającej niewiedzy): „To jest wszystkim” oraz perspektywę (zobiektywizowanej metafizycznej spekulacji): „To nie jest niczym z bytów”⁵⁶. Podobnie postępuje Maritain, choć u niego doświadczenie pustki nie ma takiej rangi filozoficznej, jak u Plotyna (gdzie jest celem ludzkich dążeń). Uznaje on, że z perspektywy doświadczenia niewiedzy dusza nie może odróżnić siebie od Boga, nie ujmuje Go jako „czegoś” czy „kogoś” innego od siebie, lecz może równie dobrze powiedzieć, że „tylko ja istnieję”, jak że „tylko Bóg istnieje”. Jest to jednak właśnie *niezdolność dostrzeżenia* różnicy, która obiektywnie istnieje i nie może przestać istnieć, a nie – jak w mistyce Dalekiego Wschodu – dowód na *nieistnienie* różnicy.

WNIOSKI

Z punktu widzenia historii filozofii możemy porównać występujące zarówno u Maritaina, jak i Plotyna opisy doświadczeń kontemplacji oraz rozumienie tych doświadczeń w kontekście całej metafizyki i epistemologii. Z porównań tych wynika, że istnieją znaczące podobieństwa u tych filozofów, szczególnie polaryzacja wiedza/niewiedza i – odpowiednio – istota/istnienie, która przekłada się na dwa różne

⁵⁶ VI.7[38].32.13.

doświadczenia kontemplacyjne. Występują również podobieństwa „fenomenologiczne”, w opisie tych doświadczeń. Trzeba też wskazać na znaczące różnice, które można sprowadzić do różnic między platońską a arystotelejsko-tomistyczną tradycją metafizyczno-epistemologiczną oraz do różnicy między tomistyczną koncepcją Boga a antycznymi koncepcjami najwyższej Zasady.

Pewnym ryzykiem obarczone jest używanie tomistycznych pojęć do interpretacji mało systematycznego tekstu *Ennead*, niemniej jednak, wydaje się, że współczesny historyk filozofii musi pisać o Plotynie językiem do pewnego stopnia innym niż język tego filozofa, a korzystanie z anachronicznych pojęć metafizycznych nie jest odstępstwem w większym stopniu niż powszechne używanie scholastycznych terminów takich, jak „dusza” na Plotyńską *psychê* czy „inteligibilny” na Plotyńskie *noêtos*.

Sądzę, że porównanie poglądów Maritaina i Plotyna na kontemplację filozoficzną przyczynia się do klaryfikacji naszego rozumienia ich stanowisk oraz pokazuje ciągłość pewnej tradycji myślenia o filozofii i uprawiania jej. Jednocześnie, pozostając w obrębie metody historycznej, zawiesić musimy interesujące pytanie o to, czy Maritain i Plotyn piszą o tych samych doświadczeniach. Choć tomizm wychodzi z założenia, że podobna struktura poznania u wszystkich ludzi, wynikająca z jednej struktury samego bytu, pozwala na uznanie, że wszyscy poznajemy ten sam przedmiot w podobny sposób, wydaje się, że, jednocześnie, musimy dopuścić możliwość istnienia wielu subiektywnych wariantów tego poznania, zależnych od różnic indywidualnych. Są to jednakże zagadnienia filozoficzne, a nie historycznofilozoficzne: Czy Plotyńska intuicja intelektualna jest tym samym, co Maritainowska intuicja bytu, choć obaj rozumieją ją w nieco inny sposób? Czy Plotyńskie doświadczenie Jednego jest tym samym, co poznanie substancjalnego *esse* duszy w koncepcji Maritaina (który zresztą, najwyraźniej, nie miał sam tego doświadczenia, lecz poddał jedynie analizie opisy doświadczeń hinduskich mistyków)? Można jednak sobie wyobrazić, że Plotyn i Maritain mogliby – przy zachowaniu różnic – wspólnym językiem prowadzić dialog na temat tych doświadczeń kontemplacji i ich statusu filozoficznego, podczas gdy istnienie takiego wspólnego języka w przypadku dialogu Zachodu z Dalekim Wschodem wydaje się dość wątpliwe, pomimo że dialog tak intensywnie toczy się od kilkudziesięciu lat. Można to odczytywać jako przejaw daleko idącej ciągłości i jedności zachodniej tradycji filozoficznej, czerpiącej z geniuszu Platona i Arystotelesa.

CONTEMPLATION AND PHILOSOPHY IN PLOTINUS
AND JACQUES MARITAIN

Summary

The paper compares the way in which Plotinus and Jacques Maritain understand the relationship between philosophy and contemplation. Both distinguish between discursive, conceptual reasoning and intuitive contemplation, and do not discount the importance of the first. However, they see in intuitive contemplation a very significant dimension of philosophy. Both distinguish two types of contemplation in terms of their relationship to essence and existence. While Plotinus did not possess a full conceptual understanding of essence and existence, some scholars suggest that he was somehow aware of the difference. The first type of contemplation is an intuitive knowledge of essence; the second is an intuitive state of „unknowing” which somehow grasps existence as such. The authors see the importance of this second type of contemplation differently: for Maritain it is a significant, but unnatural, experience of God via the esse of the soul, while for Plotinus it is the supreme human experience and the goal of philosophy.

Mateusz Stróżyński



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

JAKUB GOMUŁKA

(Kraków)

METAFIZYKA KAROLA TARNOWSKIEGO – ROZUMIENIE POSZUKUJĄCE WIARY (I NADZIEI)*

Karol Tarnowski jest myślicielem na wskroś religijnym, a mówiąc precyzyjniej, jest myślicielem na wskroś chrześcijańskim. Jest również, rzecz jasna, myślicielem konkretnego miejsca i czasu, co ma szczególne znaczenie dla problematyki metafizycznej. Jest to czas „po śmierci Boga”, czas po Fryderyku Nietzsche, po Martinie Heideggerze, po Auschwitz i Kołymie, a więc czas po upadku, a także zapewne i kompromitacji europejskiej racjonalności wraz z tradycyjną racjonalistyczną metafizyką, zarówno w swym klasycznym (obiektywizującym), jak i nowożytnym (subiektywizującym) wydaniu. Jest to zarazem czas po Emmanuelu Lévinasie i Gabrielu Marcelu, a w Polsce – tym konkretnym miejscu myślenia Tarnowskiego – czas po Józefie Tischnerze i Karolu Wojtyła, po pokojowej i ostatecznie zwycięskiej rewolucji „Solidarności”.

Ten szczególnie czas, jak zresztą krakowski filozof sam kiedyś zauważył¹, nosi na sobie piętno pewnej fundamentalnej problematyczności. Jest tak jakby oferowano nam zbyt obszerny zestaw puzzli, który nie daje się ułożyć w jeden spójny obraz. Każdy może wybrać z niego takie klocki, jakie mu się podobają i przedstawić niemal dowolną diagnozę społeczną, polityczną, religijną, a przede wszystkim filozoficz-

* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2015.

¹ Zob. K. Tarnowski, *Czy religia potrzebuje metafizyki?* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, IMJT, Kraków 2009, s. 58.

ną. Żyjemy ponoć w epoce postsekularnej, w „płynnej rzeczywistości”, przy czym badacze i filozofowie różnią się, niekiedy diametralnie, w swoich wnioskach dotyczących tego, co tak naprawdę ów płynny stan oznacza i jakie konsekwencje ze sobą niesie.

W owej niejednoznacznej sytuacji możemy (choć niekoniecznie musimy) natknąć się na szczególnie intensywne przeżycie kruchości istnienia. Na tym szczególnym doświadczeniu, które nazwał kiedyś „świadomością eschatologiczną”², Tarnowski buduje koncepcję swojej metafizyki. Metafizyki o rdzeniu chrześcijańskim, całkowicie jawnie wznoszonej na fundamencie wiary i nadziei. Pisze:

Metafizyka nie jest żadną filozofią naukową [...] Metafizyka jest uporządkowaną hermeneutyką rzeczywistości w świetle pragnienia ostatecznego usprawiedliwienia istnienia i nadania egzystencji ostatecznego sensu. Jest owocem uznanej w wolności wiary, że dobro rodzi dobro i prawda prawdę, i że ostatecznym sensem nie jest [...] dwuznaczna gra prawdy i nieprawdy, dobra i zła, bycia i nicości [...]. Wiara ta afirmuje, że ostateczny sens jest i że ma swoje Źródło, będące równocześnie źródłem transcendentaliów i istnienia, które zawiera ich zaródź³.

Metafizyka Tarnowskiego nie jest filozofią naukową, tylko pewną określoną – wybraną i zaafirmowaną – hermeneutyką rzeczywistości. Rzecz jasna, również i dziś zdarzają się w filozofii próby myślenia metafizycznego „w starym stylu” – pojęciowe konstrukcje mniej lub bardziej niezawodnych argumentów oparte na mniej lub bardziej intuicyjnych aksjomatach, pozostające w bliższym lub dalszym związku z naukami (zarówno formalnymi, jak i empirycznymi, takimi jak np. fizyka). Próby te, czasem z rozmysłem, czasem bezwiednie, ignorują postnietzscheańską krytykę metafizyki, nie zważając na płynące również ze strony teologów i filozofów chrześcijańskich ostrzeżenia przed pokusą woli mocy. Według Karla Bartha, Simone Weil, wspomnianego już Lévinasa, a także wielu innych, racjonalistyczna metafizyka była w istocie dość bluźnierczym, a zarazem niewykonalnym projektem „pochwycenia” Boga w sidła ludzkiego rozumu – innymi słowy była czymś w rodzaju filozoficznej wieży Babel. Metafizyczna konstrukcja Tarnowskiego jest znacznie skromniejsza: nie jest to strzelisty pałac Ducha Absolutnego, którego – wbrew złudzeniom Hegla – żaden człowiek ani społeczeństwo nigdy nie zdoła ucieleśnić, lecz proste do-

² Zob. K. Tarnowski, *Świadomość eschatologiczna* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 2007, s. 51 n.

³ K. Twardowski, *Ku metafizyce nadziei* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, s. 136 (podkreśl. – J.G.).

mostwo skończonej jednostkowej egzystencji, co prawda żyjącej we wspólnocie z innymi, we wspólnym dziejowym horyzoncie sensów, w relacjach miłości i przyjaźni, ale ostatecznie zawsze samotnej wobec swoich najgłębszych lęków i pragnień.

Krakowski filozof tworzy z pełną świadomością powagi wyzwania, jakie przed chrześcijańskim, teistycznym myślicielem postawiła myśl Feuerbacha, Nietzschego, Marksa i Freuda, a później radykalna hermeneutyka zarówno w postaci relatywistycznej, jak i perspektywistycznej. Świadomość powagi wyzwania w żadnym razie nie oznacza jednak ustępstwa na ich rzecz. Przeciwnie, wszystkie te tradycje myślowe stanowią dlań inspirację negatywną, dąży do stworzenia filozofii, która będzie w stanie się im przeciwstawić.

Nawet z tak krótkiej próbki tekstu autora, jaki przedstawiłem przed chwilą, widać jasno, że pierwowzoru swojej metafizycznej budowlu poszukuje Tarnowski w ateńskiej Akademii. Jego filozofia przeniknięta jest duchem Platona, intuicjami zawartymi w metaforze światła, w myśli o ścisłym związku prawdy, dobra i piękna, a także o tym, że jest coś „więcej”, coś „pod spodem” otaczającego nas świata (a ściślej mówiąc, coś „ponad” nim), że jawne istnienie nie wyczerpuje rzeczywistości, i że to właśnie owo „więcej” czy „ponad” – choć nieobecne, a przynajmniej ukryte – jest tym, „o co chodzi” i co się ostatecznie „liczy”.

Powstaje pytanie, czy w dzisiejszym świecie można w ogóle bronić takich intuicji? Fakt, że platonizm nie musi być odczytywany jako filozofia systematyczna – w przeciwieństwie do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej – nie chroni go jeszcze przed zarzutami „mistrzów podejrzeń” demaskujących jego ukryte sensy wpisane w strukturę samoalienacji, stłumionej popędowości, woli mocy, czy interesu klasy społecznej, ani tym bardziej przed atakami ze strony współczesnych „mistrzów” radykalnej hermeneutyki, którzy w ogóle odmawiają mu sensu.

Tarnowski proponuje nam przyjęcie perspektywy, którą nazywa za Ricoeurem „wtórą naiwnością”. Bez owej wtórnej naiwności filozofia marnieje⁴, a myślącej i poszukującej rozumienia wierze brakuje powietrza⁵. Perspektywa ta przywodzi na myśl Husserlowską „zasadę

⁴ Zob. K. Twardowski, *Usłyszeć Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, IMJT, Kraków 2005, s. 439.

⁵ Zob. K. Twardowski, *Od fenomenu do fundamentu [w:] tenże, Tropie myślenia religijnego*, s. 76.

wszelkich zasad”, dopomina się bowiem uznania i akceptacji tego, co się nam bezpośrednio prezentuje (czy też – tłumacząc w duchu fenomenologii donacji J. L. Mariona – daje) w świadomym przeżyciu⁶. Zresztą, krakowski filozof sam ów kontekst wyraźnie przywołuje wskazując, że jego hermeneutyka pierwotnej naiwności wyrasta z tego samego źródła, co zwrot fenomenologiczny: ze zmęczenia teoretycznymi konstrukcjami, które do pewnego stopnia przesłoniły nam rzeczywistość⁷. Jego wezwanie, by zamiast pytać, czym jest sens, i wikłać się w rozważania różnorodnych teorii sensu, spróbować myśleć⁸, zdają się ucieleśniać tę samą intuicję, która stoi za słynnym postulatem Husserla „z powrotem do rzeczy samych”.

Tarnowski jest jednocześnie całkowicie świadomy, że ideał filozofii bezzałożeniowej był jedynie mirażem wczesnej fenomenologii, że perspektywa, którą obiera, jest hermeneutyką pośród innych hermeneutyk i że jako taka jest ona nieuchronnie obciążona pewnymi warunkującymi ją rozstrzygnięciami, na poziomie teoretycznym zawsze możliwymi do podważenia⁹. Podobnie nieugruntowane założenia leżą jednak u podstaw każdej hermeneutyki, w tym także hermeneutyki podejrzeń, a skoro tak, to perspektywa interpretacyjna, jaką wybieramy wobec treści przeżyć i naszej sytuacji w świecie, okazuje się problemem naszej wolności. Skoro więc musimy dokonać wyboru, to czemu za jego kryteria nie przyjąć wiary i nadziei?

Kryterium wiary nie jest zresztą obce myśli platońskiej, którą Tarnowski stara się kontynuować. Wystarczy przypomnieć postać św. Anzelma z Canterbury, którego może nazbyt często kojarzymy dziś z tradycją racjonalistycznego teizmu z uwagi na jego dowód ontologiczny. A przecież nawet w swoim słynnym *Proslogionie* umieścił on takie słowa:

Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mojego intelektu, pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeśli nie uwierzę, nie zrozumiem¹⁰.

⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78.

⁷ Zob. K. Tarnowski, *Od fenomenu do fundamentu*, s. 78.

⁸ Zob. K. Twardowski, *Ku metafizyce nadziei*, s. 116.

⁹ Zob. np. K. Twardowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 439 i n.

¹⁰ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144.

Cytat ten można zresztą odnaleźć w niejednym tekście Tarnowskiego¹¹. Bowiem Anzelm, podobnie jak między innymi Kartezjusz, a także Lévinas, to jego wielcy mistrzowie, których interpretacje stanowią częsty punkt wyjścia do własnych rozważań metafizycznych. Rozważania te, o których powiedziałem przed chwilą, że w porównaniu do wysokich pałaców Hegla są niczym skromne domostwo ludzkiej egzystencji, ponieważ osadzone są na fundamencie jej specyficznych przeżyć, mają jednocześnie zawrotny rozmach. Metafizyka Tarnowskiego jest bowiem metafizyką nieskończoności i to nieskończoności rozumianej wertykalnie, a nie horyzontalnie, a także nieskończoności realnej, a nie tylko potencjalnej.

O tym, jak trudno jest o czymś takim pomyśleć, przekonywał już Arystoteles¹². Na dobrą sprawę w ogóle nie sposób tego uczynić. Nieskończoność musi przekraczać każde ograniczenie, a więc także i granicę między przedmiotem a podmiotem myślenia. Ponadto nieskończoność, nawet jako idea, nie może pomieścić się w skończonym ludzkim umyśle. Czy więc mamy z nią w ogóle do czynienia? I jak można próbować się z nią mierzyć w filozofii? Jak myśleć i mówić o przedmiocie wymykającym się kategorii przedmiotowości, o problemie, który nie daje się sproblematyzować, o temacie, którego tematyzacja jest w sposób niemal oczywisty niemożliwa? Tarnowski, jak wspomniałem, proponuje drogę fenomenologiczną: analizę świadomości i treści pewnych doświadczeń.

Nie są to rzecz jasna zwykle doświadczenia, lecz przeżycia, które z powodzeniem można nazwać egzystencjalnymi. Ładunek takich przeżyć zawiera, analizowana przez autora już w latach osiemdziesiątych zeszłego stulecia, świadomość eschatologiczna. Czytamy o niej, że jej zasadniczym składnikiem jest nie do końca uświadamiane nihilistyczne przeczucie fundamentalnego zagubienia i niejasności co do sensu i celu życia, sprzężone z dotkliwym poczuciem kruchości istnienia i niepewności jutra. Skutkiem tej szczególnej formy świadomości jest przenikająca całą naszą codzienność ukryta trwoga, bliska tej, której doskonałą analizy podawał Heidegger¹³.

Świadomość eschatologiczna być może szczególnie silnie odzywa się w naszych czasach, lecz jej rdzenia można doszukać się w bardziej

¹¹ Zob. np. K. Tarnowski, *Paradoksalność idei Boga* [w:] tenże, *Tropy myślenia religijnego*, s. 45.

¹² Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, księga α (II), 994b.

¹³ Zob. K. Tarnowski, *Czas próby i czas zbawienia* [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, s. 75–96; tenże, *Świadomość eschatologiczna*, s. 51–74.

uniwersalnym, ogólnoludzkim doświadczeniu, które daje nam do zrozumienia, że ze światem, a także z nami samymi, jest coś zasadniczo „nie tak” i że zarówno on jak i my jesteśmy w pewnym istotnym sensie niewystarczający. Nie chodzi tu przy tym o doświadczenie jakiegoś konkretnego braku – może ono wystąpić także w sytuacji całkowitego spełnienia, które zresztą okazuje się w jego świetle zawsze pozorne. Doświadczenie to, nawiasem mówiąc, może być ujmowane jako fundament wszelkiej religijności. Doskonale wyraża je słynne zdanie Arthura Rimbauda: „Prawdziwe życie jest nieobecne”. Owo fundamentalne przeżycie nieadekwatności ma, jak przekonuje Tarnowski, swój – niewątpliwie mniej oczywisty, w pewnym sensie nawet ukryty – warunek możliwości. Jest nim pragnienie metafizyczne.

Filozofia pragnienia to jedna z najstarszych tradycji myślowych naszej kultury – sięga swymi korzeniami do platońskiej *Uczty*, w której Sokrates snuje własną interpretację mitu Erosa. Interpretacja ta została wszakże w wielu punktach podważona: Lévinas zakwestionował tezę, że pragnienie rodzi się z braku, wcześniej Kant, w tym samym duchu, poddał w wątpliwość utożsamienie dobra i szczęścia, zaś Marcel w swoim rozróżnieniu na „być i mieć” wskazał na rozbieżność między prawdziwym pragnieniem a chęcią posiadania¹⁴. To potrzeba jest korelatem braku i rodzi chęć posiadania, natomiast pragnienie, jak pisze Lévinas w *Całości i nieskończoności*, to „dążenie bytu, który całkowicie posiada swój byt, który wychodzi poza własną pełnię”¹⁵.

Filozofia pragnienia nie jest filozofią łatwą. Wciąż poruszając się w obrębie platońskich metafor możemy powiedzieć, że z pragnieniem jest trochę jak ze słońcem: jego „światło” pozwala nam doświadczać czegoś innego – świadomości eschatologicznej, trwogi, nieadekwatności życia i świata – samo jednak nie daje się łatwo uchwycić; „oślepia” intelekt filozofa, który próbuje je przeniknąć. Trudno właściwie powiedzieć, że ma ono jakiś swój przedmiot – jego charakter kwestionuje bowiem samą przedmiotowość. Można powiedzieć za Antoine Vergotem, a pośrednio także za Rousseau, że „pragnienie nie wie, czego chce”¹⁶. Jest więc ono pod pewnym istotnym względem nieokreślone. A jednak mimo to posiada podstawową strukturę wszelkiego dążenia –

¹⁴ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 130 n.

¹⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 111.

¹⁶ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 143.

jego celem jest bowiem mimo wszystko jakieś zaspokojenie, choć zaspokojenie to jest bardzo szczególnego rodzaju.

Dążenie, wykraczanie, samotranscendencja – to oczywiście podstawowa cecha ludzkiej egzystencji. Żyje ona – jak nas poucza Heidegger – w ciągłym wychyleniu ku przyszłości, właściwie nigdy nie jest, tylko wciąż dąży do stania się tym, czym chce być, lokuje swą tożsamość w projekcie, a nie w teraźniejszości. Tego rodzaju dążenia nie można jednak – zdaniem Tarnowskiego – identyfikować z pragnieniem metafizycznym. To ostatnie nie jest bowiem horyzontalne, nie pociąga nas „na przód”, nie chodzi o ciągłe podążanie ku sobie samemu, lecz o zwrócenie się „w górę”, ku czemuś wyższemu. Jak pisze, komentując Jeana Naberta, pragnienie przenika podmiot, jest niewyczerpywalne, nie ma granic, jest wymogiem Absolutu¹⁷. Innymi słowy, pragnienie metafizyczne jest pragnieniem nieskończoności.

To zatem nie Heidegger oddaje mu sprawiedliwość, lecz Lévinas, który rozmyśla nad zagadkowym sposobem, w jaki nieskończoność pojawia się w świadomości skończonego podmiotu. Wskazuje on zrazu, że może być ona myślana tylko negatywnie – jako nie-skończoność, w czym na chwilę zgadza się z Arystotelesem. Jednocześnie jednak samo pojęcie skończoności odsłania jakiś niezatarty ślad nieskończoności, ślad jej dawno minionej obecności, starszej niż tożsamość podmiotu – ta intuicja została wyrażona już przez Kartezjusza. Co prawda jasne jest, że nieskończoność – nawet jako idea – nie może pomieścić się w skończonym umyśle, ale oznacza to tylko tyle, że musimy zrewidować nasze myślenie o podmiocie i poznaniu, odświeżyć zestaw metafor, którymi się posługujemy. W pewnym sensie idea nieskończoności odwraca „normalne” stosunki między pojęciami a umysłem. To ona bierze go w posiadanie – stąd szczególnie stan bierności podmiotu „ogołoczonego”, podmiotu pozbawionego narzędzi zarówno poznawczych, jak i intelektualnych. Idea nieskończoności jest, jak pisze Lévinas, „znacząca znaczeniem, które jest starsze, niż zjawiskowość, które nie wyczerpuje się w jawieniu, które swojego sensu nie czerpie z ukazywania się”¹⁸. Wątek ten jest kontynuowany współcześnie przez Jean-Luca Mariona w jego fenomenologii donacji. Tarnowski podkreśla tu istotną zmianę metaforyki fenomenologicznej: Husserlowskie stosunki podmiotu do jego fenomenów obrazowała metafora widzenia,

¹⁷ Zob. tamże, s. 130.

¹⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 125 i n.

natomiast w przypadku nieskończoności jej rolę zaczyna przejmować metafora słyszenia czy też słuchania. Jeśli bowiem można powiedzieć, że nieskończoność jest w nas obecna, to jest to niewątpliwie obecność niewidzialna. Stąd próba filozoficznego oddania jej sprawiedliwości przypomina nasłuchiwanie – odczuwamy ją tak, jakbyśmy odczuwali obecność innego człowieka zamkniętego razem z nami w całkowicie ciemnym pokoju: przez szelest jego oddechu.

Owa nasłuchująca bierność podmiotu pragnienia nieskończoności nasuwa myśl, że to, ku czemu otwiera się on w pragnieniu, ma już pierwotnie charakter osobowy. Jego inność nie jest całkowicie nieokreślona – można powiedzieć, że nie chodzi tu właściwie o pragnienie nieskończoności, lecz o pragnienie Nieskończonego, jako pewnego Ty¹⁹. Docieramy tu do punktu, w którym rozchodzą się drogi myślenia Tarnowskiego i Lévinasa. O ile bowiem autor *Całości i nieskończoności* odrywa pragnienie od momentu jego ostatecznego wypełnienia – nieskończoność nigdy nie będzie osiągnięta, podążając ku niej tylko zwiększamy dystans, który ją od nas dzieli – o tyle krakowski filozof uznaje, że posunięcie to jest sztuczne²⁰. Skoro pragnienie jest pragnieniem Innego, Nieskończonego, a nie tylko pragnieniem jego pojęcia, skoro jest gotowością na spotkanie z absolutnym Ty, to brak tego spotkania nie mógłby być interpretowany inaczej, niż jako zdrada, zawiedzenie nadziei. Niemożliwość ostatecznego zetknięcia się z upragnionym odsłaniałaby daremność samego pragnienia, a ożywiona nim egzystencja byłaby nieuchronnie absurdalna. Pragnienie zawsze bowiem dąży do swego zaspokojenia²¹.

To właśnie dzięki fundamentalnie dialogicznemu charakterowi pragnienia metafizycznego Tarnowski może powiedzieć, że utożsamienie idei nieskończoności z Bogiem objawienia jest wymogiem intelektualnej uczciwości²². To dzięki temu również jego metafizyka – będąca przedłużeniem filozofii pragnienia – staje się ostatecznie filozofią Boga, odślaniając swoje pewne, choć odległe, pokrewieństwo z teologią naturalną. Pragnienie metafizyczne, jak sugeruje krakowski filozof, musi być ostatecznie utożsamione z pragnieniem zbawienia – to właśnie w idei zbawienia odnajdujemy cały sens idei Boga, który jesteśmy w ogóle w stanie zrozumieć. „Nawet idea owego *an sich* Boga – pisze

¹⁹ Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 147.

²⁰ Zob. tamże, s. 148–151.

²¹ Zob. K. Twardowski, *Paradoksalność idei Boga*, s. 38.

²² Zob. tamże, s. 44 n.

krakowski filozof – którego nikt z żywych nie może pojąć, jest wciąż jeszcze relatywna do poszukiwania ratunku i sensu rzeczywistości, zrozmiałego jedynie w perspektywie naszej skończoności²³.

Myśl Tarnowskiego ani nie chce, ani nie może się odseparować od religijnej wiary i nadziei – zdaje on sobie bowiem sprawę, że dążenie do separacji prowadzi do wyjałowienia metafizyki, do wydania jej na pastwę woli mocy, a w konsekwencji do jej śmierci. Dlatego też filozofia Boga, którą tworzy, nie obawia się śmiałego przekraczania granic teologii, czego przykładem są rozważania problematyki Wcielenia jako kulminacji tajemnicy paradoksalności Boga. Jest to bowiem moment, w którym Absolut wkracza w skończoność i jako Wydarzenie powierza się ludzkiej (a więc ograniczonej i ułomnej) pamięci i interpretacji. Bóg stający się częścią naszej historii – nie tylko jako słup dymu czy krzak gorejący, ale przede wszystkim jako umierający na krzyżu człowiek – wymyka się dobrze osadzonej w filozofii dychotomii transcendentja-immanencja. Z tego powodu Tarnowski – jako filozof – czuje się w obowiązku wprowadzić w swoje myślenie teologiczne pojęcie sakramentu, dzięki któremu – jak sądzi – można próbować przybliżyć (bo już nie uchwycić) tajemnicę Boskiej żywej – konkretnej i historycznej – obecności w ludzkim świecie. Obecność ta ma ostatecznie charakter etycznego wezwania do służby bliźniemu, którego twarz jest żywą ikoną skrywającego się Boga²⁴.

*
* *

Filozoficzna droga Karola Tarnowskiego wyznaczona jest szeregiem decyzji, które musi podjąć każdy uczciwy myśliciel zajmujący się problematyką wiary, a właściwie każdy, kto podejmuje poważny namysł nad sensem ludzkiej egzystencji. Decyzje te nie są oczywiście podejmowane w przestrzeni obiektywnych racji beznamiętnego i ponadhistorycznego rozumu, lecz zapadają w kontekście kultury, a także indywidualnych losów, które współwyznaczają zarówno horyzont pytań, jak i przestrzeń możliwych odpowiedzi. Jedną z tych decyzji jest uznanie za pierwotne doświadczenia kruchości i nieadekwatności doczesnego istnienia, które skądinąd – za przekonaniem autorów *Księgi Wýjścia*, a wbrew pewnym koncepcjom gnostycznym i dalekowschod-

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ Zob. tamże, s. 53–55.

nim – jawi się jako niepodważalna wartość. Inną jest uznanie – za Kartezjuszem i Lévinasem – a wbrew Arystotelesowi i Hume’owi – pierwotności idei (a ściślej mówiąc intuicji) nieskończoności względem pojęcia skończoności, które jawi się Tarnowskiemu jako negatywne. Owe dwie decyzje stoją u podstaw koncepcji pragnienia metafizycznego, którą krakowski filozof formułuje, wzorując się na mistrzach tradycji filozofii pragnienia. Należy dodać do nich jeszcze trzecie istotne rozstrzygnięcie, którego autor *Ushyszeć niewidzialne* dokonuje tym razem wbrew Lévinasowi. Jest nim afirmacja możliwości osiągnięcia celu pragnienia metafizycznego rozumianego jako zbawienie w sensie egzystencjalnym, jednostkowym i konkretnym. Afirmacja ta wiąże się nierozzerwalnie z pozytywnym wartościowaniem atrybutu Bożej Mocy, a także z niezgodą na pewne koncepcje teologiczne podważające konkretność istnienia Boga. Afirmacja istnienia celu nieskończonego pragnienia jest tym, co, jak sądzę, pozwala określać propozycję Karola Tarnowskiego mianem metafizyki *par excellence*, z zastrzeżeniem, że nie jest to w żadnej mierze metafizyka systemowa.

Żadne z tych trzech rozstrzygnięć nie jest, jak myślę, oczywiste, czego dowodem może być historia filozofii (nie tylko europejskiej), w której obecne są bardzo różnorodne stanowiska wobec tych i pokrewnych im kwestii. Nie czyni to bynajmniej stanowiska prezentowanego przez autora *Ushyszeć niewidzialne* nieracjonalnym, czy w jakiś inny sposób wadliwym, bowiem wobec zagadnień przez niego poruszanych próżno szukać rozstrzygających, obiektywnych i hermeneutycznie nieobciążonych argumentów czy choćby wskazówek. Hermeneutyka, którą obiera Tarnowski, jest hermeneutyką głęboko zakorzenioną w chrześcijaństwie, hermeneutyką wiary, nadziei i pierwotnego zaufania, do których otwarcie się przyznaje i do których – jako człowiek wolny i racjonalny – ma pełne prawo.

KAROL TARNOWSKI'S METAPHYSICS.
UNDERSTANDING SEEKING FAITH (AND HOPE)

Summary

The article concerns the philosophy of Karol Tarnowski. I depict his perspective as metaphysical in its goals but phenomenological and hermeneutical in its starting point and method. Tarnowski begins with an experience called „eschatological awareness”, particularly vivid in recent times, marked by a feeling of uncertainty about the sense of life. It includes a sense of the fundamental inadequacy of the factual world that is grounded in a much less obvious metaphysical longing.

Tarnowski's analyses of metaphysical longing are deeply rooted in both Plato and Levinas. However, his thought is closer to the views of the former, since he does not accept the latter's claim that the longing is structurally unsatisfiable. He believes that longing without any hope of satisfaction is absurd, desperate, and irrational. The only way to avoid despair is to maintain hope and faith in God as the source of being and the real and attainable aim of our metaphysical longing. There is, however, no rational necessity of choosing this particular hermeneutics of our existential situation, so the metaphysics of (satisfiable) longing remains conditioned by faith and hope.

Jakub Gomułka

ŁUKASZ KOŁOCZEK

(Szczecin)

**FIGURA MESJASZA.
PRÓBA KONSTRUKCJI POJĘCIA**

FRANZ KAFKA

W jednym z opowiadań Franza Kafki wieśniak staje przed otwartą bramą. Wstępu do niej pilnuje strażnik (a może odźwierny, jak chce inna wersja). Brama określona zostaje jako prawo, a opowiadanie nosi tytuł *Przed Prawem* (lub nie nosi tego tytułu – w innej wersji¹). Rzec dzieje się bowiem przed bramą-prawem. Strażnik odmawia wieśniakowi wstępu, mówi: „nie teraz”, ten zaś czeka, aż wartownik zmieni zdanie. Na oczekiwaniu – wypełnionym studiowaniem fizjonomii strażnika i próbami przekupienia go – upływa reszta wieśniaczego życia.

Giorgio Agamben, powołując się na to opowiadanie, wspomina rozliczne interpretacje, które w wieśniaku widzą ułomną ludzką naturę:

[...] warto zauważyć, że koniec końców wszyscy interpretatorzy odczytują kafkowską legendę jako apologię porażki, nieodwracalnego upadku wieśniaka w obliczu niemożliwego do zrealizowania zadania, którego wykonanie nakazywało mu prawo².

W sytuację człowieka ze wsi wpisana jest ambiwalencja: brama prowadzi do prawa, a jej przekroczenie oznacza najprawdopodobniej poddanie się prawu; zarazem jednak wstęp zagradza nakaz strażnika,

¹ F. Kafka, *Przed prawem*, przeł. J. Kydryński [w:] tenże, *Wýrok*, Warszawa 1957, s. 115–116. Opowiadanie to jest również częścią powieści Kafki pt. *Proces*, w tłumaczeniu Bruna Schultza (Warszawa 1974).

² G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 82.

kótemu człowiek musi być poddany. Gdzie zatem jest prawo: za, czy przed bramą? Życie wieśniaka to życie zmarnotrawione na oczekiwaniu.

Wedle opowiadania wieśniak ostatekiem sił pyta odźwiernego, dlaczego w czasie jego długiego pobytu przed bramą nikt nie chciał przez nią przejść. Przecież wszyscy chcą wejść do prawa. Strażnik odpowiada, że brama ta była otwarta tylko dla niego. Ostatnie słowa (strażnika i tym samym opowiadania) brzmią: „teraz odchodzę i zamykam bramę”.

Agamben oczywiście myli się, używając wielkiego kwantyfikatora w odniesieniu do komentatorów. Jednym z nich był bowiem sam Kafka, który wprawdzie nie we własnym imieniu, ale ustami jednej z postaci *Procesu*, podaje wykładnię tej legendy. Bynajmniej nie przybiera ona postaci apologii porażki. Otóż Józef K. spotyka w katedrze kapelana więziennego, który powołując się na nauki wprowadzające w prawo opowiada mu ten sam tekst (Derrida upiera się wszelako, że właśnie nie ten sam, skoro tu, w *Procesie*, nie zostaje poprzedzony tytułem³). W pierwszym odruchu K. odnosi wrażenie, że odźwierny oszukał człowieka ze wsi. Instynktownie utożsamia się z tym, który przed bramą przychodzi i w prawie szuka pomocy. Prawdopodobnie bohater *Procesu* mógłby potraktować jako swoje słowa wieśniaka: „prawo powinno przecież każdemu być dostępne”. Ale kapłan – który bardziej przypomina rabina – upomina Józefa K., że ten nie ma szacunku dla Pisma. Opowiadanie nie wspomina o oszustwie, a odźwierny wypełniał swój obowiązek. Duchowny ze strażnika czyni główną postać legendy. Nie tylko wskazuje, że między „nie teraz” a „to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie” nie ma sprzeczności (a więc oszustwa), dowodzi ponadto, że wartownik okazuje się dla wieśniaka dobrotliwy i cierpliwy. Kaznodzieja dopatruje się w odźwiernym nawet odruchów miłosierdzia. Wykładnia ta okazuje się zatem apologią strażnika, czemu nie można się w gruncie rzeczy dziwić, skoro wypowiedza ją ktoś, kto „należy do sądu”, a więc ten, który stoi na straży prawa. „Pismo jest niezmienne, a mniemania są często tylko wyrazem rozpaczy z tego powodu. W tym wypadku istnieje nawet pogląd, według którego odźwierny jest oszukany”⁴. Tekst usprawiedliwia teraz strażnika. Więcej nawet. Bowiem kiedy K. uznaje hermeneutyczne racje duchownego i przyjmuje jego

³ Zob. J. Derrida, *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow [w:] *Nienasylenie. Filozofie o Kafce*, red. Ł. Musiał i A. Żychliński, Kraków 2011, s. 212.

⁴ J. Kafka, *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Warszawa 1974, s. 216.

interpretację, wcale nie wycofując się ze swojej, lecz próbując je uzgodnić⁵, to kapelan protestuje i wynosi strażnika jako służbę prawa ponad sąd ludzki. Nie wolno nikomu wątpić o godności strażnika prawa.

K. kończy dysputę – nie będąc wcale przekonany o ostateczności swego wniosku – stwierdzeniem, że „z kłamstwa robi się istotę porządku świata”. Ten nieoczekiwany wniosek, powiedziałbym: dialektyczny, przenosi ciężar opowieści ze strażnika na samo prawo – porządek świata. Być może autorski komentarz przestrzega, by ani z wieśniaka, ani ze strażnika nie czynić bohaterów tej opowieści, lecz właśnie z prawa, przed którym rozgrywa się zarówno opowieść, jak i życie człowieka. Tą drogą – choć w sposób przewrotny – pójdzie komentarz Derridy. Co jeszcze raz wystawia złe świadectwo autorowi *Homo sacer*.

Należy jednak usprawiedliwić Agambena. Używa on wielkiego kwantyfikatora jako retorycznej figury, która ma wprowadzić szczególną wykładnię tego opowiadania i podkreślić jej wyjątkowość. Agamben przytacza interpretację Weinberga⁶, odmienną od pozostałych, która widzi w wieśniaku figurę mesjasza. Niemożliwość wejścia do prawa nie wypływa z wybrakowania tego, który przed nią się zatrzymuje, lecz z sytuacji, w której znalazło się prawo dokładnie wtedy, gdy stanął przed nim wieśniak-mesjasz. Tylko w odniesieniu do mesjasza ma sens zdanie mówiące, że brama otwarta jest tylko dla niego, bowiem celem i sensem prawa jest mesjasz właśnie. Dopóki prawo obowiązuje w oczekiwaniu na mesjasza, porządek świata wydaje się naturalny. Lecz kiedy mesjasz konfrontuje się z prawem, rodzą się aporie. Mesjasz, który jest sensem i celem prawa, nie może go wykonać, bowiem pojawienie się Pomazańca wprowadza prawo w stan nieokreślonego zawieszenia. Nie może też go zastąpić innym, nowym prawem (dokonując aktu przemocy względem strażnika), bowiem byłaby to przemoc względem samego siebie jako cel i wypełnienie starego prawa⁷. Zdaniem włoskiego filozofa, figura mesjasza – która pojawia się nie tylko w chrześcijaństwie – niesie w sobie ideę całkowitego zrealizowania prawa, albo innymi słowami: wyraża ów punkt, w którym prawo kwestionuje samo siebie jako prawo.

⁵ Józef K. powiada: „Odźwierny nie jest wtedy wprawdzie oszustem, ale jest tak ograniczony, że powinno by się go natychmiast wypędzić ze służby. Musisz przecież wziąć pod uwagę, że złudzenie, w jakim tkwi odźwierny, jemu samemu nic nie szkodzi, człowiekowi natomiast stokrotnie”, tamże.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 82. K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestie des Mythos*, Bern 1963, s. 130–131.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 82.

Zgodnie z logiką, wedle której porusza się myśl Agambena, figura mesjasza okazuje się jedną z tych wyróżnionych przestrzeni, które można określić mianem „progu”. Próg nie znajduje się ani wewnątrz domu, ani na zewnątrz. Zarazem jednak należy zarówno do domu, jak i do obejścia. Próg jest przestrzenią pomiędzy rozróżnionymi stronami, która w tym samym stopniu łączy, co i rozdziela obie. Konstrukcja progu ujawnia swą aporetyczność: ani – ani, i – i. Agamben z godną podziwu erudycją tropi „progi” naszej cywilizacji: suwerenność władzy, która ustanawia prawo, lecz jako suwerenna ma moc to prawo złamać; obóz koncentracyjny, w którym z człowieka wytwarza się to, co nieludzkie („mużułmana”, który może świadczyć o tym, o czym świadczyć nie podobna); współczesne dyskusje nad tym, który moment ludzkiego życia można uznać za śmierć (aby bezkarnie odłączyć aparaturę podtrzymującą funkcje życiowe, zarazem jednak jak najdłużej utrzymywać w odpowiednim stanie narządy do pobrania). Przyjście mesjasza jest w tym sensie progiem: obiecany przez prawo – jest zatem celem prawa; jako spełnienie obietnicy mesjasz jest także kresem prawa. Przyjście mesjasza jest wypełnieniem prawa: on przypieczętowuje dostojność prawa i jednocześnie je odwołuje. Czas mesjański to jeden z progów. Stan wypełnienia się prawa, okazuje się doskonałym spełnieniem. A zatem prawo dociera do swego kresu.

PAWEŁ Z TARSU

W swoim komentarzu do *Listu do Rzymian* Agamben wskazuje na częsty u Pawła rzeczownik *anomos*, który wszelako nie oznacza „bezprawia”, „anarchii”, lecz raczej „unieczynnienie” – *katargein* – prawa. Agamben rozumie to tak. *Anomos* to prawo (*nomos*) opróżnione z aktu: „prawo wypełnić można jedynie pod warunkiem uprzedniego przywrócenia mu bezskutecznej możliwości”⁸. Pozbawienie prawa *energeia*, mocy, nie unicestwia prawa, lecz zachowuje i utwierdza je gwoili wypełnienia. Zachowanie, które zarazem jest zawieszeniem mocy, może być kojarzone z Heglowską figurą zniesienia, *Aufhebung*. Rzeczywiście, pokrewieństwa obu słów nie da się zaprzeczyć, bowiem Luter przekłada ów czasownik, którym Paweł oddaje tę szczególną kondycję prawa w momencie wypełnienia, *katargein*, niemieckim *aufheben*. Mesjasz przychodzi zatem, aby prawo wypełnić i tym samym znieść (choć nie obalić).

⁸ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 118.

Według Agambena podstawowym słowem, które służy Pawłowi do wyartykułowania wyjątkowości sytuacji po przyjściu mesjasza, jest rzeczownik *klēsis*, który zwykle tłumaczy się jako „powołanie”. Kanonicznym miejscem, w którym ujawnia się swoiste znaczenie tego rzeczownika, są wersety z siódmego rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 7, 17-22):

Zresztą, każdemu jak przydzielił Pan, każdego jak powołał Bóg, tak niech postępuje. I tak we wszystkich wspólnotach powołanych [*ekklēsiais*, kolejne słowo z rodziny *kaleō*] rozporządzam. Obrzezany ktoś został powołany? Niech nie naciąga sobie napletka. Z napletkiem ktoś jest powołany? Niech nie rzeza się. Obrzezanie jest niczym i napletek jest niczym. [...] Każdy niech trwa w powołaniu, w którym został powołany. Niewolnikiem zostałeś powołany? Nie martw się! Ale nawet jeśli możesz stać się wolny, raczej czyni użytek. Bowiem ten, kto w Panu został powołany jako niewolnik, wyzwoleniec jest Pana; podobnie i ten, kto powołany został jako wolny, niewolnikiem jest mesjasza⁹.

I nieco dalej (1 Kor 7, 29-30):

To zaś mówię, bracia: pora skrócona jest; reszta to izby i mający kobiety jak nie [*hōs mē*] mający byli, i płaczący jak nie płaczący, i radujący się jak nie radujący się, i kupujący jak nie posiadający, i nie używający świata jak nie zużywający. Przemijają bowiem postać tego świata. Chcę, byście wolni byli od utrapień.

Powołanie mesjańskie, jakie wyłania się z tego fragmentu – nie ingeruje w dotychczasowe powołanie, nie nakazuje porzucenia swojego sposobu życia i rozpoczęcia jakiegoś innego życia. W tym sensie powołanie chrześcijańskie nie jest czymś podobnym do powołania do klasztoru, które wiąże się z porzuceniem wszystkiego i przyjęciem nowych zasad. Zarazem jednak oznacza ono osobliwą metamorfozę, której ulega status prawny każdego człowieka w zetknięciu z wydarzeniem mesjańskim. Agamben powie: „mesjańskie powołanie pozbawione jest jakiegokolwiek treści, jest bowiem jedynie podjęciem na nowo, powtórzeniem, tych samych faktycznych i prawnych uwarunkowań, w których bądź pod postacią których zostało się powołanym”¹⁰. Beztreściowa

⁹ Cytat wraz z wtrąceniem i skrótem pochodzi z: G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 31. Wedle uwagi tłumacza (s. 8) przy przekładaniu ustępów z Nowego Testamentu wykorzystywano *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* w tłumaczeniu R. Popowskiego i M. Wojciechowskiego (Warszawa 1993) i *Biblię Tysiąclecia* z uwzględnieniem modyfikacji dokonanych przez Agambena. Przytaczany tu ustęp dość znacznie różni się w doborze słów od wersji z *Biblii Tysiąclecia*.

¹⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 35.

przemiana powołania jest rodzajem uchylania. Uchyleniu podlega obrzezanie. Ale jego miejsca nie zajmuje coś przeciwnego – nie-obrzezanie. Uchylenie polega na tym, że „obrzezanie jest niczym i napletek jest niczym”. Innymi słowy, zniesieniu podlega każda treść dotychczasowego powołania. Beztreściowe powołanie mesjańskie czyni niczym każdą treść zastaną. „To, co z mocy prawa przesądzało o tym, że jeden jest żydem, a drugi gojem, jeden niewolnikiem, a drugi człowiekiem wolnym, z mocy powołania zostaje odwołane”¹¹. Formułą mesjańskiego życia jest owo *hōs mē*, „jak nie”, w którym kryje się zakwestionowanie aktualnego powołania, choć nie zmiana jego postaci.

Pawłowe „radować się jak nie radować” nie oznacza pozornego radowania się, udawania radości, podczas gdy należałoby płakać, podobnie jak „płakać jak nie płakać” nie nakazuje maskowania płaczu inną miną. Stawką okazuje się zbawienie, ale nie w znaczeniu tego, co dokona się kiedyś, na końcu czasów¹². Agamben precyzuje: zbawienie obejmuje to, co już się stało. Już się stało, a więc nie może okazać się inne, niż jest. Nie może zmienić swej treści. A jednak zbawienie przemienia to, co już się stało.

Nadejście mesjasza oznacza bowiem, iż wszystkie rzeczy, a wraz z nimi oglądający je podmiot, uchwycone zostają w *jak nie*, w tym samym geście powołane i odwołane. Nie ma tu już zatem miejsca na oglądający podmiot, który w pewnym momencie postanowiłby postępować *jak gdyby*. Mesjańskie powołanie bowiem wypiera i uchyla przede wszystkim sam podmiot i taki jest ścisły sens zdania z ustępu *Listu do Galatów 2, 20*: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie mesjasz”¹³.

Pewna notatka Franza Kafki zatytułowana *O przypowieściach* może zostać odczytana jako egzemplifikacja tej struktury. Powiada ona: my, ludzie zatroskani o codzienne sprawy, denerwujemy się na przypowieści i na mędrców, którzy nam je opowiadają. Kiedy taki mędrzec powiada „idź na drugą stronę” ma na myśli coś legendarnego, „czego nie znamy, czego on sam nie umie bliżej określić, co

¹¹ Tamże.

¹² Agamben kontrastuje Pawłowe „jak nie” z projektem T. W. Adorno filozofii z punktu widzenia zbawienia: „Filozofia, jedyna za jaką można wziąć odpowiedzialność w obliczu rozpacz, byłaby próbą traktowania wszystkich rzeczy *tak, jakby* się przedstawiały ze stanowiska zbawienia” (*Minima moralia: refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 298, cyt. za: G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 48). Adorno używa tu konstrukcji *als ob* – „tak, jakby”, która zarówno zdaniem Agambena, jak i Heideggera nie może być przekładem Pawłowej syntagmy *hōs mē*.

¹³ Tamże, s. 55 i n.

zatem nie może nam tu wcale pomóc”. Notatka kończy się krótkim dialogiem:

Ktoś odrzekł: – Dlaczego się bronicie? Gdybyście dali posłuch przypowieściom, stalibyście się sami przypowieścią, co zwolniłoby was od codziennej męki.

Inny rzekł: – Idę o zakład, że i to jest przypowieść.

Pierwszy rzekł: – Wygrałeś.

Drugi rzekł: – Ale, niestety, tylko w przypowieści.

Pierwszy rzekł: – Nie, w rzeczywistości; w przypowieści przegrałeś¹⁴.

Można ją rozumieć w perspektywie napięcia między życiem a przypowieścią, to znaczy między życiem a językiem. My, zwykli ludzie – zdaje się twierdzić Kafka – przyłgnęliśmy do życia, podczas gdy mędrzy zamieszkują język. Oni do nas przemawiają, ale ich mowa niewiele ma wspólnego z naszymi troskami. Bronimy się przed tym, by dać posłuch językowi. Opór wydaje się zrozumiały: grozi nam przedostanie się „na drugą stronę”, na stronę przypowieści i mędrców, na stronę języka. Wygrywamy wtedy, gdy obronimy się przed przypowieścią, przed mową języka. Wygrywamy w rzeczywistości. Lecz przegrywamy w przypowieści. Ale – należałoby zadać pytanie wykraczające poza tę notatkę i wychodzące naprzeciw Agambenowi – czy mędrzy, ci „po drugiej stronie” języka, żyją w jakimś innym świecie, w którym nie trzeba troszczyć się o rzeczywistość? Czy legendarna „druga strona” jest rzeczywistą drugą stroną, czy tylko drugą stroną paraboliczną? Rzecz jasna, paraboliczną. Mędrzy, żyjąc „po tamtej stronie”, zamieszkują również „tę stronę”, rzeczywistość. „Druga strona” – właśnie dlatego, że legendarna i paraboliczna – znajduje się również tu. Nasuwa mi się pytanie: a czytelnik tej przypowieści o przypowieściach? Kafka mówi „my”, ustawiając tym samym czytelnika po stronie zatroskanych o codzienność. Zarazem jednak czytelnik przysłuchuje się przypowieści. Przytoczony dialog nie tylko zostaje w tym tekście przez Kafkę opisany, ale wydarza się również w odniesieniu do tego tekstu, pomiędzy czytelnikiem a tekstem. „Dlaczego się bronicie?” skierowane jest nie tylko do owych wielu, którzy się skarżą i opisywani są w notatce, lecz także do jej czytelnika. Dlaczego się bronicie przed tą przypowieścią o przypowieściach? A przecież moglibyście stać się nią właśnie. To zwolniłoby nas od codziennej męki. W ten sposób Kafka pisze tekst o czytaniu tego właśnie tekstu, który pisze. Następuje tu podwojenie, które produkuje pewną nadwyżkę wobec tekstu (miano-

¹⁴ F. Kafka, *O przypowieściach*, przeł. R. Karst [w:] tenże, *Nowele i miniatury*, Warszawa 1961, s. 337.

wicie czytanie czytelnika o jego własnym czytaniu). Ta nadwyżka – dopowiadam – nie zawiesza codzienności: i mędrcy i czytelnicy nie przestają żyć w rzeczywistości; jest jednak obietnicą zwolnienia z codziennej męki. Agamben odnajduje tu strukturę powołania mesjańskiego:

Zgodnie z tym, co w swej niebywalej przypowieści *O przypowieściach* przewidział Kafka, mesjanizm oznacza zarazem zniesienie i wypełnienie *jak gdyby*, natomiast podmiot, który w nieskończoność pragnąłby trwać w podobieństwie (w *jak gdyby*), kontemplując równocześnie swą zgubę, po prostu przegrywa. Ten, kto trwa w mesjańskim powołaniu, nie zna już bowiem *jak gdyby*, nie rozporządza już jakimikolwiek podobiznami. Wie bowiem, iż w czasie mesjańskim zbawiony świat jest tożsamy ze światem nieodwołalnie zgubionym, [...] że uwolnienie od podobizn i przedstawień (od *jak gdyby*) nie może zarazem ocalić od pozoru zbawienia. Mesjański podmiot nie kontempluje świata, jak gdyby był on zbawiony. Raczej ujmując to słowami Benjamina, kontempluje on zbawienie jedynie zatracając się w tym, czego zbawić niepodobna¹⁵.

„Jak gdyby” to język, który jest „tylko” językiem, tzn. który jest tylko podobiznami i przedstawieniami, a zatem rości sobie pretensję, by do rzeczywistości się odnosić, lecz sam nie ma na to wystarczającej mocy. „Jak gdyby” w czasie mesjańskim zostaje wypełnione i zniesione. Język zostaje wypełniony rzeczywistością, a rzeczywistość zamienia się w parabolę (i – i). Życie jest jak nie życie, przypowieść jak nie przypowieść (ani – ani). Granica nie rozdziela już obu obszarów, lecz staje się przestrzenią mesjańską. Nic się wprawdzie nie zmienia, w szczególności zaś legenda o drugiej stronie pozostaje tą samą legendą, a życie skupiające na sobie zatroskanie człowieka tym samym życiem, a jednak przyjście mesjasza sytuuje „podmiot mesjański” w tej właśnie granicy, wypełnienia i zniesienia, na progu.

Wydarzenie mesjańskie – nie zmieniając treści – przemienia czas. Paweł z uporem powtarza syntagmę: *en tō nyn kairō*, „w czasie teraz”, „w teraźniejszej porze”. Agamben traktuje to wyrażenie jako *terminus technicus* oznaczający czas mesjański. Koncepcja, jaką Agamben wygłasza, rekonstruując czas mesjański, jest dość kuriozalna, w każdym razie nie pokrywa się ze zdrowym rozsądkiem. Czas bowiem nie tylko przebiega wzdłuż linii ciągnącej się od przyszłości do przeszłości, lecz w „teraz” nabiera nowego wymiaru. Agamben nazywa go „czasem operacyjnym”¹⁶ i powiada, że związany jest on z budowaniem wyobrażenia czasu.

¹⁵ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 57.

¹⁶ Powołuje się przy tym na lingwistyczną koncepcję Gustave’a Guillaume’a. Zajmował się on „paradoksem polegającym na tym, że choć dane jest nam doświadczenie czasu, nie dysponujemy jego bezpośrednim oglądem. By być w stanie przed-

Ów dodatkowy czas nie jest jednak jakimś innym czasem, czymś na kształt uzupełniającego, dołączającego się od zewnątrz do czasu chronologicznego; jest on jeśli można tak to ująć, czasem w łonie czasu, nie czasem dodatkowym, a wewnętrznym, mierzącym jedynie moje wobec niego opóźnienie, moją niemożność zrównania się i zsynchronizowania z własnym wyobrażeniem czasu, a tym samym dającym mi możliwość jego ukończenia i uchwycenia. Możemy teraz zaproponować pierwszą definicję czasu mesjańskiego: *jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca*, a ściślej ujmując: czas, jaki zabiera nam ukończenie, dopełnienie naszego wyobrażenia czasu¹⁷.

Sądzę, że chodzi tu o wydarzający się w każdym *nyn*, „teraz”, czasu chronologicznego *kairos*, błysk, który nie zawiesza chronosu, nie zmienia jego upływu i naturalnego biegu, nie ingeruje w jego „treść”, a więc w to, co dokonuje się w czasie; zarazem jednak *kairos* ten znosi czas chronologiczny dlatego właśnie, że jest progiem, granicą, między chronosem a jego celem, wypełnieniem. Właśnie w owym progowym błysku, „okamgnieniu” – jak określają chwilę Niemcy, czas płynie jak nie czas, wydarza się *parousia*. Słowo to w interpretacji Agambena nie oznacza, jak chciałaby chrześcijańska tradycja, powtórnego przyjścia Jezusa, a więc czegoś z porządku *chronos*, lecz dosłownie to, na co wskazuje to słowo: *para-ousia*, czyli bycie-obok: „w teraźniejszości bycie przebywa niejako obok siebie samego”. „Mesjańska obecność przebywa obok samej siebie, nie pokrywając się bowiem nigdy z chwilą chronologiczną i nie dodając się do niej, mimo wszystko ją chwyta i od wewnątrz niejako doprowadza ją do ukończenia”¹⁸.

FIGURA MESJAŃSKA

Agamben precyzyjnie rekonstruuje figurę mesjasza. Jednak niemal wcale, poza koniecznymi zająknięciami, że mesjaszem jest Jezus, nie interesuje go, kim lub czym jest mesjasz. Skupia się na mesjańskości jakiegokolwiek mesjasza, na mesjańskości bez treści. Zajmuje go wyjątkowy stan wypełnienia się prawa (to prawo też tylko akcydentalnie

stawić sobie czas (na przykład w postaci strzałki albo strumienia), jesteśmy skazani na zastępcze konstrukcje przestrzenne, które Guillaume nazywał «zasoobrazami». W takich przedstawieniach brakuje jednak czasu, który potrzebny jest intelektowi, by ten mógł wytworzyć te konstrukcje. Ten czas Guillaume określał w przeciwieństwie do zasobrazu «czasem operacyjnym». Agamben wyciąga stąd wniosek, że wraz z każdym zasobrazem produkujemy także «jakiś czas nadmiarowy wobec czasu chronologicznego»”, E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Sic! Warszawa 2012, s. 91.

¹⁷ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 84.

¹⁸ Tamże, s. 88.

jest Torą, wszelako może chodzić o jakiegokolwiek prawo). Okoliczność ta charakteryzuje do pewnego stopnia perspektywę, z której Agamben podejmuje swój komentarz, to znaczy tradycję żydowską (zarówno talmudyczną, jak i współczesną, koncentrującą się wokół mesjanizmu Beniamina). Ujawnia w ten sposób nie tylko wielki dług Pawła – a tym samym chrześcijaństwa – zaciągnięty u „starszych braci w wierze”, ale ponadto odkrywa, jakim przewartościowaniom i modyfikacjom ulega człowiek i świat, czas i przestrzeń, kiedy zostają wpisane w figurę mesjańską. Innymi słowy, Agamben wskazuje na filozoficzny wymiar mesjańskości. Otwiera tym samym możliwość (otworzył przede mną, co nie oznacza, że nie można byłoby jej odnaleźć w inny sposób) uczyńnięcia z mesjańskości kategorii filozoficznej. Nie mam jednak na myśli mesjasza jako jakiegoś bytu wyróżnionego pośród innych, który dzieli czas na przed i po, zaburza do pewnego stopnia ontologiczne prawa poprzez swoją ontologiczną (bosko-ludzką) konstrukcję itd., ale w gruncie rzeczy pozostawia nienaruszoną całą ontologiczną strukturę. Idzie raczej o kategorię opisującą samą filozofię. I znów: nie w takim sensie, w którym pewni myśliciele powołują się na mesjasza i z jego osoby lub z samego tego zdarzenia czynią ośrodkowy punkt swego namysłu. Filozofia może być mesjańska ani nie powołując się na mesjasza, ani w ogóle nie używając tego pojęcia (podobnie jak używając go – wcale nie musi być mesjańska). Filozofia okazuje się mesjańska wtedy, gdy wydarza się zgodnie z mesjańską figurą. Dla wypreparowania takiego filozoficznego pojęcia mesjańskości, wskazany charakter omawianego komentarza jest jak najbardziej poręczny. Pozwala bowiem – co jest moim zasadniczym celem – na rozpoznanie mesjańskiego charakteru filozoficznej strategii polegającej na przewyciężaniu metafizyki.

Czas mesjański – w tym filozoficznym sensie, jaki chciałbym zaproponować – staje się czasem, w którym żyje współczesny człowiek. Ale nie dlatego, że przez zbieg rozmaitych okoliczności urodził się w XX wieku. Żyje on w czasie mesjańskim wtedy, gdy doświadcza końca, spełnienia się metafizyki. Oczywiście, trzeba mieć jasność, że nie wszyscy dzisiejsi ludzie doznali tego osobliwego doświadczenia. Czas mesjański nie wydarza się jako część chronosu, upływającego czasu. Raczej rozgrywa się wtedy, gdy człowiek rozumie kres, który nadszedł, gdy żyje na tym skraju. Ów kraj¹⁹ nie przemienia tego, co zanurzone

¹⁹ Korzystam z rozmyślenia z przestarzałego znaczenia słowa „kraj” (w znaczeniu granicy: np. kraj, czyli krawędź ławki). Używam go dla przywołania intuicji kryjącej się w greckim słowie *archē*, „początek”, która ujawnia się wtedy, gdy słowa tego używa się zarówno dla nazwania granicy, jak i kraju objętego tą granicą.

w czasie, co trwa sobie na swój zwyczajny sposób i upływa, gdy przeminie jego czas; ów kraj nie unicestwia bytów, ani ich nie stwarza, w ogóle nie ingeruje w sferę ontyczną. Precyzyjniej mówiąc: kraj skrywa się w domenę bytu, a byt ukrywa i chroni go w sobie. Czas mesjański otwiera się wtedy, gdy nieliczni potrafią w tylko-bycie doświadczyć ukrytego w nim kraju.

Aby pokazać mesjański charakter przewycięzania metafizyki, potrącam tylko dwie struny rozbudowanej harfy: Heideggera i Derridę. Nie są to rzecz jasna byle jakie struny, lecz najważniejsze, oba projekty filozoficzne stają się punktem odniesienia dla kolejnych „przewyciężeń”. Na marginesie wszelako wyrażam swoją intuicję, że strategia przewycięzania metafizyki, jakkolwiek swój pojęciowy wyraz bierze od Heideggera, to jednak obecna jest już wcześniej. Być może dałoby się w ten sposób przeczytać nawet filozofię Hegla. Agamben wprowadzie nie dostrzega związku mesjanizmu z przewycięzaniem metafizyki, sugeruje jednak, że „cała nowoczesność, rozumiana jako epoka stojąca pod znakiem dialektycznej *Aufhebung*, [...] zмага się nieustannie z mesjanizmem”²⁰.

Strategia przewycięzania metafizyki opiera się na rozpoznaniu tego, co zwie się metafizyką. Diagnozy bywają różne, ale co do zasady bardzo do siebie podobne: oto dotychczasowa metafizyka wyczerpała już swoje możliwości dalszego rozwoju. Owszem, koniec nie oznacza, że ludzie zaprzestaną uprawiania tej skończonej dziedziny wiedzy. Koniec metafizyki nigdy nie oznacza końca jej chronologii. Być może nawet kres metafizyki czyni łatwiejszym pisanie coraz to nowych metafizycznych traktatów. Ale istotna, autentyczna, właściwa filozofia musi okazać się początkiem innego sposobu myślenia. Niezależnie spod jakiego znaku będzie to filozofia (systemu ducha absolutnego czy materializmu dialektycznego, a może różnicy ontologicznej, *différance* lub twarzy Innego), zawsze chodzi o opisanie metafizyki jako już się dokonanej i próbie wciągnięcia jej w nowy jej wymiar. Zaryzykować można powiedzenie, że każda taka filozofia wprowadza w metafizyce stan wyjątkowy, który zawiesza lub znosi żywotne dotychczas metafizyczne spory i różnice między szkołami i systemami, a dzieje metafizyki traktuje jako układające się wedle praw dzieje jednorodne i konsekwentnie dążące do wypełnienia. Każda taka filozofia – nawet jeśli ostatecznie okaże się, że nie można nazwać jej mesjańską – przygotowuje mesjański problemat: czym ma być filozofia w chwili swego spełnienia

²⁰ Tamże, s. 120.

(filozofia w kraju metafizyki)? Spełnienie oznacza doprowadzenie do końca, wyczerpanie się możliwości otwartych na początku. Wedle Arystotelesa, coś doprowadzone do końca, czyli w stanie *entelechii*, osiąga swą doskonałość. O filozofii tego powiedzieć nie sposób. Właśnie jej doskonałość w chwili dokonania budzi wątpliwości. Przewyciężenie metafizyki, zasiedlając jej kraj, wyzyskuje tę niedoskonałość.

DERRIDA

Także Jacques Derrida komentuje opowiadanie Kafki. *Przed Prawem* to harce – jak wyraża się tłumacz w przypisie²¹ – francuskiego filozofa wokół opowiadania Kafki pod tym samym tytułem. Uprawiane one są w przestrzeni pytania o relację między literaturą a prawem. Motto z Montaigne’a, jakim Derrida opatrzył swój esej, wyraża myśl, że także nasze prawo swoją prawdę opiera na fikcji. Jednym z przykładów wskazywania fikcji u podstaw prawa jest oczywiście Freudowska opowieść o ojcobójstwie, w wyniku którego martwy ojciec staje się jeszcze silniejszy niż był za życia, a jego płynąca zza grobu siła podporządkowuje sobie synów i daje początek prawu moralnemu²². Z drugiej strony zaś literatura jest literaturą na mocy prawa ustanawianego przez literatów i krytyków, cenzorów i drukarzy oraz całą czytającą wspólnotę. Opowiadanie Kafki daje Derridzie asumpt do rozważań na temat zjawiania się prawa i opowieści przed sobą nawzajem, to znaczy o tym, co się wydarza, gdy jedno zostaje wezwane przed drugim: „opowieść jako pewien rodzaj relacji, jest złączona z prawem, które relacjonuje, a czyniąc to, zjawia się przed prawem, które z kolei zjawia się przed opowieścią”²³. Przebiegłym fortelem Derridy będzie konstatacja, że właśnie w tym opowiadaniu to opowiadanie staje przed prawem, a prawo przed opowiadaniem²⁴. Lecz stanąc przed prawem – relacjo-

²¹ Zob. J. Derrida, *Przed prawem*, dz. cyt. s. 193. Słowo „harce” usprawiedliwione zostaje przez samego Derridę, który zdaje sprawę z tego, czego dokonał w tym tekście: „Trudno nazwać to sceną kategorycznej lektury. Zaryzykowałem głosy, mnożyłem interpretacje, zadawałem i omijałem pytania, zarzucałem w połowie pracę de-szyfracji, zagadki pozostawiałem nietknięte; oskarżałem, uniewinniałem, broniłem, chwaliłem, wzywałem do stawienia się” (s. 230).

²² Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków. Pisma społeczne*, przeł. M. Poręba, R. Reszke [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 4, red. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 373–374.

²³ J. Derrida, dz. cyt. s. 201.

²⁴ Tamże, s. 223.

nować je – wcale nie znaczy wejść z nim w relację. Derrida zauważa w pewnym miejscu, że „stanąć przed prawem” to idiom, który oznacza „pojawić się lub być przyprowadzonym przed sędziów, przedstawicieli bądź strażników prawa, w celu bycia osądzonym lub świadczenia w trakcie procesu”²⁵. „Stawić się przed prawem” oznacza tyle, co „stawić się przed przedstawicielem prawa, przed tym, który ma go strzec”. Tymczasem – wyzyskuje ten idiom Derrida – relacja z samym prawem jest zakazana. Łatwo da się to zaobserwować właśnie wtedy, gdy opowieść chciałaby wejść w taką relację. Prawo, aby nabrać kategorycznej mocy, musi być pozbawione wszelkiej historii. To „prawo prawa”²⁶. Inaczej mówiąc, opowieść nie może stać się częścią prawa, bowiem pozbawiałaby go jego mocy. Opowieść nie może do prawa wejść. Może jedynie przed prawem się stawić. Ale stawiając się przed prawem, ma się do czynienia nie z nim samym, lecz z jego strażnikami. Jeżeli przed prawem nie ma prawa (lecz tylko jego strażnicy), to rodzi się pytanie o to, gdzie ono się znajduje. Pytanie o miejsce prawa przywodzi do paradoksalnej konstatacji, że ono samo ukryte jest w prawie: „tak więc to, co pozostaje ukryte i niewidoczne we wszelkim prawie, jest zapewne samym prawem, czymś, co nadaje prawom ich moc prawną, ich bycie-w-prawie”²⁷. Może precyzyjniej byłoby powiedzieć, że w prawie kryje się istota prawa (a skrywa się ona przed prawem), ale harce nie dbają o coś takiego jak precyzja. W każdym razie ustala się w ten sposób relacja między prawem a opowieścią, która właśnie relacją nie jest, bo przed prawem nie ma prawa (choć jest literatura), a prawo samo ukrywa się w prawie (w którym nie ma miejsca dla opowieści); przed prawem staje opowieść, ale nie może wejść do prawa.

Jeśli rozumieć opowieść Kafki jako usiłowanie dotarcia do prawa, usytuowania się przed nim, twarzą w twarz, z poszanowaniem, bądź też jako próbę przedstawienia się mu i wstąpienia w nie – to staje się ona niemożliwą opowieścią o niemożliwości²⁸.

Agamben twierdzi, że greckie słowo *nomos* pochodzi od czasownika *nomō* oznaczającego „dzielić”, „przydzielam”²⁹. Prawo zatem rozdziela, rozstrzyga, ustala i dlatego dopiero nakazuje i zakazuje. Czego zakazuje prawo wieśniakowi stawiającemu się przed prawem? Niczego innego jak tylko siebie samego. Prawo rozdziela siebie od tego, kto

²⁵ Tamże, s. 198.

²⁶ Tamże, s. 201.

²⁷ Tamże, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 211.

²⁹ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, s. 62.

prawu podlega. Powiada ono ustami odzwiernego: „nie dochodź (do) mnie”. „Prawo to zakaz(ane) [*interdit*]. Rzeczownik i przydawka” – wyjaśnia Derrida. Prawo zakazuje w taki sposób, że zakazując tego i tamtego, zakazuje zarazem samego siebie. „Zakazuje siebie i przeczy sobie, umieszczając człowieka w jego własnym zaprzeczeniu: nie można być «w» prawie, a jeśli chce się wejść w pełen poszanowania związek z prawem, nie wolno mieć związku z prawem, trzeba przerwać tę relację”³⁰. Ta dwuznaczna natura (istota) prawa czyni ambiwalentną również sytuację stania przed prawem. Idiom oznaczający stawienie się przed sądem nabiera przeciwnego znaczenia: jeśli prawo zakazuje siebie, to stać przed prawem oznacza stać poza prawem. Przed bramą miasta, które utożsamia się z prawem, pozostają wyjęci spod prawa. Literatura tym samym okazuje się wyjęta spod prawa.

Człowiek uwikłany w tę paradoksalną sytuację przed i poza prawem znajduje w niej wolność samookreślenia. W opowieści człowiek „postanawia czekać na pozwolenie, które jest jednocześnie dane i odroczone, choć aluzja poczyniona przez pierwszego strażnika pozwala sądzić, że zwłoka będzie nieskończona”³¹. Moc odraczania to *différance*. Właśnie ona wyznacza figurę mesjańską: „*différance* do śmierci i dla śmierci, nie mająca kresu właśnie dlatego, że osiągnęła kres”³². Skąd bierze się zwłoka? Czy prawo ją zarządza? Przecież ustami strażnika powiada „nie teraz”. Czy wynika ona raczej z decyzji człowieka? Przecież to on postanawia poczekać. „Wszystko jest kwestią czasu, a jest to czas opowieści” powiada Derrida – co sugeruje, że zwłoka wynika z opowieści! „Jednak sam czas pojawia się dopiero w odroczeniu przedstawienia, w prawie zwłoki bądź postępie prawa, zgodnie z anachronią relacji” – kończy to samo zdanie Derrida³³. A zatem prawo! Opowieść i prawo, przed którym opowieść się stawia, są dwoma biegunami osobliwej relacji. Ale właśnie – zdaje się pouczać Derrida – dopóki prawo i opowieść rozumiana jest jako niezależne od siebie bieguny, a relacja jako związek, który być może w ogóle nie zachodzi, to niewiele można zrozumieć z tej powiastki. Prawo nie stoi po przeciwnej stronie opowieści. Prawo wydarza się pomiędzy opowieścią i prawem. Jako takie jest ono nieokreślone: „opowieść [...] nie mówi nam, jakiego rodzaju prawo przejawia się w swej niejawnosci: natu-

³⁰ J. Derrida, dz. cyt., s. 215.

³¹ Tamże, s. 216.

³² Tamże, s. 216 (podkreśl. – Ł.K.).

³³ Tamże, s. 214.

ralne, moralne, sądowe, polityczne?”³⁴. Jest ono – jeśli tak w ogóle można powiedzieć – niczym. Tylko o „niczym” można powiedzieć: „Istnieje jakieś prawo, prawo, którego nie ma, ale które istnieje”³⁵. Prawo wydarza się jako *différance*. „[...] nie posiada ono istoty. Wymyka się istocie bytu będącego obecnością. Jego «prawdą» jest owa nie-prawda, którą Heidegger nazywa prawdą prawdy. Jako taka, jako prawda bez prawdy, strzeże ona siebie, strzeże bez trzymania straży, strzeżona przez strażnika, który niczego nie strzeże, stojąc przed otwartymi drzwiami – otwartymi na nic. Tak jak prawda, prawo to byłoby samym strzeżeniem, już tylko strzeżeniem”³⁶.

Lecz jeśli tak, jeśli prawo wydarza się jako odwlekające różnicowanie prawa i opowieści, to przecież dokładnie to samo możemy powiedzieć o opowieści, która o tym opowiada. Nie o każdej opowieści, lecz właśnie o tej, *Przed Prawem*. Sytuuje się ona pomiędzy opowieścią a prawem, opowiada o prawie, które jest niczym i którego wydarzenie się otwiera przestrzeń dla opowieści przed prawem. Opowieść opowiada o sobie. O sobie jako *différance*.

Historia *Przed Prawem* mówi czy opisuje tylko siebie, siebie jako tekst. Czyny jedynie – bądź również – to. [...] w nieczytelności tekstu, jeśli rozumie się przez to niemożność dotarcia do właściwego znaczenia i być może niespójnej zawartości, której zazdrośnie strzeże. Tekst sam siebie strzeże, sam się podtrzymuje – jak prawo mówiące tylko o sobie, to znaczy o braku tożsamości z samym sobą. Ani nie zachodzi, ani nie pozwala dojść innym. Jest prawem, tworzy prawo i pozostawia czytelnika przed prawem. Dokładnie tak. Jesteśmy przed tym tekstem, który nie mówiąc nic konkretnego i nie przedstawiając żadnej rozpoznawalnej treści poza samą historią, z wyjątkiem bezkresnej *différance* trwającej do śmierci, pozostaje mimo to wyraźnie niepoznawalny³⁷.

Derrida wyciąga konsekwencję z tych „harców”: tekst Kafki mówi o byciu-przed-prawem każdego tekstu. Mówi o literaturze. Mówi, że jest ona nie tylko literaturą, lecz także stawaniem przed (jakimś) prawem. Literatura jest sobą, gdy poza siebie wykracza³⁸.

W cytowanym już fragmencie, w którym włoski filozof odnosi się do przypowieści *O przypowieściach*, Agamben bez zajknięcia rozpoznaje mesjanizm w tym, że wypełniona i zarazem zniesiona zostaje różnica między rzeczywistością a językiem. Wypełnienie i zniesienie

³⁴ Tamże, s. 218. Zob. też „Nie wiemy, kim lub czym jest prawo, *das Gesetz*” (s. 219). „Nie wiemy, co to jest, kto to jest, gdzie to jest” (s. 220).

³⁵ Tamże, s. 218.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 223–224.

³⁸ Por. tamże, s. 229.

nie zmienia treści – jak wynika z analizy mesjańskiego powołania. Derrida – moim zdaniem – posługując się terminami własnej filozofii rozpoznaje tę samą strukturę w opowieści *Przed Prawem*: wypełnienie i zniesienie. Wypełniona i zniesiona zostaje różnica między opowieścią i prawem, między historią a prawem, między literaturą a prawem. Zniesienie i wypełnienie nosi tu miano *différance*. A więc nie wypełnienie i nie zniesienie, lecz *différance*...

Przed bramą-prawem wieśniak czeka. Jeśli jednak wieśniakiem tym jest mesjasz, to jego oczekiwanie nie może być zmarnotrawionym życiem. Odwlekanie wejścia wydarza się wtedy, gdy mesjasz/wieśniak przyszedł. Przyjście mesjasza oznacza kres. Nie jest on jednak punktem na osi czasu, lecz *différance*. „*Différance* do śmierci i dla śmierci, nie mająca kresu właśnie dlatego, że osiągnęła kres”. Oczekiwanie okazuje się innym imieniem *différance*.

Jeśli wolno mi tedy konstruować tu pojęcie mesjanizmu, to właśnie chcę twierdzić, że Derridańska *différance* jest figurą mesjańską.

HEIDEGGER

Podobieństwa między Agambenem a Heideggerem nie ujawniają się z taką mocą nigdzie indziej, jak właśnie w komentarzach do św. Pawła. Wprawdzie Agamben komentuje List do Rzymian, a w spuściznie Heideggera zachowały się ślady analizy Listów do Tesaloniczan i Galatów³⁹, i chociaż obu filozofom przy lekturze przyświecał inny cel i prowadziły ich inne zasady hermeneutyczne, to jednak efekty tych analiz są zadziwiająco zbieżne.

Zasadniczym celem Heideggerowskiego komentarza jest uchwycenie fenomenu życia religijnego, jaki wyłania się z listów Pawła⁴⁰. Mówiąc językiem *Bycia i czasu*, Heidegger chce odsłonić sposób bycia

³⁹ Mam na myśli pozycję M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2002. Są to wykłady Heideggera z lat 1918–1921, odtworzone na podstawie notatek słuchaczy (zob. posłowie redakcyjne na stronie 333).

⁴⁰ „Naszym zamiarem tutaj nie jest ani interpretacja dogmatyczna [listów św. Pawła – Ł.K.] czy teologiczno-egzegetyczna, ani analiza historyczna czy medytacja religijna – chcemy jedynie przywieść [religię – Ł.K.] do rozumienia fenomenologicznego. Rozumienie fenomenologiczne religii pozwala – co stanowi jego specyficzny moment – uzyskać wstępne zrozumienie jako źródłową drogę dostępu. [...] Metoda teologiczna nie mieści się w ramach naszych rozważań. [...] Wskazówka formalna rezygnuje z ostatecznego zrozumienia, które można osiągnąć tylko w autentycznym przeżywaniu religijnym”. Tamże, s. 63.

tęgo szczególnego bytu, jakim jest człowiek nawrócony przez Pawła na chrześcijaństwo; mówiąc zaś językiem tego wykładu, idzie o uchwycenie aktu wiary. Spojrzenie fenomenologa skupia się zatem na aktywnym charakterze wiary albo inaczej to samo: na formie wierzącej egzystencji. Heidegger odnajduje dwa konstytutywne dla tej egzystencji określenia w pierwszym liście do Tesaloniczan: po pierwsze, że stali się oni chrześcijanami, a po drugie, że wiedzą o tym⁴¹. „Stać się czymś, to nie jest jakieś dowolne zajście w życiu, lecz coś, czego stale się współdoświadczają, i to tak, że ich teraźniejszym byciem jest owo «staliście się»”⁴².

Lektura 1 Tes pozwala Heideggerowi precyzyjnie ustalić kształt religijnej egzystencji dzięki opracowaniu struktury tego „staliście się”. U początku tej postawy leży „absolutny zwrot [...] ku Bogu i odwrót od wizerunków bożków”⁴³, który funduje nowe odniesienie do świata. Zwrot ten dokonał się wg Pawła „by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna [...]” (1 Tes 1, 9-10). A zatem to „stać się chrześcijaninem” określone zostaje poprzez dwa momenty: służenie Bogu (*doouleuein*) i oczekiwanie (*anamenein*). Z perspektywy fenomenologicznej życie chrześcijanina polega na takim odnoszeniu się do siebie samej, w którym wszystko ujmowane jest w horyzoncie służenia Bogu i oczekiwania na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa⁴⁴. Oczekiwania tego nie można opisać w obiektywnych terminach, tj. kiedy i gdzie nastąpi przyjście, ponieważ nie należy ono do dziedziny faktów historycznych. Decydujące jest nie to kiedy się zdarzy, lecz jaki jest stosunek chrześcijanina do przyjścia. „Struktura chrześcijańskiej nadziei, która rzeczywiście stanowi sens odniesienia do paruzji, jest radykalnie odmienna od struktury wszelkiego oczekiwania”⁴⁵. Heidegger przeciwstawia chrześcijańskie oczekiwanie wyobrażeniom domi-

⁴¹ Tamże, s. 86. Heidegger przedstawia „katalog” wypowiedzi, które wskazują, że te dwa momenty pełnią istotną rolę w odniesieniu Pawła do Tesaloniczan.

⁴² Tamże, s. 87.

⁴³ Tamże, s. 88. Struktura wierzącej egzystencji jest rzecz jasna o wiele bardziej u Heideggera rozbudowana.

⁴⁴ Tamże, s. 90: „*Doouleuein* i *anamenein* jako podstawowe kierunki determinujące wszelkie inne odniesienie [do bytu wewnątrz po chrześcijańsku doświadczanego świata – Ł.K.]. Decydujące jest oczekiwanie *parousia* [„przybycia”] Pana. Tesaloniczanie są dla Pawła nadzieją nie w jakimś ludzkim sensie, lecz w sensie doświadczania *parousia*. Doświadczanie jest absolutną udręką (*thlipsis*), która należy do samego życia chrześcijan. Przyjęcie (*dechesthai*) jest wejściem w niedolę. Udręka ta jest podstawową charakterystyką, jest absolutnym zatroskaniem w horyzoncie *parousia* – powtórnego przybycia w czasach końca”.

⁴⁵ Tamże, s. 95.

nującym w późnym judaizmie, wedle których oczekiwanie Mesjasza jest oczekiwaniem na zdarzenie, przy którym będą obecni inni ludzie. Tymczasem „dla chrześcijanina decydujące znaczenie może mieć tylko *to nyn* („teraz”) układu aktowego, w którym chrześcijan tkwi”⁴⁶. To paradoksalna konstatacja: oczekiwanie, które nie odnosi się do zdarzenia przyszedłego, lecz konstytuuje teraźniejszość; oczekiwanie, które pojawia się jako strukturalny moment *genesthai*, czyli tego, że już się stali chrześcijanami, że słowo się już wypełniło.

Wyrażenie Pawła: *kairos synestalmenos* – czas krótki – które Agamben rozumie jako czas skrócony, Heidegger tłumaczy jako „stłoczoną czasowość” i interpretuje tak: „pozostało już tylko niewiele czasu, chrześcijanin żyje stale w tym poczuciu, że jest «już tylko» niewiele czasu, które wzmagą udrękę. Stłoczona czasowość jest konstytutywna dla chrześcijańskiej religijności; «już tylko»; nie ma czasu na zwlekanie”⁴⁷. Heidegger – a za nim Agamben – nie zezwała na pojawiające się w tym fragmencie *hōs mē* przekładać za pomocą wyrażenia „jakby nie”.

„Jakby” wyraża obiektywną strukturę i sugeruje, że chrześcijanin powinien wykluczyć te odniesienia do świata otaczającego. *Hōs* ma pozytywny sens, który dochodzi tu jako coś nowego. *Mē* dotyczy aktowego aspektu chrześcijańskiego życia. Wszystkie te odniesienia w każdorazowym akcie doznają retardacji [zwłoki, opóźnienia – Ł.K.], tak iż wypływają ze źródła chrześcijańskiego życia. Chrześcijańskie życie nie jest prostoliniowe, lecz przełamane: wszelkie odniesienia do świata otaczającego muszą przejść przez układ aktowy stawania się, tak iż układ ten jest współobecny z nimi, ale w żaden sposób nie narusza samych odniesień ani ich przedmiotu⁴⁸.

W komentarzu Heideggera mesjańskość pism Pawła nie jest szczególnie podkreślana, poza marginalnymi uwagami nie ma również mowy o napięciu między prawem a wiarą. Nie uprawnia to do postawienia tezy, że można u Heidegger odnaleźć figurę mesjasza, która polega na znoszącym wypełnieniu prawa. Wszelako zbieżność intuicji interpretacyjnych w odniesieniu do tekstu, w oparciu o który Agamben artykułuje figurę mesjasza, pozwala spodziewać się, że w innych miejscach myśli Heideggera ta figura dojdzie do głosu. Rzeczywiście, dzieje się to w notatkach z lat 1936–1946 opublikowanych po raz pierwszy w 1954 pod tytułem *Przewyciężenie metafizyki*⁴⁹. Esej stawia pytanie o zna-

⁴⁶ Tamże, s. 107.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ Tamże, s. 113.

⁴⁹ Istnieją dwa przekłady tego tekstu na język polski: M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M. J. Siemek [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje*

czenie tytułowego hasła. Odpowiedź – rozpisana na wiele wglądów wraz z uwagami, jak opacznie można byłoby je rozumieć – tworzy pewną strukturę, którą chciałbym zidentyfikować jako mesjańską.

„Przewyciężenie metafizyki” powinno zostać doprowadzone do takiego rozumienia, aby pozwalało „wejść na grunt, na którym dopiero dzieje bycia objawiają swą istotę”⁵⁰. Takie postawienie sprawy nie zezwala jednakże na konstatację, jakoby metafizyka w porządku chronologicznym dobiegała (dobięła) końca i ustępowała miejsca jakiejś nowej formie myślenia – myślenia o dziejach bycia. Przewyciężenie nie polega na wyparciu metafizyki jako dyscypliny filozoficznej. To, co ma się objawić w „procesie” przewyciężania metafizyki (*Überwindung*), zostaje nazwane *Verwindung des Seins* – „zwinieciem bycia” lub „przebozeniem bycia” (tak, jak trzeba przeboleć stratę czegoś). Cokolwiek to oznacza, oznacza przynajmniej to, że przewyciężenie nie jest przekroczeniem granic metafizyki, pozostawieniem jej samej sobie i zajęciem się innym – niemetafizycznym – sposobem myślenia. Wprawdzie „weszła ona w swoje wy-kończenie” (*Ver-endung*) – co Siemek nie bez racji tkwiących w polszczyźnie oddaje: „kona już” – ale wykończenie *vel* konanie trwać może znacznie dłużej niż dotychczasowe jej dzieje. Przewyciężenie to sposób myślenia metafizyki jako dokonanej (skonanej) i dokonującej się (konającej) na naszych oczach. „Nie wolno nam roić sobie, że stajemy poza obrębem metafizyki dzięki temu, że przeczuwamy jej skonanie”⁵¹. Wyjście poza metafizykę – właśnie dlatego, że ta doprowadzona została do końca – jest niemożliwe. Zarazem jednak wypełnienie metafizyki nie odwołuje jej, nie odstawia w przeszłość. „Przewyciężona metafizyka bowiem nie znika. Powraca odmieniona i pozostaje jako nadal panująca różnica bycia i bytu”⁵². Mało tego, dokonanie się metafizyki rozpoczyna nowy etap dziejów bycia: „rozwój bezwarunkowego panowania metafizyki dopiero się zaczyna”⁵³. Rzecz jasna, wymiar chronologiczny jest tu

wybrane, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Czytelnik Warszawa 1977, s. 284–315; oraz M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 63–87. Ponieważ terminologia tego drugiego tłumaczenia jest uzgodniona z *Przyczynkami do filozofii*, będę się odwoływał do niego.

⁵⁰ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, dz. cyt., s. 63.

⁵¹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M. J. Siemek, dz. cyt., s. 285.

⁵² M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, dz. cyt., s. 64.

⁵³ Tamże, s. 68.

obecny: Heidegger rozpisuje koniec na trzy etapy: heglowską metafizykę wiedzy absolutnej, Nietzscheańską naukę o woli mocy i wreszcie ostatni etap woli woli. Chronologia o tyle jednak nie jest tu istotna, że metafizyka nie ma żadnej możliwości wyjścia poza siebie samą, że wraz z wejściem u Hegla w swoje spełnienie, u Nietzschego nie wydarza się nic poza-metafizycznego, a jedynie przemierzone zostają ostatnie z wyznaczonych uprzednio i dotychczas jeszcze nie ziszczonych możliwości. Spełniona w postaci woli woli metafizyka, staje się „podłożem globalnego sposobu myślenia, daje rusztowanie porządku na Ziemi [...]”. Porządek ten nie potrzebuje już filozofii, ponieważ leży ona już u jego podstaw⁵⁴. Metafizyka zatem nie znika, ale – jako wszechwładna – skrywa się. Jej widoczną postacią, w której wszelako trudno rozpoznać metafizykę, jest technika. Planetarna technicyzacja ufundowana jest na doprowadzonej do końca metafizyce. Tak długo, jak istota techniki wyznaczać będzie odniesienie człowieka do bytu (a więc i do siebie samego), tak długo trwać będzie epoka końca metafizyki. Ta wprawdzie nie jest w stanie zapytać o swoją podstawę, ale owa niemożność uchwycenia swej istoty przysługuje metafizyce jako jej istota od początku jej dziejów. Zapomnienie bycia, którego dziś można doświadczyć (wszelako tylko pod postacią braku tego zapomnienia), jest ostatnią postacią skrywającej się istoty metafizyki.

Chęć opuszczenia metafizyki jest zdaniem Heideggera skazana na porażkę. Niemniej jednak notatka o numerze XII kończy się uwagą: „Wraz z kresem filozofii wszelako nie kończy się też myślenie, lecz przechodzi do innego początku”⁵⁵. Czym jest „inny początek”, skoro nie może być czymś poza metafizyką?

Heidegger konstruuje za pomocą między innymi tego terminu projekt Bycia wyrażony w *Przyczynkach do filozofii*⁵⁶. Na uwagę zasługuje to, że inny początek nie jest „drugim”, jakby miał kiedyś pojawić się kolejny. Inny początek jest inny względem pierwszego, to znaczy początku metafizyki. Został on tak nazwany nie dlatego, że jest „inaczej ukształtowany niż inne dotychczasowe filozofie, lecz dlatego, że musi on być jedynym innym w odniesieniu do jedynego pierwszego początku”⁵⁷. Owa „jedyność” wyklucza „numeryczną” interpretację innego początku, a także „chronologiczną” – jako coś, co nastąpi po

⁵⁴ Tamże, s. 73n.

⁵⁵ Tamże, s. 74.

⁵⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

⁵⁷ Tamże, s. 13.

metafizyce, i „scholastyczna” – jako początek nowej szkoły filozoficznej („heideggerzystów”).

Jeszcze bardziej komplikuje sprawę nieprześcigniony charakter początku: jest on nieprzekraczalny (*unüberholbar*). Jak zatem ma dokonać się przewyciężenie pierwszego początku jako oswobadzające się przekroczenie jego granicy? Heidegger odpowiada: „*Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt [...] werden*”⁵⁸. Przewyciężenie owej „nieprześcigniętości” dokonuje się jako powtórzenie (*Widerholung*). Dla oddania faktu, że w języku niemieckim oba słowa wywodzą się od czasownika *holen* („przynosić”), można tę wypowiedź przeformułować w ten sposób: „nieprze-kraczalność” zostanie przewyciężona poprzez „znów-wkraczanie”. Inny początek to powtórzenie pierwszego, pomyślenie gruntu, na którym wydarza się metafizyka, zwinięcie bycia, z którego ona się rozwija.

W tej perspektywie – sędzę – można wskazać mesjańskość przewyciężenia metafizyki, czyli mesjański charakter projektu innego początku. Nasza epoka to epoka dokonania się metafizyki, która wszelako nie jest epoką post-metafizyczną w tym sensie, jakoby nastąpiła po epoce metafizyki, lecz w tym, że panowanie metafizyki osiągnęło swój najwyższy moment, a zatem osiągnęło swój kraj. Metafizyka tym samym kwestionuje sama siebie – nie znika, lecz usuwa się w cień, by panować niezauważana. Zarazem jednak otwiera możliwość doświadczenia w swoim łonie swojego własnego skrycia. Inny początek – jako powtórzenie pierwszego – przebiega, jeśli można zdobyć się na taką metaforę, w poprzek chronologicznego następowania po sobie filozoficznych szkół i mód. Projekt Bycia projektuje swój własny czas, czas o cechach mesjańskich.

Projekt Bycia cechuje pewna dwoistość. Z jednej strony jest to projekt innego początku, który „musi zostać uzyskany całkowicie z Bycia (*Seyn*) jako wydarzania”⁵⁹. Myślenie początkowe jest wobec tego myśleniem od strony Bycia, osadzeniem się myślenia w innym początku i myśleniem od strony innego początku. Wszelako z drugiej strony w tekście cały czas obecna jest perspektywa drogi do innego początku: „«Przyczynki» pytają w drodze torowanej dopiero *przejdziem* do innego początku, w który wchodzi właśnie myślenie Zachodu. Droga przywodzi przejście w otwarte dziejów i ugruntowuje je [przejście] jako

⁵⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main 1989, s. 55, „Ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi być on ciągle powtarzany...”, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 58.

⁵⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 61.

przypuszczalnie bardzo długi pobyt, w którego dokonaniu inny początek myślenia pozostaje wciąż tylko przecutym, choć już rozstrzygniętym”⁶⁰. To rozdarcie pomiędzy już a jeszcze nie, równoczesność obu wymiarów, konstytuuje czas myślenia początkowego. Dokonuje się ono jako przygotowywanie i oczekiwanie.

W eseju *Budować, mieszkać, myśleć* jest mowa o „czworokącie” (*das Geviert*), czyli przestrzeni wyznaczonej przez wzajemne odniesienia Nieba, Ziemi, Istot boskich i Śmiertelnych, w której pojawić się może rzecz. Pojęcia zarówno tej „przestrzeni”, jak i „wierzchołków” „czworokąta” zostały wypracowane w ramach *Przyczynków...* W niezmiernie daleko idącym uproszczeniu można powiedzieć, że „przestrzeń” ta jest jedną z nazw dla wydarzającego się Bycia, a rzecz, która pojawia się w tej przestrzeni, jest rzeczą doświadczoną od strony Bycia. Otóż Istoty boskie zostają w tym eseju określone ze względu na oczekiwanie, jakiemu oddawać się muszą Śmiertelni⁶¹. Tymczasem w *Przyczynkach...* oczekiwanie z eseju *Budować, mieszkać, myśleć* przybiera postać gotowości (*Bereitschaft*) na rozstrzygnięcie i przygotowywania (*Vorbereiten*) rozstrzygnięcia. Oba momenty wyznaczają kondycję człowieka wyznaczoną w ramach tego projektu, czyli Przyszłych (*die Zukünftigen*).

Niech zilustruje to kilka przykładów. Człowiek pomyślany w ramach tego projektu, „zamieszkuje w czas-przestrzeni” (*die Anwohnerschaft im Zeit-Raum*), czyli owej „przestrzeni czworokąta”, która rozpięta zostaje poprzez „ucieczkę bogów”. Zamieszkiwanie to polega na „przeczuwaniu istoty bycia” i przygotowywaniu prawdy tego, co ma dojść do prawdy (*die Wahrheit für das künftige Wahre vorzubereiten*)⁶². W innym miejscu Heidegger powiada, że zasiedlenie (*einräumt*) tej czas-przestrzeni może dokonać się w szczególnym nastawieniu, które

⁶⁰ Tamże, s. 12 (przekład zmodyfikowany).

⁶¹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 314–334, s. 321: „Istoty Boskie są dającymi nam znaki zwiastunami boskości”; tamże, s. 322: „Śmiertelni mieszkają, o ile oczekują Istot Boskich jako Boskich. Wyczekując przeciwstawiają im to, co niewyczekiwane. Czekają na znaki ich nadejścia i nie zapominają znamion ich braku. Nie czynią się sami bogami i nie służą bożyszczo. Nawet w niedoli czekają na odebrane im ocalenie”.

⁶² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 55: „Ten tylko, kto pojmuje, że człowiek musi gruntować dziejowo swoją istotę przez gruntowanie *Da-sein*, że wytrwałość wytrzymywania *Da-sein* nie jest niczym innym jak zamieszkiwaniem czas-przestrzeni owego dziania się, które się wydarza jako ucieczka bogów [...] może przeczuć istotę bycia i w takim namyśle przygotować prawdę przyszłego tego, co prawdziwe”.

nazywa rezygnacją (*Verzicht*), ta zaś oznacza „gotowość do odmowy” (*Bereitschaft für die Verweigerung*). Gotowość „rozwija się w długie przygotowywanie rozstrzygnięcia o prawdzie”⁶³. Jeszcze gdzie indziej pada sformułowanie, że „bieda nierozstrzygniętości o bliskości i oddaleniu bogów” powinna przygotować przestrzeń rozstrzygania⁶⁴. Skok w tę czas-przestrzeń zostaje nazwany „wy-skakiwaniem gotowości do przynależności wydarzeniu”, co oznacza, że człowiek nie jest aktywną stroną tego doświadczenia, nie może bowiem wymusić rozstrzygnięcia, pozostaje mu jedynie przygotowywać się jako otwarta przestrzeń na dar⁶⁵. Pojawia się również stwierdzenie, że przygotowywanie miejsca-chwili najbardziej skrajnego rozstrzygnięcia jest zasadą myślenia w innym początku⁶⁶. W końcu czas, w którym żyjemy, nazwany epoką zachodu, okazuje się porą przygotowania przyszłego rozstrzygnięcia⁶⁷. Wszystkie te przykłady mówią o przygotowywaniu i gotowości człowieka na rozstrzygnięcie, któremu to rozstrzygnięciu podlegać będą bogowie. Bogowie wszelako są tym co nierozstrzygnięte⁶⁸. Gotowość okazuje się zatem gotowością na rozstrzygnięcie, które nie może się dokonać, a przygotowywanie przygotowuje na coś, co się wprawdzie

⁶³ Tamże, s. 65: „Istnieje wszelako taka rezygnacja, która nie tylko zatrzymuje, lecz zdobywa nawet i pozwala wytrwać, rezygnacja, która pojawia się jako gotowość do odmowy, zatrzymanie tej osobliwości, która istoczy jako *samo Bycie*, owo Pośrodku bytu i bóstwienia, które zasiedla otwarte Pomiedzy, w jego zaś czas-przestrzeni-gry przenikają się nawzajem skrywanie prawdy w byt oraz ucieczka i nadejście bogów”.

⁶⁴ Tamże, s. 92: „czy odbóstwienie bytu święci triumfy w chrystianizacji kultury, czy bieda braku rozstrzygnięcia [bieda nierozstrzygniętości – Ł.K.] o bliskości i oddaleniu bogów przygotowuje przestrzeń rozstrzygania”.

⁶⁵ Tamże, s. 221: „Skok jest wy-skakiwaniem gotowości do przynależenia wydarzeniu. Najścia i braku nadejścia i ucieczki bogów, wydarzenia, nie sposób wymusić myślowo, przeciwnie, trzeba myślowo przygotować Otwarte, które jako czas-przestrzeń (miejsce chwili) czyni pęknięcie Bycia dostępnym i przetrzymywanym w *Da-sein*”.

⁶⁶ Tamże, s. 289: „To poddawanie się, jako uległe przygotowywanie miejsca chwili najbardziej skrajnego rozstrzygnięcia, jest zasadą myślowego podążania w innym początku, [...]”.

⁶⁷ Tamże, s. 367: „Za-chodzenie, pojmowane w istotowym sensie, jest przecho-dzeniem ku umilkłemu przygotowaniu przyszłości, [przygotowaniu] chwili i miejsca, w których zapada rozstrzygnięcie o nadejściu i pozostawianiu z dala Bogów” (przekład zmodyfikowany).

⁶⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, dz. cyt., s. 18: „*Zur Verfügung den Göttern – was meint dies? Wenn die Götter das Unentschiedene sind, weil erst noch das Offene der Götterung versagt bleibt?*”. Polski przekład gubi „definitywny” charakter tego sformułowania: „Cóż to znaczy *do dyspozycji Bogów?* Gdy Bogowie nie zostali jeszcze rozstrzygnięci, ponieważ bóstwieniu odmówione pozostaje jeszcze otwarte?”, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 25.

wydarza, ale nigdy się nie zdarzy. Nie powinno to jednak dziwić, bowiem owa „przeźren”, w której człowiek oczekuje (przygotowując) na uciekających bogów, „konstytuuje się” jako odmowa i skrywanie się.

Egzystencja tych nielicznych, których Heidegger nazywa Przyszłymi, w pewnym sensie przypomina egzystencję wierzących Tesaloniczan. Sposób bycia tych ostatnich wyznaczony zostaje przez wiarę, w której stają się chrześcijanami, co nadaje ich egzystencji dwa konstytutywne określenia: służenia Bogu (*doouleuein*) i oczekiwania (*anamenein*) na paruzję. Przyszli stają się swoim stawianiem się – jeśli tak można zinterpretować słynną i tajemniczą formułę z pierwszej strony *Przyczynków*⁶⁹. Ich egzystencja polega na oczekującym przygotowywaniu się na dar (na wydarzenie). Ponieważ jednak wiadomo, że nic się nie wydarzy, ściślej: wydarza się nic – Bycie, nie zaś byt, dlatego oczekiwanie i gotowość pozostają nie spełnione. Innymi słowy, oczekiwanie innego początku jest już innym początkiem. Dlatego tak istotny w całej tej konstrukcji jest podstawowy nastrój: wytrzymałość (*Verhaltenheit*). Wytrwałość w oczekiwaniu i w gotowaniu się jest tą dyspozycją człowieka, która nastraja go na wydarzenie się Bycia jako odmowy.

W oczywisty sposób nie można tu rozpoznać mesjasza. Chyba, żeby zaryzykować tezę, iż sama technika staje się mesjaszem metafizyki, to znaczy jej zawieszającym spełnieniem. Ale tak czy owak wydarzenie się Bycia jest wydarzeniem mesjańskim, a dzieje Bycia to nie chronologiczne następowanie po sobie kolejnych wykładni bycia bytu, lecz wydarzające się konanie metafizyki.

W tym kontekście chciałbym odnieść się do wahania Agambena co do tego, czy Derridiańską *différance* można zinterpretować w ramach figury mesjańskiej. Używa on w odniesieniu do dekonstrukcji trybu negatywnego: „dekonstrukcja [okazuje się] zaś zablokowanym mesjanizmem, zawieszeniem motywu mesjańskiego”⁷⁰. Agamben próbuje zinterpretować *différance* poprzez zestawienie jej z Hegłowską

⁶⁹ „Nie idzie już o traktowanie «o» czymś [...], lecz o to, by zostać przyswojonym wydarzaniu, co równa się przemianie istoty człowieka z «rozumnego zwierzęcia» (*animal rationale*) w *Da-sein*”.

⁷⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 124. Podobnie Agata Bielik-Robson (*Na Pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 99) zauważa, iż Derrida mówiąc o podmiocie parafrazuje formułę mesjańską: „podmiot jest zarazem wzięty w nawias i obecny w stanie odroczenia, zarazem obecny i nieobecny; [...] zapowiedziany w formie opóźnionego nadejścia”.

*Aufhebung*⁷¹. Zestawienie to uwydatnia jego zdaniem pewną niekompletność *différance* względem *Aufhebung*. Otóż brak w projekcie Derridy idei wypełnienia, *plērōma*. Dlatego Agamben pisze: „rozpatrywany w tym świetle ślad okazuje się zawieszoną *Aufhebung*, nieosiągającą nigdy swego *plērōma*”⁷². Pozostawiam na boku zagadkową formułę „zawieszonej *Aufhebung*”. Sądzę jednak, że Agamben w swoim rozpoznaniu popełnia błąd, który łatwo można zauważyć właśnie wtedy, gdy zestawia się *différance* ze strukturą przewyciężenia metafizyki uchwyconą w perspektywie projektu Bycia. Okazuje się bowiem, że struktura ta generuje nie dwa, lecz trzy momenty. Już nie tylko dobiegnięcie do kresu, czyli wypełnienie się wszystkich możliwości, które „skutkuje” zniesieniem, zawieszeniem, ale ponadto oczekiwanie i gotowość, które konstytuują się w doświadczeniu wypełnienia. Taka okazuje się egzystencja wierzących Tesaloniczan wedle Pawła z Tarsu, w taki sposób zaprojektowana zostaje kondycja Przyszłych. Oczekiwanie, o które tu chodzi, nie może do-czekać się swego spełnienia (mam na myśli oba znaczenia tego zwrotu – niecierpliwość wyczekiwania, w tym kontekście lepiej może powiedzieć: skupienie na samym oczekiwaniu; i niemożność spełnienia), ponieważ zjawia się w ramach doświadczenia spełnienia. Agamben słusznie zwraca uwagę na częste mylenie i mieszanie czasu mesjańskiego z czasem eschatologicznym. Oczekiwanie, które wyłania się jako odpowiedź na „przyjście” mesjasza (albo precyzyjniej: które konstytuuje się w ramach wydarzenia mesjańskiego), wyłania się z doświadczenia spełnienia dotychczasowych obietnic i nie domaga się nowych. Paruzja mesjasza – przypomnę ten wątek Heideggerowskiego komentarza – nie dokona się w chronologicznym wymiarze, lecz raczej wydarza się w każdym momencie oczekiwania. Oznacza to, że powtórne przyjście mesjasza – aby mesjańskie wydarzenie miało swój sens – stale musi być odraczane. Bycie (*das Seyn*) – z tej samej z grubsza racji – nigdy nie może się objawić. Błąd Agambena polega na wskazywaniu braku wypełnienia tam, gdzie ono już się dokonało i stanowi warunek odwlekania. Dekonstrukcja – jeśli cokolwiek z niej rozumiem – nie dezawuuje idei powrotu do źródeł poprzez wskazanie, że ów powrót wcale nie gruntuje metafizyki, a zatem myślenie źródłowe jest jedynie marzeniem filozofii, lecz dokładnie odwrotnie:

⁷¹ „Publikując *Głos i fenomen* oraz *O gramatologii* (1967) Jacques Derrida przywrócił owym pojęciom [sterēsis i nieobecność] prawo obywatelstwa w świecie filozofii, wiążąc je z Heglowską *Aufhebung* i budując w oparciu o nie prawdziwą ontologię śladu i źródłowego uzupełnienia”, tamże, s. 122.

⁷² Tamże, s. 124.

odkrywa w *différance* „źródło źródła” dlatego tylko, że dotychczasowa metafizyka wypełniła wszystkie swoje możliwości i dobiegła kresu.

My dzisiejsi, którzy doświadczamy tego, że istotnie jesteśmy ludźmi zachodu, że być może nawet od zawsze nasza egzystencja była egzystencją zachodu, zdajemy sobie po raz kolejny sprawę, że żyjemy na/w kraju metafizyki. Kraju tego opuścić nie podobna. Nie wolno wejść do miasta. Jeszcze nie teraz i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa już nigdy. Nic więcej nie zostało jak tylko oczekiwanie. Właśnie oczekiwanie. W opowiadaniu Kafki wieśniak całe życie traci na oczekiwaniu przed bramą miasta. Ta postawa petenta nadaje legendzie przynębiający klimat, który usprawiedliwia narzucające się interpretacje opowiadania jako apologię nieudolności. Jeśli jednak wieśniak jest mesjaszem, który swoim przyjściem przewyciężył metafizykę (tj. wprowadził ją w źródłowy stan *différance*), i to on spędza życie oczekując, to oczekiwanie to nie powinno być waloryzowane negatywnie. Wytrwałość w tym oczekiwaniu okazuje się bowiem najbardziej własnym nastrojem filozofii.

THE FIGURE OF THE MESSIAH.
AN ATTEMPT TO CONSTRUCT A CONCEPT

Summary

The attempt to construct the philosophical concept of the „messiah” takes place in several steps. The starting point is Agamben’s commentary on *The Book of Romans of St. Paul*. On the basis of this text I reconstruct the messianic structure. At one crucial point the structure coincides with Heidegger’s commentary on St. Paul. It is in light of these preliminary findings that I read the latter’s essay *Overcoming Metaphysics*. Thanks to this I reveal the structural similarities between Paul’s messianic figure and the structure of overcoming metaphysics. In the context of *Contributions to philosophy* it appears that according to Agamben’s version this structure lacks an important point, namely the expectation that constitutes messianic time. I argue that even Derrida’s deconstruction project can be interpreted within this framework. In this light I consider the Agamben’s objection to Derrida. Finally, I conclude that the structure reconstructed on the basis of Agamben’s text is incomplete.

Lukasz Koloczek

ALEKSANDER KOPKA

(Kraków)

CZYM MOŻE BYĆ DEKONSTRUKCJA?

Czym dekonstrukcja nie jest? Oczywiście wszystkim!

Czym dekonstrukcja jest? Oczywiście niczym!

– Jacques Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*

Jak ciężkim zadaniem jest opisywanie dekonstrukcji w chwili, kiedy chce się podważyć zasadność wszelkiej prawdy, a tym samym nawet prawdy o dekonstrukcji, powinna świadczyć ilość paradoksów, w które w końcu zabrnijemy, w które zresztą zabrnęła, zdaniem Derridy, cała tradycja metafizyczna. Rozwiązywanie ich na bazie aparatury, którą udostępnia nam tylko i wyłącznie metafizyka, prowadzi do wielu konfliktów, które niestety nie mogą zostać po prostu rozwiązane. Dekonstrukcja bowiem, o czym jeszcze powiemy, zawsze pozostawiałaby nas w tym stanie napięcia i zawieszenia. W każdym razie wymazując dla siebie *arche* czy *telos* zostajemy skazani na strategię pozbawioną jakiegokolwiek stałego punktu oparcia. Czy byłoby to błędzenie empiryczne? Zapewne tak, gdyby samo pojęcie empiryzmu nie było obciążone metafizycznie i przeciwstawione filozoficznej odpowiedzialności¹. Cała kłopotliwość dyskursu metafizycznego, w którą nieustannie sam wpada, wszelkie aporie i paradoksy, będziemy musieli tłumaczyć w jego języku, ale uciekając, najdalej jak to tylko możliwe, od semantycznej odpowiedzialności i logicznej ścisłości w ten sposób, że przestaniemy przestrzegać ich reguł, gdy okażą się dla nas niewystarczalne. Ukazując tę niewystarczalność, wskażemy tym samym pracę, jaką pod metafizycznym gmachem wykonuje dekonstrukcja.

¹ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 33.

Poddać pod rozwałę musimy także kwestię naszej aktywności w tej tekstualnej operacji, jaką jest dekonstrukcja. Ona sama opiera się bowiem wtłoczeniu w któryś z biegunów: „aktywność” czy „bierność”. Ktoś, kto wykonuje pracę nad tekstem w celu jego dekonstrukcji (jaki dokładnie miałyby być to cel?), odsłania tak naprawdę jej efekty. On niczego nie dekonstruuje, tekst dekonstruuje się sam i nie ma związku z wolą lub chęciami takiej osoby. Zresztą ona sama na tyle, na ile posługuje się znakiem, a zawsze posługuje się znakiem, ulega dekonstrukcji. Zatem we wszelkiej strategii dekonstrukcji poza umieszczaniem dekonstruowanych tekstów w kolejnych kontekstach, poza opatrywaniem ich komentarzem, który także się dekonstruuje, podkreślić winniśmy z naszej strony intencję, która, tak jak intencja logocentryczna, jest efektem dekonstrukcji, a która mogłaby wreszcie przyświecać dekonstruktorowi – intencję rewizjonistyczną. Powinniśmy bowiem być świadomi tego, że cała strategia, którą przyszło nam tu prześledzić, prowadzi do podważenia fundamentalnych postulatów logocentrycznych.

Przed podjęciem się opisanego tego, co funkcjonuje pod „pojęciem” dekonstrukcji – musimy to słowo ująć w cudzysłów, gdyż zgodnie z intencją Derridy, wraz z całą dekonstrukcyjną terminologią, w szczególności sposób wymyka się ono pełnej konceptualizacji – warto skierować nasz wzrok ku terminom, które odwołują się do demontażu czy destrukcji gmachu wiedzy powstałego w czasie metafizycznej epoki, a które poprzedzały dekonstrukcję w historii współczesnego dyskursu filozoficznego. Chodzi mi o występującą w późnych dziełach Husserla koncepcję *Abbau* i Heideggerowskie pojęcie *Destruktion*, które pojawia się przede wszystkim w *Sein und Zeit*.

Abbau rozpatrywalibyśmy dwuetapowo: w pierwszym kroku jako demontaż czy redukcję świata teoretycznego, który, jako nadbudowa stworzona przez współczesne nauki, w oparciu o tematyzację tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, wypacza charakter świata przeżywanego (*Lebenswelt*). Świata, z którym świat teoretyczny – w ramach którego funkcjonujemy – stracił wszelki kontakt. *Abbau* stanowiłoby zatem regresję do przedteoretycznego świata, przełamanie warstw sensu wytworzonych przez naukową idealizację w celu dotarcia do skrywanych przez nie fundamentów. Drugim krokiem byłby powrót do transcendentalnej subiektywności i doświadczenia źródłowego jako tego, które stanowi grunt dla *Lebensweltu* i naukowej idealizacji. Ten zwrot, pomimo że swój *telos* widzi w dotarciu do transcendentalnego doświadczenia pełnej obecności, poprzez demontaż struktur *epistémé*, antycypuje rewizjonistyczny aspekt destrukcji i dekonstrukcji.

Z kolei dla Heideggera destrukcja ma prowadzić do odzyskania źródłowego doświadczenia bycia. Ma ona usunąć nie tylko maskę tradycji nauk powszechnych, ale i całej tradycji filozoficznej od czasów antycznych, której dominujące ujęcie prowadziło do zapomnienia właściwego pytania o bycie.

Jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się w *horyzoncie kwestii bycia destrukcją przekazanej tradycją* zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia².

Destrukcja zatem prowadzi do usunięcia tego, co w historii filozofii uniemożliwia właściwe rozumienie bycia. Nie ma ona całkowicie negatywnego charakteru, gdyż nie chce kwestionować całego dorobku ontologicznej tradycji. Chodzi w niej raczej o wytyczenie granic tejże tradycji i określenie jej możliwości. Jej pozytywny charakter ma prowadzić do przywrócenia właściwego zapytywania o bycie. Zatem za destrukcją stoi proces powrotu do początku, który w dziejach metafizyki był skutecznie pomijany. Dzięki niej ujawniona zostaje kwestia bycia jako takiego.

Kwestia bycia konkretyzuje się prawdziwie dopiero w trakcie destrukcji ontologicznej tradycji. Dzięki temu zyskuje ona pełny dowód nieodzowności pytania o sens bycia i ukazuje w ten sposób sens mówienia o „powtórzeniu” tego pytania³.

Zarówno spulchnienie stwardniałej tradycji, jak i usunięcie zasłony, którą ta nieuchronnie wytwarza, jest ruchem pozytywnym, o ile jest on zgodny z linią właściwego zapytywania o bycie. Tym samym jednak pytanie o bycie uzyskuje swą pełną realizację tylko we właściwie przeprowadzonej destrukcji. Prowadzi to do odpowiedniego przywłaszczenia tradycji jako historycznej wiedzy odnoszącej się do filozoficznego wglądu w kwestię bycia, torując drogę do transsubiektywnego początku znaczenia bycia, w którym cała ontologia od czasów antycznych odnajduje swą możliwość⁴.

Można więc stwierdzić, że tak jak *Abbau* zapowiadało pojawienie się *Destruktion*, tak dekonstrukcja staje się rozwinięciem Heideggerowskiej destrukcji. Spróbujemy zatem podkreślić podobieństwa i róż-

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2004, s. 29.

³ Tamże, s. 34.

⁴ R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, tłum. własne, Cambridge 1986, s. 114.

nice między dekonstrukcją, destrukcją i demontażem. Wszystkie trzy mają charakter pozytywny, nie są negatywne w potocznym sensie, a na pewno nie całkowicie negatywne. Wszystkie trzy starają się konstruować podstawy większej niż metafizyczna ogólności. Jednak u Derridy – pomimo że dekonstrukcja utrzymuje w mocy pytania stawiane przez filozofie Husserla i Heideggera – wraz z kwestionowaniem podstawowych motywów ich dzieł, ostrze krytyki dotyka także pojęć *Abbau* i *Destruktion*, co objawia się w stwierdzeniu, że poprzez krytykę klasycznej metafizyki i ontologii oraz jej rozbiórkę Husserl i Heidegger potwierdzają dużo bardziej radykalny projekt metafizyki⁵. Zarówno więc redukcja, demontaż, jak i destrukcja umożliwić mają metodyczne przejście od pozornych fundamentów do właściwej istoty wszelkiego bytu.

W przypadku Heideggera Derrida w eseju *Ousia i gramme* zwraca uwagę, że próbując zerwać więź z metafizyką, autor *Sein und Zeit* tak naprawdę pozostaje jej wierny, a metafizyczne przesłanki są przez niego wyłożone w jeszcze bardziej dobitny sposób:

A zatem krótko i węzłowo, próba oderwania kwestii sensu jako takiej (czasu lub czegokolwiek innego) od metafizyki lub od systemu pojęć zwanych „potocznymi” jest z góry skazana na niepowodzenie. To samo dotyczy kwestii *bycia* określonej w taki sposób, jak na początku *Sein und Zeit*, a więc jako kwestia *sensu bycia*, bez względu na siłę, konieczność i wartość – tyleż niszczycielską, co twórczą – takiej kwestii. Już w swoim punkcie wyjścia – jako kwestia sensu – jest powiązana, o czym bez wątpienia wiedział Heidegger, z dyskursem (leksyką i gramatyką) metafizyki, który zaczyna niszczyć⁶.

Analizie poddane zostaje użycie pojęcia czasu, którego bardziej wysublimowaną wersję Heidegger przeciwstawia potocznemu rozumieniu czasu, w nadziei, że ta pierwsza przyczyni się do przekroczenia metafizyki. Jednak zauważyć należy, że heideggerowskie pojęcie czasu pozostaje w jarzmie metafizycznej konceptualizacji.

Pojęcie czasu przynależy po części do metafizyki i jest nazwaniem panowania obecności [...] ale trzeba też powiedzieć, że nie można mu przeciwstawić innego pojęcia czasu, skoro czas w ogóle przynależy do metafizycznej pojęciowości. Kreując takie inne pojęcie czasu, prędko byśmy się przekonali, że wymaga ono innych predykatów metafizycznych lub ontoteologicznych⁷.

W ten sposób dyskurs heideggerowski wpisuje się w hierarchie przeciwstawnych pojęć, w której jedno jest nadrzędne wobec drugiego,

⁵ Tamże, s. 118–119.

⁶ J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, s. 82.

⁷ Tamże, s. 95.

a którą wyznaczają pary autentyczności i nieautentyczności oraz czasowości właściwej (pierwotnej) i czasowości niewłaściwej. Te pary, i inne na nich oparte, służą destrukcji klasycznej ontologii. W momencie bezkrytycznego umiejscowienia swego dyskursu w owej hierarchii, Heidegger jedynie potwierdza logocentryzm, a destrukcja staje się mechanizmem *stricte* metafizycznym. Strategia dekonstrukcyjna, dotycząca zapożyczania pojęć z metafizycznego dyskursu, jest w tym względzie zgoła odmienna i wyczulona na tego typu niebezpieczeństwa.

*
* *

Powróćmy do historycznej genezy „pojęcia” dekonstrukcji. Derrida, który chciał dla własnych celów przywłaszczyć pojęcia *Abbau* i *Detruktion*, zwrócił uwagę na fakt, że destrukcja zbyt silnie przywodzi na myśl unicestwienie lub negatywną redukcję. Tym samym skierował się w stronę słowa „dekonstrukcja”, które w znaczeniu słownikowym oddawało pewien „mechaniczny” sens, co zbieżne było z intencją, jaką przyświecała Derridzie⁸. W potocznym rozumieniu dekonstrukcja oznaczałaby w sensie gramatycznym zdeorganizowanie konstrukcji słów w zdaniu, a w sensie ogólnym zdemontowanie czy rozłożenie całości na części, zdekonstruowanie maszyny, by przenieść ją w inne miejsce, porzucenie konstrukcji. Tę słownikową wykładnię dekonstrukcji, którą proponuje Derrida, z oczywistych powodów odczytywać należy na sposób metaforyczny i metonimiczny. Nie jest ona bowiem w stanie oddać całości tego, do bycia czym dekonstrukcja aspiruje w swej najbardziej radykalnej ambicji⁹. Same te modele rozumienia dekonstrukcji – wraz z wszelkimi predykatami, pojęciami, leksykalnymi znaczeniami i syntaktycznymi artykulacjami, w oparciu o które próbujemy odtworzyć definicję dekonstrukcji¹⁰ – muszą dekonstrukcji zostać poddane, gdyż w przeciwnym wypadku prowadzić może to do zbanalizowania i niewłaściwego rozumienia roli dekonstrukcji w dyskursie, która z kolei nie może być wywiedziona po prostu z jakiejś obiegowej wykładni czy etymologicznego dziedzictwa.

⁸ J. Derrida, *Psyche. Inventions of the Other*, tłum. własne, Stanford 2008, t. I, s. 2.

⁹ Tamże, s. 2.

¹⁰ Tamże, s. 5.

Koncepcję dekonstrukcji rozwinął Derrida w czasie szczytowej popularności strukturalizmu, który z konieczności stał się przedmiotem jej pracy.

Tak, słowo to mogło zrobić karierę, co zresztą mnie zaskoczyło, jedynie w epoce strukturalizmu. Dekonstruowanie to gest zarazem strukturalistyczny i antystrukturalistyczny: rozbiera się budowlę, artefakt, ażeby ukazać ich struktury, unerwienia czy [...] szkielet, a jednocześnie nietrwałość grożącej zawaleniem struktury formalnej, która niczego nie wyjaśniła, nie będąc ani centrum, ani zasadą, ani siłą, ani też, w najbardziej ogólnym sensie słowa, prawem rządzącym zdarzeniami¹¹.

Ten dekonstrukcyjny gest, zarazem strukturalistyczny jak i antystrukturalistyczny, prowadzić miał do rozbiórki i dekompozycji struktur wszelkich typów – od lingwistycznych po logocentryczne. Z tych też powodów koncepcja dekonstrukcji wiązana była z ruchem poststrukturalistycznym. Lecz pomimo dekompozycji i demontażu struktur, jakie za sobą pociągał poststrukturalizm, Derrida z emfazą mówi o nienegatywnym charakterze dekonstrukcji.

Dekonstrukcja jako taka nie sprowadza się ani do pewnej metody (redukcja upraszczająca), ani do pewnej analizy; wykracza poza decyzję krytyczną, poza samą ideę krytyki. Dlatego też nie ma ona charakteru negatywnego, chociaż w ten właśnie sposób, mimo licznych wyjaśnień, często ją interpretowano. Moim zdaniem, towarzyszy jej zawsze pewien wymóg afirmacji, powiedziałbym nawet, że nie obywa się ona nigdy bez upodobania...¹²

Wskazuje jednocześnie na kłopotliwość negatywnego wydzźwięku tego słowa, który usunąć trudniej, niż wskazywałby na to prefiks „de-” – niemniej jednak oddaje ono bardziej genealogiczną derywację niż burzenie. Z powodu tej kłopotliwości samo słowo nigdy nie było w pełni satysfakcjonujące i powinno być zawsze ukazane w wypowiedzi, w której funkcjonuje¹³. Słowo dekonstrukcja nabywa swą wartość tylko poprzez wpisanie siebie w łańcuch substytucji, czyli w kontekst, w którym może zastępować i być determinowane przez takie słowa jak *prapismo*, *hymen*, *supplément* czy *pharmakon*¹⁴.

Nie można traktować dekonstrukcji, co także wyraźnie podkreśla Derrida, po prostu jako krytyki czy analizy.

¹¹ *Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą*, tłum. B. Banasiak [w]: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 14.

¹² Tamże, s. 14.

¹³ J. Derrida, *Psyche, Inventions of the Other...*, s. 3.

¹⁴ Tamże, s. 5–6.

Nie jest ona w ścisłym znaczeniu analizą, ponieważ demontaż struktury nie jest regresją ku *prostemu elementowi*, ku *niepodzielnemu źródłu*. Te wartości, jak również wartość analizy, są filozofemami będącymi przedmiotem dekonstrukcji. Nie jest to tym bardziej krytyka w sensie ogólnym lub kantowskim. Przypadek *krinein* lub *krisis* (decyzja, wybór, sąd, rozróżnienie) jest sam w sobie, jak cały aparat transcendentalnej krytyki, jednym z podstawowych „tematów” lub „przedmiotów” dekonstrukcji¹⁵.

Derrida zauważa, że bardziej niż burzeniem dekonstrukcja zainteresowana jest koniecznym rozumieniem, konstytuowaniem się całości i jej rekonstrukcji w innym polu lub kontekście, co stanowić ma o jej afirmatywnym charakterze.

Z charakteru dekonstrukcji wynika także, że nie jest nigdy subiektywnym aktem będącym owocem jakiegoś pożądania, woli lub życzenia¹⁶.

Trzeba jasno powiedzieć, że dekonstrukcja nie jest nawet *aktem* lub *operacją*. Nie tylko dlatego, że jest w niej coś „cierpliwego” lub „pasywnego” (jak mówi Blanchot, bardziej pasywnego niż sama pasywność, niż pasywność, która jest przeciwstawiona aktywności). Nie tylko dlatego, że nie powraca ona do (indywidualnego lub zbiorowego) *podmiotu*, który przejmowałby inicjatywę i stosował ją do jakiegoś przedmiotu, tekstu, tematu i tak dalej. Dekonstrukcja ma miejsce, jest zdarzeniem, które nie oczekuje na żadne rozpatrywanie, świadomość lub organizację podmiotu ani nawet nowocześnieści. *To dekonstruuje się. To może być dekonstruowane* [*Ça se déconstruit*]. Owo *ça* nie jest tu czymś bezosobowym, co jest przeciwstawione egologicznej subiektywności. *Ono jest w dekonstrukcji* [*C'est en déconstruction*] (Littré mówi: „dekonstruować się [*se déconstruire*] ... porzucić swą konstrukcję”), I to *se z se déconstruire*, które nie jest refleksyjnością *ego* czy świadomości, niesie w sobie całą zagadkę¹⁷.

Rozważmy teraz problem metodologiczności dekonstrukcji. Derrida uważa, że dekonstrukcja nie jest metodą w klasycznym rozumieniu i w taką nie może zostać przekształcona, nie zatracając tym samym swego charakteru. Nie można jej przywłaszczyć – zresztą ona sama podaje w wątpliwość problematykę własności i przynależności¹⁸. Nikt nie może zatem dysponować dekonstrukcją. Aby jednak na drodze teologii negatywnej określić ametodyczne cechy dekonstrukcji, rozważmy najpierw, czym jest w filozoficznym ujęciu metoda. Odwołajmy się w tym miejscu do studium Rudolphe'a *Gasché* na ten temat. Niezbędny będzie dłuższy cytat:

¹⁵ Tamże, s. 4.

¹⁶ R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection...*, s. 123.

¹⁷ J. Derrida, *Psyche. Inventions of the Other...*, s. 4.

¹⁸ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, Bydgoszcz 1997, s. 125.

Dla autentycznej myśli filozoficznej metody są zawsze *zdeteterminowanymi* metodami, które mają swe źródło w regionie, do którego się zwracają i które są zależne od natury i specyfiki tegoż regionu. Z tego powodu ostateczna metoda – to jest ta, która reprezentuje filozoficzną marszrutę do prawdy – musi opisywać nieodłączny i spontaniczny ruch samej prawdy. Filozoficzna metoda – jako droga ku prawdzie w dziedzinie, która sama jest determinowana ze względu na prawdę – implikuje samo-implikację filozofii i konieczność odzwierciedlenia siebie w samo-świadomości. Od czasów Platona taka metoda zwana była *dialektike*, nauką dzielenia [*diairesis*] i ponownego zjednoczenia [*synagoge*]. Taka metoda, rozwijając swą koherencję, jest niczym innym jak cierpliwą pogonią za konceptualną aktywnością prawdy. Nie jest to zatem formalna procedura lub zasada oddzielona od treści prawdy. Metoda nie jest więc dłużej po prostu drogą do prawdy; jest to sama prawda. [...] Co Hegel nazywa „metodą” jest zatem totalizującym, dynamicznym opisem intelektualnej aktywności, która, jako „dusza bycia”, osiąga swe najbardziej złożone i całkowite spełnienie w Myśli lub Pojęciu, w którym ta aktywność osiąga pełną samo-determinację. Innymi słowy, metoda dla Hegla jest identyczna ze strukturą myśli o tyle, o ile myśl jest także systematycznym i genetycznym przedstawieniem kolejnych momentów, które konstytuują ją jako całość¹⁹.

O ile dekonstrukcja, tak jak metoda filozoficzna, nie jest charakteryzowana przez jakąkolwiek zewnętrzną wobec swego przedmiotu, o tyle nie można o niej powiedzieć, że dąży do zbieżności z ruchem przedstawienia prawdy jako pojęcia. Tym bardziej, że dekonstrukcji podlega zarówno dialektyka platońska, jak i spekulatywna. Jednocześnie Derrida stwierdza, że dekonstrukcja przekracza pole *epistémé* nawet w jej kulminacyjnym punkcie, jakim jest Hegłowska synteza. Odnosi się z pewnego zewnątrz do całości regionu, wszystkich regionów filozofii, by wpisać je w inne pole²⁰. Tego typu procedury nie można więc oddać w metodologicznym lub logicznym ujęciu. Nie istnieje zresztą coś takiego jak dekonstrukcja *par excellance* ani jej w pełni jednolity projekt. Nie jest ona tym samym całkowicie determinowalna. Opiera się wdrożeniu siebie w ramy metody. Nie można jednak stwierdzić o dekonstrukcji, że jest jakąś antymetodą, która, nie biorąc pod uwagę żadnej wpisanej w szerszy kontekst prawdy, afirmuje niekontrolowaną grę. Dekonstrukcja poddaje się rygorowi swej strategii, narzuca sobie pewien kierunek, który wybiega daleko poza horyzont filozoficznego *telosu*. Nie powraca także do początku, gdyż z takiego się nie zrodziła (raczej jest efektem jego różnicowania), a sięga „warunków” jego możliwości. W jej interesie jest zresztą nie tyle przewyżczanie jej wewnętrznego zróżnicowania, co podtrzymy-

¹⁹ R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection...*, s. 121–122.

²⁰ Tamże, s. 122.

wanie go. Tym samym odparte zostają wszelkie próby przekształcenia dekonstrukcji na przykład w krytyczną metodę odczytania lub interpretacji tekstu.

Mówiąc o dekonstrukcji, Derrida mówi o zdarzeniu dekonstrukcji (a nawet wielu dekonstrukcji). Takie zdarzenie ma miejsce wszędzie tam, gdzie coś jest. Dekonstrukcja jest nieuniknionym sposobem bycia tegoż. A zatem to, co jest, czyli na przykład znak lub pojęcie (ale także chociażby podmiot), nosi w sobie już jakiś brak, nieobecność, która sprawia, że w jego obrębie ma miejsce różnicowanie, a co za tym idzie, nie może być ono ze sobą tożsame, odwlekając tym samym swoją szansę na pełne samouobecnienie²¹. Nie zawiesza ono jednak całkowicie referencji, a raczej wplata ją w łańcuch różnicującego śladu. Dekonstrukcja jest zatem wewnętrzną możliwością pisma w jego szerokim rozumieniu. Dodać należy jeszcze, że, o ile jest ona niemożliwa do pomyślenia, o tyle paradoksalnie nie można jej nie myśleć.

*
* *

Prześledźmy teraz główne założenia tego, co Derrida nazywa ogólną strategią dekonstrukcji. Cóż oznacza dekonstruowanie metafizycznej myśli obecności?

„Dekonstruować” filozofię to inaczej przemyśleć ustrukturowaną genealogię jej pojęć w sposób jak najbardziej rzetelny, wewnątrz niej samej, ale jednocześnie, porzucając od pewnego zewnątrz już dla niej nieopisywalnego, nienazywalnego, określić to, co ta historia mogła zataić, czego mogła zakazać, czyniąc siebie historią poprzez wyrachowaną represję²².

Ujawnienie tej represji, zdemaskowanie intencji logocentryzmu nie odbywa się na zasadzie neutralizacji ruchu owej przemocy, a wręcz przeciwnie. Sama dekonstrukcja ma charakter przemocy. Przemocy niejawniej, która za pomocą podwójnego znamienia nie burzy, lecz destabilizuje hierarchiczny układ pojęć, a bez której sam ten układ nie miałby racji bytu²³. Nie ma ona charakteru przewrotu, gdyż tak czy

²¹ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 124.

²² J. Derrida, *Pozycje...*, s. 10.

²³ Pomimo tego, że dekonstrukcja pracuje w oparciu o kategorie wytworzone przez metafizykę nie ma ona charakteru wtórnego wobec metafizyki. Wręcz przeciwnie, to właśnie dekonstrukcja umożliwia metafizykę, która „czierpie z niej życie, zanim zaczyna konać, a raczej czierpie życie z konania w niej. Żyje jedynie w czymś, co tak

inaczej stanowiłby on potwierdzenie i restytucję metafizyki w jeszcze bardziej radykalnym ujęciu (tak jak miało to miejsce w przypadku niezwykle wyrafinowanych koncepcji tak zwanej demistyfikacji czy demontażu filozoficznego, jak *Abbau* czy *Destruction*). Musimy pamiętać, że warunkiem przeprowadzenia dekonstrukcji oraz wyposażenia jej w odpowiednie narzędzia krytyki logocentryzmu jest działanie w konceptualnych ramach systemu. Ustanowienie przez metafizykę hierarchii pojęć mających swoje źródło w *logosie* było tyleż historycznie nieuniknione, co konieczne dla działalności dekonstrukcyjnej.

Ruchy dekonstrukcji nie oddziałują na struktury z zewnątrz. Są możliwe i skuteczne, są celne jedynie wówczas, gdy zamieszkują te struktury. Zamieszkują je w *pe-wien sposób*, zamieszkuje się bowiem wciąż jeszcze wówczas, gdy się w to nie wąpi. Przedsięwzięcie dekonstrukcji – działając z konieczności od wewnątrz, zapożyczając od dawnej struktury wszelkie strategiczne i ekonomiczne środki obalenia, zapożyczając je strukturalnie, czyli nie mogąc wydzielić w nich elementów i atomów – jest zawsze w pewien sposób pochłonięte swą własną pracą²⁴.

Sam metafizyczny system wydaje siebie na działanie dekonstrukcji poprzez zauważalną – pomimo że usilnie maskowaną – nieprzystawalność struktury opozycji binarnych do filozoficznego tekstu. W każdej takiej parze jeden termin miałby być absolutnie zewnętrzny wobec drugiego. Jednak ta różnica między jednym a drugim pojęciem jest tym, co czyni każde z nich, czym ono jest. Pojęcie zależy zatem całkowicie od pojęcia przeciwnego i różnicy między nimi. Tym samym pojęcie takie jest sobą, o ile ma w sobie ślad różnicy, która oddziela je od jego zewnętrzności. Ujawnia się w ten sposób słabość metafizycznej matrycy, która w próbie ujęcia rozpleniającego się sensu, zespolenia szczątków prawdy rozsianych w tekście, rozwarstwa się, ukazując szczytliny i *senso(wy)twórczy* potencjał tekstu. Tekst filozoficzny, wraz ze swymi ułomnościami, staje się polem i warunkiem pracy. Mówimy tu o pracy na metafizycznej siatce pojęć i przemocy na siatkę wywieranej. Owa praca dekonstrukcyjna nad hierarchią opozycji binarnych ma charakter dwuetapowy. Pierwszy etap polega na obaleniu czy też przestawieniu opozycji binarnych. Etap ten jest niezbędny do tego, aby dekonstrukcja mogła się powieść. Przeprowadzić przestawienie opozycji binarnych, to jednocześnie uznać ich hierarchiczny i konfliktowy cha-

nieostrożnie nazwalibyśmy niekoherencją; nie jesteśmy w stanie poprawić tej niekoherencji, ponieważ ona pociąga za sobą wszystko, co mogłoby być miarą koherencji” (G. Bennington, *Derridabaza...*, s. 35).

²⁴ J. Derrida, *O gramatologii...*, 47.

rakter, w którym jedno pojęcie rządzi drugim. Pominięcie tego etapu prowadziłoby do neutralizacji, która skutkowałaby zaprzepaszczeniem jakiegokolwiek możliwości, aby podważyć zasadę logocentrycznej hierarchiczności²⁵. Wyjście poza ową opozycję, pominięcie etapu przedstawienia, kierowałoby nas ku ustawieniu się w polu jakiegoś elementu trzeciego, który, na mocy Hegłowskiego idealizmu, automatycznie ulegałby wchłonięciu przez metafizyczny dyskurs. Stawalibyśmy się nieświadomą ofiarą języka metafizyki tak jak ci, którzy, chcąc ją przezwyciężyć, jedynie ją potwierdzali. Zatem krok ów jest niezaprzeczalnie konieczny, a konieczność ta ma charakter strukturalny. Wynika z niego potrzeba niekończącej się pracy, którą należy przeciwstawić zawsze rekonstruującym się opozycjom. Jednocześnie należy podkreślić niewystarczający charakter tego przedstawienia, które cały czas sytuuje nas w obrębie dekonstruowanej opozycji. Sam pierwszy etap jest nieuchronnie narażony na dialektyczne zawłaszczenie i podporządkowanie Hegłowskiej logice. Tym samym powracamy do wspomnianego już drugiego etapu – przemieszczenia – który nadaje dekonstrukcji charakter działalności pozytywnej. Poprzez wpisanie dekonstruowanej opozycji pojęć w podwójną scenę [*double scene*] tekstu, w pojęciu – wbrew metafizycznym presupozycjom – zaczyna funkcjonować jego podwójny sens [*double sens*]. W tym geście docieramy do podwójnej nauki [*double science*], która jest efektem odchylenia. Na mocy tego odchylenia mamy do czynienia z wyłonieniem się nowego pojęcia, które pod starą nazwą funkcjonuje wewnątrz opozycji binarnej, destabilizując układ jej sił.

Trzeba też poprzez to podwójne pisanie – ściślej: uwarstwione, rozsunięte i rozsuwające – oznaczyć odchylenie pomiędzy inwersją, która burzy wysokość, dekonstruuje wynoszącą czy idealizującą genealogię, a gwałtownym wyłonieniem się nowego „pojęcia”, pojęcia tego, co już nie daje się (i nigdy nie dawało) zrozumieć w dawnym systemie²⁶.

Możliwość odchylenia związana jest z faktem, że każde pojęcie należy do jakiegoś łańcucha systemowego. Tym samym nie ma czegoś takiego jak suwerenne pojęcie metafizyczne²⁷. Taki system pojęciowy

²⁵ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 41.

²⁶ Tamże, s. 42.

²⁷ Jeśli warunkiem jedności i przejrzystości pojęcia jest istnienie ostatecznej instancji jako *logosu*, do którego by się odnosiło, to takim suwerennym pojęciem wobec tego mógłby być jedynie sam *logos* – jako znaczone transcendentalne – o ile jego możliwość sama nie byłaby wynikiem gry *différance*. Jakakolwiek jedność słowa i myśli zostaje jednak zakwestionowana. Tak jak wszelkie stwierdzenia typu „dekonstrukcja

poddawany jest metafizycznej pracy, która przemocą organizuje go na swój sposób²⁸. Zadaniem dekonstrukcji byłaby zatem dezorganizacja takiego układu, odchylenie od porządku sensu promowanego przez metafizykę. Nasze zainteresowanie budzi przede wszystkim para mowa/pismo, która dekonstruowana jest poprzez wprowadzenie nowego pojęcia pisma:

[...] pojęcia pisma, które jednocześnie prowokuje obalenie hierarchii mowa/pismo oraz całego przyległego systemu i pozwala pismu brzmieć fałszywie w samym wnętrzu mowy, dezorganizując w ten sposób wszelki ustalony układ i anektując całe pole²⁹.

Praca dekonstrukcji zostanie dostrzeżona w tym przypadku wraz ze zwróceniem uwagi na rolę, jaką opozycji mowa/pismo narzuciła metafizyka i ideologia; na to, czym hierarchia wyrażona w tej opozycji została uwarunkowana; na to, jakie założenia i pragnienie ją poprzedzają. Nieunikniona jest tu ogromna praca nad tekstem, aby ukazać w nim miejsca, które, jednocześnie ową ideologię wyznając, stawiają opór takiemu shierarchizowanemu ujęciu. Za pomocą wprowadzenia nowego pojęcia pisma (*archi-écriture*), które obejmuje zarówno pojęcia pisma i mowy w sensie obiegowym, oraz dalszego zastosowania tej pary pojęć już po ich przemieszczeniu, podważona zostaje niemożliwość przemieszczenia jakiegokolwiek sensu czystego. Oczywiście wraz z możliwością przemieszczenia, sens czysty nie ma jako taki dalszej racji bytu. Pojęcia mowy i pisma umieszczone w nowym kontekście, posiadające odmienne znaczenie i funkcjonujące w innej roli, wskazują na figuratywność języka metafizyki.

Gdy mowę i pismo rozróżnia się jako dwie wersje uogólnionego pra-pisma (*archi-écriture*), opozycja ta nie niesie takich samych implikacji jak wtedy, gdy pismo uważa się za techniczną i niedoskonałą reprezentację mowy. Rozróżnienie między dosłownością a figuratywnością, niezbędne przy omawianiu funkcjonowania języka, działa inaczej po dekonstrukcyjnym odwróceniu, kiedy język dosłowny ujmuje się jako figury, których figuratywność uległa zapomnieniu, niż wtedy, gdy traktuje się figury jako odchylenia od właściwej, uznanej za normę dosłowności³⁰.

jest X” lub „dekonstrukcja jest Y”, gdyż dekonstrukcji ulegają same zasady tożsamości i niesprzeczności oraz uprzywilejowana rola czasownika być, szczególnie w trzeciej formie czasu teraźniejszego w trybie oznajmującym.

²⁸ J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, s. 403.

²⁹ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 42.

³⁰ J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, tłum. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 235.

Przemieszczając architekturę pojęcia pisma w kierunku *archi-écriture*, wskazujemy na jego senso(wy)twórczą potencję, która nie może zostać zdominowana przez jakąkolwiek siłę czy pragnienie. Otwiera ona podwójną scenę (*double scene*) rozszczepionego tekstu, w polu którego następuje rozsuniecie sensu między klasycznym a „nowym” pojęciem pisma.

Pismo [...] jako pojęcie klasyczne niesie ze sobą predykaty, które zostały podporządkowane, wykluczone bądź zachowane w odwodzie wskutek działania sił i potrzeb, które należy przeanalizować. Są to predykaty [...], z których wyzwolona zostaje potencja ogólności, zdolność tworzenia uogólnień, rozmnażania – wyzwolona i zaszczerpiona na „nowym” pojęciu pisma, które odpowiada również temu, co zawsze *stawiało opór* dawnemu układowi sił, zawsze stanowiło pozostałość nie dającą się sprowadzić do siły dominującej, która tworzyła hierarchię – powiedzmy krótko – logocentryczną. Pozostawienie temu nowemu pojęciu starej nazwy pisma to zachowanie struktury szczepu, to przejście i przyrośnięcie konieczne gwoli skutecznego wkroczenia w ukonstytuowaną, historycznie określoną sferę. To tyle, co udzielenie temu wszystkiemu, co zachodzi w procesach dekonstrukcji, możliwości, siły i władzy *komunikowania*³¹.

Aby lepiej określić odchylenie, o którym cały czas tu mowa, Derrida wyróżnia zarówno w tekście filozoficznym, jak i literackim miejsca, które nazywa nierozstrzygalnikami (*indecidables*). Nie poddają się one nigdy w takim tekście dialektyce spekulatywnej³², funkcjonują w nim na zasadzie sprzecznych znaczeń, które oddają niezależnie od sensu, który „miały” przenieść, tym samym dezorganizując opozycję binarną, w ramy której są ujęte. Nie mogą być więc eksplikowane poprzez hierarchię opartą na opozycji tego, co wewnątrz – w bezpośredniej relacji z *logosem* – i tego, co na zewnątrz. W praktyce oznacza to, że w tekście jedno i to samo słowo może zostać użyte kilka razy w różnym znaczeniu tak, że w zależności od przyjętego kontekstu otrzymujemy różne odczytania tego samego tekstu, które są względem siebie heterogeniczne i tym samym do siebie nieredukowalne. Taki tekst opiera się hermeneutycznej operacji wydobycia jedyne go sensu. Przykładem takiego nierozstrzygalnika jest między innymi *pharmakon*, który unie możliwia prawomocne i jednolite odczytanie platońskiego *Fajdrosa*. Podobną rolę pełnić mogą słowa do siebie podobne, które pomimo że są ze sobą etymologicznie spokrewnione, to w tekście nie powinny się do siebie odnosić – jak na przykład *pharmakeus* i *Pharmakeia*³³.

³¹ J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, s. 403–404.

³² J. Derrida, *Pozycje...*, s. 42.

³³ Dla potrzeb dalszej analizy tej kwestii odsyłam do dzieła Derridy *La dissemination*.

*
* *

W świetle tego, co już zostało na temat dekonstrukcji powiedziane, jasnym staje się fakt, że nie wytwarza ona własnego języka, lecz korzysta z zasobów pojęciowych i syntaksy metafizycznej. Już na wstępie *De la grammatologie* Derrida pisze – w kontekście naukowości – o gramatologii, która stale zagrożona jest niemożliwością zdefiniowania jedności swego projektu i przedmiotu. Tym samym nie może ona określić swej metody, którą docelowo miałyby być w takim zamkniętym projekcie naukowym strategia dekonstrukcji³⁴. Taki projekt bowiem opierać musiałby się nieuchronnie na pojęciach, które same są już określone przez epokę logocentryczną.

Idea nauki i idea pisma – a zatem także idea nauki o piśmie – mają dla nas sens jedynie na gruncie pewnego początku i wewnątrz pewnego świata, którym zostało już przypisane pewne pojęcie znaku [...] oraz pewien sposób rozumienia stosunków między mową i pismem. Stosunku tak wyraźnie określonego, że – mimo pewnego uprzywilejowania, mimo swej konieczności i otwarcia pola, którym, głównie na Zachodzie, rządził przez kilka tysięcy lat – może od dziś wytworzyć własne przesunięcie i sam ujawnić swe granice³⁵.

Spróbujmy jednak na chwilę uciec od tej oczywistej niemocy wytworzenia własnego języka, który mógłby jakimś cudem wymknąć się z metafizycznej twierdzy. Co by się stało, gdybyśmy teraz słowo „znak” lub „pismo” zastąpili jakimś x lub y . Jako że kwestia znaku, jak Derrida wielokrotnie przypominał, powołując się choćby na de Saussure’a, nigdy nie była kwestią jego materialności, tylko jego pozycji w strukturze różnic, która jest wypadkową pozycji innych znaków i ich wzajemnego względem siebie stosunku. Stosunku, który, co bardzo istotne, nie jest wszak stały. Jako, że nasz nowy znak – znamienne, że musimy o tej sztuczce pisać w zrozumiałym dla nas języku, który

³⁴ Kwestię naukowości gramatologii Derrida podejmuje także w *Pozycjach*, antycypując tym samym potrzebę pracy w obrębie języka metafizyki, ale na zasadzie podwójnego rejestru: „Gramatologia musi dekonstruować wszystko, co wiąże pojęcie i normy naukowości z ontologią, z logocentryzmem, z fonologizmem. Jest to ogromna i nieskończona praca, która musi bezustannie unikać sytuacji, w której transgresja klasycznego projektu nauki popada w przed-naukowy empiryzm. Zakłada to w praktyce gramatologicznej rodzaj podwójnego rejestru: trzeba jednocześnie wykroczyć poza pozytywizm lub metafizyczny sejentyzm i zaakcentować to, co w skutecznej pracy nauki przyczynia się do uwolnienia metafizycznych hipotez, które ciążyą na jej definicji i jej ruchu począwszy od jej narodzin” (J. Derrida, *Pozycje...*, s. 35).

³⁵ J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 23.

korzysta chociażby z pojęcia znaku – zajmie dokładnie to samo miejsce, to będzie dziedziczył po starym cały metafizyczny balast, co nieuniknione nawet w sytuacji, w której zapomnielibyśmy, że jest to tylko sztuczka i że miała ona miejsce.

Ktoś, kto twierdzi, że dyskurs filozoficzny wpisuje się w językowe zamknięcie, i tak posługuje się tym językiem i opozycjami, jakich mu dostarcza. Zgodnie z regułą, którą można by sformalizować, filozofia zawsze przywłaszcza sobie dyskurs, który ją odgranicza³⁶.

Zatem wszelka próba tworzenia i stosowania w dyskursie pojęć poza- lub ponad-filozoficznych byłaby przejawem naiwności. Nie dysponujemy bowiem żadnym nowym słownikiem, który pozwoliłby naszym pojęciom uchylić się raz na zawsze wobec zasad tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, czy językiem, który pozwoliłby uchylić się wobec syntaksy czy logicznych założeń dyskursu. Nie możemy tak czynić chociażby ze względu na chęć komunikowalności gramatologii jako „nauki” i dekonstrukcji jako filozoficznej strategii. Tej naiwności ulegają wszelkie destrukcje metafizyki, które różnił styl, większa lub mniejsza empiryczność czy systematyczność.

Właśnie w obrębie pojęć odziedziczonych po metafizyce działali Nietzsche, Freud i Heidegger. Ale, jako że pojęcia nie są elementami, atomami, jako że obejmuje je pewna składnia i pewien system, każde określone zapożyczenie sprawia, że zbiega się w nim cała metafizyka. I to właśnie pozwala owym destruktorom destruować się wzajemnie...³⁷

Nie chodzi nam więc o to, aby ustawiać się na zewnątrz metafizycznego dyskursu. Zamiast umieszczać się poza metafizyką, co zresztą jest niemożliwe, musimy działać w progu transgresji, badając marginesy i granice tego zamknięcia.

Tak więc nawet w agresjach lub transgresjach podpieramy się kodem, z którym metafizyka jest nieredukowalnie związana, w taki sposób, że wszelki gest transgresywny zamyka nas, dając uchwyt wewnątrz zamknięcia. Ale dzięki pracy dokonującej się z jednej i z drugiej strony granicy, modyfikuje się pole wewnętrzne i wytwarza się transgresja, która w konsekwencji nie jest obecna jako fakt dokonany. Nigdy nie sytuujemy się w transgresji, ale też nigdy nie mieszkamy gdzie indziej³⁸.

W tym geście zawieszonyj transgresji próbujemy zatem za pomocą pojęć metafizycznych nazwać to, co temu nazywaniu się

³⁶ J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, s. 225–226.

³⁷ J. Derrida, *Pismo i różnica...*, 487–488.

³⁸ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 15.

uchyla³⁹. Czynimy to, pracując z wnętrza poprzez analizę tekstualną klasycznych dzieł filozoficznych, poprzez pewien „szczególny sposób czytania filozofów”⁴⁰. Tym samym zdać musimy sobie sprawę z tego, że, aby wstrząsnąć gmachem metafizycznym, nie wystarczy zastąpić kilku pojęć neologizmami lub wmawiać czytelnikowi, że któreś z pojęć na mocy jakiegoś performatywnego aktu zostało całkowicie wyswobodzone z metafizycznego uścisku. Nieuniknione jest wprowadzanie „nowych” terminów, ale poprzez zapożyczenie ich z samego dyskursu, w którym ich niezachwiana pozycja jest wielce dyskusyjna, i poprzez zwrócenie ich przeciw własnym założeniom, zaszczerpienie ich na innym terenie, osadzenie ich w nowych konfiguracjach, przepisanie ich w inny kontekst.

Jeśli słowa i pojęcia nabierają sensu tylko w łańcuchach różnic, własny język, a także wybór terminów można uzasadnić wyłącznie w obszarze pewnej topiki i pewnej historycznej strategii. Uzasadnienie nigdy więc nie może być całkowite i ostateczne. Odpowiada ono pewnemu układowi sił i wyraża pewną historyczną kalkulację⁴¹.

Musi to jednak być operacja bardzo ostrożna, ponieważ język metafizyczny nie jest w żadnym wypadku językiem neutralnym, a tym samym pociąga za sobą cały system założeń, które utwierdzają go

³⁹ Można powtórzyć za Derridą: „Nie ma na to nazwy”. Jednak w tej grze, której nie możemy zamknąć jedną nazwą, „pojawiają się efekty nazewnicze, względy jednostkowe, zatowizowane struktury nazywane nazwami, łańcuchy substytucji nazewniczych” (J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, s. 55). Musimy być świadomi tego, że ulegamy tej grze korzystając z efektów nazewniczych dla określenia strategii dekonstrukcji, czy nazwania samej dekonstrukcji dekonstrukcją.

⁴⁰ Derrida podkreśla, że tego typu dziełami nie rządzą tylko czysto metafizyczne założenia. Dzieła najbardziej zarliwie w obronie logocentrycznego porządku częstokroć ujawniają największe słabości, rysy i szczeliny tego dyskursu, paradoksalnie natomiast dzieła jawnie i zaciekle antymetafizyczne ten porządek potwierdzają. Odwołajmy się tu do kilku zdań wypowiedzianych przez Derridę w jednym z wywiadów: „Nic nigdy nie jest jednorodne. Nawet wśród filozofów związanych z najbardziej kanoniczną tradycją, możliwości zerwania zawsze czekają na ujawnienie. Zawsze można pokazać [...], że najbardziej radykalne efekty «dekonstrukcyjne» są już aktywne w tekstach Platona, Kartezjusza, Kanta. «Założenia metafizyczne» nigdy nie rządzą całkowicie tekstem. [...] W każdym przypadku [...] z jednej strony mamy do czynienia z dominacją, dominacją modelu metafizycznego, z drugiej zaś z przeciw-siłami, zagrażającymi lub podważającymi jego panowanie. Te «rujnujące» siły nie mają charakteru negatywnego, uczstniczą bowiem w sile tworzącej lub ustanawiającej dokładnie to, co wydają się nękać” (*Ta dziwna instytucja zwana literaturą, z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, tłum. M. P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 200).

⁴¹ J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 104.

w metafizycznych fundamentach⁴². Jednocześnie nie możemy gubić z oczu faktu, że to nie zwarty konceptualny korpus metafizyki umożliwia nam tę grę. Derrida wyraźnie podkreśla, że nie ma czegoś takiego jak pojęcie metafizyczne *sensu stricto*, a tym samym jednolitość jakiegokolwiek pojęcia jest iluzją. Wszelką pojęciowość umożliwia bowiem dekonstrukcja – tym samym musimy zdawać sobie sprawę, co już zostało podkreślone, z niekoherencji języka metafizyki. Wszelkie pęknięcia w korpusie konceptualności były dotąd pomijane bądź maskowane, w pierwszym przypadku dlatego, że sprzeczność, jaką one budziły, nie była sprzecznością logiczną i przez to nie mogłaby zostać zasymilowana w dyskursie; w drugim dlatego, że ich efekt prowadziłyby do podważenia zasadności etycznego i teoretycznego *telosu* dyskursu.

Taktykę wykorzystywania starych nazw w nowym znaczeniu Derrida określa mianem paleonomii. Przy podjęciu procedury paleonomicznej należy pamiętać, że nazwa nie nazywa prostoty punktowej pojęcia. Jest ona systemem predykatów, które określają to pojęcie, które w swym ograniczeniu oparte jest o dominujący predykat lub grupę predykatów. W takiej operacji należy zatem:

1) pobrać zredukowaną cechę predykatywną, trzymaną w odwodzie, ograniczoną w danej strukturze pojęciowej (ograniczoną z powodu koniecznych motywacji i relacji, które należy poddać analizie), zwanej *X*; 2) ograniczyć, zaszcześcić i regularnie rozszerzyć ten pobrany predykat, nazwę *X* utrzymywaną w charakterze dźwigni interwencyjnej i dla zachowania kontaktu z poprzednią formą, która ma być w rzeczywistości przekształcona. A więc: pobranie, zaszczerpienie, rozszerzenie: [...] jest to właśnie to, co nazywam, zgodnie z procesem, jaki w tej chwili opisuję, pismem⁴³.

Zdanie zamykające zacytowaną wypowiedź stanowi zatem praktyczny przykład paleonomicznej procedury. Niepodważalnie metafizyczna nazwa „pismo” zostaje przeszczepiona, a pojęcie pisma rozszerzone do warunku możliwości jakiegokolwiek pracy *senso(wy)twórczej*.

⁴² Takie założenia pociąga za sobą chociażby proste pytanie, „czym jest dekonstrukcja?”, które poprzez łącznik „jest”, którego uprzywilejowaną pozycję już podkreślałem, presuponuje fakt, że istnieje jakaś istota dekonstrukcji, a przecież sama dekonstrukcja wymyka się opozycjom istotowe/przypadkowe czy *był/niebył* i jakiegokolwiek innej opozycji pojęciowej. Nie można więc jej zamknąć w horyzoncie ontologicznym – ten horyzont jest wpisany w dekonstrukcję. Charakter dekonstrukcji (czyli taki, że nie poddaje się ona charakteryzacji) opiera się stawianiu sprawy, jak w przytoczonym pytaniu. Tym samym samo pytanie należy wpisać w cudzysłów, albo odpowiedzieć na nie chociażby tak, jak ma to miejsce w motcie. Pietrzące się dylematy związane z tak postawionym pytaniem tłumaczą tym samym sposób, w jaki sformułowany został tytuł niniejszego artykułu.

⁴³ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 67.

*
* *

Czym dekonstrukcja jest? Czym nie jest? Czym może być? Starając się odpowiedzieć na te pytania, dotykamy granicy wyznaczonej przez aporetyczność pełnego wyrażenia, a zatem i właściwego poznania nie-zasady wszelkich zasad. Owa niemożliwość otwiera jednak dla nas scenę pisma – podwójną scenę: w oparciu o którą rozgrywa się dla nas wydarzenie tekstu; na której doświadczamy lektury w sposób niekontrolowany przez żadną ostateczną instancję.

Mimo że nie jesteśmy w stanie w sposób wyczerpujący dekonstrukcji opisać, to, po pierwsze, na bazie pewnej *via negativa* określiliśmy, czym nie jest ona w stosunku do filozoficznej metody – na przykład w jej najpełniejszym, Heglowskim ujęciu – co już dało nam pewne wyobrażenie o charakterze dekonstrukcyjnej strategii, z jaką przyszło nam się tu zmierzyć. Ta strategia zawiesza bowiem swą metodyczność, na której określenie moglibyśmy się bezskutecznie porywać. Z drugiej strony, nieustannie jesteśmy świadkami efektów, jakie dekonstrukcja wytwarza w polu tekstu. Na ile nam wiadomo mamy z nimi do czynienia wszędzie, gdyż najprawdopodobniej nie ma poza-tekstu.

Próbując odkryć język dekonstrukcji wkroczyliśmy tymczasem w samo serce języka metafizycznego, aby obnażyć jego słabości, które go umożliwiają, a tym samym świadczą o jego niekoherencji. Ukazując metafizyczne założenia bazujące na absolutnej zewnętrżności wobec siebie elementów binarnych par pojęciowych, w których to jedno pojęcie podporządkowuje sobie drugie, dążąc zarazem do ekskluzji tegoż, zdemaskowaliśmy chwiejność i niejednorodność tej architektury, wynikające z faktu, że elementy takiej pojęciowej pary są heterogeniczne i w pełni od siebie zależne, co koniec końców prowadzi do ostatecznej nierozstrzygalności w kwestii wydobycia z tekstu jedyne, prawowitego sensu.

Na przykładzie pojęcia „pisma” zdominowanego w dyskursie metafizycznym przez „mowę” mogliśmy zaobserwować jego przechwycenie i przemieszczenie znaczenia tak, że zaczyna funkcjonować ono w innym, szerszym kontekście. Wykorzystując zatem termin, który funkcjonuje w obrębie konkretnego korpusu conceptualnego, w oparciu o strategię paleonomiczną żerującą niejako na niekoherencji słownika metafizyki, dotarliśmy do procesu jego przeszczepienia na inną płaszczyznę, wyswabdzając język dla dekonstrukcji. Te wszystkie zabiegi pozwoliły nam na uzyskanie czegoś więcej niż zaledwie przeczuca tego, czym dekonstrukcja może być.

WHAT MIGHT DECONSTRUCTION BE?

Summary

In my article I consider deconstruction as a philosophical strategy. The problems which arise with the explication of what deconstruction might be result from the fact that deconstruction escapes full conceptualization and does not allow itself to be presented as a philosophical method. Such resistance does not mean that we cannot recognize manifestations of deconstruction in the body of a text whose structural incoherence will not allow us to recover one rightful meaning, since every text is constantly in deconstruction, opening itself to innumerable interpretations. Therefore, deconstruction is something that one cannot control, but at the same time it makes every textual operation possible.

Aleksander Kopka

JACEK BRECZKO

(Białystok)

POSTMODERNIZM A KONDYCJA DUCHOWA CZŁOWIEKA

Życie jest to opowieść idioty, pełna wrzasku i wściekłości, nic nie znacząca.
William Shakespeare

Leszek Kołakowski wyróżnił cztery składniki światopoglądu sprzyjające kondycji duchowej człowieka, czyli – jak to ujął – „bezpieczeństwu duchowemu”. Owo bezpieczeństwo jest ściśle związane z „ufnością w życie”; kto tej ufności nie ma, nie może czuć się – w najogólniejszym sensie – bezpieczny, wystawia się zatem na różne lęki niszczące zdrowie duchowe. Na ową „ufność w życie” składają się zaś następujące przekonania:

1. Istnieje realna różnica między dobrem a złem.
2. Istnieje realna różnica między prawdą a fałszem.
3. Istnieje sensowny porządek świata (świat ma sens).
4. „Istnieje coś takiego jak rzeczywista historia, która nas ogarnia, żywa ciągłość, która nas wiąże i ogranicza, całość w obrębie której współżyją i porozumiewają się minione i obecne pokolenia”¹.

Postmodernizm (zarówno w odmianie francuskiej – dekonstrukcjonizm, jak i w odmianie amerykańskiej – neopragmatyzm) mówi owym czterem przekonaniom zdecydowane „NIE”. Postmodernizm jest – jak wiadomo – zjawiskiem złożonym, wielonurtowym, co do tych czterech punktów nie powinno być jednak wątpliwości; owo „poczwórne «nie»”

¹ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 384–385.

jest zawarte w samych fundamentach myślenia postmodernistycznego (relatywizm moralny, relatywizm epistemologiczny, odrzucenie metafizycznego podłoża świata, bezpodstawność i przygodność, wreszcie odrzucenie transcendencji i wiary w życie pozagrobowe, a zatem wiary w minionych pokoleń „obcowanie” i celowy ruch historii). Jeśli więc Kołakowski ma rację, postmodernizm znajduje się na antypodach filozofii sprzyjającej ufności w życie; jest niezdrowy duchowo, wręcz toksyczny. Można, oczywiście, podejrzewać, że Kołakowski specjalnie ułożył taki zestaw „zdrowych poglądów”, aby pasował on – poprzez negację – do postmodernizmu i skrajnego filozoficznego liberalizmu. Uważał bowiem, że po pokonaniu komunizmu są to największe ideowe zagrożenie – tym razem wewnętrzne – Zachodu. „Cywilizacja liberalna – powiadał – zatruwa się sama, z wygody czyniąc epistemologię i produkując do tego celu odpowiednie mody filozoficzne oraz całe mnóstwo rozmytych pojęć”².

Można się w tej ocenie z Kołakowskim zgadzać, można się nie zgadzać. Ja nie tylko się zgadzam, ale chciałbym wskazać na jeszcze jedną ważną cechę postmodernizmu, która wydaje się uderzać w samo centrum kondycji duchowej człowieka (jest to zresztą – jak sądzę – pomost między punktem trzecim i czwartym w powyższym zestawieniu).

W marksizmie ortodoksyjnym filozofie dzieliły się – zgodnie z poglądem Engelsa – na materialistyczne (pierwotność materii wobec myśli) i idealistyczne (pierwotność myśli wobec materii). Pogląd ten był wielokrotnie krytykowany ze względu na jego nadmierną prostotę. Zaryzykuję jednak podobnie prosty podział, tyle że naznaczony „pryzmatem egzystencjalnym”. Otóż filozofie i światopoglądy można podzielić na takie, które zawierają w sobie przeświadczenie, że życie (człowieka, ludzkości) jest „po coś”, życie jest zadaniem, „esencja poprzedza egzystencję” oraz takie, które takiego przeświadczenia nie mają, czyli: albo milczą o tym (wariant filozofii skrajnie minimalistycznych), albo wprost głoszą, że życie jest „po nic”, życie nie jest zadaniem, żadna esencja nie poprzedza egzystencji³. Pogląd, że „życie jest po coś”, „że człowiek ma jakieś zadanie do wykonania”, to przekonanie dominujące w dziejach europejskiej kultury i filozofii od co najmniej od V wieku przed naszą erą. Po tej stronie jest Sokrates, Platon, Arystoteles, judaizm i chrześcijaństwo, a nawet oświecenie (natura „żąda”, aby ludz-

² Tamże.

³ Pisząc „życie” mam na myśli życie ludzkie, a nie życie w sensie „przyrody”; podział ten zatem nie pokrywa się z podziałem filozofii przyrody na kauzalistyczne i finalistyczne.

kość stała się bardziej rozumna) oraz historyzm heglowski i marksowski (historia „żąda” od ludzi, narodów, państw, klas, ludzkości tego lub owego). Człowiek i ludzkość bez zadania to wizja pojawiająca się – po raz pierwszy bodaj – u sofistów, przejęta potem przez cyników, cyrenaików i Epikura, następnie na długo wyklęta i pogrzebana. Wraca wraz z XVII- i XVIII-wiecznym libertynizmem i – w sposób pogłębiony – wraz z filozofią Schopenhauera (wola-absolut jest ślepa) oraz filozofią Nietzschego.

Należy podkreślić, że wzmocnieniem myślenia o życiu jako zadaniu była zamiana antycznego kolistego pojmowania czasu na judeochrześcijańskie wyobrażenie czasu jako strzały, a zatem świata, który zmierza do jakiegoś finału, do jakiegoś spełnienia, zwieńczenia (Sąd Ostateczny, triumf sprawiedliwości). Życie-zadanie jednostki łączy się w ten sposób z zadaniem ludzkości i ruchem całego kosmosu. Nietzsche, atakując różne przesła platońsko-chrześcijańskiej budowli, uderza i w to – być może – centralne przesło, wraca do kolistej wizji czasu, co z kolei uderza również w wizję życia-zadania. Nie jest on zresztą w tej kwestii konsekwentny, zachowuje jakieś ślady „zadaniowości”, odwołując się do ewolucyjnie pojętej „woli mocy”, która „chce”, aby człowiek wszedł na wyższy szczebel ewolucji, czyli stał się nadczołowiekiem.

Ten profetyczny wymiar nietscheanizmu, podobnie zresztą jak profetyczny wymiar marksizmu, został w XX-wiecznej „zawierusze totalitarnej” skompromitowany. Postmodernizm – który jest w znacznie mierze potomkiem nietscheanizmu (oraz po części marksizmu i freudyizmu) – nawiązuje do Nietzschego nie jako proroka (podobnie rzecz ma się z Marksem), ale diagnosty: „Bóg umarł”, nie ma prawdy, dobra, ani zadania; jest bezsensowne kręcenie się w kółko. Czas postmodernistyczny traci jednak nawet ową minimalną stabilność „kręcenia się w kółko”, „wiecznego powrotu rzeczy”, staje się – by tak rzec – poszarpany, skołtuniony, „kłaczkasty, nieciągły, przypadkowy. Mówiąc poetycko, czas to niestabilny puls wyłaniającej się z nicości i zmierzającej do nicości, podszytej chaosem, efemerydy (bo tym staje się – w istocie – byt-kosmos pozbawiony metafizycznego fundamentu lub „kręgosłupa” niezmiennych praw natury). Umieszczony w takim świecie człowiek jest pozbawiony nie tylko transcendentnego celu, ale nawet jakichś immanentnych jego substytutów, namiastek. Postmodernizm jest zatem najwyrazistszym chyba przykładem owego drugiego typu filozofii; filozofii, która odrzuca pogląd, że „życie jest po coś”, a „człowiek ma jakieś zadanie do wykonania”. Nie ma

zatem – zgodnie z tą wizją – przed człowiekiem i ludzkością ani żadnego zadania, ani żadnego zwieńczenia (w przypadku wykonania zadania). „Nie wydarzy się nic, nic aż do końca”.

Czy jednak przekonanie o braku obiektywnego celu i zadania musi wpływać destrukcyjnie na nasze życie, na naszą kondycję duchową? Na pierwszy rzut oka, nie. Przeciwnie, to wariant „bez zadania” wydaje się bardziej pociągający. Czyż dzieci nie wybrałyby wakacji (kiedy są wolne od zadań szkolnych), a dorośli urlopu? Wystarczy jednak chwila zastanowienia, aby zauważyć, że wakacje i urlop „smakują” po pracy, inaczej przeradzają się niedolę bezrobotnego. Ale może niedola bezrobotnego wiąże się tylko z brakiem dochodów, natomiast bogacz, rentier bez przerwy wakacjujący, to coś, o czym warto marzyć? Być może.

Mielibyśmy zatem w wariacie postmodernistycznym „wolne”, mielibyśmy niekończące się egzystencjalne wakacje, nie mielibyśmy nic poważnego robić, do niczego poważnego dążyć. To co robić? Bawić się, żyć przyjemnie, wygodnie; dbać o zdrowie, kondycję fizyczną, „maksymalizować jakość życia”, albo – w wariacie bardziej ryzykownym – „iść na całość”, poszukiwać doznań ekstremalnych, sportów ekstremalnych, przyjemności ekstremalnych.

Byłaby to jednak – jak sądzę – krótka zabawa ludzkich efemeryd w kosmosie-efemerydzie. Krótka jest bowiem droga od euforii (wzmacnianej coraz silniejszymi podnieceniami) do nudy i beznadziei. Po błyskotliwym i bezstroskim hedonistycznym Arystypie następuje hedonista Hegezjasz, „nawołujący do śmierci”. W ten sposób „zabawowy hedonizm” przechodzi od *memento mori* – jako stymulatora zabawy – do „czyń śmierć” (*occidere te*). Bo cóż robić, skoro już żadna zabawa nie bawi, a ból i bezsens okraża ze wszystkich stron? Cóż robić, skoro w życiu liczą się tylko przyjemności, a życie jest cierpieniem?

Czyli kultura podszyta hedonizmem, a nie powagą i zadaniowością – a taka jest współgrająca z konsumeryzmem kultura postmodernistyczna – jest jak uwieszenie w „wesołym miasteczku”. Kręcenie się w kółko po różnych karuzelach; różne performance, skecze, kabarety, ironizowanie, występy błaznów; żadnych dzieł trwałych i fundamentalnych (bo mają one na sobie skazę – fałszywych, poszytych metafizyką – „wielkich narracji”), ale ile można! Zabawowa „lekkość bytu” przeradza się niepostrzeżenie w nieznośny – trudny do udźwignięcia – ciężar. Ciężar związany, między innymi, ze świadomością, że nie będzie żadnego zwieńczenia, domu, portu, że, powtórzmy, „nie wydarzy się nic, nic aż do końca”.

Dlaczego przebywanie w dostatnim, „wesołym miasteczku” i kręcenie się w kółko staje się cierpieniem? Wielki to temat i istnieje zapewne wiele tego przyczyn. Podkreślimy trzy. Człowiek ma dynamiczną naturę, jest niespokojny, łatwo więc się nudzi i przeskoki od zabawy do zabawy też go nudzą, potrzebuje przeskoku od zabawy do powagi. Po drugie, wolność bez ograniczeń obowiązku (zadania do wykonania) oraz intuicji prawa naturalnego bądź akceptacji dogmatu, czyli przyjęcia kulturowego prawa moralnego (co jest – w obydwu przypadkach – sprzeczne z relatywizmem moralnym, na którym pobudowane jest „wesołe miasteczko”) łatwo przeradza się w samowolę. Ta zaś bywa często (przeważnie?) autodestrukcyjna. Uszkadza, a nawet niszczy, samostęrowność podmiotu. Po trzecie, przygodność – „słowo klucz” u Rorty’ego – po zejściu z wyżyn abstrakcji do „życia” i konkretów przeradza się w przygodność relacji i więzi międzyludzkich, a takie przygodne relacje są jałowe, nie zaspokajają głodu koleżeństwa, przyjaźni, miłości; rodzą samotność (atomizację). Można więc rzec, że Samotność i Jałowość to siostry Przygodności i Ironistki.

Dorzućmy do tego, na koniec, jeszcze jedno spostrzeżenie. Likwidacja judeochrześcijańskiego wyobrażenia czasu jako strzały prowadzącej do uszkodzenia wizji całego życia jako zadania; czyli „zadaniowości strategicznej” (traktowania życia jako dążenia do pewnego celu). Znika zatem postawa życiowa, którą Zygmunt Bauman określił jako życiowy typ „pielgrzyma”. Pozostaje tylko „zadaniowość taktyczna”, krótkoterminowa (rozgrywanie małych bitewek, które nie układają się w żaden wzór, ani nie służą zwycięstwu w całej wojnie). To zaś szczególnie mocno uderza w starość. Życie pojmowane jako zadanie, dawało wiekowi sędziwemu satysfakcję zwieńczenia i „owocobrania” (przypomnijmy Tatarkiewiczowską definicję szczęścia, że szczęście to uczucie, które pojawia się w wieku sędziwym i łączy się z satysfakcją z dobrze przeżytego życia; czyli – między innymi – że się w życiu zrobiło to, co się miało zrobić). Natomiast życie pobudowane na wyobrażeniu czasu jako bezsensownego „kręcenia się w kółko” współgra z wizją starości jako „parodii dzieciństwa”. Starzec-mędrzec (w kulturze pielgrzymów) zamienia się w zdzieciniałego staruszka w kulturze postmodernistycznej.

Masowy konsumeryzm i elitarny postmodernizm przemeblowują bowiem logikę „dramatu życia”, rozłożenie akcentów w czasie. Prawie wszystko w akcie pierwszym (dzieciństwo-młodość). Ile da się utrzymać z tej dynamiki w akcie drugim; czyli kontynuacja i przygasanie

głównych wątków (dojrzałość). I ucięcie tych wątków, klęska i parodia dzieciństwa – czyli nuda i bezsens – w akcie trzecim (starość). Krótko mówiąc, zabawa w młodości i „beznadzieja” na starość⁴.

Tradycyjna, obarczona „zadaniowością strategiczną”, logika „dramatu życia” była odwrotna; dzieciństwo i młodość, akt pierwszy, to zawiązanie akcji; dojrzałość, akt drugi, to główne „dzianie się”, główne fabuły; akt trzeci, starość, to „rozwiązanie” i „zwieńczenie” akcji, umożliwiające zrozumienie całości i nadające sens całości; co daje – wedle Tatariewiczza – poczucie spokoju i szczęścia, czyli „duchową emeryturę” (tym wyższą, im się lepiej „zadanie-życie” wykonało). Jeśli zaś zwieńczenie życia ma być parodią dzieciństwa i bezsensiem (pokazującym, że cały dramat życia był chaosem i absurdem, „że wszystkie zmagania składające się na zjawisko życia, były próżnym, bezowocnym i wewnętrznie sprzecznym wysiłkiem”⁵), to chyba najlepszy dowód na szkodliwość postmodernizmu, na jego destrukcyjny wpływ na bezpieczeństwo duchowe człowieka. Odbiera on bowiem ludzi nadzieję na emeryturę (duchową).

⁴ Nie powinno więc dziwić – we współczesnej kulturze Zachodu – słabnięcie autorytetu ludzi starszych. Pojawia się – jak powiadał Gombrowicz – dysonans w relacjach między pokoleniami; starsi zaczynają naśladować, schlebiać i służyć młodszemu. Pojawia się kult młodości prowadzący do zdziecinnienia kultury (ostatnio rozwinął ten wątek włoski badacz twórczości Gombrowicza Francesco M. Cataluccio w książce *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, Kraków 2006). Rzec można, że „estetyczny typ” Kierkegaarda (dzieciństwo i młodość zafascynowana aspektem zmysłowym świata) wypiera w kulturze dwa pozostałe typy, czyli „etyczny” (dojrzałość) i „religijny” (starość).

⁵ A. Schopenhauer, cyt. za: Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 49. Bauman uważa ten fragment za trafiający w sedno światopoglądu „ponowoczesnego”. Zaiście, pesymizm Schopenhauera – przenoszący bezsens bytu na bezsens ludzkiego życia – wydaje się być prekursorski (po stuleciach chrześcijaństwa, a następnie siłą rozpędu trwającej wierze w postęp opartej już na innych – niż „Galilee vicisti!” – przesłankach). Co ciekawe, owo poczucie bezsensu życia już u Schopenhauera uderza ze szczególną mocą w starość; mnóstwo sentencji „demaskujących” starość, pokazujących jej „marność”. Oto przykład: „Jakież to rozzew zachodzi między naszym początkiem a naszym końcem! Ten pierwszy w olśnieniu żądy i lubieżnym zachwycie; ten drugi w rozkładzie wszystkich organów oraz trupiej zgniliznie. Także i droga między nimi oboma – pod względem rozkoszy życia i dobrostanu – wiedzie stale w dół: słodko śniące dzieciństwo, wesoła młodość, żmudny wiek męski, niedołączna, często żalonna starość, udreka ostatniej choroby i wreszcie agonia – czyż nie wygląda to wręcz tak, jak gdyby istnienie było błędem, którego skutki stopniowo i z coraz większą siłą dochodzą do głosu? Najsluszniej można ująć życie jak *desengano*, rozczarowanie; do tego najwyraźniej wszystko zmierza”. A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci* (fragmenty: *Parerga i Paralipomena*), tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1995, s. 48.

POSTMODERNISM AND THE SPIRITUAL CONDITION OF MAN

Summary

In this paper I examine the relationship between philosophical postmodernism broadly understood and the spiritual condition of man. The starting point is the four ingredients of worldview given by Leszek Kolakowski that foster „confidence in life” and spiritual safety. All of these are rejected by postmodernism, thus showing its destructive influence on the spiritual condition of man.

Jacek Breczko

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

CZŁOWIEK – NATURA – TRANSCENDENCJA (ZARYS HYPEROLOGII¹)*

Mowa będzie o warunkach możliwości pomyślenia religijnej transcendencji. Transcendencja może być pomyślana wyłącznie w stosunku do tego, co jako transcendencja transcenduje, w powiązaniu z tym, co zostało przez nią przekroczone, a to oznacza, że możliwość pomyślenia religijnej transcendencji pozostaje w ścisłym związku ze sposobem, w jaki pojmowana jest natura, a więc to, co zostało nam przekazane tradycją jako *φύσις*. Stawiamy sobie za cel przemyślenie tej współzależności zachodzącej pomiędzy transcendencją a naturą. Będziemy zestawiać kwestię religijnej transcendencji z pytaniem o naturę, czyniąc to w taki sposób, by możliwe stało się określenie, jak zmieniający się horyzont tego, co możliwe do pomyślenia pod pojęciem natury (a także tego, co możliwe do wypowiedzenia, jeśli zakładamy różnicę między myśleniem a mową) oddziałuje na możliwość pomyślenia religijnej transcendencji. Tej szczególnej współzależności nie podważa teza, że granice tego, co możliwe do pomyślenia oraz tego, co możliwe do powiedzenia mogą nie pokrywać się z tym, co dane jest myśleniu jako natura.

Zestawiając ze sobą transcendencję i naturę stajemy od razu wobec pytania o to, co rozumiemy pod pojęciem transcendencji, a przede wszystkim wobec prowokującej wieloznaczności pojęcia natury. Ta

¹ Znaczenie wprowadzonego tutaj terminu hyperologii, nawiązującego do greckiego słówka *hyper* (ὑπερ) – nad, ponad, wyżej, powyżej, będzie odsłaniać się przed nami w toku prowadzonych rozważań, za każdym razem w nawiązaniu do zmieniającego się sposobu pojmowania natury (φύσις).

* Niniejszy artykuł stanowi skróconą wersję rozprawy, która zostanie zamieszczona w przygotowywanej książce pod tym samym tytułem.

wieloznaczność będzie przedmiotem niniejszych analiz prowadzonych w taki sposób, by ukazać współzależność zachodzącą pomiędzy pojmowaniem transcendencji a sposobami pojmowania natury². Powierzając wieloznaczność pojęć natury i transcendencji dalszym rozważaniom zaczniemy od wstępnego, prowizorycznego ujęcia ich wzajemnej relacji. Natura w relacji do transcendencji jest jakimś *tutaj/teraz*. Jeśli w ogóle istnieje religijna transcendencja, jakieś *tam/kiedyś* (w możliwie najszerszym sensie tych słów), to owo *tam/kiedyś* może być ujęte tylko na podstawie tego, co jest *tu i teraz*; tylko wychodząc od tego, co jest *tu i teraz* można pomyśleć transcendencję. Losy natury i transcendencji nie dają się od siebie oddzielić; dzieje pojmowana transcendencji przynależą do dziejów pojmowania natury, różne sposoby ujmowania natury wyznaczają odmienne rozumienia transcendencji. Ale to również oznacza, że natura może zostać pomyślana w taki sposób, który powoduje niemożliwość pomyślenia transcendencji; natura może być rozumiana jako więzienie myśli, zamknięta całość, poza którą myśl zmierzająca w stronę transcendencji nie może się wydostać. Możliwa jest również taka wykładnia tego, co naturalne, która wykluczając transcendencję z obszaru myślenia kwestionuje ostatecznie możliwość jej istnienia.

W ten sposób stajemy wobec pytania o związek zachodzący pomiędzy wykładniami natury a możliwością pomyślenia transcendencji. Jedno nie ulega wątpliwości, centralną kategorią naszych rozważań staje się natura; pomiędzy człowiekiem a transcendencją usadowiła się natura, która zapośrednicza ich związek. Związek człowieka z transcendencją (bądź jego brak) spoczywa w objęciach *φύσις*.

Zacznijmy od tego, co w pojęciu natury pozostaje stałym jądrem. Dopiero w świetle tego, co od początku do końca przenika europejskie myślenie o naturze pozostając zasadniczo niezmiennie, może w pełni odsonić się różnicująca moc, powodująca, że to, co dane myśleniu jako natura, zawsze dane jest poprzez swoje wykładnie. W pojęciu natury wyraża się intuicja ładu świata, porządku w obszarze tego, co istnieje. Natura, którą Grecy wypowiedzieli jako *φύσις*, a Heidegger określił „źródłowym słowem nazywającym odniesienie człowieka do bytu, którym nie jest i którym jest sam”³, jest całością obejmującą zarówno czło-

² Już wstępny wgląd w znaczenie pojęcia natury wskazuje na tę wielość znaczeń. Nie siląc się na razie na szersze ich omówienie wymieńmy podstawowe: 1) natura jako uporządkowana całość zjawisk, 2) natura jako istota rzeczy, 3) natura jako to, co odróżnione od tego, co nadnaturalne/nadprzyrodzone.

³ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις* [w:] *Znaki drogi*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 211.

wieka, jak i to, co go otacza wraz z prawami, które tą całością rządzą. Pojęcie natury zawiera w sobie nie tylko stosunek człowieka do tej całości, której jest częścią, ale także jego stosunek do samego siebie; jego samowiedzę, by tak rzec używając nieco przestarzałego terminu Hegla. Nasze odniesienie do samego siebie pozostaje w nierozzerwalnym związku z pytaniem o miejsce człowieka w naturze.

Φύσις oznaczała w dziejach europejskiego myślenia zarówno naturę/istotę poszczególnego bytu, jak również naturę, ujmowaną jako uniwersalny porządek bytu. W pierwszym znaczeniu natura była rozumiana jako – idę tutaj za św. Tomaszem – „natura szczegółowa właściwa każdej rzeczy”, która „przejawia się w jej działalności”⁴. Inna jest natura drzewa, inna człowieka; człowiek może urzeczywistnić to, co leży w ludzkiej naturze, a drzewo, to, co leży w naturze drzewa. Tak pojmowana natura, utożsamiana zwykle z istotą, jest „czynną zasadą”, która określa sposób urzeczywistniania się każdego bytu. W tym sensie można mówić, że natura człowieka ujawnia się w każdej jednostce ludzkiej. Po wtóre natura była rozumiana, idę tu za Tomaszem i Kantem, jako „natura powszechna”, która jest istnieniem rzeczy, o ile istnienie jest „określone według praw ogólnych” (Kant), „koniecznych praw natury” (Tomasz). W pojęciu natury, z jednej strony pobrzmiwa to, co „najbardziej ludzkie” – natura człowieka, z drugiej strony również to, czego człowiek jest częścią, a więc „natura powszechna”, pojmowania jako całość bytów, rządzona przez konieczne prawa. Dodajmy na marginesie, że pośród wielu różnych sposobów pojmowania natury jako uporządkowanej całości bytów, możliwe są zarówno takie jej wykładnie, które rozbijają pojęcie całości, jak również takie, które zakładają istnienie bogów i religijnych mocy w jej obrębie. Do tej kwestii jeszcze powrócimy.

Wielką zasługą Heideggera było odkrycie, że to, co domaga się myślenia, czyli bycie, dane jest poprzez swoje wykładnie. Między człowiekiem a bycie wkradają się zmienne dziejowo wykładnie bycia. Taką wykładnią bycia jest także *φύσις*; bycie przesyła się jako *φύσις*⁵. Nie ulega wątpliwości, że dla Heideggera *φύσις* powiązana z „ruchomością

⁴ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* I, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 95.

⁵ Bycie „oferuje się zawsze tylko w takim lub innym z góry udzielonym charakterze: jako *φύσις*, *λόγος*, *ἔν*, *ιδέα*, *ἐνέργεια*, substancjalność, obiektywność, subiektywność, wola, wola mocy, wola woli” (M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* [w:] „Principia”, T. XX, *Drogi Heideggera*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998, s. 179).

bytu” jest szczególną wykładnią bycia; jest w dziejach europejskiego myślenia pierwszym ze sposobów, w jaki bycie się przesłało⁶. Trzeba jednak odróżnić wykładnię *φύσις* od wykładni bycia. Heidegger uznając ostatecznie grecką wykładnię *φύσις* za wykładnię bycia sprowadził namysł nad sposobami jej pojmowania do problematyki bycia, tak jakby dzieje następujących po sobie wykładni *φύσις* nie wymagały osobnego namysłu. W efekcie problem możliwych wykładni natury został całkowicie zapoznany. Jednak wykładnie natury nie dają się sprowadzić do wykładni bycia, a ich siła oddziaływania stanowi zasadniczy wyznacznik nie tylko tego, jak człowiek pojmuje swoje miejsce w istnieniu, ale zarazem tego, jak odnosi się do kwestii religijnej transcendencji.

Jeżeli między człowiekiem a naturą umiejscowiła się jej wykładnia, to żaden sposób jej pojmowania nie jest neutralny; nie istnieje jakieś podstawowe znaczenie tego, co naturalne, wobec którego wszystkie inne znaczenia byłyby jakimś dodatkiem. Natura odsłania się przed nami zawsze już poprzez swoje dziejowo zmienne wykładnie. Można powiedzieć za Nietzschem i Heideggerem – nie ma natury bez jej wykładni, jej zawsze konkretnej interpretacji. *Φύσις* nie daje się oddzielić od *λόγος* a także *μῦθος*, jeśli przez *μῦθος* rozumieć nie tylko opowieści święte, ale także ich zdesakralizowane odpowiedniki. Stwierdzenie, że natura – jaka jest – każdy widzi, trzeba uznać za rezultat owego głębokiego nigdy niedokonanego wyboru, którego w myśleniu nad *φύσις* chciałbym uniknąć.

WSPÓŁCZESNA WYKŁADNIA ΦΥΣΙΣ A PROBLEM TRANSCENDENCJI

Od czego należy zacząć rzetelny namysł nad naturą i jej związkami z człowiekiem oraz transcendencją? Od wglądu w wielorakie wykładnie natury, które ujawniły się w dziejach europejskiego myślenia o *φύσις*. Wyróżnimy trzy główne sposoby pojmowania natury, które nazwę roboczo: 1) wykładnią grecką (tragiczną), 2) wykładnią teistycz-

⁶ „Bycie jest skrywającym odkrywaniem – *φύσις* w początkowym sensie. Odkrywanie się jest wychodzeniem na nieskrytość, to zaś znaczy: dopiero ukrywaniem nieskrytości w istocie: nieskrytość nazywa się *ἀ-λήθεια* – prawda, jak przekładamy, początkowo, a to znaczy z istoty, nie jest jakimś charakterem ludzkiego poznania i orzekania, prawda tym bardziej nie jest też tylko jakąś wartością czy «idea», po urzeczywistnieniu której człowiek – nie wiadomo właściwie dlaczego – powinien umrzeć, lecz prawda jako odsłanianie się należy do bycia samego: *φύσις* jako *ἀ-λήθεια*” (M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 262).

ną oraz 3) paradygmatem naturalistycznym wraz z jego szczególnym rozwinięciem, które pragnę nazwać współczesną wykładnią *φύσις*. Powyższa typologia, jak każda typologia próbująca wyróżnić pewne epoki w dziejach myślenia, stanowi nieuniknione uproszczenie i ma wartość tylko o tyle, o ile wskazuje na istnienie pewnych tendencji w myśleniu o naturze. Niemniej ich wyróżnienie umożliwi nam pokazanie tej gry, która rozgrywa się pomiędzy sposobem pojmowania natury, a możliwością pomyślenia religijnej transcendencji, dialektyki ich wzajemnego oddziaływania. Pytanie o transcendencję będzie więc stawiane w ramach jednego z trzech wyróżnionych sposobów pojmowania natury, w ramach horyzontu myślenia, który każdy z nich wyznacza.

Rzetelny wgląd w dzieje interpretacji natury wymaga, abyśmy punktem wyjścia dla naszych dalszych badań uczynili jej współczesną wykładnię. Tę wykładnię, która jest, by tak rzec, naszą potocznością, ale która zarazem zawęży horyzont myślenia, w tym sensie, że przysłania i deformuje te modalności, których rezerwuarem są dzieje europejskiego myślenia. Potrzebna jest filozoficzna *epoche* pojmowana jako narzędzie wyzwolenia myślenia spod panowania współczesnej wykładni natury. Chodzi o to, abyśmy wzięli w nawias to, co współcześnie mniej lub bardziej świadomie myślimy pod pojęciem natury, po to, aby możliwe stało się rozważanie tej zależności, która kwestię pytania o transcendencję sprowadza do sposobu pojmowania natury.

Pozostajemy duchowymi spadkobiercami naturalistycznego paradygmatu, który nosi w sobie przeciwstawienie natury temu, co nadprzyrodzone. To przeciwstawienie nazywam różnicą teologiczną. Myślenie ufundowane na różnicy między *naturalis* a *supranaturalis* rozgrywa się w obszarze dwóch odrębnych „światów”, dwóch oddzielonych od siebie porządków, staje się myśleniem o naturze – filozofią, oraz myśleniem o nadprzyrodzoności – teologią. Różnica w taki sposób rozdziela nadprzyrodzoność od sfery tego, co naturalne, że to, co naturalne autonomizuje się, stopniowo uwalnia się spod wpływu nadprzyrodzoności. Dzieje naturalistycznego paradygmatu wyznacza proces pogłębiającego się dystansu między *naturalis* a *supranaturalis*, brak podobieństwa między nimi, ich narastająca separacja. Jeżeli przez nadprzyrodzoność rozumieć to, co boskie, święte, to pod pojęciem natury skrywa się idea tego, co religijne neutralne, co nie jest święte, co odczarowane, zdesakralizowane, co daje się naturalnie wytłumaczyć. Być naturalnym, to nie być nadprzyrodzonym, to znaczy być autonomiczną całością rządzącą się prawami, które można odnaleźć w niej samej.

Procesowi autonomizacji natury towarzyszyła stopniowa zmiana znaczenia zarówno natury jako całości, jak również poszczególnych jej aspektów. Proces ten można określić jako stopniową redukcję znaczenia zdarzeń i rzeczy mających miejsce w obszarze φύσις do tzw. ich „naturalnego” znaczenia, zredukowanie znaczenia do tego, co chcielibyśmy określić ich „twardym” znaczeniem. Dla przykładu, Machapuchare święta niezdojta góra Nepalczyków, to nie „detonator świętości”, ale wypukła forma ukształtowania terenu powstała na skutek ruchów górotwórczych, wynikłych ze zderzenia dwóch płyt kontynentalnych, euroazjatyckiej z indoaustalijską. I nic więcej ponad to. W obszarze tak pojmowanego znaczenia góry nie ma miejsca na jakieś inne nadzwyczajne, np. religijne jej znaczenie.

Zarazem wraz z procesem desakralizacji/deteizacji natury doszedł go głosu proces jej deaksjologizacji. Φύσις została oczyszczona z tego, co ludzkie; nie tylko z ludzkich bogów, ale także z ludzkich wartości. Ten postępujący proces, który doprowadził do oczyszczenia świata z wartości wyraża idea obiektywności, która oznacza, że wartości nie egzystują w świecie, ale są wytworem człowieka; owego *subiectum*, które tworzy wartości, przydając je naturze. Naprzeciw „obiektywnego” świata został postawiony człowiek wraz z jego „subiektywnymi” wartościami. Prawa natury mają obiektywny charakter w tym znaczeniu, że nie mają żadnego względu na moralne czyny człowieka, nie zawierają w sobie powinności, które regulowałyby jego życie etyczne. Stopniowo świat naturalny zaczyna jawić się człowiekowi jako całość zjawisk wyzbyta jakichkolwiek wartości, jako świat, od którego wieje chłodem. Jak powie Pascal: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁷. W procesie deaksjologizacji natury zło zostało umiejscowione w świecie relacji międzyludzkich; natura, rozumiana jako uporządkowana całość nie jest już ani dobra, ani zła. Idea upadku człowieka, który byłby jednocześnie upadkiem natury nie mieści się w ramach tak pojętej φύσις. Naturalny świat to zamknięta, rządząca się bezwzględnie koniecznymi i niezależnymi od czynników zewnętrznych prawami, które są całkowicie obojętne na człowieka i jego sprawy; to, co spotyka człowieka ze strony natury, jej nieustanna aktywność, która oznacza destrukcję ludzkich planów sięgającą aż po ludzkie istnienie, jest wyłącznie „nieszczęściem a nie karą” (Kant).

W ramach naturalistycznego paradygmatu wyłaniały się kolejno trzy sposoby pojmowania relacji między naturą a nadprzyrodzonością.

⁷ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 206.

Pierwszy etap, który sięga swymi korzeniami czasów Tomasza z Akwinu⁸, zakłada, że nadprzyrodzoność pod postacią cudu oddziałuje na naturę (naturalistyczny teizm). W przestrzeni myślenia rozdzielonej przez różnicę teologiczną nadprzyrodzoność jest pojmowana jako sfera boskich mocy, za pomocą których Bóg, mniej lub bardziej incydentalnie oddziałuje na naturę. Jednak ci, którzy uznają, że nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę w formie cudu, uznają zarazem takie działanie za wkroczenie w obszar natury tego, co względem niej zewnętrzne, co narusza lub zawiesza działanie naturalnych praw; podważa tzw. naturalny porządek rzeczy, który w ten sposób doznaje pewnego „uszczerbku”. Drugi etap pojmowania relacji między *naturalis* a *supranaturalis* dochodzi do głosu w momencie, w którym uznaje się, że nadprzyrodzoność nie oddziałuje na naturę. Zostaje zakwestionowana zarówno możliwość oddziaływania na człowieka za pośrednictwem łaski, jak również możliwość oddziaływania nadprzyrodzoności na świat naturalny w formie cudu (naturalistyczny deizm). Mamy wreszcie takie myślenie, które według znanego powiedzenia Nietzschego, nadprzyrodzoność „wymazuje gąbką”, całkowicie kwestionuje istnienie nadprzyrodzoności jako takiej (naturalistyczny ateizm).

Współczesna wykładnia natury, która stanowi szczególną modyfikację naturalistycznego paradygmatu, pojmuje *φύσις* na sposób, jak to mówi Heidegger: „obdarzonego siłą materiału”⁹. Podstawowa teza jest taka: współczesna *φύσις* została pomyślana jako świat fizyczny tworzący zamkniętą całość, tzn. taką całość, która zawiera w sobie naturalne byty umiejscowione w naturalnej jednorodnej przestrzeni, których trwanie (dzieje) tworzą naturalną historię ufundowaną na idei jednorodnego czasu. Ten fizyczny świat rządony jest przez tak zwane naturalne prawa; jak mówi Kant, natura jest to całość zjawisk podporządkowanych ogólnym prawom, które rządzą tą całością. Przez naturę rozumie się zwykle zarówno naturę nieożywioną, podporządkowaną prawom fizycznym i chemicznym, jak również podporządkowaną prawom biologicznym i chemicznym naturę ożywioną. Wszystkie byty, w tym także człowiek, uczestniczą w tak pojmowanej naturze, nie tylko w takim sensie, że natura „żyje w nich”, że prawa naturalnego życia ujawniają się w ich życiu, ale także w takim sensie, że „podzielają naturalny byt” wspólnie z innymi naturalnymi bytami. Człowiek pozostaje częścią natury niezależnie od tego, jak dalece posiada zdolność jej przekroczenia.

⁸ W tej kwestii zob. K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008, s. 145 i n.

⁹ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 211.

W takim zakresie, w jakim człowiek jest częścią natury, jego stosunek do natury jest stosunkiem części do całości.

Zwolennicy współczesnej wykładni w jej skrajnej postaci uznają, że naturę stanowią różne formy uwalniania energii. Częścią tak pojmowanej natury jest także mózg człowieka. W efekcie również ludzkie myślenie jest naturalne, tzn. pozostaje w swym funkcjonowaniu całkowicie zależne od funkcjonowania mózgu. Myślenie człowieka jest tu nie tylko zamknięte w obszarze tej całości, którą jest natura, ale dodatkowo do niej zredukowane; myślenie człowieka – wciąż nie do końca zrozumiały wykwit, narodził się na tym, co naturalne. Taką wykładnię *φύσις* Freud nazywa „ponurą mitologią”.

Warto na marginesie zauważyć, że w ramach współczesnej wykładni natury, natura zostaje przeciwstawiona także kulturze; to, co naturalne nie jest tym, co kulturowe. Kultura to, najogólniej mówiąc, ogół ludzkich wytworów zarówno tych, które przynależą do tzw. kultury materialnej, jak i tych, które tworzą tzw. kulturę duchową. Przeciwwstawienie natury i kultury ma różny charakter stosownie do sposobu pojmowania obu. Mamy do czynienia z całą gamą rozwiązań, od tych, które uznają kulturę za adaptacyjne „przedłużenie” natury – człowiek byt naturalny tworzy kulturę, aby się adoptować do natury, aż po koncepcje, według których człowiek tworzy kulturę, aby represjonować to, co w nim samym naturalne, ponieważ to, co naturalne jest destruktywną mocą zarówno na zewnątrz niego, jak i w nim samym. Trzeba jednak podkreślić, że niezależnie od tego, czy natura jest ujmowana w opozycji do kultury, czy też kultura jest adaptacyjnym przedłużeniem natury, to, kiedy mówimy wspólnie o naturze, to mówimy o takiej całości, z której Bóg, bogowie, bądź też inne religijne moce zostali wyrzuceni.

Jakie są konsekwencje panującej współcześnie wykładni natury dla możliwości pomyślenia religijnej transcendencji? Istotę namysłu nad religijną transcendencją zdominowanego przez „naturalistyczną” wizję natury dobrze wyraża słówko *opuszczenie*, a według innej terminologii, która przynależy do tej wykładni – *odczarowanie*. Natura została opuszczona przez Boga/bogów oraz oczyszczona z wartości; albo, co wydaje się bardziej precyzyjne, Bóg/bogowie wraz ze światem religijnych znaczeń zostali wyrzuceni z obszaru tego, co naturalne. Nie będę tej kwestii szerzej rozwijał, uczyniłem to gdzie indziej¹⁰. Krótko mówiąc,

¹⁰ Prowadzone tutaj analizy odwołują się do badań zawartych w artykule *Boskość w czasach postnaturalizmu*, zamieszczonym w „Kwartalniku Filozoficznym”, tom XXXIX, zeszyt 2, 2011, 83nn.

natura została poddana procesowi deteofanizacji oraz deaksjologizacji, została pomyślana jako *φύσις* oczyszczona z religijnych i aksjologicznych znaczeń.

Najistotniejsze dla naszych rozważań jest to, że rozdział natury i nadprzyrodzoności nie pozostaje bez wpływu na sposób myślenia o transcendencji. Wraz z wprowadzeniem w obszar myślenia rozdziału na *naturalis* i *supranaturalis*, dokonało się utożsamienie transcendencji z tym, co nadprzyrodzone. Sposób, w jaki myślana jest nadprzyrodzoność w stosunku do natury, bezpośrednio wyznacza także to, jak pojmowana jest transcendencja. Im bardziej w dziejach europejskiego myślenia pogłębiał się rozdział nadprzyrodzoności i natury, tym bardziej radykalnie zewnętrzna w stosunku do natury stawała się transcendencja.

W efekcie sposób, w jaki pojmowana jest transcendencja, oscyluje pomiędzy, z jednej strony, podkreślaniami jej radykalnej zewnętrzności wobec natury, z drugiej zaś, zakwestionowaniem jej istnienia, jako nie dającej się pogodzić z panującą obecnie wykładnią natury. Transcendencja przeciwstawiona współczesnej wykładni *φύσις* jest taką zewnętrznością, która się wyabsolutnia, pozostaje bez związku z tym, poza co wykracza. Absolutność oznacza tutaj nieskończoną odmienność transcendencji i natury, która ustanawia przepaść między nimi. Ich wzajemną relację opisuje różnica, która unicestwia jakiegokolwiek podobieństwo. W pojęciu tak ujętej transcendencji zawiera się nie tylko różnica stopnia bycia pomiędzy transcendencją a naturą, między tym, co bezwarunkowe, a tym, co uwarunkowane (transcendencja bytowa), ale także jej radykalna niedostępność poznawcza oznaczająca, że na podstawie tego, co naturalne nie możemy niczego orzec o transcendencji, że pozostaje ona „nicością” określić (transcendencja epistemologiczna). Religijna transcendencja pozostając bez związku z człowiekiem i jego światem odsłania się ostatecznie jako obojętna na człowieka i jego sprawy, jako transcendencja, która opuściła człowieka. Doświadczenie nieobecności transcendencji w obszarze natury jest jednym z istotnych czynników prowadzących do zakwestionowania jej istnienia. Jeśli stamtąd nic nie przychodzi, to próba dotarcia tam myślą jawi się jako niemożliwa (agnostycyzm) lub po prostu niepotrzebna (ateizm). Niemożliwa, ponieważ jesteśmy zamknięci w objęciach natury. Niepotrzebna, ponieważ poza całością natury nic nie ma.

Jednak aby nadać myśleniu większy rozmach, odsłonić przed myśleniem szerszy horyzont, odkryć, albo przywrócić myśleniu różne modalności, dające się pomyśleć w ramach tego, co nazywamy transcen-

dencją, trzeba wyzwolić myślenie o transcendencji spod panowania współczesnej wykładni natury, spod wpływu owego rozdziału natury i nadprzyrodzoności, a w konsekwencji zerwać z tożsamością transcendencji i nadprzyrodzoności. Celem tych rozważań jest więc rozerwanie więzów łączących transcendencję z nadprzyrodzonością. Dla filozofii inspirującej się klasycznymi rozstrzygnięciami Tomasza z Akwinu próba dekonstrukcji różnicy teologicznej, odrzucenia rozdziału natury od nadprzyrodzoności oznacza albo zakwestionowanie różnicy między Stwórcą a stworzeniem, albo zakwestionowanie istnienia transcendencji. Chcemy wyzwolić transcendencję ze związków z nadprzyrodzonością, pokazać, że odrzucanie nadprzyrodzoności nie oznacza, ani nieuchronnego zakwestionowania boskiej transcendencji, ani zapoznania różnicy między transcendencją a immanencją.

Uwolnić, znaczy tu pokazać różnicę między nimi. Wyzwolenie transcendencji może się dokonać wraz z takim pomyśleniem relacji tego, co boskie w stosunku do tego, co ludzkie oraz tego, co światowe, nad którym nie panuje różnica teologiczna oddzielająca sferę naturalną od nadprzyrodzonej. Droga w stronę myślenia poza różnicą między *naturalis* a *supranaturalis* rozchodzi się w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek tworzą postnaturalistyczne wysiłki zmierzające do dekonstrukcji różnicy teologicznej, które w XX wieku z całą mocą wkroczyły w obszar europejskiego myślenia filozoficznego, i które wciąż przyciągają swą siłą otwierania nowych przestrzeni myślenia o Bogu/bogach, człowieku i świecie. Spośród wielu wybitnych myślicieli dokonujących dekonstrukcji naturalistycznego paradygmatu trudno nie wspomnieć o Heideggerze, Tillichu, Buberze, czy też Michelu Henry'm. Jednak nie w tym kierunku pójdą nasze dalsze analizy.

Uczyniliśmy naturalistyczny paradygmat punktem wyjścia naszych rozważań nad możliwymi wykładniami natury po to, by uwolnić myślenie spod jego władzy. W ramach współczesnej wersji naturalistycznego paradygmatu transcendencja została utożsamiona z nadprzyrodzonością i w długim procesie stopniowo wyrzucona poza obszar natury. W efekcie *φύσις* została pojęta jako całość pozbawiona religijnych i aksjologicznych znaczeń, pozbawiona śladów obecności religijnej transcendencji, która nawet jeśli istnieje, nie oddziałuje na naturę. Bierzemy w nawias współczesną wykładnię *φύσις*, której jesteśmy mimowolnymi spadkobiercami, po to, by możliwy stał się jak najszerszy wgląd w inne sposoby pojmowania relacji między naturą a transcendencją, by pytanie o możliwość pomyślenia transcendencji postawić w świetle tych wykładni natury, które poprzedzają czasy

panowania naturalistycznego paradygmatu. Dlatego swoje kroki skierujemy teraz kolejno w stronę greckiej, a następnie teistycznej wykładni natury.

GRECY I TRANSCENDENCJA

Skierujmy najpierw spojrzenie w stronę greckiej wykładni natury. Szczególne miejsce w obszarze znaczeniowym przynależnym do greckiej φύσις zajmuje idea wyłaniania się porządku, powstawania ładu wszechrzeczy z tego, co pozostawało wcześniej nieuporządkowane. Idea ta, nawiasem mówiąc, bezpośrednio nawiązuje do tradycji greckich mitów kosmogonicznych, opisujących proces powstawania świata jako przejście od stanu oceanicznego bezładu, bezdennej otchłani, który Grecy nazywali Chaosem lub Nocą (Epimenides, Orfeusz), do stanu kosmicznego ładu. Do φύσις przynależy obszar znaczeniowy, który przynosi ze sobą słówko γένεσις, a to oznacza, że φύσις powinna być pojmowana dynamicznie, jako proces, w którym rodzi się ład świata, wyłania się porządek tego, co istnieje. Zarazem usytuowanie się γένεσις w obszarze znaczeniowym greckiej φύσις wprowadza w jej ramy trzy wielkie metafory przejścia: rodzenia, wypływu (emanacji) i tworzenia. Etiologiczna moc metafor przejścia daleko wykracza poza tradycję greckiej kosmogonii, odsyłając w stronę mitycznych opowieści o pochodzeniu świata, należących do kosmogonicznego uniwersum ludzkości. Metafory przejścia stanowią wspólny element w obszarze tego, co niebywale różnorodne¹¹. Namysł nad φύσις pojmowaną od strony γένεσις przynależy do tego wielkiego nurtu myślenia złączonego wspólnym pragnieniem wyjaśnienia tego, co *jest*, od strony tego, co *było przedtem*, wyjaśnienia przejścia od stanu pierwotnego nieładu, braku struktury, zmieszania, do stanu, który Grecy nazywają kosmosem. Do tej obecności w pojęciu φύσις wątku przejścia: rodzenia, wzrostu, wyłaniania się tego, co pierwotne, co najwcześniejsze (πρώτα),

¹¹ Mity kosmogoniczne są dowodem nieograniczonej zdolności do tworzenia najbardziej fantastycznych opowieści służących wyjaśnieniu pochodzenia świata. Metafory przejścia są „eksploatowane” na niewyobrażalnie wiele sposobów. Wśród mitów kosmogonicznych pojawiają na przykład takie, które pojmują powstanie świata jako emanację płynów fizjologicznych (ślina, sperma, łzy), inne odwołują się do metafory tworzenia; tworzenie może być działalnością językową, albo przypominać pracę rzemieślnika; tworzywem może być np. praocean, pierwotne błoto, bezkształtna masa. Kosmogonie nawiązujące do metafory rodzenia pojmują powstanie świata na przykład jako jego zrodzenie z kosmicznego jaja, albo jako proces, w którym istotną rolę pełnią narodziny kolejnych pokoleń bogów.

nawiazuje zarówno Platon, który w swoich *Prawach* utożsamia ze sobą φύσις i γένεσις głosząc, że „wyrazem natura chcą (nauki – przyp. MK) określić wyłanianie się pierwszych bytów (φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)”¹², jak również Arystoteles, stwierdzając w *Metafizyce*, że pośród wielu znaczeń pojęcia natury można wyróżnić także takie, które oznacza: „rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta (φουομένων γένεσις)”¹³.

Φύσις jako γένεσις oznacza źródło, początek życia, narodziny, tworzenie, wyłanianie się, oraz to, co się wyłoniło, co zostało zrodzone, stworzone/wytworzone. Takie usytuowanie pojęcia natury ma swoje konsekwencje. Φύσις rozumiana jako wyłanianie się odsyła dalszy namysł nad nią w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w pojęciu φύσις zawiera się to, co jest źródłem procesu powstawania, to, z czego, by tak rzec, rodzenie się rodzi; Platon nazywa je poprzedzającymi wszystko pierwocinami (πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων). Dla Arystotelesa φύσις w znaczeniu tego, co źródłowe skrywa w sobie zarówno to, co jest „pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie (πρώτον τὸ φυτόμενον)”¹⁴, jak również w znaczeniu „źródła pierwszego ruchu (κίνησις ἢ πρώτη)”¹⁴. Tę myśl podejmie Heidegger twierdząc, że „pytanie o φύσις musi przeto zostać zadane z ruchomości [...] bytu [...] będącego z φύσις”¹⁵. Poszukiwania tego, z czego przejście się dokonuje, zaprowadzą Arystotelesa zarówno w stronę rozważań o „pierwszych zasadach i przyczynach”¹⁶ (πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν)¹⁷, jak również w stronę namysłu nad tym, co stanowi podłoże owego przejścia od tego, co bezkształtne do tego, co ma kształt, co jest substratem (ὑποκείμενον) pozostającym wciąż tym samym tworzywem zmian, którym jest dla niego materia pierwsza (πρώτη ὕλη).

¹² Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 452 (892 C).

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 2000, t. I, s. 227 (1014b).

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 216.

¹⁶ Warto na marginesie zauważyć, że wątki rodzenia i tworzenia i wpływu bez trudu odnajdziemy w sposobie, w jaki Arystoteles pojmuje przyczynę, która zastosowana do kwestii pochodzenia tego, co *jest*, nabiera mocy bycia metaforą. Powie on: „W jednym przeto znaczeniu nazywa się przyczyną to, z czego coś powstaje i co trwa, np. brąz jest w tym sensie przyczyną posągu, a srebro naczynia. [...] W trzecim znaczeniu nazywa się przyczyną źródło przemian i spoczynku, np. człowiek dający rady jest przyczyną, ojciec jest przyczyną dziecka; ogólnie mówiąc czynnik tworzący jest przyczyną przedmiotu wytworzonego, a czynnik zmieniający – zmiany” (Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990 [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 50 (194b).

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 14 (982b).

Po wtóre, *φύσις* to także to, co jest efektem procesu powstawiania, co w nawiązaniu do metafory rodzenia można nazwać płodem, albo w związku z metaforą tworzenia – wytworem. Pojęcie natury obejmuje sobą to, co się dzięki *γένεσις* wyłania, jako to, co ma formę (*εἶδος*) i kształt (*μορφή*), co jest połączeniem materii i formy – substancją (*οὐσία, τόδε τι*). Wzrastające przychodzi do pewnego porządku, staje się substancją, określaną również za pomocą pojęcia *φύσις*, dlatego Arystoteles powie, że: „naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu jest substancja, która jako taka posiada w sobie źródło ruchu”¹⁸; w pojęciu natury zostaje złączony proces dochodzenia do bycia substancją z substancją jako taką. Każda substancja posiadająca w sobie zdolność do wywoływania zmian jest tworem natury, a zarazem może urzeczywistniać tylko to, co leży w jej naturze – drzewo może zrodzić drzewo, a nie człowieka. Arystoteles wyrazi to tak: „natura rzeczy jest rozumiana jako proces powstawiania, wskutek czego rzecz osiąga swoją «naturę» (*ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν*)”¹⁹. Zarazem substancje, z których każda zmienia się zgodnie ze swoją naturą, tworzą uporządkowaną całość; stanowią ją „substancje bytów występujących w przyrodzie (*φύσει ὄντων οὐσία*)”²⁰. Natura wyłania z siebie ład²¹ dający się poznać i wyrazić w języku, ten ład wyraża słówko kosmos (*κόσμος*)²². W ten sposób pojęcie *φύσις* łączy w sobie zarówno naturę szczegółową, jak również ogólną.

Czy do tak pojmowanej *φύσις* przynależą również bogowie? Grecy nie znają rozdziału na naturę i nadprzyrodzoność, ale to przecież nie oznacza, że nie istnieją bogowie. Grecka *φύσις* jest pełna bogów – „wszystko jest pełne bogów (*πάντα πλήρη θεῶν*)” – głosi sentencja, którą Arystoteles zgodnie z tradycją przypisuje Tale-

¹⁸ Tamże, t. I, s. 230 (1015a).

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., t. 2, s. 47 (193b).

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 239 (1015a).

²¹ Powiedzmy na marginesie, że ład świata, jego porządek, który przejawia się np. poprzez stałe następstwo zdarzeń, np. pór roku, może być także pojmowany jako boskie prawo, norma wyrażająca boską sprawiedliwość, która domaga się posłuszeństwa. Tak naturę pojmował Anaksymander.

²² „Wszelki świat jest układem nieba i ziemi oraz wszystkiego, co one obejmują. Inaczej można powiedzieć, iż jest to porządek i harmonia wszelkich rzeczy podtrzymywana przez Boga i za pośrednictwem Boga. [...] Wszystko, co piękne i uporządkowane, bierze odeń nazwę. Od słowa *κόσμος* pochodzi także wyrażenie *κεκόσμησθαι* («być uporządkowanym», «ozdobionym»)» (Arystoteles, *O świecie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990 [w:] *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 572 i n (391b, 397a)).

sowi²³. Werner Jaeger komentując ten epigramat powie wprost, że niezależnie od tego, kto jest jego autorem to znajduje w nim swój „wyraz duch wczesnej greckiej filozofii przyrody”²⁴. W tym samym duchu brzmi sentencja przypisywana Heraklitowi, który na progu swojego domu mówi do nadchodzących gości: „Wejdźcie. Również tu są bogowie”. Ale myśl, że bogowie wyłaniają się z *φύσις*, nie kończy się wraz z presokratykami. W sławnym micie o upadku dusz zawartym w Platonskim *Fajdroście* dusze bogów (nieśmiertelnych) i ludzi (śmiertelnych) znajdują się w ciągłym ruchu pomiędzy tym, co na górze (niebem) a tym, co na dole (ziemią). Upadek duszy jest ruchem w dół. Platonska opowieść (*μῦθος*) o upadku pozostaje w całkowitej zgodzie z tym, co możemy nazwać mitologicznym ustrukturuowaniem przestrzeni, które oznacza, że to, co na górze jest lepsze od tego, co na dole. Ruch w górę i w dół podporządkowany jest prawu konieczności (*αδρήστεια*). Warto tu przypomnieć Heideggerowskie pojmowanie związku bycia i natury: bycie przesyła się człowiekowi jako *φύσις* i wydarza się jako „zwierciadlana gra czwórni: Nieba i Ziemi, Śmiertelnych i Istot Boskich”²⁵. Ze styku bycia i myślenia (*λόγος*) wyłania się świat człowieka, dany mu jako *φύσις*, na którą składa się owa czwórnia.

Myśl, że wszystko jest pełne bogów (*θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*)²⁶, powraca w *Prawach*, ostatnim niedokończonym dziele Platona. Platon wypowiada tę sentencję w taki sposób jakby stanowiła ona zwieńczenie jego namysłu nad *φύσις*, sankcjonując w ten sposób swoim autorytetem „teologię naturalną” presokratyków. Warto zauważyć, że Platon przywołuje tezę Talesa prowadząc spór ze „straszną nauką, szerzącą zepsu-

²³ Arystoteles, *O duszy* [w:] *Dzieła wszystkie*, przeł. P. Siwek, Warszawa 2003, t. 3, s. 66 (411a).

²⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 55. Oto w tej kwestii dalszy komentarz Jaegera: „Bogowie Talesa nie przebywają w odosobnieniu w jakimś wydzielonym i niedostępnym regionie, lecz wszystko – to znaczy cały znany świat wokół nas, który nasz rozum tak trzeźwo pojmuje – jest pełne bogów i skutków tych można doświadczać” (tamże, s. 55).

²⁵ M. Heidegger, *Zwrot* [w:] „Principia”, T. XX, *Drogi Heideggera*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998, s. 63.

²⁶ „Duszę słońca, która [...] wprawia je w ruch, za bóstwo każdy uznać musi. [...] Czy ponieważ się okazało, że przyczyną wszystkiego jest dusza lub dusze w pełni doskonałe, nie uznamy ich za bóstwa, zarówno tych dusz, które są przyobleczone w ciała i jako żywe istoty w konstelacjach gwiazdnych zdobią przestwór niebieski, jak i tych, które gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób bytują i działają? Czy zgadzając się na to, może ktoś jeszcze trwać w swym uporze i wzbraniać się przyznać, że wszystko jest pełne bogów?” (Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 466 (899 b)).

cie wśród młodych”, głoszącą, że „nie istnieją bogowie”, że „słońce, księżyc i gwiazdy i ziemia” to nie „bóstwa i boskie twory”, ale tylko „ziemia i kamienie”, które nie mogą się „troszczyć o sprawy ludzkie”. Zwolennicy tej nauki twierdzą, że „ogień, woda, ziemia i powietrze istniały zanim powstało cokolwiek innego”, że są poprzedzającymi wszystko pierwocinami (πρῶτα ἠγεῖσθαι τῶν πάντων), i nazywają je naturą. Z niej na skutek przypadkowego „ruchu przeciwieństw” wyłoniły się „takie ciała jak ziemia, słońce, księżyc i gwiazdy”²⁷.

Spór Platona z nauką, uznającą, że „nie istnieją bogowie”, jest dla nas szczególnie interesujący. Jego ramy są klarownie zarysowane; dotyczy on tego, *co* jako pierwsze wyłania się z *φύσις*. Platon twierdzi wbrew swoim adwersarzom, że to dusza „powstała najpierw, przed wszystkimi rzeczami (σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη)”²⁸, że to, co duchowe stanowi prapoczątek, wyłania się jako pierwsze²⁹, a to, co oni uważają za „pierwszą przyczynę powstania i zagłady wszystkiego (ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἰτίον ἀπάντων)” jest „tworem późniejszym”. Argumentacja Platona, która nawiasem mówiąc niezmiernie przypomina Arystotelesowski dowód na istnienie Pierwszego Poruszciciela, sprowadza się do uzasadnienia, że tylko duchowe moce, które są bogami, mogą być pierwszymi przyczynami ruchu. *Φύσις* jest pełna bogów, ponieważ tylko to, co duchowe pozwala poruszać się temu, co ruchome. Dla nas jednak nie tyle dowód jest istotny, co raczej sposób, w jaki Platon pojmuje tę grę, która rozgrywa się pomiędzy *φύσις* a bogami. Boskie *γένεσις* dokonuje się z *φύσις*; bogowie przynależą do natury, jako jej prapoczątek, jako jej pierwsze przyczyny, wyłaniają się z natury i w jej obrębie „funkcjonują”. Wydaje się, że tak pojmowana natura uniemożliwia pomyślenie jakiegokolwiek zewnętrżności, bogów jako czegoś zewnętrżnego względem *φύσις*.

Zarazem grecka wykładnia natury jest tragiczna i generuje tragiczną antropologię. Ludzki byt wciśnięty pomiędzy *μοῖρα*, która jest ludzkim losem zagrożonym przez, jak mówi Ricoeur, „powodowane przez bogów zaślepienie”³⁰, a *ὕβρις*, pychę, która jest przekroczeniem miary,

²⁷ Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 441 i n (886e-891c).

²⁸ Tamże, s. 450 (892a).

²⁹ „Dusza stanowi prapoczątek wszelkiego bytu i ruchu (πρῶτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων), że za jej sprawą powstają wszystkie rzeczy, które są, były i będą, a także giną, ponieważ jest ona, jak się okazało, przyczyną wszelkiej zmiany i wszelkiego ruchu” (Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 460 (896a)).

³⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 205.

nieustannie pada ofiarą *ἀνάγκη*, ślepego przeznaczenia prowadzącego ostatecznie do nieuchronnej zguby. Gdzie szukać źródeł greckiej tragiczności? Poszukując odpowiedzi zestawmy ze sobą dwie możliwe interpretacje. Pierwsza, którą przywołuję za Ricoeurem, uznaje, że źródłem tragiczności człowieka jest zaślepienie. Zaślepienie (*ἄρη*), które prowadzi do zguby człowieka, nie jest ludzkiego, lecz raczej boskiego pochodzenia; wskazuje ono na demoniczny pierwiastek, który zwiera w sobie boska władza. Tym aspektem boskiej władzy jest właśnie *μοῖρα*.

Wedle drugiej interpretacji, która nie przeczy pierwszej, tragizm greckiej natury ujawnia się przede wszystkim tam, gdzie pojawia się związek *φύσις* z idą całości. Grecy stworzyli ideę całości, podporządkowanej działaniu boskiego, bezosobowego prawa konieczności, któremu podlegają niebo i ziemia, bogowie i śmiertelni; stworzyli ideę natury, poza którą nie ma wyjścia. Związek natury z ideą całości ujawnia się w sposobie pojmowania czasu (*χρόνος*). Jeśli czas jest wiecznym powrotem tego samego, to trzeba przyjąć, że natura nie tworzy niczego nowego. Czy nie to ma na myśli Arystoteles mówiąc o „pierwszych filozofujących”, że „ich zdaniem nic nie powstaje i nic nie ginie, bo jest zawsze jakaś natura”³¹. *Χρόνος* nigdy nie przeradza się w *καιρός*. *Καιρός* jest wyłącznie bożkiem szczęśliwego trafu, a nie czasem, który przynosi odnowienie nieba i ziemi. *Χρόνος* niezmiennie i nieuchronnie przynosi to samo. Nie ma wyjścia poza *φύσις*, rozumianą jako zamknięta całość, która rządzona jest przez nieuchronne prawo wiecznego powrotu. Grecka natura stała się więzieniem myśli. Myślenie greckie pozostaje niezdolne do zerwania z ideą całości. Z perspektywy późniejszych wykładni natury można zaryzykować twierdzenie, że owo „naszczenie” greckiej *φύσις* tym, co boskie i ludzkie zarazem; obecność religijnych znaczeń w obrębie *φύσις*, ich panowanie jako obecność, teraźniejszość, było zarazem ich zwycięstwem nad czasem rozumianym jako otwarcie na przyszłość, zwycięstwem nad czasem, który przynosi coś nowego.

³¹ „Otóż pierwsi filozofowie w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają jest tworywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy (*στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων*). I ponieważ taka natura istnieje zawsze, przeto sądzą oni, że nic nie powstaje i nie ginie [...] bo zawsze jest jakaś natura – jedna lub nie tylko jedna – i z tego czego jest wszystko, ale tak, że samo to we wszystkim się zachowuje” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 20 i n (983b)).

Obecność pokonała czas, w którym możliwy jest *καιρός*. Krótko mówiąc, obecność pokonała *καιρός*.

Ale co to oznacza dla możliwości pomyślenia religijnej transcendencji? Czy oznacza to, że Grecy nie znają transcendencji, że ich myślenie pozostaje zamknięte w obszarze *φύσις*, w immanencji niezdołnej do pomyślenia czegoś ponad to, co jest całością śmiertelnych i nieśmiertelnych, nieba i ziemi? Przedstawione powyżej analizy, Platowska wykładnia natury pełnej bogów, zdają się takiej interpretacji przyświadczać. Idea greckiej *φύσις* nie tylko wyklucza transcendencję, pojmowaną jako zdolność do wyjścia poza porządek wiecznego powrotu, ale także w takim sensie, że każda myśl, która usiłowałaby wykroczyć poza grecką wykładnię *φύσις* nieuchronnie wpada w jej objęcia. Jednak próba odpowiedzi na to niełatwe pytanie, każe nam ponownie powrócić do kwestii tego, jak Grecy pojmują związek zachodzący pomiędzy naturą a bogami.

Blіszy wgląd w tę kwestię pokazuje, że sprawa nie jest jednoznaczna. U Arystotelesa znajdujemy ślady myślenia, którego zapowiedź pojawia się już u Platona, wskazujące na ruch wykraczający poza *φύσις* rozumianą jako zamknięta, obejmująca wszystko całość, ruch zmierzający w stronę czegoś więcej. W księdze IV (Γ) Arystoteles stwierdzi, że ci, którzy badają naturę, „uważali jedynie siebie za badaczy całej natury, czyli bytu. Ale ponieważ jest jeszcze coś ponad zainteresowaniem fizyka (ἐπει δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω), bo przyroda stanowi jeden z rodzajów bytu, analizowanie owych zasad będzie rzeczą tego, kto oddaje się rozważaniom o bycie w ogólności i o substancji pierwszej (πρώτην οὐσίαν)”³². Wydaje się, że Arystoteles stawia obok *φύσις* swą substancję pierwszą, a mówiąc dokładnie, nie obok, ale właśnie ponad. Obecne w myśli Arystotelesa ciążenie w stronę czegoś ponad naturą daje o sobie znać także w jego wizji boga, którego określa jako to, co było i jest pierwsze (τὸ τὶ ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), w wizji pierwszego poruszyciela, (πρῶτος κινουῦν) myślącego samego siebie (ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν), który jest boskim źródłem „ogarniającym całą naturę (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν)”³³ i zarazem stanowiącym jej cel.

³² Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 165 (1005b).

³³ „Przekazem starożytności bardzo odległej, pozostawionym późniejszym pokoleniom w postaci mitu jest to, że gwiazdy są bogami i że boski pierwiastek ogarnia całą naturę. Resztę dodano już w mitycznych opowieściach dla pozyskania wiary tłumu i dla zapewnienia poszanowania praw i dobra wspólnego. Toteż nadaje się im postać ludzką bądź przedstawia na podobieństwo niektórych zwierząt, przydając jeszcze

Twierdzimy, że zapowiedź takiego myślenia znajdujemy u Platona nie tylko ze względu na Platońską ideę dobra, czy też obecną w Fajdro-sie ideę istoty istotnie istniejącej (οὐσία ὄντως οὐσα), ale także mając na względzie jego rozważania o Zeusie z *Kratylosa*. I nie mam tu na myśli pytania, czy Zeus, który rządzi prawami natury sam im podlega, ale to, że jak pisze Platon, wbrew tym, którzy chcieliby dopatrywać się w takim twierdzeniu zuchwałości (ὑβρις), rozumne (εὐλογον) jest twierdzić, że Zeus jest potomkiem jakiejś wielkiej inteligencji (μεγάλης τινοῦς Διανοίας). Nie mogę sobie odmówić przyjemności zacytowania również fragmentu *V Enneady* Plotyna: „Atoli temu, co jest ponad substancją (ἐπέκεινα οὐσίας), przystoi być także ponad myśleniem (ὄν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι)”³⁴.

Pytanie o możliwość pomyślenia religijnej transcendencji w ramach greckiej wykładni natury pozostawiamy nierozstrzygnięte. Niezależnie od tego, jak bardzo grecka myśl filozoficzna ciąży w stronę czegoś więcej niż natura pomyślana jako całość wszechrzeczy, z której wyłania się niebo i ziemia, śmiertelni i nieśmiertelni, idea religijnie pomyślanej transcendencji nie dochodzi do swej pełni. Odeślijmy jednak grecką *φύσις ad calendas graecas*, nie przesądzając ostatecznie czy jej grecka wykładnia pozostawia „przestrzeń” dla pomyślenia religijnej transcendencji. Dodajmy tylko jeszcze jedną uwagę. Z perspektywy współczesnej obiektywnej wykładni *φύσις*, jej grecka wykładnia jest subiektywna nie tylko w tym sensie, że jest pełna bogów, ale także dlatego, że jest „nasączona” ludzkimi wartościami, jej znaczenie nie daje się zredukować do twardego znaczenia zdarzeń i rzeczy.

TEISTYCZNA WYKŁADNIA NATURY A PROBLEM TRANSCENDENCJI

Zanim przejdziemy do teistycznej wykładni natury rozważmy podstawowe intuicje dotyczące religijnej transcendencji. Wydaje się, że źródłowa intuicja, która skrywa się za religijnym pojęciem transcendencji kulminuje w pragnieniu wypowiedzenia, że boskość to coś więcej niż to, co daje się pomyśleć, a także coś więcej, coś ponad to, co jest otaczającym człowieka światem wraz z jego historią, coś więcej niż

inne cechy związane z tym i tym podobne. Otóż jeśli oddzielić jeszcze od tego samą pierwotną myśl, że pierwsze substancje są bogami, to można powiedzieć, iż z boskiego ona jest źródła” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 2000, t. II, s. 233 i n (1074b)).

³⁴ Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 565 (V, 6, 6).

natura, owa całość, do której człowiek się odnosi i której częścią jest zarazem. Tę intuicję z łatwością odnajdujemy w wielkich tekstach naszej kultury, zarówno religijnych, jak i tych uznanych za filozoficzne. Przywołajmy Izajasza i Pawła. W 33 rozdziale *Księgi Izajasza* znajdujemy taki oto fragment. „Ponad wszystkim (wyniesiony) jest Pan, bo mieszka na wysokości!” (Iz 33, 5). W *Liście do Efezjan* święty Paweł powie tak: „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi przez wszystkich i we wszystkich (ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν – *super omnes et per omnia et in omnibus*) (Ef 4, 6). Przywołajmy także fragment z *Listu do Filipian* dotyczący Chrystusa: „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył (ὑπερύψωσεν) i darował Mu imię ponad wszelkie imię (ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα – *nomen super omne nomen*) (Flp 2, 9). Daleko wcześniej, zanim łacińskie pojęcie transcendencji, tak dobrze zadomowione dziś w języku filozofii i teologii doszło do głosu, intuicję transcendencji w języku greckim wyrażało słówko ἐπέκεινα – tzn. po tamtej stronie, poza; a także cytowane już za sprawą Pawła słówko ὑπὲρ – tzn. nad, ponad, wyżej, powyżej. Przywołajmy stosowny fragment z Platona dotyczący jego nauki o dobru, w którym oba te pojęcia się pojawiają. Platon powie: „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), tylko coś ponad wszelką istotę (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), coś wyższego i mocniejszego o wiele (πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)”³⁵.

W traktacie *Imiona Boskie* wielkiego myśliciela transcendencji Pseudo-Dionizego Areopagity, słówko *ponad* (ὑπὲρ) pojawia się nieustannie (w I rozdz. ok. 40 razy). Dla przykładu, mamy tam nadsubstancjalną nieskończoność – ὑπερούσιος ἀπειρία, nadsubstancjalną substancję – ὑπερούσιος οὐσία, to, co ponad wiedzą – ὑπὲρ γνῶσιν, to, co bardziej niż nieznanne – ὑπεράγνωστον, dalej, Boskość ponad Bogiem – ὑπερθεος θεότης, nadprzyrodzoność – ὑπερφύωδς, nadboską światłość – ὑπερθεον φῶς, wreszcie, to, co ponad niebem – ὑπερουράνιον, oraz to, co ponad kosmosem – ὑπερκοσμίως i ponad wszystkim – ὑπὲρ πάντα. W języku łacińskim do wypowiedzenia idei transcendencji stosowano zarówno słówko *super* – nad, ponad, powyżej, jak również słówko *plus quam* – więcej niż. Kiedy Tomasz z Akwinu chce wyrazić transcendencję Boga to powie, że „Bóg jest ponad wszystkim (*supra omnia*) z powodu wyższości swojej natury (*per*

³⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 215 (509b).

excellantiam suae naturae)”³⁶. Transcendencja, czyli to, co nad, ponad, powyżej, poza.

Ale zwróćmy uwagę na jeszcze jeden wątek znaczeniowy, który zawiera się w pojęciu transcendencji; dodajmy, dla naszych dalszych rozważań kluczowy. Słowo transcendencja, które zawędrowało do języka polskiego (jak i do innych języków europejskich) z łaciny przywołuje czasownik *transcendere*, co oznacza przechodzić, przekraczać, przewyższać, wykraczać ku. Warto zatrzymać się nad tym dynamicznym wymiarem obecnym w pojęciu transcendencji. Transcendencja wypowiada jakiś ruch, który zawsze wiąże się z przekraczaniem jakiejś granicy. Ten wątek znaczeniowy obecny w pojęciu transcendencji podejmuje Heidegger; powie on:

[...] transcendencja oznacza przejście, przekroczenie, a to, co transcendentne określa *to*, w *co* dokonuje się przejście, to, co, by stać się dostępnym i ujmowalnym, wymaga pewnego przejścia – to, co jest z drugiej strony, naprzeciw. I wreszcie to, co transcendujące jest tym, co tego przejścia dokonuje. A zatem znaczenie słowa „transcendencja” obejmuje: 1) pewne działanie w najszerszym sensie, czyn, 2) pod względem formalnym pewną relację: przejście do ..., przejście skądś, 3) coś, co właśnie jest przekraczane, pewną granicę, zapórę, szczelinę, coś leżącego pomiędzy³⁷.

Niezależnie od tego, jak bardzo nie zgadzam się z Heideggerowskim ujęciem transcendencji, w jednym chciałbym za nim podążać. Z pojęciem transcendencji wiąże się kwestia granicy i jej przekraczania. Transcendowanie jest przejściem, które jest dziełem pokonywania granicy. Ale czy jej zniesieniem, albo likwidacją? Jak się za chwilę okaże, niekoniecznie. Jednostronność Heideggerowskiego pojmowania transcendencji polega na tym, że u niego przejście może się dokonać wyłącznie w jednym kierunku. Dla Heideggera transcendencja jest „podstawowym ukształtowaniem podmiotu” wychylającego się ku własnej przyszłości, dzięki której byt staje się dla niego jawny. Ostatecznie horyzontem tak pojmowanego aktu transcendowania jest zawsze świat, a nie religijna transcendencja. Najistotniejsze w ujęciu Heideggera jest jednak to, że transcendowanie może dokonywać się tylko w jedną stronę, tak jakby religijna transcendencja (jeśli istnieje) spoczywała w swej radykalnej zewnętrżności oczekując, że ktoś tę granicę rozdzielałącą ją od natury kiedyś przekroczy. Biernej transcen-

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.

³⁷ M. Heidegger, *Transcendencja i czasowość [w:] Transcendencje. Teksty Filozoficzne*, przeł. J. Margański, Kraków 1986, s. 56.

dencji Heidegger przeciwstawia aktywny podmiot zdolny do dokonywania aktów transcendencji.

Wbrew Heideggerowi pragnę wziąć pod rozwagę możliwość ruchu idącego w przeciwnym kierunku, tzn. ruchu od transcendencji w stronę natury. Posłuchamy Pseudo-Dionizego Areopagity, dla którego taki ruch jest warunkiem możliwości pomyślenia transcendencji: Powie on tak:

[...] liczni autorzy świętych tekstów czcili Ją (nadsztabstancjalną i sekretną naturę Boskości) nie tylko jako niewidzialną i niepojętą, lecz także jako nieprzeniknioną i zarazem niezgłębioną, ponieważ nie istnieje żadna ścieżka dla tych, którzy pragną dotrzeć do Jej nieskończonej tajemnicy. Nie znaczy to jednak, że najwyższe dobro jest całkowicie niedostępne dla wszystkich bytów, bo przecież samo z siebie, trwale i stosownie objawia w swej dobroci, w stopniu właściwym, każdemu bytowi tkwiący w nim nadsztabstancjalny promień i, na ile jest to możliwe, pociąga święte umysły do jego kontemplacji, do wspólnoty i podobieństwa z nim³⁸.

Wsluchajmy się w kluczowe rozstrzygnięcie zawarte w tym fragmencie. Religijna transcendencja transcenduje, tzn. przekracza granicę rozdzielającą ją od natury, udzielając się naturze, a mówiąc bardziej dokładnie to natura jest efektem tego udzielania. Udzielanie zostało nazwane darem. Dar umożliwia kontemplację, wspólnotę i podobieństwo z transcendencją, która pozostaje niewidzialną, niepojętą, nieprzeniknioną i niezgłębioną nieskończoną tajemnicą. Metafora daru mająca opisywać transcendencję w jej ruchu przekraczającym granicę pomiędzy transcendencją a naturą, zakłada oczywiście pewną, jakże trudną do zaakceptowania metafizykę. To jest moment kluczowy. Tutaj rozchodzą się ludzkie drogi. Współcześnie dla bardzo wielu z nas idea natury, jako daru jest nie do zaakceptowania, albo, jak kto woli, nie do wiary. Mam na myśli tych, którym całkowicie obca jest idea nieoczywistości zarówno dobra, jak również istnienia.

Z drugiej jednak strony wydaje się, iż bez przyjęcia założenia, które sprowadza się do twierdzenia, że religijna transcendencja daruje siebie, ujawniając się w obszarze tego, co naturalne, niemożliwe jest pomyślenie transcendencji, która nie byłaby zamknięta w obszarze współczesnej wykładni natury, niemożliwe jest pomyślenie transcendencji w różnicy z nadprzyrodzonością.

Dla tych, którzy rozpoznają w naturze ujawniający się dar transcendencji, idea transcendencji nabiera nowego znaczenia. To, co więcej niż natura, nie jest absolutną negatywnością; może zostać pomyślane, ponieważ daruje się myśleniu. Dlatego w ogóle możliwe jest myślenie

³⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 48 i n.

i mówienie o tym, co transcendentne. Transcendencja nie tylko wykracza poza naturę, ale także, by tak rzec, w nią wkracza. W ramach metafizyki daru transcendencja się pokazuje, tzn. odtajemnicza się, udziela. Udziela się właśnie jako dar, a zarazem, udzielając się, darując siebie, przełamuje swą radykalną zewnętrżność. Udzielanie się religijnej transcendencji nie ma charakteru wkroczenia radykalnej nadprzyrodzonej zewnętrżności w obszar rządzącej się własnym porządkiem natury, nie jest cudem, który narusza immanentne prawa natury, ale, chciałoby się tu użyć języka Heideggera, przesyła się dekonstruuując różnicę pomiędzy nadprzyrodzonością a naturą, albo używając dla zbyt wielu niemodnej już dziś metafory – stwarza. Transcendencja przesyłając siebie przełamuje różnicę pomiędzy nadprzyrodzonością a naturą. Różnica pomiędzy nadprzyrodzonym a naturalnym nie istnieje, ponieważ jest ciągłość, łagodne przejście od Stwórcy do stworzenia. Transcendencja udziela się, ale nie jako ingerencja w świat natury pod postacią łaski albo cudu, ale jako „pozostawione znaczenie”. Pseudo-Dionizy mówi, używając metafory pieczęci, że transcendencja udziela się „opieczutowując” sobą to, co przez nią stworzone. Transcendencja przejawia się, to znaczy teofanizuje się; teofania jako dar. W ten sposób nie tylko radykalna zewnętrżność, ale także inność transcendencji po części zostaje zakwestionowana. Różnica między transcendencją a naturą nie ma tu absolutnego charakteru. Moc różnicy zostaje na tyle osłabiona, że może ujawnić się podobieństwo natury (w tym człowieka) i transcendencji. Zarazem im bardziej ujawnia się bliskość i podobieństwo natury i transcendencji, tym bardziej ujawnia się różnica pomiędzy transcendencją a nadprzyrodzonością.

Aby zobaczyć, jak takie podobieństwo jest możliwe, przywołajmy myśl Eriugeny. U Eriugeny pod pojęciem natury, kryje się nie tylko to, co może być doświadczone oraz to, co może być pomyślane, ale także to, co pomyślane być nie może. W efekcie mamy u Eriugeny cztery rodzaje natury: (1) naturę, która stwarza i nie jest stworzona (Bóg), (2) naturę, która jest stworzona i tworzy [idee], (3) naturę, która jest stworzona i nie tworzy (rzeczy), (4) natura, która nie stwarza i nie jest stworzona (odpoczywający Bóg). Krótko mówiąc, pojęcie natury zawiera w sobie Stwórcę i stworzenie. Ale, od razu trzeba zaznaczyć, jest to szczególne zawieranie. Natura Eriugeny mieści w sobie zarówno to, co może być pomyślane, jak również to, co pomyślane być nie może, co wykracza poza myślenie. Warto się nad jego ideą natury dłużej zatrzymać. Eriugenowska idea natury nosi wewnątrz siebie granicę. W myśleniu o naturze myślenie jest świadome swoich ograniczeń, do-

cierania do granicy, poza którą pozostaje to, co wciąż może być nazwane naturą.

Zwróćmy uwagę na konsekwencje takiego rozstrzygnięcia. Po pierwsze, myślenie docierające do swych granic, świadome swych ograniczeń, „wie”, że jest coś poza horyzontem mieszczącym w swoim obrębie wszystkie byty. Eriugena powie, że jest coś ponad bytem (*est qui plus quam esse est*). Mało tego, myślenie jest nieustannym wysiłkiem przesuwania tej granicy. Warto z uwagą przyjrzeć się tej determinacji, z jaką Eriugena usiłuje przesunąć granicę poznania tego, co pozostaje niezgłębialne, co radykalnie transcendentne. Jednak radykalna transcendencja ma wyłącznie epistemologiczny charakter; dla określenia tego, co pojmwalne i tego, co niepojmwalne Eriugena używa tego samego pojęcia natury. To, co jest tajemnicą, co pozostaje niedosiężne, poza-graniczne, nie jest tak radykalnie różne, by nie móc być nazwane naturą. Warto zauważyć, że dla Eriugeny to, co nie może być pomyślane nie zostaje uznane za nadprzyrodzone, nadmysłowe, ale pozostaje tym, co naturalne. Tak jakby to, co wykracza poza myślenie, poza to, co możliwe do pomyślenia, nie było radykalnie różne od tego, co da się pomyśleć, czy też doświadczyć. O swoim Bogu Eriugena powie, że „On sam jest Podobny i Niepodobny (*similis est et dissimilis*)”³⁹. To, co wykracza poza myślenie nie jest czymś radykalnie różnym od tego, co dane myśleniu. U Eriugeny pojawia się szczególna idea transcendencji; transcendencja nie ustanawia absolutnej różnicy pomiędzy sobą a naturą. Jej bycie czymś różnym w stosunku do tego, co da się pojąć nie oznacza zerwania, dystansu pomiędzy tym, co pojmwalne i niepojmwalne. Nie sposób szerzej ją tutaj omówić. Najistotniejsze jest, że to, co jest *tam*, gdzie myśl już nie sięga, jest także obecne *tu*, manifestuje się w obrębie tego, co stworzone. To, co transcendentne nie jest wyłącznie tym, co różne, ale jest tym, co podobne i niepodobne zarazem. Podobieństwo wyraża idea stworzenia. Eriugena powie: „Doprawdy wszechmocny Stwórca świata, któremu niczego nie brakuje i który sięga aż do nieskończoności, mógł stworzyć i stworzył nie tylko to, co jest Jemu podobne, ale także to, co jest niepodobne”⁴⁰. Samomanifestacja religijnej transcendencji jest „prawdziwym znaczeniem słowa stworzenie”⁴¹. Transcendentny Bóg Eriugeny objawiając siebie stwarza

³⁹ J. Sz. Eriugena, *Periphyseon*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2009, t. I, s. 283.

⁴⁰ Tamże, t. III, s. 109.

⁴¹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Załewski, Warszawa 1987, s. 110.

siebie (chciałoby się powiedzieć rodzi siebie). Natura stworzona jest teofanią. Akt stworzenia jest zarazem aktem iluminacji. Wszystkie byty stworzone ze względu na swą dostępność poznawczą nazwane są światłami (*omnia quae sunt, lumina sunt*), a widzenie świata natury staje się widzeniem widzialnego aspektu Boga. W ten sposób każdy byt staje się znakiem, symbolem, poprzez który ujawnia się obecność religijnej transcendencji. Wraz z ideą upadku człowieka, w naturze pojawia się czas. Jego rolą jest ostateczne przywrócenie Bogu całej ziemskiej strefy, która upadła wraz człowiekiem. Aby powrót stał się możliwy, potrzebne jest wsparcie boskiej transcendencji. Jej udzielanie się człowiekowi ma charakter czasowy, zarówno w tym sensie, że wkracza ona w czas (καίρός), jak i w tym, że stanowi jego cel, może zostać pojęta jako koniec czasu.

Przy pomocy Pseudo-Dionizego Areopagity i Eriugeny udało się wyzwolić myślenie transcendencji z więzów z nadprzyrodzonością; uwolnić ją spod panowania różnicy teologicznej. Czy coś dzięki temu uzyskaliśmy? Odpowiedź znajdujemy pośrednio u Heideggera, który za Kantem utożsamia nadprzyrodzone z tym, co nadzmysłowe:

Obszar bytującego w sobie świata nadzmysłowego nie znajduje się już – jako miarodajne światło – ponad człowiekiem. Cały widnokrąg zostaje wytarty. Całość bytu jako takiego, morze, zostaje wypita przez człowieka. [...] Zabijanie oznacza usunięcie przez człowieka bytującego w sobie świata nadzmysłowego⁴².

Śmierć nadprzyrodzonego (nadzmysłowego), którą za Nietzschem rozgłasza Heidegger nie musi być śmiercią religijnej transcendencji.

ZAKOŃCZENIE

Nie należy jednak zbyt przedwcześnie rozgłaszać zmartwychwstania religijnej transcendencji. Powróćmy na koniec jeszcze raz do współczesnej wykładni *φύσις*. Współczesna natura odsłania się jako zamknięta całość wykluczająca zewnętrżność, a zarazem jako taka całość, której znaczenie zostało oczyszczone z tego, co ludzkie. Współczesna *φύσις* pozostaje skażona ideą niemożliwości obecności. Czego? Znaczeń innych niż twarde znaczenia zdarzeń i rzeczy. Niemożliwe stało się istnienie innej wykładni *φύσις* niż jej skrajnie „naturalistyczna” wersja. Być może najbardziej kluczowy argument za taką redukcją znaczenia jest

⁴² M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”* [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 212.

taki: ludzie nie zgadzają się, co do innego niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy. Niezwykle bogaty rezerwuar znaczeń przypisywanych człowiekowi, światu oraz bogom, jak pokazuje to historia ludzkiej myśli, a w szczególności myśli religijnej, nieustannie budzi zdumienie a zarazem podejrzliwość, która kulminuje stwierdzeniem, że różnorodność znaczenia jest wyrazem subiektywności. Tylko „naturalne” znaczenie dotyczy faktów, a więc tego, czego realność daje się empirycznie sprawdzić. Wszystkie inne znaczenia są bezpodstawnym dodatkiem, projekcją *subiectum* w stronę obiektywnej natury albo, mówiąc inaczej, jej uczłowiczeniem. Takiemu myśleniu o *φύσις* towarzyszy swoista wersja brzytwy Ockhama: usuńmy wszystkie, poza twardym, znaczenia zdarzeń i rzeczy, i uznajmy, że realnie istnieje tylko oczyszczony z człowieka (z jego bogów i jego wartości) obiektywny naturalny świat. Zadanie, jakie stoi przed takim myśleniem jest następujące: poszukajmy odpowiedniego języka, wolnego od aksjologii, zdolnego do opisu tak pojmowanej natury. Stąd nieustanne, choć zarazem nieudane próby znalezienia takiego języka⁴³.

Wizja natury oczyszczonej z subiektywnych znaczeń stoi u podstaw wielkiej krytyki obecności, która miała miejsce w filozofii XX wieku. Heidegger i Derrida, krytycy obecności wyprowadzają człowieka na pustynię, którą chciałbym nazwać właśnie pustynią obecności. Pozostała tylko pustynia, scena, jak powiedziałby Tischner, na której *inaczej* znaczącego nie może się wydarzyć. Na pustyni religijna transcendencja została zastąpiona ludzką zdolnością do transcendowania, której nieubłagany horyzont stanowi świat oczyszczony z religijnych znaczeń. Tischner nazwał to terryzmem. Na pustyni możliwe jest tylko wyczekiwanie ostatniego Boga, którego „bliskość jest najodleglejszą dalą”, a Jego „najwyższą szlachetnością obdarowania”⁴⁴ odmowa.

⁴³ „Sądząc, że konstrukcja takiego języka jest wykonalna i pożądana, zakłada się, że w naszym zwykłym języku można dokonać rozróżnienia pomiędzy treścią czysto «faktyczną» czy ściślej empiryczną, a wszelkimi innymi («wartościującymi» czy «subiektywnymi») naroślami, wyekstrahować tę pierwszą, a resztę odrzucić jako puste poznawczo zanieczyszczenia mowy. Tymczasem nie mamy wcale podstaw, by sądzić, że w naszej rzeczywistej percepcji (w odróżnieniu od percepcji wyimaginowanej przez behawiorystów) w ogóle zachodzi rozróżnienie treści «faktycznej» od «wartościującej»; gdy widzę zły postępek, to widzę zły postępek właśnie, a nie ruchy, które następnie interpretuję w postaci odrębnego sądu wartościującego. [...] Dychotomia fakt-wartość jest faktem kulturalnym” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 194 i nn.

⁴⁴ „Odmowa jest najwyższą szlachetnością obdarowania i podstawowym rysem skrywania się, którego otwieralność stanowi źródłową istotę prawdy Bycia. Tylko tak Bycie staje się samą osobliwością, ciszą przelotności ostatniego Boga” (M. Hei-

Zestawiając ze sobą teistyczną i współczesną wykładnię natury doszliśmy do miejsca, w którym napięcie między nimi osiąga swój kulminacyjny punkt. Warunek możliwości pomyślenia religijnej transcendencji stanowi taka wykładnia *φύσις*, która zakłada, że transcendencja udziela się naturze, pozostawia w jej obszarze swój ślad, jak mówi Pseudo-Dionizy opieczętowuje sobą, to, co naturalne. Pojednanie religijnej transcendencji, która nie jest nadprzyrodzonością, z naturą, której transcendencja się daruje, domaga się rozpoznania jej szyfrów, odnalezienia w obszarze natury znaczeń innych niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy. Trzeba rozpoznać obecność religijnego znaczenia „pośrodku” natury. Jak to możliwe? Odpowiedź powtarzana jak mantra brzmi tak: trzeba uwierzyć, że transcendencja się daruje; potrzebna jest wiara w jej moc pozastawiania śladów w *obrzebie* natury, naznaczania jej „znaczeniem daru”. Trzeba uwierzyć, że transcendencja transcenduje, a więc że przekracza granicę (rozgranicza jak mówił Heidegger) oddzielającą ją od natury. Wezwanie do wiary może przybrać bardzo różne oblicza. Może na przykład zostać podjęte jako wiara w objawicielską moc opowieści o gorejącym krzaku, który płonie, lecz się nie spala, zawartej na początku 3 rozdziału *Księgi Wyjścia*. Bóg objawia się w tam słowach *ahje aszer ahje*, najczęściej tłumaczonych na język polski jako *jestem, który jestem*, kiedy równie dobrze te słowa oddać jako (tak tłumaczy to Izaak Cylkow) *będę, który będę*. To drugie tłumaczenie i stojąca za nim interpretacja Bożego Imienia odsłania Boga dynamicznego, całkowicie zaangażowanego w los swojego ludu, Boga, który włączył się w jego historię, który mówi: *będę z wami, będę wam towarzyszył w waszych wzlotach i upadkach* *każąc was i wybawiając*. Bóg Starego Testamentu mówi: „Z tobą Mojżeszu – i z Izraelem w historii – Ja trwam i upadam”⁴⁵. *Będę upadał z wami i z wami będę się podnosił. Będę Bogiem podatnym na zranienie, a zarazem będę was prowadził ku waszej przyszłości. Będę przy was, będę obecny w znaczeniach zdarzeń, które będą miały miejsce. Będę bardziej obecny, bardziej przy was, w waszych radościach i troskach, upadkach i wzlotach, bardziej „wydarzeniowy”, niż współczesne media, które chcą być przy wydarzeniach, wszędzie tam, gdzie coś się dzieje. Czy to nie właśnie tutaj, pośrodku takiej interpretacji Objawienia objawień należy szukać możliwości pojednania natury i transcendencji? Przytoczmy fragment*

degger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 383).

⁴⁵ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 327.

poematu angielskiej XIX-wiecznej poetki Elizabeth Barret-Browning zatytułowanego *Aurora Leigh*:

Ziemia jest pełna nieba,
I każdy zwykły krzew płonie Bogiem.
Lecz tylko ci, którzy widzą, zdejmują sandały.
Inni siadają i jedzą jagody,
Z pomazanymi nieświadomością naturalnymi spojrzzeniami⁴⁶

Rzecz jednak w tym, że wiara w religijne znaczenie tego, co naturalne, uległa daleko idącej korozji. Kluczowe pytanie, które nieustannie powraca jest takie: jak uwierzyć w dar, w obecność religijnej transcendencji w wydarzeniach, które *teraz* mają miejsce, *kiedy* miało miejsce „wydarzenie” Auschwitz (!)? To pytanie kwestionujące obecność religijnych znaczeń ciąży w stronę następnego: dlaczego mielibyśmy uznawać naturę za coś nam podarowanego? Natura ujmowana w ramach jej współczesnej wykładni bardziej przypomina plastyczne tworzywo, które stawia coraz mniejszy opór naszej wzrastającej mocy kształtowania go według własnego uznania, niż dar religijnej transcendencji, który wzywa, by poszukiwać jego śladów, a zarazem nieuchronnie zakłada wdzięczność wobec darczyńcy. Wiara, w obecność religijnych znaczeń w obrębie natury nie daje się pogodzić z jej współczesną wykładnią. To zaś oznacza, że dalsze „życie” religijnej transcendencji pomimo uwolnienia jej ze związków z nadprzyrodzonością stanowi nie lada wyzwanie.

Odwróćmy jednak ostrze stawianych powyżej pytań: czy w akcie redukcji znaczenia natury do horyzontu faktyczności, do tego, co nazywamy twardym znaczeniem zdarzeń i rzeczy, nie pobrzmiwa dalekie echo wiary i stojącej za nią powszechnej zgody, którą określiliśmy za pomocą pojęcia wykładni? Pytanie to odsyła nas do pewnego podskórnego związku, który wiąże wiarę z kwestią wykładni natury. Nie twierdzimy jednak, że przyjęcie jakiegось wykładni natury dokonuje się na mocy decyzji wiary. Jeśli przez religijną wiarę rozumieć świadome, ufne zaangażowanie się w pewną prawdę (uznanie istnienia czegoś), to podniesienie jakiegoś sposobu pojmowania natury do poziomu

⁴⁶ W oryginale:

„*Earth's crammed with heaven,
And every common bush afire with God;
But only he who sees, takes off his shoes,
The rest sit round it and pluck blackberries,
And daub their natural faces unaware...*”

powszechnie obowiązującej wykładni nie jest wiarą. Przyjęcie jakiejś wykładni za podstawę myślenia nie jest wiarą, ale tym, co zostało nazwane przez Bultmana przed-rozumieniem rzeczy⁴⁷. Uznanie pewnego sposobu ujmowania natury za obowiązującą wykładnię oznacza więc podniesienie tego, co przed-rozumiane, do poziomu powszechnie obowiązującej oczywistości. Jej panowanie nie opiera się na sile zniewalających argumentów, ale jest efektem powszechnej zgody. Wykładnia natury jest ufundowanym na przed-rozumieniu sposobem otwarcia się na naturę określającym miejsce człowieka w świecie, umożliwiającym interpretację danych w jej obszarze faktów. Jak mówi Woland z *Mistrza i Małgorzaty*: fakty to najbardziej nieubłagana rzecz na świecie; ale dodajmy od razu, człowiek posiada zdolność ich interpretacji. Fakty przyświadcniają konieczności, ich interpretacje ludzkiej wolności. Martin Buber w swojej książce zatytułowanej *Dwa typy wiary*⁴⁸, opisując wiarę człowieka Starego Testamentu, podkreśla, że nie wierzy on w istnienie Jahwe, lecz wierzy, że jego Bóg prowadzi go przez całe życie i że go nie opuści w najcięższych chwilach. I nie chodzi tu oczywiście o to, że człowiek ten nie uznaje Jego istnienia, lecz raczej o to, że istnienie Jahwe jest dane jako oczywiste. Nie powinien nam umknąć wniosek z naszych wcześniejszych rozważań – również współczesna wykładnia natury ufundowana jest na przed-rozumieniu podniesionym do poziomu oczywistości, do rangi bycia nieuniknionym przed-założeniem naszego myślenia o *φύσις*.

W ten sposób sprzeczność pomiędzy religijną transcendencją a współczesną wykładnią natury przerodziła się w sprzeczność zachodzącą między wiarą w inne niż twarde znaczenie faktyczności, a przed-rozumieniem, które inne znaczenia całkowicie uchyla. Wiara musi zmagać się z oczywistością przed-rozumienia. Ale to prawdopodobnie oznacza, że religijna transcendencja, tak długo, jak długo będzie panowała współczesna wykładnia natury, pozostanie w swej *kenozie*. Wyzwanie, które staje przed myśleniem poszukującym pojednania pomiędzy naturą a religijną transcendencją jest zaiste karkołomne. Ponowne przekucie

⁴⁷ „Każde rozumienie, jak każda interpretacja, jest ... ustawicznie określane przez sposób, w jaki stawiamy pytanie, oraz przez to, na co jest skierowane (przez swe *Worauflin*). Opiera się więc zawsze na wcześniej dopuszczonym założeniu, a to znaczy, że kieruje się zawsze przedrozumieniem rzeczy, przez wgląd na którą jest przeprowadzone badanie [...]. Tylko na podstawie tego przedrozumienia umożliwia ono wszelkie badanie i interpretowanie” (cyt. za P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 70).

⁴⁸ M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.

wiary w religijną transcendencję darującą się naturze, w oczywistość takiej wykładni *φύσις*, która przynosiłaby ze sobą zdolność rozpoznania innego niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy, innej niż naturalistyczna wykładni człowieka, wydaje się dziś wyzwaniem ponad miarę.

Zmiana sposobu rozumienia *φύσις* oznacza w pierwszej kolejności dekonstrukcję panującej wykładni. Wszystkie dotychczasowe próby zakwestionowania różnicy między *naturalis* a *supranaturalis*, zastąpienia jej np. różnicą między bytem a byciem (Heidegger), między istotą a istnieniem (Tillich), między wewnętrżnością samopobudzenia a zewnętrżnością bycia dla świadomości (Henry), nie skończyły się powodzeniem, nie wyszły poza wąski krąg filozoficznych dysput. Paradigmat naturalistyczny ma się znakomicie. Jego władza nie wydaje się zagrożona. W obliczu tej władzy powyższe analizy są tylko grą na rezerwarze możliwości, z których tylko nieliczne się realizują. I niech takie, póki co pozostaną.

NATURE AND TRANSCENDENCE

Summary

This article concerns the conditions of possibility of thinking about religious transcendence. The premise of these considerations is that the possibility of thinking about transcendence is determined by our understanding of nature. Transcendence can be considered only in relation to what it transcends. The relationship between transcendence and nature means that the possibility of thinking about religious transcendence is closely related to the way of conceiving nature. Different ways of understanding nature determine different ways of understanding transcendence. Nature can be conceived in a way which makes transcendence impossible. The reflection on nature and transcendence in their mutual relations directs us toward a different interpretation of nature that emerged in the history of European thought about *φύσις*. In the article the contemporary naturalistic interpretation of nature is compared with the theistic interpretation and the Greek understanding of nature.

Krzysztof Mech

MAGDALENA HOŁY-LUCZAJ

(Kraków)

**ODRZUĆMY DRABINĘ BYTÓW!
MARTIN HEIDEGGER I EKOLOGIA GŁĘBOKA¹**

WSTĘP

Ekologia głęboka (*deep ecology*), nazywana również „ekologią radykalną”, to nurt ekofilozofii rozwijający się od lat siedemdziesiątych XX wieku, który definiuje siebie w opozycji do tzw. ekologii płytkiej (*shallow ecology*) lub „ekologii reformistycznej”. Według przedstawicieli ekologii głębokiej, na gruncie ekologii płytkiej główną motywację do troski o przyrodę stanowi chęć stworzenia bardziej komfortowych, tj. zdrowszych, warunków życia dla ludzi, do czego niezbędna jest m.in. redukcja zanieczyszczenia powietrza (Naess 1995a: 3; Fox 1995: 11). Natomiast w ekologii głębokiej troska o środowisko naturalne wynika z przekonania, że wszelkie formy szeroko pojętego „Życia” (zarówno byty ożywione, jak np. zwierzęta, i nieożywione, jak np. rzeki) posiadają nieutylną, „przyrodzoną wartość” (*intrinsic value*). Jest ona właściwa każdemu istnieniu – nie tylko ludzkiemu (Naess 1995a: 5; Devall, Sessions 1995: 99). Tym samym ekologia głęboka odrzuca schemat antropocentryczny (obecny w ekologii płytkiej) i postuluje przyjęcie „egalitaryzmu ekosferycznego”. W myśl tego stanowiska wszystkie byty (przyrodnicze) posiadają jednakową wartość przyrodzoną i równe prawo do samorealizacji. Teoretycy ekologii głębokiej sądzą, że tylko tak sformułowane filozoficzne uzasadnienie dla ochrony przyrody może pozwolić na faktyczną zmianę ludzkiego postępowania.

¹ Tekst stanowi rozszerzenie referatu „Ontological Egalitarianism As the Basis for Ecological Egalitarianism. Heideggerian Rejection of the Great Chain of Being” prezentowanego na XXIII World Congress of Philosophy.

Co ważne, myśliciele związani z ekologią głęboką nie pragną budować nowych systemów teoretycznych dla ugruntowania swoich tez, ale starają się odnaleźć je w już istniejących koncepcjach. Tak też za jednego z najważniejszych swych prekursorów uznają Martina Heideggera. Przedstawiciele ekologii głębokiej wskazują z jednej strony na dokonaną przez niego krytykę antropocentryzmu, kalkulatywno-instrumentalnego modelu myślenia i wyrosłej z niego techniki, z drugiej zaś wizję „czwórni” i „zamieszkiwania świata” jako zbieżnych z postulatami ekologii głębokiej (Zimmerman 1983, 1986, 1993; Devall, Sessions 1995; zob. Przyłębski 1992).

Warto jednak rozważyć, czy rzeczywiście istnieje zbieżność między filozofią Martina Heideggera i ekologią głęboką, czy też jest to podobieństwo raczej pozorne lub jedynie powierzchowne². W artykule chciałabym pokazać, że przedstawiciele ekologii głębokiej nie tylko słusznie traktują filozofię Heideggera jako istotnie zgodną z własnymi ideami, ale wręcz nie wykorzystują w pełni jej potencjału do ugruntowania zasad ekologii głębokiej. Teoretycy ekologii głębokiej pomijają bowiem dążenie Heideggera do odrzucenia wizji „drabiny bytów”, które jest kluczowe dla koncepcji egalitaryzmu ekosferycznego.

EGALITARYZM EKOSFERYCZNY

Należy podkreślić, że termin „ekologia głęboka” określa zarówno szczególnie filozofię, jak też oparty na niej ruch społeczny i polityczny. Inaczej mówiąc, jest to pewien światopogląd oraz zespół wartości, któ-

² Dyskusja dotycząca możliwych związków filozofii Martina Heideggera z ekologią głęboką toczy się od lat osiemdziesiątych XX wieku, głównie krajach anglosaskich (zob. Avery 2004; Thomson 2004; Harvey 2009). Punktem jej wyjścia były prace Michaela Zimmermanna oraz Billa Devalla i George’a Sessionsa, którzy ogłosili Heideggera patronem ekologii głębokiej. Możliwość „proekologicznego” wykorzystania ontologii Heideggera sprzeciwiło się jednak wielu badaczom związanych zarówno z ekofilozofią, jak i filozofią samego Heideggera. Według nich Heidegger był skrajnym antropocentrystą, który umocnił tendencję zachodniej filozofii do oddzielenia człowieka od świata przyrody (np. Calarco 2008; Tonner 2011), zgadzając się w tym z krytyką przeprowadzoną przez Karla Löwitha i Hansa Jonasa (zob. Löwith 1971; Jonas 1994). Ponadto nawiązanie teoretyków ekologii głębokiej do Heideggera było traktowane jako potwierdzenie nazistowskich inklinacji ekologii głębokiej. Jakkolwiek nigdy ich nie dowiedziono ani u Heideggera, ani w pracach ekologów głębokich, były to oskarżenia na tyle niekorzystnie rzutujące na obraz ekologii głębokiej, że wielu komentatorów wycofało się z prób łączenia myśli Heideggera z ekologią głęboką (zob. Zimmerman 1993).

re są źródłem dla określonego społeczno-kulturowego systemu i stylu życia (Drengson, Inoue 1995: XIX). Zależności pomiędzy tymi dwoma wymiarami ekologii głębokiej ilustruje „fartuchowy diagram” (*Apron Diagram*), na który składają się cztery poziomy. Pierwsze dwa stanowią projekt filozoficzny ekologii głębokiej: znajdują się tu „fundamentalne przesłanki” (*ultimate premises*) oraz „platforma zasad” (*platform of principles*). Fundamentalne przesłanki mogą wywodzić się z bardzo różnych tradycji filozoficznych oraz religijnych. Natomiast na platformę zasad składa się osiem reguł, które dzielają wszyscy zwolennicy ekologii głębokiej. Celem platformy jest promowanie przejrzystości i zgodności co do tych podstawowych reguł (Drengson, Inoue 1995: XXIV). W ten sposób stanowi ona podstawę dla stylu życia i strategii politycznych oraz decyzji podejmowanych w konkretnych sytuacjach (Naess 1995b: 11–12; Kulasiewicz 1993: 62).

Z punktu widzenia interesującej mnie problematyki najważniejsza jest zasada „biosferycznego egalitaryzmu” (*biospherical egalitarianism*), która stanowi rdzeń platformy zasad. Sformułował ją Arne Naess w programowym tekście ekologii głębokiej pt. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement* (1973). Naess stwierdził w nim, że wszystkie stworzenia mają „równe prawo do życia i rozkwitania” (*equal right to live and blossom*) (Naess 1995a: 4). Istotą idei równości biocentrycznej jest założenie, że wszystkim elementom biosfery przyznaje się takie samo prawo do życia, rozwoju oraz osiągania własnych indywidualnych form wzrostu i samorealizacji (Devall, Sessions 1995: 96; zob. Liszewski 2004: 231–237).

Innymi słowy, wszystkie byty przyrodnicze posiadają równą wartość przyrodzoną³. Przyrodzony charakter tej wartości oznacza, że przysługuje im ona niezależnie od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny danego bytu przez istotę rozumną. Natomiast równość tej wartości odnosi się do tego, że tzw. prostsze, niższe lub prymitywne gatunki roślin i zwierząt również mają wartość same w sobie, a nie stanowią jedynie pośrednio etapów na drodze do powstania wyższych lub inteligentnych form życia. Ekologia głęboka nie różnicuje ani nie

³ Arne Naess zaznacza, że dyskusje terminologiczne dotyczące określenia owej wartości jako „przyrodzonej”, „wewnętrznej”, „nieodłącznej”, „samoistnej” (*intrinsic, inherent, value in itself*), jak też rozróżnienie samej wartości na *value* i *worth* nie mają większego znaczenia dla zasady ekosferycznego egalitaryzmu i mogą być używane synonimicznie (zob. *Selected Works of Arne Naess, vol. X, The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects*, s. 61 *Experts Views on the Inherent Value of Nature*, s. 153).

stopniuje wartości przyrodzonej poszczególnych postaci Życia (Devall, Sessions 1995: 100).

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że przedstawiciele ekologii głębokiej używają terminu „życie” w specyficznym znaczeniu, gdyż odnoszą je również do tego, co biologowie nazywają przyrodą „nieożywioną”, a więc do rzek, gór, krajobrazów, ekosystemów. Zwolenników ekologii głębokiej takie hasła jak „Pozwól żyć rzece” odsyłają właśnie do tego szerszego kontekstu znaczeniowego (Devall, Sessions 1995: 100). Z tego również powodu, aby uniknąć nieporozumień, w ekologii głębokiej używa się często terminu „ekosfera” zamiast „biosfera” (Devall 1995: 107). Ma to pokazywać, że nie zawęża się pola zainteresowania tylko do ścisłego pojęcia życia (gr. *bios*), lecz rozciąga się ono na ogół stosunków życiowych, rozumianych jako „domostwo”, „przestrzeń życiowa” (gr. *oikos*). Dlatego też stanowisko ekologii głębokiej określa się zazwyczaj jako „egalitaryzm ekosferyczny” (zob. Fox 1995: 117–118).

Koncepcja egalitaryzmu ekosferycznego stanowi antytezę wizji drabiny bytów (Keller 2008: 207; zob. Fox 1995: 10; zob. Piątek 1998: 15–22). Egalitaryzm ekosferyczny zrywa zarówno z jej założeniami, jak też płynącymi z niej konsekwencjami etycznymi. Przypomnijmy pokrótce główne składowe tej idei.

DRABINA BYTÓW

Koncepcja „drabiny bytów” – znana też jako „wielki łańcuch bytu” lub *scala naturae* – stanowi jedną z najważniejszych idei zachodniej tradycji myślowej⁴. Drabina bytów przedstawia nieskończoną liczbę ogniw przechodzących w hierarchicznym porządku od najbardziej „mizernych istnień” do *ens perfectissimum*. Początki tej koncepcji ciągu stopni „doskonałości” mogą zostać wskazane w filozofii Platona. Następnie rozwinął ją Arystoteles, który ujął w niej ogół bytów przyrodniczych, wśród których najniższy szczebel stanowiły byty nieożywione (np. kamienie), powyżej znajdowały się rośliny jako byty ożywione, kolejne piętro stanowiły zwierzęta, ponad nimi umiejscowiony został zaś człowiek (Lovejoy 2009: 53–57). Artefakty (byty wytworzone) znalazły się poza klasyfikacją Arystotelesa jako istotnie odmienne od bytów naturalnych (zrodzonych), ponieważ na artefakty tylko częściowo

⁴ Znaczenie pojęcia „idei” przyjmuję tu za Arthurem Lovejoy’em. W jego rozumieniu jest ona dyspozycją do myślenia określonymi kategoriami w danym kręgu kulturowym, kształtującą ludzką wyobraźnię, zachowania i emocje (Lovejoy 2009: 12).

wo może zostać przeniesiona natura materiału (np. drewna), z jakiego powstały (zob. Arystoteles, *Fizyka B*).

Wizja drabiny bytów była dalej rozwijana przez Plotyna, filozofię średniowieczną oraz nowożytną. Filozofia średniowieczna, pod wpływem neoplatonizmu, prezentowała ją z uwzględnieniem aniołów i Stwórcy (ponad człowiekiem). Następnym istotnym momentem w jej kształtowaniu się była sugestia Wilhelma Leibniza, według którego z powodu swych różnych stopni doskonałości niektóre istoty mogą mieć większe roszczenie lub dążenie do istnienia niż inne. Ilustruje to następujący fragment z *Monadologii*: „każda możliwość ma prawo zabiegać o istnienie w miarę zawartej w niej doskonałości” (za: Lovejoy 2009: 165). Warto zaznaczyć, że skutkowało to przede wszystkim przyznaniem człowiekowi nadrzędnego prawa do istnienia w stosunku do bytów stojących niżej w hierarchii. Było to ontologiczne wzmocnienie utylitarnego wymiaru klasyfikacji Arystotelesa, który głosił, że: „jeżeli natura nie stwarza nic bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi” (*Polityka*, ks. I; zob. Piątek 1998: 16). Koncepcja drabiny bytów pozostała gloryfikacją człowieka nawet w średniowieczu i epokach późniejszych, pomimo że w zamierzeniu miała ukazywać wyższość Stwórcy względem całego stworzenia. Jednak jej zasadnicza wymowa w dalszym ciągu była taka, że wszystkie ziemskie byty są podporządkowane ludzkim potrzebom. Tak na przykład jeden z głównych XVII-wiecznych podręczników filozofii scholastycznej mówił: „Jak człowiek uczyniony jest ze względu na Boga, aby mianowicie mógł mu służyć, tak świat jest uczyniony dla człowieka, aby jemu mógł służyć” (za: Lovejoy 2009: 173). Takie zaś umiejscowienie człowieka w hierarchii stworzenia miało określone konsekwencje etyczne w sposobie odnoszenia się człowieka do innych niż on bytów, trwające aż po dzień dzisiejszy (Lovejoy 2009: 173; Seed 1995: 316).

Z dziedzictwem idei drabiny bytów walczy ekologia głęboka, twierdząc, że wszystkie stworzenia posiadają jednakową wartość przyrodzoną i w związku z tym równe prawo do istnienia. Jakkolwiek bowiem wydaje się, że „drabina bytów” nie jest już najważniejszym terminem słownika zachodniej filozofii, to przypomina ona o swoim istnieniu jako silnie zakorzeniony schemat myślowy. Można go odnaleźć zwłaszcza w debatach dotyczących ochrony środowiska, gdy wysuwa się argument „wyższości” człowieka w stosunku do innych stworzeń, która to miałaby uprawniać go do bezgranicznej eksploatacji niższych „szczebli” drabiny bytów dla jego korzyści (zob. Piątek 1998:

24). Takie właśnie przekonanie krytykuje ekologia głęboka, przeciwstawiając mu stanowisko ekosferycznej równości.

Mając na uwadze to, że ekologia głęboka stara się znaleźć intelektualnych sprzymierzeńców pośród różnych myślicieli i szkół filozoficznych, bardzo znaczący jest fakt, że dążenie do odrzucenia drabiny bytów można wskazać również w filozofii Martina Heideggera. Właściwe ujęcie możliwości zaadoptowania filozofii Heideggera przez ekologię głęboką wymaga jednak podkreślenia ewolucji, jaką myślenie Heideggera przeszło w połowie lat trzydziestych (por. Przyłębski 1992: 35–36). Określa się ją mianem „Zwrotu” (*Kehre*)⁵.

ZWROT

Zgodnie z sugestiami samego Heideggera „Zwrot” w jego filozofii posiadał dwa główne wymiary. Z jednej strony stanowił rezygnację z ontologii jako nauki transcendentalnej na rzecz „myślenia istotnego”. Z drugiej natomiast polegał na przejściu od analityki egzystencjalnej jestestwa (*Dasein*) do bezpośredniego zapytywania o bycie jako takie (Wodziński 2007: 345–346; Kwietniewska 2004: 25–26). Dla nas ważniejszy będzie drugi z aspektów Zwrotu. Prześledźmy pokrótce, w jaki sposób do niego doszło.

Heidegger w *Byciu i czasie* (1927), stawiając pytanie o bycie, zastanawia się – w związku z tym, że „bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu” – jaki byt powinien mieć pierwszeństwo w opracowywaniu tego pytania. Za taki byt filozof uznaje człowieka, terminologicznie ujmując go jako jestestwo (*Dasein*). Tylko bowiem człowiekowi przysługuje ten szczególny rodzaj relacji z byciem, jakim jest jego „rozumienie”. Rozumienie oznacza zdolność pojmowania bytów w ich byciu (Baran 1989: 45–46; Michalski 1978: 77–81). Heidegger nazywa to „transcendencją jestestwa”. Jestestwo jest zdolne do przekraczania bytu ku jego byciu, wskutek czego bycie zostaje odsłonięte (Mizera 2006: 201). Tak też pojęcie „rozumienia” włączone jest w krąg znaczeniowy „odkrywania”, „otwierania”, „ujawniania”.

Na etapie *Bycia i czasu* bycie rozpatrywane jest więc przez Heideggera poprzez analitykę jestestwa (BC: 16). Sposób bycia jestestwa, nazwany „egzystencją”, miał stanowić wyraz „właściwego” bycia.

⁵ Niniejszy artykuł stanowi rozszerzenie i uzupełnienie wyników przedstawionych przeze mnie w tekście *Heideggerowski zwrot – jedność bycia i nieantropocentryczna filozofia człowieka* („Folia Philosophica” 26/2013).

Prawda bycia opierała się na „autentycznej” egzystencji jestestwa. Natomiast po Zwrocie to jawność – otwartość – samego bycia staje się istotą prawdy, czemu poświęcony jest pochodzący z 1930 roku wykład *O istocie prawdy*, który uważany jest powszechnie za decydujący moment w rozwoju filozofii Heideggera (Richardson 2003: 211; Baran 1989: 69–73). Konsekwencją bowiem zapoczątkowanej tam przemiany jest wiodące dla Zwrotu przekonanie, że to nie bycie (*Sein*) ma być myślane od strony *Dasein*, ale *Dasein* od strony bycia (zob. PDF: 279). Później podkreślać będzie to nowy sposób zapisu, jaki pojawi się od czasu *Przyczynków do filozofii: Da-sein*. Uwypukla on rolę bycia – to nie bycie jest ustanawiane przez *Dasein*, lecz *Da-sein* przez wydarzające się bycie.

Należy zaznaczyć, że Zwrot nie był jednorazowym aktem, ale szeregiem stopniowych zmian, które można zaobserwować między pracami, jakie powstały między 1930 rokiem a 1936 rokiem. Heidegger stopniowo rozstawał się z konwencją egzystencjalną (zob. Borowska 2008: 19). Co ciekawe, równoległe do powyższego procesu przemiany *Dasein* zaszła metamorfoza zagadnienia bytów innych niż człowiek (zob. Gray 1957: 198; Buczyńska-Garewicz 2006: 109–114; Kwietniewska 2009: 354). Przekształcenie relacji człowieka i bycia spowodowało przeobrażenie metafizycznego statusu innych bytów. Analiza zmiany, jaka zaszła między wczesną (1927–1934⁶) i późniejszą (1935–1969) filozofią Heideggera w tym względzie, jest konieczna dla określenia możliwych związków ekologii głębokiej z Heideggerowską ontologią.

NIŻSZE STRUKTURY BYTU

Problem hierarchii bytów we wczesnej filozofii Heideggera przedstawię na podstawie jego następujących prac: *Bycia i czasu* (1927), *Podstawowych problemów fenomenologii* (1927), *Die Grundbegriffe der Metaphysik* („Podstawowe pojęcia metafizyki”) (1929/1930).

W kontekście podejmowanego zagadnienia należy zauważyć, że to pojęcie „świata” w głównej mierze służy Heideggerowi do różnicowania bytów i ich sposobów bycia. Stanowi ono jedno z najważniejszych haseł Heideggerowskiej filozofii, którego szczegółowa analiza wymagałaby znacznej ilości miejsca, dlatego przedstawię tylko jego zasadni-

⁶ Moja analiza nie obejmuje bardzo wczesnej filozofii Heideggera, czyli prac powstałych do napisania *Bycia i czasu* (1927), które powszechnie uznawane jest za pierwsze właściwe sformułowanie koncepcji Heideggera.

cze znaczenie. Koncepcja świata u Heideggera opiera się na założeniu, że człowiek rozumie bycie, wskutek czego odkrywa je. Dzieje się to dzięki temu, że dla człowieka byty mają określony sens (np. narzędzie jest „czymś do tego, ażeby...”). Relacyjny charakter tych stosunków odniesienia Heidegger ujmuje jako o-znaczanie (*be-deuten*). Natomiast całokształt relacji tego oznaczania nazywa oznaczonością (*Bedeutsamkeit*) (BC: 111–112). To właśnie ona stanowi „świat”. Poprzez tę strukturę byty mogą zostać odkryte jako byty, czyli ukazać się w swym byciu (BC: 92). Tak też świat nie stanowi u Heideggera żadnego rodzaju bytu wyższego rzędu, ale należy do jednolitego fenomenu bycia-w-świecie, który charakteryzuje bycie jestestwa. Byty zaś inne niż człowiek, który jest właśnie na sposób jestestwa, są bytami wewnątrzświatowymi. Oznacza to, że ukazują się one w obrębie świata jako byty, choć same nie odnoszą się do innych bytów w ich byciu.

W *Byciu i czasie* Heidegger klasyfikuje owe byty wewnątrzświatowe jako należące do zbioru narzędzi bądź przyrody, którym właściwe jest bycie-poręcznym, bycie-obecnym lub bycie-żywym. Dla rozważanej w artykule tematyki kluczowymi stwierdzeniami z *Bycia i czasu* są uznanie bytów innych niż człowiek za „niższe struktury bytu o innym sposobie bycia (obecność lub życie)”⁷ (BC: 304) oraz określenie życia właściwego bytom innym niż człowiek za „zaledwie-tylko-życie” (*Nur-noch-leben*) (BC: 63). Takie ujęcie sposobów bycia bytów różnych od człowieka skłania do tego, aby sądzić, że są one podrzędne względem bycia człowieka, a więc istniałaby hierarchia rodzajów bycia.

Należy zastanowić się w tym miejscu, czy Heidegger nie wikła się tu w pewną sprzeczność lub przynajmniej niekonsekwencję. Z jednej strony bowiem strony krytykuje ujmowanie bycia jako obecności (BC: 33), z drugiej natomiast zdaje się uznawać taki sposób bycia dla (przynajmniej niektórych) bytów różnych od człowieka. Tymczasem wybór człowieka jako „bytu egzemplarycznego”, czyli „przykładowego” (BC: 9)⁸, miał stanowić punkt wyjścia do pytania o bycie w ogóle, a nie być przyczynkiem do rozważania ludzkiego sposobu bycia. Analizując *Bycie i czas* można jednak dojść do wniosku, że „bycie” to jedynie „bycie człowieka” (por. Piątek 1998: 13; Szabała 2000: 13). W związku z tym można zapytać, czy Heideggerowska rewolucja – jego de(kon)strukcja metafizyki – nie spoczywa aby na fundamencie tradycyjnej wizji

⁷ Zob. (SZ: 241): „Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandeheit oder Leben)”.

⁸ Zob. (SZ: 7): „exemplarische”.

hierarchii metafizycznej, która w tym wypadku byłaby hierarchią rodzajów bycia. Oznaczałoby to, że filozofia Heideggera jest spleciona kajdanami starożytnego łańcucha bytu, kajdanami ontoteologii (Krell 1992: 19). Określenie innych rodzajów bycia jako „niższych” czyni tę wątpliwość uzasadnioną. Ponadto badacze filozofii Heideggera często zwracają uwagę, że koncepcja „rodzajów bycia” (*Seinsarten*) i „sposobów bycia” (*Seinsweisen*), każe zapytać, czy istnieje jedno znaczenie bycia, które można by wskazać w poszczególnych rodzajach bycia (Krell 1992: 88; Foltz 1995: 24). Nie zostaje bowiem rozstrzygnięte, czy jakkolwiek wspólny sens łączy pojęcia bycia-poręcznym, bycia-obecnym, bycia-żywym oraz bycia-na-sposób-jestestwa. Innymi słowy, niejasny jest tu na przykład stosunek bycia rozumianego jako życie do bycia utożsamionego z obecnością: czy życie stanowi całkowicie odmienny fenomen od obecności, czy też życie zawiera w sobie jej całą charakterystykę, posiadając jedynie pewne dodatkowe „właściwości”? Podobnie trudno stwierdzić, czy człowiek – jako istota żywa i jestestwo – „jest” na dwa sposoby (życia i bycia-jestestwem), czy też bycie-jestestwem obejmuje sobą życie jako swoją integralną podstrukturę.

Tę problematyczność jedności pojęcia bycia Heidegger podejmuje, a przynajmniej sygnalizuje, w *Podstawowych problemach fenomenologii*. Komentując tam podział bytów na wewnątrzświatowe (tych zaś na przyrodę i narzędzia) oraz światowe o charakterze jestestwa (PPF: 174–190), stawia pytanie: „czy przy tej radykalnej różnicy sposobów bycia można znaleźć jeszcze jakieś jednorodne pojęcie bycia, uprawniające do uznania tych sposobów bycia za sposoby *bycia*? Jak ująć jedność pojęcia bycia w relacji do możliwej różnorodności odmian bycia?” (PPF: 190). Rozwiązaniu tej kwestii miał być poświęcony trzeci rozdział części II, co zapowiedział sam Heidegger (PPF: 243), jednak ten rozdział nigdy nie powstał. Trudno jednoznacznie orzec, czy było to spowodowane wątpliwościami dotyczącymi możliwości podziału bycia na poszczególne „rodzaje”, czy też odejściem od metody fenomenologicznej (Heidegger napisał tylko pierwszy z czterech zaplanowanych rozdziałów II części *Podstawowych problemów fenomenologii*).

Zagadnienie rodzajów bycia pojawia się jednak jeszcze w *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, które wydano jako dwudziesty dziewiąty i trzydziesty tom *Gesamtausgabe*. W tych wykładach rozróżnienie pomiędzy rodzajami bytów i ich sposobami bycia również zostaje dokonane w oparciu o pojęcie świata. Heidegger określa tu kamień jako „bez-światowy” (*weltlos*), zwierzę charakteryzuje „ubóstwo-świata” (*Weltarmut*), człowiek jest zaś „kształ-

tujący-świat” (*weltbildend*) (GA29/30: 263). Kamień (rozumiany jako przykład rzeczy materialnej, *das Materielle*) nie jest zdolny do nawiązania żadnej relacji z pozostałymi bytami. To, czy spoczywa na łące czy na dnie rzeki, nie czyni mu żadnej różnicy (GA29/30: 289–291). Z kolei zwierzę tworzy pewne relacje z innymi bytami, jak np. jaszczurka wygrzewająca się na kamieniu. Jednak ta zdolność budowania stosunków z innymi bytami jest zawężona do odpowiadania na sygnały płynące z otoczenia, które jest ściśle określone. To właśnie różni zachowanie się (*Benehmen*) zwierzęcia od ludzkiego sposobu postępowania, czyli odnoszenia się (*Verhalten*) (GA29/30: 346)⁹. Natomiast człowiek ze względu na swoje kompetencje językowe jest w stanie ujmować byty *jako takie w całości* (co w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* stanowi definicję „świata”), wskutek czego postrzega je w ich byciu (GA29/30: 512).

Czy powyższa klasyfikacja powinna zostać uznana za przykład hierarchii ontologicznej? W *Die Grundbegriffe der Metaphysik* czytamy, że traktowanie kamienia, zwierzęcia i człowieka jako rzeczy należących do jednego porządku, tak jakby znajdowały się na tej samej płaszczyźnie (*als wären diese drei Genannten drei gleichgeordnete Dinge, auf einer Ebene*), byłoby naiwne (GA29/30: 274). Tak też „ubóstwo-świata” zostaje określone jako poślednie (*geringwertiger*) w stosunku do kształtowania świata jako wyższej wartości (*als dem Höherwertigen*) (GA29/30: 285). W toku swojego wywodu Heidegger jednak odnotowuje, że jego rozważania mogą mylnie przywozić na myśl dość często spotykaną tendencję: ujęcie stopnia dostępności bytów w kategoriach „mniej” lub „więcej”, „wyżej” lub „niżej”, poziomu kompletności. Jednak – jak zauważa – już chwila refleksji wskazuje na kwestionowalność tego, czy ubóstwo jest tu faktycznie koniecznie i z zasady czymś o mniejszej wartości niż bogactwo (GA29/30: 286). Tak też Heidegger stwierdza, że jego ujęcie kamienia jako „bezświatowego”, a człowieka jako „kształtującego-świat” nie pozwala na taką ocenę: byłoby to niedojrzałe i nieodpowiednie, jakkolwiek skłonni jesteśmy umiejscawiać człowieka jako wyższy byt niż zwierzę. Takie ujęcie byłoby jednak w opinii Heideggera głęboko wątpliwe, zwłaszcza gdy zdamy sobie sprawę, że człowiek może staczać się poniżej poziomu zwierzęcia. Żadne zwierzę nie może stać się tak zdeprawowane jak człowiek

⁹ W tłumaczeniu na język polski różnicę między *Benehmen* a *Verhalten* należy oddać jako odmienność między zachowywaniem się, czyli *siebie*, tj. zaabsorbowanie sobą (*Benehmen*), a zachowaniem rozumianym jako odnoszenie, uchwytanie (*Verhalten*).

(GA29/30: 286). Heidegger rozumie oczywiście, że jego analiza prowadzi do posługiwania się pojęciem „wyższości”. Jednak, co sam podkreśla, posiadamy tu bardzo niejasny wyznacznik dla owej „wyższości” (GA29/30: 286–287). Heidegger pyta, czy w ogóle można mówić o „wyższym” i „niższym”, gdy pyta się o to, co istotowe (*Gibt es überhaupt im Wesenhaften ein Höher und Niedriger?*). Czy istota człowieka jest „wyższa” niż istota zwierzęcia? Wszystko to według Heideggera wydaje się kwestionowalne na poziomie już samego postawienia takiego pytania (*All das ist fraglich schon als Frage*) (GA29/30: 287). Podobnie też Heidegger odrzuca mówienie o wyższych i niższych zwierzętach: „pomyłką jest mówienie, że ameba jest mniej doskonała niż słoń lub małpa. Każde zwierzę i każdy gatunek jest doskonały i skończony jak każdy inny” (GA29/30: 287). Heidegger kładzie nacisk na to, że jego dyskusja nie ma być traktowana jako hierarchiczne przyporządkowanie (*nicht im Sinne einer abschätzigen Stufenordnung zu nehmen*). Zaznacza, że chce tu wskazać pewną różnicę, ale pod całkowicie innym względem, w innych kategoriach niż „wyższe-niższe” (GA29/30: 287).

Gdy analizuje się problem statusu zwierzęcia u Heideggera, rzadko zwraca się uwagę na powyższe zastrzeżenie, pomimo że jest ono bardzo znaczące (por. Schalow 2006: 173). Czy jednak jest ono przekonujące? Jak bowiem zauważa David Krell, choć Heidegger zdaje się dążyć do odrzucenia Leibniziańskich hierarchii, to jednak środki, jakimi myśli, że to uczyni, są niezwykle dziwaczne (Krell 1992: 115). Z jednej strony bowiem Heidegger mówi, że ubóstwo nie oznacza „mniej” ani pod względem ilości, ani jakości (GA29/30: 287–288). Z drugiej jednak strony wprowadzone przez niego określenia „ubóstwa-świata” i „brak-świata” są na tyle sugestywne, że skłaniają do przyjęcia istnienia hierarchii bycia (Krell 1992: 115, por. Tonner 2011: 206, 220), której przecież chciał uniknąć.

Trudno jednak byłoby jednoznacznie przedstawić uszeregowanie bytów w obrębie tej hierarchii, ponieważ Heidegger w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* raz wydaje się traktować artefakt (narzędzie, przyrząd, maszynę) jako „wyższy” niż zwykły materialny obiekt, za przykład którego podaje kamień, a innym razem zdaje się odróżniać kamień od „materialnej rzeczy” jako przynależny do nieożywionej przyrody – jednak nie jest jasne, czy jej status w odniesieniu do wytworów ludzkiej pracy należy uznać za wyższy czy niższy (GA29/30: 312, 398).

W ten sposób można zrekonstruować zagadnienie różnych sposobów bycia i ich domniemaną hierarchii we wczesnej filozofii Hei-

deggera. Sam bowiem Heidegger odżegnuje się od chęci stworzenia jakiegokolwiek hierarchii, jednak określenie w *Byciu i czasie* bycia bytów różnych od człowieka jako „podstruktur” oraz uszeregowanie w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* określonych bytów na poszczególnych płaszczyznach według dostępności dla nich innych bytów, prowadzi do zrekonstruowania pewnej „drabiny” rodzajów bycia. Tylko bowiem człowiek posiada zdolność do odkrywania bytu jako takiego. Czy jednak możliwość ujawniania bycia przez człowieka oznacza, że jego sposób bycia jest innym rodzajem bycia, zaś samo jego bycie jest wyższe? To właśnie zdają się sugerować przeanalizowane w tej części prace. Z drugiej jednak strony znajdujemy w nich również deklarację chęci powstrzymania się od takiego ujęcia. Z tych właśnie trudności wiążących się z różnymi „rodzajami” bycia Heidegger próbował się wywikłać w swoich późniejszych rozprawach.

„BYCIE NIE MA STOPNI”

Przejdźmy teraz do prac Heideggera, które powstały po Zwrocie. Najważniejsze będą tu: *Wprowadzenie do metafizyki* (1935), *Pytanie o rzecz* (1935/1936), *Przyczynki do filozofii* (1936–1938), *Besinnung* [„Namysł”] (1938/1939), *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie* (1949) oraz *Rzecz* (1950).

Przed ich omówieniem należy zaznaczyć, że po Zwrocie Heidegger kładzie nacisk na to, że skrytość bycia nie jest czymś poślednim czy też podrzędnym w stosunku do jego jawności. Wręcz przeciwnie, podkreśla, że „skrytość bytu w całości, właściwa nie-prawda jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu” (OIP: 170). To „dowartościowanie” skrytości (Baran 1989: 72) będzie bardzo istotne dla właściwego zrozumienia jedności bycia.

Zmianę stosunku Heideggera do bycia bytów innych niż człowiek po Zwrocie można zaobserwować po raz pierwszy we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Heidegger pyta tu o bycie, odnosząc się do kawałka kredy (WDM: 32). Tak też w tym wykładzie, gdy rozważa ontologiczny status wspomnianego kawałka kredy, budynku gimnazjum, pasma wzgórz, obrazu, mówi po prostu o ich byciu, a nie ich byciu-obecnym lub byciu-żywym (WDM: 32, 35–36). We *Wprowadzeniu do metafizyki* mamy do czynienia tylko z byciem jako takim, nie pojawia się tu pojęcie „sposobu bycia” ani „rodzaju bycia”. Z drugiej jednak strony, Heidegger znów zaznacza, że tylko człowiek posiada świat, zaś zwierzę nie ma ani świata (*Welt*), ani nawet środowiska (*Umwelt*), lecz tylko

otoczenie (*Umgebung*) (WDM: 45)¹⁰. Czy zatem ich bycie jest jedno i równe? Odpowiedzi na to pytanie należy poszukiwać w kolejnych pracach Heideggera.

Ważny dla nas w tym względzie jest wykład *Pytanie o rzecz*. Heidegger poszukuje w tej rozprawie tego, co czyni rzecz rzeczą. Podstawowym znaczeniem „rzeczy” jest tu dla Heideggera „coś obecnego” (czego przykładem może być zarówno kamień, jak i śrubokręt, źdźbło trawy oraz motyl) (PR: 13–14). Można zaryzykować zatem twierdzenie, że „rzeczą” dla Heideggera jest konkretne indywiduum. Tak też w jednostkowości widzi on „rzeczowość” rzeczy: „Rzeczy są jednostkowe. [...] Nie ma rzeczy w ogóle, lecz tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto” (PR: 20). Owa jednostkowość (každorazowość) jest ugruntowana w czasie i przestrzeni (nigdy nie może być w tym samym miejscu i czasie dwóch rzeczy) (PR: 21–22). Czas i przestrzeń nie są jednak czymś wewnętrznym dla rzeczy, ale przedstawiają się raczej jako ich „rama” (PR: 23–27, 34–35). W ten sposób czas i przestrzeń określają obszar, na którym dochodzi z jednej strony do ukazywania się rzeczy, z drugiej zaś do zauważenia ich przez nas. Należy jednak pamiętać, że choć czas i przestrzeń, w których prezentują się rzeczy, nie pochodzą z nich samych, nie oznacza to bynajmniej, że ich fundatorem jest człowiek. W *Pytaniu o rzecz* czytamy:

Pytanie „czym jest rzecz?” jest pytaniem „kim jest człowiek?”. Nie znaczy to, że rzeczy stają się ludzkimi wytworami, lecz na odwrót: człowieka należy pojmować jako tego, kto zawsze już przeskakuje rzeczy, tak jednak, że owo przeskakiwanie jest możliwe tylko wówczas, gdy rzeczy są spotykane i właśnie w ten sposób pozostają samymi sobą – kiedy odsyłają nas one poza nas samych i naszą powierzchowność. Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży pomiędzy rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i człowieka (PR: 221).

W *Pytaniu o rzecz* uwagę zwracają przede wszystkim dwie kwestie. Po pierwsze, Heidegger w tym dziele uznaje za „rzeczy” byty naturalne (ożywione i nieożywione) oraz artefakty. Przypisuje je tym samym do jednej kategorii ontologicznej, nie wprowadzając pomiędzy nimi jakiegokolwiek hierarchii (tj. przekonania, że jedno z nich są bardziej „kompletnymi” rzeczami niż inne).

¹⁰ Trudno tu o wypracowanie uzusu translatorskiego, ponieważ w zależności od kontekstu termin *Umwelt* czasem lepiej przełożyć jako „otoczenie” (jak na przykład Bogdan Baran w *Byciu i czasie*), choć zasadniczo „otoczenie” u Heideggera to *Umgebung* (zob. tłumaczenie *Listu o humanizmie* Józefa Tischnera).

Po drugie, Heidegger zdaje się uznawać tu bycie za właściwe zarówno człowiekowi, jak i rzeczom. Bycie nie ograniczałoby się już tylko do człowieka, ale obejmowałoby także inne byty, czyniąc je „właściwymi sobie”, tj. „będącymi”. Heidegger, choć unika używania pojęcia „bycie”, mówi o „Otwartym” (*Offene*), którego strukturami są czas i przestrzeń. Wszystkie te określenia w późniejszych tekstach będą odnosiły się do istoczenia bycia (zob. np. PDF: 305, 344–360). Tak więc tym, co znajduje się *pomiędzy* rzeczami i człowiekiem jest bycie. Jako „ *pomiędzy* ” stanowi ono zarazem to, co ich łączy. Bycie, ogarniając człowieka i rzeczy, funduje ich wspólnotę. W tym też znaczeniu przekracza je jako ich gruntująca podstawa. Bycie byłoby więc jedno. Ponadto owo „ *Pomiedzy* ” (*Zwischen*) wydaje się stanowić obszar, który ma charakter horyzontalny, a nie wertykalny (PR: 220). Prowadziłyby to zatem do uznania, że bycie nie ma stopni. Heidegger odrzuca zatem hierarchiczne uszeregowanie różnych rodzajów bytów, dokładnie tak jak czyni to ekologia głęboka. W ten sposób można określić filozofię Heideggera jako koncepcję „egalitaryzmu ontologicznego”, co oznaczałoby brak zhierarchizowania bycia różnych bytów.

Taką hipotezę interpretacyjną potwierdzają *Przyczynki do filozofii*. W 152 paragrafie tego dzieła Heidegger wskazuje genezę idei ustapiowania Bycia. Uznaje, że za rozwój tej koncepcji odpowiadają w głównej mierze Platon, Plotyn, chrześcijaństwo oraz Leibniz (PDF: 256). Co dla nas najważniejsze, przytaczany akapit kończy się następującymi słowami: „Czy, pytając od strony prawdy bycia jako wydarzenia, są w ogóle tego rodzaju stopnie, i to stopnie Bycia?” (PDF: 257). Dalej natomiast Heidegger stwierdza, że jeśli rozważymy rozróżnienie Bycia i bytu jako przyswojenie jawno-bycia oraz chronienie bytu i zwrócimy uwagę, że metafizyka jest na wskroś dziejowa, a systematyka platońsko-idealistyczna stała się niewystarczająca, należy zapytać, w jaki sposób uporządkować wszystko, co ożywione, „naturę”, i to, co w niej nieożywione, jak narzędzie, machinacja, dzieło i ich siłę prawdy (PDF: 257). W związku z tym Heidegger zastanawia się, czy nie pozostaje mimo to jakaś, choćby tymczasowa, droga poszczególnych „ontologii” dla różnych „obszarów” bycia (natura, dzieje). Mogłaby się ona według niego przydać jako „przejście” (PDF: 257). Heidegger jednak od razu odrzuca takie rozwiązanie, ponieważ byłoby ono zdradliwe, łatwo można by bowiem stąd ześliznąć się we wcześniejszego typu systematykę (PDF: 257). Dlatego też Heidegger mówi: „Czy zatem Bycie ma stopnie? Właściwie nie, ale byt też nie”. (PDF: 258). Heidegger stwierdza tym samym wprost, że nie uznaje hierarchii me-

tafizycznej. Odrzucenie idei „drabiny bytów” podkreśla radykalność jego zerwania z klasycznymi kategoriami metafizyki¹¹.

Podobnie też powtarza w *Przyczynkach do filozofii*, że bycie obejmuje również byty inne niż człowiek: „Gdzie zaś roślina, zwierzę, kamień oraz morze i niebo stają się będące [...], tam włada *unik* (odmowa) Bycia, ono samo jako unik” (PDF: 273). I dalej: „bycie potrzebuje bytu (rzecz – narzędzie – dzieło)” (PDF: 361)¹².

Czy jednak nie jest to nazbyt wczesnie wyprowadzony wniosek? W *Besinnung* – zbiorze, który powstał także już po Zwrocie – czytamy: „Tylko człowiekowi właściwa jest przynależność do bycia, ponieważ tylko on jest przy-swojony byciu i ponieważ Bycie samo jest Przy-swojeniem (Wy-darzeniem) i tylko tak” (BS: 138). Ponadto znajduje się tam następująca uwaga: „przynależność człowieka do bycia określona jako strzeżenie prawdy bycia znaczy, że człowiek nigdy nie pojawia się jako byt pośród innych bytów¹³ (BS: 148)”.

Na podstawie tych słów można wnosić, że bycie to jednak wyłącznie bycie człowieka. Sądzę jednak, że sens tej wypowiedzi jest inny. Kluczem do jego zrozumienia wydaje się pojęcie „przynależności”. Nazywa ono posiadanie przez człowieka *szczególnej więzi* z byciem, co nie znaczy bynajmniej, że bycie miałyby być ograniczone tylko do człowieka. Ten wyjątkowy związek („przynależność”) dotyczy zdolności człowieka do *rozumienia* bycia (PDF: 457). Dlatego według Heideggera tylko człowiek może stanowić *Da-sein*. W tym znaczeniu nie zmienia on swojego stanowiska z *Bycia i czasu*. W *Przyczynkach do filozofii* komentuje to założenie, stwierdzając: „mówienie o jestestwie

¹¹ W I tomie zbioru *Nietzsche (1936–1937)* Heidegger stwierdza, charakteryzując „istotę podstawowego stanowiska metafizycznego”, że hierarchiczne porządkowanie bytu jest dla niego typowe: „kiedy więc mówimy o pytaniu o byt, musimy przede wszystkim zauważyć, że pytanie to – w swojej konstytucji i sposobach – nie odsłania przed nami tylko jednego i jednolitego królestwa, lecz, że znajdują się tu porządki i szczeble, które wzajemnie rzucają na siebie światło. I nie jest wcale rzeczą dowolną, jakie porządki bytu staną się miarodajne dla oświecenia innych, czy będziemy na przykład pojmywać ożywione wychodząc od nieożywionego, czy też na odwrót. Jednak bez względu na możliwe tu rozwiązania, zawsze w pytaniu przewodniego pytania *jedna* dziedzina bytu jest *miarodajna* dla ogarnięcia bytu w całości” (NI: 461–462).

¹² Warto zaznaczyć, że kamień w *Przyczynkach do filozofii* zaliczany jest do bytów „żyjących” (zob. PDF: 260) jako należący do przyrody, a nie „materialnych obiektów”.

¹³ „*Nur dem Menschen eignet die Zugehörigkeit zum Seyn, weil er von ihm er-eignet und es (das Seyn) selbst das Er-eignis ist und «nur» dieses*”; „*meint nicht das Vorkommen als ein Seiendes unter dem ubrigen Seienden*”.

ludzkim jest o tyle mylące, że nasuwa przypuszczenie, jakoby było również «jestestwo» zwierzęce, roślinne» (PDF: 280). Filozof podkreśla tym samym swoistość ludzkiej kondycji metafizycznej: „«Jestestwo ludzkie» – «ludzkie» nie oznacza tu gatunkowego ograniczenia ani uszczegółowienia «jestestwa» w ogóle (jako bycia obecnym), lecz wyjątkowość tego bytu, człowieka, któremu jedynie właściwe jest *Da-sein*» (PDF: 280). Interpretacja tych słów wymaga zachowania pewnej ostrożności: może się bowiem wydawać początkowo na ich podstawie, że tylko człowiek *jest*. Byłoby to jednak niewłaściwe uproszczenie. Nie można bowiem pomijać odmienności *Da-sein* jako szczególnej struktury ontologicznej od samego bycia. Centralną kwestią jest usytuowanie ich w kontekście różnicy ontologicznej.

Różnicowanie się (dzianie się różnicy) bycia i bytu odbywa się poprzez odkrywanie i skrywanie się bycia (Michalski 1978: 201). Jest to ruch ujawniania się bądź *bytu* w jego byciu, bądź *bycia* tego bytu: zawsze tylko jeden z tych wymiarów będzie manifestować się. Jawność bycia jest dla Heideggera właściwą prawdą – gdy byt staje w świetle bycia, a więc ukazuje się jako *będący*. Nie wolno jednak zapominać, że owa jawność bycia jest nie-skrytością, *a-letheiā*. Sama skrytość bycia nie jest uważana za „falsz” lub jego „brak”. Wręcz przeciwnie, Heidegger postrzega ją jako pierwotną: bycie ma zawsze zostać dopiero odsłonięte. Wyjściowo zawsze mamy więc do czynienia z bytem – jego bycie, odkrywając go, samo skrywa się za nim.

Jedynym bytem, który może dopuścić do ukazania (się) – odkrycia – bycia, jest właśnie człowiek jako *Da-sein*. Inne byty skrywają (swoje) bycie. W przypadku tych bytów, jak widzieliśmy wcześniej, istoczy bycie, aczkolwiek „w uniku”. „Unik bycia” stanowi jego skrytość. Ta odmowa bycia nie jest więc jego „brakiem”, lecz *nie-ukazaniem się*. Jest to zasadnicza różnica w stosunku do *Bycia i czasu*: Heidegger kładzie teraz nacisk na to, że w rzeczach (kamień, roślina, zwierzę itd.) istoczy samo bycie, choć pozostaje ono w skrytości. Dlatego też Heidegger nie przestaje twierdzić, że tylko człowiek ma świat, bo tylko on ujawnia bycie (LH: 281). W *Liście o humanizmie* wprost określa „świat” jako jawność – otwartość – bycia (LH: 281, 300). Nie oznacza to jednak, jak można było wcześniej przypuszczać, że bycie dotyczy tylko człowieka. W *Przyczynkach do filozofii* powiedziane jest wprost, że człowiek staje się „gruntownikiem i strażnikiem prawdy Bycia [...] gwoli bycia, nie tyle Bycia ludzkiego, ile Bycia bytu w całości” (PDF: 23). Nie oznacza to również, że samo jego bycie reprezentuje „wyższy rodzaj” bycia. Swoistość metafizyczna człowieka nie prowadzi

do uznania go za byt nadrzędny, uprawniający go do rozporządzania resztą bytu. To stwierdzenie jest bardzo istotne dla określenia możliwego pokrewieństwa filozofii Heideggera z ekologią głęboką, ponieważ przedstawiciele tej drugiej również nie negują szczególnej kondycji człowieka. Wręcz przeciwnie, traktują go jako „bardzo szczególny byt”, gdyż może „najpełniej rozumieć życie i je doceniać” (Sessions 1995: 55–56). Przedstawiciele ekologii głębokiej, wbrew temu, co czasem im się zarzuca, nie ignorują specyfiki człowieka, lecz jedynie argumentują, że nie może to prowadzić do wywyższenia go ponad resztę bytu, tak by był jego „zwierzchnikiem”.

Innym potwierdzeniem chęci odejścia od koncepcji hierarchii bytu (bycia) przez Heideggera może być, jak sądzę, fragment z *Wprowadzenia* (1949) do wykładu *Czym jest metafizyka?* Czytamy w nim: „Bytem, który jest jako egzystencja – jest człowiek. Jedynie człowiek egzystuje. Skała jest, lecz nie egzystuje. Koń jest, lecz nie egzystuje. Anioł jest, lecz nie egzystuje. Bóg jest, lecz nie egzystuje” (WDCM: 320). Heidegger ponownie podkreśla tu wyjątkowy status człowieka. Z drugiej jednak strony wymienia on inne poszczególne rodzaje bytów według tradycyjnie przyjmowanej kolejności łańcucha bytu, zarazem rezygnując z zaznaczenia odmienności ich sposobu bycia czy jego pełni: zarówno skała, jak i anioł *sq*¹⁴. Uważam, że można to odczytać jako odrzucenie wizji drabiny bytów. Nie ma tu mowy o mniej i bardziej doskonałym byciu. Równocześnie wyeksponowanie odmienności człowieka nie oznacza usytuowania go ponad innymi bytami – Heidegger nie zamierza uznać człowieka za byt wyższy od Boga¹⁵. Kładzie nacisk na to, że zdanie „Jedynie człowiek egzystuje” nie znaczy wcale, że tylko człowiek jest bytem rzeczywistym, a wszystkie inne byty miałyby być nierzeczywiste, stanowiąc jedynie pozór lub wyobrażenie ludzkie. Odnosi się ono jedynie do tego, że tylko człowiek może stanąć w nieskrytości bycia (WDCM: 320–321).

Ostatecznym wreszcie dowodem przemiany statusu bytów innych niż człowiek w filozofii Heideggera jest zaprezentowana w pracach z lat pięćdziesiątych koncepcja czwórni (*Geviert*). Przedstawia ona

¹⁴ Warto zauważyć jak bardzo różne jest to od rozważań z *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, gdzie Heidegger dookreśla bycie roślin i zwierząt jako życie, rzeczy jako obecność, a figur geometrycznych (którymi później już się nie zajmuje) jako stanowienie zasobu (GA38: 135).

¹⁵ Interesujące omówienie problemu Boga w filozofii Heideggera – jego miejsca i relacji do bycia oraz człowieka – znajdziemy w artykule Ewy Borowskiej *Martina Heideggera koncepcja Boga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1–2, 2012.

strukturę istoczenia się bycia. Tę konstelację tworzy jedność sporu „nieba” (momentu odkrytości bycia) i „ziemi” (moment skrytości bycia) oraz przynależność do niej człowieka i Bogów (Pöggeler 2002: 293; Kettering 1987: 224). Tym jednak, co dopuszcza do złączenia się stron czwórni, są właśnie rzeczy: „rzeczy pozwalają czwórni Czterech przebywać przy sobie. Owo skupiające dopuszczanie przebywania jest rzeczeniem rzeczy” (J: 15, zob. RZ: 153). Za „rzecz”, tak jak w *Pytaniu o rzecz* zostają uznane konkretne indywidua, wśród których znajdują się zarówno wytwory (pług), jak i byty naturalne (strumień), ożywione (sarna) oraz nieożywione (góra) (RZ: 161; zob. Kisner 2008: 23).

Po Zwrocie w filozofii Heidegger ukazana zostaje zatem *jedność bycia* człowieka i innych bytów. Ich odmienność ontologiczna nie zasada się bowiem na różnych „rodzajach” bycia – z których jedne byłyby wyższe, a inne niższe – lecz na zdolności człowieka do odkrywania bycia. Oznacza to, że bycie istoczy się poprzez rzeczy, jednak one same nie mogą ukazać się jako rzeczy (to, co skupia czwórnię) bez udziału człowieka – jego „czujności”, czyli gotowości do odbioru bycia (RZ: 160). To właśnie stanowi podstawę Heideggerowskiego etosu „zamieszkiwania”, do którego tak chętnie odwołują się teoretycy ekologii głębokiej.

PODSUMOWANIE

Dążenie do odrzucenia idei drabiny bytów, które charakteryzuje ekologię głęboką, można zaobserwować również w filozofii Martina Heideggera. Jest to ważna tendencja jego filozofii, która potwierdza jego chęć wyjścia poza rozwiązanie klasycznej metafizyki. Heidegger, na nowo ujmując swoistość metafizycznej kondycji człowieka, podkreśla, że nie oznacza ona w żadnym wypadku, że bycie człowieka miałoby stanowić wyższy rodzaj bycia, zaś on sam miałby być nadrzędnym bytem. Jakkolwiek wczesne prace Heideggera mogły sugerować, że przyjmuje on istnienie pewnej hierarchii ontologicznej (niejako wbrew własnym deklaracjom), to w swych późniejszych tekstach zdecydowanie podkreśla, że bycie nie posiada stopni. Taką zaś koncepcję można określić jako „egalitaryzm ontologiczny”.

Uważam, że mógłby on wspierać stanowisko egalitaryzmu ekoferycznego. Oznaczałoby to tym samym, że ekologia głęboka słusznie traktuje Martina Heideggera jako jednego ze swych głównych prekursorów. Ponadto warto zauważyć, że nawiązanie przez teoretyków ekologii głębokiej do myśli Heideggera okazuje się być interesującym

kontekstem badawczy, który pozwala dostrzec pomijane dotychczas aspekty jego filozofii, jak właśnie odrzucenie przez niego wizji „wielkiego łańcucha bytu”.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czy koncepcja Heideggera nie jest radykalniejsza niż projekt ekologii głębokiej. Jego egalitaryzm ontologiczny obejmuje bowiem nie tylko byty przyrodnicze, ale też artefakty, traktując jedne i drugie jako „rzeczy”, podczas gdy egalitaryzm ekosferyczny odnosi się wyłącznie do bytów przyrodniczych. Ekologia głęboka wykazuje tu zaskakujące podobieństwo do filozofii Arystotelesa w kwestii ścisłego rozdzielenia bytów naturalnych i sztucznych. Prowadzi to do postawienia problemu statusu artefaktów (przedmiotów codziennego użytku itp.) w ekofilozofii. Okazuje się, że jest to zagadnienie przez nią ignorowane, pomimo że rodzi wiele dylematów wpisujących się w tematykę ekologiczną (zob. Kisner 2008: 2–3). Dlatego też podjęcie tej kwestii jest niezbędne. Pozwoliłoby to zarazem na bliższe dookreślenie relacji egalitaryzmu ekosferycznego i ontologicznego.

Rozstrzygnięcia ontologiczne są tak ważne w ekologii głębokiej, ponieważ według jej przedstawicieli to właśnie ontologia (metafizyka) określa etykę: nasze założenia dotyczące struktury szeroko pojętego świata decydują o naszym nastawieniu do niego, a nastawienie to determinuje nasze działania (zob. Naess 2008: 77). Tak też nawiązanie ekologii głębokiej do filozofii Martina Heideggera skłania do tego, aby na nowo podjąć jedno z najbardziej intrygujących pytań dotyczących jego myśli: jaką perspektywę etyczną otwiera ontologia Heideggera?

BIBLIOGRAFIA

I. Prace Martina Heideggera:

- (BC) *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005: PWN.
 (BS) *Besinnung*, Frankfurt am Main 1997: Vittorio Klostermann GmbH.
 (GA29/30) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983: Vittorio Klostermann GmbH.
 (J) *Język* [w:] *W drodze do języka*, tłum. Janusz Mizera, Warszawa 2007: Aletheia.
 (LH) *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] Tegoż, *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999: Aletheia.
 (NI) *Nietzsche*, t. I, tłum. C. Wodziński i in., Warszawa 2004: PWN.
 (OIP) *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek [w:] Tegoż, *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999: Aletheia.
 (PDF) *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- (PPF) *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009: Aletheia.
 (PR) *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2001: KR.
 (RZ) *Rzecz*, tłum. J. Mizera [w:] Tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
 (WDCM) „*Czym jest metafizyka?*” *Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki [w:] *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999.
 (WDM) *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. Robert Marszałek, Warszawa 2000: Aletheia.

II. Inne prace:

- Borowska E., 2008, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
 Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków: Universitas.
 Devall B., Sessions G., 1995, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa.
 – Seed J., *Antropocentryzm*, s. 316–319.
 Drengson A., Yuichi I., (eds.), 1995, *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books:
 – Devall B., *The Ecological Self*, s. 101–123.
 – Drengson A., Yuichi I., *Introduction* s. XVII–XXVIII.
 – Naess A. (a), *The Shallow and The Deep, Lon-Range Ecology Movement: A Summary*, s. 3–10.
 – Naess A. (b), *The Apron Diagram*, s. 11–12.
 – Ness A., Sessions G., *Platform of Principles of the Deep Ecology Movement*, s. 49–53.
 – Sessions G., *Arne Naess and the Union of Theory and Practice*, s. 54–63.
 Foltz B., 1995, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanity Books.
 Fox W., 1995, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, New York: State University of New York Press.
 Gray G. J., 1957, *Heidegger's Course: From Human Existence to Nature*, „*Journal of Philosophy*” 54, s. 197–207.
 Jonas H., 1994, *Religia gnozy*, tłum. Marek Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan.
 Keller D., 2008, *Deep Ecology* [w:] J. Baird Callicott (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Gale Cengage, pp. 206–211.
 Kisner W., 2008, *The Fourfold Revisited: Heideggerian Ecological Practice and the Ontology of Things*, „*The Trumpeter*”, vol. 24, no. 3, s. 2–41.
 Krell D. F., 1992, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana Bloomington: Indiana University Press.
 Kulasiewicz J., 1993, *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Bielsko-Biała: Zeszyty Edukacji Ekologicznej „Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot”.
 Kwietniewska M., 2007, *Zwrot w myśli Heideggera*, „*Analiza i Egzystencja*”, nr 6.
 Kwietniewska M., 2009, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź: Wyd. UŁ.
 Liszewski D., 2004, *Równość biocentryczna w ujęciu ekologii głębokiej* [w:] L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 231–237.

- Lovejoy A. O., 2009, *Wielki łańcuch byt. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Löwith Karl, 1971, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Nature des Menschen und die Welt der Natur* [w:] Tegoż, *Aufsätze und Vorträge, 1930–1970*, Stuttgart, s. 189–203.
- Michalski K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mizera J., 2006, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heidegger droga do innego myślenia*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ness A., 2008, *The World of Concrete Contents* [w:] Drengson A., Devall B. (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counter Point, s. 70–80.
- Piątek Z., 1988, *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Piątek Z., 1998, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Pöggeler O., 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Przyłębski A., 1992, *Martin Heidegger a tzw. ekologia głęboka* [w:] *Ochrona środowiska w refleksji humanistycznej*, red. B. Andrzejewski, Poznań: Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Schalow F., 2006, *The Incarnality of Being. The Earth, Animal and The Body in Heidegger's Thought*, New York: State University of New York Press.
- Szabala H., 2000, *O filozofii sprzeciwu, czyli antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Tonner P., 2011, *Are Animals poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism* [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, ed. by Bodice Rob, Leiden–Boston: Brill: s. 203–221.
- Wodziński C., 2007, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Zimmerman M., 1983, *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, „Environmental Ethics” 6, no. 2, s. 99–131; 1986, *Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*, „The Modern Schoolman” 54, p. 19–43; 1993, *Rethinking the Heidegger–Deep Ecology Relationship*, „Environmental Ethics” 15, no. 3, s. 195–224.

LET US REJECT THE GREAT CHAIN OF BEING! MARTIN HEIDEGGER AND DEEP ECOLOGY

Summary

The paper presents a part of a research project, which is a comprehensive study of the relationship between deep ecology and Martin Heidegger's philosophy. Concentrating on such issues as ethos related to the concept of „dwelling upon the Earth” or his critique of technology in his very late works (from the 1950's), I draw attention to the fact that deep ecology ignores his rejection the concept of the „great chain of being” in works from the mid-1930's, which perfectly corresponds with eco-egalitarianism and can be recognized as the theory of the „ontological egalitarianism”.

Magdalena Hoły-Luczaj

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

CZŁOWIEK HISTORYCZNY?

E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Wyd. Słowo / obraz / terytoria, Gdańsk 2012, s. 231.

Książka Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej zatytułowana: *O historyczności człowieka* to zbiór studiów znanej badaczki historii filozofii nowożytnej i współczesnej, która, będąc historykiem filozofii tej miary, co Karol Bal czy Zbigniew Kuderowicz, od lat specjalizuje się w przybliżaniu przyszłym adeptom studiów filozoficznych myśli niemieckiej. W rzeczonyj pracy prezentuje punkt widzenia antropologii fundamentalnej, którą świadomie przeciwstawia filozofii historii (dziejów). Na tom składa się siedem rozpraw, z których sześć przeszło już próbę druku w znanych i rozpoznawanych – w środowisku nauk humanistycznych – pracach zbiorowych oraz w renomowanych czasopismach z zakresu filozofii i historii. Autorka jest profesorem w Instytucie Filozofii UJ, gdzie od lat prowadzi wykłady z filozofii współczesnej oraz seminaria filozoficzne, których problematykę najpełniej oddaje tytuł recenzowanej książki.

Poszczególne jej rozdziały to teksty, których obszar zawiera się między dwoma pytaniami: o naturę człowieka i o jego historyczność. Pytania te, rozważane w – kontekście wnikliwych analiz dorobku niemieckich myślicieli – od Kanta poczynając, poprzez „klasyka myślenia historycznego” Diltheya, Bollnowa, Plessnera, Golo Manna, Landmanna, Gehlena – aż do Löwitha, służą ważnemu celowi, jaki może osiągnąć człowiek zajmujący się filozofią – mianowicie samowiedzy („samorozumieniu się”, poznaniu „samyh siebie”). Warto pamiętać, że ten cel – oprócz waloru egzystencjalnego, jaki ma dla człowieka w jego wymiarze gatunkowym jak też indywidualnym, jest też wartością samą w sobie!

W zakończeniu pierwszego studium o Kancie (*Natura ludzka a historia*) Autorka pisze: „[...] dostrzegamy w człowieku jako istocie całościowej (człowieku *in genere*), w rodzie ludzkim obecność dwu współprzynależnych aspektów: natury i historii”. Zdanie to można uznać za motyw przewodni wszystkich rozpraw, w których owa dwoistość człowieka będzie prezentowana tudzież analizowana z rozmaitych punktów widzenia po to, by ukazać, jak natura (człowieka) przekształca się w jego „prawdziwą naturę”, czyli rozumność. Szczególnie miejsce w procesie owego przekształcania przyznaje Autorka Wilhelmowi Diltheyowi (którego jest aktualnie badającą najlepszą znawczynią w Polsce), a którego nie tylko bada, opracowuje, komentuje, ale i przekłada na nasz język, wydobywając z dorobku filozofa to wszystko, co dotyczy „historyczności” człowieka, jego „historycznego” rozumu, „historycznego” myślenia; słowem – człowieka jako „istoty dziejowej”. Diltheyowi w omawianym tomie poświęcone są aż trzy teksty.

Do grona filozofów inkorporuje syna jego wielkiego ojca – Golo Manna, pisarza historycznego, którego nazywa „narratorem dziejów”, zadającym dwa fundamentalne pytania: „po co historykowi potrzebna jest filozofia [...] oraz po co historia potrzebna jest filozofowi”? W opinii Autorki piarstwo historyczne młodego Manna łączy w sobie dwa podejścia do natury ludzkiej: starożytnych pisarzy, dla których była ona niezmienna; oraz nowożytnych myślicieli – dla których pozostaje otwartą, dzięki czemu otwarta również jest historia. Studium o Golo Mannie to jeden z ciekawszych tekstów, wskazujących, jak blisko literaturze historycznej do filozofii, oraz – jak daleko (czasem) filozofii współczesnej do literatury historycznej... Z rozprawy tej dowiadujemy się, że „dla nas, dzisiejszych, historia – słusznie czy niesłusznie – ma znaczenie filozoficzne”.

Przygotowawszy czytelnika do rewizji wielu uznanych stanowisk na temat filozofii dziejów (historii) E. Paczkowska wprowadza go w arkaną antropologii fundamentalnej (tekst o Michaelu Landmannie). „Zamiarem Landmanna – powiada – jest sięgnięcie w myśleniu o człowieku o warstwę głębiej poza ‘obrazy człowieka’, jakie powstały w historii, w kierunku struktur, których te obrazy stanowią historyczne wypełnienie i konkretyzację”. Dzięki temu „historyczność” człowieka została wzbogacona o jego „charakter twórczy” oraz kilka innych wymiarów, budujących owe struktury, w których to, co historyczne współlistnieje z tym, co w nim stałe, niezmienne. Przez to on sam nie daje się „zredukować do alternatywy: stała, niezmienna natura lub wariabilna, zmienna historia, jest bowiem jednym i drugim, zarówno niezmienną naturą, jak i projektującą siebie historią” – konkluduje Autorka.

Równie ważne jest studium o Arnoldzie Gehlenie, które do dyskursu o naturze i historyczności człowieka wprowadza wątek techniki. „W historii techniki wyraża się [...] cały człowiek, jego inteligencja, wyobraźnia, a także zdolność o podejmowania ryzyka” – czytamy w tym rozdziale. W ten sposób rozważane w książce „myślenie historyczne” zostaje wzbogacone o „myślenie techniczne” z jego rozmaitymi konsekwencjami zarówno dla humanistyki, jak też dla osobowości człowieka. Konsumpcyjna cywilizacja techniczna nie służy formowaniu „osobowości jako instytucji”, ponieważ ta ostatnia wiąże się z bezinteresownością, wysiłkiem, wyrzeczeniem, a przede wszystkim ze świadomością, że tylko w takich okolicznościach „rodzi się pewien wzorzec, ustala się i stabilizuje pewna norma”.

Ostatnim, a zarazem kluczowym dla tej wartościowej i potrzebnej książki, mającej status podręcznika akademickiego, jest rozdział poświęcony spuściźnie znanego historyka idei Karla Löwitha. Jest to swego rodzaju kontrapunkt dla treści studiów poprzedzających jego osobę. Autorka od początku, świadomie i konsekwentnie przygotowuje czytelnika do takiego „przewartościowania”; także poprzez wcześniejszy tekst o Gehlenie, który był sceptyczny wobec technicznej twarzy historyzmu. Löwith idzie dalej, zdecydowanie odrzucając „historyczne myślenie o człowieku”, które określa jako „nowoczesne zbłądzenie”. „Nie unieważnia on (Löwith – J.S.) swoiście nowoczesnego poglądu na dziejową naturę człowieka, lecz ową dziejowość czyni elementem pochodnym ludzkiej natury. Człowiek tworzy dzieje, ponieważ wypływa to z jego natury, jednak owa natura nie redukuje się do historii”. W tych dwu zdaniach zawiera się sedno sprzeciwu filozofa i historyka idei wobec „historyzowania człowieka”, popartego odwołaniem się do „wyznawców” tej koncepcji (choć pewnie można by powiedzieć – ideologii) takich jak: Vico, Marks, Heidegger. Löwith nie jest osamotniony w swoim myśleniu przeciw Historii, a za Naturą, ponieważ w omawianym tomie wspierają go Jakub Burckhardt, Hans Jonas czy poeta Paul Valery. Wnikliwe analizy ich poglądów

prowadzą Autorkę do konkluzji, określonej przez nią jako „perspektywa Löwitha”, a mianowicie: „świat może istnieć bez człowieka, ale człowiek nie może istnieć bez świata”.

Znamienne w tym bogatym kontekście: myślicieli, postaw, spraw, stanowisk etc, jest zdanie kończące książkę: „Historia nie jest ostatnim słowem w sprawie ludzkiej natury”. Konkluzja jest jednoznaczna, czytelna i nie ma ona nic wspólnego z jakimkolwiek aprioryzmem; jest natomiast owocem głębokich studiów i przemyśleń, które w istocie sprowadzają się do rehabilitacji metafizyki, od dawna wypieranej zarówno na studiach, jak i w filozoficznym dyskursie przez ontologię. Wprawdzie pojęcie „metafizyka” niezbyt często pojawia się na kartach tej książki, ale to właśnie metafizyki dotyczy rozważany w niej spór.

O historyczności człowieka to jedna z najważniejszych książek, jakie ukazały się w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Jej Autorka podejmuje fundamentalne problemy, od których zależy kształt ludzkiej egzystencji – zarówno w wymiarze powszechnym, jak indywidualnym. Jest to owoc kilkuletnich badań źródłowych i porównawczych nad dorobkiem myślicieli, niekoniecznie będących u nas przedmiotem filozoficznej debaty. Ta zdominowana jest przez nurty, które Władysław Tatarzkiewicz określał jako minimalizm filozoficzny. Elżbieta Paczkowska-Łagowska swą pracą wpisuje się w nurt filozoficznego maksymalizmu. Dla lepszej kwalifikacji tej książki można uruchomić jeszcze inną dychotomię: nurt scjentystyczny w filozofii vs. nurt mądrościowy. Omawiana praca bez wątplenia przynależy do tego drugiego.

Na uwagę zasługuje nie tylko kompozycja książki, mająca w sobie coś z dramatu, którego istotą jest konflikt wartości, odgrywany czy prezentowany przez ludzi. Można ją również zaliczyć do nurtu rozważań określanych jako *philosophia perennis*, czyli refleksja nad zagadnieniami i problemami wiecznie żywymi, stale aktualnymi, domagającymi się nieustannej „rewitalizacji”; zwłaszcza wtedy, kiedy sprawiają wrażenie zapoznanych czy też lokowanych na filozoficznym marginesie. Inne atuty tej książki to język i styl; pierwszy jest precyzyjny, ale nie zawyły i nie zniechęcający czytelnika. Ten drugi jest klarowny i zorientowany na opisanie oraz interpretację trudnych kwestii. Zapewne dzięki takim walorom książka zyskała status podręcznika akademickiego.

Nie należy jednak sądzić że jej Autorka, dorobiwszy się własnej hermeneutyki, uprawia wyłącznie historię filozofii tudzież idei. Elżbieta Paczkowska jest samodzielnym filozofem, tyle że – zapewne wskutek wrodzonej skromności – robi to za pośrednictwem innych myślicieli, dyskretnie pozostając w ich cieniu. Taka postawa ma u nas swoją tradycję; dość przywołać głębokie studia o filozofii i religii Mariana Zdziechowskiego, czy wspomnianego wcześniej W. Tatarzkiewicza, o którym – jako o filozofie! – przekonywająco pisał S. Borzym (w książce *Przeszłość dla przyszłości*). Świadomość ogromnego bagażu myśli europejskiej od jej greckich i chrześcijańskich korzeni do współczesności nie przytłacza Autorki; wręcz odwrotnie – jakby dodawała jej skrzydeł. Książka jest pisana „z lotu ptaka”, który ma tę przewagę nad człowiekiem, że widzi więcej i szerzej, choć nas o tym nie informuje. W przypadku omawianej tu pracy jest inaczej...

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

KRAKOWSKIE SEMINARIUM HISTORYKÓW FILOZOFII POLSKIEJ¹

Nigdy nie pisałem sprawozdań i wątpię, czy to potrafię? Postanowiłem więc napisać coś bardziej osobistego, rodzaj wspomnienia. Nie robiłem notatek, pamięć jest wybiórcza, wrażenia się zacierają; spróbowałem jednak jej zaufać i przyjąć, że to, co w niej zostało, warte było przechowania.

Obrady otworzyła p. Dziekan Wydziału Filozoficznego UJ, prof. Maria Flis i po wstępnym uroczystym powitaniu poruszała sprawę niezwykle ważną. Stwierdziła mianowicie, że nasilają się pogłoski, iż Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego planuje zmianę zasad punktacji publikacji naukowych w ten sposób, że publikacje w języku angielskim będą oceniane zdecydowanie wyżej, co – oczywiście – wpłynęłoby na podział funduszy i finansowanie głównie tych nauk, w których przejście na język angielski jest najłatwiejsze: ścisłych, politechnicznych i medycznych. Byłby to przejaw koniunkturalizmu i serwilizmu wobec narastającej tendencji globalnej, czyli amerykanizacji nauki. Byłby to serwilizm niespotykany nawet wśród tych elit naukowych PRL-u, które godziły się na geopolityczne podporządkowanie Polski Rosji; nawet najbardziej gorliwi „sowietofile” nie ośmieliliby się chyba postulować, aby prace naukowe pisane po rosyjsku były wyżej punktowane niż pisane po polsku.

Trudno wręcz oszacować szkody, jakie mogłoby to wyrządzić kulturze polskiej, polskiej humanistyce, a zwłaszcza historii rodzimej filozofii. Trudno wszak oczekiwać, aby większość prac o filozofii polskiej była pisana po angielsku. Krótko mówiąc, humanistyczna gałąź naszej nauki, niżej punktowana i gorzej finansowana, zaczęłaby stopniowo usychać. Byłby to również przejaw krótkowzroczności charakterystycznej dla myślenia technokratycznego, wyżej stawiającego nauki ścisłe i przyrodoznawstwo, których odkrycia mają szybkie i „namacalne” przełożenie na sferę praktyczną; i lekceważącego humanistykę, nie mogącą wylegitymować się takimi pożytkami. Można, oczywiście, argumentować, że rosyjski był językiem państwa próbującego podporządkować sobie polski żywioł, język angielski jest zaś politycznie neutralny, jest rodzajem jednoczącej naukowców – w średniowieczu i we wczesnej nowożytności – łaciny. Byłoby to jednak uproszczenie, łacina nie była wówczas językiem narodowym żadnego mocarstwa; był to język uniwersalny. Angielski zaś towarzyszy partykularnym interesom politycznym oraz ekspansji ekonomicznej i kulturowej konkretnego – jak na razie globalnie zwycięskiego – państwa i dominującej w nim etniczności (anglosaskiej). Nie idzie w tym przypadku o „antyamerykanizm”, ale o ostrożność i krytycyzm.

Następie gospodarz seminarium prof. Jan Skoczyński wygłosił „słowo wprowadzające”. Podkreślił, że jego temat ma pewien związek z najnowszą historią Polski. Jest bowiem tak, że różne klęski i katastrofy w naszej historii błyskawicznie obrastały mitami, które miały je tłumaczyć, objaśniać, usprawiedliwiać, a nawet nadawać im sens wzniosły, metafizyczny i religijny. Taką najnowszą katastrofą, mogącą obrodzić mitotwórczo, jest katastrofa smoleńska. Ten doraźny kontekst, uwzględniony w zaproszeniu do udziału w konferencji, nie spotkał się – mimo obaw organizatorów – z protestami zaproszonych uczestników. Skoczyński spuentował ten wątek ostrożną i – jak się mówiło w dawnej Rzeczypospolitej – „polityczną” formułą: „Katastrofa ta nie była nikomu potrzebna”.

¹ V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, *Mit, historia, kultura*, Kraków, 22–23 września 2011.

Wrócił też pamięcią do pierwszego seminarium, które odbyło się w Warszawie w 2006, i przyznał, że trudno mu było wówczas sobie wyobrazić, że obrodzi ono tak pięknie, czyli przerodzi się w trwałą inicjatywę. Podkreślił dobrą kondycję namysłu nad historią polskiej filozofii; ukazują się bowiem wciąż nowe i treściowo bogate książki (wymienił bodaj dwie pozycje, z których zapamiętałem książkę Andrzeja Wawrzynowicza o Cieszkowskim).

Kolejny referat to wystąpienie prof. Stanisława Pieroga. Dzięki spokojnemu i klarownemu wykładowi nareszcie zrozumiałem, na czym polega istota „filozofii pracy” Stanisława Brzozowskiego, a w szczególności pomysł połączenia Marksa z Kantem. Otóż było to przeniesienie na skalę społeczną (na skalę ludzkości), epistemologicznego schematu Kantowskiego. Podmiot transcendentálny rzeźbi w bezkształtnym materiale wrażliwym świat obrazowy, fenomenalny. Klasa robotnicza okazuje się być takim zbiorowym podmiotem transcendentálnym, który, poprzez pracę, rzeźbi z bezkształtnego materiału natury – świat człowieka, świat ludzkiej kultury. Powołaniem klasy robotniczej nie jest więc, wbrew Marksowi, rewolucja i wyzwolenie ludzkości, a stała obrona ludzkości przed napierającym bezkształtem natury. Niepoznawalny Kantowski świat noumenów zamienia się – w wizji Brzozowskiego – w naturę, która może być poznana tylko po jej przetworzeniu, uczłowiczeniu. Natura czysta, sama w sobie, niektnięta ludzką ręką jest całkowicie obca człowiekowi i – jak noumen – niepoznawalna, niepojęta.

Wystąpienie, które zapadło mi w pamięć, to krótka opowieść prof. Stanisława Borzyna o światopoglądzie Kucharzewskiego. Autor *Od białego do czerwonego caratu* traktował Rosję jako imperium kolonialne, a Związek Radziecki jako sukcesora, czyli że bolszewizm nie był tylko materializacją marksizmu, ale przede wszystkim kontynuacją rosyjskiego despotyzmu. Zważmy jednak, że kolonializm państw zachodnich był nie tylko podbojem, ale też rozprzestrzenianiem kultury europejskiej. I przez wiele wieków ludy podbite odczuwały nie tylko techniczną, ale i kulturową wyższość podbijających. Kiedy Rosja zagarnęła wielkie obszary Rzeczypospolitej, sytuacja wyglądała inaczej; w tym przypadku Wschód skolonizował Zachód. Podbijani, ujarzmiani, zniewaleni odczuwali swą „rzucającą się w oczy” wyższość wobec podbijających. To jeden z ważnych kluczy do zrozumienia polskiej mentalności w XIX oraz w XX wieku; łącznie z występującymi obecnie przejawami mentalności postkolonialnej.

Z kolei ks. prof. Krzysztof Bochenek omówił koncepcję filozofii dziejów Konstantego Michalskiego i w ten sposób zainicjował ważny wątek seminarium. Postać księdza Michalskiego – przedstawiciela przedwojennego tomizmu łowańskiego, zwolennika poszukiwania prawdy „całą duszą”, ale też „duszą otwartą” – pojawiła się bowiem również w innych referatach (a przecież nie był to „temat zadany”). Co ciekawe, mówiono nie tyle o jego poglądach związanych z historią filozofii średniowiecznej, czyli z jego główną specjalnością, ile o – pojawiającym się w późniejszym okresie jego twórczości – filozoficznym namyśle nad historią, który to namysł oparł się próbie czasu i nadal inspiruje.

Po obiedzie uczestnicy kontynuowali obrady w sekcjach tematycznych. Miłym zaskoczeniem był dla mnie nie tylko wysoki poziom referatów, ale też „swojskość” Instytutu Filozofii przy ulicy Grodzkiej. Grube mury starego budynku przypominały mi mury rodzimego Instytutu Filozofii przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Wzruszyło mnie też nienowoczesne, „nieplastikowe” wyposażenie sal, stare stoły

i krzesła, na których przesiadywały pokolenia studentów, a przede wszystkim kreda i tablice zamiast multimedialnych wyświetlaczy. Otoczenie takie – mam wrażenie – sprzyja żywej myśli, żywemu słowu i spontanicznej dyskusji; które są, niestety, coraz częściej wypierane przez schematyczne, obrazkowe prezentacje.

Na uroczystej kolacji – zgodnie z szacowną tradycją uniwersytecką przestrzegającą hierarchii – wyodrębniła się grupa profesorska oraz grupa doktorska (dwa stoły), między którymi, wspierając się na kulach, mediował prof. Skoczyński. Grupa profesorska – po zakończeniu kolacji – udała się w swoją (nieznaną mi) stronę, natomiast część grupy „młodszych” (średnia wieku 50 lat), udała się na dalsze obrady do... słynnej Piwnicy pod Baranami.

Z drugiego dnia Seminarium zapadły mi w pamięć dwa wystąpienia. Dr Piotr Bartula przeczytał rodzaj referatu-poematu o „dwóch pamięciach” – pamięci martyrologicznej (skierowanej w przeszłość i skupionej na klęskach) o wielkim mistycznym pochodzie przodków – trupów skrzywdzonych i poniżonych (referent wymienił głównie „przystanki” tej pamięci, począwszy od dzieci Głogowa, przypiętych do niemieckich machin obłężniczych); oraz o pamięci budującej, optymistycznej, skierowanej w przyszłość. Nie tylko byliśmy ofiarami, nie tylko przegrywaaliśmy, ale też wygrywaaliśmy (tutaj przypomniał barwny przegląd zwycięstw). Najbardziej jednak poruszyła mnie śmiałość i wyrazistość tego rozróżnienia. Nie pasowało ono bowiem do głównej linii granicznej, do głównego podziału, który dotąd traktowałem jako oczywisty. Podziału – zaznaczającego się w XVII wieku i wyrazistego w XVIII – na dwa obozy, reformatorów i konserwatorów; zwolenników przewietrzania polskiej izby wiatrem z Zachodu i sarmatów zakochanych w swojskości (Dąbrowska pisała w *Dziennikach*, po zamachu na Narutowicza, że są dwie Polski, które różnią się radykalnie, mimo wspólnego języka). Obecne rozróżnienie dwóch pamięci przecinało w poprzek tamten podział. Wszak obóz zachowawczy był nie tylko martyrologiczny (Sienkiewicz, pisanie „ku pokrzepieniu serc”), zaś obóz modernizujący był raczej krytyczny wobec przeszłości; wskazywano na klęski, które traktowano jako wynik błędnego ustroju i wad charakteru narodowego. Referat ten wprowadził zatem pewne zamieszanie w moje stare pojęcia i schematy. Tym bardziej, że był mi bliski przez swoją obrazowość, literackość i niekonwencjonalność.

Wystąpienie drugie to wypowiedź prof. Pieroga na marginesie dwóch referatów. Pierwsza jej część dotyczyła znanego XIX-wiecznego sporu Adama Marburga i Henryka Struvego o sens uprawiania historii filozofii (referat dra Piotra Ziemskiego). Pieróg naszkicował dwa skrajne podejścia do badania historii filozofii, dwa „rozdroża historii filozofii”: tradycję „nominalistyczną”, która ogranicza się do dokładnego referowania zawartości tekstów z przeszłości; jest to, rzec można, „filologia filozoficzna”. Przy takim podejściu pojawia się pytanie, stąd w ogóle wiadomo, że dany tekst należy do dziedziny filozofii, skoro nie wnikamy w jego sens, a jedynie „pływamy po powierzchni”. Podejście przeciwstawne to esencjonalizm, czyli poszukiwanie w tekstach filozoficznych ważnych idei (ich przemian i oddziaływania na siebie) oraz istotnego sensu. Na skraju tego rozdroża należy umieścić wizję Hegla (od Hegla historia filozofii stała się częścią filozofii), że owo poszukiwanie sensu się „jakoś spełni”, „zwieńczy”. Wizja ta okazała się – mówił Pieróg – złudzeniem. Nic dziwnego, Hegel wszak zdawał się wierzyć, że jego głos jest ostatnim istotnym i zarazem wieńczącym głosem w dwu i pół tysiącletniej filozoficznej dyskusji. Druga część tej wypowiedzi dotyczyła referatu dra Marka Rembierza rozróżniającego – za Konstantym Michalskim – wielkie mity

kultury i groźne mity ideologii. Wielkie mity powstawały spontanicznie i organicznie, mity XX wieku były zaś konstrukcjami sztucznymi i stanowiły składniki ideologii. Pieróg zauważył, że „ojcowie założyciele nowożytności” – Galileusz, Bacon, Kartezjusz – stworzyli coś, co można określić jako „ideologię nowoczesności”. To Bacon w swoich tekstach akcentował „nowość” (*Nowa Atlantyda, Novum Organum*). Niezwykle ważnym składnikiem tej ideologii – scalającym ją i napędzającym – stał się progresywidm, idea postępu. Ideologia postępu stała się zatem istotnym składnikiem szerszej ideologii nowoczesności, która silnie oddziaływała w oświeceniu a następnie w pozytywizmie. Na początku XX wieku – w związku z „buntem mas”, z ich wyzwoleniem spod kierownictwa elit – postęp stał się składnikiem masowego światopoglądu; innymi słowy, nowej wiary ludu, nowej religii mas, której stał się główną świętością. W ten sposób postęp przestał być ideologią i zamienił się w mit (mit bowiem to tkwienie w przeświadczeniu bez krytycznego namysłu). Mit ten – w powiązaniu z mitem państwa (Pieróg nawiązał do książki Cassirera pod tym tytułem) – przyczynił się z kolei do popularności wśród mas ideologii totalitarnych.

Jako uczestnik-debiutant seminarium starałem raczej się uczyć niż nauczać; jak najmniej mówić, a jak najwięcej słuchać i patrzeć. I cóż zobaczyłem? Środowisko historyków filozofii polskiej ma pewne dominujące cechy. To zwykle patrioci (aczkolwiek nie szowiniści) odnoszący się z szacunkiem do narodowej tradycji intelektualnej. Szacunek ten ma swoje przedłużenie w życzliwym – rzec można adwokackim, a nie podejrzliwym, prokuratorским – podejściu do poglądów prezentowanych filozofów. Współgra to też z inną ważną orientacją myślową; nie są to „nowinkarze” próbujący przyłączyć się do najnowszego, najbardziej modnego filozoficznego „izmu”. Obcy im jest przeto pryzmat awangardowy i naiwna wiara, że to, co „nowsze” (w filozofii) równa się „lepsze”². Stąd też być może duża liczba oryginałów, indywidualistów; albowiem – zaryzykujemy osąd – nowinkarze „przyklejający się” do modnych nurtów, to często płatki, które chętnie pływają w lawicach.

Seminarium krakowskie było pod jeszcze jednym względem odwrotnością różnych konferencji filozoficznych, na których królował postmodernizm, neopsychoanaliza i *gender studies*; większość uczestników stanowiły tam młode (często egzaltowane oraz radykalne) kobiety; na tej zaś przeważali starsi, ostrożni w sądach mężczyźni. Czyli – pozwolę sobie na „seksistowską uwagę” – było mniej do patrzenia, ale więcej do słuchania i namysłu.

JACEK BRE CZKO
(Białystok)

² Cieszyło mnie to harmonijne połączenie: anty-nowinkarze obradujący przy jednej z najstarszych ulic Krakowa. Nawiasem mówiąc, w miastach posiadających starą zabudowę, myślenie konserwatywne, zachowawcze ma oparcie w przestrzeni architektonicznej, która jest swoistą ludzką rzeźbą. Patrząc na takie dzieło, nie tylko nim „nasiąkamy”, ale też siłą rzeczy pojawia się pamięć, poczucie ciągłości i wdzięczności, dla tych, którzy to zbudowali i w tym żyli (Norwidowi podobno w Ameryce brakowało „starych kamieni”). Ludzie wyrastający w prefabrykowanym otoczeniu, przejmują jego cechy i chętniej gonią za nowinkami i łatwym zadowoleniem. Jest to sprzeczne z „duchem filozofii”, albowiem postęp w filozofii jest wątpliwy i – jak mówił Wittgenstein – w filozofii nie należy się śpieszyć.

ETYKA KLASYCZNA W XXI WIEKU

Sprawozdanie z konferencji w 95. urodziny Ks. Prof. Tadeusza Ślipki SJ

W Krakowie Wydział Filozoficzny Akademii Ignatianum zorganizował konferencję w dniu 21 maja 2013 r. z okazji urodzin nestora polskiej filozofii moralnej w naszym kraju, ks. prof. dra hab. Tadeusza Tomasza Ślipki SJ. Od powitania gości słowem wstępnym konferencję rozpoczął dziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, prof. dr hab. Józef Bremer SJ, który przede wszystkim powitał Jubilatą. Poprosił o słowo okolicznościowe prowincjała jezuitów dra Wojciecha Ziółka SJ. Następnie głos zabrał Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak. Wszyscy podkreślili znaczenie, jakie odegrał w filozofii moralnej Jubilat, a także potrzebę dyskusji nad tematem debaty naukowej poświęconej kondycji etyki klasycznej w dobie współczesnej.

Następnie prowadzenie pierwszej części podjął dr hab. Krzysztof Śnieżyński, który przedstawił prelegentów i poprosił o wystąpienie pierwszego z nich, prof. dr hab. Romana Darowskiego SJ. Jego wystąpienie było zatytułowane *Ks. T. Ślipko – życie i dzieło*.

A oto pozostali prelegenci i ich tytuły wstąpień:

- ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak – *O konieczności wzbogacenia klasycznej koncepcji aksjologii T. Ślipki*;
- prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB – *Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?*;
- prof. dr hab. Wiesław Wójcik, *Etyka seksualna w ujęciu T. Ślipki SJ*;
- dr hab. Piotr Aszyk SJ, *Bioetyka a etyka klasyczna*.

Następnie odbyła się przerwa kawowa, po której prowadzenie drugiej części sesji objął dr Jarosław Kucharski. Wzięło udział w niej pięciu mówców, którzy wygłosili następujące referaty:

- ks. prof. dr hab. Alfred Wierzbicki – *Dlaczego klasycy i jacy klasycy?*;
- dr Piotr Duchliński – *Klasycyzm etyki klasycznej*;
- dr Dariusz Dańkowski SJ – *Istnienie moralnego prawa naturalnego w ujęciu T. Ślipki SJ. Współczesny spór o prawo naturalne*;
- dr Wojciech Wierzejski – *Koncepcja etyki o. T. Ślipki a współczesna etyka cnót i etyka prawa naturalnego*;
- dr Wanda Kamińska – *O użyteczności etyki klasycznej w analizie współczesnych zjawisk społecznych*.

Po wystąpieniu ostatniej prelegentki odbyła się dyskusja panelowa, pytaniem wyjściowym do debaty było: *Czy etyka klasyczna pomaga rozwiązywać współczesne dylematy moralne?* Debata poprowadził dr Jarosław Kucharski, panelistami byli: Tadeusz Biesaga, Wiesław Wójcik, Piotr Aszyk, Dariusz Dańkowski, Wanda Kamińska, Wojciech Wierzejski.

Po przerwie obiadowej prowadzenie sesji objął: dr Piotr Duchliński, który zaprosił do wystąpienia następujących prelegentów:

- prof. dr hab. Ewę Podrez – *Klasyka a awangarda w etyce*;
- ks. prof. dra hab. Ryszarda Monia – *Miłość mądrości czy mądrość miłości?*;
- dra hab. Marka Rembierza – *O wolności nauki i wolności słowa według prof. Tadeusza Ślipki SJ*;
- dra Wiesława Szutę – *Synejezjologia w ujęciu Tadeusza Ślipki SJ*.

Trzecią dyskusję panelową poprowadził dr Piotr Duchliński, pytanie wiodące debaty brzmiało: *Co to znaczy być dziś etykiem klasycznym?* Panelistami byli: Ewa Podrez, Ryszard Moń, Alfred Wierzbicki, Marek Rembierz, Wiesław Szuta. Pod koniec debata panelowa przerodziła się z inicjatywy prof. Podrez w refleksję nad wkładem etyki w ujęciu ks. prof. Tadeusza Ślipki dla światowego dziedzictwa filozofii moralnej. Paneliści oraz uczestniczący czynnie w konferencji podkreślili cenny wkład Jubilata w polską współczesną myśl etyczną, zaznaczając, że trudno byłoby dokonywać etycznej formacji akademickiej – przez ostatnie dekady – gdyby nie dzieła/książki ks. Ślipki (*Zarys etyki ogólnej i szczegółowej*) opracowane w zakresie filozofii moralnej (a także i bioetycznym). Do debaty włączył się także Jubilat. Jego słowa były ze szczególną uwagą słuchane. Jubilat podkreślił fakt, że wiele jeszcze została do opracowania i zinterpretowania na polu etycznym, a zwłaszcza bioetycznym. Podziękował wszystkim, dzięki którym mógł realizować – w trakcie swego długiego życia – pasję badawczą w dziedzinie filozofii, szczególnie dziękując przełożonym zakonu Jezuitów.

Zakończenia konferencji dokonał dyrektor Instytutu Filozofii dr Dariusz Dańkowski SJ, który życzył Ojcu Jubilatowi dużo zdrowia i dalszych osiągnięć w umiłowanej przez niego filozofii moralnej/etyce. Podziękował wszystkim uczestnikom konferencji oraz władzom Wydziału Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie. Wspomniał o planach wydania jubileuszowej księgi pamiątkowej, w której powinny się ukazać wystąpienia prelegentów.

Konferencja ukazała ważność dokonywania innowacji w etyce klasycznej, a jednocześnie wskazała, że myśl filozoficzno-etyczna Jubilata ks. prof. zw. dra hab. Tadeusza Tomasza Ślipki SJ ciągle jest atrakcyjna, a jego publikacje znajdują licznych czytelników.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)

PROGRAM OBCHODÓW JUBILEUSZU DZIEWIĘDZIESIĄTYCH URODZIN PROFESORA ANDRZEJA PÓLTAWSKIEGO

Dn. 01.06.2013 (sobota) w godz. 10.00–19.00 w Instytucie Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, w s. 25, im. Romana Ingardena odbyły się zorganizowane przez Zarząd Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego obchody jubileuszu.

10.00–11.00

Wystąpienia:

Prof. W. Stróżewskiego w imieniu Zarządu Głównego PTF.

Prof. Justyny Miklaszewskiej w imieniu Krakowskiego Oddziału PTF.

Prof. Michała Bohuna w imieniu kadry Instytutu Filozofii UJ.

Prof. Roberta Piłata w imieniu członków PTFen. oraz uczniów Jubilata.

Prof. Damiana Leszczyńskiego i prof. Marka Rosiaka w imieniu współpracowników Jubilata w ramach łódzkiej konferencji filozofii teoretycznej.

11.00–12.15

Wykład Jubilata:

FENOMENOLOGIA A ZROZUMIENIE KIM JESTEŚMY.

Dyskusja

12.15–13.15

Przerwa na składanie indywidualnych gratulacji i życzeń.

13.15–15.30

Przerwa obiadowa.

15.30–19.00

Komunikaty i dyskusja poświęcona aktualnej problematyce badań z zakresu fenomenologii prowadzonych bądź koordynowanych przez uczestników spotkania, w tym informacja dr. W. Płotki (UG) o stanie prac nad redakcją *Przewodnika po fenomenologii*.

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI
PT. *ISTNIENIE – WARTOŚĆ – TWÓRCZOŚĆ*,
ZORGANIZOWANEJ Z OKAZJI 80. URODZIN
PROFESORA WŁADYSŁAWA STRÓŻEWSKIEGO
Akademia Ignatianum, Kraków 27.05.2013

Akademia Ignatianum w Krakowie zorganizowała z okazji 80 urodzin swego wybitnego Profesora konferencję, na którą przybyło wielu znakomitych gości. Profesor Władysław Stróżewski związany jest z Ignatianum nieprzerwanie od 2004 roku. Wcześniej na Wydziale Filozoficznym prowadził wykłady z aksjologii i estetyki, a obecnie wykłada aksjologię i prowadzi seminarium metafizyczne. Jest postacią bardzo cenioną przez wykładowców, studentów i doktorantów.

Konferencja miała uroczysty charakter, przybyło sporo filozofów spoza Ignatianum i Krakowa, uczestniczyło w niej wielu studentów i doktorantów. Niemalże wszyscy prelegenci nawiązywali w swoich wystąpieniach w jakiś sposób do osoby lub myśli wybitnego Jubilata. Okazywali wdzięczność za osobiste spotkania lub zetknięcie z myślą W. Stróżewskiego. Rektor Akademii Ignatianum, ks. prof. H. Pietras SJ otwierając konferencję wspominał, iż sam uczęszczał na wykłady Jubilata do Collegium Broscianum w Krakowie; chociaż nie zdawał egzaminu, to pamięć wykładów zachowuje do dzisiaj. Wyraził radość z tego względu, że Akademia może uczcić dostojnego Jubilata, „jesteśmy zaszczytni tym, że jest u nas”. Po przemówieniu rektora studenci Ignatianum złożyli życzenia i wręczyli kwiaty Jubilatowi. Dziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum ks. prof. J. Bremer SJ podziękował za zorganizowanie konferencji i wspominał też, iż w latach 1986–1987 uczęszczał na seminarium Prof. Stróżewskiego. Odczytał również telegramy od zaproszonych gości, którzy nie mogli przybyć na uroczystość do Krakowa: prorektora KUL prof. E. Kowalik, dziekana Wydziału Filozoficznego KUL prof. S. Janeczka i prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW prof. J. Krokosa. S. Janeczek wspominał Jubilata „jako odnowiciela ‘Kwartalnika Filozoficznego’” i wieloletniego prezesa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

W słowie Jubilata do uczestników konferencji napomknął Profesor, iż jest trochę próżny, bo zadowolony z tego, że ta konferencja się odbywa. Wspominał W. Stróżew-

ski swoje życie zawodowe i wyrażał wdzięczność, nade wszystko dla transcencji, „czy to los, czy Opatrzność. Ja wolę to drugie”. Wdzięczność dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i jego prof. prof.: S. Świeżawskiego, M. A. Krąpca, E. Wolickiej, L. Koja, A. Stępnia, dla Uniwersytetu Jagiellońskiego i prof. prof.: R. Ingardena, I. Dąbskiej, A. Półtawskiego, D. Gierulanki. Szczególną wdzięczność wyraził Jubilat wobec obecnego na sali prof. Półtawskiego, dzięki któremu został zatrudniony na UJ. A. Półtawski, asystent Ingardena, rekomendował autorowi *Sporu o istnienie świata* W. Stróżewskiego, który został asystentem I. Dąbskiej. Prof. Stróżewski wielokrotnie wspominał, iż miał szczęście do mądrych kobiet, które były jego przełożonymi. Dzięki S. Wilkanowiczowi został też zatrudniony w „Znaku”, a tu szefową była H. Malewska. W czasie nacisków partyjnych na Uniwersytecie Profesor „nie dał się skusić” i pozostał bezpartyjnym, za co narażony był na szykany. Profesor Półtawski musiał odejść z UJ i przeniósł się na ATK do Warszawy, a Prof. Stróżewski został dzięki interwencji prof. Legowicza na Uniwersytecie, ponieważ wówczas zajmował się średniowieczem, co było bliskie J. Legowiczowi. Na Akademii Muzycznej w Krakowie wykładał Jubilat estetykę, łączyła go przyjaźń z prof. prof. Tomaszewskim i M. Góreckim. U dominikanów w Krakowie wykładał metafizykę. Dzięki ks. prof. R. Darowskiemu SJ, który był ówczesnym dziekanem Wydziału Filozoficznego, został zatrudniony w Ignatianum. Wspominał też z wdzięcznością ks. Jerzego Klingera ze szkoły w Koźminie Wielkopolskim. Na koniec wyraził W. Stróżewski wdzięczność dla prelegentów za to, iż: a) ktoś czyta jego teksty, b) do czegoś się one przydają. „Najważniejsze to czytanie Pisma i osoba Jezusa, tak jak mówił Luter, ale nie odrzucałbym Ojców Kościoła, bo mieli bardzo cenne myśli” – zakończył Jubilat.

Pierwszej sesji przewodniczył prof. P. Taranczewski. Cykl referatów rozpoczął wystąpienie prof. dra hab. A. Półtawskiego, zatytułowane *Filozofia a nauka i ideologia według Roberta Spaemanna*. A. Półtawski wspominał na początku o niemałych zasługach Jubilata dla filozofii i kultury polskiej. Jest prof. Stróżewski „przewodnikiem po szczytach rzeczywistości, rozprawia nie tylko kompetentnie, ale i pięknie”. Następnie prelegent stwierdził, iż przedmiotem intencjonalnym jest dzisiaj wirtualna rzeczywistość i przeszedł do prezentacji poglądów R. Spaemanna, który porównuje filozofię i naukę. Filozofia chce objąć całość rzeczywistości, ma roszczenia do totalności, pyta o metody, zawiera twierdzenia apodyktyczne, próbuje określić, co jest rzeczywiste i dobre, nauka zaś posługuje się modelami i częściowo ujmuje świat. Ideologia zaś stara się przekonać innych; filozofia jest monologiem, dialog, to pytanie siebie samego. Spaemann stara się obronić wizję naszego świata przed naukowym naciskiem. Z kolei K. Tarnowski na wstępie wystąpienia stwierdził, że w innym miejscu przekazał swojemu mistrzowi W. Stróżewskiemu słowa bardzo prywatne. W odczycie *Ucciwie wobec ateizmu* zastanawiał się, czy ateizm jest problemem, czy każdy ma swój absolut itp. Absolutna wiara jest niemożliwa, stwierdził, ale musimy mieć zaufanie do życia, nauki. U wielu ludzi wiara nie zaprzęta woli, myśli, uczuć; wierzący widzą rzeczywistość w świetle Boga, świat ich jest wyraźnie zorientowany, odpowiadają przed kimś, inaczej pojmują sens życia; zaś niewierzący nie potrzebują żadnych umocowań, granica dla nich to materia lub historia, najwyższa wartość, to wolność. Istotny jest wymiar metafizyczno-religijny naszego doświadczenia i otwarcie na Tajemnicę, do czego może przybliżyć sztuka. Niebezpieczna bywa redukcja związana z antropomorfizacją Boga. Chrześcijaństwo oparte tylko na miłości jest nie do przyjęcia, bo co wówczas z modlitwą? Podobnie chrześcijaństwo bez uczynków (miłości), czyli tylko z modlitwą,

też jest złe. Podkreślił, że woli mówić o ateizmie jako decyzji. Z. Rosińska w wystąpieniu *Gesty pocieszenia* pokazała, jak wiele rozmaitych znaczeń mogą nieść z sobą gesty. K. Wieczorek rozpoczął od stwierdzenia, iż prof. Stróżewski, to wzorzec uprawiania filozofii, cechuje go klasyczna prostota i trudna do osiągnięcia synteza klasycznej myśli ze współczesną, jak również głębia spojrzenia. W odczycie *Szacunek dla słowa jako szacunek dla człowieka* K. Wieczorek nadmienił, że w nadmiarze prawd szczegółowych gubią się prawdy istotne; został zagubiony dyskurs powinnościowy, nastąpiło odwrócenie od bytu. Już Sartre i Russell byli „czarusiami”. Postawił jedno z trzech podstawowych pytań Kanta „Co powinniśmy czynić?” w sytuacji czarusiów i sylabusów.

Po przerwie kawowej przewodnictwo sesji objął dziekan, prof. J. Bremer SJ. Jako pierwszy wystąpił P. Łaciak, który przedstawił odczyt pt. *Fenomenologia jako terapia*. Po nim P. Taranczewski zaprezentował *Uwagi na temat twórczości artystycznej według Władysława Stróżewskiego*. Zauważył, że według Jubilata dialektyka to jedność przeciwieństw (sztuka – antysztuka); na wyższym pięttrze jest sprzeczność, np. sztuka – niesztuka. Artysta podejmuje działalność w wyniku wewnętrznej konieczności; istotna jest opozycja: determinizm – konieczność, czyli, że coś być musi ze względu na wartość, którą chce się zrealizować. J. A. Kłoczowski ze znaną wszystkim swadą przystąpił do wygłoszenia referatu *Czy istnieje filozofia religii?* Nie skorzystał z proponowanego zaproszenia do stołu, bo „Ja z ambony jak stary ksiądz, co nie znaczy, by spać”, albo: „Proszę nie patrzeć na zegarek, bo przewodniczący trzyma czas”. Zwrócił on uwagę na ważny termin występujący u W. Stróżewskiego: metaracjonalność, czyli coś, co jest czymś więcej niż racjonalność. Rodzicami metaracjonalności są zachwyty i trwoga.

Po przerwie obiadowej sesji przewodniczył ks. prof. T. Biesaga. W wystąpieniu *Etyka afirmacji – i co dalej?* A. Szostek nawiązał do tekstu W. Stróżewskiego pt. *Etyka afirmacji*, który ukazał się w 1961 roku w „Znaku”. Prelegent podał charakterystykę tej etyki, a mianowicie, że jest to etyka normatywna o założeniach metafizycznych, jest realistyczna i pluralistyczna (uznaje mnogość i różnorodność bytów), istnienie jest wartością, a zatem wszelkie niszczenie wymaga usprawiedliwienia, wartość moralna przejawia się w odpowiednim ustosunkowaniu człowieka do wszelkiego istnienia. A. Szostek zwrócił uwagę, że istotne jest to, by nie zakreślać granic ostatecznych, a umiejętność zwracania uwagi na pozytywy to element dobroci. Docenić cudowność dobroci – tak, ale jakie są granice dobroci? Etyka afirmacji buduje na metafizycznych i aksjologicznych podstawach. S. Ziemiański SJ w wystąpieniu *Między ontologią a metafizyką* podał za Ingardenem, że ontologia to nauka o możliwościach, która bada czyste jakości idealne i ich związki, metafizyka zaś zajmuje się tym, co naprawdę istnieje, a więc faktami. Aby ocalić metafizykę, należy przywrócić realizm (ale nie naiwny) i zasadę racji dostatecznej. Gdy nie widzimy wyjaśnienia w świecie rzeczywistym, to szukamy dalej, kierujemy się ku Bogu i to już jest metafizyka. C. Woźniak przed wygłoszeniem wystąpienia *TO Miłozsa. Przyczynek do Władysława Stróżewskiego myśli o wartościach estetycznych i nadestetycznych w dziele sztuki* podziękował Jubilatowi za opiekę podczas pisania rozprawy doktorskiej. I. Fiut przedstawił odczyt pt. *Powstawanie i istnienie wartości*. Wyraził wdzięczność swojemu mistrzowi i nauczycielowi W. Stróżewskiemu. W treści wystąpienia stwierdził, iż widzi zbieżność etyki afirmacji z etyką odpowiedzialności H. Jonasa. Stwierdził, iż rzeczywistość jest aksjologicznie neutralna (obojętna), a dobro jest źródłem etyki afirmacji wszelkiego istnienia. Na koniec prelegent dodał, że często czyta pisma Jubilata i J. Woleńskiego, by precyzować myśl, ale jednocześnie widzi ograniczenia rozumy.

Ostatniej sesji przewodniczył ks. prof. K. Śnieżyński. Jako pierwszy z odczytem pt. *Wyzwalająca rola Logosu a filozofia* wystąpił K. Pawłowski. Nawiązał do tekstu nt. Logosu K. Maurina, który ten ostatni wygłosił w Castel Gandolfo. Logos jest rozumiany jako słowo w tym tekście. K. Maurin twierdził, iż język symboliczny scala i jednoczy, a język diaboliczny rozbija. Prelegent przywołał też słowa S. Weinberga: „Im bardziej rozumiemy świat, tym bardziej tracimy nadzieję” oraz Chrystusa: „Weźcie jarzmo na siebie i uczcie się ode mnie”. Z kolei M. Rembierz w wystąpieniu *Refleksja metafizyczna profesora Władysława Stróżewskiego* zaczął od słów o. Bocheńskiego, który mówił o „zachodnich gadaczach”, i że największe wrażenie wśród Polaków zrobił na nim W. Stróżewski. Prelegent stwierdził, iż W. Stróżewskiego cechuje głęboka wiedza metodyczna i metafizyczna. W refleksji metafizycznej nawiązuje Jubilat do filozofii klasycznej (z KUL-u), fenomenologii (od Ingardena) i filozofii analitycznej (od Dąmbskiej). W filozofii W. Stróżewskiego ważną rolę – jego zdaniem – odgrywa kategoria zdziwienia, a potem zdumienia, na czele zaś stoi kategoria prawdy. Filozofia to afirmacja ludzkiej godności, ideologia zwalcza człowieka. Wieloznaczność ma walor, bo nie gubi wątków i głębi. Jubilata cechuje też bezwzględna wierność wobec możliwie najszerzej pojętego doświadczenia. Słowa, które bardzo lubi W. Stróżewski, to Augustyna zdanie: „Życie szczęśliwe, to radowanie się z prawdy”. S. Buda w odczycie *Skąd się bierze powinność?* stwierdził, iż ostatecznym źródłem i racją staje się Nieskończony – jest wewnątrz, ale i na zewnątrz. Nie można też pominąć roli bliźniego. Jako ostatni z referatem *Teoria mnogości i transcendentalia* wystąpił J. Woleński. Stwierdził, że gdyby był metafizykiem, to zajmowałby się tylko transcendentaliami. Ale skoro nim nie jest, to zajmuje się nimi tylko czasami. Przypomniał, że transcendentalia to pojęcia najogólniejsze, w średniowieczu były różne ich listy i w przeciwieństwie do uniwersaliów nie podlegają infinitacji; prawda może być rozumiana ontologicznie i epistemologicznie. Podał przykład powiązania transcendentaliów z teorią mnogości.

Konferencja przebiegała w miłej atmosferze, czuć było wdzięczność uczniów i podziw dla Jubilata. Było sporo uczestników, było też swobodnie i dowcipnie i, co ważne, organizatorzy utrzymali ścisły rygor czasowy wystąpień.

Konferencję zamknął dziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie J. Bremer SJ stwierdzając, iż wiele i owocnie mówiono o metafizyce, aksjologii, estetyce itd.

Następnie dyrektor Instytutu Filozofii D. Dańkowski SJ zaprosił wszystkich uczestników na uroczystą kolację, podczas której złożono Jubilatowi życzenia; spotkanie umiłał występ kwartetu smyczkowego.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

PROGRAM SYMPOZJUM
PT. „PROFESOR WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI. FILOZOF,
MISTRZ I NAUCZYCIEL. W 80 ROCZNICĘ URODZIN”

Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego 07.06.2013

Program Sympozjum

- 9.30 Otwarcie Sympozjum: Dr Sebastian T. Kołodziejczyk
9.35 Wystąpienie JM Rektora UJ, PROF. WOJCIECHA NOWAKA
9.45 Wystąpienie JM Rektora Akademii Ignatianum, KS. PROF. HENRYKA
PIETRASA SJ
10.00 Adresy Okolicznościowe
10.15 [NIESPODZIANKA]

Sesja Przedpołudniowa

- 10.30–11.00 Prof. Jan Woleński:
„Wprowadzenie wspomnieniowe i niespodzianka merytoryczna”.
11.00–11.30 Prof. Franciszek Ziejka:
„Symboliczny powrót Norwida na Wawelskie Wzgórze”.
11.30–12.00 Prof. Agnieszka Kijewska:
„Na marginesie rozważań Władysława Stróżewskiego o symbolu”.
12.00–12.30 Prof. Anna Grzegorzczak:
„Byt i sens w nawiązaniu do filozofii W. Stróżewskiego i E. Stein”.
12.30–13.15 Wystąpienie Prof. Władysława Stróżewskiego
Dyskusja

Sesja Popołudniowa

- 15.00–15.30 Prof. Karol Tarnowski:
„Transcendentalia?”
15.30–16.00 Prof. Paweł Taranczewski:
„Czy możliwa jest dzisiaj definicja sztuki?”
16.00–16.20 Dr Sebastian T. Kołodziejczyk:
„Istnienie i apofatyka”.
16.20–16.40 Dr Katarzyna Barska:
„Ontologiczna problematyka negacji. Negatywne stany rzeczy w ujęciu W. Stróżewskiego i R. Ingardena”.
16.40–17.00 Dr Beata Płonka:
„Ontologia, metafizyka, dialektyka – inspiracje dla analizy zawartości idei”.
17.00–17.20 Dr Małgorzata Baranowska:
„Wokół piękna. Różnice i podobieństwa koncepcji Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego”.
17.20–17.40 Prof. Jan Hartman:
„Uwagi (krytyczne) o pojęciu wartości”.
17.40–18.15 Wystąpienie Prof. Władysława Stróżewskiego
Dyskusja
18.15 Zamknięcie Sympozjum

NOTY O AUTORACH

Andrzej Póltawski – dr hab., emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawniej ATK) w Warszawie, zajmuje się fenomenologią, w szczególności aksjologią, antropologią i epistemologią fenomenologiczną, autor licznych publikacji dotyczących problemów świadomości, realizmu oraz myśli Husserla, Ingardena, Edyty Stein, Karola Wojtyły.

Mateusz Stróżyński – dr, filolog klasyczny, filozof, psycholog, psychoterapeuta – pracuje jako adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania obejmują kontemplację i ćwiczenia duchowe w filozofii (zwłaszcza późnego antyku), antyczną tragedię oraz psychoanalizę.

Jakub Gomułka – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Boga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się problematyką języka, świadomości, religii i Boga oraz zagadnieniem możliwości połączenia perspektywy fenomenologicznej i analitycznej w filozofii.

Łukasz Kołoczek – dr, adiunkt w Zakładzie Wiedzy o Kulturze na Uniwersytecie Szczecińskim. Doktoryzował się na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie na podstawie rozprawy poświęconej *Przyczynom do filozofii* Heideggera.

Aleksander Kopka – magister filozofii, magister inżynier informatyki, doktorant w Instytucie Filozofii UJ. Zajmuje się współczesną filozofią francuską, przede wszystkim fenomenologią, poststrukturalizmem, myślą Jacquesa Derridy. Interesuje się też problematyką przekładu literackiego oraz poezją amerykańską.

Jacek Brezko – dr hab., adiunkt w Studium Filozofii i Psychologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku. Zajmuje się historią

filozofii polskiej, historią idei, historiozofią, filozofią kultury i polityki. Opublikował m. in. książkę *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej*.

Krzysztof Mech – dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Religii Instytutu Religioznawstwa UJ, opublikował m.in.: *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, zajmuje się filozofią religii, filozofią Boga, współczesną hermeneutyką, problematyką wiary.

Magdalena Holy-Luczaj – absolwentka filozofii i filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, doktorantka w Zakładzie Historii Filozofii w Instytucie Filozofii UJ. Zajmuje się historią filozofii współczesnej, historią filozofii polskiej oraz antropologią filozoficzną.

Jerzy Sadowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; zajmuje się filozofią przyrody i nauki, ekofilozofią, etyką ekologiczną, estetyką przyrody i krajobrazu, filozofią patriotyzmu i filozofią kultury.

Jan Skoczyński – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się historią idei oraz polską myślą filozoficzną i społeczną wieku XIX i XX. Opublikował m.in.: *Wartość pesymizmu; Koneczny. Teoria cywilizacji; Neognoza polska*.

Wiesław Szuta – dr, kierownik Zakładu Nauk Humanistycznych i Społecznych w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu oraz wykładowca filozofii i etyki w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie, pracuje także w gliwickim Wydziale Studiów Społecznych Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Poznaniu. Zajmuje się etyką fundamentalną, etyką medyczno-pielęgniarską oraz chrześcijańską antropologią filozoficzną, synejdezjologią.