

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### NOWA MONOGRAFIA Z DZIEDZINY TRANSCENDENTALIÓW

Jan Kielbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Książka *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, jest monografią o dużej wnikliwości, ale niezbyt obszernych rozmiarów. Autor postanowił podjąć ważne zagadnienie należące do samego rdzenia refleksji metafizycznej podejmowanej w złotym okresie filozofii średniowiecznej, w stuleciu klasycznych systemów metafizycznych – w XIII wieku. Wybór tej tematyki zasługuje na najwyższe uznanie, gdyż studia nad problematyką transcendentaliów w historii filozofii są bardzo potrzebne, a zarazem dość trudne.

Do owocnych badań nad metafizyką XIII wieku potrzebny jest doskonały warsztat naukowy, świetna znajomość języka łacińskiego i tradycji filozoficznej, od jej początków w myśli starożytnej Grecji przez wielkie systemy Platona i Arystotelesa, aż do dziedzictwa komentatorów chrześcijańskich, arabskich i żydowskich. Wszystkie te elementy ukonstytuowały „filozofię pierwszą” w XIII stuleciu w jej bogatym dziedzictwie i są one bardzo dobrze znane Autorowi. Przeprowadzone badania źródłowe zostały obszernie zrelacjonowane na kartach rozprawy w postaci cytatów z krytycznych wydań pism filozoficznych. Zagadnienie transcendentaliów, należące do najbardziej spekulatywnych działów metafizyki, jest poważnym wyzwaniem dla historyka filozofii. Teksty źródłowe poświęcone tej tematyce (z XIII wieku) są rozproszone w ogromnych, łacińskojęzycznych rozprawach filozofów scholastycznych, pisane były trudnym, technicznym językiem, a historycy filozofii poświęcają im raczej niewiele miejsca. Autor zebrał te materiały i poddał je kompetentnej analizie.

Omawiana tu monografia dzieli się na wstęp, jedenaście rozdziałów (pierwszy dotyczy antycypacji badanej problematyki, czyli inspiracji dla myśli średniowiecznej XIII stulecia: od Platona do myślicieli żydowskich i arabskich), zakończenie i bibliografię. Dodatkowo są indeksy: osobowy i rzeczowy. Główny zrąb pracy historycznej Jana Kielbasy to dziesięć rozdziałów poświęconych poszczególnym myślicielom z epoki. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne ważne aspekty warsztatu naukowego historyka filozofii, zastosowanego na kartach książki. Wydawca użył w druku raczej małej czcionki, co sprawiło, że rozprawa jest dość niewielkich rozmiarów, pomimo obszernych rozważań Autora. Trzeba jednak podkreślić pewną pobieżność niektórych aspektów przeprowadzonej analizy: wstęp zajmuje tylko cztery strony (s. 7–10), zakończenie zaś – dwie strony druku (s. 139–140). Bibliografia dołączona do rozprawy

również jest dość krótka i w większej części zawiera źródła wykorzystane w badaniach. Podkreślając wysoką wartość analiz podejmowanych przez Autora w całej książce chce dodać, że we wstępie brak rozważań dotyczących stanu badań: Autor nie omawia istniejących opracowań problematyki transcendentalistów w mediewistyce polskiej i obcej. Tymczasem w tej dyscyplinie naukowej od dawna jest regułą, aby drobiazgowo przedstawiać istniejące książki i artykuły, wskazywać na ich wartości, obnażać braki i uzasadniać w ten sposób konieczność dalszych badań. Autor przytacza w swej bibliografii (s. 144–145) szereg (około 35) opracowań podejmujących problemy metafizyczne, ale nie omawia we wstępie ich wartości i znaczenia dla swoich badań. Jan Kielbasa nie cytuje ich zgoła podczas rekonstrukcji poglądów poszczególnych filozofów. Cytaty są wyłącznie źródłowe. Refleksja nad poglądami uczonych XIII wieku przeprowadzona jest wnikliwie, solidnie i źródłowo – co należy podkreślić – ale bez odniesienia do istniejących prac mediewistycznych. Wśród setek łacińskich cytatów nie pojawiają się autorzy współcześni. Okazuje się zatem, że Autor chciał podjąć własny namysł nad dorobkiem filozofów scholastycznych, być może kierowany przez różne prace znanych sobie mediewistów, ale nie wskazuje, jak jego stanowiska interpretacyjne sytuują się na tle ogromnego przeciwieństwa dorobku nauki historycznej.

Poszczególne rozdziały nie zawierają rekapitulacji przeprowadzonych na ich kartach badań. Podobnie w zakończeniu – brak tam całościowego zestawienia wszystkich zbadanych teorii, które pozwoliłoby syntetycznie, w skrócie, pokazać podobieństwa i różnice pomiędzy scholastykami wywodzącymi się z różnych tradycji i szkół. Należało zatem zebrać cechy charakterystyczne różnych modeli jedności bytowej. Dwustronnicowe zaledwie zakończenie tak poważnych badań, które zostały przeprowadzone solidnie i źródłowo (choć bez odniesień do literatury mediewistycznej), to poważny mankament warsztatowy.

Solidność Jana Kielbasy nie podlega dyskusji. Rodzi się zatem pytanie o przyczynę tej jednostronności w metodologii jego badań mediewistycznych. Wydaje mi się, że można wskazać na dwie przyczyny tego stanu rzeczy: po pierwsze może to być pragnienie filozoficznego, mądrościowego, spotkania z żywym, przemawiającym przez źródła historyczne, autorem scholastycznym, którego refleksja jest trudna, inspirująca, dojrzała, wielostronna, a zatem godna uwagi. Po drugie zaś, sądzę, że Autor monografii przygotowywał ją zbyt pośpiesznie – poświęciwszy wiele czasu na wnikliwe studia nad niuansami różnych postaci jedności ujętych w myśli różnych spekulatywnych pisarzy średniowiecznych nie pozostawił sobie już czasu na obszerny aparat cytatów i przypisów z prac różnych historyków filozofii. Należałoby tu jednak iść za wzorem takich badaczy, jak chociażby mistrz polskiej mediewistyki, Stefan Swieżawski, który np. w swym pomnikowym dziele o historii filozofii XV wieku (osiem tomów, wliczając etykę i eklezjologię) niezwykle obszernie cytuje tysiące opracowań różnych historyków, konfrontuje ich opinie, uzupełnia interpretacje, polemizuje.

Sformułowany zarzut nie podważa wysokiej wartości studium Jana Kielbasy, który wnikliwie zrekonstruował i ukazał różne wątki XIII wiecznej refleksji nad jednością w bytach i myśli, rozważając szereg zagadnień metafizyki i epistemologii średniowiecznej. Tematyka ta należy do najtrudniejszych problemów w historii filozofii. Wielość autorów i stanowisk, złożoność samej problematyki, spekulatywny charakter rozważań – wszystko to sprawia, że do adekwatnej analizy niezbędne są najwyższe kompetencje naukowe. Autor umiejętności te posiada i cały czas z nich korzysta. Jego wnikliwość filozoficzna, znajomość różnych tradycji ontologicznych, bogaty i precyzyjny

język – wszystko to zasługuje na bardzo wysoką ocenę. Problematyka transcendentaliów leży na antypodach codziennego doświadczenia zmysłowego. Badania nad pojęciami, których treść zamienna jest z pojęciem bytu jako takiego, a także poszukiwanie innych, nietranscendentalnych sensów jedności, to radykalne oddalenie się od zmysłów w świat czystej refleksji nad bytem, jednością, liczbą, partycypacją, jednostkowieniem, prawdą, a często nawet nad dobrem i pięknem. To sens prawdziwej „filozofii pierwszej” – refleksji spekulatywnej nad najgłębszą tkanką rzeczywistości. To czysta praca intelektu. Kontemplacja prawdy. Książka Jana Kielbasy jest wartościowym przewodnikiem po tych wyżynach refleksji, a dotycząc epoki bujnego rozwoju tej tematyki, zapewnia kontakt z tym, co najcenniejsze w filozofii XIII stulecia. Autor ma odwagę uzasadniać celowość swych badań, wskazując na nieprzemijające znaczenie refleksji uczonych średniowiecznych wbrew dzisiejszym, potocznym wyobrażeniom, które wywodzą się z jednostronnej, oświeceniowej filozofii dziejów, deprecjonującej to, co minione.

Przyglądając się bliżej konkretnym zagadnieniom zawartym na kartach rozprawy możemy wskazać, na jakich wątkach skoncentrowała się analiza. Monografia jest obszerną panoramą myśli europejskiej w aspekcie jedności. Autor wskazuje, że u Platona „jedność jest rozumiana jako osobna idea, ale też jako formalna właściwość każdej idei” (s. 12). Arystoteles przeniósł zainteresowania filozofii na świat realny i ukuł definicję, w myśl której „byt i jedno są w istocie tym samym, stanowią jedną naturę, choć różnią się pojęciowo” (s. 15). W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że pomiędzy stanowiskami Platona i Arystotelesa rozgrywa się cała późniejsza historia klasycznej metafizyki. Autor słusznie podejmuje też wątek jedności numerycznej (kategorialnej), gdy wskazuje, że „wielki wpływ na średniowieczne myślenie o jedności, zwłaszcza zaś na odróżnianie jedności transcendentalnej i nietranscendentalnej, miała [...] teza, że to, co jest czymś jednym, jest zasadą liczenia” (s. 16). W neoplatonizmie Jedno staje się Absolutem, zyskuje pozycję „najwyższej hipostazy czy też subsystemacji” (s. 19). W myśli Proklosa u schyłku V wieku „dobro jest zjednoczeniem, zjednoczenie – dobrocią, dobro – jednym, a jedno – pierwotnie Dobrem” (s. 23). Dla późniejszej myśli europejskiej duże znaczenie miała także refleksja Pseudo-Dionizego Areopagity, który pisał, że „jeden jest Bóg, a Jego jedność jest jednością nad jednościami, jednością nadsubstancjalną, więcej niż jednością, nie-jednością w zwykłym sensie” (s. 23). Z kolei wedle św. Augustyna „świat jako całość jest [...] porządkiem ufundowanym na jedności, a wszystkie elementy tego porządku [...] – same urzeczywistniają jedność na właściwy sobie sposób [...] jedność jest wartością” (s. 28–29). Według Boecjusza byt i jedność są zamienne (s. 30).

Właściwe badania nad dziejami *transcendentale* „jedność” rozpoczynają się od rekonstrukcji stanowiska Filipa Kanclerza, uczonego z Paryża, autora *Summa de bono*. Mając w pamięci znaczenie polemik toczonych wówczas pomiędzy zwolennikami ujęć bardziej platońskich i bardziej arystotelesowskich, Autor rozważa następnie poglądy zawarte w tekście *Summy fratris Alexandri* (dziedzictwo franciszkańskie w duchu augustyńskim). Później (rozdział IV) omawiane są poglądy św. Alberta Wielkiego, mistrza św. Tomasza, który uczynił wiele dla recepcji arystotelizmu w Europie („jedno orzeka to, co jest nierozdzielone w sobie, a zarazem oddzielone od czegoś innego”, s. 57). Nietranscendentalne znaczenie jedności dla św. Alberta to jedność jako zasada i zapoczątkowanie wielości (s. 59).

Sporo miejsca zajmuje, słusznie, metafizyka św. Tomasza z Akwinu, klasycznego mistrza scholastyki uprawianej w duchu chrześcijańskiego arystotelizmu. Zastanawia-

jące jest dla mnie natomiast ciągle odmawianie tytułu „święty”, wszystkim omawianym autorom, którzy pojawiają się na kartach recenzowanej tu książki (za wyjątkiem św. Bonawentury na s. 124). Moim zdaniem tytuł ten stał się dla nich niejako częścią imienia, wyznacznikiem rangi osiągniętej również w filozofii chrześcijańskiej i powinni im towarzyszyć podczas badań prowadzonych przez historyków filozofii.

Rozważania nad poglądami Akwinaty koncentrują się nad jego wyjątkowym wpływem na tradycję pojmowania transcendentaliów. Klasyczne znaczenie ma tutaj jego traktat *De Veritate*: analiza pojęcia bytu oraz sposobów jego pomyślenia, z których dominikański uczyony „wyprowadził inne pojęcia transcendentalne” (s. 65). Badania Jana Kielbasy są przeprowadzone fachowo i jasno, chociaż niekiedy zdarzają się zbyt techniczne fragmenty, bo np. gdy czytamy, że „każda substancja, także substancja oddzielona, jest czymś numerycznie jednym...” (s. 74), to należałoby dodać, że w języku scholastycznym *substantia separata* to anioł, byt osobowy oddzielony od materii i świata fizycznego. Kwestie te są znane mediewistom, ale niekoniecznie np. adherentom filozofii analitycznej, a oni zapewne też chętnie będą czytać rozważania nad językowymi aspektami filozofii średniowiecznej.

Ważnym i potrzebnym fragmentem rozprawy jest rozdział poświęcony Sigerowi z Brabantu (rozdział VI), z racji na znaczenie radykalnego arystotelizmu (zwanego też awerroizmem łacińskim) dla myśli scholastycznej. Siger podkreśla „konwertybilność jedności i bytu i podtrzymuje tradycyjną tezę, że znaczeniem i istotną treścią jedności jest niepodzielenie” (s. 81). Książka zawiera także rozdziały poświęcone poglądom Henryka z Gandawy („wielość jest uprzednia wobec jedności”, s. 100), Idziego Rzymianina (ciekawy wątek o najślabszym typie jedności – na mocy analogii, s. 106), a także Godfryda z Fontaines („za jednostkowienie bytu odpowiada zasadniczo ilość”, s. 116), w końcu zaś św. Bonawentury („jedność, prawda i dobro to [...] przede wszystkim [...] atrybuty Boga”, s. 123) oraz Piotra Olivi, radykalnego franciszkanina z drugiej połowy XIII wieku („jedno dodaje coś rzeczowego do bytu”, s. 134).

Ta krótka charakterystyka niektórych nurtów rozważań autorów średniowiecznych nad problematyką jedności, ukazanych w omawianej tu książce, wystarczająco ukazuje bogactwo ich myśli, głębię refleksji, dojrzałość intelektualną, wielość stanowisk, umiejętność prowadzenia błyskotliwych dyskusji na kartach naukowych dzieł. Kwestie te zostały przekonywająco zrekonstruowane przez Jana Kielbasę, który, śledząc ich rozważania, wskazuje na wszystkie niuanse pozytywnego i negatywnego rozumienia jedności, problemy jednostkowienia, orzekania, poznawania i wyrażania wiedzy w kategoriach naukowych. Dla pełniejszego obrazu warto byłoby jednak nieco szerzej zarysować biografie omawianych autorów, zwłaszcza tych mniej znanych. Dobór rozważanych autorów i ich dzieł wydaje się natomiast słuszny i uzasadniony, a prezentacja myśli XIII wieku – rzetelna. Omawianą tu książkę można polecić wszystkim spekulatywnym umysłom, pragnącym czerpać z bogatego dziedzictwa myśli średniowiecznej.

MARCIN KARAS  
(Kraków)

## WIZJA METAFIZYCZNA PIOTRA WIERZBICKIEGO

Piotr Wierzbicki, *Boski umysł. Esej o tropieniu świata*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2011.

1. Esej Piotra Wierzbickiego *Boski umysł* daje wyraz – w niezwykły, bo niezwykle piękny i mądry, sposób – niepokojom egzystencjalnym człowieka myślącego. Filozof<sup>1</sup> – ontolog, epistemolog, aksjolog, logik – nie może wobec tych niepokojów przejść obojętnie. To, co może na pewno zrobić – to je precyzyjniej wysłuchiwać.

*Nie wiemy*, czy człowiekowi myślącemu taka precyzacja – nie dająca widoków na całkowite usunięcie niepokojów – jest do czegośkolwiek potrzebna, zwłaszcza że ścisłość niekiedy zabija piękno. *Wierzmy* jednak, że precyzacja nawet nie usuwając niepokojów – zmniejsza go zazwyczaj. A jeśli tak – to naszym zawodowym obowiązkiem jest próbować jej dokonać.

Taka jest geneza poniższego tekstu.

2. Niektórych satysfakcjonuje idea „Wielkiego Wybuchu jako początku świata”.

Zauważmy, że tego rodzaju postawa wobec kosmo-genezy przypomina postawę Wielkich Religii, na których gruncie *ostateczne* pytanie o początek świata brzmi: „Kto stworzył świat?”.

Piotr Wierzbicki zadaje jednak pytanie sięgające «głębiej»: „CO BYŁO PRZEDTEM?”:

Nie ma innej możliwości: Wielki Wybuch (jeśli miał miejsce) nie historii świata był początkiem, lecz zaledwie ostatniej, dostępnej nam fazy jego dziejów; świat musiał już wcześniej istnieć (s. 10).

Podobnie odpowiedź Wielkich Religii nie uniemożliwia pytania o to, co było przed aktem kosmo-kreacji, i o to, co *było z Bogiem* zanim ona nastąpiła.

Piotr Wierzbicki dopuszcza dwie możliwości.

Zgodnie z pierwszą hipotezą – „wszystko [...] istnieje od zawsze” (s. 11).

Zgodnie z drugą – na początku „zije zewsząd nicłość” (s. 11).

Pierwszą hipotezę trzeba skorygować. Hipoteza, że wszystko istnieje od zawsze – wzięta literalnie – jest jawnie fałszywa: przecież to, co tutaj piszemy, dopiero *teraz* powstaje; *przedtem* tego nie było... Od zawsze istnieje więc nie wszystko, a – co najwyższe – *coś*. Pierwszą możliwość należy więc sformułować mniej więcej tak: historia Wszechświata nie ma początku.

Teraz widać wyraźnie, że druga hipoteza jest po prostu zaprzeczeniem pierwszej i głosi, że historia Wszechświata *ma* początek – że ma „punkt zero”, a więc „chwile,

<sup>1</sup> Nazywając tu siebie „filozofami” – stawiamy siebie w pewnej opozycji do Piotra Wierzbickiego. Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że Piotr Wierzbicki jako Autor *Boskiego umysłu* (i dodajmy *Zapisu świata*) nie jest filozofem. Gdybyśmy jednak dali „filozofa zawodowego” lub „filozofa akademickiego” – miałoby to jakiś niepożądany odcień deprecjonujący. Chodzi o to, że zasadnicza różnica między nami a Autorem *Boskiego umysłu* tkwi nie w dziedzinie przekonań – tylko w sposobie ich wyrażania. Nie wiedząc, jak tę różnicę lepiej nazwać – pozostajemy z powyższymi zastrzeżeniami przy terminie „filozof”.

w której naprawdę ona cała się zaczyna” (s. 11). Druga hipoteza należy do człowieczej „legendy” – ale «rodzi» kolejne pytanie: „Jak NIC mogło wydać z siebie COŚ?”.

Na pytanie „jak” nikt dotąd w satysfakcjonujący sposób nie odpowiedział.

3. Pierwszą osobliwością Kosmosu jest „życie”: to, że niektóre byty są „zdolne zabiegać o przetrwanie” (s. 16) „w niemal identycznych kopiach” (s. 35). Drugą – jest świadomość niektórych istot żywych, dzięki której mogą one poznawać ów Kosmos, „odzworowywać rzeczywistość” (s. 17), zadawać wobec jej składników pytanie: „Co to jest?”. Dzięki ludzkim umysłom „na wprost Wszechświata staje żywa myśl”, „Kosmos przegląda się w lustrze” (s. 17).

Faktom tym – i ich niezwykłości – nie można zaprzeczyć, a pojawienie się życia i pojawienie się świadomości to największe zagadki, jakie Wszechświat przed poznającymi umysłami stawia.

4. Ludzie „są współkreatorami bytu”. Istnienie człowieka – chociaż ma miejsce na peryferiach Kosmosu – jest „filarem” (s. 18) tego Kosmosu. Jest tak, po pierwsze, gdyż ten ostatni *bez* ludzi jest nie do pomyślenia.

Co to jednak – zapyta filozof – znaczy dokładnie, że Kosmos bez ludzi jest nie do pomyślenia? Otóż może w takim powiedzeniu chodzić tylko o to, że do tego, aby ktoś wyobraził sobie Kosmos – lub cokolwiek o nim pomyślał – niezbędne jest istnienie tego kogoś. Trudno się z tym nie zgodzić, ale z tego nie wynika, że istnienie tego kogoś jest niezbędne do istnienia Kosmosu – a tylko wtedy ów ktoś byłby „współkreatorem bytu”. To prawda analityczna: jeśli ktoś wyobraził sobie (i podobnie np.: dotknął) jakiś przedmiot, to ów przedmiot jest wyobrażony (odpowiednio: dotknięty) przez tego kogoś. Ale z tej prawdy analitycznej nie wynika, że każdy przedmiot jest wyobrażony (lub dotknięty) przez kogoś – a tym bardziej, że jest wyobrażany (lub dotykany) w każdej chwili swego istnienia. Kosmos nie jest „światem, o którym nikt nie pomyślał” *nigdy* (s. 19), skoro myśmy właśnie o nim w tej chwili pomyśleli: jest natomiast światem, o którym nikt nie pomyślał *w czasach*, gdy nikogo nie było.

Człowiek jest „filarem” Kosmosu, po drugie, gdyż coś istnieje *w sposób pełny*, tylko kiedy ktoś o istnieniu tego czegoś *wie*, kiedy *wie*, „że to fakt” (s. 20), kiedy jego „faktyczność” nie „stoi pod znakiem zapytania” (s. 21).

Na to możemy się zgodzić tylko pod warunkiem, że przez „pełne istnienie” uznamy „bycie-poznanym”. Skądinąd w zwykłym sensie „istnienia” – istnieje to, co jest rzeczywiste, czyli umiejscowione w czasoprzestrzeni; co po prostu jest kiedyś i gdzieś. I powiemy, że coś istnieje w pełni, gdy jest poznawane. Wydaje się przy tym, że nie wszystko, co rzeczywiste, jest przez kogoś poznawane – a z drugiej strony nie tylko przedmioty rzeczywiste podlegają poznaniu.

Zgodzimy się, że:

Wzniosłe podrygi naszych dusz nie są mniej warte niż burze na powierzchni Słońca i wybuchy gwiazd supernowych (s. 21).

Ale trudno nam przystać na to, że owych „burz” i „wybuchów” nie ma bez owych „podrygów”.

5. Obraz Kosmosu – w postaci mnóstwa „sygnałów idących od zmysłów” (s. 25) człowiek może ogarnąć dzięki temu, że potrafi zbudować „jego pomniejszoną repre-

zentację” (s. 25) za pomocą języka. Funkcje języka nie ograniczają się zresztą do owej reprezentacji:

[Język] potrafi przekazywać sądy, polecenia, pytania. Umie wyrażać emocje [...]. Informuje o przyczynach, celach, skutkach. [...] określa stan umysłu (s. 26).

[Dzięki językowi umysł] potrafi uogólniać, [...] wyprowadzać – bez żadnej wiedzy dodatkowej – sądy z sądów (s. 27).

Tak jest istotnie. Nie zgodzimy się natomiast z tym, że:

Sytuacja, w której umysł nie upora się z żadnym nowym faktem, z żadnym nowym problemem, zanim nie sprowadzi go do faktów i problemów już poznanych, a zatem w której aby poznać, trzeba już to jakoś wcześniej znać, zdaje się skazywać umysł na tkwienie po wieczne czasy w starych, nieużytych koleinach.

Zwróćmy uwagę, że to nie jest adekwatny opis rozszerzania wiedzy. „Wiem, że  $p$ ” – nie da się zredukować do „Wiem, że  $A$  jest  $B$ ”, do tego, że „COŚ jest CZYMS” (s. 39), a więc ostatecznie do „Wiem, że  $A$  nazywa się ‘ $B$ ’”: wiedza nie da się zredukować do wiedzy językowej. Gdyby tak było – wiedza dałaby się zamknąć w klasycznych formułach definicyjnych, na które na dodatek nakłada się wymóg dydaktyczny, aby ich *definiensy* (człony definiujące) były zrozumiałe dla adresata. Tymczasem najważniejszym składnikiem wiedzy w jej najdoskonalszej formie – tj. w postaci teorii naukowej – są prawa stwierdzające zachodzenie prawidłowości, a więc korelacji między zjawiskami. Korelacje te zaś są sprawą nie *redukcji* tego, co nieznanne, do tego, co znane – lecz procedur heurystycznych. Trzeba więc skorygować diagnozę, że:

To upiorne błędne koło wyrzuca czasem z siebie szlachetne okruszyny odkryć, przełomów, przewrotów (s. 29).

Powiedzielibyśmy raczej, że odkrycia są stymulatorami wiedzy nie dlatego, że rozrywają jakieś „upiorne błędne koło”, lecz dlatego, że *dodają* do tego, co znane, to, co było dotąd nieznanne.

#### 6. Jest coś, co wykracza poza horyzont ludzkich możliwości poznawczych:

To świat cały pojęty jako wszystko, co istnieje. To wszechbył we wszelkich jego kręgach i składnikach. To gmach utkany z migotliwych bezmózgich mikrocząstek, przybudówka życia, myśli, czucia. To twór dwuskrzydły, w którym martwym konstelacjom Kosmosu odpowiada pojedyncze ludzkie JA (s. 30).

Dlaczego?

7. Zachodzi asymetria między obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia mego JA”, a obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia wyimaginowanego zewnętrznego obserwatora” (s. 33). W tym pierwszym obrazie świata – dominują moje sprawy; w tym drugim – Wszechświat. Ów pierwszy widziany jest z naszej „naturalnej”, „potocznej” perspektywy; ów drugi – staje przed nami, gdy chcemy „urzeźczyć rzeczywistość taką, jaką mi odsłaniają mikroskopy, teleskopy, a tłumaczą zasady obrotów ciał niebieskich i poruszeń najmniejszych cząstek odkryte przez badaczy Natury” (s. 34). Między tymi dwoma punktami widzenia jest napięcie:

Każdy z dwóch punktów widokowych odsłania odmienne horyzonty. Te dwa różne obrazy [...] się [...] UZUPEŁNIAJĄ. [...] Tylko że zaprzeczają sobie w stopniu jeszcze większym [...]. Albo w istnieniu świata uczestniczy pojedyncze ludzkie JA, albo to tylko egocentryczne przywidzenie dwunogiego pyłka na przeciętnej planecie krążącej wokół takiej sobie gwiazdy w jednej ze stu miliardów galaktyk (s. 36).

Dlaczego jednak jedno ma wykluczać drugie? „Pojedyncze ludzkie JA” jest częścią Wszechświata – i nie jest jego „egocentrycznym przywidzeniem”, że jest to część „pyłek”. Przywidzeniem byłoby dopiero – powiedzielibyśmy raczej – gdyby każdy z nas uważał siebie za *obiektywny* środek owego Wszechświata. Tak jednak zazwyczaj nie czynimy i to nie tylko dlatego, że dzięki nauce mamy dostęp do perspektywy „wymyślanego obserwatora” Wszechświata. Wystarczy, że stykamy się z innymi ludzkimi JA i konfrontujemy nasze punkty widzenia z innymi. Zresztą – przekonanie, że jesteśmy centrum Kosmosu byłoby przywidzeniem, choćby dlatego, że w wypadku obiektu, który – jak Wszechświat – nie ma granic, słowo „środek” traci sens.

8. Słowo „rozumieć” jest wieloznaczne. Co innego znaczy, gdy mówimy: „Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć”, „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy”, „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – a co innego, gdy mówimy: „Nie zrozumiał dowcipu”, „Nie podoba mu się to malarstwo, bo go kompletnie nie rozumie”, „Nielatwo zrozumieć teorię względności” (s. 40).

[W tym drugim wypadku] słowo [„rozumieć”] występuje w swym znaczeniu podstawowym, specyficznym, jest niezastępowalne, chyba że przez synonimy, jak „pojmować”, „kapować” itp. W szczególności nie da się go sprowadzić do „wiedzieć” (s. 40–41).

Jako filozofowie języka – zgodzimy się z punktem wyjścia tego wywodu, ale nie możemy się zgodzić na punkt dojścia.

„Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć” – znaczy tyle, co – „Nie aprobuję tego, co zrobił”; „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy” – znaczy tyle, co – „Nie aprobuję jego ślepoty” lub tylko „Nie znam przyczyn tej ślepoty”; „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – znaczy tyle, co – „Ostrzegam was, że to nie są żarty”.

O co innego chodzi w pozostałych wypadkach. Jednakże, według nas, „rozumieć” da się sparafrazować za pomocą „wiedzieć”. Istotnie jest tak, że:

Ten, co nie rozumiał dowcipu, ZNA ten dowcip; ów, co tamtego malarstwa kompletnie nie rozumie, ZNA to malarstwo. Żadna sztuka WIEDZIEĆ, jak teoria względności brzmi (s. 41).

Ale też nie twierdzimy, że rozumienie w tych wypadkach jest tożsame z wiedzą – a jedynie, że rozumienie jest *rodzajem* wiedzy. To prawda:

Abym rozumiał, nie wystarczy, iż wiem (s. 41).

Albowiem rozumiem coś – to nie tyle, co – wiem to coś lub znam to coś. Rozumiem coś – to w tych wypadkach – wiem, co jest tego czegoś *sensem*: znam ten *sens*. „Nie rozumiał dowcipu” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego dowcipu”; „Nie rozumie tego malarstwa” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego malarstwa”; „zrozumieć teorię względności” – znaczy tyle, co „wiedzieć, jaki jest jej sens”. Warto przy tym pamiętać, że słowo „sens” w tych kontekstach samo miewa różne



sensy. Rozumie dowcip nie ten, który zna jego sens literalny – tylko ten, kto zna (rozpoznaje) jego sens „głębszy”. „Sens malarstwa” znaczyć może w pewnych wypadkach np. to, co przedstawione w danym dziele – albo to, jak to dzieło jest zbudowane. Rozumieć teorię względności – to albo znać sens formuł, w których jest ona «wyłożona», albo np. znać jej sens traktowany jako jej empiryczne konsekwencje.

Przykłady podawane przez Piotra Wierzbickiego świadczą zresztą o tym, że jego intuicje językowe są podobne. W przykładach tych przeciwdziedziną relacji rozumienia jest *budowa* złożonych całości, *sposób*, w jaki coś zachodzi („jak?”) lub *przyczyna* tego, że to coś zachodzi („jakim prawem?”, „dlaczego?”). W istocie chodzi więc o to, że Piotr Wierzbicki *postuluje* zawężenie rozumienia „rozumienia”. My nie widzimy takiej *potrzeby*. Jest to więc różnica nie merytoryczna – lecz terminologiczna.

9. Oto „domysł” (s. 103) Piotra Wierzbickiego dotyczący możliwości zrozumienia Wszechświata ujmowanego jako ogół tego, co istnieje:

W przeciwieństwie do poszczególnych obiektów i stref świata, w których rządy sprawuje moderowana przez chaos zasada „sprawstwo – skutek” i które (owe obiekty i strefy) z tej właśnie racji poddają się rozumowaniu, wyciąganiu wniosków, szukaniu przyczyn, świat, cały świat, świat pojęty jako ogół wszechhistnienia i rozumiany jako obiekt zanurzony w pustce niebytu, ignoruje tę zasadę, nie układa się w ciąg przyczyn i skutków, ani w ciąg taki nie potrafi się ułożyć i poznanie poprzez rozumowanie, wyciąganie wniosków z wniosków w żaden sposób do niego nie przystaje (s. 49–50).

Świat badany w jego poszczególnych obiektach [...] pozwala SIĘ POZNAĆ, [gdzy] tworzą go elementy i układy POWTARZALNE (s. 51).

[Tymczasem] świat [jako całość] jest jeden. Nie istnieje nic takiego, z czym dałoby się porównać świat (s. 68).

Podpisujemy się pod tą hipotezą – chociaż jesteśmy przekonani, że trzeba wyrazić ją inaczej – nie metaforycznie, lecz literalnie. Powiemy więc tak:

Zgódźmy się, że nauka poszukuje zależności przyczynowo-skutkowych między zjawiskami. Warunkiem niezbędnym znalezienia takich zależności jest powtarzalność zjawisk<sup>2</sup>. Jeśli formułujemy hipotezę o postaci „Jeżeli zajdzie zdarzenie typu *A*, to zajdzie też zdarzenie typu *B*”, to zarówno do wysunięcia tej hipotezy, jak i do jej sprawdzenia musimy mieć do dyspozycji więcej niż jedno zdarzenie każdego z typów. Otóż, jeżeli zdarzeniem typu *A* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *B*) miałby być zbiór wszystkich zdarzeń („wszechbytu”), to siłą rzeczy nic nie mogłoby być względem niego zdarzeniem typu *B* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *A*) – a typ *A* (lub odpowiednio typ *B*) byłby zbiorem jednoelementowym; nie mogłoby więc być mowy o powtarzalności. W konsekwencji nic nie może kandydować ani do roli przyczyny, ani do roli skutku „wszechbytu”.

Zauważmy jednak, że za *sens* „wszechbytu” można uważać nie – jak chce Piotr Wierzbicki – jego miejsce w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, lecz np. jego budowę. O ile więc tzw. kosmologia ma nieusuwalny charakter nie dającej się sprawdzić hipotezy historycznej – „baśni” (s. 51) – o tyle do astronomii, opisującej, jak Wszechświat

<sup>2</sup> Poza powtarzalnością – nazwijmy to tak – naturalną, za taki warunek uważa się też niekiedy powtarzalność sztuczną, tj. możliwość wywołania zdarzenia danego typu przez badacza. Pomijamy tutaj tę sprawę – jako nieistotną dla analizowanego problemu.

jest zbudowany, może stosować normalne standardy metodologiczne. W tym zakresie można się spodziewać „nowych rewelacji sprokurowanych przez mikroskopy i teleskopy” (s. 52), wprzęgnięte w służbę „tyraniu ROZUMOWANIA” (s. 83).

10. Piotr Wierzbicki zadaje sobie pytanie:

Czy nie byłoby w ludzkiej mocy [...] choćby tylko w doświadczeniu myślowym, na próbę, łypnąć wzrokiem ku nowym horyzontom, co to je Ewolucja mogłaby otworzyć przed poznaniem, fundując stosowne innowacje w naszych mózgach? (s. 6).

Otóż, jego zdaniem, zrozumienie „całego świata, świata pojętego jako całokształt bytu” (s. 65) byłoby możliwe, gdyby w ludziach wykształcił się specjalny typ intuicji, która ogarniałaby „rzeczywistość z lotu ptaka”, za pomocą „jednego potężnego wejrzania” (s. 66), w „błysku olśnienia” (s. 75), bez konieczności „zestawiania go z obiektami tej samej klasy, potem nieco innej klasy, w końcu całkiem innej klasy, lecz tak, jak on by się prezentował sam w sobie” (s. 69).

Błysk owej intuicji miałby jednak pewną wadę:

Nie przychodzą mu w sukurs słowa, pojęcia, zdania. Prawda, którą wyraża, jest prawdą nie nazwaną. A to pociąga za sobą ten skutek, że owa prawda ma charakter nieintersubiektywny: że nie sposób jej w żaden sposób PRZEKAZAĆ. Gdy się ją posiadało, ma się ją wyłącznie dla siebie (s. 75–76).

Jeśli tak, to nie mamy prawa – więcej: nie mamy możliwości – wypowiadać się na temat w ten sposób uzyskanej wiedzy. Mamy natomiast prawo – więcej: obowiązek – powiedzieć, że poznanie zyskane dzięki tej intuicji na pewno nie jest wiedzą naukową.

11. Musimy jednak oddać pole Piotrowi Wierzbickiemu na swoim terenie. Rzecz w tym, że intersubiektywność naszego codziennego, zmysłowego poznania – sama nie jest przedmiotem wiedzy intersubiektywnej. Nigdy nie uda się nam bowiem wykazać, że doznajemy tego, co doznajemy, w taki sam sposób, jak tego doznają inni. *Musi* to pozostać jedynie założeniem nauki – jej ideą regulatywną, jak powiedzieliby *starzy* filozofowie. Na tym założeniu udało się ludziom zbudować potężny gmach wiedzy naukowej – gmach ciągle rozbudowywany.

Założenie Piotra Wierzbickiego o nieintersubiektywności postulowanej intuicji (nazwijmy to tak) całości wszechbytu – jego „esencji” (s. 77) na fundament takiego gmachu się nie nadaje.

Zgoda:

Ta esencja jest pusta. [...] Ludzkie JA ogarnia w tym najkrótszym błysku cały świat – ale czyni to wzrokiem ślepeca (s. 78).

12. Piotr Wierzbicki zwraca uwagę na to, że opisaną przez niego intuicję zdolną „ogarniać naraz wszystko” – teologowie (ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) przypisują Bogu.

Istotnie: umysł człowieka, wyposażony w taką intuicję, byłby – umysłem *boskim*.

Powiemy raczej: to przemawia za tym, że umysł człowieka nigdy takiego stanu nie osiągnie. Może co najwyżej o nim marzyć.

Po co nam jednak takie marzenia? Przecież, jak pisze Piotr Wierzbicki:

Domniemane nowe moce poznawcze [...] raczej nie przemienią tej planety w wyspę szczęścia; odwrotnie; prędzej staną się zarzewiem nieznanych przedtem odmian trwogi, zgryzoty, rozpacz (s. 99).

Pozostaniemy więc może lepiej przy naszym *ludzkim* umyśle.

Przy tym umyśle – z którego tak wspaniały użytek zrobił Autor *Boskiego umysłu*. W zakończeniu tego pięknego i mądrego eseju czytamy:

Krytykom zagładania w głąb wszechbytu wypada w jednym punkcie przyznać rację: gdy piętnują mętniactwo, metafizyczno-humanistyczny bełkot, żonglowanie martwymi terminami wywleczonymi z dzieł Arystotelesa, żerowanie na pięknych słówkach, wyręczanie się sofistycznym kalamburem. Ale domysł jest czymś innym niż frazes. Frazes to oszustwo, pokrycie braku myśli polityką pustych słów. Frazes nie zmierza do prawdy, ma prawdę w pogardzie. Domysł zmierza ku prawdzie, choć czyni to w stylu beznadziejnie rozpaczliwym (s. 104).

Mamy nadzieję, że ani Autor *Boskiego umysłu*, ani Czytelnik tego eseju, nie będą mieli wątpliwości co do tego, że, jak to zadeklarowaliśmy na wstępie, próbowaliśmy tutaj – jako filozofowie – pokazać, w jaki sposób przynajmniej niektóre powody do rozpacz można usunąć – i dzięki temu zmniejszyć choć trochę samą rozpacz.

ANNA BROŻEK, JACEK JADACKI  
(Warszawa)

„MELODYJNE DZIECKO UMARŁO WE MNIE  
NIM PRZEPOŁOWIŁ MNIE TOPÓR”.  
RECENZJA KSIĄŻKI O GENECIE

Jean-Paul Sartre, *Święty Genet, aktor i męczennik*, tłum. Krzysztof Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 636.

W 1952 roku we Francji ukazała się książka Jeana-Paula Sartre'a *Święty Genet, aktor i męczennik*. Na polski przekład tej biografii czekaliśmy pięćdziesiąt osiem lat. Czy było warto?

W 2010 roku przekład biografii jednego z najbardziej szokujących artystów, otoczonych aurą skandalu i mitu, dokonany przez Krzysztofa Jarosza, pojawił się w wydawnictwie słowo/obraz terytoria. Nie kto inny, jak Jean-Paul Sartre, jeden z tych, którzy mieli okazję nie tylko poznać Geneta, ale pomóc jego literaturze stać się znaną światu, podjął się zadania sportretowania pisarza.

Sartre'a znamy jako jednego z czołowych filozofów egzystencjalizmu i powieściopisarza, który w 1964 roku nie przyjął Literackiej Nagrody Nobla. Ale polskiemu czytelnikowi nie jest on tak dobrze znany jako autor książek biograficznych, bo i nie napisał ich zbyt wielu. Poza biografią Geneta, którą trzymamy w ręce, pozostawił po sobie dzieło mniejszych rozmiarów na temat życia i elementów istotnych w twórczości Baudelaire'a.

Biografia Geneta jest o tyle różna od pozostałych, że jej autor jest postacią tak samo istotną, jak bohater biografii, a dodatkowym atutem wydaje się język, jakim została

napisana. Jest to bowiem zbiór nie tyleż samych faktów, co równie istotnych domysłów i dywagacji na temat przeszłości i przyszłości Geneta. I choć biografia z założenia powinna trzymać się wyłącznie faktów z życia obrazowanej postaci, to sposób, w jaki pisze Sartre, nie jest pozbawiony siły wyrazu, wiarygodności i rzetelności spojrzenia. Francuski egzystencjalista pokazuje na przykładzie pojedynczej postaci coś bardzo istotnego – mechanizmy, czynniki i determinanty, jakie zdają się rządzić rzeczywistością.

Genetowi groził wyrok dożywotniego więzienia i gdyby nie interwencja Jeana Cocteau i Jean-Paula Sartre'a jego twórczość pozostałaby więziennymi zapiskami złodziejzka. Tym samym nie możemy oczekiwać zbyt dużego obiektywizmu spojrzenia Sartre'a, bowiem już to, że sławny filozof i twórca ryzykuje własnym nazwiskiem, by wyciągnąć z więzienia nikomu nieznanego człowieka, wskazuje na jego emocjonalny stosunek do postaci, której biografiją mamy w ręku. I faktycznie, ta biografia taką pozostaje. Widać wyraźnie osobiste zaangażowanie w twórczość i życie Geneta, ale czy rzeczywiście w ten sposób książka na tym traci? Mimo zaangażowania filozofa, jest to doskonale studium psychologiczne i społeczne, napisane niebawale żywym językiem, które momentami czyta się niczym powieść sensacyjną.

Sartre przygląda się życiu Geneta od najmłodszych lat, które według niego zaważyły na wszystkich dalszych wyborach młodego samotnika. Nieznajomość własnych korzeni i wychowywanie się w domu dziecka, sprawiły, że artysta przeżywał swoje przeznaczenie, by tak rzec, „już z góry”. Załazek odrzucenia społecznego, z którym spotka się w przyszłości, tkwi już w odrzuceniu przez nieznaną matkę. Chwilą decydującą o życiu Geneta, którą wskazuje Sartre, jest posadzenie o kradzież przez rodzinę, u której mieszka jako chłopiec. Padają słowa, które Genet, niczym mantrę, będzie powtarzał do końca swojego życia. „Jesteś złodziejem”. Jako dziecko uwierzył w tę frazę i zaczął robić wszystko, by się nim stać. A nawet więcej, wierzy, że jego byt to uosobienie postaci złodzieja i stanie się nim jest jego zadaniem. Jest to pierwszy moment, kiedy Genet rozpoznaje w sobie obecność Innego, którego istnienie będzie odąd stawiać wyżej od swojego własnego. Mówi: zdecydowałem, że będę tym, co uczyniło ze mnie przestępstwo. W tym wczesnym okresie życia pojawia się też specyficzny rodzaj widzenia. Otaczają go ludzie i należące do nich przedmioty. Młody chłopak zaś nie posiada niczego na własność. Tym samym obok niedosytu „być”, pojawia się także niedostatek „mieć”. Sartre tytułuje ten rozdział: *Nawrócenie pierwsze: zło*. Dlaczego Genet wybiera zło? Czyniąc dobro podmiot zatracca się w bycie, traci jednostkowość, staje się przedmiotem uniwersalnym, a na to Genet nie może sobie pozwolić. Chce stać się świętym w czynieniu zła. Wierzy, że jest wybrany, że sam nadał sobie naturę. Artysta wybiera coś, co Sartre nazywa opadającym ruchem ascezy, a więc zejściem poniżej wartości, których się wyrzeka. Nie odrzuca dóbr dla przyszłej nagrody wieczności. Upadła się, wiedząc, że nie czeka go żadna nagroda doraźna ani przyszła. Idealem jest zło świadomości, a nie świadomość w złu, która liczy na nagrodę i powoduje, że czynimy coś, aby osiągnąć korzyść.

*Druga przemiana: esteta* to poszukiwanie przez Geneta piękna w świecie. Nie znajduje go z pewnością w tym, co naturalne. Piękno tkwi wyłącznie w gestach. Posiąść czyjś gest, to stać się kimś. Tylko gesty sprawiają, że potrafi zapragnąć konkretnych osób. Wymowny przykład stanowi scena opisywana w *Dzienniku złodzieja*, gdzie narrator obserwuje gest splunięcia na dłoń młodego robotnika. Mężczyzna nie jest ani piękny, ani szczególnie interesujący, ale ten gest sprawia, że w narratorsze rodzi się pragnienie posiadania. Obok gestu, dla Geneta istotny jest także język, którego zdaje się być

pozbawionym. Skazano go na milczenie, nie może nazywać rzeczy, bowiem są one dla niego niedostępne. „W kłamstwie język izoluje się, wyodrębnia, przesycą swoimi znaczeniami i staje odrębnym porządkiem zasadzki i pozoru”. Genet znajduje się w takiej właśnie pułapce, pozbawiony języka, musi zdobyć go gwałtem. Kradnie rzeczy, by odzyskać głos.

Rozdział *Przemiana trzecia: pisarz* to ostatni etap, który Sartre wyodrębnia w życiu Geneta. Esencjalna wyobraźnia pisarza powołuje do życia bohaterów jego książek. Wolność artystyczna zdaje się jednak nie znać ani dobra, ani zła, czyniąc z nich przedmioty jego sztuki. Genet chce pisać, by zainfekować ludzi „prawych” swoimi marzeniami. Przeszedł drogę od gestu, który wielbił jako esteta, do słowa, którym pragnie władać, aż po sam czyn, którym staje się pisanie. „Genet pragnie, by „nienawidzono go miłością”, by kochano go w zgrozie i aż do potępienia się wraz z nim, ale nie kocha tych, których chce uwieść: burżujów, bogatych, sprawiedliwych”. Chce być wielbiony i według Sartre’a, zdaje się to osiągać, ale pozostając na marginesie społeczeństwa. I nie jest to powodowane przeszłością złodzieja i przestępcy, czy homoseksualnymi skłonnościami, lecz gestem, który Genet tak kocha. Gestem kreacyjnym. Pragnie on bowiem pozostać wybranym wśród pospolitych i indywidualnym pośród uniwersaliów społecznych.

Osią książki są wymienione wcześniej trzy przemiany, ale Sartre przygląda się także społecznemu funkcjonowaniu Geneta, czasowi spędzonemu w więzieniu, próbuje analizować twórczość artysty, nie wyłączając jego prób lirycznych, których przykłady pojawiają się w biografii. Sartre wyraźnie odczytuje bohaterów powieści i postaci dramatów pisarza przez obraz życia samego Geneta, co, choć jest spojrzeniem jednostronnym i być może zawężonym, jawi się niezwykle ciekawie. Nie ma drugiej takiej pozycji na polskim rynku literackim. Geneta do momentu wydania książki Sartre’a znaliśmy przede wszystkim jako dramaturga. Teraz francuski filozof wyłożył nam rodzaj estetyki, którą Genet wyznawał i stosował tak w literaturze, jak i w życiu.

Biografię tę należy czytać z dużą ostrożnością, bo choć bez wątplenia Sartre jest jednym z tych, którzy z Genetem spotkali się osobiście, to wiele z fragmentów książki wydaje się być raczej dalekosiężnymi projektami, budującymi jego mit, niż faktami z życia pisarza. Jednak z perspektywy lat możemy powiedzieć, że mit artysty udało się pielęgnować i ocalić bez uszczerbku dla jego postaci i twórczości, bowiem Jean Genet wciąż pozostaje jednym z najbardziej kontrowersyjnych pisarzy, a jego powieści i dramaty pozostają niewyczerpanym źródłem inspiracji dla współczesnych. Nie dziwi też, że w końcu doczekaliśmy się przekładu dzieła, bowiem współczesna estetyka, literatura, czy szerzej – kultura poszukuje tego, co znajdowało się dotychczas na obrzeżach poznania i zainteresowania. Interesują nas wszelkie przekroczenia, transgresje, obecność Innego i jego odróżnianie się. Genet wpisuje się w ten nurt wręcz idealnie. Jako homoseksualista przekracza granicę związaną z somatyką, a jako przestępca granicę tego, co kulturowo i społecznie dozwolone.

Książka Sartre’a to interesujące studium drogi na szczyt, jaką pokonał człowiek rozpoczynający swoje życie od słów „jestem złodziejem”, a kończący je jako uznany pisarz i dramaturg. A co sam autor biografii Geneta mówi o jego dziele? *Genet chce pisać dobre książki, używając do tego złych uczuć*. Czy to mu się udało?

SYLWIA GÓRA  
(Kraków)

## FABRIZIO FERRAZZI (1950–2011) Wspomnienie pośmiertne

W dniu 6 grudnia 2011 roku, po długiej i ciężkiej chorobie zmarł w swoim rodzinnym mieście La Spezia (Liguria) we Włoszech wielki przyjaciel Polski, znawca i badacz polskiej myśli filozoficznej i literatury dr Fabrizio Ferrazzi.

Urodził się 20 czerwca 1950 roku, w znanej i zamożnej rodzinie bankierów oraz majątnych właścicieli ziemskich. W roku 1982 ukończył studia historyczne i filozoficzne na uniwersytecie w Pizie (Toskania), przestawiając dysertację doktorską pod tytułem: *Mesjanizm polski jako typowa forma romantycznej myśli narodowej*, której fragmenty zostały opublikowane w prestiżowym czasopiśmie filozoficznym „Il Centauro” (nr 7, styczeń–kwiecień 1983). Przed ukończeniem studiów – w latach 1980–1981 Ferrazzi był stypendystą Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie natychmiast stał się postacią znaną i lubianą. Po studiach przez lata pracował jako nauczyciel filozofii w liceum, w La Spezia, zarządzając jednocześnie sporym majątkiem rodzinnym, który znajdował się w południowych Włoszech, w prowincji Lecce (Apulia). Żywo angażował się też w obywatelskie ruchy protestu (np. w roku 2001 ostro protestował przeciwko szczytowi G-8, we włoskim mieście Genua, w trakcie którego doszło do gwałtownych zamieszek).

Podczas częstych pobytów w Krakowie ujmował wszystkim swym żywym intelektem, pasją badawczą i chęcią zrozumienia trudnych problemów historii i myśli polskiej. Te cechy charakteru zjednały mu rychło wierne grono interlokutorów i przyjaciół. Do Polski przyjeżdżał wiele razy, by stąd organizować swe podróże na Litwę. W latach 1984–1985 pracował na naszym uniwersytecie jako lektor języka włoskiego. Liczne pobyty Polsce pozwoliły mu nawiązać ściśle kontakty z czołowymi przedstawicielami krakowskiej nauki i literatury, Bronisławem Łagowskim, Janem Prokopem i in. Znał osobiście Jana Józefa Szczepańskiego, którego głośna książka *Przed nieznanym trybunałem* zainspirowała go do napisania tekstu pt. *Hold dla J. J. Szczepańskiego*.

Wielokrotnie przebywał w Polsce po przełomie ustrojowym; podczas pobytu w Krakowie, w listopadzie 1993 roku wziął udział w ogólnopolskiej konferencji *Filozofia polska wobec przemian historycznych XX wieku*, przedstawiając referat pt. *Polska historiozofia ze stuletniej perspektywy*. Tekst tego wystąpienia znalazł się następnie w publikacji książkowej pt. *Kolakowski i inni* (Kraków 1995, pod moją redakcją). Pasją dr. Ferrazziego była polska literatura i myśl filozoficzna epoki romantyzmu, a szczególnie trzej nasi wieszczowie: Mickiewicz, Słowacki i Krasiński. Badania nad nimi pozwoliły mu swobodnie się poruszać po innych epokach polskiej myśli i literatury – np. modernizmu i Młodej Polski. Tłumaczył na język włoski współczesnych poetów: Miłosza i Herberta.

Do końca życia nurtowały go fundamentalne kwestie filozoficzne, związane z Tomaszem z Akwinu i św. Augustynem („*ego sum qui sum / qui est*”, *percorsi diversi di agostino e tommaso attraverso la „metafisica dell’esodo”*, „metafizyka wyjścia Izraela z Egiptu”). Tuż przed śmiercią ukończył książkę poświęconą związkowi myśli Jana Pawła II z polską filozofią mesjaniczną. Jej oryginalny tytuł włoski to: *Pensare la storia, Dio, l’apocalisse alla luce del destino di un popolo. Le paradossali suggestioni del messianesimo romantico polacco*. Przed paru miesiącami ta obszerna praca została wręczona jednemu z naszych dostojników kościelnych, przebywających wówczas we

Włoszech. Jego krakowscy przyjaciele natychmiast zainicjowali przekład tej książki na język polski. Gotowe tłumaczenie pierwszego rozdziału pod tytułem: „*Ten papież Polak, papież Słowianin*”. *Polsko-romantyczna spuścizna Karola Wojtyły*, postanowiliśmy opublikować w czasopiśmie „*Vita Consecrata*”; w trakcie prac redakcyjnych doszła do nas wiadomość, że jego Autor nie żyje...

Z Fabrizio Ferrazzim miałem zaszczyt się przyjaźnić. Nie była to przyjaźń uciążliwa ani nadmiernie absorbująca, ale głęboka i trwała. Wiele razy był gościem w naszym domu i z godną podziwu (jak na Włocha) cierpliwością dawał się wciągać w „nocne Polaków rozmowy”. Z tych bliskich spotkań zapamiętałem szczególnie jedno, kiedy udało mi się go namówić do odwiedzenia bliskiego mi miasta Sanok. Był luty, ostra zima początku lat osiemdziesiątych. Znaleźliśmy się na – nie zniszczonym jeszcze wtedy przez rewitalizację (!) – sanockim rynku i zatrzymali przed frontem ratusza, gdzie jest umieszczony herb miasta. Fabrizio zaniemówił z wrazenia, kiedy spostrzegł, że jedno z trzech pól tego znaku herbowego wypełnia herb rodu Sforzów – małe dziecko polykane przez węża (dziś jest to znak marki samochodu alfa romeo!). Potem przeszliśmy do niedodległego zamku królowej Bony (jego dostojnej bryły nie szpeciła jeszcze wtedy pseudohistoryczka przybudówka) i z zamkowej galerii patrzyliśmy na leniwie płynącą rzekę San. Początkowo nie bardzo wiedział, dlaczego mamy podziwiać krajobraz. Wtedy zwróciłem mu uwagę, że na mocy paktu Ribbentrop–Mołotow w 1939 roku San stał się rzeką graniczną między Europą i Azją. Była to dla niego prawdziwa lekcja historii; wtedy rzeczywiście uświadomił sobie, gdzie zaczyna się (i gdzie kończy Europa). Wielokrotnie nawiązywał potem do tego momentu, uruchamiając – niemodne dzisiaj – dawno zapomniane kategorie historiozoficzne.

Śmierć Fabrizio Ferrazziego to bolesna strata dla tych wszystkich, którzy znają wartość polskiej kultury, literatury, a nade wszystko filozoficznej myśli polskiej. Ta ostatnia dziedzina straciła wiernego orędownika za granicą, kompetentnego badacza i prawdziwego ambasadora.

JAN SKOCZYŃSKI  
(Kraków)

Kraków, luty 2012

## I MIĘDZYKRAJOWA KONFERENCJA Z CYKLU *W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA*: „SPÓR O OSOBĘ LUDZKĄ WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII”

W dniach 12 i 13 kwietnia 2011 roku odbyła się w auli WSFP IGNATIANUM w Krakowie konferencja pt. „Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”. Zdecydowana większość wykładowców reprezentowała bądź przyznawała się do klasycznej (tomistycznej) tradycji filozoficznej.

Prof. Berthold Wald z Niemiec w wystąpieniu zatytułowanym *Beeing human is being a person. Christian background and philosophical foundation* postawił tezę, iż każdy człowiek jest zarazem osobą. Chociaż niektórzy próbują to twierdzenie podważać lub wprost negować oddzielając te dwa zagadnienia od siebie, nie jest to – zdaniem Walda – słuszne. Gość z Niemiec przedstawił trzy stanowiska: Locke’a, u którego człowiek i osoba to są różne byty, P. Singera, który podobnie jak Locke oddziela je i twier-

dzi, iż osoba realizuje się w relacjach, oraz Tomasza z Akwinu, dla którego człowiek i osoba to jeden byt. Tomasz opiera się na klasycznej definicji osoby podanej przez Boecjusza i ją rozwija. Osoba jest *per se*, realizuje się w swej wolności i to stanowi podstawę jej godności. Osoba rozwija przede wszystkim relacje do drugiej osoby. W dyskusji po odczycie wspomniano o relacji osób w Trójcy św. i podniesiono, że osoba nie jest tu substancją, lecz relacją. Na pytanie o problem opóźnionej animacji u Tomasza, prof. Wald odpowiedział, iż Akwinata nie dysponował taką wiedzą, jak my obecnie (był to przecież XIII wiek, a więc blisko 800 lat temu). Tomasz był „więźniem” ówczesnych czasów i mniemał, że ożywienie następuje później. W świetle dzisiejszych faktów, Tomasz przyjąłby na pewno stanowisko równoczesnej animacji.

Ks. bp prof. Ignacy Dec w wystąpieniu zatytułowanym *Typologia personalizmów* przedstawił genezę tytułowego terminu i dokonał następującego podziału personalizmu:

- Personalizmy o profilu egzystencjalistycznym, w których akcent położony jest na podmiot (S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, V. Frankl).
- Personalizmy o profilu fenomenologicznym, w których akcent kładzie się na wartości (M. Scheler, D. von Hildebrand, R. Ingarden, J. Tischner).
- Personalizmy o charakterze moralno-społecznym, gdzie podkreśla się działanie (E. Mounier, M. Blondel).
- Personalizm tomistyczny (najbardziej charakterystyczny kierunek dla całego personalizmu). Tutaj kładzie się nacisk na substancję, która się wyraża i spełnia w rozumnych aktach. Można go podzielić na: metafizyczny M. A. Krapca, fenomenologiczny K. Wojtyły (osoba jako: „działam” i „poznaję”; pierwotne doświadczenie wolności: „mogę, nie muszę”) i o charakterze społecznym (J. Maritain).
- Personalizmy o profilu przyrodniczym, w których personalizacja następuje w procesie ewolucji (typowy przedstawiciel to P. T. de Chardin).

W dyskusji wskazano na relacje konieczne, np. ojcostwa, synostwa, w których relacja konstytuuje byt (ojca, syna) oraz niekonieczne, np. bycie studentem, opiekunem itd., tutaj pierwotny jest byt, który wchodzi w relacje.

W duchu filozofii klasycznej odbyła się też dyskusja panelowa pt. *Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury* z udziałem ks. dr Jurija Załoski z Białorusi, dr Petera Fotty OP ze Słowacji i dr Moniki Kowalczyk z WSFP. Każda z wymienionych osób wygłosiła niejako krótkie *expose*, po czym usiłowano wzajemnie zadawać sobie pytania. W istocie rzeczy punkty widzenia dyskutantów niewiele różniły się między sobą. M. Kowalczyk mówiła o Annie Teresie Tymienieckiej i jej koncepcji filozofii. Otóż, Tymieniecka wyróżniła trzy etapy rozwoju fenomenologii: pierwszy związany z Husserlem, drugi z Ingardenem i trzeci związany z jej osobą. Twórczyni pohusserlowskiej i poingardenowskiej odmiany fenomenologii twierdzi – wedle Kowalczyk – że jedynym bytem jest życie. W dyskusji to stwierdzenie spowodowało krótki wywód: skoro tak, to ławki i stoły, ściany, gwiazdy itd. nie są życiem, a zatem nie są bytami. A więc czym? Logiczną konsekwencją jest odpowiedź: są niebytem, ale to klóci się z potocznym doświadczeniem. W odpowiedzi M. Kowalczyk próbowała łagodzić ową tezę mówiąc, iż Tymieniecka stwierdza, że jedynym prawdziwym bytem jest życie. Ale to nie zmienia zbytnio sytuacji, gdyż w tym świetle okazuje się, iż wymienione uprzednio przedmioty nie są prawdziwymi bytami. Co też, że oznacza wyrażenie „nieprawdziwy byt” nie zostało już wyjaśnione.



Zapowiadający się ciekawie odczyt *Osoba a osobowość* prof. Piotra Lenartowicza SJ nie został wygłoszony, w zamian prof. K. Duraj-Nowakowa zaprezentowała temat dotyczący personalizmu w wychowaniu. Jako pedagog podkreśliła bardzo ważką rolę właściwego rozumienia osoby w wychowaniu. Jej rozważania związane były z klasyczną koncepcją osoby i podkreśleniem różnicy między nauczycielami a pedagogami, których w gruncie rzeczy jest niewielu.

Jedynym referatem – w pierwszym dniu konferencji – wybiegającym zdecydowanie poza klasyczne podejście do problematyki osoby było wystąpienie dra hab. Krzysztofa Pawłowskiego pt. *Prawda jako Osoba. Wyzwania w kontekście filozofii indyjskiej*. Autor przedstawił oryginalną, wschodnią koncepcję, która w jakimś stopniu może być odpowiedzią na współczesne zachodnie kierunki naturalistyczne w pojmowaniu osoby. Prawda o osobie jest prosta. Fałsz jest skomplikowany, częściowy, niedoprecyzowany, zawoalowany. Prawda jest w osobie, jest miłością, sensem życia, bogactwem duchowym, radością, nie czyni spustoszenia i nie okalecza jak fałsz. W myśli wschodniej jest ścisła zależność między teorią a praktyką. I nie może tu być zakłamania. Życie ludzkie musi być zgodne z myślą, a więc prawdziwe.

Na zakończenie pierwszego dnia konferencji wygłoszono dwa odczyty: mgr Krzysztof Duda przedłożył referat pt. *Problematyka osoby w filozofii M. Biedajewa*, a dr Piotr Duchliński – *Wieloaspektowość podejścia badawczego do problematyki osoby*.

Drugi dzień konferencji rozpoczął wykładem zatytułowanym *Metafizyka osoby: Tomasz, Krąpiec, Wojtyła* prof. Andrzej Maryniarczyk SDB. Na początku podkreślił, że pojęcie osoby u prezentowanych autorów nie jest konfesyjne (religijne), co jest bardzo istotne i metafizyka osoby u nich jest nabudowana na substancję (podmiot); koncepcja osoby wypracowana w starożytności jest uniwersalna (nie religijna ani przyrodnicza). Dalej przedstawił cztery paradygmaty: trynitarno-chryzologiczny – w Trójcy św. osoba to relacja, a nie substancja; angelologiczny – aniołowie są czystymi inteligencjami (jaźniami); aksjologiczno-etyczny – osoba jest związana ze sferą powinności (jako nosiciel powinności), człowiek nie tyle jest osobą, co się nią staje urzeczywistniając wartości; metafizyczny – substancja jako podmiot, czyli byt w sobie, jest on jednostkowy i rozumny. Osoba jest zawsze substancją pierwszą (tym konkretnym „Janem”), pojęcie osoby jest analogiczne. Nie każdy byt jest substancją (np. krzesło nie jest), a byt w ścisłym znaczeniu jest organiczny (przeto tu człowiek). Osoba odsłania się u Tomasza w strukturze i celu (dusza i ciało, dążenie do doskonałości), u Krąpca w transcendencji (człowiek żyje w świecie przyrody, ale ją przekracza), u Wojtyły od strony autonomii wolnego działania (czynu), cechą podmiotu (osoby) jest właśnie działanie (czyn). Następnie prelegent przybliżył koncepcje duszy u trzech filozofów. U Platona dusza jest odrębną substancją, duszą duchową, która jedynie przemieszcza się (metempsychoza); u Arystotelesa jest zasadą życia (formą), która udziela istnienia; u Tomasza zaś dusza jest zasadą istnienia, która ma istnienie (jak u Platona) i udziela istnienia (jak u Arystotelesa). A zatem jest to nowa koncepcja. W filozofii Akwinaty człowiek jest jednością, to on poznaje, doświadcza, a nie tylko dusza; jako *compositum* (złożenie z duszy i ciała) człowiek istnieje zawsze z ciałem, śmierć to *transformatio*, czyli zmiana (przekształcenie) ciała. Trzy dogmaty w chrześcijaństwie podkreślają niezwykle mocno rolę ciała i niejako je „zabezpieczają”: zmartwychwstanie, wniebowzięcie Maryi i wniebowstąpienie Chrystusa. W dyskusji związanej z wygłoszonym referatem pojawiła się znowu kwestia opóźnionej animacji u Tomasza

A. Maryniarczyk stwierdził, iż nie da się utrzymać tezy o niej w świetle wszystkich pism i całości Tomaszowej filozofii. Doszukiwanie się jej u Akwinaty jest jednostronnym i nieprawdziwym obrazem jego nauki. Oczywiście, rozmaicie można Tomasza interpretować w zależności od kontekstu i aspektu, jaki miał na względzie w polemice z dyskutantami, ale nie da się mu przypisać opóźnionej, lecz równoczesnej. Opóźnioną animację przypisuje się mu za Arystotelesem, który uważał, że *anima intelektualiva* „przychodzi” później (już do materii), bo takie poczynił obserwacje. Na marginesie tej problematyki warto wspomnieć o „cudzie” istnienia: każdy akt zapłodnienia jest swoisty i niepowtarzalny. A. Maryniarczyk zwrócił na koniec uwagę na różnicę między naiwnym a potocznym obrazem świata.

Całkowicie odmienny w treści (i formie) był następny odczyt wygłoszony przez prof. Józefa Bremę SJ pt. *Współczesne naturalistyczne koncepcje osoby*. Autor przedstawił poglądy czterech wybranych filozofów, których łączy sprzeciw wobec tradycyjnego ujęcia. Szeroko zakrojone badania nad ludzkim mózgiem prowokują do postawienia na nowo pytania o tożsamość osobową. Rozległa dziedzina nauk kognitywistycznych, dynamicznie rozwijająca się na Zachodzie, zmusza do przemyślenia od początku wielu kwestii. Uporządkowany, substancjalny model osoby z klasycznej filozofii zostaje tu zdecydowanie odrzucony. Szczególnie ostro jawią się problemy z klasycznym ujęciem osoby przy przeprowadzaniu rozmaitych eksperymentów myślowych. Coś takiego jak substancjalna jaźń nie istnieje – nie doświadczamy jej w introspekcji, jak twierdził Hume, a zatem alternatywą jest ujęcie jaźni jako wiązki spostrzeżeń. Nie ma miejsca w tych naturalistycznych teoriach na niematerialną duszę. Liczy się tylko mózg i do niego sprowadzone zdarzenia, wrażenia itd. Naturaliści mówią o potocznym obrazie świata jako teorii; termin „osoba” może być – według nich – sensownie używany jedynie w potocznym obrazie świata, a nie do wielu przypadków opisywanych przez nich. To opowiadania tworzą osobę. Do szerokiej grupy Teorii Wiązkowej zalicza się koncepcje zbudowane przez D. Hume’a, G. Ryle’a, D. Dennetta i wielu współczesnych neurofizjologów. Derek Parfit – wyznawca Wiązkowej Teorii Osoby – twierdzi np., że jedność osoby nie jest jednością faktyczną, lecz nominalną (werbalną). Dopatruje się on Teorii Wiązkowej już w naukach Buddy. Odwołuje się do koncepcji osoby w czasie  $t_1$  do  $t_2$  i stwierdza, iż nie potrafimy wyjaśnić jedności świadomości w powyższych odstępach czasu. Zamiast tego rodzaju jedności należy przyjąć istnienie serii stanów mentalnych: zdarzeń, wrażeń itp. Próba dyskusji między A. Maryniarczykiem a J. Bremerem była niezbyt udana. Ten ostatni twierdził, iż należy otworzyć się i podjąć dyskusję ze współczesnymi teoriami naturalistycznymi, natomiast A. Maryniarczyk stwierdził, że klasyczna filozofia ma swoją metodę, jest spójnym systemem, który nie musi ulegać nowościom. Różne koncepcje mogą rozwijać się równolegle obok siebie.

Prof. Tadeusz Biesaga SDB wygłosił odczyt pt. *Osoba a normy etyczne*. Stwierdził, iż godność wypływa z natury osoby i jest wartością wartości. Skupił się na wyszczególnieniu źródeł ludzkiej godności. Wyróżnił cztery jej rodzaje: godność ontyczna – wynika z natury bytu ludzkiego, jest fundamentalna i dana wraz z naszym zaistnieniem; świadomościowa – wypływa z podmiotowej świadomości (osoba jako żywe źródło faktów); moralna – nabyta przez działanie, a nie myślenie; jako dar – otrzymana jako dar od ludzi i Boga (dar akceptacji, miłości, specyficzne uzdolnienia itp.). Warto podkreślić, że godność ontyczna przysługuje niezależnie od wszelkich innych właściwości (np. świadomości). Pozostałe wystąpienia osadzone były ściśle w tradycji tomistycznej.

Z kolei tytuł wystąpienia dr hab. Piotra Mazura brzmiał *Spór o substancjalną koncepcję osoby*. Autor przeprowadził swoje rozważania w kontekście historycznym. Dokonał przeglądu stanowisk filozoficznych związanych ze sporami wokół substancjalnej koncepcji osoby na przestrzeni dziejów. Odniósł się m.in. do Locke'a, Hume'a, Kartezjusza, Schelera, Tischnera, Krapca. Prelegent uzasadniał klasyczną koncepcję osoby jako substancji, indywidualnej i rozumnej, i zaznaczył, iż substancjalności osoby nie da się pominąć we współczesnych sporach.

Następne odczyty to: dra Pawła Skrzydlewskiego – *Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka*; dr Jarosława Paszyńskiego SJ – *Osobowy charakter religii*; a prof. Romana Darowskiego SJ – *Osoba-Absolut?* W tym ostatnim wystąpieniu ukazano, że człowiek ma nieograniczone możliwości poznawcze i wolitywne, jest otwarty, przez co zbliża się do Absolutu. K. Wojtyła ujął to w formułę „Mogę, nie muszę, chcę...”. W dyskusji podniesiono, że należy odróżnić, mówiąc o tych sprawach, dwa znaczenia terminu „człowiek”: gatunkowe – jako gatunek *Homo sapiens* oraz indywidualne (poszczególni ludzie). Jako gatunek człowiek ma ogromne możliwości poznawcze i widać to na przestrzeni dziejów jak wielki postęp ma miejsce w nauce. Poznajemy makrokosmos i mikrokosmos (w tym genom), jesteśmy u zarania poznania mózgu. Poszczególni ludzie też mają wielkie możliwości. Ale absolutne ma tylko Bóg, a człowiek zarówno w pierwszym, jak i w drugim znaczeniu ma, chyba, ograniczone, chociaż bardzo duże. Bo nawet jakbym bardzo chciał, to nie jestem w stanie np. zburzyć tej oto ściany w tym momencie. Ripostowano, że człowiek przekracza siebie i ma nieograniczony potencjał.

W dyskusji T. Biesaga mówił również o niebezpieczeństwach związanych z manipulacjami genetycznymi. Zrodzą się wkrótce problemy związane z tożsamością, skoro mogą być dwie matki. W poważniejszych przypadkach – zaznaczymy – mogą być nawet potrzebne trzy matki: jedna, która ma komórki jajowe nieaktywne daje jądro komórkowe, druga daje cytoplazmę, by rewitalizować jajo i trzecia daje miejsce, w które wszczepia się rewitalizowane jajo. Tu dopiero mogą powstać problemy z tożsamością, może nie tyle osobową, co biologiczną i być może etniczną.

Zaletami konferencji było spore audytorium, nierzadko żywa dyskusja z głosami z sali i dyscyplina czasowa wystąpień i przerw. Z drugiej zaś strony, do minusów zaliczyć można zbyt małą różnorodność prelegentów i nieudaną formułę dyskusji panelowej. Koncepcja wzajemnych pytań nie sprawdziła się tutaj. Próba dyskusji między wykładowcami też nie była zbyt udana.

Warto organizować konferencje, na których nawiązuje się do klasycznej definicji osoby sformułowanej 1500 lat temu przez Boecjusza: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Mimo wielu ataków z różnorodnych stron na klasyczne ujęcie osoby, definicja ta wydaje się wciąż aktualna. Pojęcie substancji oznacza, iż mamy do czynienia z bytem wewnątrznie zwartym, jednym, samoistnym; „indywidualna” podkreśla, że jest to substancja pierwsza, czyli konkretny, jednostkowy byt, a „naturala” wskazuje na dynamikę, autonomiczność działań osoby. I takie jest nasze codzienne doświadczenie osób.

JERZY SADOWSKI  
(Kraków)

## CZŁOWIEK W MYŚLI EDYTY STEIN

Tomasz Trębacz, *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2010, ss. 119.

Ks. dr Tomasz Trębacz jest autorem publikacji z dziedziny antropologii filozoficznej<sup>1</sup> oraz teologicznej<sup>2</sup>, w której przybliży filozofię i teologię człowieka według koncepcji kobiety filozof, Edyty Stein, późniejszej Świętej. W tle pojawia się również antropologia Karola Wojtyły – Jana Pawła II, nauczanie płynące z Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz fragmenty Biblii. Autor ma przygotowanie dogmatyczne jako teolog, ale także dobrze sobie radzi na terenie filozofii człowieka. Przybliżył byt ludzki, jego fenomenologiczną koncepcję osoby, przyjętą i rozwiniętą przez uczennicę mistrza Husserla, znanego twórcy fenomenologii. Ową antropologię głównie teologiczną św. Edyty Stein – Teresy Benedykty od Krzyża – przedstawił w trzech rozdziałach skromnej pozycji, którą prezentujemy w ramach niniejszej recenzji.

Pierwszy rozdział jest adresowany głównie do filozofów, drugi i trzeci raczej zostały przygotowane pod rozważania natury teologicznej, a więc dla teologów. Tematem przewodnim książki jest człowiek, jego duchowość, wnętrze, psychika, cielesność, ale przede wszystkim jego wymiar nadprzyrodzony z otwarciem na łaskę Bożą. Autora interesuje również realizacja człowieczeństwa w świetle powołania, a także realizacja człowieka w świetle łaski oraz celów do wypełnienia (aspekt ludzkiej celowości, teologiczny wymiar egzystencji), przyjęcia odpowiednich ról w społeczeństwie (wymiar dialogiczny i społeczny).

Głębia duszy ludzkiej, jej analiza dokonana przez Edytę Stein, została uchwycona szczególnie w pierwszym rozdziale omawianej pozycji, który jest najobszerniejszym. W nim autor przedstawił m.in. następujące kwestie: (1.) ciało ludzkie jako wyraz wnętrza, (2.) rozumienie duszy ludzkiej, (3.) różnicę pomiędzy duchem a duszą ludzką w ujęciu interesującej go filozofki i mistyczki Edyty Stein.

W tym kontekście Tomasz Trębacz w swojej książce stwierdza:

Stein mówi, że istnienie ludzkie jest istnieniem cielesno-psychiczno-duchowym. Człowiek, będąc ze swej istoty duchem, dzięki swemu życiu duchowemu wychodzi z siebie i wkracza w otwierający się przed nim świat, choć siebie jednocześnie nie opuszcza<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Przytoczmy parę słów rozjaśniających pojęcie „*antropologia filozoficzna*”, to część refleksji filozoficznej w odróżnieniu od antropologii przyrodniczej - badającej człowieka od strony czysto biologicznej i ewentualnie analizującej zoologiczną osobliwość gatunku *homo sapiens* – podejmuje dociekania dotyczące istoty lub natury człowieka, jego powołania, sensu jego istnienia i działania, stosunku do wytworów własnych działań. Zob. więcej w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 49–51, również *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. 2, red. naukowa J. Woleński. Tam też czytamy na s. 24: „Antropologia filozoficzna. Inna nazwa filozofii człowieka. [...] Zadaniem antropologii filozoficznej jest analiza bytu ludzkiego i jego kondycji”.

<sup>2</sup> Antropologia teologiczna to nauka o stworzeniu człowieka oraz o jego istocie rozpatrywanej w świetle Objawienia, czyli korzystająca przede wszystkim ze źródeł poznania nadprzyrodzonego. Szersze omówienie antropologii podaje m.in. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, s. 49–51.

<sup>3</sup> *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein*, s. 11.

Nieco dalej ks. Trębacz stwierdza, iż w swoich antropologicznych rozważaniach Edyta Stein podkreślała, że przedmiot materialny bez duszy jest tylko ciałem fizycznym, nie zaś ciałem żywym (ludzkim ciałem). Z kolei, gdy istota duchowa nie ma duszy, nie jest duszą ludzką, jest czystym duchem, np. aniołem. Gdzie jest żywe ciało, tam też jest dusza. Autor omawianej pozycji – *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein* – między innymi uważa, iż według interesującej go mistyczki i filozofki dusza oznacza zasadę w człowieku, a znajduje swe zastosowanie tam, gdzie jest „wnętrze”. Jej życie duchowe związane jest z ciałem, nie wykracza poza życie cielesne, jako dająca się określić dziedziną o samoistnym znaczeniu, ponieważ dusza jest „przestrzenią” umieszczoną w środku całości złożonej z ciała, duszy i ducha<sup>4</sup>. Wobec tego, według Tomasza Trębacza, uczennica Husserla pojmowała duszę w swojej koncepcji jako „przestrzeń” umieszczoną w środku całości złożonej z ciała, duszy i ducha. Filozof Edyta Stein w sposób jasny i zrozumiały określiła też podział, tj. odniesienie duszy do ducha – w tym aspekcie w swojej książce stwierdza Tomasz Trębacz:

[...] między duszą a duchem. Zaznacza jednak [E. Stein – W. Sz.], że podział ten nie dotyczy samej duszy – bo dusza jest duchowa – ale procesu, który w niej zachodzi. Stein mówi, że dusza jako forma ciała zajmuje pośrednie stanowisko pomiędzy duchem i materią, właściwe dla formy rzeczy materialnych. Jako duch, dusza ma swój byt „w sobie” i w osobistej wolności jest zdolna wznieść się ponad siebie i przyjąć w siebie życie wyższe. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby w człowieku istniał duch obok duszy. To jednak dusza duchowa rozwija w wieloraki sposób swe istnienie. Podziału na ciało – duszę – ducha nie należy też brać w sensie podziału na ducha (*mens*) i zmysłowość, czyli na wyższą i na niższą „część” duszy, ani – biorąc pod uwagę samą wyższą „część” – na ducha w znaczeniu władzy poznawczej (rozum, łac. *intellectus*) i na wolę. Dusza jest duchem (łac. *spiritus*) według swej najbardziej wewnętrznej istoty, będącej podstawą wszystkich jej sił<sup>5</sup>.

Powyższe dwa przytoczone cytaty niech staną się „zwiastunami” tematycznymi, z którymi spotka się czytelnik w tej publikacji. Trzeba zaznaczyć, że tylko skoncentrowaliśmy się na pierwszym zasadniczym rozdziale. Dwa pozostałe, jak było już zasygnalizowane, obejmują głównie akcenty teologiczne (antropologię teologiczną) w ujęciu współpatronki Europy św. Teresy Benedykty od Krzyża, czyli Edyty Stein.

Książka kończy się sporym aneksem, na który składają się trzy teksty:

- list *Motu Proprio*, ogłaszający św. Brygidę Szwedkę, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronami Europy,
- homilia Jana Pawła II wygłoszona 11 października 1998 roku podczas uroczystości kanonizacji Edyty Stein „*W drodze na górę Karmel*”,
- *Życiorys Edyty Stein*.

Całość kończy bibliografia, na którą składają się ponad trzydzieści pozycji uporządkowanych w dwóch grupach: literatura podstawowa oraz pomocnicza. Przy wznowieniach tej książki przydałby się indeks rzeczowy oraz indeks osób, krótkie streszczenie w języku obcym, np. niemieckim z tej racji, że Edyta Stein była filozofem krajów niemieckojęzycznych.

<sup>4</sup> Tamże, s. 23 i n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 26.

Książka jest dobrym przyczynkiem do dyskusji wokół fenomenologicznej koncepcji osoby, z uwzględnieniem jej wnętrza, a zwłaszcza jej głębi, tj. m.in. duszy ludzkiej. Zapewne jest dobrą lekturą dla filozofów, teologów, psychologów. Z racji jej przejrzystego języka, pomijającego trudną terminologię, na pewno może stać się pożyteczną dla każdego, kto szuka prawdy o człowieku, jego wnętrzu, powołaniu oraz jego realizacji w świetle łaski Bożej.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)